

Kapitola šestá UMĚNÍ, ARCHITEKTURA A CÍRKEV

Umělecká tradice Západu je natolik ztotožněna s katolickými obrazy, že by zde církevní vliv nikdo nepopíral. Přesto však je tu katolická úloha významně větší, než by bylo prosté po-skytnutí námětů západnímu umění.

Už sám fakt, že máme tolik mistrovských děl, odráží katolické ideje. V 8. a 9. století vyrostla destruktivní hereze zvaná ikonoklas-mus. Ten odmítal úctu k obrazům, ikonám a náboženským sochám. Šel až tak daleko, že se zásadně stavěl proti zobrazování Krista a sva-tých. Kdyby se tato myšlenka prosadila, pak by krásné obrazy, sochy, mozaiky, barevné vitráže, iluminované rukopisy a katedrální fasády, jež tak obšťastňují a inspirují lidi Západu i návštěvníky odjinud, ni-kdy nevznikly. To se však nestalo díky katolickému chápání a vní-mání stvořeného světa.

Ikonoklasmus vznikl v byzantském císařství, ale činil si nárok, že jej pod trestem hereze musejí přijmout všichni křesťané. Zavedl jej byzantský císař Lev III. (vládl 717-741) z důvodů, jež zůstáva-jí temné. Pravděpodobně tu sehrálo úlohu setkání s islámem. Od prvního století existence islámu, kdy muslimové obsadili byzantská území na středním východě, musel císař v Cařihradě organizovat boj proti tomuto vytrvalému a mocnému nepříteli. Tehdy si nutně uvědomil, že islámské umění nezobrazuje osoby. Nenašla se žádná zobrazení jeho zakladatele Mohameda. Je možné, že Lev III. začal uvažovat o odstranění obrazů u východních křesťanů proto, že se muslimská vítězství a byzantské porážky začaly interpretovat jako Boží trest za byzantské užívání ikon.

Na Západě byl ikonoklasmus flagrantní herezí. V době, kdy kon-troverze okolo ikonoklasmu vznikla, zobrazovalo křesťanské umění Krista a svaté už po staletí. Umělecké zobrazování Krista bylo odra-zem katolické doktríny o Vtělení. Božím Vtělením v Ježíši Kristu se hmotný svět, byť padlý, pozvedl na novou rovinu. Nebylo možné jím opovrhovat, protože Bůh ho nejen stvořil, ale také v něm pobýval. Z těchto i dalších důvodů zavrhl ikonoklasmus svatý Jan z Da-mašku. Větší část života strávil jako mnich v okolí Jeruzaléma. V době mezi dvacátými a čtyřicátými léty 8. století sepsal svá Tři pojednání o božských obrazech - odpověď na ikonoklasmus. Jeho argumentace byla přirozeně založena především na biblických a patristických citacích a na tradici, se zvláštním zaměřením na otázku, zda Bůh skutečně odmítá uctívání obrazů, jak tvrdili iko-noklasté. Ale předložil i teologickou obranu náboženského umění. Jan odhalil v ikonoklastickém postoji tendenci k manicheismu - he-rezi, jež rozdělovala svět na oblast zla, tedy hmoty, a dobra, tedy ducha. Představa, že hmotné věci mohou sdělovat duchovní dobro, byla podle manichejců naprostý nesmysl. (Podobnou myšlenkovou linii přineslo ve 12. a 13. století katarství - varianta manicheismu; tvrdilo, že katolický systém svátostí je podvod: jak by mohla zkažená hmota ve formě vody, posvátných olejů, chleba a vína přinášet při-jemci duchovní milost?) „Vy tupíte hmotu a nazýváte ji bezcennou," vytýkal Jan ikonoklastům. „To dělají manichejci, ale božské Písmo prohlašuje, že je dobrá. Říká totiž: „A Bůh viděl všechno, co učinil, a hle, bylo to velmi dobré."1 Jan zdůraznil, že „neuctívá hmotu jako Boha - naopak; jak by mohlo být božské to, co vzniklo z ničeho?"2 Ale hmota, kterou křesťan nemůže zavrhnout jako bytostně zlou, může skrývat něco božského:

Neuctívám hmotu, uctívám toho, kdo hmotu stvořil, kdo se Vtě-lením stal hmotou kvůli mně a svolil pobývat v hmotě a skrze hmotu pracoval na mém spasení, a já neustanu ctít hmotu, skr-ze níž se pracovalo na mém spasení... Proto ctím zbytek hmoty a respektuji to, čehož prostřednictvím přišla má spása, neboť je to naplněno božskou energií a milostí. Cožpak trojnásobně vzácné a trojnásobně požehnané dřevo kříže není hmota? A není svatá a jasná hora, místo lebky, hmota? Není skála, jež dává a nese ži-vot, totiž svatý hrob, zdroj zmrtvýchvstání, hmota? Není inkoust a nejsvětější kniha Evangelíí hmota? Není životodárný stůl, jenž nám nabízí chléb života, hmota? Není zlato a stříbro, z něž se vyrábí kříže a pateny a kalichy, hmota? A především: není Tělo a Krev Páně hmota? Bud' přestaňte ctít a uctívat všechny tyto věci, nebo se podrobte tradici Církve a přijměte uctívání obrazů Boha a přátel Božích, posvěcených jménem, a proto zastíněných milostí Ducha svatého.3

Takto se teologové odvolávali na teologické principy při obraně umění, jež zobrazuje Krista, světce i náboženské scény, které určují většinu západního uměleckého života. V roce 843 se i sami Byzantinci vzdali ikonoklasmu a vrátili se k uměleckému zobrazování Krista a svatých. Věřící to uvítali s radostí;

každoroční svátek „Triumfu pravověří“ připomíná tento návrat k tradiční praxi úcty obrazů. Nelze docenit význam opozice katolické církve vůči ikonoklasmu (Druhý nicejský koncil v roce 787 ho zavrhl). Myšlenky svatého Jana Damašského a jeho příznivců nám později dopřály luxus krásných Madon Rafaelových, Michelangelovy Piety a nesčetných dalších vášnivých, geniálních děl, v neposlední řadě velkých středověkých katedrálních fasád, jež často zobrazovaly Krista, apoštoly a světce. Tento příznivý postoj ke zobrazovacímu náboženskému umění nelze brát jako hotovou věc, jako něco přirozeného a nutného; islám nikdy nepřestal trvat na anikonickém umění (nezobrazují-cím figurální náměty). Když protestanti v 16. století obnovili ikono-klastickou herezi, vyvolali bouře, při nichž strhávali sochy a oltáře, rozbíjeli vitrážová okna a další poklady západního umění. Jan Kalvín, nejvýznamnější protestantský teolog, prosazoval vizuálně holé bohoslužby; zakazoval dokonce užívání hudebních nástrojů. Nic nebylo vzdálenější katolickému, Vtělením inspirovanému respektu k přirozenému světu a katolickému přesvědčení, že lidským bytostem, složeným z hmoty (těla) a duše, mohou hmotné věci pomoci na cestě vzhůru k Bohu. Snad největším katolickým příspěvkem k umění, který na-trvalo ovlivnil evropskou krajinu, je středověká katedrála. Jeden z historiků nedávno napsal: „Středověké katedrály v Evropě ... jsou největším úspěchem lidstva v celé oblasti umění.“⁵ Zvláště impozantní jsou gotické katedrály. Gotická architektura se vyvinula z románského stylu ve 12. století a rozšířila se po celé Evropě v různých variantách. Pro tyto budovy, monumentální rozlohou i výškou, jsou charakteristické některé určující rysy jako opěrné pilíře, lomené oblouky a žebrované kleneb. Kombinovaný efekt těchto prvků, zesílený barevnými vitrážemi, je zcela vynímačným odkazem nadpřirozené víry západní civilizace. Není náhodou, že bližší zkoumání těchto katedrál ukazuje pozoruhodnou geometrickou důslednost. I ta přímo pramení z důležitého proudu katolického myšlení. Svatý Augustin se opakovaně odvolával na knihu moudrosti 11,21 i na starozákonní verš, podle něhož Bůh „všechno uspořádal s mírou, počtem a vahou“. Tato myšlenka byla běžná pro mnoho katolických myslitelů, zvláště těch, kteří byli ve 12. století nějak spojeni s katedrální školou v Chartres, jež hrála ústřední úlohu ve výstavbě gotických katedrál.⁶

V době, kdy se z románského stylu vyvíjela gotická architektura, bylo stále více katolických myslitelů přesvědčeno o vazbě mezi matematikou - zvláště geometrií - a Bohem. Už od Pythagora a Platona identifikoval významný proud západního myšlení matematiku s božským. Chartreská škola, jak vysvětluje Robert Scott, „věřila, že geometrie je prostředkem, jak spojit lidské bytosti s Bohem, že matematika je cestou, jíž se lidstvu zjevuje nejvnitřnější tajemství nebes. Domnívali se, že harmonie hudební konsonance je založena na týchž poměrech, jež formují kosmický řád, že kosmos je architektonickým dílem a Bůh je jeho architektem“. Tyto představy vedly stavitele k tomu, aby „chápali architekturu jako aplikovanou geometrii, geometrii jako aplikovanou teologii a architektka gotické katedrály jako toho, kdo napodobuje božského Mistra“.⁷ „Tak jako velký Geometr vytvořil svět v řádu a harmonii,“ vysvětluje profesor John Baldwin, „se gotický architekt, v menším měřítku, pokoušel vytvořit Boží příbytek na zemi podle nejvyšších principů proporce a krásy.“⁸

Geometrická proporcionalita je u katedrál velmi nápadná. Vezměme například katedrálu v anglickém Salisbury. Když změříme její centrální křížení (kde hlavní loď protíná východo-západní osu), zjistíme, že měří 39 stop na 39 stop. Tato primární dimenze je základem všech ostatních rozměrů katedrály. Například délka a šířka každého z deseti klenebních polí hlavní lodi je 19 stop 6 palců - tedy přesně polovina centrálního křížení. Hlavní loď sama sestává z 20 identických čtvercových prostorů po stranách, jež měří 19 stop 6 palců, a dalších 10 prostorů mezi nimi, jež měří 19 stop 6 palců na 39 stop. I další aspekty této struktury poskytují příklady geometrické důslednosti celé katedrály.⁹ Pozornost věnovaná geometrickým proporcím je zjevná v celé gotické tradici. Jako další výrazný příklad může posloužit katedrála svatého Remigia v Remeši. I když Svatý Remigius obsahuje ještě určité prvky raně románského slohu, a není to tedy čistý příklad gotické struktury, je zde patrná pozornost, kterou architekti věnovali geometrii a matematice, jež je vymezuje kvalitou této tradice. Vliv svatého Augustina a jeho víra v symboliku čísel, stejně jako přesvědčení, že Bůh „všechno uspořádal s mírou, počtem a vahou“, jsou okamžitě patrné. Chór Svatého Remigia „patří k nejdokonalejším trinitárním symbolům gotické architektury“, vysvětluje Christopher Wilson, „protože hra s číslem tři zahrnuje trojici oken, jež osvětlují každou ze tří úrovní hlavní apsidy, a i číslo, jež

obdržíme znásobením počtu nosníků zvýšeného chóru - jedenáct - počtem stupňů, dává třicet tři".¹⁰ Třicet tři je samozřejmě věk, jehož Kristus dosáhl ve svém pozemském životě.

Ani zde tedy touha po geometrické přesnosti a numerickém významu, jež významně přispívá k estetickému potěšení z těchto velkých staveb, není náhodná. Odvíjí se ze specificky katolických idejí, jež lze vystopovat k církevním otcům. Svatý Augustin, jehož dílo *De musica* se stalo nejvlivnějším estetickým pojednáním středoověku, považoval architekturu a hudbu za nejvznešenější umění, protože jejich matematické proporce jsou proporcemi samotného vesmíru, a proto pozvedají naši mysl k rozjímání božského řádu.¹¹

Okna gotické katedrály a důraz na světlo, jež zalévá tyto obrovské, majestátní budovy, jsou možná jejich nejvýznačnější charakteristikou. Je zřejmé, že architekti oceňovali teologický význam světla. Svatý Augustin mluvil o lidském poznávání v pojmech božského osvětlení: Bůh osvětluje náš rozum poznáním. Představa, že Bůh vlévá světlo do mysli člověka, byla mocnou metaforou pro architektu gotické tradice, v níž fyzické světlo mělo evokovat myšlenky na svůj božský zdroj.¹²

Podívejme se nejprve na velký gotický kostel v opatství Saint Denis, asi 11 km severně od Paříže. Zde nemůžeme přehlédnout náboženský význam světla, jež proudí okny v chóru a hlavní lodi. Nápis na dveřích vysvětluje, že světlo pozvedá mysl od materiálního světa a směřuje ji vzhůru k pravému světlu, jímž je Kristus.¹³

Gotický architekt navrhující ohromnou chrámovou strukturu byl hluboce ovlivněn katolickým myšlením. „Když se oči věřícího pozvedly k nebi," píše moderní specialista na toto téma, „Boží milost ve formě slunečního světla proudila dolů jako požehnání a povzbuzovala povznesení mysli. Hříšníci byli vedeni k pokání a úsilí o dokonalost, když viděli svět duchovní dokonalosti, kde sídlí Bůh - svět, navozený geometrickou pravidelností katedrál." ¹⁴ Všechno, co vyjevuje gotická katedrála, je dáno její nadpřirozenou inspirací. „Zatímco převážně horizontální linie řeckých a římských chrámů symbolizují náboženskou zkušenost spojenou s přirozeností," píše jiný historik, „gotické katedrály symbolizují vertikální směřování nadpřirozené vize." ¹⁵ Tyto velké struktury nám také odhalují něco o době, kdy vznikly a byly vystavěny. Žádné dějinné období, jež dokázalo vytvořit tak velkolepá architektonická díla, nemohlo být statické a temné, jak se středověk až příliš často prezentuje. Světlo, jež proudilo do gotické katedrály, symbolizovalo světlo 13. století, dobu charakteristickou jak univerzitami, vzděláváním a učeností, tak náboženským nadšením a hrdinstvím svatého Františka z Assisi. Jen málokdo ve 21. století není zasažen těmito katedrálami. Jednu z posledních studií o gotických katedrálách napsal sociolog ze Stanfordovy univerzity, který nemá zvláštní vzdělání v architektuře. Prostě se zamiloval do saliburské katedrály v Anglii a rozhodl se číst a psát o tomto zázračném fenoménu, aby seznámil ostatní s pokladem, který ho tak zaujal.¹⁶ nepřátelsky laděný historik 21. století mluví s obdivem o zbožnosti a trpělivém úsilí, vyzařujícím z konstrukce velkých katedrál: Překrásný obraz půvabné zbožnosti lidí v regionu při budování obrovské katedrály nacházíme ve francouzském Chartres. Tato úžasná stavba byla započata v roce 1194 a dokončena v roce 1240. Ke stavbě budovy, jež měla zkrášlit jejich město a uspokojit jejich náboženské aspirace, přispěli občané svou silou i majetkem, jež vynakládali rok po roce po celou polovinu století. Jezdili do vzdálených lomů, aby zde dobývali kamení. Bylo možné vidět muže, ženy i děti, povzbuzované kněžími, jak vlekou těžkopádné vozy naložené stavebním materiálem. Den za dnem pokračovaly jejich únavné cesty do lomů a z lomů. Když se večer zastavili, unavení celodenní námahou, trávili svůj volný čas zpověďmi a modlitbou. Jiní pracovali s větší obratností, ale se stejným zájmem na katedrále samé... Jejich posvěcení a výkrop byly mezníkem doby v této části Francie.¹⁷

Vznik gotických katedrál se někdy přičítá scholastickému rámci myšlení. Scholastici, jejichž nejznámějším příkladem je svatý Tomáš Akvinský, byli budovateli intelektuálního systému. Snažili se nejen zodpovědět tu či onu otázku, ale také konstruovat celou myšlenkovou stavbu. Jejich summy, v nichž se snažili probádat každou významnou otázku vztahující se k tématu, byly systematickými, koherentními celky, ve kterých se každý jednotlivý závěr vztahoval harmonicky ke každému jinému závěru - tak jako se jednotlivé složky gotické katedrály skládaly do struktury pozoruhodné vnitřní důslednosti.

Erwin Panofsky tvrdí, že nebylo náhodou, že se oba fenomény - scholastika i gotická architektura - objevily jako příbuzné produkty obecného intelektuálního a kulturního prostředí. Udává řadu příkladů

zarážejících paralel mezi scholastickou sumou a katedrálou vrcholné gotiky. Jako například scholastické pojednání zkoumá sporné otázky a směřuje pozice konfliktních zdrojů stejnou autoritou - třeba tvrzení dvou církevních otců, kteří jsou ve zdánlivém rozporu -, syntetizuje gotická katedrála charakteristické rysy předchozích architektonických tradic, namísto aby prostě přijímala jednu a potlačovala druhou.¹⁸

Největší záplavu novinek a jemných zdokonalení ve světě umění přinesla renesance 15. a 16. století. Renesanci není snadné zařadit. Na jedné straně se mnohé z ní jeví jako znak příchodu moderního světa. Je tu zjevný sekularismus jako vzrůstající důraz na pozemský život spíše než na příští svět. Historek o její nemorálnosti je mnoho. Není proto divu, že někteří katolíci mají sklon odmítat renesanci jako celek.

Na druhé straně lze renesanci oprávněně popsat jako naplnění středověku spíše než jako radikální rozchod s ním; středověcí myslitelé, stejně jako renesanční postavy, měli hluboký respekt ke klasické antice (i když nepřijímali celé klasické dědictví tak nekriticky jako někteří renesanční humanisté), a právě v pozdním středověku nacházíme původ důležitých uměleckých technik, jež renesance zdokonalila. Navíc mnoho z renesančních uměleckých děl zobrazuje katolická témata a papežové sami byli patrony některých největších umělců.

Pravda bude asi taková: 1) důležité umělecké inovace se zrodily dříve než to, co je spojováno s renesancí; 2) v jiných oblastech, než je umění, byla renesance dobou stagnace, ba cesty zpět; 3) trend k sekularismu byl v renesanci evidentní; ale 4) velká většina renesančního umění byla svou povahou náboženská a dochovala se nám díky patronaci renesančních papežů.

Proberme to bod po bodu. Už celé století před tím, kdy podle chronologů začala renesance, předjímal středověký malíř Giotto di Bondone, známý prostě jako Giotto, řadu technických novinek, jimiž je renesance tak slavná. Giotto se narodil roku 1267 poblíž Florencie. Apokryfní příběh vypráví, že už jako desetiletý, když pás olve, kreslil je křídou na skály. O Cimabuvovi, který je sám ceněn jako inovativní umělec, se vypráví, že viděl Giottovy chlapecké kresby a ty na něj udělaly takový dojem, že požádal Giottova otce, aby mohl z Giotta vychovat malíře.

Cimabue sám byl uměleckým průkopníkem, který vyšel z formalismu byzantského umění a pak začal malovat lidské postavy v realistickém pohledu. Giotto šel v jeho stopách a dovedl jeho důraz na realismus na novou, důležitou úroveň, jež podstatně ovlivnila pozdější generace malířů. Jeho technika, s níž dokázal realisticky interpretovat hloubku tří dimenzí, byla svrchovaně důležitá, stejně jako jeho individualizované zobrazování lidských postav (v protikladu k stylizovanějšímu přístupu dřívějších dob, v jehož důsledku jsou jednotlivé postavy hůře rozeznatelné jedna od druhé).

Tak se dá v jistém smyslu říci, že renesance vyrostla ze středověku. V oblastech, jež neměly k umění vztah, představovalo však renesanční období spíše zpátečnickou dobu. Studium anglické i kontinentální literatury v 15. století sotva zaznamenává nějaký pohyb. Vědecký život Evropy se téměř zastavil. S výjimkou koperníkovské teorie vesmíru je doba mezi lety 1350 a 1600 v dějinách západní vědy časem stagnace. Západní filosofie, jež ve 12. a 13. století kvetla, má v té době také jen málo co ukázat.¹⁹

Dalo by se dokonce říci, že renesance byla v mnoha ohledech dobou iracionalismu. Právě v renesanci dosáhla svého vrcholu například alchymie. Astrologie byla stále vlivnější. Hony na čarodějnice, mylně spojované se středověkem, se rozšířily teprve v 15. a 16. století.

Duch sekularismu byl v renesanci naprosto zjevný. I když se myšlenka prvotního hříchu explicitně nepopírala, byl zřejmý příznivější pohled na lidskou přirozenost a její potenciál. S nástupem renesance vidíme oslavu přirozeného člověka, nezasaženého obecným vlivem nadpřirozené milosti, jeho důstojnosti a potenciálu. Kontemplativní ctnosti, tak obdivované ve středověku a zřejmé v monastické tradici, začaly ustupovat obdivu k aktivním ctnostem. Jinými slovy, sekulární chápání užitečnosti a praktičnosti, jež mělo triumfovat v době osvícenství, začalo snižovat mnišský život a místo toho oslavovat život světské činnosti, což bylo nápadné i u obyčejných měšťanů. V díle Vladař (1513) předložil Machiaveli čistě sekulární pojednání o politice a státu jako instituci mravně autonomní a vyňaté ze standardů, jež si tradičně spojujeme s chováním jednotlivců.

Tento sekularismus je zjevný i v umění. Především se umělecká témata mění s tím, jak se patronace umění šířila na jiné zdroje, než byla Církev. Začaly kvést autoportréty a krajiny, sekulární ze své

po-vahy. Samotná touha zobrazit přirozený svět tak přesně, jak možno, byla v renesančním umění naprosto zjevná: přirozený svět totiž už nebyl pouhým zastavením mezi dočasnou existencí a nadpřirozenou krásou, ale byl považován za něco dobrého sám v sobě; proto si zasloužil pečlivé studium a zobrazení.

Přesto však velká část uměleckých děl renesance zobrazuje křesťanská témata a pochází od mužů, kteří byli silně inspirováni upřímnou a hlubokou náboženskou vírou. Podle Kennetha Clarka, autora známé knihy *Civilizace*,

...Guercino trávil ráno značnou dobu na modlitbách, Bernini se často účastnil exercicií a prodělal duchovní cvičení svatého Ignáce; Rubens chodil denně před začátkem práce na mši. Nešlo o konformitu ani o strach z inkvizice, ale o prosté přesvědčení, že víra, jež inspirovala velké světce minulosti, je cosi, čím by měl člověk řídit svůj život. Polovina 16. století byla v římské Církvi dobou svatosti... Svatý Ignác z Loyoly, vizionářský voják, se stal psychologem. Člověk nemusí být praktikujícím katolíkem, aby pocítil úctu k padesátiletí, jež vytvořilo tyto velké duchy.²⁰

Papežové, zvláště Julius II. a Lev X., byli velkými patrony umělců. Za pontifikátu Julia II. a jeho patronátu vytvořili svá nejznámější díla lidé jako Bramante, Michelangelo a Rafael. Katolická encyklopedie poukazuje na význam těchto papežů a konstatuje: Ptáme-li se, zda církev pokrok absorbovala, nebo odmítala a zavrhovala, zda se dokázala, nebo nedokázala spojit s humanistickým duchem, zaslouží si Julius II. uznání, že se postavil na stranu renesance a připravil půdu pro mravní triumf církve. Velká díla Julia II. - Bramanteův svatý Petr a Rafaelův Vatikán - jsou neoddelitelná od velkých myšlenek humanity a kultury, reprezentovaných katolickou církví. Právě zde umění přesahuje samo sebe, stává se jazykem čehosi vyššího, symbolem nejušlechtilejších harmonií, jež kdy uskutečnila lidská přirozenost. Z vůle tohoto mimořádného muže se Řím stal na konci 16. století místem setkávání a centrem všeho, co bylo v umění a myšlení veliké.²¹

Něco podobného můžeme pozorovat i za pontifikátu Lva X., i když připustíme, že neměl tak bezchybný vkus a úsudek jako Julius. „Ze všech částí světa,“ napsal jeden z kardinálů v roce 1515, „spěchají vzdělání muži do Věčného města, své společné vlasti, své opory, svého patrona.“ Rafaelova práce vyrostla do své nejsilnější podoby právě za Lva, který převzal od svého předchůdce patronát nad tímto známým malířem. „Všechno, co se týká umění, předává papež Rafaelovi,“ napsal jeden z vyslanců v roce 1518.²² Tady se můžeme poučit z úsudku Willa Duranta, který vysvětluje, že Lvův dvůr byl: ...centrem římského intelektu a důvtipu, místem, kde byli učenci, učitelé, básníci, umělci a hudebníci vítáni a ubytováni; byl scénou velebných církevních funkcí, ceremonálních diplomatických recepcí, bohatých banketů, dramatických a hudebních představení, poetických recitací i uměleckých výstav. Byl to bezpochyby nejkultivovanější dvůr své doby. Papežové, počínaje Mikulášem V. až po Lva samého, usilovali o zlepšení i výzdobu Vatikánu, o shromáždění literárních a uměleckých génů i nejschopnějších vyslanců v Evropě. Tak se Lvův dvůr stal zenitem nikoli uměleckým (tím se stal za Julia), ale literárním, i zenitem skvělých výkonů. Také v ohledu kvantitativním nezaznamenala kulturní historie nic podobného, ani v Periklových Aténách, ani v augustovském Římě.²³

Mé nejoblíbenější renesanční dílo, Michelangelova Pieta, je dojemné a jeví hluboce katolickou citovost. Pieta, zobrazující Pannu Marii, jež drží svého božského Syna po ukřižování, byla uměleckým žánrem už po staletí před Michelangelem. Tyto ranější piety byly často děsivé na pohled, jako je tomu například u Röttgenovy Piety (ca 1300-1325), kde poničené a krvácející Kristovo tělo leží vnáručí matky přemožené žalem. Čtrnácté století, období velkých katastrof a lidských tragédií, mělo spatřit ještě více obrazů utrpení v náboženském umění.²⁴

Obraz utrpení hrál v západním umění důležitou úlohu, protože katolictví kladlo ve vykupitelském dramatu důraz spíše na ukřižování než (jako ve východním pravosláví a protestantismu) na zmrtvýchvstání. Ale intenzita tohoto utrpení je v první, a ještě dále - ko více ve druhé ze slavných Michelangelových piet významně ztlumena. Michelangelova práce, označovaná za nejkrásnější mramorovou sošku, jež byla kdy vytvořena, zachovává tragédii tohoto strašlivého okamžiku bez krutých a zneklidňujících rysů, jež charakterizovaly ranější práce na toto téma. Už od 2. století byla Maria nazývána „druhou Evou“, neboť tak jako Evina neposlušnost vedla k zavržení lidstva, Mariina poslušnost vůči Boží vůli, její souhlas vynosit Bohočlověka ve vlastním lůně, umožnila vykoupení lidstva. Natolik důvěřovala Božím slibům a naprosto se poddala Boží vůli, že dokázala přijmout

strašlivý osud svého božského Syna v duchu věrnosti a vyrovnanosti.

