

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut politologických studií

Lukáš Kantor

**Katolická sociální nauka a její místo na
pravo-levé škále**

Bakalářská práce

Praha 2008

Autor práce: Lukáš Kantor

Vedoucí práce: PhDr. Ivan Müller, Ph. D.

Datum obhajoby: 2008

BIBLIOGRAFICKÝ ZÁZNAM

KANTOR, Lukáš. *Katolická sociální nauka a její místo na pravo-levé škále*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut politologických studií, 2008. 86 stran. Vedoucí diplomové práce PhDr. Ivan Müller, Ph.D.

ANOTACE

První část této bakalářské práce představuje jakýsi historicko-filozofický exkurs. Pojednává o těch myslitelích, politických hnutích a stranách, církevních či sektářských uskupeních a směrech, jež lze označit společným názvem „levicovní křesťané“ (Campanella, Tillich, novokřtěnci, teologie osvobození atd.). Stejně tak přibližuje opačné pozice „pravícovních křesťanů“, zejména amerického katolíka a politického filozofa Michaela Novaka. Druhá část předkládané práce tematizuje katolickou sociální nauku, tak jak se vyvíjela od vydání encykliky *Rerum novarum* na konci 19. století. Analyzuje zejména obsah a základní principy papežských sociálních encyklik, z nichž té poslední *Centesimus annus* je věnována samostatná, byť krátká kapitola na závěr. Cílem práce je „lokalizovat“ katolickou sociální nauku v horizontu tradičního politického dualismu pravice/levice; vyznačit její styčné body, respektive odlišnosti s liberální, konzervativní a socialistickou ideologií a jim odpovídajícím hospodářským modelům. V této otázce dochází práce k závěru, že ústřední motivy katolické sociální nauky (solidarita, přednostní volba pro chudé, přednost práce před kapitálem, spravedlivá mzda, hospodářská demokracie, soukromé vlastnictví se sociální vazbou) mají blízko k ideálům umírněné levice reprezentované hlavně sociální demokracií.

ANNOTATION

The first part of the submitted essay represents a kind of a historical-philosophical excursion. It deals with a sample of thinkers, political movements and parties, church or sectarian groupings and streams that can be labeled with the term “leftist Christians” (Campanella, Tillich, Anabaptists, the Theology of Liberation and so on). At the same time the opposite postures of “right-wing Christians” are described, especially those of the contemporary renowned catholic political philosopher Michael Novak. The second part of this bachelor thesis focuses on the catholic social doctrine itself, as it has been developing since

the publication of the papal social encyclical *Rerum novarum* at the end of the 19th century. The content and main principles of the following encyclicals are analyzed. Separate, although short chapter is dedicated to the last social encyclical *Centesimus annus* from 1991. The aim of the thesis is to “localize” catholic social doctrine on the traditional political left-right scale; it means to highlight its similarities and differences with liberal, conservative and socialist ideology and their corresponding economic models. On this issue we came to the conclusion that the cardinal rules of catholic social doctrine (solidarity, preferential option for the poor, priority of work before capital, just wages, private property with social function, economic democracy) have much in common with the ideals of the moderate political left represented mainly by the social democrats.

KLÍČOVÁ SLOVA

Katolická sociální nauka, sociální encykliky, politická pravice, politická levice, politický střed, pravo-levé kontinuum, liberalismus, socialismus, konservatismus, kapitalismus, marxismus, socioekonomické nerovnosti, soukromé vlastnictví

KEYWORDS

Catholic social doctrine, social encyclicals, political right, political left, political centrism, left-right continuum, liberalism, socialism, conservatism, capitalism, Marxism, socioeconomic differences, private property

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených zdrojů. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 16. května 2008

Lukáš Kantor

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval svému konzultantovi PhDr. Ivanu Müllerovi, Ph.D. za množství inspirujících diskusí jak během psaní této práce, tak během celého mého studia.

Obsah

ÚVOD	8-10
1. HISTORICKO-INTERPRETAČNÍ KONTEXT	11
1.1. LEVICOVÍ KŘESŤANÉ	11
1.1.1. <i>Teologové utopisté</i>	11-20
1.1.2. <i>Křesťanští socialisté</i>	21-28
1.1.3. <i>Křesťansko-marxistický dialog</i>	29
1.2. PRAVICOVÍ KŘESŤANÉ	31-41
1.2.1. <i>Teologové liberálové</i>	31-32
1.2.2. <i>Michael Novak</i>	33-41
1.2.3. <i>Nová náboženská pravice</i>	42-43
2. KATOLICKÁ SOCIÁLNÍ NAUKA	44
2.1. PAPEŽSKÉ SOCIÁLNÍ ENCYKLIKY	45-67
2.2. VÝVOJ KATOLICKÉ SOCIÁLNÍ NAUKY	68-70
2.3. PRINCIPY KATOLICKÉ SOCIÁLNÍ NAUKY	71-73
2.4. DRUHÝ VATIKÁNSKÝ KONCIL JAKO PŘEDĚL	74-75
3. KLÍČOVÉ PARTIE ENCYKLIKY CENTESIMUS ANNUS	76
3.1. I. KAPITOLA – PODSTATNÉ RYSY ENCYKLIKY RERUM NOVARUM ...	76-77
3.2. II. KAPITOLA – NA CESTĚ K „NOVÝM VĚCEM“ DNEŠKA	78-79
3.3. III. KAPITOLA – ROK 1989	80
3.4. IV. KAPITOLA – SOUKROMÉ VLASTNICTVÍ A UNIVERZÁLNÍ URČENÍ STATKŮ	81
ZÁVĚR	82
SEZNAM ZDROJŮ	83-86

Úvod

V souladu s předním současným italským politologem Norbertem Bobbii vychází tato práce z předpokladu, že klasické politické dělení na levici a pravici má i nadále smysl [Bobbio 2003]. Klíčovým rozlišovacím kritériem je přitom (nejen) pro Bobbia protiklad rovnost-nerovnost, respektive to, „jak pravice a levice chápou vztah mezi rovností a sociální diferenciací.“ [Bobbio 2003:14] Přesněji řečeno „... pro levici je rovnost pravidlem a odlišnost výjimkou. Z toho vyplývá, že levice cítí povinnost každou nerovnost nějak zdůvodnit, zatímco pro pravici platí přesný opak, tedy nerovnost je pravidlem a dojde-li v rámci diferenciaci k rovnostářskému vztahu, musí být zdůvodněn.“ [Bobbio 2003:14]

„Starou“ i „novou“ levici charakterizoval vždy boj za dosažení větší míry rovnosti, inkluze, svobody a emancipace jednotlivců i celých skupin obyvatelstva (v minulosti šlo hlavně o dělníky, v současné době například o nejruznější menšiny a přistěhovalce). Mělo jít o rovnost skutečnou, nikoli pouze formální, ústavněprávní; o rovnost výsledků, nikoli pouze příležitostí. Takto chápaný ideál sociální spravedlnosti vedl ke kritice (nespravedlivých) socioekonomických nerovností ústící někdy až v požadavek zrušení soukromého vlastnictví (viz část 1.1. této práce).

Levicovým socialistickým kritériem distribuce měla být především potřeba a práce ohodnocená společností (státem), spíše než individuální zásluha měřená trhem a společenské postavení. Odlišný postoj k volnému trhu, ke kapitalistické ekonomice je tak dalším z klíčových rozdílů mezi politickou pravicí a levicí, z čehož vychází i tato práce. Umírněná, reformní levice (v rovině stranicko-politické hlavně západoevropské sociálně demokratické strany) chce kapitalistický ekonomický systém v zásadě ponechat a zmírňovat pouze některé jeho negativní projevy a dopady „... tak, aby nedocházelo k nepřiměřené nerovnosti neboli diferenciaci“ [Bobbio 2003:13]. Krajní či revoluční levice chce naopak kapitalismus zcela odstranit a nahradit jej nějakým ze svého pohledu spravedlivějším a ekologičtějším systémem. To je i hlavní rozdíl mezi reformním sociáldemokratismem, respektive socialismem a revolučním komunismem [srov. např. Novák 1997:40].

Naznačenou „dichotomii pravice – levice“ [Novák 1997:92] je vhodné doplnit o pomyslný politický střed a vytvořit tak souvislou několikastupňovou „škálu levice – pravice“ [Novák 1997:93], respektive „levice – střed – pravice“ [Novák 1997:115] či jinak řečeno

„kontinuum levice – pravice“ [Novák 1997:93]. Na takto vzniklém „levo-pravém spektru“ pak můžeme „umísťovat politické názory do určitého bodu mezi krajní levicí a krajní pravici.“ [Heywood 1994:16]. Kromě politických názorů tak můžeme kategorizovat i jejich nositele: o jednotlivých myslitelích (Michael Novak, Thomaso Campanella), sociálních hnutích (např. teologie osvobození) či politických stranách (např. křesťansko-demokratické strany) říkáme, že jsou více či méně nalevo od středu, více či méně krajně pravicoví atp.

Důležitý pojem je v této souvislosti politická ideologie jako určitý „soubor idejí, které tvoří základ politického jednání“, základ světonázorového systému, jenž „představuje zásadně odlišné způsoby nazírání na svět.“ [Heywood 1996:10] Mezi klasické západní ideologie vzešlé z tradice americké a francouzské revoluce 2. poloviny 18. století řadíme liberalismus, konservatismus a socialismus. Politolog Andrew Heywood k nim dále přidává fašismus, anarchismus, feminismus, environmentalismus a „demokracii“.

V zásadě panuje shoda v tom, kam každou z těchto různých ideologií umístit na již zmiňované pravo-levé škále, jíž odpovídá osa konservatismus-socialismus a z hlediska hospodářské politiky a politické ekonomie osa kapitalismus-socialismus. „Zleva doprava to vypadá takto: komunismus – socialismus – liberalismus – konservatismus – fašismus.“ [Heywood 1997:16].

Významný současný německý politolog Klaus von Beyme přichází dále s takzvanou ideově-programatickou typologií, na jejímž základě dělí politické strany (ale obecně i jiné politické subjekty) do celkem devíti velkých ideologických rodin či stranicko-politických skupin. Jsou jimi 1) liberální a radikální strany, 2) konzervativní strany, 3) socialistické a sociálně demokratické strany, 4) křesťansko-demokratické strany, 5) komunistické strany, 6) rolnické strany, 7) regionální a etnické strany, 8) krajně (extrémně) pravicové strany a 9) ekologické strany [srov. Fiala/Strmiska 1998:89].

S téměř totožným rozlišením se setkáme i u politologa Jeana Blondela. Jeho šest stranických skupin či rodin tvoří (zleva doprava): 1) komunisté, 2) socialisté, 3) liberálové-radikálové, 4) agrárníci, 5) křesťanští demokraté a 6) konzervativci [srov. Novák 1997:93].

Různou programatiku jmenovaných stran vyjadřují různé ideologie, k nimž se hlásí. Liberální strany propagují liberalismus (ekonomický, politický, nejčastěji oba), konzervativní konservatismus a socialistické socialismus. Tyto tři ideologie měly také největší vliv na moderní politické myšlení včetně katolické sociální nauky jako jeho – svébytné – součásti.

Beymeho ideově-programatické hledisko však nemusíme omezovat jen na politické strany, stejně konzervativní, liberální či socialistický může být ten který myslitel či hnutí, jak ještě ukážeme v této práci.

V souladu s cílem „lokalizovat“ vybrané papežské sociální encykliky v horizontu naznačeného pravo-levého politického rozlišení zde formulujeme první poznatky: katolická sociální nauka nemá prakticky nic společného s žádným z obou politických extrémů (krajní levice, respektive krajní pravice), s politickými ideologiemi jako je fašismus, komunismus či anarchismus. Naopak **má blízko do onoho pomyslného středu** s tím, že někdy a v něčem byla a je více doleva, jindy a v něčem jiném zase více doprava (konkrétní rozbor viz hlavně 2. část této práce). Sociální učení církve nachází v určitých otázkách společnou řeč s konservatismem, liberalismem i socialismem, s ostatními ideologiemi se však zásadně mívá.

Přesto platí, že například Mussoliniho fašistický režim v Itálii, respektive Dolfussův „korporativistický“ rakouský stát se ve svém ideovém zázemí odvolávaly i na papežskou sociální encykliku *Quadragesimo anno* (1931), byť lze polemizovat o míře oprávněnosti takového odvolávání se. Předně, katolická sociální nauka nikdy příliš nefavorizovala jedno společenské zřízení na úkor jiných, pokud všechna respektují elementární etické normy a nebrání hlavnímu poslání církve, tj. evangelizaci. Ostatně i „*sociální nauka* má význam *nástroje zvěstování víry*“ a „**pouze a výhradně v tomto světle** se zabývá jinými (rozuměj sociálními – pozn. L.K.) otázkami“ (Centesimus annus, 54).

Tato práce nicméně přistupuje k sociálnímu učení církve z pozic „sekulárních“ společenských věd jako je politologie, sociologie, politická ekonomie.

1. Historicko-interpretací kontext

1.1. Levicoví křesťané

„Vždyť komunismus vznikl v křesťanských komunitách, to není žádný leninský nebo stalinský výmysl.“

Jiří Dientsbier¹

„ ... Všichni, kteří uvěřili, byli pospolu a měli všechno společné. Prodávali svůj majetek a rozdělovali všem podle toho, jak kdo potřeboval. (...) Všichni, kdo uvěřili, byli jedné mysli a jednoho srdce a nikdo neříkal o ničem, co měl, že je to jeho vlastní, nýbrž měli všechno společné. ... Nikdo mezi nimi netrpěl nouzí“

Skutky apoštolské (2,44-45, 4,34-35)

„Každý skutečný křesťan musí být socialistou“

Paul Tillich²

1.1.1. Teologové utopisté

Tommaso Campanella (1568 – 1639) patří spolu s Angličanem Thomasem Morem k nejvýznamnějším předchůdcům-zakladatelům takzvaného utopického socialismu. Současně byl teologem, jako patnáctiletý vstoupil do kláštera dominikánů, známého žebravého řádu.