UMĚNÍ A VĚDA

V naší diskusi o příspěvku Církve k vývoji moderní vědy jsme krátce probírali, jak jsou některé základní teologické a filosofické ideje, odvozené z katolicismu, kongeniální vědeckému bádání. Naše diskuse o umění může přidat ještě další výklad k to-muto jedinečnému úspěchu vědy na Západě. Souvisí s vývojem lineární perspektivy v umění, což je patrně rozlišující znak rene-sančního malířství.

Právě na Západě se vyvinulo umění perspektivy, jež zahrno-valo troj dimenzionální zobrazení ve dvourozměrném uměleckém díle, a chiaroscuro, využití světla a stínu. Obojí rys už existoval v kla-sické antice a západní umělci ho okolo roku 1300 oživil. Pod vlivem Západu začali tyto principy používat pozdější umělci ve svém vlast-ním tradičním umění.²⁵

V knize Dědictví Giottovy geometrie srovnává Samuel Edger-ton umění perspektivy, rozvinuté v předrenesanční a renesanční Evropě, s uměním jiných civilizací. Začíná porovnáním západní-ho a čínského zobrazování mouchy a ukazuje, že západní umělec je mnohem pozornější ke geometrické struktuře předmětu. „Na Západě předpokládáme, že máme-li pochopit strukturu organic-kého nebo neorganického předmětu, musíme ho nejprve spatřit jako nature mort (zátiší), kde jsou všechny podstatné části uve-deny do nestranných, statických, geometrických tvarů. Na tako-vém obraze," poznamenává Arthur Waley ironicky, „je jak Pilát Pontský, tak kávový hrneček prostě stojící kuželovité těleso. Pro tradičního Číňana je takový přístup vědecky i esteticky absurd-ní." Edgerton chce tímto srovnáním zdůraznit, že geometrická perspektiva a chiaroscuro (setkání světla a stínu) jako konvence evropského renesančního umění se ukázaly mimořádně užitečné pro moderní vědu.²⁶ Právě proto podle Edgertona není náhoda, že Giotto, předchůdce, a vlastně zakladatel renesančního umění, a Galilei, brilantní fyzik a astronom, který bývá někdy nazýván zakladatelem moderní vědy, pocházeli oba z Toskánska a že tos-kánská Florencie byla domovem jak uměleckého tvoření, tak vě-deckého pokroku.

Zaujetí pro geometrickou perspektivu v umění bylo samo pro-duktem výrazného intelektuálního prostředí katolické Evropy. Jak už jsme viděli, představa Boha jako geometra a geometrie jako zá-kladu, na němž Bůh uspořádal své stvoření, byla jednou z konstant katolického světa. V renesanční době, vysvětluje Samuel Edgerton: ... vyrůstala na Západě jedinečná tradice zakořeněná ve středově-ké doktríně: stávalo se pro privilegované vrstvy módním vyznat se v eukleidovské geometrii. Už dříve než ve 12. století se raní církevní otcové domnívali, že mohou v eukleidovské geometrii odkrýt samotný Boží myšlenkový proces.

Geometrická lineární perspektiva byla od 15. století v západní Evropě rychle přijata, protože křesťané věřili, že mají-li takovéto umělecké zobrazení, dostávají se k replice téže základní struktury skutečnosti, kterou Bůh pojal v okamžiku stvoření. Do 17. sto-letí, kdy si „přírodní filosofové" (jako Kepler, Galilei, Descartes a Newton) stále více uvědomovali, že lineární perspektiva skuteč-ně odpovídá optickému a fyziologickému procesu lidského vidění, měla perspektiva nejen křesťanské imprimatur, ale podporovala i rostoucí optimistickou a demokratickou víru Západu, že Boží úmysly můžeme konečně proniknout a že znalost (a kontrola) přírody je pro lidi na dosah.²⁷

Tak pozornost katolické církve k eukleidovské geometrii jako klíči k Božímu myšlení a základu, na němž On uspořádal vesmír, přinesly ovoce jak v umělecké, tak i ve vědecké oblasti. Toto kato-lické zaujetí geometrií vedlo k takovému zobrazování přirozeného světa, jež umožnilo vědeckou revoluci a jež zbytek světa v příštích letech napodobil.

Kapitola sedmá

PŮVOD MEZINÁRODNÍHO PRÁVA

Když se v roce 1892 připomínalo čtyřsté výročí Kolumbova obje-vení Ameriky, probíhalo v duchu oslav. Kolumbus byl statečný a zkušený mořeplavec, který spojil dva světy a navždy změnil dějiny. Řád Kolumbových rytířů ho dokonce navrhl ke kanonizaci.

O sto let později byla převládající nálada mnohem pochmur-nější. Kolumbus byl tentokrát obviněn ze všech možných zločinů, od ničení životního prostředí až ke krutostem, jež vrcholily geno-cidou. Spisovatel Kirkpatrick Sále popsal události roku 1492 jako „dobyť ráje", kdy byli mírumilovní lidé,

šetří k životnímu prostředí, vytlačeni hrabivými evropskými dobyvateli. Důraz se nyní kladl na špatné zacházení Evropanů s domorodými národy a zvláště na využívání domorodců k nuceným pracím.

Debata o důsledcích této srážky kultur je od té doby vyostřená. Ti, kdo hájí Evropany obecně, a Kolumba zvláště, odpovídají Saleovi a jemu podobným, že evropské zločiny se přehánějí, že nejvíce domorodých životů padlo za oběť nemocem (což je nechtěný, a tedy morál-ně neutrální zdroj), a ne vykořisťování nebo vojenské síle, že domorodé populace nebyly ani tak mírumilovné, ani tak citlivé k životnímu prostředí, jak si jejich moderní obdivovatelé myslí, a tak dále.

Zde se budeme touto otázkou zabývat z úhlu, který se často přehlíží. Zprávy o špatném chování Španělů k domorodcům v No-vém světě vyvolaly vážnou krizi svědomí ve významné části španělského obyvatelstva 16. století - v neposledku i mezi filosofy a teology. Tento fakt sám naznačuje, že jsme svědky něčeho historicky neobvyklého; v historických záznamech nic nenaznačuje tomu, že by Hun Attila měl nějaké morální pochybnosti o svých výbojích a že masové lidské oběti, tak podstatné pro aztéckou civilizaci, zřejmě nevyvolaly vlnu sebekritiky ani filosofické reflexe srovnatelné s tím, co špatné chování Evropanů vyvolalo mezi katolickými teology ve Španělsku 16. století.

Právě během této filosofické reflexe dospěli španělští teologové k čemu podstatnému: k počátkům mezinárodního práva. Kontroverze kolem amerických domorodců se stala příležitostí k osvětlení obecných principů, jež měly státy dodržovat ve své vzájemné interakci.

Zákony řídící vzájemné vztahy mezi státy zůstaly léta velmi vágní a jasně artikulovány nebyly nikdy. Ale okolnosti, jež vyplynuly z objevení Nového světa, podnítily studium a vymezení těchto zákonů.¹ Když odborníci na mezinárodní právo hledají počátky své disciplíny, často se obracejí k 16. století, kdy se teologové věnovali vážné reflexi těchto otázek. A tak také zde katolická církev zrodila profilované západní myšlenku.

První konceptuálnější kritika španělské koloniální politiky zazněla v prosinci 1511 na ostrově Hispaniola (dnes Haiti a Dominikánská republika). V dramatickém kázání na text „Já jsem hlas volající na poušti“ přednesl dominikánský fráter Antonio de Montesinos jménem malé ostrovní dominikánské komunity kritiku, ba odsouzení španělské politiky vůči Indiánům. Podle historika Lewise Hankeho mělo toto kázání, mezi jehož posluchači byli i důležití španělští úředníci, „otrást posluchače a vyděsit je“. A to se skutečně stalo:

Přišel jsem na tuto kazatelnu, abych vám ukázal vaše hříchy proti Indiánům: jsem hlas Kristův, volající z pouště tohoto ostrova, a proto se sluší, abyste je vyslechli, ne s roztržitou pozorností, ale celým srdcem a rozumem tak, abyste je skutečně slyšeli. Bude to nejpodivnější hlas, jaký jste kdy slyšeli, nejostřejší, nejtvrděší, nejvíce nahánějící hrůzu a nejnebezpečnější z toho, co kdy uslyšíte... Tento hlas vám praví, že jste ve smrtelném hříchu, že v němž žijete a v něm i zemřete, a to pro krutost a tyranii, kterou uplatňujete při jednání s těmito nevinnými lidmi. Řekněte mi, jaké právo a spravedlnost dodržujete, když držíte Indiány v tak krutém a hrozném područí? Z čího oprávnění si troufáte vést opovržením hodnou válku proti těmto lidem, kteří žili pokojně a mírumilovně na své vlastní půdě? ... Proč je udržujete v takovém útlaku a trápení, nedáváte jim dostatečně najíst a nepečujete o ně v nemoci? Vždyť z té přetěžké práce, kterou na nich vyžadujete, choří a umírají, a vyje dokonce zabíjíte svou touhou získat každý den zlato. A jak pečujete o to, aby byli vzděláváni v náboženství? ... Cožpak to nejsou lidé? Nemají rozumové duše? ... Buďte si jisti, že v takovémto stavu nemůžete být spaseni o nic víc než Mauři a Turci!²

Vůdčí muži ostrova - včetně admirála Diega Columba - ztuhli nad takovým spalujícím káráním a podali rázný a hlasitý protest. Požadovali, aby P. Montesinos svá urážlivá tvrzení odvolal. Dominikáni rozhodli, že pošlou P. Montesina příští neděli kázat znovu, aby co nejvíce uklidnil své pobouřené posluchače a vysvětlil, co řekl.

Když nastala chvíle, kdy Diego Columbus a všichni ostatní očekávali cosi jako odvolání, zvolil P. Montesinos pro své kázání verš z knihy Job: „Budu se rozpomínat od počátku a dokážu, že můj spor je bez falše.“ Znovu probral obvinění, jež vnesl před týdnem, a ukázal, že žádné nebylo neopodstatněné. Nakonec posluchačům řekl, že nikdo z dominikánských bratří nepřijme jejich zpověď (španělští koloniální úředníci se totiž nekají a nemíní měnit své chování) a že napíší do Kastilie a sdělí to každému.³

Než se zpráva o těchto dvou kázáních dostala ke králi Ferdinandovi Španělskému, byly dominikánovy poznámky zkráceny do té míry, že překvapily jak krále, tak dominikánského provinciála. Montesinos a jeho představený se nedali zastrašit a odcestovali do Španělska, aby králi předložili svoji verzi příběhu. Pokus zvrátit dominikánovo rozhodnutí mluvit s králem selhal, když se jeden z fran-tiškánů poslaných ke královskému dvoru, kde měli mluvit proti dominikánům na Hispaniole, nechal Montesinem přesvědčit, aby přijal dominikánský postoj.

V této chvíli král, který musel čelit dramatickému svědectví o španělském chování v Novém světě, svolal skupinu teologů a právníků, aby vytvořili zákony, jimiž by se měli řídit španělští úředníci při svém jednání s domorodci. Tak se zrodily burgoské (1512) a valladolidské (1513) zákony; podobná argumentace ovlivnila i tak zvané Nové zákony z roku 1542. Značná část schválené legislativy ve prospěch domorodců při svém uplatňování zklamala, zejména kvůli velké vzdálenosti, jež dělila španělskou korunu od působišť v Novém světě. Nicméně tato raná kritika pomohla připravit prostor pro systematictější a trvalejší práci některých velkých církevních právníků 16. století.

K nejznámějším z těchto právníků patřil P. Francisco de Vitoria. Svou vlastní kritikou španělské politiky položil Vitoria základ moderní teorii mezinárodního práva, a bývá proto někdy nazýván „otcem mezinárodního práva“⁴, člověkem, který „poprvé navrhl mezinárodní právo v moderním pojetí“.⁵ Spolu s ostatními církevními právníky Vitoria „hájl doktrínu, podle níž jsou všichni lidé stejně svobodní; na základě přirozené svobody člověka hlásali právo domorodců na život, na kulturu a na vlastnictví“.⁶ Svá tvrzení podpořil Vitoria argumenty biblickými i rozumovými. Tak „vybavil svět své doby prvním mistrovským dílem o zákonu národů v míru i ve válce“.⁷ Tento katolický kněz předložil první velké pojednání o zákonu národů, což nebyl malý pokrok.

Vitoria se narodil kolem roku 1483 a v roce 1504 vstoupil do dominikánského řádu. Byl zběhlý v jazycích a dobře znal klasiky. Dostal se na pařížskou univerzitu, kde dokončil studia svobodných umění a věnoval se dále studiu teologie. V Paříži učil až do svého odchodu v roce 1523, kdy pokračoval ve svých teologických přednáškách ve Valladolidu na koleji San Gregorio. O tři roky později byl zvolen vedoucím katedry teologie na univerzitě v Salamance, kde se v 16. století rozvinulo hluboké myšlení v řadě oblastí. V roce 1532 pronesl slavnou řadu přednášek, jež byly později publikovány pod názvem *Relección de los Indios*, známé jako Čtení o Indiánech a o zákonu války, v nichž stanovil důležité principy mezinárodního práva v kontextu obrany práv Indiánů. Když byl tento velký myslitel pozván na Tridentýnský koncil, naznačil, že by raději šel do Nového světa, což učinil v roce 1546.

Páter Vitoria byl nejvíce znám svými komentáři ke španělskému kolonialismu v Novém světě, v nichž on i další španělští teologové hodnotili mravnost španělského chování. Mají Španělé spravedlivé právo na země v Amerikách ve prospěch Koruny? Jaké závazky mají k domorodcům? Tyto body nutně vyvolaly obecnější a univerzálnější otázky, jaké chování jsou státy zavázány dodržovat při své vzájemné interakci? Za jakých okolností může stát jít spravedlivě do války? Tyto otázky jsou zásadní pro moderní teorii mezinárodního práva.

Bylo společným přesvědčením křesťanských myslitelů, že člověk se v Božím stvoření těší zvláštnímu postavení. Byl stvořen k Božímu obrazu a nadán rozumovou přirozeností, takže má důstojnost, jež ostatním tvorům chybí.⁸ Právě na této bázi rozvinul Vitoria myšlenku, že díky svému jedinečnému postavení má člověk nárok na zacházení, jež si nemůže nárokovat žádný jiný tvor.

ROVNOST PODLE PŘIROZENÉHO ZÁKONA

Vitoria si ze svatého Tomáše vypůjčil dva důležité principy: (1) božský zákon, pocházející z milosti, neanuluje lidský zákon, pocházející z přirozeného rozumu; a (2) ty věci, jež jsou pro člověka přirozené, mu nemohou být vzaty ani darovány kvůli hříchu.⁹ Žádný katolík by jistě netvrdil, že zabít nepokřtěného člověka je méně závažný hřích než zabít pokřtěného. A právě to měl Vitoria na mysli: nárok na zacházení, na něž mají všichni lidé právo (např. nebyt zabít, vyvlastněn apod.), se odvozuje od jejich postavení jakožto lidí, ne od jejich postavení jakožto členů společenství věřících ve stavu milosti. Páter Domingo de Soto, Vitoriovův kolega na univerzitě v Salamance, to řekl přímo: „Pokud jde o přirozená práva, nejsou lidé ve stavu Boží milosti o nic lepší než hříšníci nebo pohané.“¹⁰

Z tohoto Akvinatova principu pak Vitoria odvodil, že člověk není zbaven občanského postavení smrtelným hříchem a že právo vlastnit přirozené věci pro vlastní potřebu (tj. instituce soukromého-

vlastnictví) náleží všem lidem, navzdory jejich pohanství nebo jakýmkoli barbarským neřestem, jež eventuálně mají. Ve věci přirozených práv jsou Indiáni v Novém světě, protože jsou to lidé, Španělům rovni. Vlastní svou půdu podle týchž principů, podle nichž Španělé vlastní svoji půdu.¹¹ Vitoria napsal: „Z předchozího plyne, že domorodci mají nepochybně pravý nárok na soukromé vlastnictví ve veřejném i soukromém ohledu, stejně jako křesťané, a ani jejich knížata, ani soukromé osoby nemohou být zbaveny svého majetku na základě tvrzení, že nejsou jejich pravými vlastníky.“¹² Vitoria i další scholastici jako Domingo de Soto a Luis de Molina tedy tvrdili, že pohanská knížata vládnou legitimně. Vitoria zdůrazňoval, že známé napomenutí Písma, abychom byli podřízeni světské moci, platí i v kontextu pohanské vlády. Jestliže se pohanský král nedopustil jiného zločinu, nemůže být sesazen prostě kvůli tomu, že je pohan.¹³ Právě podle tohoto principu měla křesťanská Evropa jednat s politickými útvary v Novém světě. „V pojetí dobře informovaného a objektivně usuzujícího profesora ze Salamanky,“ píše jeho obdivovatel z 20. století, „jsou si státy v právním systému, jež vyznával, rovny - bez ohledu na svou velikost, formu vlády, své náboženství a náboženství svých poddaných, občanů a obyvatel, své civilizace, ať je vyspělá, nebo zárodečná.“¹⁴ Každý stát má stejná práva jako ostatní státy a je zavázán práva ostatních respektovat. Podle Vitorii „je třeba považovat stávající knížectví v Americe za státy, jež jejich občané mají nárok na tatáž práva i privilegia a podléhají týmž povinnostem jako křesťanská království ve Španělsku, ve Francii i jinde v Evropě“.¹⁵ Vitoria byl přesvědčen, že národy Nového světa jsou zavázány umožnit katolickým misionářům, aby mohli na jejich půdě hlásat Evangelium. Ale trval na tom, že odmítnutí Evangelia není důvodem ke spravedlivé válce. Jako tomista připomínal Vitoria argument svatého Tomáše, podle něhož při obrácení pohanů na víru nemá být používáno násilí, protože - Tomášovými slovy - „uvěření je věcí vůle“, a proto „musí zahrnovat svobodný akt“.¹⁶ Podobně už Čtvrtý koncil v Toledu (633) zavrhl praxi nucených křtů židů.¹⁷

Vitoria a jeho příznivci byli přesvědčeni, že přirozený zákon existuje nejen u křesťanů, ale u všech národů. To znamená, že věřili v existenci „přirozeného systému etiky, který nezávisí na křesťanském Zjevení ani mu neodporuje, ale může existovat zcela samostatně“.¹⁸ To neznamená, že by společnosti nemohly tento zákon zvrátit nebo selhávat v aplikaci jeho příkazů nebo prostě neznat jeho dopady v dané oblasti. Ale navzdory těmto těžkostem španělská teologická škola - se svatým Pavlem - věřili, že přirozený zákon je vepsán do lidského srdce, a tak poskytuje bázi, na níž lze ustavit mezinárodní pravidla chování, jež mohou mravně zavazovat i ty, kdo nikdy neslyšeli (nebo přímo odmítli) Evangelium. Soudili, že takoví lidé mohou přesto mít základní ponětí o dobru a zlu, tak jak je shrnuto v Desateru a ve Zlatém pravidle* - což obojí někteří teologové víceméně ztotožňovali s přirozeným zákonem - a odtud lze odvodit mezinárodní závazky.

Z toho, že domorodci ovládají podstatu přirozeného zákona, plyne ještě další závěr. Řada teologů popsala přirozený zákon spíše jako jedinečné dědictví lidských osob než jako to, co je vlastní lidem i zvířatům. Toto přesvědčení bylo „základem teorie o důstojnosti člověka a propasti mezi ním a zbytkem animálního a obecně stvořeného světa“.¹⁹ Jeden z historiků uzavírá, že tento pohled na přirozený zákon jako cosi společného všem lidem, a to pouze lidem, „vedl k pevné víře, že Indiáni Nového světa i ostatní pohané mají svá vlastní přirozená práva a jejich zkracování vyšší civilizací, ba i vyšším náboženstvím nelze ospravedlnit“.²⁰

* „Co tedy chcete, aby lidé dělali vám, to všechno i vy dělejte jim...“ Mt 7,12 (Pozn. překl.)

Mnozí tvrdili, že domorodci Nového světa postrádají rozum, nebo alespoň trpí nezdravou myslí, takže jim nelze přiznat vládu nad věcmi. Na to Vitoria odpovídal dvojím způsobem. Především řekl, že nedostatek rozumu v konkrétní populaci neospravedlňuje podrobení nebo oloupení takových lidí, neboť jejich menší intelektuální kapacita nezpochybnuje jejich nároky na soukromé vlastnictví. „Zdá se, že mohou přesto vládnout majetkem, protože mohou trpět zlem; proto mají určitá práva, ale...“ - a zde Vitoria váhá „zda jim lze svěřit civilní správu, je otázka, kterou ponechám právníkům.“²¹ Soudil nicméně, že je to spíše hypotetická otázka, protože američtí Indiáni především nejsou bez rozumu. Byli skutečně nadáni rozumem, což je charakteristická vlastnost lidských osob. Vitoria rozvinul aristotelský princip, podle něhož příroda nedělá nic zbytečného, a napsal: Oni opravdu nejsou bez rozumu, ale užívají rozum svým vlastním způsobem. Je to jasné z toho, že

mají ve svých věcech určitý pořádek, uspořádaná města, definované manželství, správu, vládcu, zákony... Nemýlí se tedy ve věcech, jež jsou ostatním zjevné, což svědčí o užívání rozumu. Bůh ani příroda neodpírají velké části druhu to, co potřebuje. Ale zvláštní kvalitou člověka je rozum: to, co se z něho neuskuteční, přijde vniveč.

Posledními dvěma větami chce Vitoria říci, že není možné, aby velká část lidstva nebyla vybavena rozumem, tedy rozlišující kvalitou člověka; Bůh by určitě neodmítl dát tak velké části lidstva dar, který odlišuje člověka od ostatních tvorů a dává mu zvláštní důstojnost.²²

I když bylo Vitoriovo dílo patrně nejsystematičtější prací myslitele 16. století na tomto poli, je patrně nejznámějším kritikem španělské politiky v Novém světě kněz a biskup Bartolomé de Las Casas, jemuž vděčíme právě za informace o Antoniově de Montesinos, dominikánovi, jehož slavná kázání celou kontroverzi odstartovala. Las Casas, jehož učení bylo hluboce ovlivněno profesorem univerzity v Salamance, sdílel Vitorioův názor o rozumnosti domorodců. Kdyby byla podstatná část lidstva bez rozumu, museli bychom mluvit

o defektu v řádu stvoření. Kdyby tak velká část lidstva postrádala onu schopnost, jež odlišuje člověka od zvířete, schopnost, jež člověku umožňuje volat k Bohu a milovat Ho, pak by Boží úmysl povolal všechny lidi k sobě selhal. Pro křesťana je takový závěr prostě nepřijatelný. Tímto argumentem Las Casas odpovídal těm, kdo tvrdili, že domorodci jsou příkladem toho, co Aristoteles popsal jako „otroky od přírody“. Bylo jich příliš mnoho a navíc nevykazovali takovou zkaženost, která vyplývala z Aristotelovy koncepce. Las Casas byl připraven v tomto bodu Aristotela odmítnout. Žádal, aby byli domorodci získáváni „jemně, v souladu s Kristovým učením“, a navrhl opustit Aristotelovy názory o přirozeném otroctví, protože „k nám mluví Kristův příkaz: Miluj svého bližního jako sebe sama“. „I když byl Aristoteles velký filosof, jeho studium nestačilo k tomu, aby byl hoden setkání s Bohem.“²³ V roce 1550 se konala památná debata mezi Bartoloméem de Las Casas a Juanem Ginés de Sepúlveda, filosofem a teologem, o němž je známo, že se zasazoval o použití síly proti domorodcům. Jeden autor to nazývá „nejjasnější instancí imperiální moci, jež se otevřeně táže na legitimitu svých práv a etickou bázi svého jednání“.²⁴ Oba muži podporovali misijní aktivitu mezi domorodci a přáli si je získat pro církev, ale Las Casas trval na tom, že se to má dít pokojně. Sepúlveda netvrdil, že by Španělé měli právo bojovat s domorodci prostě proto, že jsou to pohané; jeho argumentace vycházela z toho, že úroveň jejich civilizace je nízká a překážkou jejich konverze jsou jejich vlastní barbarské praktiky. Proto tvrdil, že je třeba určitého španělského vedení, než se zahájí vlastní evangelizační proces. Byl si vědom, že mohou vzniknout okolnosti, resp. těžkosti v praktické aplikaci zdravé teorie - v tomto případě by jeho teorie mravně ospravedlňovala válku proti Indiánům -, což v daném momentu může ovlivnit její uvádění do praxe. Více ho ovšem zajímala fundamentální otázka, zda válka proti Indiánům může být teoreticky spravedlivá.

Las Casas byl absolutně přesvědčen, že v praxi jsou takové války pro lidi katastrofou a oddalují šíření Evangelia. Podle něho byla situace v Americe „tak dramatická a zasahující všechno, že chladná, akademická spekulace o této věci je neodpovědná, frivolní a šokující“.²⁵ Při křehkosti lidské přirozenosti, tvrdil, jsou tyto negativní důsledky nutně obsaženy v samotném užití síly proti domorodcům; proto tvrdil, že použití síly v jakékoli formě je mravně nepřijatelné. Las Casas zakazoval donucování jak jako vnučování víry, tak jako snahu vytvořit klidné prostředí pro misionáře, aby mohli konat svou práci: Sepúlveda to dovoľoval.

Na druhé straně i Vitoria připouštěl použití síly proti domorodcům jako legitimní ve vymezených případech, jako je nutnost chránit je před barbarskými praktikami jejich vlastní kultury. Pro Las Casa se byl tento argument příliš velkým ústupkem vášním a představám chtivých a násilných mužů, kteří by jistě využili takový vymezený souhlas k válce. V této slavné debatě se Sepúlvedou poskytl dlouhý výčet argumentů proti pozici svého oponenta; připustil, že i kdyby měl v hypotetickém případě Sepúlveda pravdu, má si nechat svůj názor pro sebe. Las Casas cítil, jak vysvětlují dva moderní historici, „že Sepúlveda způsobuje pohoršení a povzbuzuje u lidí násilnické tendence“.²⁶ Las Casas byl přesvědčen, že dalekosáhlé důsledky války, ať chtěné, nebo nechtěné, více než vyvažují snahu domorodcům pomoci - což je argument, který odpůrci humanitárních vojenských intervencí s dobrým efektem používají dodnes.²⁷

„Aby zastavil veškeré násilí proti Indiánům,“ píše moderní studie, „musel Las Casas dokázat, že tak či

onak je každá válka proti nim nespravedlivá." Právě proto se usilovně snažil zvrátit jakoukoli argumentaci, podle níž je omezená válka přece jen přípustnou volbou.²⁸ Byl přesvědčen, že „pacifikující“ opatření určitě poškodí misijní úsilí, protože přítomnost ozbrojenců postaví vůli a intelekt domorodců proti všem členům invazní strany, včetně misionářů.²⁹ Ti měli konat své dobré dílo „ušlechtilými a zbožnými slovy i příkladem a skutky svatého života“.³⁰ Byl také přesvědčen, že Indiáni se mohou stát součástí křesťanské civilizace díky vytrvalému a upřímnému úsilí a jejich zotročení nebo jiné donucování je nejen nespravedlivé, ale také kontraproduktivní. Jenom mírumilovný postup zajistí upřímnost srdce u těch, kteří se rozhodli konvertovat.

Mezi psaním, kázáním a politickou agitací věnoval Las Casas padesát let práci ve prospěch domorodců, hledání reforem v zacházení s nimi a agitaci proti systému encomiendy, který umožňoval tolik násilí. Právě v něm viděl Las Casas důležitý zdroj nespravedlivého chování Španělů v Novém světě. Encomendero dostal skupinu Indiánů: tu měl chránit a poskytovat jim náboženské vzdělání. Za to měli členové encomiendy svému encomenderovi platit. Encomienda původně neznamenal udělení politické suverenity nad domorodci, ale v praxi to dopadalo takto a požadovaný tribut byl často placen nucenou prací. Protože sám měl kdysi encomiendu, znal Las Casas nespravedlnost a zneužívání systému z první ruky a s jistým omezeným úspěchem se snažil zastavit to, co považoval za těžké zlo.

Když v roce 1564 uvažoval o desetiletích své práce jako advokáta domorodců, napsal ve své poslední vůli:

Ve své dobrotě a milosrdenství se Bůh rozhodl vybrat si mě za vyslance, byť nehodného, abych se ujímal všech těchto národů v Indiích, vládců jejich království a půdy, proti nevídanému a neslýchanému zlu a urážkám, jichž se jim dostává od Španělů..., a obnovit pro ně onu primitivní svobodu, jíž byli nespravedlivě zbaveni.... A já jsem se o to snažil na dvoře kastilských králů, mnohokrát jsem cestoval z Indií do Kastilie a zpět z Kastilie do Indií, celých padesát let od roku 1514, kvůli samému Bohu, ale i ze soucitu, protože jsem viděl zahynout množství rozumných lidí, domáckých, pokorných, většinou mírných a prostých bytostí, dobře uzpůsobených k tomu, aby přijali katolickou víru... a osvojili si všechny dobré zvyky.³¹

Las Casas je dodnes ve většině Latinské Ameriky považován téměř za světce a je obdivován pro svou odvalu a namáhavou práci. Jeho katolická víra, jež ho učila, že všechny lidi zavazuje jediný mravní kodex, mu umožnila posoudit chování vlastní společnosti v duchu přísné nestrannosti - a to nebylo málo. Las Casasovy argumenty, píše profesor Lewis Hanke, „posílily ruce těch, kdo v jeho době i v následujících staletích pracovali, vedeni vírou, že všichni lidé na světě jsou lidské bytosti, jež mají lidské schopnosti a odpovědnost“.³²

Dosud jsme mluvili o raném vývoji mezinárodního práva jako o normě, jež řídí chování států k sobě navzájem. Jinou věcí jsou potíže s vynucováním mezinárodního práva. Rozhodnutí tohoto problému ponechávají španělské teologové víceméně otevřené.³³ Vi-toriová odpověď se zdá být spojena s myšlenkou spravedlivé války: jestliže nějaký stát porušil normy mezinárodního práva v interakci s jiným státem, má tento druhý stát právo zvážit možnost spravedlivé války proti němu.³⁴

Neměli bychom hned předpokládat, že by španělské teologové podporovali instituci podobnou Spojeným národům. Vzpomeňme na původní problém, který se systém mezinárodního práva snaží řešit. Podle britského filosofa ze 17. století Thomase Hobbesa je lidská společnost bez vlády, schopná fungovat jako rozhodčí nad všemi lidmi, odsouzena k chaosu a občanské válce. Vytvoření suverénního úřadu, jehož primární funkcí je udržování pořádku a vynucování poslušnosti k zákonu, je podle Hobbesa jediným mechanismem, jak můžeme uniknout chronické nejistotě a nepořádku, jež panují v tak zvaném přírodním stavu. Analogicky se někdy říká, že při absenci nějaké světové vlády jsou národy světa vzájemně ve stejné situaci, jako jsou jednotliví příslušníci národa před tím, než se nad nimi vytvoří vláda. Bez ustavení suveréna, který by vládl nad národy, můžeme podle Hobbesovy analýzy očekávat tytéž konflikty a nepořádek mezi národy, jaký by při absenci civilní vlády panoval mezi jednotlivými občany.

Avšak ustavení vlády Hobbesem popsáný problém neřeší: pouze ho posouvá na jinou rovnu. Lidé jsou dnes totiž v přírodním stavu vůči vládě samé, protože neexistuje společný rozhodčí, který by stál jak nad vládou, tak nad lidem. Pokud by vláda měla svrchovanou autoritu, kterou doporučuje Hobbes,

musela by mít poslední slovo v rozsahu vlastní moci, v otázce dobrého a zlého, ba i právo uzavřít disputaci mezi sebou a jednotlivými občany. I kdyby Hobbes věřil v demokracii, pouhé hlasování takovou instituci omezit nemůže. Kdyby byla nad vládou i nad lidem ustavena moc, jež by zajišťovala, aby vláda nezneužívala své pravomoci, opět by jen posunula problém na další rovinu, protože nad touto novou mocí by neexistovala žádná autorita.

To je jeden problém s myšlenkou mezinárodní instituce, vyba-vené pravomocemi k vynucení mezinárodního práva. Proponenti této ideje se domnívají, že taková autorita by vysvobodila národy světa z hobbesovského přírodního stavu, v němž se nacházejí. Ale i po vytvoření takovéto autority je tu stále problém nejistoty. Náro-dy světa by pak byly v přírodním stavu vůči této nové autoritě, jejíž chování by nemohly omezit.

Vynucování mezinárodního práva proto není jednoduchá věc a ustavení globální instituce k tomuto účelu jen posouvá hobbesov-ský problém dál, aniž by ho řešilo. Zůstává však jiná možnost. Vy-spěle národy konec konců zvládly dodržovat pravidla tak zvaného civilizovaného válčení celá dvě staletí po Třicetileté válce. Hrozba ostrakismem může mít velmi reálné dopady.

Ať jsou praktické důsledky vynucování mezinárodního práva jakékoli, sama idea tohoto práva, jež se v zárodečné formě vynořila z filosofické diskuse vyvolané objevením Ameriky, je svrchovaně důležitá. Naznačuje, že žádný národ není mravní vesmír uzavře-ný do sebe, ale je ve svém chování vázán základními principy, na nichž se civilizované národy shodnou. Jinak řečeno - stát není morálně autonomní.

Počátkem 16. století předpověděl příchod moderního státu Ni-colo Machiavelli v malé knížce Vladař (1513). Pro Machiavelliho je stát naopak morálně autonomní institucí, jejíž chování, směřu-jící k vlastnímu zachování, nelze posuzovat žádným vnějším stan-dardem - ať už jsou to papežské dekrety nebo jakýkoli jiný mravní princip. Není divu, že Církev odsoudila Machiavelliho politickou filosofii tak přísně: představuje totiž právě onen postoj, který velcí španělští teologové důrazně odmítli. Podle nich naopak lze hodnotit stát podle principů, jež jsou mu vnější, a stát nemůže jednat pouze na základě svého sobeckého zájmu nebo úzce pojaté výhody, pokud by při tom měly být pošlapány mravní principy.

Krátce řečeno: španělští teologové 16. století podrobovali chování své vlastní civilizace kritickému zkoumání a shledali je problematickým. Navrhli, aby ve věcech přirozeného práva byly jiné národy světa považovány za nám rovné a aby pohanské národy měly nárok na stejné zacházení, jaké národy křesťanské Evro-py zachovávají mezi sebou. Takto katoličtí kněží poskytli západní civilizaci filosofické nástroje, díky nimž je přístup k nezápadním národům v duchu rovnosti zcela mimořádnou věcí. Hodnotí-me-li Věk objevů ve světle zdravého historického úsudku, musí-me uznat, že španělská schopnost podívat se na tyto cizí národy objektivně a uznat jejich obecné lidství byla nemalým pokrokem, zvláště srovnáme-li ji s provinčností, jež často zabarvovala chápání druhých právě u těchto národů.

Takovou nestrannost nebylo možné u kultur amerických In-diánů očekávat. „Indiáni téhož regionu nebo jazykové skupiny ne-měli pro sebe ani společné jméno," vysvětluje harvardský historik Samuel Eliot Morison. „Každý kmen chápal sám sebe jako ‚my, lid' a své sousedy označoval slovy, jež znamenala ‚barbaři', ‚synové feny', nebo něčím podobně urážlivým."35 Opačný příklad, jímž je známa „Irokézská konfederace", je výjimkou. Pojem mezinárodního řádu států velkých i malých, národů různých úrovní civilizace a vyspělos-ti, vycházející z principu rovnosti, nemohl u takto úzkého šovinismu najít úrodnou půdu. Katolická koncepce základní jednoty lidského rodu na druhé straně inspirovala uvažování velkých španělských te-ologů 16. století, kteří trvali na univerzálních principech, jež musejí řídit interakci mezi státy. Jestliže tedy kritizujeme španělské excesy v Novém světě, můžeme za to poděkovat morálním nástrojům, jež nám poskytli katoličtí teologové Španělska samého.

Peruánský romanopisec Mario Vargas Llosa postavil evrop-skou interakci s domorodci Nového světa do podobné perspektivy:

Otec Las Casas byl neaktivnějším, byť ne jediným z nonkonfor-mistů, kteří se bouřili proti surovostem na Indiánech. Bojovali proti svým krajanům a proti politice své vlastní země ve jménu morálního principu, který chápali jako vyšší než princip národa nebo státu. Takto svobodné rozhodování nebylo možné u Inků nebo u jiných předhispánských kultur. V těchto kulturách, stej-ně jako v jiných velkých

civilizacích vzdálených Západu, nemohl jednotlivec mravně zpochybnit společenský organismus, jehož byl součástí, protože existoval jen jako integrální atom tohoto organismu a protože pro něj diktát státu nebylo možné oddělit od morálky. První kultura, jež se tázala a zpochybňovala sebe samu, první, jež rozdělila masy na individuální bytosti, jež postupně získávaly právo myslet a jednat samy za sebe, se stala, díky myšlenkovému úsilí a svobodě, nejmocnější civilizací našeho světa.³⁶

Nespravedlnosti páchané při dobývání Nového světa nebude žádný seriózní člověk popírat a kněží té doby je zaznamenávali a odmítali. Je ale přirozené, že bychom zde chtěli najít něco dobrého, nějaký zmírňující faktor v oné demografické tragédii, jež dopadla na národy Nového světa ve Věku objevů. A tímto faktorem bylo, že setkání mezi těmito národy poskytlo vhodný moment pro moralisty, aby diskutovali a rozvíjeli fundamentální principy, jež musejí jejich interakci řídit. V tomto úkolu jim nesmírně pomohla bolestná morální analýza katolických teologů, vyučujících na španělských univerzitách.³⁷ Právem uzavírá Hanke: „Ideály, jež se někteří Španělé snažili uvést do praxe, když objevili Nový svět, nikdy neztratí svůj zářivý jas, dokud lidé věří, že jiné národy mají právo na život, že lze nalézt spravedlivé metody pro vztahy mezi národy a že v zásadě všechny národy světa jsou lidé.“³⁸ S těmito myšlenkami se Západ ztotožňoval po staletí a ony k nám přišly přímo z toho nejlepšího, co lze nalézt v katolickém myšlení. Máme zde tedy další pilíř západní civilizace, který vybudovala katolická církev.

Kapitola osmá CÍRKEV A EKONOMIE

Standardní učebnice dějin ekonomie obvykle začínají Adamem Smithem a dalšími mysliteli 18. století. I katolíci, zvláště ti, kteří si nepotrpí na tržní hospodářství, mívali tendenci spojovat moderní ekonomické principy a pohledy víceméně s mysliteli osvícenství. Přitom však středověcí a pozdně scholastičtí komentátoři svobodnou ekonomiku chápali a teoreticky o ní uvažovali způsobem, který se projevil jako velmi plodný pro rozvoj zdravého ekonomického myšlení na Západě. Moderní ekonomika proto představuje další důležitou oblast, v níž byl katolický vliv až donedávna často zatemňován nebo opomíjen. Dnes bývají katolíci označováni za její zakladatele.

Josef Schumpeter, jeden z velkých ekonomů 20. století, ocenil v Historii ekonomické analýzy (1954) dříve přehlížený podíl pozdních scholastiků na této disciplíně. „Byli to oni,“ píše Schumpeter, „kdo více než jiná skupina byli ‚zakladateli vědecké ekonomie‘.“¹ Když věnuje vědeckou pozornost této neblaze opomíjené kapitole ekonomického myšlení, připojuje se Schumpeter k dalším uznávaným vědcům 20. století, jako jsou Raymond de Roover, Marjorie Grice-Hutchinsonová a Alejandro Chafuen.²

Jiný velký ekonom 20. století Murray N. Rothbard věnoval obšírnou část své kriticky pojaté historie ekonomického myšlení pohledům pozdních scholastiků, jež popisuje jako skvělé sociální myslitele a hospodářské analytiky. Přesvědčivě ukázal, že pohledy těchto mužů vyústily do rakouské ekonomické školy, důležitého směru, jenž se rozvinul koncem 19. století a pokračuje dodnes. Rakouská škola se pyšnila skvělými ekonomy, počínaje Carlem Mengerem přes Eugena von Böhm-Bawerka až k Ludwigovi von Mises a F. A. Hayekovi, slavnému členu této školy, který získal Nobelovu cenu za ekonomii za rok 1974.

Než však probereme pozdní scholastiky, měli bychom věnovat pozornost přehlíženým ekonomickým příspěvkům ještě starších katolických učenců. Například Jean Buridan (1300-1358), když působil jako rektor pařížské univerzity, podstatně přispěl k moderní teorii monetarismu. Nepovažoval peníze za umělý produkt státní intervence, ale ukázal, jak se peníze objevily na trhu svobodně a spontánně, nejdříve jako užitečná komodita a pak jako prostředek směny. Jinými slovy, peníze podle něho nevznikly vládním dekretem, ale procesem svobodné výměny, kdy lidé zjistili, že se tato směna dramaticky zjednoduší přijetím užitečné a obecně žádoucí zprostředkující komodity.³

Taková žádoucí komodita, ať je jakákoli, musí mít nejprve úlohu v uspokojování nemonetárních potřeb. Musí mít také, pokud má být efektivní ve své monetární roli, určité důležité charakteristiky. Musí být snadno přenosná a rozdělitelná, musí být trvanlivá a musí mít vysokou hodnotu na jednotku váhy, tak aby její malé množství bylo dostatečně cenné pro umožnění jakékoli transakce. „Tímto

způsobem," píše jeden z odborníků, „začal Buridan klasifikovat monetární kvality komodit, což později konstituovalo první kapitoly četných monetárních a bankovních učebnic až do éry zlatého standardu ve 30. letech 20. století."4

Mikuláš Oresme (1325-1382), Buridanův žák, sám významně přispěl k monetární teorii. Oresme, polymatematik zběhlý v matematice, astronomii a fyzice, napsal Pojednání o původu, povaze, zákonitostech a změnách peněz, jež bývá popisováno jako „mezník ve vědě o penězích"; „stanovilo standardy, jež nebyly překonány po řadu století a jež v určitém ohledu nebyly překonány vůbec". Oresme byl dokonce nazván „otcem zakladatelem monetární ekonomie".5

Oresme nejprve formuloval princip později známý jako Gresha-mův zákon. Podle tohoto zákona, existují-li v téže ekonomice dvě měny současně a vláda stanoví poměr mezi nimi, který se liší od poměru, je-li možné dosáhnout na svobodném trhu, pak měna, kterou vláda uměle nadhodnotí, vyřadí měnu vládou podhodnocenou z oběhu. Pro-to Oresme tvrdí, že „pokud se pevný legální poměr hodnoty mincí liší od tržní ceny kovů, pak mince, která byla podhodnocena, zcela zmizí z oběhu, a mince, jež byla nadhodnocena, zůstane jako jediná".6

Předpokládejme, že tyto dvě měny jsou zlato a stříbro a že na trhu 16 uncí stříbra a jedna unce zlata mají stejnou hodnotu. Předpokládejme dále, že vláda stanoví legální poměr 15:1, takže se na lidech chce, aby pro ně 15 uncí stříbra a jedna unce zlata měly stejnou hodnotu. Takový poměr samozřejmě nadhodnocuje stříbro, protože podle tržní hodnoty obou kovů se 16 stříbrných mincí rovná jedné zlaté minci. Ale vláda se svým poměrem 15:1 tvrdí ve-řejnosti, že je možné platit dluhy smlouvené ve zlaté minci v poměru 15:1 místo 16:1, jak by vyžadoval trh. Potom se lidé začnou vyhýbat zlatu a uskutečňují všechny platby ve stříbře. Je to tedy totéž, jako by dnešní vláda vyhlásila, že tři čtvrti dolaru jsou ekvivalentní jedno-mu dolaru. Dolarové bankovky by zmizely z oběhu. To jsou příklady nadhodnocených peněz, jež vytlačují podhodnocené peníze.

Oresme také chápal destruktivní efekty inflace. Úřední znehodnocení peněžní jednotky neslouží dobrému účelu, vysvětloval. Střetá se s obchodem a zvyšuje celkovou úroveň cen. Obohacuje vládu na úkor lidí. Proto je ideální, tvrdí Oresme, aby vláda do monetárního systému vůbec nezasahovala.7 Pozdní scholastici sdíleli Oresmeův zájem o monetární ekonomii. Byli si vědomi jasného vztahu příčiny a důsledku v ekonomice, zvláště když pozorovali značnou cenovou inflaci, k níž došlo v 16. století ve Španělsku a jež byla důsledkem přílivu drahých kovů z Nového světa. Když pozorovali, že větší zásoba platidel vede k poklesu kupní síly peněz, došli k obecnějšímu závěru - vlastně ekonomickému zákonu -, že nárůst zásob jednoho zboží přivodí pokles jeho ceny. Někteří historici to popisují jako první formulaci kvantitativní teorie peněz; pozděně scholastický teolog Martin de Azpilcueta (1493-1586) napsal:

Pokud ostatní věci zůstanou na stejné hodnotě, pak v zemích, kde je nedostatek peněz, se všechno ostatní prodejné zboží, ba i ruce a práce lidí, prodává za méně peněz než tam, kde je peněz dostatek. Tak ze zkušenosti vidíme, že ve Francii, kde je méně peněz než ve Španělsku, má chleba, víno, oděvy i práce mnohem menší cenu. A i ve Španělsku, v době, kdy je méně peněz, se prodejné zboží a práce prodávají za méně, než tomu bylo po objevení Indií, jež zaplavily zemi zlatem a stříbrem. Důvodem pro to je, že peníze mají větší hodnotu tam, kde a kdy je jich nedostatek, než je-li jich dostatek. To, co říkají někteří lidé, že nedostatek peněz snižuje cenu ostatních věcí, vzniká z toho, že výrazný vzestup jejich hodnoty snižuje hodnotu jiných věcí, tak jako malý muž stojící vedle velkého vypadá menší, než kdyby stál vedle muže podobné výšky.8

Další důležitou práci o ekonomické teorii sepsal Thomas de Vio, kardinál Cajetan (1468-1534). Byl to mimořádně vlivný a důležitý muž Církve, který se mimo jiné angažoval v debatě s Martinem Lutherem, zakladatelem protestantismu, a zaskočil ho v diskusi o papežské autoritě. Luther odmítal pojetí, podle něhož Matoušův text v kapitole 16, v 18. verši, v němž se mluví o Kristu, jak dává apoštolu Petrovi klíče království nebeského, znamená, že nástupci Petrovi mají vykonávat učitelskou a disciplinární autoritu po celém křesťanském světě. Ale Cajetan ukázal, že paralelní verš ze Starého zákona, Izaiáš 22,22, také užívá symboliku klíčů a že klíč je skutečně znamením autority, jež se má předávat nástupcům.9

Ve svém pojednání De cambiis z roku 1499, jež hodnotí směnný trh z morálního hlediska, Cajetan také zdůrazňuje, že přítomná cena peněz může být ovlivněna očekáváním pravděpodobného sta-vu

trhu v budoucnosti. Tak se může do aktuální hodnoty peněz promítat očekávání rozkladných a ničivých událostí - od špatné sklizně k válce, stejně jako předpokládání změn v zásobě peněz. Takto, píše Murray Rothbard, „kardinál Cajetan, představitel Církve 16. století, může být považován za zakladatele teorie očekávaného užítu v ekonomii“.10

K nejdůležitějším a nejdůležitějším ekonomickým principům, jež se rozvinuly a zrály za pomoci pozdních scholastiků i jejich bezprostředních předchůdců, byla teorie subjektivní hodnoty. Inspirováni jednak vlastní analýzou, jednak poznámkami svatého Augustina o hodnotě v Boží obci, tvrdili tito myslitelé, že cena se neodvíjí od objektivních faktorů, jako je cena produkce nebo množství využití práce, ale od subjektivního hodnocení jednotlivců. Jakákoli teorie, jež připisuje hodnotu objektivním faktorům, jako je práce a cena výroby, je proto chybná.

Františkánský bratr Pierre de Jean Olivi (1248-1298) jako první navrhl teorii hodnoty založené na subjektivní užitečnosti. Tvrdil, že v ekonomických termínech se hodnota zboží odvozuje od subjektivního posouzení jeho užitečnosti a žádoucnosti. „Spravedlivou cenu“ proto nelze vypočítat z objektivních faktorů, jako je práce a další výrobní náklady. Spravedlivá cena spíše vzniká z interakce kupujícího a prodávajícího na trhu, kde se subjektivní zhodnocení zboží projeví v tom, zda je kupující za stávajících cen koupí, nebo nekoupí.11 O 150 let později svatý Bernardin ze Sieny, jeden z největších ekonomických myslitelů středověku, přejal Oliviho teorii subjektivní hodnoty prakticky slovo od slova.12

Kdo by byl hádal, že správná teorie hodnoty v ekonomii pochází od františkánského bratra z 13. století?