Campanella se zabýval širokým okruhem témat Pythagorovou filosofií počínaje, přes práce o cévní a nervové soustavě člověka, až po rétoriku. Svými názory náleží do renesanční přírodní filosofie. Velký vliv na něj měla magie a astrologie, věřil například v existenci démonů. Byl sensiblní, podléhal mesianistickým představám.

Svůj těžký život prožil Campanella z velké části ve vězeních. Jeho první církevní soud se týkal nedodržování předpisů při vypůjčování knih z klášterní knihovny. U dalších procesů

¹ citováno podle Vaněk, Miroslav / Urbášek, Pavel (ed.) Vítězové? Poražení? Životopisná interview I. díl Disent v období tzv. normalizace, str. 46

² citováno podle Johnson, Paul. Požehnaný kapitalismus. On-line <http://www.obcinst.cz/clanek.asp?id=551>

neznáme přesně vznesená obvinění. Až do Říma se dostal proces, ve kterém byly Campanellovi kladeny za vinu styky s jakýmsi židovským popíračem Krista.

Na přelomu století je i Campanella mocně zasažen všudypřítomným chiliasmem – hlásá konec světa a příchod zlatého věku, stylizuje se do postavy proroka a mesiáše. Ve stejné době je tvrdě potlačeno připravované povstání a Campanella je znovu zatčen. K již známým nařčením z hereze přistupují nyní i politické zločiny a Campanella je při výsleších mučen. Rozhodne se předstírat šílenství, stále ale píše: básně, jakož i dodnes slavnou literární utopii *Sluneční stát*, jež vyjde poprvé v roce 1623 v zahraničí. Všechny jeho knihy jsou totiž od roku 1603 na pověstném Indexu a tedy zakázány.

Campanella tvořil v bouřlivé epoše sílící protireformace po Tridentském koncilu, v epoše vrcholícího sporu mezi geo- a helio- centrismem, v epoše „Koperníkovské revoluce“. Giordano Bruno, upáleného roku 1600 znal Campanella osobně z doby společného pobytu v římském vězení. Na rozdíl od něj však uteče do Francie, kde dožívá v klášteře pod ochranou kardinála Richelieu.

Campanellův *Sluneční stát* je koncipován jako dialog mezi hostem-mořeplavcem z Janova a velmistrem řádu hospitalitů. Mořeplavec vypráví své zážitky z ostrova Taprobanu, který lze ztotožnit s Cejlonem (Srí Lankou) nebo indonéskou Sumatrou. Tento stát má – jako většina ostatních utopií – doslova **nalinkovanou každou oblast života společnosti**, vlastnickými vztahy počínaje a sexuálním soužitím konče. Nás bude zajímat to první.

Obyvatelé Slunečního státu – vzdělaní a vlast milující křesťané³ – vedou pospolitý způsob života. Ideál kolektivního vlastnictví je u nich absolutizován – mají vše společné, včetně partnerů, čímž je eliminováno sobectví. Čeho je jim třeba, to dostanou od státu: „... nikomu nechybí nejen nic z toho, co je nutné, ale ani nic z požitků.“ [Campanella 1979:24] Rovné postavení všech členů společnosti a vzájemnou úctu vyjadřují i v symbolické rovině: stejně staří lidé se oslovují bratry, v případě věkových rozdílů otci a syny. Tato rovnost není jen „třídní“, ale i „genderová“: muži a ženy nosí takřka stejný oděv, navštěvují stejné školy a až na výjimky vykonávají i stejná povolání. Mládež nicméně slouží dospělým osobám nad čtyřicet let a to zejména při společném stolování.

³ označení „křesťané“ je třeba brát s jistou rezervou, byť Campanella o obyvatelích *Slunečního státu* hovoří jako o těch, kteří „věří pevně v pravdivost proroctví Ježíše Krista“ [Campanella 1979:47] a „... hluboce ctí a velebí Ježíše Krista a dvanáct apoštolů jako bytosti vyšší než lidi.“ [Campanella 1979:12, mírně změněný slovosled]. Nejvýstižnější tedy budou Campanellova slova: „... jsou tak blízcí křesťanství“ [Campanella 1979:53].

Campanella podobně jako Mably připisuje špatné vlastnosti lidí na vrub chudobě, respektive bohatství. Chudoba činí lidi lstivými, ničemnými, zloději, ... bohatství naopak zpupnými, domýšlivými, bezcitnými atp. „Avšak společenství všeho činí všechny zároveň bohatými i chudými: bohatými – poněvadž mají všechno, chudými – poněvadž nemají žádné vlastnictví; a tak neslouží věcem, ale věci slouží jim. Proto všemožně chválí zbožné křesťany a nejvíce vychvalují apoštoly.“ [Campanella 1979:27]

Campanella se při své obhajobě společenství majetku výslovně odvolává na praxi apoštolské církve, na raně křesťanskou obec, tak jak ji popisuje citát v úvodu této kapitoly. S tím úzce souvisí akcent na obecnou rovnost a konečné sbratření všech lidí, ideál přítomný ve *Slunečním státě* i v marxismu. Pospolitý způsob života, společná výchova, společný majetek, společná výroba, jednotná spotřeba – to budou poznávací znamení většiny levicových křesťanů, respektive křesťanských socialistů.

Abbé (de) Mably, celým jménem Gabriel Bonnot de Mably (1709 – 1785) patří stejně jako dnes známější, leč ve skutečnosti méně radikální Jean Jacques Rousseau k ideovým zdrojům Velké francouzské revoluce, zejména jejího „levého“ křídla. Pocházel z dobře situované rodiny s intelektuální tradicí a s konexemi až do prostředí krále a parlamentu. Jeho mladší bratr Etienne je známý sensualistický filosof Condillac, jeho bratranec neméně slavný encyklopedista d’Alembert. Již za svého života se Mably těšil skvělé pověsti. Ve věci ústavy jej konzultovala polská šlechta i pozdější druhý americký prezident John Adams. Po revoluci v roce 1789 měl být pohřben v Pantheonu.

Svá studia začal na jezuitské koleji v Lyonu – rodiče mu předurčili duchovní dráhu. Nakonec však skončil ve funkci sekretáře kardinála Tencina, vedoucí osobnosti francouzské zahraniční politiky. Osobně zasáhl do válek o dědictví rakouské. Nesporně talentovaný a po všech stránkách úspěšný Mably však zanechal kariéry a odešel do ústraní. Odmítal pocty včetně členství v prestižní Francouzské akademii a nadále se věnoval pouze psaní. Narážející na stále větší cenzuru, publikuje své práce v zahraničí.

Mablyho názory ovlivnily Babeufa a „spiknutí Rovných“, jeho odkaz znovu ožívá v bouřlivém roce 1848, pozornost mu věnují Marx a Engels. Bolzana inspiruje svým odporem k přepychu a obchodování.

Mably přijal učení o společenské smlouvě, obhajoval suverenitu lidu a jeho právo na odpor proti nelegitimní vládě. Rovnoprávnost občanů je u něj doplněna o rovnoprávnost

národů. Vyslovuje se také pro poměrně širokou přímou demokracii (volitelnost státních úředníků). Byl zavilým kritikem obchodu, přepychu a dokonce i řemesel, naproti tomu vyzdvihoval zemědělství a obdivoval se spartskému způsobu života.

„Prvotním hříchem“ je v Mablyho sociální teorii a politické filosofii vznik soukromého vlastnictví, které se údajně protíví přírodě a přirozené rovnosti mezi lidmi. Současně dává vzniknout zhoubným vášním, obzvláště zjištnosti a ctižádosti, jež jsou hlavní příčinou rozvratu států i mezilidských vztahů.

Na rozdíl od jiného soudobého „utopického socialisty“ Morellyho nevěří Mably v možnost návratu k původní komunistické společnosti. Zákony nicméně mají směřovat k postupnému odstraňování či alespoň zmenšování nerovností mezi lidmi, například omezením dědických práv.

U Mablyho se setkáváme s ideálem komunismu asketického, nikoli komunismu nadbytku. Příliš mnoho lidských potřeb je zbytečných a vlastně škodlivých, nemusí být proto uspokojovány: „Země nám dává jen omezené množství bohatství; proč tedy chceme mít neomezené potřeby?“ [Mably 1958:21] „Spolu s tím, jak rostou a zvětšují se potřeby občanů, slábnou, uhasínají a zvrhají se naše společenské vlastnosti, kdežto vady se projevují se stále větší nestoudností a brzy si dokonce vyžadují ohledy a úcty.“ [Ibid.] Současný globální konflikt bohatého Severu s chudým Jihem dobře ilustruje Mablyho zvolání: „... jedna část lidí by nemohla uspokojovat své skutečné potřeby, kdyby si druhá část vytvářela potřeby vymyšlené“ a „... na úkor kolika občanů či spíše provincií je založeno štěstí vašeho (anglického – pozn. L.K.) krále.“ [Mably 1958:21] Přeloženo dnešnímu čtenáři: na úkor kolika světoobčanů či spíše států je založen pověstný „American way of life“?! Ekologická (uhlíková) stopa „bílého muže“!?

Mably kritizuje socioekonomické nerovnosti i z hlediska morálky a „péče o duši“ (»duševní hygieny«). Bohatství je na překážku když ne rovnou spáse duše, tak aspoň obyčejnému lidskému štěstí: „... nerovnost majetku a postavení takřka rozkládá člověka a mění přirozené náklonnosti jeho srdce; neboť přílišné potřeby budí v něm tužby zbytečné pro jeho skutečné štěstí“. Naopak „... rovnost, která omezuje naše potřeby, zachovává v duši mír, jenž brání vzniku a rozvoji vášní“ [Mably 1958:26] Ctižádost, zjištnost, závist, chamtivost, nadutost, zahálčivost, nízkost, ... to je „... celý řetěz našich chyb, jehož první článek je spojen s nerovností majetku.“ [Mably 1958:28] Naproti tomu „Rovnost musí přinést jen dobro,

poněvadž spojuje všechny lidi, povznáší jejich duši a vychovává je v citech vzájemné náklonnosti a přátelství.“ [Mably 1958:27]

V této souvislosti se Mably poměrně přesvědčivě vyrovnává s obvyklou námitkou různosti nadání a schopností lidí, kterážto různost v očích kritiků znemožňuje dosáhnout sociální rovnosti, k níž nás podle Mablyho příroda předurčila: „Nepopírám, že příroda nám rozděluje své dary nerovnoměrně, zdá se mi však, že to nedělá v takové disproporci, jaká se jeví v úžasných rozdílech v majetku lidí.“ [Mably 1958:33] „Příroda je (nadání) naprosto nerozděluje tak nerovně, aby mohla být příčinou velkých rozdílů v postavení lidí. To naše výchova, která tak dovedně otupuje jedny a rozvíjí duševní schopnosti druhých, utvrzuje nás v tom, že Prozřetelnost stvořila různé třídy lidí.“ [Mably 1958:32]

A konečně Mably neuhýbá ani před námitkou nižší efektivity hospodaření a produktivity práce v případě společenství majetku: „i když však budu nucen přiznat, že při společenství majetku budou úrody méně hojné než za podmínek soukromého vlastnictví, které pustoší tolik oblastí, jaký z toho učiníme závěr? Zdá se mi, že není příliš nerozumné se domnívat, že pro lidský rod je výhodnější mít několik ctností než množství plodů.“ [Mably 1958:41] Volně „přeloženo“: námitka celkové efektivity a produktivity práce, kterou úspěšně uplatňoval kapitalistický systém založený na soukromém vlastnictví a tržních mechanismech proti centrálně plánované ekonomice s jejím „zspolečněštělým“ vlastnictvím výrobních prostředků, tato námitka naráží na tvrzení, že koneckonců důležitější než HDP/hospodářský růst/objem vytěžené oceli je naplnění sdílených představ o sociální spravedlnosti, lidské důstojnosti a životním štěstí měřeném komplexněji než jen počtem lednic a aut v garáži.

K práci chce Mably motivovat ne(jen) ziskem, ale i společenským uznáním, respektive případným opovržením. První rozeprě v původní komunistické společnosti – tomto „zlatém věku“ [srov. Mably 1958:39] – měla ostatně způsobit právě lenost některých lidí (řečeno s ekonomii, jde o problém takzvaných „černých pasažérů“) a nespravedlnost hodnostářů, kteří měli rozdělovat plody společné práce.

Bernard Bolzano (1781 – 1848) byl význačný český německy hovořící učenec s italskými rodinnými kořeny⁴. Působil jako kněz, pedagog, náboženský reformátor, sociální kritik, logik a humanista. Původně byla jeho hlavním zájmem matematika a filosofie, studium teologie se

⁴ životopisné údaje čerpám z knihy Loužil (1978)

přidružil až později. Stal se pak univerzitním učitelem náboženství („náboženské vědy“!), brzy byl však pro své reformátorské názory sesazen. Jeho pronásledování církevní vyšetřovací komisí pokračuje až do roku 1825, kdy už je Bolzano v ústraní v laskavé péči „zachránkyň svého života“ Anny Hoffmannové. Na veřejnosti se objevuje znovu až po letech ve funkci sekretáře Královské české společnosti nauk, kde od roku 1841 přednáší až do své smrti.