Také pozdní scholastici přijali tuto pozici. Luis Saravia de la Calle v 16. století napsal:

Ti, kdo odměňují spravedlivou cenu podle práce, nákladů a rizika pro osobu, která zboží prodává nebo vyrábí, nebo podle ceny dopravy nebo cestovních nákladů... nebo podle toho, co musejí faktori zaplatit za svou výrobu, riziko a práci, se velmi mýlí, a ještě více se mýlí ti, kdo si počítají profit jako pětinu nebo desetinu. Spravedlivá cena totiž vzniká z přebytku nebo nedostatku zboží, obchodníků a peněz. ...ne z nákladů, práce a rizika. Pokud bychom odhadovali spravedlivou cenu z práce a rizika, žádný obchodník by nikdy neutrpěl ztrátu ani by nedošlo k přebytku nebo nedostatku zboží a peněz. Ceny nejsou pevně svázány s náklady. Proč by balík plátna přivezený z Británie za velké peníze po zemi měl větší cenu než ten, který byl levně přepraven po moři?... Proč by ručně psaná kniha měla větší cenu než vytištěná, když ta druhá je lepší, navzdory menším nákladům na výrobu? ... Spravedlivou cenu tedy nevypočteme z výše nákladů, ale z obecného odhadu.13

Jezuita kardinál Juan de Lugo (1583-1660) uvedl vlastní argumenty ve prospěch subjektivní hodnoty: Cena nekolísá podle vlastní a podstatné hodnoty zboží - protože myši jsou dokonalejší než obilí, ale mají menší cenu - ale podle odhadu jejich užitečnosti s ohledem na lidské potřeby, a i pak jenom na základě odhadu; šperky jsou přece v domě méně užitečné než obilí, ale přesto je jejich cena mnohem vyšší. A musíme vzít v úvahu nejen odhad opatrných lidí, ale také neopatrných, je-li jich na daném místě hodně. Právě proto jsou naše skleněné poháry v Etiopii právem vyměňovány za zlato, protože si jich tam lidé více váží. A Japonci si cení starých výrobků ze železa a keramiky, jež pro nás neznamenaí nic, ale tam se vysoko platí kvůli svému stáří. Obecný odhad, i když je hloupý, zvyšuje přirozenou cenu zboží, protože cena se odvozuje z odhadu. Přirozená cena stoupá s přebytkem kupců a peněz, a klesá s opačnými faktory.14

Luis de Molina, další jezuita, prohlásil podobně:

Spravedlivá cena zboží není vázána na užitečnost, kterou mu dává výrobce, jako by, caeteris paribus, povaha a potřeba užití určovala výši ceny.... Závisí na relativním ocenění, jež každý člověk má pro využití tohoto zboží. To vysvětluje, proč spravedlivá cena perly, která může sloužit jen k ozdobě, je vyšší než spravedlivá cena velkého množství zrna, vína, masa, chleba nebo koní, i když užitečnost těchto věcí (které jsou také co do přirozenosti ušlechtilejší) je nadřazena využití perly. Proto můžeme uzavřít, že spravedlivá cena perly závisí na tom, že někteří lidé jí připisují význam jako ozdobě.15 Carl Menger, jehož Principy ekonomie (1871) měly hluboký vliv na vývoj moderní ekonomie (a který bývá spojován s tomisticko-aristotelskou tradicí16), vysvětloval implikace subjektivní hodnoty názorně. Předpokládejme, že by tabák náhle přestal plnit užitečnou funkci pro lidi - nikdo by ho nechtěl ani by ho už k ničemu nepotřeboval. Představme si dále, že by nějaký stroj byl určen pouze k

vý-robě tabáku a nemohl sloužit jinému účelu. V důsledku takového posunu v chuti lidí, kteří se odvrátili od tabáku - tedy situace, kdy by tabák ztratil svou užitkovou hodnotu, jak říkal Menger -, by cena tohoto stroje rovněž klesla k nule. Cena tabáku tak není odvozena od nákladů jeho produkce. Podle teorie subjektivní hodnoty je blíže pravdě přesný opak. Výrobní prostředky spojené s výrobou tabáku odvozují svou vlastní hodnotu od subjektivní hodnoty, kterou spo-třebitelé připisují tabáku, tedy finálnímu produktu, k jehož výrobě tyto faktory slouží.¹⁷

Teorie subjektivní hodnoty, což je zásadní ekonomický postřeh, nijak nesouvisí s antropocentrismem nebo morálním relativismem. Ekonomie se zabývá faktem a důsledky lidské volby. Máme-li po-chopit a vysvětlit jednotlivé lidské volby, musíme využít hodnoty, jež aktuálně uznávají. (To samozřejmě neznamená, že tyto hodnoty schvalujeme.) V případě, který popisuje Menger, dospíváme prostě k jednoduchému závěru, že pokud si lidé necení předmětu A, nepři-pisují hodnotu ani faktorům určeným k jeho produkci.

Teorie subjektivní hodnoty také vede k přímému odmítnutí te-orie hodnoty práce, spojované nejvíce s Karlem Marxem, otcem ko-munismu. Marx nevěřil v objektivní morálku, ale byl přesvědčen, že objektivní hodnoty lze připsat ekonomickým statkům. Tato objek-tivní ekonomická hodnota je založena na počtu pracovních hodin, jež jsou zapotřebí k výrobě konkrétního zboží. Ale Marxova teorie práce netvrdí, že pouhé vynaložení práce automaticky činí výsledný produkt hodnotným. Tak Marx například netvrdí, že strávil-li jsem celý den slepováním prázdných plechovek od piva, budou plody mé práce ipsofacto cenné. Věci se považují za cenné jen tehdy, při-pouštěl Marx, když jim jednotlivci připisují užitkovou hodnotu. Ale jakmile jednotlivci začnou považovat konkrétní zboží za užitečné, pak se cena tohoto zboží určuje počtem pracovních hodin, vynalo-žených na jeho výrobu. (Ponecháme stranou některé bezprostřední obtíže této teorie, jako je třeba nemožnost odhadnout vzestup ceny uměleckého díla po smrti autora; přitom od okamžiku jeho vytvoře-ní do okamžiku smrti nebyla vynaložena žádná další práce - teorie práce tedy zjevně nedokáže vysvětlit běžně pozorovaný fenomén.)

Marx ze své teorie hodnoty práce odvodil myšlenku, že pra-covníci ve svobodné ekonomice jsou „vykořisťování“, protože - ač zdrojem všech hodnot je jejich pracovní úsilí - jejich mzda toto úsilí plně neoddrží. Proto je zisk zaměstnavatele podle Marxe zcela nezasloužený; zaměstnavatel si neprávem přisvojuje to, co právem patří dělníkům.

Systematičtější odmítnutí Marxe přesahuje účel našeho po-jednání. Ale za pomoci pozdních scholastiků můžeme pochopit alespoň primární chybu jeho teorie hodnoty práce. (Další argu-menty, obsažené v poznámkách, mohou doložit, proč jsou Marxo-vy myšlenky o vykořisťování práce zásadně chybné.¹⁸) Marx neměl zcela nepravdu, když si všímal vztahu mezi cenou zboží a cenou práce; tyto fenomény skutečně často souvisejí. Jeho chybou však bylo, že převrátil kauzální souvislost. Zboží neodvozuje svou cenu z práce, která byla vynaložena k jeho výrobě. Naopak, práce na ně vynaložená odvozuje svou vlastní cenu od toho, jak si zákazníci cení finální produkt.

Když tedy svatý Bernardin ze Sieny a scholastici 16. století argumentovali ve prospěch teorie subjektivní hodnoty, prosazova-li zásadní ekonomický pojem, který implicitně předjímal a odmí-tal jeden z velkých ekonomických omylů moderní doby. Dokonce i Adam Smith, známý jako velký obhájce svobodného trhu a eko-nomické svobody, nebyl dost jednoznačný ve svém výkladu teorie ceny a zanechává dojem, že zboží odvozuje svou cenu od práce, jež byla vynaložena na jeho výrobu.

Rothbard šel tak daleko, že tvrdí, že Smithova teorie ceny práce přispěla k Marxově o sto let mladší teorii, a že ekonomická profese - nemluvě o světě jako celku - by udělala lépe, kdyby ekonomické myšlení zůstalo věrné teorii ceny takové, jak ji podávali důležití katoličtí myslitelé, o nichž jsme už mluvili. Francouzští a italské ekonomové, ovlivněni scholastikou, vět-šinou zaujímalí správnou pozici; to britští ekonomové se tragicky odchyli-li k myšlenkovým liniím, jež kulminovaly v Marxovi.

Diskuse o vlivu katolického myšlení na vývoj ekonomické vědy nemůže pominout příspěvky Emila Kaudera. Kauder je autorem řady knih, v nichž se - mimo jiné - snažil zjistit, proč se (správná) teorie subjektivní hodnoty rozvíjela a kvetla v katolických zemích, zatímco (nesprávná) teorie hodnoty práce byla tak vlivná v protes-tantských zemích. Přesněji řečeno, šlo mu o to, proč se britští myslitelé klonili k teorii hodnoty práce, zatímco Francouzi a Italové trvali na subjektivní hodnotě.

V knize Dějiny teorie marginální užitečnosti (1965) Kauder píše, že odpověď na tuto hádanku můžeme

najít v důrazu, který Jan Kalvín kladl na práci. Pro Kalvína se - jakákoli - práce těší božskému schválení a je rozhodující oblastí, kde může člověk oslavovat Boha. Tento důraz na práci vedl protestantské myslitele k tomu, že zdůrazňovali práci jako ústřední determinantu hodnoty. „Každý sociální filosof nebo ekonom ovlivněný kalvinismem," vysvětluje Kauder, „je v pokušení připisovat ve svých sociálních a ekonomických pojednáních tu nejvyšší cenu práci a neexistuje lepší způsob, jak velebit práci, než zkombinovat ji s teorií ceny, což je tradiční základ každého ekonomického systému. Tak se cena stává cenou práce."19

Podle Kaudera to platí i o takových myslitelích, jako byli John Locke a Adam Smith, kteří oba kladli ve svých spisech velký důraz na práci a jejichž vlastní názory byly spíše obecně deistické než protestantské.20 Takoví autoři přijali kalvínské myšlenky, jež ovládaly jejich kulturní prostředí. Smith například sympatizoval s presbyteriánstvím (organizovaným kalvinismem) navzdory svému rozchodu s jeho ortodoxií a tato sympatie ke kalvinismu pravděpodobně stojí za Smithovým důrazem na práci jako determinantu cen.21

Na druhé straně katolické země byly ovlivněny aristotelským a tomistickým myšlením, a proto zde teorie hodnoty práce nebyla tak přitažlivá. Aristoteles a svatý Tomáš chápali jako cíl hospodářské aktivity potěšení a štěstí. Proto pro ně byly cíle ekonomiky hluboce subjektivní, protože potěšení a štěstí jsou nekvantifikovatelné stavy, jejichž intenzitu nelze přesně určit nebo srovnávat jejich stupeň u různých osob. Teorie subjektivní hodnoty vychází z této premisy, jako noc následuje den. „Je-li účelem ekonomiky potěšení v umírněné formě," napsal Kauder, „pak podle aristotelského konceptu finální příčiny musejí být všechny ekonomické principy včetně ocenění odvozeny od tohoto cíle. V tomto aristotelsko-tomistickém pojetí funguje určení ceny tak, že ukazuje, kolik potěšení lze mít z ekonomických statků."22

Jinými slovy: kalvínský důraz na význam práce vedl myslitele v protestantských zemích k tomu, že se práce stala určujícím faktorem v jejich teorii hodnoty zboží - kolik práce se vynaložilo na jeho výrobu. Na druhé straně aristotelsko-tomistický pohled převládající v katolických zemích, který chápe jako cíl hospodářské aktivity štěstí, přirozeně hledal zdroj hodnoty v subjektivním ocenění jednotlivců, v tom, jak jednotlivci odhadují množství potěšení, jež jim dotyčné zboží dopřává.

Samozřejmě není možné tuto teorii dokázat, i když Kauder sebral řadu sugestivních svědectví o tom, že protestanti i katolíci té doby si uvědomovali - byť neúplně - teologický zdroj své neshody o ekonomické hodnotě. Zůstává však faktem, že katoličtí myslitelé, formováni odlišnou intelektuální tradicí, dospěli ke správnému závěru, pokud jde o povahu hodnoty, zatímco protestantští vlastně nikoli. Bylo by dost zajímavé už to, kdyby katoličtí myslitelé objevili tyto důležité ekonomické principy šťastnou náhodou a ony by pak zanikly, aniž by ovlivnily pozdější myslitele. Ve skutečnosti však měly ekonomické ideje pozdní scholastiky hluboký vliv a existují svědectví, jež nám dovolují vystopovat tento vliv v průběhu staletí.

V 17. století holandský protestant Hugo Grotius, známý svými příspěvky k teorii mezinárodního práva, ve své práci výslovně citoval pozdní scholastiky a přijal mnoho z jejich ekonomických názorů. Scholastický vliv v 17. století také najdeme v práci tak vlivných jezuitů, jako byli Páter Leonardus Lessius a Páter Juan de Lugo.23 V Itálii 18. století najdeme jednoznačné doklady o vlivu scholastiků na Abbé Ferdinanda Galianiho, který bývá někdy citován jako původce myšlenky užitečnosti a nedostatku jakožto determinant ceny.24 (To platí i o Antoniu Genovesi, Galianiho současníkovi, který také navazoval na scholastické myšlení.) „Od Galianiho," píše Rothbard, „se představa centrální role užitečnosti, nedostatku a obecného odhadu trhu šířila do Francie až k abbé Étienneovi Bonnotovi de Condillac (1714-1780), stejně jako k dalšímu velkému abbé Robertovi Jacquesi Turgotovi (1727-1781) ... Francoisovi Quesnay (1694-1774) a francouzským fyziokratům 18. století, kteří se často považují za zakladatele ekonomické vědy; i oni byli hluboce ovlivněni scholastiky."25

Alejandro Chafuen ve své důležité knize Víra a svoboda: Ekonomické myšlení pozdních scholastiků (2003) ukazuje, že v jedné věci po druhé tyto myslitelé 16. a 17. století nejen chápali a rozvíjeli zásadní ekonomické principy, ale také hájili principy ekonomiky svobodného trhu. Od cen a mezd až k monetární teorii a teorii hodnoty předjímalí pozdní scholastikové to nejlepší z ekonomického myšlení pozdějších staletí. Specialisté na historii ekonomického myšlení si stále více uvědomují

příspěvek pozdní scholastiky k ekonomii, ale to je jen další příklad katolické inovace, dobře známé specialistům, ale většinou neznámé širší veřejnosti.²⁶ Proto je hloupé tvrdit, jak činí někteří polemici, že myšlenku svobodného trhu rozvinuli v 18. století protikatoličtí zélóti. Tyto myšlenky byly po staletí běžné až do doby, kdy vyšla virulentně protikatolická francouzská Encyklopedie, jež přitom zopakovala scholastickou analýzu stanovování ceny.²⁷

Kapitola devátá

JAK KATOLICKÁ CHARITA ZMĚNILA SVĚT

Na samém počátku 4. století udeřil na armádu římského císaře Konstantina hlad a nemoci. Jistý Pachomius, pohanský voják této armády, sledoval s údivem, že mnozí z jeho římských spolubojovníků nosí postiženým mužům jídlo a - bez rozlišování - jim rozdělují pomoc. Pachomius zjišťoval, co to je za lidi, a zjistil, že jsou to křesťané. Co je to za náboženství, podivil se, že inspiruje takovou velkorysost a lidskost? Začal se po jejich víře pít, a dříve než si to uvědomil, byl na cestě ke konverzi.¹

Takovýto obdiv provázel katolickou charitativní práci po staletí. I Voltaire, jeden z nejhrolivějších protikatolických propagandistů 18. století, byl naplněn úctou k heroickému duchu oběti, který oživoval tolik synů a dcer Církve. „Není na světě nic většího,“ napsal, „než oběť mládí a krásy, často i urozeného postavení, kterou skládá něžné pohlaví kvůli práci ve špitálech a ulehčování lidské mizérie, na niž jen pohledět je pro naši delikátnost zneklidňující.“

Lidé mimo římské náboženství takto velkorysou charitu napodobují, ale jen nedokonale.²

Vylíčení celé historie katolické charitativní práce, kterou vykonávají jednotlivci, farnosti, diecéze, kláštery, misijní stanice, kněží, řeholnice i laické organizace, by si vyžádalo několiksvazkové dílo. Stačí říci, že katolická charita nemá co do množství a rozmanitosti svého dobrého díla, i lidského utrpení a bolesti, jež ulehčila, sobě rovné. Můžeme jít ještě dále: katolická církev vynalezla charitu takovou, jak ji na Západě známe.

Stejně jako rozsah katolické charity je důležitý i kvalitativní rozdíl, který ji odděluje od předchozích podobných snah. Bylo by nesmyslné popírat, že pokud jde o filantropii, jeví i velcí antičtí filosofové ušlechtilé city nebo že bohatí lidé dávali významné dobrovolné příspěvky svým obcím. Od movitých se očekávalo, že budou financovat lázně, veřejné budovy i nejrůznější veřejnou zábavu. Tak například Plinius mladší nebyl zdaleka sám, kdo vybavil své rodné město školou a knihovnou.

Navzdory takto nabízené dobročinnosti měl duch dárcovství vlastní antickému světu určité nedostatky ve srovnání s církevním dárcovstvím. Antické dárcovství se více opíralo o vlastní zájem. Budovy, jež financovali bohatí prominenti, nesly jejich jména. Dárci si těmito dary příjemce zavazovali nebo upozorňovali sami na sebe a na svou velkorysost. To, že se potřebným má sloužit s radostným srdcem a pomáhat jim bez myšlenky na odměnu nebo reciprocitu, zde nebylo hlavním principem.

Někdy se cituje stoicismus, antická myšlenková škola vzniklá kolem roku 300 před Kristem a živá ještě v raných stoletích křesťanské éry, jako jakási předkřesťanská linie myšlení, jež doporučovala činit dobré bližním a nečekat za to žádnou odměnu. Stoici skutečně učili, že dobrý člověk je občanem světa a těší se duchu bratrství se všemi lidmi, a proto se zdá, že stoici byli posly charity; učili však také potlačování citů a emocí jako něčeho pro muže nevhodného. Muž měl být zásadně lhostejný k vnějším událostem, i k těm nejtragičtějším. Musí se ovládat natolik, aby dokázal čelit nejhorší katastrofě v duchu absolutní netečnosti. Právě v tomto duchu měli moudří lidé pomáhat těm méně šťastným: neměli sdílet bolest a smutek těch, jimž pomáhali, ani se s nimi citově spojovat, ale bez zaujetí a bez emocí prostě konat svou povinnost. Rodney Stark píše, že klasičtí filosofové „považovali milosrdenství a soucit za patologické emoce - za charakterové defekty, kterým se racionální muž vyhne. Jeli-kož milosrdenství zahrnuje poskytování nezasloužené pomoci nebo podpory, je opakem spravedlnosti“.³ Římský filosof Seneca napsal:

Moudrý muž utěšuje ty, kdo pláčou, ale nepláče s nimi; ubytovává trosečníky a dává almužny chudým... navrací syna plačící matce, zachraňuje zajatce z arény, ba i pohřbívá zločince; ale výraz jeho tváře nejeví znepokojení. Nepocituje soucit. Zachraňuje, činí dobré, protože je zrozen k tomu, aby pomáhal svým bližním, aby pracoval pro dobro lidstva a každému dal, co mu patří... Jeho tvář ani

jeho duše neprozradí žádné emoce, když vidí zchřadlé údy, roz-trhané hadry a shrbenou, vyhublou postavu žebráka. Ale pomáhá těm, kdo si to zaslouží, a stejně jako bohové se sklání k bídným.... Jen chorobné oko zvlhne, když vidí slzy v cizích očích.⁴

Je pravda, že s rozvojem křesťanství se některé tvrdé rysy stoicismu začaly rozpouštět. Když čteme Meditace Marka Aurelia, římského císaře z 2. století a stoického filosofa, jsme nutně překvapeni mírou, v níž myšlení tohoto vznešeného pohana připomíná křesťanství, a právě z těchto důvodů svatý Justin Mučedník pozdní stoicismus chválí. Ale bezohledné potlačování emocí a citů, jež charakterizovalo velkou část této školy, si vybralo svou daň. Stoicismus byl zcela jistě cizí lidské přirozenosti v tom, že odmítal uznat tak důležitou dimenzi pravého lidství. Můžeme si připomenout stoicismus takového Ana-xagory, muže, který po zprávě o smrti svého syna pouze poznamenal: „Nikdy jsem nepředpokládal, že jsem zplodil nesmrtelného člověka.“ Podobně můžeme jen žasnout nad morální prázdnotou takového Stil-pa, který - když spatřil svou zemi v troskách, své rodné město obsazené a své dcery prodané do otroctví nebo do konkubinátu - prohlásil, že vlastně nic neztratil, protože moudrý muž je povznesen nad okolnosti.⁵ Je jen přirozené, že muži takto oddělení od reality zla nespě-

chali ulehčovat jeho dopady na své bližní. „Muži, kteří odmítali uznat bolest a nemoc jako zlo,“ píše jeden z pozorovatelů, „se jen zřídka namáhali zmírňovat je u druhých.“⁶

Duch katolické charity nevyrostl ve vakuu, ale byl inspirován učením Kristovým. „Nové přikázání vám dávám, abyste se navzájem milovali; jako já jsem miloval vás, i vy se milujte navzájem. Podle toho všichni poznají, že jste moji učedníci, budete-li mít lásku jedni k druhým.“ (Jan 13,34-35, srov. Jakub 4,11) Svatý Pavel vysvětluje, že těm, kdo nepatří k obci věřících, se také má poskytovat péče a charita křesťanů, i kdyby to byli nepřátelé věřících (srov. Římanům 12,14-20; Galaťanům 6,10). Toto bylo nové učení pro starý svět.

Podle W. E. H. Leckyho, mnohdy tvrdého kritika Církve, „není sporu o tom, že ani v praxi, ani v teorii, ani co do založených institucí, ani místa na stupnici povinností nezaujímal charita v antice postavení srovnatelné s tím, jež získala v křesťanství. Téměř veškerá pomoc byla státním opatřením, byla diktována spíše politikou než benevolencí a zvyk prodávání malých dětí, pohazování novorozenců, ochota chudých zapsat se mezi gladiátory i časté hladomory ukazují, jak velká byla bída, již se nepomáhalo.“⁷

Praxe obětování darů pro chudé se vyvinula v církevní historii velmi brzy. Dary věřících se kladly na oltář v kontextu mše. Další formou dárcovství byla collecta o některých postních dnech, kdy věřící odevzdávali určitou část plodů země před čtením epištoly. Dávaly se také finanční příspěvky do kostelní pokladnice a pořádaly se zvláštní sbírky u bohatších věřících. První křesťané se často posílali peníze, které tak ušetřili, dávali do mešní sbírky. Svatý Justin Mučedník líčí, že mnozí lidé, kteří před konverzí milovali bohatství a hmotné věci, nyní v duchu radosti přinášeli oběti pro chudé.⁸

Mohli bychom dlouho citovat dobré skutky rané Církve, jež konali jak lidé nízkého postavení, tak bohatí. I církevní otcové, kteří obdarovali západní civilizaci obrovským objemem literární a vědecké práce, si našli čas, aby se věnovali službě bližním. Svatý Augustin založil hospic pro poutníky, propuštěné otroky a dával oblečení chudým. (Varoval lidi, aby mu nedávali drahá roucha, protože by je musel prodat a výtěžek dát chudým.)⁹ Svatý Jan Zlatoústý založil v Cařihradě řadu nemocnic.¹⁰ Svatý Cyprián a svatý Efrém v době moru a hladu organizovali pomocné akce.

Raná Církev také institucionalizovala péči o vdovy a sirotky a hleděla na potřeby nemocných, zvláště při epidemiích. Za morů, jež udeřily na Kartágo a Alexandrii, si křesťané vysloužili respekt a obdiv pro statečnost, s níž těšili své umírající a pohřbívali mrtvé v době, kdy pohané opouštěli i své přátele a nechávali je hroznému osudu.¹¹ V severoafrickém Kartágu svatý Cyprián, církevní otec, který zde ve 3. století působil jako biskup, káral pohanské obyvatelstvo, že nepomáhá obětem moru a místo toho plundruje: „Neprojevujete soucit nemocným, jen hrabivost a loupež otevírá svůj chřtán nad mrtvým; ti, kdo se příliš bojí konat dílo milosrdenství, jsou stateční kvůli hříšnému zisku. Ti, kdo se obávají pohřbívat mrtvé, se lakotně vrhají na to, co po nich zbylo.“ Svatý Cyprián vyzýval Kristovy následovníky k akci, povzbuzoval je, aby pečovali o nemocné a pohřbívali mrtvé. Připomeňme si, že to byla stále ještě doba pronásledování křesťanů, takže velký biskup žádal křesťany, aby pomáhali těmž lidem, kteří je pronásledovali. Řekl nicméně: „Když budeme činit dobré těm, kdo nám činí dobré,

co děláme navíc oproti pohanům a publikánům? Jsme-li děti Boží, a On nechává svítit své slunce na dobré i zlé a sesílá déšť na spravedlivé i nespravedlivé, dokažme to činy, když budeme žehnat těm, kdo nás proklínají, a činit dobré těm, kdo nás pronásledují."12

V Alexandrii, jež se ve 3. století také stala kořistí moru, křesťan–ský biskup Dionýsius zaznamenal, že pohané „odstrkují každého, kdo onemocněl, drží se stranou i od nejdražších přátel, vyhazují trpící pomrtvé na ulici, nechávají je nepohřbené, a když umírají, zacházejí s nimi s krajním opovržením". Zapsal také, že mnozí křesťané „nešetří sami sebe, ale vzájemně se podporují a navštěvují nemocné bez ohledu na vlastní nebezpečí a neúnavně jim slouží... berou na sebe břemeno utrpení ostatních lidí".13 (Martin Luther, který se, jak známo, rozešel s Církví počátkem 16. století, si nicméně podržel tohoto ducha oběti, jak svědčí jeho slavný esej o tom, má-li křesťanský duchovní morální právo prchnout před morem. Ne, říká Luther, jeho místo je u jeho stáda a on se má starat o duchovní potřeby lidí, i když umírají.)