Bolzano je široce znám pro své nedělní a sváteční vzdělávací promluvy nahrazující běžná kázání, takzvané exhorty. Ty byly použity i k jeho následné obžalobě u císaře. Ještě předtím se však „odbojným“ Bolzanem zabývá postupně české gubernium, pražská arcibiskupská konzistoř, vídeňská univerzita i dvorská studijní komise, státní rada a konečně římský nuncius a císařův osobní zpovědník. Zvažována je dokonce Bolzanova internace v některém z klášterů, ve prospěch šikanovaného kolegy intervenuje Josef Dobrovský, další z hlavních postav první generace národních buditelů (i když Bolzano i Dobrovský jsou ještě spíše vědci než národní buditelé v pravém slova smyslu).

Bolzano se těší uznání i ostatních obrozenců jako byl František Palacký či František Ladislav Čelakovský. Je oblíben mezi studenty i pokrokovými měšťanskými kruhy. Přesto se nakonec nenajde nikdo, kdo by na jeho činnost navázal.

Bolzanův přínos matematice, logice, ale i etice zcela překračuje rámec této práce. Zmínit je ale třeba jeho originální příspěvek českému politickému myšlení, příspěvek do rodící se diskuse o „české otázce“. Na tomto poli je Bolzanovo jméno spojováno s termínem „bohemismus“, respektive „bohemocentrismus“; s nenacionalistickým názorem, že v českých zemích žijí vedle sebe dva „národní kmeny“ – německý a český, respektive německy a česky hovořící – jež sdílejí jedno společné území, jednu společnou vlast („Bohemii“)⁵.

Nyní se zaměříme na Bolzanovy názory obsažené v jeho spisku „O nejlepším státě“. Tímto pojednáním se autor stal prakticky jediným „utopistou“ (spolu s Augustinem Smetanou) v historii českého politického myšlení a i z toho důvodu je mu v této kapitole věnována větší pozornost.

V klíčové otázce socioekonomických (ne)rovností Bolzano je i není radikální. Uvědomuje si dobře, že se jeho představy o vhodném majetkovém uspořádání „odchylují

⁵ netřeba připomínat, že ani v této Bolzanově myšlenkové tradici nikdo další nenavázal

nejvíce od toho, co až dosud bylo všeobecně uznáváno za správné.“ [Bolzano 1949:77] Jaké jsou tedy tyto představy?

Nerovnost majetkovou považuje na jednu stranu za „zvláště škodlivou“, současně ale upozorňuje, že „plná rovnost majetku ve státě není věc ani možná ani žádoucí“ [Bolzano 1949:56]. Za zhoubné považuje teprve to, když „majetek jednotlivců vyrostl na příliš velkou výši, např. nad stonásobek toho, co by vycházelo z průměru.“ [Bolzano 1949:57] Bolzano tedy kritizuje (soudobou) křiklavou majetkovou nerovnost, kterou „zříme skoro ještě ve všech státech nynějších, v nichž majetek jednotlivců ... jest někdy tak veliký, že by stačil tisícům při stejném dělení.“ [Ibid.]

Takové bohatství podle Bolzana „nemůže vzniknouti, než když – zchudnou jiní!“, je to tedy – moderně řečeno – hra s nulovým součtem. Dotyčný boháč má pak obrovský vliv na své spoluobčany a stává se nebezpečným i samotnému státu. I proto Bolzano hovoří o „vyrovnávání majetku“, jenž se však má dít postupně („ne horem pádem“) a to i v závislosti na celkovém mravním zdokonalení občanů. Výsledkem je stav, v němž „jmění jednotlivce nemůže být nikdy příliš veliké“ [Bolzano 1949:130].

V Bolzanově „Nejlepším státě“⁶ dojde především ke **zrušení práva dědického**, kterýžto požadavek je znovu nastolen o několik let později i v Komunistickém manifestu [srov. Marx/Engels 1973:91]. Právě dědictvím dochází k reprodukci majetkových nerovností, navíc to znamená „dojít zámožnosti náhodou“ [Bolzano 1949:130], nikoli vlastní zásluhou. Majetek tedy nebude nadále přecházet na potomstvo, nýbrž na stát (obec jako její nižší správní jednotku). **Právo prodeje, právo darovací, vůbec veškeré dispoziční právo k majetku bude omezeno (s) ohledem na veřejný zájem:** „jest zlo, jehož nelze trpěti ve státě zařízeném účelně, aby jenom na Vás a Vaší vůli záviselo, kterak užijete toho bohatství, zdali k obecnému dobru nebo – ke škodě!“ [Bolzano 1949:59]. Zde vidíme předzvěst jednoho z důležitých principů katolické sociální nauky, totiž podřízenosti soukromého vlastnictví a zejména nakládání s ním hledisku obecného blaha.

Bolzano však jde ještě dál, de facto až k totalitarismu jako k absolutnímu nároku na člověka a život společnosti: „bude třeba zařídit věci tak, aby měla obec právo disponovat vším, čeho člověku jest třeba k živobytí, od potravin k penězům, a přiznávat z toho každému jen tolik, kolik podle práce zasluhuje.“ [Bolzano 1949:96]

⁶ který nazývá nejčastěji „státem zařízeným účelně“

Bolzanův model je tedy výrazně etatistický: poslední slovo ve věcech majetkových případně státu, v jehož rukou se „octne ... daleko víc národního majetku, než jest tomu v kterémkoliv z našich států.“ [Bolzano 1949:139] Stát potom „udílí nebo odpírá právo vlastnické“ [Bolzano 1949:77-78] podle toho, co je prospěšnější celku. Tento kolektivismus se odvozuje i z Bolzanovy etické maximy, jíž je podobně jako u (raných) utilitaristů blaho co největšího počtu lidí, blaho celku, lidstva (u Bolzana).

Jako kritérium distribuce (a) vlastnických práv vystupuje do popředí – opět ve shodě s utilitarismem – potřeba a (u různých osob různá) míra užitku: „Věc, která jen určitému jednotlivci může býti k užitku a k potřebě, ostatním však nemůže být ani k tomu ani k onomu, jest již proto přiznati za majetek jednotlivce.“ [Bolzano 1949:78] **Vlastnit má ten, kdo věc užije nejlépe.**

U některých statků se však soukromé vlastnictví zásadně nepřipouští. Jako příklad uvádí Bolzano knihy, diamanty (obecně „předmět, který jen pro svou vzácnost jest lidem žádoucí“ [Bolzano 1949:83]) a v neposlední řadě také domy: „jest vyloučeno, aby mohl býti dům majetkem soukromým.“ [Bolzano 1949:124] Vlastníkem domů v obci musí zůstat daná obec a obyvatelé domu ji platí „přiměřené nájemné“ [*Ibid.*] (dnes bychom řekli nájemné regulované?). Bolzano v této souvislosti kritizuje stávající neutěšený stav a to úvahou, kterou lze přirovnat ke způsobu, jakým Marx vysvětluje přivlastnění si nadhodnoty: „Pět až šest rodin živí ze své práce jednu rodinu, kterážto – žijíc sama bez práce – jako by měla právo žádati, aby šestý díl toho, z čeho žije, dala jí každá rodina nájemníkům!“ [Bolzano 1949:124]

V Bolzanově ideálním státě nepřestanou existovat peníze, což jej odlišuje od klasické komunistické utopie. Hovoří ale o tom, že se zamezí zneužívání tohoto prostředku směny „jaké jest možné za nynějších našich zřízení“ [Bolzano 1949:94]. Ekonomům budiž sympatické i to, že si je Bolzano vědom, že „i v nejlepším státě mohou nastat poměry, jejichž vlivem mění peníze svou hodnotu v tom smyslu, že se za ně koupí více nebo méně jiných hodnot“ [Bolzano 1949:94], čili že zná a operuje s pojmem inflace⁷.

Nicméně a to je zcela zásadní, Bolzano tvrdí, že „Především jest třeba předpisů ..., jež stanoví např. ceny zboží, mzdy za práci v tom či onom místě a v určitém období“ [Bolzano 1949:93, dále také viz str. 89]. Je to zajímavý moment: **Bolzano chce direktivně stanovat ceny a výše jednotlivých mezd, čímž se přibližuje praxi centrálně plánovaných ekonomik**

⁷ Na jiném místě užívá Bolzano dalšího klíčového pojmu politické ekonomie – „poptávky“ (srov. str. 100).

bývalého Východního bloku, současně si je ale – v souladu s tržním principem – vědom, že „v tom či onom místě“ a „v určitém období“ musí být tyto ceny a mzdy stanovovány různě.

Jako prostředek proti lichvě jeví se Bolzanovo doporučení, aby ukládání a půjčování peněz bylo možné jen u státu a to s „arciť jenom mírným (asi půlprocentním) úrokem“ [Bolzano 1949:85]. Uzavírání smluv mezi občany musí probíhat zcela veřejně, za přítomnosti spolehlivých svědků a nesmí obsahovat žádná tajná ujednání.

Zdaňování budou hlavně ti, „jejichž jmění přesahuje majetkový průměr ve státě“ [Bolzano 1949:140] a to včetně jakési **daně z luxusu** (o které občas zauvažuje i současná KSČM a která v minulosti existovala jako tzv. milionářská daň), tj. „z věcí, které pouze zpříjemňují život občana a jsou tedy pouze přepychem.“ [Ibid.] Bohatší občané mohou sami platit dobrovolnou daň.

Bolzano anticipuje moderní „keynesiánský“, respektive reálně socialistický ideál plné zaměstnanosti: „při rozumném zařízení státu najde se vždy dosti zaměstnání pro každého občana“ [Bolzano 1949:95]. Přesto se nebrání – na rozdíl do známého soudobého hnutí rozbíječů strojů – další mechanizaci a robotizaci výroby. V této souvislosti vyznívají aktuálně jeho úvahy o rekvalifikaci: protože tkaní na stavech či mlácení cepy je již zbytečné „lidé, kteří byli dříve zaměstnání touto prací ... odkáží se k jiné práci.“ [Bolzano 1949:97] Ostatně Bolzano nefandí úzké specializaci, naopak doporučuje všestranné zdokonalování člověka, rovnoměrný vývoj všech jeho sil, „aby se každý naučil již v mládí rozmanitým výkonům a pracím, mezi nimi v každém případě i tělesným“ [Bolzano 1949:97]. Nikdo by tedy neměl celý život vykonávat buďto jen fyzickou nebo duševní práci a pakliže by tomu odporoval, nastoupí státní donucení (sic!).

Bolzano podobně jako Komunistický manifest a později „komunistické“ režimy obhajuje všeobecnou pracovní povinnost. Tolerována nebude nejen zahálka, ale ani neužitečná práce (takovou stát zakáže) „sloužící jen marnivosti, rozkoši a jiným zhoubným naruživostem“ [Bolzano 1949:98]. Nejen za tím účelem zavádí Bolzano instituci „soudců nad veřejnou mravností“ a státních dozorců, jež mají zkoumat, jak pilně pracuje ta která obec. Každá obec pak vydává výroční zprávu o všem, co za daný rok vyprodukovala. Do určité míry nám tato opatření mohou připomínat praxi reálně socialistických zemí: pracovní až budovatelský étos, důraz na plnění výroby a stálé kontrolování a referování o těchto věcech.

Motivovat k práci chce Bolzano nikoli zárukou, že co vyrobím, bude automaticky i mým, ale tím, že dostanu od státu „náhradu za tuto práci“ a to i tehdy, „když podnik nesetká se s úspěchem“. [Bolzano 1949:81] Ona náhrada přitom nemusí být nijak velká a ani jen finanční, počítá se (do ní) i vlastní potěšení nad vykonanou prací a odpovídající společenské

uznání: „Abychom povzbudili toho, kdo nějakou důležitou službu lidstvu prokázati dovede, k tomuto výkonu, k tomu jistě postačí, když se mu zabezpečí odměna jen trochu větší, trochu význačnější, ježto radost, vědomí, že takovou důležitou službu prokázal a prokázati dovedl, jest zajisté sama v sobě velkou odměnou.“ [Bolzano 1949:92]

S pracovním procesem souvisí rovněž požadavek, aby „stát měl dozor nad tím, zda a kolik občanů se míní věnovati určitému oboru“ [Bolzano 1949:100], tedy – moderně řečeno – **regulovat například počty vysokoškoláků a snad i přidělovat pracovní umístěnky.**

Z hlediska struktury ekonomiky kýženeho státu Bolzano zdůrazňuje význam těch hospodářských odvětví, která dnes řadíme mezi takzvaný primér a sekundér: „Bude tedy nutno věnovati zemědělství, chovu dobytka a všem jiným zaměstnáním, směřujícím k výrobě a dobývání oněch věcí ... zvláštní péči“ [Bolzano 1949:103]. **Vysledovat lze u Bolzana i určitou tendenci směrem k združstevňování zemědělství** a “brigádám (socialistické) práce“ například v době žní, kdy „jest třeba mnohem více pracovníků nežli v dobách ostatních“ [Bolzano 1949:105]

Kritizovány jsou naopak činnosti vedoucí pouze k „zpříjemnění života“, dnes bychom řekli v podstatě oblast služeb. Má se snížit počet lidí zaměstnaných obchodem, všech, „kdož se staví mezi výrobce a konzumenta“ [Bolzano 1949:106]. Obchod by byl nadále provozován výlučně státem „a to tak, že by jednotlivci nyní zaměstnaní obchodem dostávali stálý plat, asi tak, jak nyní zaměstnanci v tom či onom dobře zařízeném době obchodním.“ [Bolzano 1949:107] Stejně odměňování nebo moderně řečeno platová nivelizace se má objevit i v řadách úřednictva [srov. Bolzano 1949:113].