Svatý Efrém, poustevník v Edesse, je připomínám pro svůj heroismus v době, kdy na toto nešťastné město udeřil hlad a mor. Ne–jenže organizoval sbírky a rozdělování almužen, ale zakládal špitály, staral se o nemocné a setrval u mrtvých.14 Když za vlády císaře Maximina vypukl v Arménii mor, poskytovali křesťané pomoc chudým bez ohledu na jejich náboženství. Velký církevní historik 4. sto–letí, Eusebius, říká, že když viděli dobrý příklad křesťanů, „tázali se mnozí pohané po náboženství, jehož učedníci jsou schopni tak nezištné oddanosti".15 Julián Odpadlík, který křesťanstvím pohrdal, si stěžoval na křesťanskou laskavost k pohanským chudým: „Tito bezbožní Galilejci nejenže živí své vlastní chudé, ale i naše; vítají je u svých agapé, přitahují je jako děti - koláči."16

RANÉ ŠPITÁLY A RYTÍŘI SVATÉHO JANA

Je otevřenou otázkou, zda se dá říci, že instituce připomínající nemocnice v moderním smyslu existovaly už ve starém Řecku a Římě. Mnozí historici o tom pochybují, zatímco jiní poukazují na občasné výjimky. Ale i tyto řídké případy se týkaly péče o ne–mocné nebo raněné vojáky spíše než běžné populace. Pokud jde o instituce, v nichž jsou lékaři, kteří stanoví diagnózu a předepisují léky, a kde jsou i ošetřovatelé, je Církev zřejmě průkopníkem.17

Už dříve než ve 4. století začínala Církev financovat zaklá–dání špitálů ve velkém měřítku, takže vposledku mělo každé vět–ší město jeden. Tyto špitály původně poskytovaly pohostinství cizincům, ale později začaly pečovat o nemocné, vdovy, sirotky a ostatní chudé.18 Jak to formuluje Guenter Risse, odložili křes–ťané „vzájemnou pohostinnost, jež převažovala ve starém Řec–ku, a závazky v rámci rodiny, aby pečovali o zvláštní společenské skupiny, odsunuté na okraj chudobou, nemocí a věkem".19 Po–dobně i historik medicíny Fielding Garrison poznamenává, že před narozením Kristovým „nebyl přístup k nemoci a neštěstí soucitný a zásluha na službě lidskému utrpení v širším měřítku patří až křesťanství".20 Žena jménem Fabiola učinila akt pokání tím, že založila v Římě první velký veřejný špitál; vyčistila ulice od chudých a nemocných lidí, kteří potřebovali její péči.21 Svátý Basil Veliký, známý svým sou–časníkům jako Apoštol almužen, založil ve 4. století špitál v Caesa–reji. Byl známý tím, že přijímal i malomocné, kteří zde hledali péči, a tak ukázal vůči těmto vyvržencům něžné milosrdenství, jímž se později stal slavný i svátý František z Assisi. Nepřekvapuje, že důle–žitou úlohu v péči o nemocné hrály kláštery.22 Podle obsáhlé studie o dějinách nemocnic...

...po pádu římské říše kláštery postupně začaly poskytovat orga–nizovanou lékařskou péči, jež ještě po řadu staletí nebyla jinde v Evropě k dispozici. Díky své organizaci a umístění byly tyto instituce oázami řádu, zbožnosti a stability, kde se uzdravování dařilo. Aby mohly tuto pečovatelskou praxi poskytovat, staly se kláštery mezi 5. a 10. stoletím také místem lékařského vzdělání; je to klasická doba tak zvané klášterní medicíny. Za karolinské renesance po roce 800 se kláštery také staly centry studia a pře–dávání starých lékařských textů.23

I když řehole svatého Benedikta zdůrazňuje význam péče o nemocné mnichy, nemáme svědectví o tom, že by otec západního mnišství předpokládal, že se kláštery stanou místem, jež poskytuje lékařskou péči laikům. Ale tak jako ještě mnohokrát v historii mniš–ství síla okolností významně ovlivnila úlohu i ambice klášterů.

Vojenské řády, založené během křížových válek, zakládaly špi–tály všude po Evropě. Jedním z těchto řádů byli Rytíři svatého Jana (johanité, zvaní též špitálníci), z nichž se později vyvinuli Maltézští rytíři.

Ti vnesli do historie evropských nemocnic zvláště silný otisk, zejména svým neobvykle velikým zařízením v Jeruzalémě. Jejich ta-mější špitál byl založen kolem roku 1080; měl se starat o chudé a po-skytnout bezpečné a jisté bydlení poutníkům, jichž bylo v Jeruzalémě mnoho (zvláště po křesťanském vítězství za První kruciáty na konci téhož století). Okruh působnosti nemocnice narostl poté, co Godfrey z Bouillonu, který vedl křižáky do Jeruzaléma, daroval této instituci pozemky. Když byl Jeruzalém v křesťanských rukou a cesty do města byly otevřené, přicházely další dary z jiných zdrojů.

Německý kněz Jan z Würzburgu byl ohromen tím, co při své ná-vštěvě špitálu viděl. Ke vši péči, kterou nemocnice poskytovala, slouži-la i jako zdroj charitativní pomoci. Podle Jana „dům sytí tolik jednot-livců zvenčí i uvnitř a dává tak obrovské množství almužen chudým, ať už přijdou k jeho dveřím, nebo zůstanou mimo, že celkové výdaje nedokáží spočítat ani jeho ředitelé a příznivci". Jiný německý poutník, Teodor z Würzburgu, žasl nad tím, že „procházíme-li palác, nemůžeme odhadnout počet lidí, kteří tady leží, ale viděli jsme tisíc postelí. Ani král ani tyran by nebyl dost mocný aby dokázal denně vydržovat takové množství lidí, jaké dostává pokrm v tomto domě".²⁴

V roce 1120 zvolili špitálníci administrátorem nemocnice Ray-monda z Puy, který nahradil zesnulého bratra Gerarda. Nový ad-ministrátor kladl dramatický důraz na službu nemocným, kteří byli špitálu svěřeni, a očekával od personálu heroické oběti v jejich pro-spěch. V pojednání Jak naši páni nemocní mají být přijímáni a má se jim sloužit, což byl Puyho řád správy nemocnice, čteme v článku 16, že „podle pravidel, jež mistr a kapitula špitálu ukládá, když přijde nemocný, má být přijat takto: poté, co se vyzpovídá, má přijmout Nejsvětější svátost, pak odnesen do postele a tam se s ním má za-cházet, jako kdyby to byl sám Pán". „Jako model charitativní služ-by a bezpodmínečné laskavosti k nemocným," vysvětluje moderní historik špitálů, „jsou du Puyho nařízení milníkem vývoje nemoc-nic."²⁵ Guenter Risse líčí:

Nepřekvapuje, že nový proud poutníků do Latinského království a jejich svědectví o charitativní činnosti špitálních svatého Jana se rychle rozšířil po Evropě včetně Anglie. Existence náboženského řádu, který tak silně zdůrazňoval svou věrnost nemocným, inspi-rovala vytvoření sítě podobných institucí, zvláště v přístavech Itálie a jižní Francie, kde se shromažďovali poutníci. Současně vděční bývalí pacienti, dobročinní šlechtici a panovníci z jednoho konce Evropy na druhý poskytovali darem pozemky. V roce 113J král Al-fonso Aragonský daroval celou třetinu své půdy špitálům.²⁶

V průběhu 12. století začal špitál stále více vypadat spíše jako moderní nemocnice než jako útulek pro poutníky. Poslání špitá-lu se stále více vyhraňovalo jako péče o nemocné. Ač to původně byla instituce pro křesťany, začali špitálníci svatého Jana přijímat i muslimy a židy.

Johanité se vyznačovali profesionalitou, organizací a strikt-ním řádem. Prováděly se u nich i skromné operace. Nemocný byl dvakrát denně navštíven lékaři, vykoupán a dvakrát denně dostal jídlo. Pracovníci špitálu nesměli jíst, dokud se nenajedli pacienti. Byl tu i ženský personál, který uklízel a zajišťoval nemocným čisté osobní i ložní prádlo.²⁷

Náročná organizace johanitů i jejich silný duch služby se staly modelem pro Evropu, kde začaly instituce inspirované velkým jeru-zalémským špitálem vyrůstat jako houby po dešti jak ve skromných vesnicích, tak ve větších městech. Špitálníci sami do 13. století spra-vovali asi dvacet hospiců a domů pro malomocné.²⁸

Katolická charitativní činnost byla tak působivá, že to uzná-VALI i samotní nepřátelé Církve. Pohanský autor Lucián (130-200) s údivem poznamenal: „Pečlivost, s níž si lidé tohoto náboženství navzájem pomáhají ve svých potřebách, je neuvěřitelná. K tomu-to účelu nepominou nic. Jejich první zákonodárce jim nasadil do hlavy, že jsou všichni bratři!"²⁹ Julian Odpadlík, římský císař, který kolem roku 360 učinil marný, byt' energický pokus vrátit říši pů-vodnímu pohanství, připustil, že křesťané předstihují pohany ve své oddanosti charitativní práci. „Zatímco pohanští kněží chudé zanedbávají," napsal, „nenávidění Galilejci (tj. křesťané) se oddá-vají skutkům lásky k bližnímu a tímto falešným soucitem svádějí ke svým nebezpečným chybám a rozvíjejí je. Šíří se jejich hostiny lásky a stoly pro potřebné. Tato praxe je u nich obvyklá a způs-obuje opovržení k našim bohům."³⁰ Martin Luther, největší nepřítel katolické církve, byl nucen uznat: „Za papežství byli lidé aspoň dobročinní a almužny se nemusely vymáhat silou. Dnes, pod vlá-dou Evangelia (míněn protestantismus), místo aby si navzájem dá-VALI šaty, si - dalo by se říci - nikdo nemyslí, že něco má, dokud nezíská majetek svého

souseda."31

Když Simon Patten, současný historik ekonomie, mluví o Církvě, říká: „Poskytovala jídlo a přístřeší dělníkům, dobročinnost neúspěšným, pomoc v nemoci, za moru a hladu, jež byly ve středověku až příliš běžné. Když si spočítáme špitály a nemocnice, dary mnichů a sebeobětování řeholnic, nelze pochybovat o tom, že nešťastníci v té době byli stejně dobře zajištěni, jako jsou dnes."32 Frederick Hurter, životopisec papeže Inocence III., v 19. století dokonce prohlásil: „Všechny dobročinné instituce, jež lidský rod dosud má pro útechu nešťastných, všechno, co se udělalo pro ochranu potřebných a postižených ranami osudu i vším možným utrpením, přišlo přímo nebo nepřímo z církve římské. Tato církev stanovila příklad, pokračovala ve vytýčeném směru, a často i poskytovala prostředky, aby byla pomoc efektivní."33

Rozsah charitativní práce Církve se leckdy ozřejmí, když je tato činnost potlačena. Například v 16. století v Anglii zrušil král Jindřich VIII. kláštery a zkonfiskoval jejich majetek; ten pak za velmi nízké ceny rozprodal vlivným mužům svého okruhu. Záminkou pro toto ničení měly být údajné skandály a nemravnosti, i když není pochyb, že tato obvinění jen zakrývala královu hrabivost. Společenské dopady zničení klášterů byly patrně značné. Severní povstání z roku 1536 i lidová rebelie známá jako „Poutí milosti" souvisely s hněvem lidu nad vymizením klášterní charity, jak o dvě léta později poznal jeden žadatel v petici králi:

Zkušenost, kterou jsme dříve udělali s těmito domy, jež už byly potlačeny, nám jasně ukazuje velkou škodu a úpadek, který se dostavil a ještě dostaví ve vaší zemi, a velké zbídačení mnoha vašich pokorných chudých poddaných, protože chybí pohostinnost a dobré hospodaření, jež v řečených klášterích vládlo k velké úlevě chudého lidu odkudkoli.³⁴

Kláštery byly pověstné jako velkorysí a mírní pronajímatelé; jejich půda byla dosažitelná za nízký nájem a na dlouhodobé půjčky. „Klášter byl vlastníkem, který nikdy nezemřel; jeho nájemci jednali se stále stejným pronajímatelem; jeho půda a domy nikdy neměnily majitele; proto jeho nájemci nebyli ohroženi žádnou z nejistot, jež hrozila jiným nájemcům."35 Tak rozpuštění klášterů a přerozdělení jejich půdy „zruinovalo desítky tisíc nejchudších rolníků, rozbilo malé komunity, jež byly jejich světem, a pro budoucnost jim zbyla žebrácká hůl".³⁶

Výhodné podmínky, za nichž lidé kdysi obdělávali církevní půdu, zmizely s rozpuštěním klášterů. Podle jednoho z historiků „noví vlastníci této půdy - obchodníci, bankéři nebo nižší šlechtici - neměli žádný vztah k rolnické minulosti a vykořisťovali půdu čisťte kvůli byznysu. Nájem stoupaly, orná půda byla přeměňována na pastviny a velké plochy zůstaly neobdělané. Tisíce nezaměstnaných rolnických rukou bylo vyhozeno do městských ulic. Společenské rozdíly se akcentovaly a chudoba rostla alarmujícím způsobem".³⁷

Dopady zrušení klášterů se projevily i v charitativních opatřeních a péči o potřebné. Až donedávna byl obraz katolické charity v Anglii ovlivněn protestantskou kritikou, jež tvrdila, že klášterní pomoc chudým nebyla ani tak kvantitativně rozsáhlá, ani kvalitativně blahodárná, jak katolíci tvrdili. Naopak, zněl protestantský argument, klášterní charitativní opatření byla poměrně řídká a ta hubená charita, kterou kláštery provozovaly, byla rozdělována bezmyšlenkovitě a bez rozlišování mezi skutečně potřebnými a těmi, kdo byli prostě líní. Tak vlastně podporovaly kláštery právě ty podmínky, které chtěly zmírnit, a měly tendenci je rozšiřovat.

Moderní historici začali konečně zpochybňovat tento pokřivený historický obraz, jež lze vystopovat ke konci 17. a začátku 18. století, k protestantské zaujatosti Gilberta Burneta a jeho Dějin reformatů v Anglii.³⁸ Podle moderního badatele Paula Slacka „rozpuštění klášterů, zádušních nadací, náboženských cechů a bratrstev v letech 1530-1540 radikálně zredukovalo zdroje charity. Skutečná pomoc, poskytovaná chudým, byla nepochybně geograficky koncentrovaná, ale byla podstatnější, než se často předpokládá, a její destrukce za sebou nechala skutečné vakuum".³⁹

Podobně Neil Rushton podává svědectví, že kláštery se skutečně staraly o přímou pomoc skutečně potřebným. A pokud to nečinily, vysvětluje Barbara Harveyová ve své polemické studii Život a umírání v Anglii v letech 1100-1540, důvodem nebyl konzervativismus nebo přílišná měkkost mnichů, ale spíše omezení, jež si dárci kladli na to, jak mají kláštery distribuovat jejich fondy. Někteří dárci zanechávali almužní odkazy ve svých posledních vůlích. Jinými slovy, zanechávali klášterům určitou sumu peněz s tím, že se má rozdělit mezi potřebné jako almužna. Ale zatímco účelem některých těchto donací bylo

zmírnění utrpení chudých, jiné je chtěly rozdat mezi co největší počet lidí, aby získaly modlitby za duši dobrodince. Takové závěti proto podporovaly nerozlišené almužnictví. Později však byly kláštery opa-trnější a více diferencovaly v rozdělování svých příjmů.⁴⁰

Během několika staletí po smrti Karla Velikého v roce 814 se většina péče o chudé, do té doby svěřovaná místním farnostem v oblasti, začala přesunovat do klášterů. Podle slov francouzského krále Ludvíka IX. byly kláštery *patrimonium pauperum* - vlastnic-tvím chudých; od 4. století bylo skutečně obvyklé mluvit o veške-rém vlastnictví Církve jako o *patrimonium pauperum*. Ale kláštery se zde zvláště vyznamenaly. „V každé oblasti," píše jeden z histori-ků, „na vysokých horách i v nízkých údolích, vyrůstaly kláštery, jež se stávaly centry organizovaného náboženského života svého okolí, udržovaly školy, poskytovaly vzory pro zemědělství, průmysl, rybář-ství a lesnictví, ubytovávaly poutníky, pomáhaly chudým, staraly se o sirotky, pečovaly o nemocné a byly útočišti pro všechny, kdo se dostali do duchovní nebo tělesné bídy. Po staletí byly centry veš-kerých náboženských, charitativních a kulturních aktivit."⁴¹ Klášte-ry denně rozdělovaly almužny potřebným. W. E. H. Lecky napsal o klášterní charitě: „Jak čas běžel, nabývala charita mnoha forem a každý klášter se stal centrem, jež ji vyzařovalo. Mniši vyvíjeli tlak na bohaté, chránili chudé, starali se o nemocné, ubytovávali pout-níky, vykupovali vězně, zkoumali i ty nejvzdálenější oblasti utrpení. Během nejtemnějšího období středověku zakládali řeholníci útulky pro pocestné uprostřed hrůz alpských sněhů."⁴² Benediktini, cister-ciáci a premonstráti, později i žebravé řády, františkáni a dominiká-ni se vyznamenali svou pozorností k charitativní činnosti.

Chudí pocestní se mohli spolehnout na klášterní pohostinství a zprávy zaznamenávají, že i zámožní cestovatelé byli často vítáni podle instrukce svatého Benedikta v jeho Řeholi, že návštěvník má být přijat tak, jak by mniši přijali Krista. Ale řeholníci pouze neče-kali, až k nim chudí najdou cestu na své pouti. Vyhledávali potřeb-né, kteří žili v okolí. Lanfranc ukládal například almužníkovi (který rozděloval almužny) povinnost vyhledávat nemocné a chudé poblíž kláštera a poskytovat jim klášterní almužnu. V některých případech čteme, že se chudým poskytovalo bydlení, někdy i dlouhodobé, v klášterní almužnici.⁴³

Vedle institucionálního dárcovství poskytovali mniši jídlo chu-dým také z toho, co jim zbylo. Gilbert ze Sempringhamu, jemuž zbý-valo poměrně hodně, kladl zbytky před ostatními mnichy na talíř, kterému říkal „talíř Pána Ježíše", aby je pobídl k projevu velkorysosti. Bylo také zvykem předkládat pokrm a pití i zesnulým mnichům a po jídle je rozdávat chudým. To se uplatňovalo nejméně třicet dní nebo i rok po mnichově smrti - v případě opata někdy i navždycky.⁴⁴

Tak jako v 16. století útok anglické koruny na kláštery oslabil charitativní síť, kterou tyto instituce dříve podporovaly, tak útok Fran-couzské revoluce na kláštery v 18. století podobně zasáhl zdroje dob-rého díla. V listopadu 1789 revoluční francouzská vláda znárodnila (tj. zkonfiskovala) církevní majetek.

Arcibiskup v Aix-en-Provence varoval, že tato krádež ohrozí vzdělávací a sociální opatření ve pro-spěch francouzského lidu. Měl samozřejmě pravdu. V roce 1847 měla Francie o 47% méně nemocnic než v roce konfiskace a v roce 1799 zbylo z 50 000 studentů zapsaných na univerzity pouhých 12 000.⁴⁵

I když se to ze standardních učebnic na Západě nedozvíte, zre-volucionarizovala katolická církev praxi charitativního dárcovství, a to jak co do ducha, tak co do aplikace. Výsledky mluví samy za sebe: byl to - dříve nevídaný - rozsah charitativního dárcovství a systema-tické, institucionalizované péče o vdovy, sirotky, chudé a nemocné.

Kapitola desátá

CÍRKEV A ZÁPADNÍ ZÁKONODÁRSTVÍ

Ve většině západních zemí musí být osoba, která je odsouzena pro vraždu k trestu smrti a v době mezi rozsudkem a popra-vou přijde o rozum, ponechána na živu; teprve když znovu nabude duševního zdraví, může být popravena. Důvod tohoto ne-obvyklého opatření je čistě teologický: jen duševně zdravý člověk se může dobře vyzpovídat, přijmout odpuštění hříchů a doufat ve spásu své duše. Podobné případy vedly právního historika Harolda Berma-na k závěru, že právní systémy Západu „jsou sekulárním reziduem náboženských přístupů a předpokladů, jež byly historicky vyjádřeny nejprve v

liturgii a rituálech a v učení Církve, a teprve pak v institucích, pojmech a hodnotách právních. Pokud nechápeme tyto kořeny zdá se nám, že mnohé části zákona postrádají zdroj své platnosti".¹

Historické dílo profesora Bermanna, zvláště jeho magisterská práce Zákon a revoluce: jak se utvářela právní tradice Západu, zdokumentovalo vliv Církve na vývoj západního zákonodárství. „Západní pojem zákona," píše Berman, „je ve svých počátcích, a proto i ve svém charakteru úzce spojen se západními teologickými a liturgickými pojmy Vykoupení a svátostí."²

Náš příběh začíná v prvních staletích Církve. První tisíciletí (od Milánského ediktu císaře Konstantina, jímž byla v roce 313 rozšířena tolerance vůči křesťanství) často spojovalo úlohu Církve a státu, obvykle na úkor toho druhého. Svatý Ambrož, velký biskup milánský, který působil ve 4. století, prohlásil: „Paláce patří císaři, kostely kněžstvu," a papež Gelasius tehdy formuloval svou slavnou doktrínu o „dvou mečích", podle níž svět řídí dvě moci - jedna duchovní, druhá sekulární. V praxi však bývala jejich hranice nezřídka nejasná a sekulární autorita stále více posilovala své pravomoci nad posvátnými věcmi.

V roce 325 svolal Konstantin koncil, známý jako Nicejský; byl to první ekumenický koncil v církevních dějinách. Měl se zabývat kontroverzní otázkou ariánství, hereze, jež popírala Kristovo božství. V následujících staletích světští vládci stále více zasahovali do církevních záležitostí. Franští králové (a později císaři) jmenovali církevní personál, a dokonce mu dávali pokyny ve věci posvátné doktríny. Totéž později platilo o francouzských a anglických vládci i o ostatních panovnících severní a východní Evropy. Karel Veliký sám svolal v roce 794 důležitý církevní koncil do Frankfurtu a předsedal mu. Do 11. století králové, resp. císaři německých zemí jmenovali nejen biskupy, ale také papeže.

V 9. a 10. století problém laické kontroly církevních institucí silně vzrostl. Kolaps ústřední autority v západní Evropě těchto staletí, kdy se monarchové nebyli schopni vyrovnat s vlnami vikingových, maďarských a muslimských invazí, poskytl mocným držitelům půdy možnost rozšířit svou autoritu nad kostely kláštery, ba i nad biskupstvími. Tak opaty klášterů, faráře i biskupy jmenovali často laici, místo aby je úřadem pověřila sama Církev.

O Hildebrandovi, budoucím papeži Řehoři VII, se už před jeho nástupem na papežský trůn vědělo, že patří k radikálně reformní straně, jež se nejen snažila přesvědčit světské vládcy, aby jmenovali dobré lidi, ale dokonce usilovala o úplné vyloučení laiků z výběru církevního personálu (tzv. boj o investituru - pozn. red.). Gregoriánská reforma začala několik desetiletí před začátkem pontifikátu muže, po němž se jmenuje; vyrostla ze snahy zlepšit mravní úroveň kléru: trvala na dodržování kněžského celibátu a snažila se odstranit praxi simonie (kupování a prodávání církevních úřadů). Problémy, jež z tohoto reformního úsilí vznikly, postavily rehořskou stranu před reálný problém - problém nadvlády laiků v Církvi. Papež Řehoř měl jen málo možností zvrátit úpadek Církve, dokud nezískal pravomoc jmenovat biskupy: tu vykonávali v 11. století různí evropští monarchové. Navíc v době, kdy laici dosazovali faráře a opaty, mohly se dál a dál rozšiřovat řady duchovně neschopných kandidátů na tyto úřady.

ODDĚLENÍ CÍRKVE OD STÁTU

Papež Řehoř VII. učinil dramatický krok, když označil krále za laika, který nemá o nic větší pravomoc v náboženské oblasti než kterýkoli jiný laik. Dříve pokládali církevní reformátoři za hotovou věc, že ačkoli jmenování církevních činitelů nižšími světskými vládci je jistě špatné, král tvoří výjimku. Král byl pokládán za posvátnou postavu s náboženskými právy a odpovědnostmi; někteří šli až tak daleko, že považovali pomazání na krále za svátost, tedy za rituál, který - jako křest a svaté přijímání - zprostředkuje Boží milost, která posvěcuje duši příjemce. Ale pro Řehoře byl král prostě jen běžný laik, neordinovaná postava, jež nemá žádné právo zasahovat do církevních záležitostí. V podstatě určil, že král nemá v Církvi žádné pravomoci.

Gregoriánská reforma vyjasnila hranice, jež musejí oddělovat Církev a stát, pokud se Církev má těšit oné svobody, kterou potřebuje, aby mohla vykonávat své poslání. Krátce nato, jak zjišťujeme, se začaly jak v Církvi, tak ve státě vytvářet právní kodexy, v nichž jsou stanoveny a vyjádřeny pravomoci a odpovědnosti obou oblastí v pohildebrandovské Evropě. Kanonické právo, tedy zákon Církve, se jako první systematický soubor zákonů v Evropě stalo modelem pro různé sekulární právní systémy, jež se

začaly objevovat.

Než se ve 12. a 13. století vyvinulo kanonické právo, neexistovalo v západní Evropě nic, co by připomínalo moderní právní systém. Od počátků barbarských království na západě římské říše byl zákon úzce svázán se zvyklostmi a rodovými vazbami a ani nebyl chápán jako zvláštní obor vzdělání a analýzy, která je nezávislá na těchto věcech a schopná rozlišit obecná pravidla, jimiž jsou vázány lidské bytosti. Také kanonické právo se až do 11. století nacházelo v podobném stavu. Nebylo nikdy systematicky kodifikováno a sestávalo z rozptýlených poznámek z ekumenických koncilů, penitenciálů (knih, jež určovaly tresty za hříchy), papežů, jednotlivých biskupů, Bible, církevních otců a podobně. Navíc byla většina církevních zákonů svou povahou regionální, takže nebylo možné uplatnit je v celém křesťanstvu.

Ve 12. století se toto vše začalo měnit. Klíčovým pojednáním o kanonickém právu byla práce mnicha Graciána Konkordance diskordantních zákonů (nazývaná také *Decretum Gratiani* nebo prostě *Decretum*), sepsaná kolem roku 1140. Je to obrovské dílo jak co do rozsahu, tak co do zachycené oblasti. Znamenalo také historický mezník. Podle Bermana to bylo „první souborné a systematické právní pojednání v dějinách Západu, a možná i v dějinách lidstva - pokud slovem ‚souborný‘ rozumíme pokus zachytit skutečně všechny zákony daného společenství a slovem ‚systematický‘ snahu prezentovat tento zákon jako jednotné těleso, jehož všechny části jsou propojené a vytvářejí celek“.3 Ve světě, kde spíše než statutární zákon vládla více zvyk, a to jak v církevní, tak v sekulární oblasti, rozvinul Gracián a další kanonisté kritéria založená na rozumu a svědomí, aby rozhodli o platnosti daných zvyků a vyzdvihli ideu předpolitického přirozeného zákona, jemuž musí odpovídat každý legitimní zvyk. Odborníci na církevní právo ukázali barbarskému Západu, jak vytvořit z „patchworku“ zvyklostí, statutárních zákonů a nesčetných dalších pramenů koherentní právní řád, jehož struktura je vnitřně konzistentní a kde jsou dosud existující rozpory syntetizovány nebo jinak vyřešeny. Tyto ideje přinesly důležité ovoce nejen v církevním právu, jak tomu bylo v práci Graciána samotného, ale také v sekulárních právních systémech, jež se v jeho stopách kodifikovaly. Katoličtí právní myslitelé „vzali různé texty - Starý zákon, Evangelium, ‚filosofa Aristotela, ‚juristu‘ Justiniána, církevní otce, svatého Augustina, církevní koncily - a s využitím scholastické metody a teorie přirozeného práva dokázali vytvořit z těchto různých zdrojů i z existujících zvyklostí soudobé církevní a sekulární společnosti koherentní a racionální právní vědu“.4

Evropští juristé 12. století sestavili moderní právní systémy pro vznikající státy západní Evropy, jež tak byly zavázány kanonickému právu jako svému modelu. Podobně důležitý byl obsah kanonického práva, jež pokrývalo tak rozsáhlou oblast, že přispělo k vývoji západního práva v takových sférách, jako je manželství, vlastnictví a dědictví. Berman uvádí, že „zavedení racionálních soudních procedur tak nahradilo magické způsoby důkazu ordáliemi v ohni nebo ve vodě, soubojem zástupců nebo rituálními přísahami (což vše hrálo ústřední úlohu v germánském lidovém právu); důraz na souhlas jako základ manželství a na zlý úmysl jako základ trestného činu, prosazení nestrannosti, jež měla chránit chudé a bezmocné proti bohatým a mocným“.5

V době, kdy se kanoníci právníci a katoličtí juristé na středověkých univerzitách snažili ustavit právní systém pro Církev a stát, byli postaveni před neblahý fakt: ještě v 11. století žily evropské národy pod barbarskými zákony. Čelily situaci, kdy „převažujícím zákonem zůstával zákon krevní msty, soudní rozhodnutí bojem a ordáliemi prostřednictvím ohně či vody nebo zproštění viny přísahou svědků“.6 Už jsme viděli, k čemu vedl důkaz ordáliemi v praxi: lidé obvinění ze zločinů byli podrobováni testům, jež neměly nic podobného moderním, racionálním pravidlům vedení důkazů. Racionální procedury, po nichž volalo kanonické právo, tak urychlily konec těchto primitivních metod. Zákon je jednou z důležitých oblastí západní civilizace, kde jsme zavázáni antickému Římu. Ale tam, kde Církev nezaváděla nové věci, obnovovala - a to byl stejně důležitý počín - takže její vlastní kanonické právo se svými pravidly vedení důkazů a racionálními procedurami připomínaly to nejlepší z římského právní řádu v prostředí, kde se o nevině nebo vině často rozhodovalo na základě pověry.

Kanonické právo ve věci manželství stanovilo, že platné manželství vyžaduje svobodný souhlas jak muže, tak ženy a že je lze považovat za neplatné, došlo-li k němu pod nátlakem nebo vstoupila-li do něj některá ze stran na základě omylu v identitě nebo v důležité kvalitě druhé osoby. „Zde,“ píše Berman, „byl položen základ nejen moderních zákonů o manželství, ale také jistých základních prvků

smluvního práva, totiž předpoklad svobodné vůle a k němu vztažených pojmů omylu, nátlaku a podvodu."7 Tím, že zavedli do zákona tyto rozhodující principy, dokázali katoličtí juristé konečně překonat běžnou praxi dětských manželství, jehož počátky byly v barbarském zvyku.8 Barbarská praxe tak ustoupila katolickému principu. Kodifikací a promulgací (veřejným vyhlášením - pozn. red.) systematického zákoníku si mohly blahodárné principy katolické víry prorazit cestu do denní praxe evropských národů, jež už přijaly katolicismus, ale často z něj nedokázaly vyvodit důsledky. Tyto principy si zachovaly ústřední místo v moderních právních řádech, v nichž Zapadané i Nezapadané žijí dodnes.

Když zkoumáme pravidla, jimiž se kanonické právo snažilo rozhodnout o trestnosti určitého činu, objevíme právní principy, jež se od té doby staly standardními ve všech moderních západních právních systémech. Kanonické právníky zajímal úmysl činu, různé druhy úmyslu a mravní implikace různých druhů kauzálních souvislostí. S ohledem na tento poslední bod zvažovali kanonisté například tyto případy: někdo hodí kámen, aby zastrašil svého společníka, ale společník, když se snaží kamenu vyhnout, narazí do skály a způsobí si závažné poranění. Hledá lékařskou pomoc, ale kvůli nedbalosti lékaře zemře. Do jaké míry bylo vržení kamene příčinou smrti toho muže? Na takto sofistikované právní otázky hledali kanonisté odpověď.9

Tiž kanonisté zavedli stejně moderní princip, podle něhož polehčující okolnosti mohou někoho zbavit právní odpovědnosti. Pokud byl tedy člověk šílený nebo spal nebo se zmylil nebo byl opilý, jeho zdánlivě trestné jednání nemuselo být postižitelné. Ale tyto zmírňující faktory omlouvaly jen tehdy, pokud obviněný nemohl vědět, že dělá něco špatného, a pokud si některou z těchto podmínek nepřivodil sám, jako v případě, kdy se úmyslně opil.10

Samozřejmě už staré římské právo rozlišovalo mezi úmyslným a náhodným činem, a tak pomohlo zavést do zákona myšlenku úmyslu. Kanonisté 11. a 12. století, stejně jako soudobí architekti vznikajících právních systémů sekulárních států západní Evropy, stavěli na nově objeveném kodexu, sepsaném za vlády císaře Justiniana v 6. století. Ale významně k němu přispěli a zdokonalili jej a zavedli do evropských společností, které po mnohá staletí barbarských vlivů nic z těchto distinkcí neznaly.

Také sekulární právní systémy, jež jsme tu popsali, nesly zřetelný otisk katolické teologie. V této části našeho příběhu si připomeneme práci svatého Anselma z Canterbury (1033-1109).

Svatý Anselm je postavou raných dějin scholastiky, významné a vlivné kapitoly západní intelektuální historie, jež dosáhla svého vrcholu v díle svatého Tomáše Akvinského (1225-1274), ale přetrvávala až do 16. a 17. století. Už jsme si u svatého Anselma všimli něčeho z jeho důrazu na rozum v krátkém výkladu jeho ontologického důkazu Boží existence. Tento důkaz, tedy apriorní argument pro existenci Boha, vůbec nečerpal z Božího zjevení, a místo toho spočíval zcela na síle rozumu samotného.

V diskusi o západní právní tradici se však obrátíme k Anselmově práci *Cur Deus homo*, protože tato tradice byla hluboce ovlivněna onou klasickou diskusí o smyslu Vtělení a Ukřižování Kristova. V této knize se svatý Anselm snažil ukázat na základě lidského rozumu, proč bylo nutné, aby se Bůh stal v osobě Ježíše Krista člověkem, a proč Kristovo Ukřižování - na rozdíl od jiných možných způsobů vykoupění - bylo nutnou součástí vykoupění lidstva po pádu a vyhnání Adama a Evy z ráje. Autor se chtěl zejména vyrovnat s přirozenou námitkou: Proč nemohl Bůh lidstvu jeho počáteční přestoupení prostě odpustit? Proč nemohl znovu otevřít brány nebes potomkům Adamovým prostým vyhlášením odpuštění, velkorysým aktem milosti? Jinými slovy, proč bylo ukřižování nezbytné?11

Anselm odpověděl takto.12 Bůh původně stvořil člověka proto, aby se těšil věčné blaženosti. Člověk v jistém smyslu zmařil Boží zájem tím, že se proti němu vzbouřil, a uvedl tak do světa hřích. Aby bylo učiněno zadost spravedlnosti, musel být člověk za svůj hřích proti Bohu potrestán. Avšak jeho urážka svrchovaně dobrého Boha je tak veliká, že žádný trest, který by utrpěl, by Bohu neposkytl dostatečné zadostiučinění. Navíc jakýmkoli trestem, jímž by trpěl, by přišel právě o onu věčnou blaženost; ale protože věčná blaženost byla v Božím plánu pro člověka na prvním místě, podryl by takový trest znovu Boží úmysl.

Důvod, proč Bůh nemohl prostě odpustit hřích člověka bez nějaké formy testu, je ten, že když se člověk vzbouřil proti Bohu, porušil mravní řád vesmíru. Mravní řád musí být napraven. Boží čest musí

být znovu nastolena, a to se nemůže stát, dokud trvá ruptura mravního řádu, k níž došlo kvůli lidské rebelii.

Jelikož člověk dluží Bohu náhradu, ale je neschopen ji usku-tečnit, a protože Bůh by mohl uhájit svou čest aktem odpuštění (ale nemůže), pak jedinou cestou k vykoupení prvotního hříchu je zpro-středkování Bohočlověka. Takto Anselm racionálně zdůvodňuje nutnost výkupné smrti Ježíše Krista.

Trestní právo, tak jak se objevilo v západní civilizaci, vzniklo v náboženském prostředí hluboce ovlivněném Anselmovým podá-ním doktríny o vykoupení. Toto podání spočívalo v zásadě na myš-lence, že porušení zákona je urážkou spravedlnosti a samotného mravního řádu, takže má-li být mravní řád napraven, je třeba trestu a trest by měl odpovídat povaze a rozsahu tohoto porušení. Vykoupení podle Anselma muselo proběhnout právě tak-to, protože porušení Božího zákona porušilo spravedlnost samu a spravedlnost žádala uložení nějakého trestu, aby byl mravní řád zachráněn. Jak šel čas, začalo se toto myšlení uplatňovat ne-jen na Adama a Evu a prvotní hřích, ale také na pachatele zločinu v časně oblasti: tím, že člověk porušil spravedlnost v abstraktní rovině, musí být podroben trestu, má-li být spravedlnost zase obnovena. Zločin se do značné míry depersonalizoval, proto-že se kriminální jednání přestalo chápat jen jako jednání proti určitým osobám (obětem), ale spíše jako porušení abstraktního principu spravedlnosti, a porušení mravního řádu bylo možné napravit uplatněním trestu.¹³

Smlouvy, říkalo se, se musí dodržovat, a nejsou-li dodrženy, je třeba zaplatit za jejich porušení. Delikty je třeba napravit odškod-ným, jež odpovídá škodě. Vlastnická práva musejí obnovit ti, kdo je porušili. Tyto a podobné principy se tak hluboce vtiskly do svědomí - tedy posvátných hodnot - západní společnosti, že je pro nás těžké představit si právní řád založený na jiných principech a hodnotách. Ale současné nezapadní kultury skutečně mají právní řády založené na jiných principech a hodnotách a tak tomu bylo i v evropské kul-tuře až do 11. a 12. století. V některých právních řádech převládají ideje osudu a cti, pomsty a usmíření. V jiných převládají představy smlouvy a komunity, v jiných odstrašení a rehabilitace.¹⁴

PŮVOD PŘIROZENÝCH PRÁV

Vliv Církve na právní systémy a právní myšlení Západu se týká i vývoje myšlenky přirozených práv. Poměrně dlouho pokládali his-torici za jisté, že idea přirozených práv, univerzálních mravních ná-roků, jež mají všichni jednotlivci, se víceméně spontánně vynořila v 17. století. Díky práci Briana Tierneyho, jedné z největších kapa-cit na středověké myšlení, už nelze tuto tezi držet. Když filosofové 17. století razili teorie o přirozených právech, stavěli na už existující tradici, sahající až ke katolickým učencům 12. století.¹⁵ Idea práv je jedním z nejvýraznějších aspektů západní civilizace a historici stále více uznávají, že k nám přišla z Církve. Než vyšla Tierneyho práce, jen málo lidí včetně vzdělanců předpokládalo, že kořeny myšlenky přirozených práv sahají až do 12. století ke komentátorům Decreta, Graciánova slavného kompendia kanonického práva katolické círk-ve. Ale právě u těchto učenců, zvaných též „dekretisté“, ona tradice skutečně začala.

Dvanácté století se velmi zajímalo o práva konkrétních institucí a konkrétních kategorií lidí. Počínaje bojem o investituru v 11. století se králové a papežové živě přeli o právech jedněch vůči druhým. Tato debata byla stále živá ještě o dvě staletí později, kdy vypukla pamfleto-vá válka mezi příznivci papeže Bonifáce VIII. a krále Filipa Sličného Francouzského v počátcích bojů mezi Církví a státem. Páni i vazalové feudální Evropy žili ve vztahu práv a závazků. Městečka a města, jež se začala objevovat na mapě Evropy za obnovy městského života vil. sto-letí, trvala na svých právech vůči jiným politickým autoritám.¹⁶

Tehdy se ještě samozřejmě nemluvilo o přirozených právech, protože každý případ se týkal práv určitých skupin spíše než práv daných všem lidským bytostem vzhledem k jejich přirozenosti. Ale právě v kontextu kultury, jež často používala pojem práv, začali ka-nonisté a další právní myslitelé 12. století vytvářet slovník a pojmo-vý aparát, který spojujeme s moderními teoriemi přirozených práv. Došlo k tomu takto. Různé zdroje citované v počátečních ka-pitolách Graciánova Decreta - jež se odvolávalo na Bibli, církevní otce, koncily různého typu, papežská vyjádření a podobně - se často zmiňovaly o pojmu ius naturale - přirozené právo. Tyto zdroje však definovaly termín různě a leckdy se

tyto definice střetaly. Komentátoři se proto snažili roztrždit různé významy, jež tento termín může mít. Podle Tierneyho...

...je pro nás důležité, že při výkladu různých možných významů pojmu „ius naturale“ objevili juristé nový význam, který ve starých textech nebyl. Když četli staré texty s myslí formovanou novou, personalističtější, na právech založenou kulturou, přidali novou definici. Někdy definovali přirozené právo subjektivním způsobem jako moc, sílu, schopnost nebo možnost obsaženou v lidské osobě... Jakmile byl starý pojem přirozeného práva definován tímto subjektivním způsobem, mohla argumentace snadno vést k oprávněným pravidlům chování, jež předepisuje přirozený zákon, nebo k zákonným nárokům a pravomocím, vlastním každému jednotlivci, jež nazýváme přirozenými právy." Kanonisté, tvrdí Tierney, „došli k názoru, že adekvátní pojem přirozené spravedlnosti musí zahrnovat pojem individuálních práv".¹⁸

Brzy se začaly uvádět konkrétní případy přirozených práv. Jedním z nich bylo právo vystoupit a hájit se proti obvinění před soudem. Středověcí juristé popírali, že toto právo bylo jednotlivcům pouze uděleno vládním statutem, ale trvali na tom, že je to přirozené právo jednotlivců, odvozené z univerzálního mravního zákona. Stále více se prosazovala myšlenka, že jednotlivci mají určité subjektivní pravomoci, neboli přirozená práva, prostě díky tomu, že jsou to lidé. Žádný vladař je nemůže zkrátit. Jak vysvětluje historik Kenneth Pennington, do roku 1300 „vypracovali evropští juristé trvalý jazyk práv, odvozený z přirozeného zákona. V době od roku 1150 do roku 1300 definovali vlastnická práva, právo na sebeobranu, práva nekřesťanů, manželská práva a právo na soudní proces jako cosi zakotveného v přirozeném, ne pozitivním zákoně. Tím, že vložili tato práva do rámce přirozeného zákona, mohli argumentovat, že tato práva nesmí člověku odejmout žádný lidský vladař, a také to činili. Vladař nemá jurisdikci nad právy zakotvenými v přirozeném zákoně: proto jsou tato práva nezakotvená".¹⁹ To všechno zní jako zcela moderní principy. Ale přicházejí k nám od středověkých katolických myslitelů, kteří i zde vybudovali základy západní civilizace, jak ji známe. Papež Inocenc IV. zvažoval otázku, zda základní práva na vlastnictví a na ustavování zákonné vlády náležejí pouze křesťanům, nebo zda tyto věci právem patří všem lidem. V té době totiž v některých kruzích panoval přehnaný propapežský názor, podle něhož papež jako Boží náměstek na zemi je pánem celého světa, a proto legitimní autority a vlastnictví mohou požívat jen ti, kdo tuto papežskou autoritu uznávají. Inocenc tento názor odmítl a místo toho stanovil, že „vlastnictví, držení a jurisdikce nebyly vytvořeny pouze pro věřící, ale pro každého racionálního tvora".²⁰ Tento text s velkým užitektem citovali i pozdější teoretici katolického práva.

Jazyk práv a filosofie práv se v průběhu času rozvíjely. Zvláště významná byla debata, kterou ve 14. století otevřeli františkáni, žebřavý řád založený počátkem 13. století, který pohrdal světským zbožím a dával přednost životu v chudobě. Po smrti svatého Františka v roce 1226, za stálé expanze jím založeného řádu, se někteří přimlouvali za zmírnění tradičního františkánského důrazu na abolutní chudobu; často ho považovali za nerozumný, jde-li o tak velký a tak rozšířený řád. Extrémní křídlo františkánů, známé jako „spirituálové", odmítalo jakýkoli kompromis a trvalo na tom, že jejich život v absolutní chudobě je věrnou replikou Kristova života i života apoštolů, a proto je nejvyšší a nejdokonalejší formou křesťanského života. To, co začalo jako kontroverze o tom, zda Kristus a apoštolové skutečně tak pohrdali vlastnictvím, se později rozrostlo do plodné a významné debaty o povaze vlastnictví, z níž vzešly některé centrální otázky, jež ovládaly pojednání teoretiků práv 17. století.²¹

Tradiční přirozených práv na Západě skutečně upevnilo objevení Ameriky a otázky, jež španělská scholastika kladla ohledně práv obyvatel Nového světa: tento příběh jsme už probírali. (Tito teologové mimo jiné často citovali tvrzení Inocence IV.) Právě při prosazování myšlenky, že američtí Indiáni mají přirozená práva, jež Evropané musejí respektovat, stavěli teologové 16. století na mnohem starší tradici, jejíž kořeny položila práce kanonistů 12. století.

A tak v kanonickém právu Církve spatřil Západ první příklad moderního právního systému a moderní právní tradice Západu se tvořila ve světle tohoto modelu. Podobně bylo trestní právo na Západě hluboce ovlivněno nejen právními principy obsaženými v kanonickém právu, ale také katolickými teologickými myšlenkami, zvláště učením o Vykoupení, jak je rozvinul svatý Anselm. Konečně samotná idea přirozených práv, o níž se delší dobu myslelo, že ji v plné formě vytvořili liberální

myslitelé 17. a 18. století, ve skutečnosti pochází od katolických kanonistů, papežů, univerzitních profesorů a filosofů. Čím více historici zkoumají západní právo, tím větší otisk katolické církve v naší civilizaci objevují, a tím přesvědčivější je nárok Církve, že je jejím architektem.

Kapitola jedenáctá CÍRKEV A ZÁPADNÍ MORÁLKA

Nepřekvapuje, že západní standardy morálky byly rozhodujícím způsobem utvářeny katolickou církví. Mnoho z nej důležitějších principů západní mravní tradice je odvozeno z katolické ideje posvátnosti lidského života. Důraz na jedinečnost a hodnotu každé lidské osoby, které se zakládají na faktu, že má ne smrtelnou duši, ve starověkém světě nenajdeme. S chudými, slabými a nemocnými nekřesťané obvykle zacházeli s opovržením a většinou se o ně nedbalo. Právě proto, jak jsme viděli, byla katolická charita tak významná a bylo to něco nového v západním světě.

Katolíci se vyslovovali proti praxi infanticidy a později ji odstranili; i ve starém Řecku a Římě se považovala za mravně přijatelnou. Například Platon řekl, že chudý člověk, který pro nemoc už nemůže pracovat, má být ponechán, aby zemřel. Seneka napsal: „To píme děti, které se při narození ukážou jako slabé a nenormální.“¹ Deformovaní chlapci a mnoho zdravých děvčátek (jež pro patriarchální společnost neměla význam) byli prostě odloženi. V důsledku toho mužská populace starověkého Říma přesahovala ženskou populaci asi o 30 procent.² Církev nikdy takové chování nepřijala.

Důraz Církve na posvátnost lidského života se odráží i v západním odmítání sebevraždy, která měla v antickém světě mnoho obhájců. Aristoteles praxi sebevraždy odsuzoval, ale jiní antičtí myslitelé, zvláště stoici, ji uznávali jako přijatelnou metodu, jak může člověk uniknout fyzické bolesti nebo emoční frustraci. Řada známých stoiků spáchala sebevraždu. Jak bylo možné lépe dokázat odstup od světa než tím, že kontrolujeme okamžik odchodu?

V Boží obci odmítl svatý Augustin ty prvky pohanské antiky, jež zobrazovaly sebevraždu jako něco ušlechtilého:

Není správné užívat termín „velikost ducha“ pro někoho, kdo se zabil, protože mu chyběla síla vydržet těžkosti nebo spatné jednání někoho jiného. V myslí, jež neunes fyzický útlak nebo studní mínění davu, spíše objevujeme slabost; právem připisujeme velikost tomu duchu, který má sílu vydržet život v bídě, místo co by od něho utekl, a opovrhovat lidskými úsudky... ve srovnání s čistým světlem dobrého svědomí.³

Příklad Kristův, pokračuje Augustin, podobně takové chování zakazoval. Kristus mohl vybízet k sebevraždě své následovníky, aby unikli trestům svých pronásledovatelů, ale On to neučil.

„Jestliže jim neradil takto opustit pozemský život,“ uvažoval Augustin, „i když slíbil pro ně připravit věčné příbytky po jejich odchodu, je jasné, že tento postup není dovolen těm, kdo uctívají jediného, pravého Boha.“⁴

Také svatý Tomáš Akvinský otevřel otázku sebevraždy ve svém pojednání o spravedlnosti v Teologické summě. Dva ze tří hlavních argumentů proti sebevraždě jsou založeny na rozumu, tedy odděleně od Božího zjevení, ale Tomáš uzavírá tvrzením, jež zdůvodňuje, proč je sebevražda absolutně zakázána ze specificky katolických důvodů: Život je dar božsky darovaný člověku a podřízený moci, jež život dává a bere. Proto ten, kdo si bere vlastní život, hřeší proti Bohu, tak jako ten, kdo zabije cizího služebníka, hřeší proti pánovi, je hož sluhou byl, nebo jako ten, kdo si uzurpuje úsudek o věci, jež není v jeho jurisdikci. Bohu jedinému přísluší rozhodnout o smrti i o životě, podle Deuteronomia 32,39: „Já usmrcuji i oživuji.“⁵

I když to není snadné změřit, dá se říci, že Církev zvláště úspěšně vtiskla katolickým věřícím averzi k sebevraždě. Počátkem 20. století jeden z vědců poukázal na značný rozdíl mezi sebevražděností v katolických a protestantských kantonech Švýcarska, stejně jako na velmi nízkou sebevražděnost v tradičně katolickém Irsku, zemi postižené tolika tragédiemi a neštěstím.⁶

Podobně Církev a učení Kristovo pomohly odstranit gladiátorské zápasy, v nichž muži proti sobě zápasili až na smrt, což bylo považováno za formu zábavy. Takováto trivializace lidského života

nemohla být ve větším rozporu s katolickým důrazem na důstojnost a hodnotu každého jednotlivce. Ve svém Každodenním životě antického Říma tvrdí Jerome Carcopino jednoznačně, že „řezničiny v aréně byly zastaveny na příkaz křesťanských císařů“. Byly skutečně potlačeny v západní části říše koncem 4. století a ve východní části na počátku 5. století. W. E. H. Lecky dává tento vývoj do souvislosti: „Stěžejší je některá jednotlivá reforma tak důležitá pro mravní historii lidstva jako potlačení gladiátorských představení, čin, který je třeba téměř výlučně připsat křesťanské církvi.“⁷

Podobně kritická byla církev k později rozšířené praxi soubojů. Ti, kdo je schvalovali, tvrdili, že vlastně omezují násilí tím, že je institucionalizují, vytvářejí kódy cti, jež umožňují souboj správně využívat, a starají se o svědky. Říkali, že je to lepší než neustálé krevní msty prováděné pod rouškou noci nebo surová neúcta k lidskému životu. Jelikož se jen utopisté domnívají, že násilí může být někdy plně vykořeněno, je lépe zregulovat ho způsobem nejméně společensky rozvratným. Tak se zdůvodňovaly souboje.