Bolzano ve svých návrzích anticipuje takzvaný zaopatřovací (sociální) stát v jeho nejrozvinutějších formách označovaných někdy jako „skandinávský socialismus“. Zdravotní péče má být v podstatě zdarma, vzdělání má být „stejněměrnější“. „Stát hradí náklady na výživu, na léčení a ošetření lidí nemocných a slabých tělesně, starců, lidí s vadami.“ [Bolzano 1949:142] Dalším z úkolů státu je „hrazení všech výloh spojených s péčí o mládež a děti“ [Ibid.], zejména u sociálně slabších rodin nebo rodin s velkým počtem dětí.

Při své obhajobě zaopatřovacího státu se však Bolzano nikterak neodvolává na křesťanství (křesťanskou lásku k bližnímu, trpícím, křesťanskou charitu), ale na jednoduchou premisu, že každého může v životě potkat neštěstí a neví tedy, zda a kdy bude sám takovouto „záchrannou sít“ potřebovat [srov. Bolzano 1949:144].

1.1.2. Křesťanští socialisté

Kromě „teologů-utopistů“ patří mezi levicové křesťany i řada nábožensko-sociálních hnutí orientovaných více či méně socialisticky až komunisticky. Ve své práci *Vývoj socialismu od utopie k vědě* si Friedrich Engels všímá hlavně novokřtěnců a anglických levellerů [srov. Engels 1987:27]. V historické perspektivě k nim můžeme přidat hnutí „kopáčů“ (diggeri), společenství kvakerů a konečně i v českém prostředí tábory.

Novokřtěnci neboli anabaptisté byli lidovou sektou se sociálně revolučním zaměřením, působili hlavně v Německu, Švýcarsku, Nizozemí a českých zemích. Svůj název dostali podle požadavku křtu v dospělosti, kdy se k tomuto kroku může člověk sám rozhodnout. Důraz na autonomii člověka vyjadřuje vědomou opozici k donucení oficiální církve a světského státu: jde o „... pokus o svobodnou církev, o společenství založené na naprosté dobrovolnosti a vyloučení násilí a přinucení.“ [Ransdorf 2000:141] S tím souvisí kritika vrchnosti a to, co hraje později významnou roli i v anarchismu – **antiautoritářský étos**. V obcích novokřtěnců panují bratrské, přirozené a neformální od-institucionalizované vztahy, takže „i tresty mají neautoritářský, ale bratrský ráz.“ [Ibid.]

Současně se objevuje **ideál samosprávné demokratické společnosti** vyjádřený hlavně v požadavku volby duchovních a jiných představených v obci: „U švýcarských křtěnců si byli všichni v obci rovni, kazatelé a představení byli voleni, šlo o demokracii v obci.“ [Ransdorf 2000:148] **U novokřtěnců se setkáváme také s projevy „občanské neposlušnosti“**: odpíráním vojenské služby, ale i právním úkonů včetně přísahy a placení /válečných/ daní (srov. totéž chování u Henry Davida Thoreaua). Nepřekvapuj proto, že novokřtěnci narazili na perzekuci – jeden z jejich vůdců Balthasar Hubmaier je ve Vídni upálen, jiní jsou nuceni hledat útočiště v moravském Mikulově, v Uhrách, na Ukrajině a později na americkém kontinentu.

Nejen novokřtěnecké obce spojené se jménem Huterovým pak rozvíjejí „původní podněty biblického společenství majetku“ [Ransdorf 2000:142]. „Jejich komunismus ... zasahuje nejen spotřebu, ale i produkci jako celek, zemědělskou i řemeslnou. ... O šatstvo pečovaly společné krejčovské dílny a prádelny, o děti mateřské školky a školy, ... o jídlo společné kuchyně“ [Ransdorf 2000:145]. Miloslav Ransdorf, významný český levicový intelektuál, člen KSČM a současný poslanec Evropského parlamentu Huterovce v tomto ohledu vysoce cení: „Jejich příklad, že lze dosáhnout alternativního životního stylu

založeného na společenství majetku, produktivního hospodářství mimo rámec kapitalistických vztahů, je pozoruhodný.“ [Ransdorf 2000:145]

Uvědomme si, že hovoříme o době selských bouří, kdy solidarita s neprivilegovanými a etika bratrství nutně musela rezonovat. Novokřtění vystupují jak proti duchovnímu, tak i sociálnímu utlačení, snaží se dokonce založit „Nový Jeruzalém“ (v Müntzeru, v Erfurtu). Tak jako marxisté vkládají naděje v proletáře, novokřtění se obracejí především na městskou i venkovskou chudinu, která má předpoklady stát se pravými následovateli Krista a zřídit jeho vládu na zemi.

S levellery Ransdorf spojuje teorii lidských práv, jenž má podle něj revoluční původ.

Kdo tedy byli levelleři? Tito „rovnostáři“ představují jednu z významných frakcí anglické revoluce 17. století (vedle presbyteriánů a independentů). Měl k nim blízko i John Milton. Autor *Ztraceného ráje* ovlivnil mluvčí levellerů Lilburna a Overtona, kteří se svými stoupenci usilovali o rozšíření volebního práva a „kolísají mezi politickým demokratismem a vládou chudých“ [Ransdorf 2000:160]

Ačkoli u levellerů nepřehlédneme egalitářské tendence, nechtějí úplné rovnostářství, „jde jim o to, aby každý měl majetek a mohl ho užívat.“ [Ransdorf 2000:218] V agrární otázce jsou mnohem radikálnější takzvaní praví levelleři – diggeři („kopáči“), kteří tvoří skutečné „levé křídlo reformace“ [Ransdorf 2000:161] Podle nich „v Bibli nelze najít opory pro majetkové rozdíly“ [Ransdorf 2000:181] a pozemková reforma má proto být faktickým zrušením soukromého vlastnictví půdy, respektive jejího rovného rozdělení. Půda má být obecná a práce na ní společná. Diggeři tak odporují probíhajícímu procesu „ohrazování“.

Vůdci diggerů se nejčastěji stávali obyčejní řemeslníci bez vzdělání jako například William Everard. Teoretikem diggerů byl revoluční agitátor a náboženský extatik Gerrard Winstanley, podle něhož „duchovní společenství s Kristem znamená sociální a majetkovou rovnost.“ [Ransdorf 2000:179] Uznale jsou připomínána slova Písma o Bohu, jenž pozvedne ponížené a sníží veliké /parafráze/, o Kristu, jenž přebývá mezi chudými, jimž zvěstuje „dobrou zprávu“ a kteří také budou iniciátory jeho nadcházející říše na zemi. V oblasti náboženské praxe dostávají přednost laická kázání, odstraňováno je kněžské zprostředkování a ideologický monopol církve.

V Cromwellově armádě sloužila řada příslušníků těchto a podobných sekt, které všechny „oživovaly sociálně majetkové vztahy a etické principy raně křesťanských obcí.“ [Ransdorf 2000:178] Hnutí kopáčů založilo za tím účelem komunu na kopci svatého Jiří.

Ani diggeři nevzdávali respekt autoritám, například nesmekali před generálem, nezdravili krále, naopak všem tykali, vůbec hlásali rovnost, mír a lásku k bližnímu, pohrdání světskými statky a nezištnost. Winstanley nicméně uznává osobní majetek jako je dům či životní prostředky, které by ale měly být poskytovány ze společenských skladů.

V dějinách společenskokritického myšlení patří nezastupitelné místo rovněž kvakerství, jejichž „společnosti přátel“ vznikaly od poloviny 40. let 17. století. Kvakeři hlásali maximální toleranci, což je sblíží s politickým liberalismem (viz např. známý Lockův *Dopis o toleranci*) stejně jako jejich propagace občanských svobod (slova, shromažďování, pohybu). „Anarchističtí“ jsou pro změnu tím, že odmítají vzdávat jakkoli úctu mocným, uznávat tituly, vykat. Jako nepřipustnou hodnotili pro sebe službu se zbraní v ruce či přísahu světské autoritě. „Pokrokářsky“ usilovali o zrušení trestu smrti, nevolnictví a o zrovnoprávnění žen. Ačkoli nejsou pro komunismus a majetkovou rovnost tak jako třeba diggeři, žádají rovnoměrnější využívání společenského bohatství. Produkce i konzumace má u nich kolektivní ráz, **„dělí se o majetek i o jídlo tak, jak to předpokládali u raných křesťanů“** [Ransdorf 2000:199]. Morálku evangelií osvědčují i důrazem na charitu v podobě péče o chudé a sociálně slabé.

S „objevením“ Ameriky se otevřely i nové možnosti pro nejrůznější pokusy realizovat kýženou komunistickou utopii. Nejznámějším takovým pokusem byla nepochybně Owenova „New Harmony“. Do Spojených států přesídlila i část původně německých dunkardů (doslova „potápěčů“, neboť byli při křtu potápěni pod vodu) nazývaná baptisté sedmého dne, jejichž vůdce Konrad Beissel zde založil roku 1733 komunistickou kolonii s biblickým názvem Ephratu. Došlo k tomu ve státě Pensylvánie, jehož kolonizátorem byli pro změnu kvakeři (z prostředí kvakerů pocházel například Thomas Paine) na čele s Williamame Pennem, jenž chtěl v „Novém světě“ uvést v život svůj ideál bratrské lásky.

Ve 20. století byli významnými představiteli náboženského socialismu dva protestantští teologové: Švýcar Leonhard Ragaz (1868 – 1945) a Němec Paul Tillich⁸ (1886 – 1965), o němž je i jeden z citátů vybraných na úvod této kapitoly. Jako osobnost české „křesťanské levice“ vyniká profesor Josef Lukl Hromádka (1889 – 1969).

⁸ K osobě Paula Tillicha srov. např. McGrath, 2001, str. 516 – 519

V době polistopadové navazuje na tuto tradici sdružení „Křesťanský Dialog, hnutí pro nápravu věcí lidských“ (založené v roce 1992) na čele s Ing. Iljou Heroldem⁹ (*1925), vydavatelem časopisu Poznámky a občasným přispěvatelem webových stránek neparlamentní Strany demokratického socialismu (SDS). „Bratr Herold“, jak mu přátelé a spolupracovníci říkají, stojí na pozicích filosofického materialismu i marxistické politické ekonomie. „Marxistický ethos se mu jeví nejbližší k ethosu Ježíše z Nazareta,“ konstatuje o Heroldovi vikářka pražského sboru Luterské evangelické církve Eduarda Heczková¹⁰, předsedkyně podobně orientovaného sdružení „Hnutí za spravedlivou společnost a lásku k bližním“ (HSSLB)¹¹. Členy HSSLB jsou většinou (i když nikoli výhradně) levicově orientovaní křesťané, kteří vydávají občasník „Člověk člověku, lidé lidem“ a účastní se například protestů proti zasedání mezinárodních finančních institucí (Mezinárodní měnový fond a Světová banka), vojensko-politických organizací typu NATO či proti válce v Iráku.

A jaká je současná situace jinde ve světě? Myšlení křesťanského socialismu ovlivnilo australskou i britskou Labour Party, Tony Blair byl i členem přidružené organizace Christian Socialist Movement¹². Součástí Socialistické internacionály je pak i celosvětová organizace International League of Religious Socialists¹³, která ovšem nesdružuje pouze křesťanské, ale i židovské či arabské nábožensky orientované socialisty.

Ale vraťme se ještě na chvíli na českou scénu. Jiným a tentokrát i relativně vlivným zástupcem české křesťanské levice je profesor filosofie **Erazim Kohák** (*1933), jenž má blízko k České straně sociálně demokratické (ČSSD), za kterou neúspěšně kandidoval do Senátu a jejímuž premiérovi Vladimíru Špidlovi dělal externího poradce. Kohák patří mezi pounorovou emigraci, žil v USA, dnes je členem Českobratrské církve evangelické. Kromě sociálních otázek se angažuje i na poli ekologie.

Zajímavou postavou je i religionista Doc. Ivan (Odilo) Štampach¹⁴ (* 1946), za normalizace tajně vysvěcený kněz, dlouholetý člen dominikánského řádu a politický vězeň „komunistického“ režimu. Štampach dnes působí na Pardubické univerzitě a ve funkci

⁹ Ilja Herold provozuje improvizované webové stránky na adrese <http://iherold.sweb.cz/>

¹⁰ emailová korespondence s Eduardou Heczkovou

¹¹ HSSLB má webové stránky <http://www.hnuti.zde.cz/>

¹² webová stránka této organizace je <http://www.thecsm.org.uk/>

¹³ webová stránka této organizace je <http://ilrs.org/>

¹⁴ informace o osobě a názorech Ivana Štampacha čerpám z jeho autorského medailónku na internetovém serveru Britské listy (<http://www.blisty.cz/aut/1310/bio.html>), respektive z jeho osobní webové stránky <http://www.stampach.cz/>

předsedy Společnosti pro studium sekt a nových náboženských směrů. Veřejnost jej zná i jako svobodného zednáře z Velké lóže České republiky.

Sám sebe označuje Štampach za křesťana „v zásadě postdenominačního“, čili nevyhraněného mezi jednotlivými směry v křesťanství, jejichž vzájemné rozepře považuje za „vyčpělé“ (Štampach je propagátor ekumenického i mezináboženského dialogu). Svůj vztah k etablovaným církvím shrnuje těmito slovy: „Vůči administrativním strukturám církví zůstávám chladný a nezdá se, že ony by byly ochotny akceptovat mne.“ O to více však chápe nutnost, „aby křesťanství bylo občansky angažované.“

V politické diskusi se tedy Štampach přimlouvá za „individuální a sociální práva, jakož i samosprávný tržní socialismus s mírnou regulací trhu s ohledem na kulturní, sociální a ekologické zájmy a potřeby.“ Neváhá hovořit o potřebnosti „změny systému“, jakkoli by se mělo postupovat „ústavní a zákonnou cestou.“ Vyslovuje se pro „zastupitelskou demokracii s prvky demokracie přímé“. Na kapitalismu kritizuje „bezohlednou soutěž ekonomických subjektů“, kdy „slabší a méně schopní jsou krutě vyřazováni z boje“ a kde „vznikají obrovské sociální rozdíly.“ Navrhuje, aby se základem hospodaření stalo „bratrství, tedy solidarita“, aby byl tržní systém „limitován sociálními a ekologickými ohledy“ a kritériem trvale udržitelného života. Nebrání se ani tomu, aby „podíl na zisku a na řízení podniků měly s investory i zaměstnanci“. To vše nazývá „radikální třetí cestou“, „organickou demokracií“, „silným středem, který přitahuje realistické demokraty, sociálně citlivé liberály, demokratické socialisty a environmentálně orientované politické směry.“

Někteří autoři řadí mezi křesťanské socialisty i legendu amerického boje za práva černochoů, nositele Nobelovy ceny míru baptistického kazatele Martina Luthera Kinga, od jehož zavraždění uplyne tento rok čtyřicet let: „Většina lidí, kteří se učí o Martinu Lutheru Kingovi ve škole, učí se o Montgomery, Birminghamu, pochodu na Washington a dalších velkých úspěších při vedení hnutí za ukončení legální rasové segregace na Jihu. King však chápal, že Jim Crowovy zákony jsou jen jedním z projevů nespravedlnosti v americké společnosti (...) Stejně zpochybňoval samotný ekonomický systém, jenž umožňoval tak enormní chudobu uprostřed tak velkého bohatství. Zemřel, když plánoval Pochod Chudých Lidí (Poor People's March), při kterém měl vést tisíce chudých Američanů – černých, bílých, hispánských, asijských, indiánských – k Washingtonu D.C. požadující nejen rasovou, ale i ekonomickou spravedlnost.“¹⁵ říká o Kingovi profesor politologie Stephen Zunes z univerzity v San Franciscu.

¹⁵ citováno podle Zunes, Stephen. Remembering the Real Martin Luther King. *CommonDreams.org* 20.01.2003 <http://www.commondreams.org/views03/0120-08.htm>

Současným zdaleka nejživotnějším křesťanskosocialistickým směrem je latinskoamerická **teologie osvobození**, jenž chápe Ježíše nejen jako Spasitele, ale i jako Osvoboditele utlačených a křesťanskou misii jako zacílenou k dosažení sociální spravedlnosti (“volba pro chudé”). Kněží a biskupové teologie osvobození jsou často současně politickými aktivisty bojujícími za lidská práva, proti bídě, nezaměstnanosti, proti nadnárodním korporacím, proti diktátorským režimům. I k Bibli se snaží přistupovat z pozice sociálně marginalizovaných osob a skupin, které mají údajně k Bohu blíže.

Rozmach teologie osvobození zaznamenáváme po Druhém vatikánském koncilu. Konference latinskoamerických biskupů (*Conselho Episcopal Latino Americano* - Latin American Episcopal Conference – CELAM) vzniklá v roce 1955 v brazilském Riu de Janeiru přispěla k více sociálně orientovanému postoji církve v 60. letech. Nový kurs se plně ohlásil na konferenci CELAM v kolumbijském Medellínu v roce 1968 – zúčastnění mimo jiné vyjádřili přesvědčení, že za chudobu třetího světa mohou vyspělé státy.

Setkání CELAM uskutečněné v argentinském Mar del Plata bylo již poznamenáno kritickým prohlášením papeže Pavla VI. “Pokárání” přišla později i ze strany papeže Jana Pavla II. a od současného Benedikta XVI., zejména když byl ještě v čele Kongregace pro víru, jakési katolické dohlížitelky ortodoxie. Vatikán kritizoval na teologii osvobození politizaci Bible i samotného Krista, upřednostňování ortopraxe před ortodoxií spojené s odmítáním církevní hierarchie a nedostatečnou poslušností vůči magisteriu (byl suspendován Leonardo Boff). Ještě více však římská kurie zamítala přílišnou inspiraci či přímo akceptaci marxismu (zejména doktríny třídního boje, jenž se neměl vyhnout snad ani samotné církvi) a spolupráci teologů osvobození s revolučními hnutími (sandinisté v Nikaragui).

Dlouhodobá snaha Vatikánu “zkrotit” teologii osvobození souvisela s posílením ortodoxního a liberálního křídla v CELAM, do jehož čela byl na konferenci v Sucre v roce 1972 zvolen prořímský kardinál Trujillo. Konference v Puebla v roce 1979 pak byla chápána jako příležitost ortodoxních biskupů potvrdit kontrolu nad radikálními elementy, což se tak docela nepodařilo. Zahajovací řeč držel na konferenci sám papež Jan Pavel II., jenž během čtyřhodinového vystoupení zhodnotil světlé i stinné stránky teologie osvobození (souhlasil například, že zvýšená starost o chudé je součástí křesťanské misie).

Není bez zajímavosti, že většina zastánců teologie osvobození vystudovala v Evropě, hlavně ve Francii, Belgii či Německu. O koho jde? Asi nejpopulárnější teoretik teologie osvobození je peruánský teolog Gustavo Gutiérrez, autor bestselleru *Theology of Liberation* (Teologie osvobození, 1973). V této knize se hlásí k neomarxistické teorii mezinárodních

vztahů Immanuela Wallersteina, respektive k teorii závislosti založené na představě vykořisťujícího „centra“ (bohaté státy) a vykořisťované „periferie“ (Třetí svět). Dalšími významnými představiteli teologie osvobození jsou: teolog Juan Luis Segundo, podle něž je rozhodování mezi socialistickou a kapitalistickou cestou vývoje teologický kříž soudobé Latinské Ameriky /sám volí socialismus/, arcibiskup Mendez z Cuarnavaca, brazilský arcibiskup Dom Helder Camara, jenž navrhoval syntetizovat marxismus a křesťanství podobně jako sv. Tomáš Akvinský ve středověku syntetizoval Aristotela a křesťanství. Zmínit zasluhují rovněž José Miranda (autor knihy *Marx and the Bible*), Leonardo Boff (autor knihy *Liberating Grace*), Ernesto Cardenal či José Miguez-Bonino (autor knihy *Christians and Marxists*). Kritickou práci o teologii osvobození nabízí naopak Alfonso Lopez Trujillo (autor knihy *Liberation or Revolution?*).

Teologie osvobození však není jen výlučně latinskoamerickou a ani jen katolickou záležitostí, jak o tom svědčí postava významné německé protestantské teoložky a básničky **Dorothee Sölle** (1929 – 2003). Spolu s Johannem Baptistou Metzem a Jürgenem Moltmannem tvoří Sölle triptych nejznámějších představitelů politické teologie.

V rámci rozlišení teologie na ortodoxní, liberální a radikální (teologii osvobození) patří jednoznačně k poslední jmenované. Sama platí za jednu ze zakladatelek teologie žen, v rámci které stojí na jejím radikálním křídle – křídle radikální feministické teologie nebo také feministické teologie osvobození. Ta vidí jako specifický hřích, respektive projev odcizenosti žen „sebezapření, poslušnost, nedostatek hrdosti, přijímání svého podřadného místa v patriarchátu bez odporu.“ [Heczko 2006b:2] Podobně jako společnost usiluje Sölle reformovat i církve: „V církvi by se měla prosazovat participace místo hierarchie. Nutno mluvit mocným pravdu (po vzoru kvakerů). (...) Potřebná je „církve pro druhé“ ve smyslu věnovat majetek těm, kdo jsou v nouzi (Dietrich Bonhoeffer). Evangelium je dobrá zpráva pro chudé, pro bohaté je evangelium dys-angeliem, hrozící zvěstí (kardinál Arns). Chudí zvolili církve, potom církve optuje pro chudé (v Latinské Americe).“ [Heczko 2006b:3]

Známé je heslo Dorothee Sölle: „Řekni mi, jak politicky myslíš a jednáš, a já ti řeknu, v jakého Boha věříš.“ [Heczko 2006b:1] Jak tedy myslela a jednala Sölle? Jako všichni teologové osvobození stála na straně chudých, žen a obecně obětí útlaku. Osobně navštívila v roce 1972 severní Vietnam a později sandinistickou Nikaragui, bojovala proti „státnímu terorismu“ přítomnému v západních liberálních demokraciích. Stala se známou mluvčí mírového hnutí, opakovaně byla odsouzena za blokování amerických základů ve své vlasti. Na konci života se účastní protestů proti útoku na Irák.

Kvůli své politické vyhraněnosti mohla Sölle stěží dostat řádnou profesuru v Německu, získala ji až na univerzitě v New Yorku na katedře, kde předtím působil jiný křesťanský socialista Paul Tillich. Sölle participovala i na křesťansko-marxistickém dialogu, za tímto účelem udržovala kontakty s Milanem Machovcem, jehož seminář na Karlově univerzitě také navštívila.

1.1.3. Křesťansko-marxistický dialog

V této části se ještě zastavím u tzv. křesťansko-marxistického dialogu probíhajícího nejen v ČSSR v uvolňující se atmosféře 60. let minulého století, dialogu, jenž je neodmyslitelně spjat s jednou z největších postav české filosofie 2. poloviny 20. století, s profesorem Milanem Machovcem (1925 – 2003).

Talentovaný Machovec projevoval hudební (hru na klavír studoval na konzervatoři) i jazykové nadání, už jako mladík navštěvoval klášter v Emauzích, později vystudoval filosofii a klasickou filologii. Docházel na přednášky do katolického semináře, s církví se však neztotožnil, naopak vstoupil po únoru 1948 do KSČ: „Příčila se mu myšlenka fatálnosti, nezměnitelnosti třídního rozdělení, bohatství a chudoby. Chtěl věřit v lepší svět, v jeho možnou realizaci.“ [Jindrová 2006:13] V té době je pod silným vlivem Zdeňka Nejedlého, zakotvuje na katedře dějin filosofie Filozofické fakulty v Praze, jeho knihy jsou překládány do mnoha jazyků.

Od 2. poloviny 50. let je Machovec v soukromém kontaktu s evangelickými teology, v roce 1962 začíná organizovat tato setkání na půdě univerzity; vzniká „Dialog marxistů s křesťany“, respektive „Dialog mezi marxisty a křesťany“ jak zněl oficiální název, dialog, jenž se postupně rozrůstá a nabývá stále širších ekumenických i mezinárodních rozměrů¹⁶: za katolíky se jej zúčastní i věhlasný německý teolog Karl Rahner, za marxistickou stranu čelný představitel Frankfurtské školy Erich Fromm. Ten je znám i širší veřejnosti díky své knize *Mít nebo být?*, ve které nalézá pozoruhodné analogie mezi učením „mladého Marxe“ obsaženým hlavně v *Ekonomicko-filosofických rukopisech* a myšlením středověkého křesťanského mystika Eckharta [srov. Fromm 2001].

Machovec v této době často cestuje na Západ na pozvání nejrůznějších akademických i církevních institucí, stává se členem zahraničních učených společností, redakční rady časopisu *Internationale Dialog Zeitschrift*. Vrcholem křesťansko-marxistického dialogu je pak konference v Mariánských lázních v roce 1967 a „veřejný mítink ve formě show-dialogu“ v Praze 29. dubna 1968 za přítomnosti tisícíčlenného obecenstva.

¹⁶ Za evangelíky se jej účastní teologové Josef Lukl Hromádka, Milan Opočenský, Amedeo Molnár, Jan Milíč Lochman či filosof Ladislav Hejdánek, za československou církev Zdeněk Kučera či Zdeněk Trtík, za katolickou inteligenci Jiří Němec, Jan Sokol, Zdeněk Neubauer, za představitele katolické církve sám opat Anastáz Opasek. Bezkonfesijní jsou zastoupeni Zbyňkem Fišerem známým pod pseudonymem Egon Bondy, filosofem Juliem Tominem, socioložkou Jiřina Heroldovou (později Šiklovou) či Milošem Pojarem. Marxisty reprezentuje mimo jiné Robert Kalivoda, Josef Zumr či Erika Kadlecová z oddělení Akademie věd zabývajícím se výzkumem náboženství. S většinou z těchto osob – Machovce nevyjímaje – se později setkáme jako se signatáři Charty 77.

V roce 1968 se Machovec stal předseda Společnosti pro lidská práva, jež si vzala za cíl propagovat *Všeobecnou deklaraci lidských práv*. Machovcova „tolerance ke komunismu sovětského typu“ – „jakkoli již velmi volná“ – končí nicméně až se srpnovou okupací [Jindrová 2006:20] Ačkoli měl tehdy možnost zůstat i s rodinou v zahraničí, nakonec se všichni vrátili do Československa. Ještě v roce 1969 stačí navštívit Spojené státy, Kanadu, Izrael, a v Římě umírajícího kardinála Berana, jemuž byl i na pohřbu. Při té příležitosti se setká osobně i s Karolem Wojtylou. Téhož roku mu papež Pavel VI. uděluje uznání za dialog mezi křesťanstvím a ateismem, jehož výrazem byla i Machovcova dodnes populární kniha *Ježíš pro moderního člověka*.