Přesto však bylo cosi odrazujícího na mužích, používajících meče a střelné zbraně, aby obnovili svou čest. Nepřekvapuje, že církev uplatňovala sankce proti těm, kdo se této praxi účastnili. Tri-dentský koncil (1545-1563), který se primárně zabýval církevní re-formou a vyjasněním katolického učení po protestantské reformaci, vyobcoval duelanty z Církve, odděloval je od svátostí a zakazoval je církevně pohřbít. Papež Benedikt XIV v polovině 18. století tyto tresty potvrdil a papež Pius IX. dal najevo, že nejen duelanti sami, ale také svědkové a společníci podléhají trestům.

Papež Lev XIII. navázal na odpor Církve k této praxi v době, kdy se sekulární zákony proti soubojům zanedbávaly. Shrnul náboženské principy, jež po staletí zdůvodňovaly souboje:

Je jasné, že božský zákon, jak je znám ve světle rozumu a zjevení v Písmu svatém, striktně komukoli zakazuje, pokud nejde o veřejnou příčinu, zabít nebo zranit člověka, není-li k tomu nucen v sebeobraně. Navíc ti, kdo provokují soukromý boj nebo jej přijímají, jsou-li k němu vyzváni, dobrovolně a zbytečně zamýšlejí vzít život, nebo alespoň zranit protivníka. Dále Boží zákon zakazuje komukoli, aby zbrkle riskoval svůj život a vystavil se vážnému a jasnému nebezpečí, pokud není veden povinností nebo velkorysou láskou k bližnímu. V samotné přirozenosti souboje je slepá troufalost a opovržení životem. Protože nemůže být žádná nejasnost ani pochyba v tom, že ti, kdo se účastní v soukromém boji, berou na sebe dvojí vinu - zničení druhého nebo dobrovolné riskování vlastního života.

Důvody, jež udávají duelanti pro svůj boj, jsou, řekl papež, směšně nepřiměřené. V zásadě jsou založeny na jasném přání po pomstě. „Je to přání po pomstě, jež žene vášnivé a arogantní muže, aby usilovali o satisfakci,“ napsal Lev. „Bůh nařizuje všem lidem, aby se navzájem milovali bratrskou láskou a zakazuje násilí na komkoli; ztrácuje pomstu jako smrtelný hřích a vyhrazuje si právo na smytí viny. Jestliže lidé mohou omezit své vášně a podrobit se Bohu, mohou se snadno vzdát děsivého zvyku soubojů.“⁸

Další důležitý způsob, jímž církev utvářela západní pojetí morálky, zahrnuje tradici spravedlivé války. Svět klasické antiky se samozřejmě také touto otázkou tak či onak zabýval, a Cicero rozebíral dobré a špatné rysy války. Ačkoli však antičtí filosofové skutečně mluvili o konkrétních válkách jako o spravedlivých nebo nespravedlivých, nevytvořili celkovou teorii spravedlivé války. „Ani u Platóna, ani u Aristotela,“ svědčí Ernest Fortin, „nenajdeme něco, co by se dalo srovnat, řekněme, se slavnou otázkou O válce v Akvinatově Teologické šumě.¹ Tak vývoj odlišné intelektuální tradice na Západě, kde je zkoumána morální oprávněnost válek podle určitých pevných principů, je dílem katolické církve. Je pravda, že Cicero rozvinul cosi jako teorii spravedlivé války ve svém hodnocení dějin římských konfliktů. Ale církevní otcové, kteří od něho zdědili tuto myšlenku, ji rozšířili na nástroj ambicióznějšího a rozsáhlejšího morálního zdůvodňování. Fortin dodává, že „je třeba uznat, že problém válčení byl pro křesťanského teologa vždy naléhavější, než byl u filosofů klasické antiky“, což bylo dáno „síloou biblického učení o posvátnosti lidského života“.⁹

Nejvýznamnější raně katolické pojednání o věcech války a o morálních kritériích, podle nichž bylo možné válku považovat za spravedlivou, najdeme ve spisech svatého Augustina. V jeho pohledu je spravedlivá válka „ospravedlněna pouze nespravedlností agresora, a tato nespravedlnost musí být zdrojem hněvu každého dobrého člověka, protože je to lidská nespravedlnost“. I když Augustin ve své koncepci spravedlivé války nevyjádřil výslovně imunitu nebojujících, jak to činili pozdější stoupenci

této teorie, zdá se, že považuje za jasné, že civilisté by měli být ušetřeni násilí bojující armády. Když tedy Augustin varoval před motivací pomsty a trval na tom, že spravedlivou válku nelze založit jen na lidské vášni, trval na určitých vnitřních dispozicích vojáka, jež by ho měly mírnit v ne-rozlišeném užití síly.¹⁰

Také svatý Tomáš se slavně vyjádřil k této otázce, když citoval tři podmínky, jež musejí být splněny, aby si válka mohla činit nárok na spravedlivý charakter:

Má-li být válka spravedlivá, jsou nezbytné tři věci. Zaprvé autorita vladaře, na jehož rozkaz se válka vede. Válku totiž nemůže vyhlásit soukromá osoba, protože ta se může domáhat svých práv u nadřízeného soudu.

Za druhé je zapotřebí spravedlivé příčiny, což znamená, že ti, na něž se útočí, si to z nějakého důvodu zaslouží. Proto Augustin říká: „Spravedlivou válku lze popsat jako tu, jež mstí zlo, když má být národ nebo stát potrestán, protože odmítl nahradit zla spáchaná jeho poddanými nebo vrátit to, co si neprávem uzmul.“

Za třetí je nezbytné, aby válčící měli správný úmysl, aby jim šlo o pro-sazení dobra proti zlu. Může se totiž stát, že válka vyhlášena legitimní autoritou a ze spravedlivé příčiny, ale může být nezákonná kvůli škodlivému úmyslu. Proto Augustin říká: „Vášnivě přání způsobit škodu, krutá žízeň po pomstě, neumírněný a neústupný duch, horečná revolta, rozkoš z moci a podobné věci jsou ve válce právem odmítány.““

Tato tradice se dále rozvíjela v pozdním středověku až do moderní doby, zvláště v dílech španělských scholastiků 16. století. Páter Francisco de Vitoria, který hrál zásadní roli při utváření rudimentů mezinárodního práva, se rovněž věnoval otázce spravedlivé války. V díle *De iure belli* určil tři hlavní pravidla války, jak to vysvětlují katoličtí historici Thomas A. Massaro a Thomas A. Shannon:

První kánon: Pokud předpokládáme, že vladař má oprávnění vést válku, neměl by především hledat příležitosti a příčiny pro válku, ale měl by, je-li to možné, žít v míru se všemi lidmi, jak nás k tomu nabádá svatý Pavel.

Druhý kánon: Když už válka ze spravedlivé příčiny vypukla, neměla by být vedena tak, aby zničila lidi, proti nimž je namířena, ale jen tak, aby se válčící domohli svých práv a ubránili zemi a aby z této války vznikl včas mír a bezpečí.

Třetí kánon: Když bylo dosaženo vítězství, mělo by se užívat umírněně a s křesťanskou pokorou a vítěz by si měl uvědomovat, že je v pozici soudce mezi dvěma státy: jedním, jemuž se způsobilo zlo, a druhým, který zlo způsobil, takže by se měl chovat jako soudce a ne jako žalobce; měl by stanovit rozsudek, jímž by poražený stát získal satisfakci, a ta by měla pokud možno přivodit na tento provinilý stát co nejmenší pohromu a neštěstí a provinilí jednotlivci by měli být potrestáni v zákonných mezích.¹²

Páter Francisco Suárez shrnul podmínky spravedlivé války podobně:

Má-li být válka vyhlášena spravedlivě, je třeba splnit určité podmínky, a ty lze rozdělit do tří kapitol. Především ji musí vyhlásit legitimní moc. Za druhé musí být její příčina spravedlivá a správná. Za třetí musejí být užívány oprávněné metody, tj. spravedlnost na počátku války i v jejím pokračování a ve vítězství... Obecný závěr zní, že i když válka sama o sobě není zlo, přesto kvůli mnoha zlům, jež přináší ve svém průběhu, musí být počítána mezi konání, jež jsou často špatná. A tak je třeba mnoha okolností, aby byla čestná.“

Machiavelliho kniha *Vladař* je čistě sekulárním výkladem o politice.¹⁴ Zabývá se vztahem mezi morálkou a státem a má stále vliv na západní politické myšlení; právě díky ní chápeme význam a důležitost teorie spravedlivé války. V Machiavelliho schématu nic a nikdo nemá právo soudit stát, který není odpovědný žádné vyšší autoritě. Žádný papež ani mravní zákon nesmí soudit chování státu. Právě proto Machiavelli tak nesnášel katolicismus: ten totiž věří, že i stát, nejen jednotlivci, podléhá mravní korekci. Pro Machiavelliho se stala politika, jak to formuluje jeden z historiků, „hrou jako šachy a odstranění politického pěšce, i kdyby představoval padesát tisíc lidí, nebylo o nic více zneklidňující než jeho odstranění na slonovinové šachovnici“.¹⁵

Právě podobnému myšlení čelí tradice spravedlivé války a zvláště na ně jsou především zaměřeny práce scholastiků 16. století. Podle katolické církve není nikdo, ani stát, vyňat z požadavků morálky. V následujících staletích se teorie spravedlivé války osvědčila jako nezbytný nástroj morálního

uvažování a filosofové, kteří pracují v duchu této tradice v naší době, vyvozují z těchto spolehlivých principů závěry, jež odpovídají specifickým výzvám 21. století.

SEXUÁLNÍ MORÁLKA

Historické prameny nám ukazují, že v době, kdy se Církev objevila na historické scéně, byla sexuální morálka degradována na velmi nízký stupeň. Rozšířená promiskuita, jak napsal satirik Juvenalis, způsobila, že Římané ztratili bohyni Cudnosti. Ovidius poznal, že sexuální praktiky v jeho době se staly zvláště perverzními, až sadistickými. Podobná svědectví o stavu manželské věrnosti a sexuální nemorálnosti v Kristově době najdeme u Catulla, Martia a Suetonia. Císař Augustus se pokusil omezit tuto nemorálnost zákonem; ten ovšem sotva může reformovat lidi, kteří už podlehli kouzlu okamžitého uspokojení. Počátkem 2. století tvrdil Tacitus, že cudná manželka je vzácným jevem.¹⁶

Církev učila, že intimní vztahy jsou výlučně určeny pro společenský manžela a manželky. I Edward Gibbon, který obviňoval křesťanství z pádu římského císařství na Západě, byl nucen uznat:

„Důstojnost manželství obnovili křesťané." Ve 2. století byl řecký lékař Galén tak překvapen důsledností křesťanského sexuálního chování, že popsal křesťany jako „tak pokročilé v sebekázni a... v intenzivní touze dosáhnout morální dokonalosti, že nijak nezaostávají za pravými filosofy".¹⁷

Cizoložství se podle Církve neomezovalo jen na nevěru manželky vůči manželovi, jak to často chápal antický svět, ale týkalo se i manželovy nevěry vůči manželce. Vliv Církve v této oblasti měl velký historický význam; proto Edward Westermarck, uznávaný historik instituce manželství, připisoval právě křesťanskému vlivu rovný přístup k hříchu cizoložství.¹⁸

I tyto principy přispěly k tomu, že ženy tvořily tak velkou část křesťanské populace v raných staletích Církve. Žen bylo mezi křesťany tolik, že Římané pohrdavě označovali křesťanství jako náboženství pro ženy. Víra Církve přitahovala ženy také proto, že právě Církev posvěcovala manželství, vyzdvihla je na úroveň svátosti a zakazovala rozvod (což v praxi znamenalo, že muži nemohli jen tak opustit své manželky a ženit se s jinými ženami). Ženy také získaly díky katolicismu větší autonomii. „Ženy nalézaly v učení Církve ochranu," píše filosof Robert Phillips, „a mohly zakládat řeholní společenství, jež byla samosprávná - to bylo v kulturách antického světa cosi neslýchaného... Podívejme se na seznam svatých, který je plný ženských jmen. Kde jinde ve světě mohly ženy vést své vlastní školy, konventy, koleje, špitály a sirotčince mimo katolicismus?"¹⁹

Jedním z aspektů antické řecké filosofie, který tvořil most ke katolickému myšlení, je idea, že existuje určitý způsob života vhodný pro šimpanze a jiný vhodný pro lidi. Člověk disponuje rozumem, a proto není odsouzen k tomu, aby jednal pouze na základě instinktu. Je schopen morální reflexe, tedy schopnosti, kterou nemají ani ty nejchytřejší druhy živočišné říše. Pokud této schopnosti člověk nevyužívá, nikdy nežije podle své přirozenosti. Pokud se neúčastní intelektuální činnosti a seriózního mravního hodnocení svého vlastního chování, na co se soustřeďuje jeho lidské bytí? Začne-li být pro něho nejdůležitější bezprostřední potěšení, neliší se v zásadě od zvířete.

Církev učí, že život skutečně lidský vyžaduje pomoc božské milosti. I pohanští Římané věděli cosi o degradaci lidského osudu: „Jak opovržením hodný je člověk," napsal Seneka, „jestliže se nedokáže pozvednout nad lidský osud!" V tom mu může pomoci Boží milost. Zde Církev vyzdvihuje příklady svatých, kteří ukázali, že život heroické ctnosti je možný, pokud se lidé nechají umenšit tak, aby Kristus mohl růst.

Církev učí, že dobrý život není prostě jen ten, v němž našim činům nelze nic vytknout. Kristus trvá na tom, že nestačí pouze se zdržet vraždy a cizoložství; nejenže tělo nesmí tihnout k takovýmto zločinům, ale i duše se jich musí vyvarovat. Nejenže nesmíme krást věci sousedům, ale nesmíme také povolit závisť vůči jejich vlastnictví. I když je dovoleno nenávidět zlo - například hřích nebo Satan samotného -, musíme se zdržovat hněvu a nenávisti, jež pouze rozkládají duši. Nejenže nemáme cizoložit, ale nemáme ani hovět nečistým myšlenkám, protože tyto myšlenky činí z našich bližních pouhou věc, pouhý předmět. Když chce člověk vést dobrý život, neměl by svého bližního chápat jako věc.

Říká se, že udělat něco dobrého je těžké, a žít jako člověk spíše než jako zvíře není z toho výjimkou. K tomu je třeba mravní vážnost a sebekázeň. Sokrates se proslavil svým výrokem, že poznání je ctnost,

že znát dobré znamená konat dobré. Aristoteles a svatý Pavel tomu rozuměli lépe; ostatně všichni si můžeme ve svém životě připomenout chvíle, kdy jsme věděli naprosto přesně, co je správné, ale neudělali jsme to, a podobně jsme věděli, co je špatné, a udělali jsme to. Právě proto katoličtí duchovní vůdci nabádají své penitenty, aby až budou mít příště chuť na koláč, snědli mrkev; ne proto, že jíst koláč by bylo špatné, ale proto, že zvykneme-li si zkáznit svou vůli v případech, kdy o morálku nejde, jsme lépe připraveni pro chvíle pokušení, kdy se skutečně musíme rozhodnout mezi dobrem a zlem. A právě tak jako snáze propadneme hříchu, jsme-li zvyklí hřešit, je také pravda, jak poznamenal Aristoteles, že ctnostný život je tím snazší, čím více se o něj snažíme a čím více jsme na něj zvyklí. To jsou některé z charakteristických idejí, jež Církev vnesla do západní civilizace. Dnes až příliš mnoho mladých lidí slýchává, že církevní učení o lidské intimitě je pouze karikatura, a když vezmeme v úvahu kulturu, v níž žijí, nemohou pochopit, proč je Církev prosazuje. Ale Církev je věrná svému poslání, jež plní po dvě tisíciletí, a tak stále představuje mravní alternativu pro mladé lidi, utopené v kultuře, která je neúnavně poučuje, že mají jít za bezprostředním uspokojením. Církev připomíná velké křesťany - svatého Tomáše Akvinského, svatého Františka z Assisi a svatého Františka Xaverského, abychom jich vyjmenovali jen několik - ukazuje je jako modely pravého života člověka. Jejím poselství? V zásadě toto: Buď můžete usilovat stát se jedním z nich - budovatelem civilizace, velkým géniem, služebníkem Boha i lidí, odhodlaným misionářem -, nebo můžete být sebestřednými nulami, lpícími na uspokojení svého apetitu. Naše společnost dělá vše proto, abyste se vydali tou druhou cestou. Osvobodte člověka v sobě. Pozvedněte se nad stádo, vyhlaste svou nezávislost na kultuře, která si o vás myslí tak málo, a prohlaste, že zamýšlíte žít nikoli jako zvířata, ale jako lidé.

Závěr

SVĚT BEZ BOHA

Ústředním aspektem každé civilizace je náboženství. Po dva tisíce let západní člověk obvykle uvažuje o Bohu způsobem, za nějž vděčíme katolické církvi. Katolický pohled na Boha se liší od způsobu, jakým na něho nahlížely starověké civilizace Blízkého Východu; tento pohled má čtyři hlavní charakteristiky.¹ Předně je Bůh jeden. Polyteistické systémy, v nichž ne zcela všemohoucí božstva chrání zvláštní přírodní fenomény nebo fyzická místa, jsou západní mysli cizí: ta je zvyklá nahlížet na Boha jako na jedinou bytost, která má svrchovanou moc nade všemi aspekty svého stvoření.

Za druhé je Bůh absolutně svrchovaný: neodvozuje svou existenci ze žádné předcházející skutečnosti a nepodléhá žádné jiné síle. Nemá nad ním moc choroba, hlad ani žízeň ani osud, které ovlivňovaly různá božstva Blízkého Východu.

Za třetí je Bůh transcendentní, stojí nad svým stvořením a liší se od něj. Nenachází se na žádném fyzickém místě ani neožívuje žádnou stvořenou věc, jako je tomu u přírodních bohů animismu. Tento Boží atribut umožnil vznik přírodní vědy a rozvoj myšlenky přírodních zákonů, protože zbavuje hmotnou přírodu božských atributů. Pokud tedy různé předměty stvořeného světa nemají svou vlastní vůli, je možné chápat je jako věci přizpůsobené pravidelným vzorcům chování.

A konečně, Bůh je dobrý. Na rozdíl od bohů starých Sumerů, kteří byli v nejlepším případě lhostejní k lidskému osudu, nebo od bohů starého Řecka, kteří se vůči lidem někdy projevovali jako málíčerní nebo mstiví, Bůh katolicismu lidstvo miluje a chce dobro člověka. Navíc, i když je - stejně jako pohanští bohové - potěšen rituálními obětmi, zvláště pak obětmi mše svaté, na rozdíl od nich ho potěší také dobré jednání lidí.

Všechny tyto rysy jsou zjevné rovněž u Boha starozákonního judaismu. Ale katolický pojem Boha se odlišuje také od starozákonní tradice, a to jeho vtělením v Ježíši Kristu. Díky Kristovu narození i jeho pobývání na zemi vidíme, že Bůh nehledá jen lidské uctívání, ale také přátelství člověka. Velký katolický spisovatel 20. století Robert Hugh Benson o tom napsal knihu nazvanou Přátelství Kristovo (1912). Ve svých filosofických fragmentech Soren Kierkegaard jednou srovnal Boha s králem, který hledá lásku obyčejné ženy. Kdyby se k ní přiblížil jako král, bála by se mu nabídnout svou lásku jako spontánní vztah mezi sobě rovnými. Byla by přitahována jen jeho bohatstvím a mocí nebo by ho ze strachu odmítla.

Z těchto důvodů se král k obyčejné ženě blíží jako obyčejný člověk. Jen tak si může získat její upřímnou lásku a jen tehdy pozná, zda je její láska pravá. To učinil Bůh, říká Kierkegaard, když se narodil do světa jako Ježíš Kristus, druhá Osoba Nejsvětější Trojice. Hledá naši lásku ne tak, že by nás ohromoval svým majestátem a strachem z blaženého patření (kterého nedosáhneme na tomto světě, teprve ve světě příštím), ale tak, že se k nám snižuje, aby se s námi setkával na naší úrovni, když přijal lidskou přirozenost a vzal na sebe lidské tělo.² To je v dějinách náboženství mimořádná myšlenka, ale západní kultura je natolik vlastní, že lidé Západu o ní jen zřídka pochybují.

Tyto pojmy, jež uvedl v život katolicismus, jsou tak hluboce zakořeněné, že často i hnutí, která jsou s katolicismem v rozporu, bývají navzdory tomu naplněna křesťanskými idejemi. Murray Rothbard upozornil na rozsah, v němž marxismus jako jednoznačně sekulární ideologie čerpal z náboženských idejí křesťanských herezí 16. století.³ Intelektuálové americké progresivní éry počátku 20. století tvrdili, že opustili svou (převážně protestantskou) víru, ale přes to v jejich řeči převládají křesťanské idiomy.⁴

To jen podtrhuje, co jsme už řekli: katolická církev nejen přispěla k západní civilizaci - ona ji vybudovala. Církev samozřejmě čerpala i z antického světa, ale činila to tak, že transformovala klasickou tradici k lepšímu. Jen těžko bychom hledali v raném středověku lidské podnikání, k němuž by nepřispěly kláštery. Vědecká revoluce západní Evropy stála na teologických a filosofických základech, jež byly v jádru katolické, a připravila tak úrodnou půdu pro rozvoj vědy. Vyspělá idea mezinárodního práva vzešla z pozdní scholastiky, stejně tak i pojmy, které jsou ústřední pro zrod ekonomiky jako zvláštní disciplíny.

Dva posledně jmenované příspěvky vzešly z evropských univerzit jakožto výtvaru vrcholného středověku, a ty byly pod církevním dohledem. Na rozdíl od akademií starého Řecka, kde každou z nich ovládala zvláštní myšlenková škola, byly univerzity středověké Evropy místem intenzivní intelektuální debaty a výměny. David Lindberg vysvětluje:

Je třeba zdůraznit, že v tomto vzdělávacím systému měl středověký Mistr značnou svobodu. Běžný stereotyp středověku zobrazuje učitele jako bezpáteřného a otrockého následovníka Aristotela i církevních otců (ačkoli tento stereotyp nevysvětluje, jak by bylo možné otrocky následovat obojí), obávajícího se, aby se byť jen o puntík neodchýlil od požadavků autority. Byly tu samozřejmě široce pojaté teologické meze, ale v těchto mezích měl Mistr svobodu myšlení a projevu; téměř každá doktrína, filosofická nebo teologická, mohla být podrobena detailnímu zkoumání a kritice učenců středověké univerzity.⁵

Scholastická dychtivost po hledání pravdy, po studiu a využití nejrůznějších pramenů, po přesném a pečlivém vyrovnávání se s námitkami vůči vlastní pozici, dodávala středověké intelektuální tradici - a tím i univerzitám, kde se tato tradice rozvíjela a zrála - vitalitu, již se může Západ právem chlubit. Všechny tyto oblasti: ekonomické myšlení, mezinárodní právo, přírodní vědy, univerzitní život, charita, náboženské představy, umění i morálka jsou samotnými základy civilizace a na Západě se každá z nich zrodila v srdci katolické církve.

Význam Církve pro západní civilizaci je - paradoxně - lec-kdy jasnější tam, kde její vliv vymizel. Během 18. století za osvícenství byla privilegovaná pozice Církve a úcta k ní zásadně zpochybněna, v míře pro historii katolicismu bezprecedentní. Devatenácté století bylo svědkem dalších útoků na katolicismus, zvláště v německém Kulturkampfu a v antiklerikalismu italských nacionalistů. Francie sekularizovala svůj školský systém v roce 1905. Ačkoli ve Spojených státech Církev koncem 19. a začátkem 20. století rozkvétala, útoky na její svobodu jinde na Západě způsobily nesmírné škody.⁶ Svět umění poskytuje snad nejdramatičtější a nejviditelnější svědectví o důsledcích částečného vyloučení Církve v moderním světě. Jude Dougherty, emeritní děkan Filosofické školy na Americké katolické univerzitě ve Washingtonu, mluvil o spojitosti „mezi ochuzenou, antimetafyzickou filosofií naší doby a jejím oslabujícím efektem na umění“. Podle Doughertyho existuje vazba mezi uměním určité civilizace a její vírou a vědomím transcendentna. „Bez metafyzického uznání transcendentna, bez poznání božského intelektu jako zdroje přirozeného řádu a naplnění lidských aspirací, je realita konstruována v čistě materialistických termínech. Měřítkem se stává sám člověk, který není odpovědný objektivnímu řádu. Život sám je prázdný, bez cíle. Tato strnulost je vyjádřena v perverzности a sterilitě moderního umění, od Bauhausu ke kubismu a k postmodernismu.“ Tvrzení

profesora Doughertyho je více než případné: je přesvědčující. Když lidé věří, že život nemá žádný smysl, že je výsledkem náhody a není veden žádnou vyšší silou nebo principem, pak není překvapivé, že se tento pocit nesmyslnosti odráží v jejich umění.