Normalizace znamenala pro Machovce vyloučení ze strany i z univerzity, jeho knihy jsou stahovány. Živí se jako soukromý docent němčiny a latiny, později je vděčný za možnost stát se varhaníkem v kostele u sv. Antonína. Ani v této době ovšem „marxismus neodvrhl cele“ [Jindrová 2006:14], snad trochu paradoxně se pokouší napsat knihu právě o Marxovi, nakonec však od tohoto úmyslu ustupuje. Působí mezi undergroundovou mládeží, vyučuje na takzvaných bytových seminářích. Mezi prvními podepsal Chartu 77, v jejímž rámci se pohybuje v okruhu eurokomunistů kolem Jiřího Hájka.

Když inicioval dialog mezi na první pohled nesmiřitelnými světonázory, kde stál v tomto sporu Machovec? Byl „levicovým křesťanem“? Nebo přímo marxistou?!? Ano, ale jen v jistém slova smyslu. Stál na pomezí různých filosofických a myšlenkových směrů – zabýval se českou filosofií a českým myšlením (práce o Masarykovi, Dobrovským, Husovi), marxismem a křesťanstvím, ke konci života pak ekologickou krizí a feminismem. Pokud byl marxistou, tak vždy nedogmatickým; byl mu blízký humanistický marxismus. Pokud byl křesťanem, tak nepraktikujícím, nespojeným s žádnou ze zavedených církví. Jako takový vstoupil do dialogu 60. let, jako takový bilancuje své přesvědčení na sklonku života: „Nemyslím, že kapitalismus je poslední slovo dějin. Pro budoucnost bych měl ideu, propojit ideály Marxovy s ideály Gándhího, ideál socialismu s ideálem nenásilné aktivity.“ [Nytrová/Balabán, 2000:175]

1.2. Pravicoví křesťané

„Proč jsem dal nakonec po zralé úvaze přednost ideálům demokratického kapitalismu a co mě vedlo k závěru, že nemohu být demokratickým socialistou? Především jsem si uvědomil, *co* je schopno *skutečného* fungování. Druhým důvodem byl odpor k pocitu morální nadřazenosti, kterou si pro sebe socialismus nárokuje. A v konečné fázi jsem si začal uvědomovat nejen nedostatky v jeho praxi, ale i v jeho teorii. Stal jsem se antisocialistou ještě dříve, než jsem se začal poprvé vážně zabývat studiem ideálů demokratického kapitalismu.“

Michael Novak¹⁷

„nelze být zároveň řádným katolíkem a opravdovým socialistou“

Pius XI.¹⁸

1.2.1. Teologové liberálové

Tak jako na jiném místě o „teozích-utopistech“, zmíním se zde krátce o „teozích-liberálech“. Mám přitom na mysli hlavně ekonomickou teorii španělské pozdní scholastiky, jezuitu Luise Molinu a jeho recepci v díle Friedricha Augusta (von) Hayeka.

Dominikánský mnich Tomáš Akvinský obhajoval soukromé vlastnictví snad ještě komplexněji než jeho učitel Aristoteles. Nicméně ekonomickou dimenzi ceny zastihuje u něj stále ještě morální hledisko. Hledá **spravedlivou cenu**, za níž (a nikoli draž) by mělo být zboží prodáváno: je to cena, která umožní prodávajícímu udržet si dosavadní životní standard, respektive standard obvyklý v jeho společenské vrstvě. Akvinský tedy již nezaměňoval (pro scholasticky nepřijatelný) úrok s (přijatelným) podnikatelským ziskem.

Jiní scholastikové šli ještě dál a zcela „libertariánsky“ tvrdili, že spravedlivá je jakákoli prodejní cena, již je kupující ochoten zaplatit za předpokladu absence nátlaku či podvodu /ale nikoli nouze!?. Jak rostl význam měst, scholastikové ospravedlňovali eticky obchod. Příkladem budiž Tomáš z Chobhamu (předěl 12. a 13. století), jenž hájil i takzvaný nákup zboží za účelem dalšího prodeje, přičemž schvaloval, že dané zboží koupím levněji, než jej pak prodám, byť jsem mu nově nepřidal žádnou hodnotu [srov. Holman 2005:7].

¹⁷ Citováno podle Novak, 1992:189

¹⁸ Quadragesimo anno, 120

Ve scholastické tradici již nalezneme artikulované obě fundamentálně odlišné teorie hodnoty – objektivně-nákladovou (Duns Scottus) a subjektivně-užitečností: „pozdní scholastikové, jmenovitě španělští jezuité *Louis Molina* a *Juan de Lugo*, kritizovali nákladové pojetí hodnoty a tvrdili, že je to *užitečnost*, která je příčinou hodnoty zboží. Užitečnost přitom nechápali jako nějakou „vnitřní vlastnost“ zboží, nýbrž identifikovali ji s úsudkem spotřebitele. Jejich pojetí hodnoty bylo tedy již plně *subjektivní*.“ [Holman 2005:9]

Zmiňovaní španělští scholastici, stojící na samém úsvitu novověku inspirovali i Friedricha Augusta Hayeka, jednoho z nejznámějších liberálně-konzervativních myslitelů a představitele druhé generace rakouské ekonomické školy. Hayek si všímá, že „V práci jednoho z nich, Luise Moliny, se například vysvětluje, že přirozená cena “nazývá se přirozená ze samé povahy věci, oddělena od každého lidského zákona, z jehož nařízení by povstávala, přece však závislá na mnoha okolnostech, jimiž je obměňována, ano i na lidské náladě, na odhadu, na srovnání různých užitků, někdy pro pouhý lidský rozmar a libovůli.“ [Hayek 1991:23] Podle Hayeka Molina a další „tvrdili, že přesná “matematická cena“, za kterou se může nějaký statek spravedlivě prodávat, je známa jedině Bohu, protože závisí na větším počtu okolností, než kolik jich může kdokoli znát, a že tudíž určení “spravedlivé ceny“ musí být ponecháno trhu.“ [Hayek 1991:23]

Molina tedy pro Hayeka představuje žádoucí rozchod s objektivním (objektivně-nákladovým) pojetím hodnoty, tedy i s pozdější **pracovní teorií hodnoty** marxistické politické ekonomie /pracovní teorii hodnoty použil, ale později zpochybnil už David Ricardo a zcela ji zavrhl John Stuart Mill/.

A konečně, scholastické myšlení „školy Salamanky“ (16. století) – v neposlední řadě pod vlivem zámořských objevů – výrazně zmírnilo tradičně odmítavé názory na obchodní zisky a hlavně půjčování peněz na úrok [srov. Holman 2005:11].

Cesta ke Smithovi je volná.

1.2.2. Michael Novak

Michael John Novak (* 1939) je významný americký teolog, filozof, politolog a spisovatel s rodinnými kořeny ve slovenské Spiši. Studoval na samotné Gregoriánské univerzitě v Římě, na kněze však nakonec vysvěcen nebyl. Přesto se zúčastní druhého zasedání Druhého vatikánského koncilu v roce 1963 a části třetího zasedání v roce následujícím. Jednoznačně přitom fandí progresistům.

Coby člen Demokratické strany podporuje opakovaně prezidentské kampaně demokratických kandidátů, v roce 1980 se však postaví proti znovuzvolení Jamese Cartera a za republikána Ronalda Reagana. Od této chvíle bývá řazen mezi „**neokonzervativce**“ – zprvu jen v politické, nakonec i v teologické oblasti. Novakův postoj se vyvíjel i ve vztahu k americkým operacím v Indočíně. Ačkoli s nimi původně souhlasil, po návštěvě Vietnamu v roce 1967 přešel na stranu kritiků. Vydal sbírku protiválečných esejů a angažoval se jako člen vedení organizace „Klérus a laici znepokojeni Vietnamem“ (Clergy and Laity Concerned About Vietnam).

Protože se zabýval také otázkami etnicity, dal vzniknout v polovině 70. let Úřadu pro etnické záležitosti při Bílém domě (White House Office of Ethnic Affairs), kde pomáhal jako poradce. V lednu 1981 byl jmenován americkým velvyslancem při Komisi lidských práv OSN v Ženevě. V rychlém sledu pak následovaly další funkce: v Radě pro mezinárodní vysílání, jež řídí Radio Free Europe (Rádio Svobodná Evropa) a Radio Liberty (Rádio Svoboda), v Komisi ministerstva zahraničí pro UNESCO a v Laické komisi pro katolické sociální učení a americkou ekonomiku.

Liberálně-konzervativní politickoekonomické názory Michaela Novaka ovlivnily katolickou sociální nauku, konkrétně encykliku *Centesimus annus* (1991), k jejímuž autorovi papeži Janu Pavlu II. pojil Novaka i osobní vztah [srov. Novak 1995:10] Svým přítelem Novak nazývá i současného papeže Benedikta XVI. – kardinála Josefa Ratzingera [srov. Novak 1995:136].

Novak vidí soulad mezi katolicismem a tím, co nazýval „demokratickým kapitalismem“ – společenským systémem Západu (USA, Západní Evropa, Japonsko, Austrálie atd.) ztělesněným originální kombinací politické demokracie, kapitalistické ekonomiky a kulturního pluralismu.

Michael Novak stejně jako Friedrich August (von) Hayek ožívuje tradici klasické politické ekonomie ztělesněné Adamem Smithem a jeho bez nadsázky paradigmatickým dílem *Bohatství národů*. Z okruhu skotského osvícenství cituje dále filozofa Davida Huma, z okruhu osvícenství francouzského jen Montesquieuho. Váží si klasických liberálů Locka a Milla, jakož i konzervativce Edmunda Burkeho. Protože liberální politické instituce a systém volného trhu zakotvily nejprve v „Novém světě“, vyzdvihuje Novak význam „otců zakladatelů“ americké ústavy z okruhu autorů *The Federalist*. Na mnoha místech svých děl pak Novak uznale cituje Alexise de Tocquevilla, jenž jako první cizinec a navíc šlechtic rozpoznal přednosti nové americké demokratické reality, kterou geniálně popsal a předpověděl její další šíření. Na americké autory 20. století se Novak odvolává méně – výjimkou je Walter Lippmann, kardinál Newman a teolog Reinhold Niebuhr, jenž se během svého života z původně marxistického stanoviska dopracovával na pozice demokratického kapitalismu: „V tomto smyslu byla Niebuhrova kariéra předobrazem osudu, který potkal o tři desetiletí později „neokonzervativce“.“ [Novak 1992:295]

Neméně významným intelektuálním zdrojem je Novakovi samozřejmě náboženská tradice: díla britských katolických historiků Gilberta K. Chestertona a lorda Actona, francouzského katolického myslitele Jacquese Maritaina, francouzského konvertity Charlese Péguyho a konečně učení svatého Tomáše Akvinského, jehož (novo)tomismus je pro církve směrodatný de facto dodnes.

Novak podle vlastních slov vyrůstal v tradici křesťanského socialismu: „Svět „práce“ mi byl daleko bližší než svět „kapitálu“.“ [Novak 1992:22-23] Ještě dlouhou dobu v dospělosti se považoval za demokratického socialistu: „Když jsem studoval na univerzitě, velmi mě dojímalo socialismus Charlese Péguyho, ... který v socialismu nespatořoval ani tak doktrínu, jako spíše životní styl.“ [Novak 1992:186] Po letech však Novak připouští určitou lacinost tohoto svého postoje: „V dobách, kdy jsem uznával mravní ideál socialismu, nežádal ode mě socialismus žádné zvláštní mravní hrdinství. Neměl jsem v úmyslu stát se ekonomickým aktivistou (...) Zastával jsem morální pozici, která nevyžadovala žádnou oběť.“ [Novak 1992:188]

Co nakonec zapříčinilo jeho rozchod s levicí? Novak sám odpovídá takto: „... ideály socialismu v mých očích začaly selhávat.“ [Novak 1992:25] „Sledování společenských jevů a důkladnější úvahy o ekonomice mě přesvědčily, že socialistou – dokonce ani „demokratickým socialistou“ – zůstat prostě nemohu, přestože jsem si to přál a snažil se o to.“ [Novak 1992:21-22]

Snažil se zůstat socialistou! Přál si to! Odpověď na otázku „proč?“, je velmi důležitá: „byl jsem nakloněn myšlence přiznat socialistům kredit pro jejich čistý idealismus. Kapitalismus je možno ospravedlnit tím, že lépe funguje. Byl jsem však ochoten připustit, že ztělesňuje méně dokonalý ideál.“ [Novak 1992:186]

Novak zaznamenává, jak se socialisté domýšlejí, že mají nad svými oponenty morální převahu. Proto upozorňuje, že „Socialismus nemá na šlechetné projevy lidskosti žádný monopol – ve skutečnosti je v tomto směru jeho bilance dosti smutná.“ [Novak 1992:394] Ocenit produktivitu a efektivitu kapitalismu vsutku není těžké – činil tak i Marx. Pravicoví myslitelé však musejí postoupit dál a hlouběji, což Novak dokázal, když se „propracoval k pochopení *ideálů* demokratického kapitalismu“ [Novak 1992:394].

Co je to **demokratický kapitalismus**? Podle Novaka „jde o tři dynamické a konvergující systémy, které fungují jako jeden jediný: demokratické společenství, ekonomika založená na trzích a tržních stimulech a morálně kulturní systém, který je pluralistický a v nejširším slova smyslu liberální.“ [Novak 1992:13-14] Toto rozlišení později přebírá i papež Jan Pavel II., jenž v encyklice *Centesimus annus* „analyzuje svobodnou společnost jako společnost sestávající ... ze tří soustav svobodných institucí, které ztělesňují trojí svobodu: politickou, ekonomickou a morálně kulturní. [Novak 1992:12]

Demokratickým kapitalismem lze označit systém fungující ve Spojených státech (ten se mu blíží nejvíce), Japonsku, Austrálii, ale i „sociálně tržní ekonomiku“ (Západního) Německa a dokonce i někdejší „skandinávský socialismus“ Švédska. Novak si rovněž všímá důležité, byť striktně vzato nikoli kauzální korelace mezi politickou demokracií a tržní ekonomikou: v praxi totiž jedno podmiňuje druhé: „kapitalistická ekonomika je nezbytnou podmínkou úspěšného fungování demokracie.“ [Novak 1992:398].

Nepřekvapí, že demokratický kapitalismus nechápe socioekonomické a mocenské nerovnosti samy o sobě za zlé. „Před tváří Boží je bohatý (národ) vystaven výjimečně přísnému soudu, ale předmětem tohoto soudu není ani tak sama existence bohatství, jako spíše způsob jeho využití.“ [Novak 1992:327] Patří se připomenout, že téměř totožný postoj zastává i katolická sociální nauka. Protože „Obecné dobro (v určitém kriticky modifikovaném pojetí) nadále zůstává rozumně zvoleným mravním kritériem“ [Novak 1992:396] – a to jak pro Církev, tak – podle Novaka – pro demokratický kapitalismus.

Jsme si rovni před Bohem, před zákonem, jeden před druhým ve své důstojnosti. Lišíme se ale nestejnými talenty, osobní energií, motivací a v neposlední řadě i štěstím. Novak nicméně na rozdíl od kalvinismu odmítá ztotožnit bohatství s projevem Boží milosti.

Naopak upozorňuje, že světský úspěch často ztěžuje spásu, byť by úspěšní křesťané neměli automaticky propadat pocitům viny, k nimž jsou mnohem náchylnější než Židé [srov. Novak 1992:325].

Tak jako americká ústava, i demokratický kapitalismus garantuje jednotlivcům *svobodu* hledat osobní štěstí, nikoli však *jistotu* jeho nalezení. Neslibuje tedy stejný úspěch, „pouze“ stejnou příležitost. Demokratický kapitalismus „nezaručuje dokonce ani to, že všichni, kteří se těší bohatství, si jej z morálního hlediska zaslouží.“ [Novak 1992:80-81] I toto konstatování je projevem střízlivé moudrosti typické pro demokratický kapitalismus a vzdálené jakémukoliv ideologizování. Co však demokratický kapitalismus zaručuje a osvědčuje, je skutečnost dosud nebývalé sociální mobility: „Zatímco statisticky podchycené rozdíly mezi jednotlivými společenskými vrstvami nutně přetrvávají, *jednotlivci* musí mít možnost vzestupu z nižší vrstvy do vyšší.“ [Novak 1992:15]

Nejen v této souvislosti zdůrazňuje Novak význam rodiny jako snad nejdůležitějšího zprostředkujícího článku mezi jednotlivcem a státem. I osobní ekonomické zájmy se vztahují v první řadě na okruh rodiny, nikoli pouze na atomizovaného jedince: „Zdá se tedy, že základní motivace veškeré ekonomické činnosti souvisí s rodinou“ [Novak 1992:153] Ohledy na rodinu jsou nenahraditelnou motivací, zdrojem osvojení si ctností, sebekázně atp. Rodina předává zkušenosti, usnadňuje profesní start do života. Když Novak mluví o rodině, má na mysli tradiční pojetí rodiny, jehož se zastává zejména proti některým formám feminismu.

Novak podle všeho nefandí ekonomickému neoliberalismu a nepřejí si (úplnou) demontáž sociálního státu: „Tyto programy (sociálního zabezpečení) jsou přitom s logikou demokratického kapitalismu plně slučitelné a požadavky, které jsou v nich zakotveny, jsou zcela oprávněné.“ [Novak 1992:206]

Dokonce se zdá, že Novak neodmítá ani progresivní zdanění příjmů: „Z pohledu morálně kulturního a politického systému demokratického kapitalismu je jistě správné požadovat, aby nejúspěšnější z nás platili disproporčně vysoké daně.“ [Novak 1992:205] Jakkoli vzdálen ekonomickému dirigismu, Novak „dává politickému a morálně kulturnímu systému legitimní pravomoc omezovat, usměrňovat a prověřovat systém ekonomický“ [Novak 1992:79]. Podle něj „Skutečná podoba amerického kapitalismu byla pronikavě ovlivněna politickým a morálním systémem.“ [Novak 1992:409]

Novak si přesto uvědomuje, že **morálně kulturní systém představuje nejslabší článek demokratického kapitalismu**. Jinými slovy: demokratický kapitalismus – na rozdíl od socialismu – neohrožuje ekonomická stagnace ani špatná politická reprezentace,

demokratický kapitalismus ohrožují intelektuálové, umělci, úředníci, kteří si jej neváží nebo dávají rovnou přednost jeho alternativám: „největší nebezpečí – snad i smrtelné – hrozí demokratickému kapitalismu ze strany strážců morálně kulturního systému. Právě toho se obává Schumpeter.“ [Novak 1992:174] Nejen Schumpeter, i Hayek, jenž toto téma rozvinul v knize *The Intellectuals and Socialism* (Intelektuálové a socialismus).

Jakkoliv se to snad na první pohled nezdá, i ten tolik opovrhovaný kapitalismus stojí na určitých (občanských) ctnostech a stejně tak obchod má svou osobitou morální kvalitu. Novak dokonce říká, že jeho „hlavním záměrem je zformulovat autentické morální a teologické postuláty demokratického kapitalismu v jeho současné podobě.“ [Novak 1992:228] Těmto postulátům je věnována kniha *Duch demokratického kapitalismu*, jenž „pojednává o životě ducha, jemuž demokratický kapitalismus vděčí za svou existenci.“ [Novak 1992:13]

Přestože Novak jasně předesílá, že „Nehodlá využívat teologických úvah jako argumentů ve prospěch či neprospěch té či oné politickoekonomické formy.“ [Novak 1992:320], pokusí se uchopit demokratický kapitalismus i z náboženské perspektivy.

Katolická doktrína prvotního hříchu zdůrazňuje, že nelze vykořenit zlo a konflikt z tohoto světa. „Doktrína inkarnace ... nás učí nedůvěřovat slibům, podle nichž může být svět ... proměněn v obec Boží.“ [Novak 1992:320] A jako neproměníme *civitas terrena* v *civitas Dei*, ani z lidí neuděláme anděly. Žádný nový (socialistický) člověk se nekoná. Mimo jiné i proto předchází demokratický kapitalismus neomezené moci státu a brání tyranii. Demokratický kapitalismus je vůbec podle Novaka systém, „který je ze všech dosavadních historických systémů nejlépe disponován k tomu, aby se vyrovnal s premisou prvotního hříchu.“ [Novak 1992:328] Katolictví jako náboženství vtělení, jako náboženství dědičného hříchu představuje náboženství realismu: respektuje lidskou nedokonalost. To jej odlišuje od perfekcionismu „gnosticismu“, jenž na sebe podle Novaka – a zde výslovně navazuje na Erica Voegelina – bere v naší době podobu marxismu.

Podobné je to i s Trojicí, dalším úhelným kamenem katolictví. Protože křesťanský Bůh má pluralistickou povahu „je zcela na místě, že se lidská mysl učí spatřovat tuto „plurální jednotu“ také v jeho stvořitelském díle – dokonce i ve společenských systémech.“ [Novak 1992:316]. Strukturálnímu pluralismu demokratického kapitalismu konvenuje i rozdělení říší /“pravomocí“/ naznačené v Evangeliích slovy „Dávejte tedy, co je císařovo, císaři, a co je Boží, dávejte Bohu“ (Matouš 22,21). Snad proto může Novak tvrdit: „Přitahuje mě politickoekonomický systém, který je diferencovaný, a přesto svým způsobem jednotný: zdá se mi, že nejlépe rezonuje se zjeveným tajemstvím.“ [Novak 1992:317]

Trojedinost je konečně i výrazem společenství, tak důležitého pro křesťanskou obec. Jde přitom o společenství, v němž se individualita nerozplývá, ale naopak obráží. Takové společenství propaguje i demokratický kapitalismus, který v tomto ohledu přesahuje klasický liberalismus. Ideál pospolitosti i individuální autonomie vyjadřuje podle Novaka i křesťanská *Caritas* [srov. Novak 1992:335], přičemž náboženství lásky neodporuje ani „kapitalistický“ duch soutěživosti.

Podle Novaka se však s těmito úvahami Vatikán zcela mýjí. Novak je bezpochyby autenticky věřící člověk s hlubokým osobním vztahem k církvi. Přesto nebo právě proto neváhá ostře kritizovat papeže (plurál) za nepochopení kapitalismu a moderní společnosti. „Pravým skandálem“ [Novak 1992:18] nazývá pokulhávání teologické tradice za výzkumem ekonomiky: „musíme s politováním konstatovat, že jen málo teologů či náboženských vůdců rozumí sféře ekonomiky“ [Novak 1992:315], přičemž „jejich nevědomost je zbavuje autority (sic!).“ [Ibid.]

Místo toho se katolické autority naučily v liberalismu (politickém i ekonomickém) vidět jen materialismus, světskost a (přínejlepším) náboženskou indiferentnost. Opakovaně napadaly vzrůstající individualismus (v tom ale katolická církev nebyla sama), aniž by například docenily bohatý společenský a spolkový život většiny Američanů, neboť jak říká jeden z nich „veřejně proklínáný individualismus protičeří skutečnosti“ [Novak 1992:137].

Podle Novaka je v demokratickém kapitalismu zasazeno do společenského kontextu i podnikání a soukromé vlastnictví /ekonomický systém je kontrolován systémem politickým a kulturně morálním/, což Vatikán požaduje. Přesto „... se autoritativní dokumenty římskokatolické církve včetně encyklik posledních papežů tváří, jako by demokratický kapitalismus neexistoval. V papežských dokumentech se objevilo jen málo zmínek o společnosti „amerického typu“, z větší části stručných, pejorativních a nepřesných.“ [Novak 1992:21]

Obvyklá katolická kritika demokratického kapitalismu představuje podle Novaka „... pozoruhodný konglomerát stereotypů a útlocitnosti, jenž je poznamenán nejedním nedorozuměním.“ [Novak 1992:229] Demokratický respekt k osobnosti každého člověka a jeho nezczitelným právům vyrůstá přitom z křesťanské tradice. I v dalších ohledech si Novak myslí, že „reálná praxe demokratického kapitalismu je s vysokými cíli judaismu a křesťanství morálně slučitelnější než praxe systémů ostatních.“ [Novak 1992:229] Novak se proto pokouší o „teologii ekonomiky“, snaží se propojit dědictví katolicismu s praktickou moudrostí angloamerické politické ekonomie; sblížit katolickou tradici s liberálními institucemi: „...

tvrdím, že katolické sociální myšlení artikuluje jistá základní pojetí osobnosti a společenství lépe a úplněji než sekulární liberální tradice (od Lockeho po Rawlse), a za druhé tvrdím, že politické a liberální instituce vytvořené liberálními společnostmi naplňují lidské (a zároveň i katolické) ideály lépe než instituce tradičních katolických společností.“ [Novak 1992:395-396] Novak zde má na mysli tradiční **katolický důraz na společenství** (ve smyslu komunity, ne kolektivu) a společenského spíše než atomizovaného jedince. Také chce říci, že liberální společnost typická sociální mobilitou a svobodou, jenž dává každému k seberealizaci umožňuje bohatší lidský rozvoj dokonaleji než společnosti tradiční založené na připsaných sociálních rolích odvislých od okolností zrození.

Jak ještě uvidíme, papežské sociální encykliky vždy odsuzovaly socialismus a v menší míře pak kritizovaly i kapitalismus. Novak – přesvědčený obhájce demokratického kapitalismu – k tomu namítá: „Svémi pokusy o obhajobu „třetí cesty“ mezi kapitalismem a socialismem se církev dostává do idealistické pozice, která je velmi zranitelná.“ [Novak 1995:208] A na jiném místě: „katolické sociální učení odmítalo socialismus a zároveň si zachovávalo odstup od demokratického kapitalismu, činilo si nárok na jakousi neutralitu, postupně však jako by se začalo vznášet ve vzduchu. ... jeho proklamovaná „střední cesta“ se stala spíše prázdnou frází ... Katolické sociální učení se tak dostalo na jakousi utopickou půdu ... Stalo se neobyčejně abstraktním, odtažitým a vykořeněným. Papežové a katoličtí učenci ... ztratili kontakt s reálnou zkušeností.“ [Novak 1992:233].

Novak si uvědomuje, jakou averzi a vlastně nepochopení vyvolává slovo „kapitalismus“. Proto je důležité jej přesně definovat, což Novak činí pozoruhodným způsobem: „Co je kapitalistický systém ve své skutečné povaze? ... Je to systém založený na myšlení. Odtud jeho jméno: v latině caput, „hlava“ nebo „mysl“.“ [Novak 1998:84] Není to tedy soukromé vlastnictví, zisk a kapitál /kapitálová (a)kumulace/ co odlišuje kapitalismus od socialismu i předkapitalistických ekonomických systémů, jak tvrdil Marx. Je to důraz na ekonomickou aktivitu, kreativitu, myšlení a inovaci. Je to dynamický vývoj, před kapitalismem nevídaný. Koneckonců i samotný kapitalismus se neustále vyvíjí, přizpůsobuje a – chceme-li – i humanizuje.