Pocit nesmyslnosti a neřádu narůstá během 19. století. Friedrich Nietzsche v knize Radostná věda napsal: „Horizont leží před námi otevřený, i když není jasný: moře, naše moře, leží otevřené před námi. Snad nic nebylo tak otevřeného jako moře.“ To znamená, že neexistuje řád ani smysl vesmíru kromě toho, co si člověk, v suverénním a neomezeném aktu vůle, sám zvolí. Frederick Coppleston, velký historik filosofie, shrnul nietzscheovský postoj: „Od-mítne-li člověk myšlenku, že svět byl stvořen Bohem k určitému cíli nebo že se v něm manifestuje absolutní idea nebo duch, může dát životu ten význam, který mu chce dát. A jiný význam nemá.“⁷

Modernismus v literatuře zpochybňuje pilíře řádu psaným slovem - jako například to, že každý příběh má mít začátek, prostředek a konec. Vznikají bizarní zápletky, kdy je hlavní postava nucena vyrovnávat se s chaotickým a iracionálním vesmírem, jemuž nerozumí. Tak Kafkova Proměna začíná: „Když se Řehoř Samsa jednoho rána probudil z nepokojných snů, shledal, že se v posteli proměnil v jakýsi nestvůrný hmyz.“

V hudbě se duch doby zvláště ozřejmuje v atonalitě Arnolda Schoenberga a v chaotických rytmech Igora Stravinského v jeho slavném Svěcení jara, ale i v některých z jeho pozdějších děl, jako je Symfonie o třech větvích z roku 1945. Pokud jde o degeneraci architektury, je zřejmé i u budov, jež byly vystavěny jako katolické kostely.⁸

Tím nechci tvrdit, že uvedená díla nemají hodnotu; jen upozorňuji, že odrážejí intelektuální a kulturní prostředí, jež je alternativou katolické víry v uspořádaný vesmír, nadaný konečným smyslem. V polovině 20. století se dospělo ke konečnému, osudovému kroku: k prohlášení, jež učinil Jean-Paul Sartre (1905-1980) a jeho škola existencialistického myšlení, že totiž svět je zcela absurdní a život sám naprosto postrádá smysl. Jak má ale potom člověk žít? Tak, že odvážně čelí prázdnotě, čestně uznává, že nic nemá smysl a že neexistuje nic jako absolutní hodnoty. A samozřejmě tak, že konstruuje své vlastní hodnoty a žije podle nich (Nietzscheovy přízraky).

Tímto filosofickým prostředím jsou ovlivněna i vizuální umění. Středověký umělec si byl vědom, že jeho úkolem je sdělovat něco většího, než je on sám, a proto obvykle svá díla nepodepisoval. Nechtěl připoutávat pozornost na sebe, ale na téma svého díla. Novější typ umělce, který se začíná objevovat v renesanci, plně dozrál v romantismu 19. století. V reakci na chladný scientismus osvícenství zdůrazňoval romantismus pocity, emoce a spontaneitu. Tak se v umělcově díle vyjadřovaly autorovy vlastní pocity, boje, emoce a idiosyncrasie; umění se stalo formou sebevyjádření. Ohnisko umělcovy práce se začalo posouvat k zobrazování jeho vnitřních dispozic. Vynález fotografie koncem 19. století dodal další podnět tomuto trendu; jelikož se přesné zobrazení přirozeného světa stalo snadným, získal umělec svobodu věnovat se svému sebevyjádření.

Jak čas šel, zdegenerovalo toto romantické zaujetí sebou samým do prostého narcismu a nihilismu moderního umění. V roce 1917 šokoval francouzský umělec Marcel Duchamp umělecký svět, když podepsal pisoárovou mušli a vystavil ji jako umělecké dílo. Průzkum mezi pěti sty odborníky na umění uskutečněný v roce 2002 ukázal, že Duchampova Fontána je nejlivnější dílo moderního umění - což mluví samo za sebe.⁹

Duchamp měl formativní vliv na londýnskou umělkyni Tracey Eminovou. Její Moje postel, nominovaná na prestižní Turnérovu cenu, sestávala z rozestlané postele doplněné láhvemi vodky, použitými kondomy a zakrváceným spodním prádlem. Když byla v roce 1999 vystavena v Tate Gallery, poškodili ji dva nazí muži, kteří po posteli skákali a vodku vypili. Je charakteristické pro svět moderního umění, že všichni v galerii mužům tleskali, protože si mysleli, že tento vandalismus je součástí výstavy. Eminová nyní působí jako profesorka European Graduate School.

Tyto příklady symbolizují rozchod s Církví, který v posledních letech uskutečnilo na Západě mnoho lidí. Církev, která vyzývá své děti, aby byly velkorysé v předávání života, naráží i s tímto svým nejzákladnějším poselstvím na hluché uši západní Evropy, jež už nemá dostatek dětí ani na prostou reprodukci. Evropa opustila víru natolik, že se nezmohla ani na uznání svého křesťanského dědictví v ústavě Evropské unie. Mnohé z velkých katedrál, jež kdysi svědčily o náboženském přesvědčení lidí, se dnes staly muzejními exponáty, zajímavými kuriozitami pro nevěřící svět.

Historická amnézie dnešního Západu nemůže však potlačit ústřední roli Církve při budování západní civilizace. „Nejsem kato-lička," napsala francouzská filosofka Simoně Weilová, „ale považuji křesťanskou myšlenku, jež má své kořeny v řeckém myšlení a v průběhu staletí živila celou naši evropskou civilizaci, za něco, čeho se nemůžeme zříci, aniž bychom sami sebe degradovali." A to je lekce, již se západní civilizace, stále více odříznutá od svých katolických základů, teď učí - a to těžce.

POZNÁMKY

Kapitola šestá

UMĚNÍ, ARCHITEKTURA A CÍRKEV

1. Saint John of Damascus, *Three Treatises on the Divine Images*, překl. Andrew Louth (Crestwood, N.Y: St. Vladimir's Seminary Press, 2003), 69-70.
2. Tamtéž, 29.
3. Tamtéž, 29-30.
4. „Pravověří" se zde nevztahuje k pravoslavné církvi, protože k Velkému schizmatu, jež rozdělilo katolíky a pravoslavné, ještě nedošlo (1054). „Pravověří" znamená tradiční víru.
5. Paul Johnson, *Art. A New History* (New York: HarperCollins, 2003), 153.
6. John W. Baldwin, *The Scholastic Culture of the Middle Ages, 1000-1300* (Lexington, Mass.: D.C. Heath, 1971), 107; Robert A. Scott, *The Gothic Enterprise* (Berkeley: University of California Press, 2003), 124-125.
7. Scott, 125.
8. Baldwin, 107.
9. Scott, 103-104.
10. Christopher Wilson, *The Gothic Cathedral: The Architecture of the Great Church, 1130-1530* (London: Thames and Hudson, 1990), 65-66.
11. Tamtéž, 275-276.
12. Baldwin, 107-108.
13. Tamtéž, 108.
14. Scott, 132.
15. Stanley L. Jaki, „Medieval Creativity in Science and Technology," v *Patterns or Principles and Other Essays* (Bryn Mawr, Pa.: Intercollegiate Studies Institute, 1995), 75.
16. Touto knihou je Robert Scott, *The Gothic Enterprise*.
17. Alexander Clarence Frick, *The Rise of the Mediaeval Church* (New York: Buřt Franklin, 1909), 600.
18. Erwin Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism* (New York: Meridian, 1985 [1951]), 69-70.
19. James Franklin, „The Renaissance Myth," *Quadrant* 26 (November 1982): 53-54.
20. Kenneth Clark, *Civilisation* (New York: HarperPerennial, 1969), 186; citováno v Joseph E. MacDonnell, *Companions of Jesuits: A Tradition of Collaboration* (Fairfield, Conn.: Humanities Institute, 1995).
21. Louis Gillet, „Raphael," *Catholic Encyclopedia*, 2. vyd., 1913.
22. Klemens Löffler, „Pope Leo X," *Catholic Encyclopedia*, 2. vyd., 1913.
23. Will Durant, *The Renaissance* (New York: MJF Books, 1953), 484.
24. Fred S. Kleiner, Christin J. Mamiya a Richard G. Tansey, *Gardners Art Through the Ages*, 11. vyd., vol. 1 (New York: Wadsworth, 2001), 526-527.
25. Samuel Y. Edgerton, Jr., *The Heritage of Giotto's Geometry: Art and Science on the Eve of the Scientific Revolution* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), 10.
26. Tamtéž, 4.
27. Tamtéž, 289.

Kapitola sedmá

PŮVOD MEZINÁRODNÍHO PRÁVA

1. Bernice Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain* (London: Oxford University Press, 1963), 98; J. A. Fernandez-Santamaria, *The State, War and Peace: Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516-1559* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 60-61.
2. Lewis Hanke, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* (Boston: Little, Brown and Co., 1965 [1949]), 17.
3. Carl Watner, "AU Mankind Is One': The Libertarian Tradition in Sixteenth Century Spain," *Journal of Libertarian Studies* 8 (Summer 1987): 295-296.
4. Michael Novák, *The Universal Hunger for Liberty* (New York: Basic Books, 2004), 24. Tento titul se také dává holandskému protestantovi Hugo Grotiovi.
5. Marcelo Sánchez-Sorondo, „Vitoria: The Original Philosopher of Rights," v *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, Kevin White, ed. (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1997), 66.
6. Watner, „AU Mankind Is One," 294; Watner je citován z Lewis Hanke, *AU Mankind Is One* (De Kalb, 111.: Northern Illinois University Press, 1974), 142.
7. James Brown Scott, *The Spanish Origin of International Law* (Washington, D.C.: School of Foreign Service, Georgetown University, 1928), 65.
8. Srov. Sánchez-Sorondo, „Vitoria: The Original Philosopher of Rights," 60.
9. Venancio D. Carro, „The Spanish Theological-Juridical Renaissance and the Ideology of Bartolome de Las Casas," v *Bartolome de las Casas in History: Toward an Understanding of the Man and His Work*, eds. Juan Friede a Benjamin Keen (DeKalb, 111.: Northern Illinois University Press, 1971), 251-252.
10. Tamtéž, 253.
11. Tamtéž.
12. Fernandez-Santamaria, 79.
13. Hamilton. 61.
14. Scott, 41.
15. Tamtéž, 61.
16. *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 8.
17. Sánchez-Sorondo, „Vitoria: The Original Philosopher of Rights," 67.
18. Hamilton, 19.
19. Tamtéž, 21.
20. Tamtéž, 24.
21. Fernandez-Santamaria, 78.
22. Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2001 [1997]), 269-270.
23. Eduardo Andújar, „Bartolome de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda: Moral Theology versus Political Philosophy," v White, ed., *Hispanic Philosophy*, 76-78.
24. Tamtéž, 87.
25. Rafael Alvira a Alfredo Cruz, „The Controversy Between Las Casas and Sepúlveda at Valladolid," v White, ed., *Hispanic Philosophy*, 93.
26. Tamtéž.
27. Tamtéž, 95.
28. Tamtéž, 92-93.
29. Andújar, „Bartolome de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda," 84.
30. Carro, „The Spanish Theological-Juridical Renaissance," 275.
31. Citováno v Watner, „AU Mankind Is One," 303-304.
32. Lewis H. Hanke, *Bartolome de Las Casas: An Interpretation of His Life and Writings* (The

Hague: Martinus Nijhoff, 1951), 87.

33. Srov. Carlos G. Noreña, „Francisco Suárez on Democracy and International Law," v White, ed., *Hispanic Philosophy*, 271.
34. Fernandez-Santamaria, 62.
35. Samuel Eliot Morison, *The Oxford History of the American People*, vol. 1, *Prehistory to 1789* (New York: Meridian, 1994 [1965]), 40.
36. Citováno v Robert C. Royal, *Columbus On Trial: 1492 v. 1992*, 2. vyd. (Herndon, Va.: Young America's Foundation, 1993), 23-24.
37. Srov. C. Brown, „Old World v. New: Culture Shock in 1492," *Peninsula* [Harvard], Sept. 1992, 11.
38. Hanke, *The Spanish Struggle for Justice*, 178-179.

Kapitola osmá

CÍRKEV A EKONOMIE

1. Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (New York: Oxford University Press, 1954), 97.
2. Viz např. Raymond de Roover, „The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy," *Journal of Economic History* 18 (1958): 418-34; taktéž *Business, Banking, and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe: Selected Studies of Raymond de Roover*, ed. Julius Kirshner (Chicago: University of Chicago Press, 1974), esp. 306-45; Alejandro A. Chafuen, *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics* (Lanham, Md.: Lexington, 2003); Marjorie Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605* (Oxford: Clarendon Press, 1952); taktéž *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740* (London: George Allen & Unwin, 1978); Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis* (New York: Oxford University Press, 1954); Murray N. Rothbard, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. 1, *Economic Thought Before Adam Smith* (Hants, England: Edward Elgar, 1995), 99-133.
3. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith*, 73-74. Ludwig von Mises, velký ekonom 20. století, ukázal, že peníze musely vzniknout tímto způsobem.
4. Tamtéž, 74; viz také Thomas E. Woods, Jr., *The Church and the Market: A Catholic Defense of the Free Economy* (Lanham, Md.: Lexington, 2005), 87-89, 93.
5. Jorg Guido Hülsmann, „Nicholas Oresme and the First Monetary Treatise," May 8, 2004 <http://www.mises.org/fullstory.aspx?control=1516>.
6. Rothbard. *Economic Thought Before Adam Smith*, 76.
7. Hülsmann. „Nicholas Oresme and the First Monetary Treatise."
8. Chafuen, 62.
9. Dobrý přehled o představě klíče v Bibli a zvláště o často citovaném místě: Mt 16,18, viz Stanley L. Jaki, *The Keys of the Kingdom: A True Witness to Truth* (Chicago, 111.: Franciscan Herald Press, 1986).
10. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith*, 100-101.
11. Tamtéž, 60-61.
12. Tamtéž, 62.
13. Murray N. Rothbard, „New Light on the Prehistory of the Austrian School," v *The Foundations of Modern Austrian Economics*, ed. Edwin G. Dolan (Kansas City: Sheed & Ward, 1976), 55.
14. Chafuen. 84-85.
15. Tamtéž, 84.
16. „Carla Mengera lze nejlépe pochopit v kontextu aristotelského neoscholasticismu 19. století." Samuel Bostaph, „The Methodenstreit" v *The Elgar Companion to Austrian Economics*, ed. Peter J. Boettke (Cheltenham, U.K.: Edward Elgar, 1994), 460.
17. Carl Menger, *Principles of Economics*, překl. James Dingwall a Bert F. Hoselitz (Grove City, Penn.: Libertarian Press, 1994), 64-66.
18. Přímou odpověď Marxovi však najdeme u opomíjeného klasika: Eugen von Böhm-Bawerk,

Karl Marx and the Close of His System (London: TF Unwin, 1898). Ještě silnější a zásadnější argument, který ukazuje Marxovu pozici jako zcela chybnou (a fakticky se nevztahuje k teorii subjektivní hodnoty), lze nalézt u George Reisman, *Capitalism* (Ottawa, 111.: Jameson Books, 1996).

19. Emil Kauder, *A History of Marginal Utility Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1965), 5.

20. V tomto bodě je Locke často špatně chápán, takže je třeba připomenout, že nevěřil v teorii hodnoty práce. Lockeovo učení o práci souvisí se spravedlivým počátečním získáním ve světě nevlastněného zboží. Locke učil, že v přírodním stavu, kde jednotlivcům nepatří žádný nebo skoro žádný majetek, si může někdo oprávněně nárokovat zboží nebo kus země jako vlastní, pokud s ním spojí svou práci - například vyčistí pole nebo prostě sebere jablko ze stromu. Jeho pracovní výkon mu dává morální právo na zboží spojené s jeho prací. Jakmile má zboží soukromého vlastníka, není už nutné, aby kdokoli dále uplatňoval práci jako nárok na vlastnictví. Soukromě vlastněné zboží je legitimním vlastnictvím svých vlastníků, pokud ho převzali rovnou z přírodního stavu, nebo ho získali koupí či dobrovolným darováním od legitimního vlastníka.

21. Kauder, 5-6.

22. Tamtéž, 9.

23. Scholasticismem začali opovrhovat protestanti i racionalisté a explicitní odkaz na práce pozdních scholastiků u některých jejich následovníků byl vnímán jako něco problematického. Historici však mohou vystopovat scholastický vliv, zejména když i oponenti scholastiků jejich práce citují explicitně. Viz Rothbard, „New Light on the Prehistory of the Austrian School,” 65-67.

24. Pokud jde o vliv pozdních scholastiků, jsem zde zavázán prací: Rothbard, „New Light on the Prehistory of the Austrian School.”

25. Rothbard, „New Light on the Prehistory of the Austrian School,” 66.

26. O mém vlastním studiu pozdních scholastiků viz: Woods, *The Church and the Market: A Catholic Defense of the Free Economy*.

27. Rothbard, „New Light on the Prehistory of the Austrian School,” 67.

Kapitola devátá JAK KATOLICKÁ CHARITA ZMĚNILA SVĚT

Alvin J. Schmidt, *Under the Influence: How Christianity Transformed Civilization* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2001), 130.

Michael Davies, *For Altar and Tuxedo; The Rising in the Vendée* (St. Paul, Minn.: Remnant Press, 1997), 13.

Vincent Carroll a David Shiflett, *Christianity on Trial* (San Francisco: Encounter Books, 2002), 142.

William Edward Hartpole Lecky, *History of European Morals From Augustus to Charlemagne*, vol. 1 (New York: D. Appleton and Company, 1870), 199-200.

5. Tamtéž, 201.

6. Tamtéž, 202. Dobrá diskuse o absenci křesťanské myšlenky charity v antickém světě viz Gerhard Uhlhorn, *Christian Charity in the Ancient Church* (New York: Charles Scribner's Sons, 1883), 2-44.

7. Lecky, 83.

8. John A. Ryan, „Charity and Charities,” *Catholic Encyclopedia*, 2. vyd., 1913; Charles Guillaume Adolphe Schmidt, *The Social Results of Early Christianity* (London: Sir Isaac Pitman & Sons, 1907), 251.

9. Uhlhorn, 264.

10. Cajetan Baluffi, *The Charity of the Church*, překl. Denis Gargan (Dublin: M. H. Gill and Son, 1885), 39; Schmidt, *Under the Influence*, 157.

11. Lecky, 87; Baluffi, 14-15; Schmidt, *Social Results of Early Christianity*, 328.

12. Uhlhorn, 187-188.

13. Schmidt, *Under the Influence*, 152.

14. Baluffi, 42-43; Schmidt, *Social Results of Early Christianity*, 255-256.

15. Schmidt, *Social Results of Early Christianity*, 328.

16. Tamtéž.

17. Schmidt, *Under the Influence*, 153-155.

18. Ryan, „Charity and Charities“; Guenter B. Risse, *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals* (New York: Oxford University Press, 1999), 79nn.
19. Risse, 73.
20. Fielding H. Garrison, *An Introduction of the History of Medicine* (Philadelphia: W. B. Saunders, 1914), 118; citováno v Schmidt, *Under the Influence*, 131.
21. Lecky, 85.
22. Roberto Margotta, *The History of Medicine*, Paul Lewis, ed. (New York: Smithsonian, 1996), 52.
23. Risse, 95.
24. Tamtéž, 138.
25. Tamtéž, 141.
26. Tamtéž, 141-142.
27. Tamtéž, 147.
28. Tamtéž, 149.
29. Carroll and Shiflett, 143.
30. Baluffi, 16.
31. Tamtéž, 185.
32. Citováno v Ryan, „Charity and Charities.“
33. Baluffi, 257.
34. Neil S. Rushton, „Monastic Charitable Provision in Tudor England: Quantifying and Qualifying Poor Relief in the Early Sixteenth Century," *Continuity and Change* 16 (2001), 34.
35. William Cobbett, *A History of the Protestant Reformation in England and Ireland* (Rockford, 111.: TAN, 1988 [1896]), 112.
36. Philip Hughes, *A Popular History of the Reformation* (Garden City, N.Y: Hanover House, 1957), 205.
37. Henri Daniel-Rops, *The Protestant Reformation*, překl. Audrey Butler (London: J. M. Dent & Sons, 1961), 475.
38. Rushton, „Monastic Charitable Provision in Tudor England," 10.
39. Tamtéž, 11.
40. Barbara Harvey, *Living and Dying in England, 1100-1540: The Monastic Experience* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 22, 33.
41. Georg Ratzinger, citováno v Ryan, „Charity and Charities.“
42. Lecky, 89.
43. Harvey, 18.
44. Tamtéž, 13.
45. Davies, 15

Kapitola desátá

CÍRKEV A ZÁPADNÍ ZÁKONODÁRSTVÍ

- 1 Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), 166.
2. Tamtéž, 195.
3. Tamtéž, 143.
4. Harold J. Berman, „The Influence of Christianity Upon the Development of Law," *Oklahoma Law Review* 12 (1959), 93.
5. Harold J. Berman, *Faith and Order: The Reconciliation of Law and Religion* (Atlanta: Scholars Press, 1993), 44.
6. Berman, „Influence of Christianity Upon the Development of Law," 93.
7. Berman, *Law and Revolution*, 228.
8. Berman, „Influence of Christianity Upon the Development of Law," 93.
9. Berman, *Law and Revolution*, 188.
10. Tamtéž, 189.

11. Srov. Tamtéž, 179.
12. Souhrn lze najít v Berman, *Law and Revolution*, 177nn.
13. Tato myšlenková linie je nám sice známá, ale obsahuje potenciální nebezpečí, že trestní právo, ve snaze ustavit abstraktní spravedlnost prostřednictvím retributivního trestu, může zdegenerovat natolik, že se zajímá jen o odplatu a pomíjí náhradu. Dnes nastala perverzní situace, kdy pachatel násilného činu, místo co by se alespoň pokusil o náhradu oběti nebo jejím pozůstalým, je podporován z daní oběti a její rodiny. Důraz na to, že zločinec poškodil samotnou spravedlnost a zasluhuje si trest, překryla původní smysl pro to, že pachatel poškodil svou oběť a dluží náhradu těm, jimž ublížil.
14. Berman, *Law and Revolution*, 194-195.
15. Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 2001); viz také Annabel S. Brett, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Charles J. Reid, Jr., „The Canonistic Contribution to the Western Rights Tradition: An Historical Inquiry,” *Boston College Law Review* 33 (1991), 37-92; Kenneth Pennington, „The History of Rights in Western Thought,” *Emory Law Journal* 47 (1998), 237-252.
16. Brian Tierney, „The Idea of Natural Rights: Origins and Persistence,” *Northwestern University Journal of International Human Rights* 2 (April 2004), 5.
17. Tierney, „The Idea of Natural Rights,” 6.
18. Tamtéž.
19. Pennington, „The History of Rights in Western Thought.”
20. Tierney, „The Idea of Natural Rights,” 7.
21. Tamtéž, 8.

Kapitola jedenáctá

CÍRKEV A ZÁPADNÍ MORÁLKA

1. Alvin J. Schmidt, *Under the Influence: How Christianity Transformed Civilization* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2001), 128, 153.
2. Vincent Carroll a David Shiflett, *Christianity on Trial* (San Francisco: Encounter Books, 2002), 7.
3. Augustine, *The City of God*, překl. Henry Bettenson (London: Penguin Classics, 1972), kniha 1, kap. 22.
4. Tamtéž.
5. ST IIa-IIae, q. 64, art. 5.
6. James J. Walsh, *The World's Debt to the Catholic Church* (Boston: The Stratford Co., 1924), 227.
7. Obě tyto citace viz: Schmidt, 63.
8. Leo XIII, *Pastoralis Officii* (1891), 2, 4.
9. Ernest L. Fortin, „Christianity and the Just War Theory,” in Ernest Fortin: *Collected Essays*, vol. 3: *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*, ed. J. Brian Benestad (Lanham, Md.: Rowan & Littlefield, 1996), 285-286.
10. John Langan, S.J., „The Elements of St. Augustine's Just War Theory,” *Journal of Religious Ethics* 12 (Spring 1984), 32.
11. ST, IIa-IIae, q. 40, art. 1.
12. Thomas A. Massaro, S.J., a Thomas A. Shannon, *Catholic Perspectives on Peace and War* (Lanham, Md.: Rowan & Littlefield, 2003), 17.
13. Tamtéž, 18.
14. Viz Roland H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace* (New York: Abingdon Press, 1960), 123-126.
15. Tamtéž, 126.
16. Schmidt, 80-82.
17. Tamtéž, 84.
18. Tamtéž.

19. Robert Phillips, *Last Things First* (Fort Collins, Colo.: Roman Catholic Books, 2004), 104.

Závěr SVĚT BEZ BOHA

1. Za tento rozbor čtyř konkrétních charakteristik jsem zavázán práci Marvin Perry, et al., *Western Civilization: Ideas, Politics & Society*, 6. vyd. (Boston: Houghton Mifflin, 2000), 39-40.
2. Kierkegaard byl protestant, i když samozřejmě popisuje ten aspekt Krista, který je s katolíky společný. Je však zajímavé, že Kierkegaard byl kritický k Lutherovi a kritizoval potlačení klášterní tradice. Viz Alice von Hildebrand, „Kierkegaard: A Critic of Luther,” *The Latin Mass*, spring 2004, 10-14.
3. Murray N. Rothbard, „Karl Marx as Religious Eschatologist,” v *Requiem for Marx*, ed. Yuri N. Maltsev (Auburn, Ala: Ludwig von Mises Institute, 1993).
4. Murray N. Rothbard, „World War I as Fulfillment: Power and the Intellectuals,” v *The Costs of War*, ed. John V. Denson (New Brunswick, N.J.: Transaction, 1997); novější příklady tohoto jevu viz Paul Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt* (Columbia: University of Missouri Press, 2002).
5. David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 213.
6. Viz Thomas E. Woods, Jr., *The Church Confronts Modernity: Catholic Intellectuals and the Progressive Era* (New York: Columbia University Press, 2004).
7. Frederick Copleston, S.J., *A History of Philosophy*, vol. VII: *Modern Philosophy from the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche* (New York: Doubleday, 1994 [1963]), 419.
8. O krásné a tajemné architektuře viz zvláště Michael S. Rose, *In Tiers of Glory* (Cincinnati, Ohio: Mesa Folio, 2004), a Michael S. Rose, *Ugly as Sin* (Manchester, N.H.: Sophia Institute Press, 2001).
9. „Duchamp's Urinal Tops Art Survey,” *BBC News World Edition*, 1. prosinec 2004. <http://news.bbc.co.Uk/2/hi/entertainment/4059997.stm>.