Zdrojem bohatství je tedy – hlava, praktická inteligence, invence, informace, znalost – know-how. S tím souvisí kapitalistický podnikatelský étos, experimentování, ochota nespokojovat se, ale riskovat a investovat. **Kapitalismus je podle Novaka systém, ve kterém bohatství jednoho neznamená nutně chudobu druhých, není tedy hrou s nulovým součtem**, (jak se domnívají někteří jeho kritici), naopak přispívá k povznesení

všech. Největší změna, kterou kapitalismus přinesl, je objev, že „produktivní investice zvětšují celkový objem světového bohatství.“, že tedy „bohatství je schopno přinášet další bohatství, aniž by byl kdokoliv ochuzen“ [Novak 1992:94]

Ekonomický rozvoj potom nezávisí ani tak na přírodních zdrojích, ale na zdrojích lidských, lidském kapitálu (organizaci a racionalizaci výroby, dělby práce atp.). Jedině tak lze podle Novaka vysvětlit rychlý poválečný německý hospodářský zázrak, kdy povstala z popela země, jejíž hmotný kapitál byl zcela zničen. Jedině tak lze vysvětlit paradoxní situaci, kdy druhá nejbohatší země světa Japonsko je na přírodní bohatství zcela chudá, a naopak africké či latinskoamerické státy s příhodnými podmínkami pro zemědělství i těžbu surovin tonou v dlužích. Co jim tedy Novak radí?

S odvoláním na papeže Jana Pavla II. zdůrazňuje **nezcizitelné právo na osobní podnikání**, jenž neváhá označit za základní lidské právo [srov. Novak 1998:142]. Zvláště chudým by se mělo umožnit podnikání a tím nezávislost i přístup na trh. Receptem Latinské Americe není odstranění soukromého vlastnictví, ale naopak jeho co největší rozšíření mezi masu obyvatelstva, zejména soukromého vlastnictví půdy, obydlí a prostředků k podnikání, ale i „zaměstnanecké podíly v obchodních a zemědělských společnostech“ [Novak 1998:99-100].

„Jako recept na likvidaci chudoby se ve všech částech světa očividně nejlépe osvědčují kapitalistické metody založené na odstraňování bariér, které omezují osobní ekonomickou iniciativu.“ [Novak 1992:400] Mezi tyto bariéry řadí Novak hlavně vysoké transakční náklady nutné k tomu, aby člověk vůbec mohl vstoupit na trh. Umožnit samostatnou ekonomickou aktivitu co možná největšímu počtu lidí-soukromých vlastníků znamená proto usnadnit úvěrování širokých vrstev dosud nemajetných osob, uzákonit jejich vlastnictví půdy a domů, zjednodušit udělování licencí k legálnímu provozu živností atd.

Novak si uvědomuje, že latinskoamerický kontinent již dlouho nevyužívá svého potenciálu k ekonomickému růstu. Problém nevidí ani v takzvané dluhové pasti: „Jižní Korea má jeden z největších zahraničních dluhů ... Jižní Korea používá vypůjčené peníze tak tvořivě, že tento dluh žádnou krizi nepředstavuje.“ [Novak 1998:105] Přesto se přimlouvá za nové projednání, změnu nebo odpis dluhů, respektive za to, aby se „přeměnily dluhy ... v akcie vlastníků zadluženého majetku.“ [Novak 1998:106] Novak upozorňuje, že za únik kapitálu z Latinské Ameriky si mohou tamní vratké a měnící se režimy často sami – jejich právní a vládní systémy nevyvolávají příliš důvěry a neposkytují nutné záruky.

Novak jako jeden z mála teologů doceneňuje bezprecedentní produktivitu a dynamiku kapitalistické ekonomiky, ze které nakonec těží i ti nejchudší: „Kdekoliv se kapitalismus

uchytí, proměňuje dělníky v příslušníky střední třídy.“ [Novak 1992:205] Kapitalismus prostřednictvím rozšiřování trhů vtahuje do spotřeby stále širší vrstvy obyvatelstva, kterým se zvyšuje kupní síla. Automobily či mobilní telefony začínaly jako exkluzivní zboží pro hrstku nejbohatších, nyní nachází masový odbyt.

Nepřekvapí proto, že Novak kritizuje teologii osvobození a odmítá teorii závislosti. Důvod propastného rozdílu v ekonomické vyspělosti Severní a Jižní Ameriky nespočívá v kapitalistickém vykořisťování periferie centrem, ale v radikálně odlišných pojetích politické ekonomie – klasické politické ekonomie v případě Severní Ameriky a druhé odvozené od feudální a merkantilistické struktury koloniálního Španělska a Portugalska. Novak i v ekonomice zdůrazňuje roli kulturních faktorů. Odlišné duchovní dědictví románských a anglosaských zemí zapříčiňuje rozdíl v ekonomické vyspělosti obou Amerik: „Obyvatelé Latinské Ameriky vyznávají jiné mravní hodnoty než Severoameričané. Obě kultury se dívají na svět zcela odlišně.“ [Novak 1992:282] Latinská Amerika si dlouho hýčkala aristokratickou kulturu a tradiční římský katolicismus. Silné sociální cítění je u ní spojeno s antipatií vůči obchodu. Ani její bohaté přírodní zásoby nepřehluší deficit vhodných společenských institucí a zvyklostí, pracovních návyků a politického uspořádání.

1.2.3. Nová náboženská pravice

V předešlé části jsme probrali myslitele Michaela Novaka. Nejpozději od 80. let jej lze řadit mezi proud nazývaný všeobecně „nová (náboženská) pravice“. Tento proud byl silný v anglosaském světě, kde kulminoval v událostech „konzervativní revoluce“ jako byl nástup Ronalda Reagana do Bílého domu a vítězné tažení britské premiérky Margaret Thatcherové.

Představitelé nové pravice byli obvykle rozčarováni politickými, ekonomickými a morálně kulturními excesy 60. let, požadovali omezení státních pravomocí, volný trh a neústupný kurs vůči Východního bloku na čele se Sovětským svazem. V USA se nicméně některé složky náboženské nové pravice dostávaly až na pozice (ultra)konzervativní, neku-li fundamentalistické. Takovým se někdy stávalo protipotratové hnutí „pro life“, či platforma „Morální většiny“ protestující – mimo jiné – proti pornografii. Velké oblibě se těšili takzvaní teleevangelisté jako byl již zesnulý Jerry Falwell, mocně se rozrůstalo hnutí *Born Again Christians* podporující Reaganovu a později i Bushovu prezidentskou kampaň.

V kontinentální Evropě se nová (náboženská) pravice dařilo o poznání méně, ve střední Evropě se dostala ke slovu až po revolučních změnách v roce 1989. Přesto byl například český vývoj první poloviny 90. let „posledními thatcheristy“ opanován. Přitom však platí, že *náboženská* nová pravice tvořila jen malou část nové pravice – zejména v naší zemi.

Dlouhodobě představuje v České republice nejvýznamnější platformu náboženské nové pravice hned po revoluci založený think-tank Občanský institut (OI). Ten sdružuje řadu osob z prostředí bývalé Občanské demokratické aliance (Roman Joch, Pavel Bratinka, a další) a udržuje kontakty s obdobně zaměřenými institucemi americkými (American Enterprise Institute a další). Občanský institut provozuje vlastní knihovnu, nabízí vzdělávací programy, organizuje přednáškovou a ediční činnost. V těchto věcech spolupracuje také s dalšími obdobně orientovanými institucemi jako je například CEVRO institut. Lidé z okruhu OI vydávají pravidelně Bulletin OI, dvouměsíčník *Distance* (revue pro kritické myšlení), ředitel Občanského institutu Roman Joch publikuje rozsáhle v tisku.

Občanský institut a zejména Roman Joch (vyznáním katolík) propaguje ekonomický liberalismus a politický liberalismus, byť je v politické oblasti inspirován i konservatismem. Je – schematicky řečeno – výrazně antikomunistický i antilevicový, v mezinárodní politice

silně orientovaný na Spojené státy. Joch – na rozdíl od Vatikánu¹⁹ – podpořil například Američany vedený útok na Irák v roce 2003 a aktivně podporuje výstavbu amerického radaru v Brdech jako součásti systému americké raketové obrany.

Před několika lety se s Občanským institutem rozešel jiný z jeho představitelů Michal Semín, jenž pak založil vlastní Institut sv. Josefa. Semínovi, jenž v OI vedl přednášky o katolické sociální nauce mělo údajně vadit i to, že Občanský institut a hlavně Roman Joch vykládají sociální učení církve jako jednoznačně pravicové. Občanský institut má blízko ke KDU-ČSL (ale například i k mimoparlamentní Konzervativní straně), v menší míře i k ODS.

Právě Křesťansko demokratickou unii – Českou stranu lidovou (KDU-ČSL) lze označit za stranu náboženské pravice, respektive stranu pravého středu. Obdobné je to i s německou Křesťansko demokratickou unií (CDU) a s bývalou italskou Křesťanskou demokracií. Tyto a další evropské křesťansko-demokratické strany začaly vznikat po vydání papežské sociální encykliky *Rerum novarum* v roce 1891. Od té doby se katolíci plně zapojili do politického života svých zemí.

¹⁹ papež Jan Pavel II. americkou invazi do Iráku odsoudil (přesto se jí zúčastnily katolické státy jako Itálie či Španělsko) – srov. např. Vatican Strongly Opposes Iraq War, *FOXNews* 12.03.2003 (on-line <http://www.foxnews.com/story/0,2933,80875,00.html>)

2. Katolická sociální nauka

„Sociální učení církve *není* nějaká „třetí cesta“ *mezi liberálním kapitalismem a marxistickým kolektivismem*, ani alternativa jiných, ne tak od základu protichůdných řešení: představuje spíše něco *svébytného*.“

Jan Pavel II., *Sollicitudo rei socialis*, 41

Katolická sociální nauka není ideologií srovnatelnou s liberalismem, socialismem či konservatismem. Nepředkládá vlastní ideál společnosti. Spíše se snaží vykládat danou skutečnost a poměřovat ji pravdou evangelia.

Do praxe nicméně sociální učení církve proniklo. Máme zde na mysli poválečnou Spolkovou republiku Německo s její ústavou („Grundgesetz“) a modelem tzv. **sociálního tržního hospodářství, jenž je „v logice katolické sociální nauky“** [Spieker 1996:6]

Tvůrcem katolické sociální nauky je církevní hierarchie reprezentovaná papeži a v menší míře i biskupy či biskupskými konferencemi. Těm však zpravidla radí odborníci z řad laiků, kteří se někdy podílí i na vlastním sepsání encykliky (okružního listu).

Na katolickou sociální nauku se nevztahuje dogma o neomylnosti papeže, jež se týká výhradně věroučných a etických otázek. Připouští se i možnost, že mezi věřícími dojde při výkladu a uplatnění sociálních encyklik k legitimním různicím. Tyto encykliky však nejsou určeny jen věřícím, obracejí se na „všechny lidi dobré vůle“.

Kostrou sociálního učení církve jsou tedy papežské sociální encykliky, jejichž rozboru věnujeme následující kapitolu 2.1.

2.1. Papežské sociální encykliky

Rerum novarum (1891) papeže Lva XIII. je vůbec první sociální encyklikou a základním stavebním kamenem celé katolické sociální nauky. Učení v encyklice obsažené bývá někdy označováno jako katolický sociální konservatismus; s jeho aplikací však tehdejší církevní hierarchie příliš nespěchala. Ani dělnictvo se ve své většině ziskat nepodařilo.

Konec 19. století vidí papež ve světle dalekosáhlých změn: především jde o upevnění moderní kapitalistické společnosti vzešlé z **průmyslové revoluce**. Ta s sebou nese polarizaci symbolizovanou kumulovaným majetkem hrstky osob a chudobou na straně většiny. Současně došlo k úpadku mravnosti a hlavně posílení až radikalizaci „třídního vědomí“ pracujících, kteří se po zániku cechů ocitli v jakémsi vakuu.

Lev XIII. kritizuje „nezřízenou ziskuchtivost“ i „bezohlednou lichvu“ a zejména **dehumanizaci dělníků** zaviněnou bezútěšnými podmínkami výrobního procesu. Používá přitom marxistický slovník, hlavně výrazu „proletář“. Recept socialistů však zavrhuje – je větším zlem, než které chce odstranit. Zrušení (veškerého) soukromého vlastnictví postavení dělníků ve skutečnosti ještě zhorší. Stát nesmí majetek odčerpávat ani prostřednictvím nepřiměřeně vysokých daní²⁰. Soukromý majetek – hlavně pozemky – popisuje encyklika jako „mzdu v jiné podobě“, jako výsledek práce („práce učinila člověka vlastníkem pozemku“), respektive individuálních (někdy i generačních) úspor. Vyvlastněním tedy socialisté nespravedlivě zbavují občany práva a možnosti ukládat svoji mzdu a demotivují je: „Domnělá vysněná rovnost by nebyla ničím jiným než stejnou bídou“²¹.

Při obhajobě soukromého vlastnictví papež rozvíjí argumenty svatého Tomáše Akvinského. Zdůrazňuje, že soukromé vlastnictví je svého druhu prodloužením lidské svobody a nadto záštitou nezávislosti a důstojnosti člověka. Majetek potřebujeme zvláště pro rodinný život (odtud i oprávněnost dědictví), církvi vždy tak drahý. Jednotlivec i rodina byli před státem a měli by být na něm pokud možno nezávislí. Není to existence soukromého vlastnictví, ale naopak jeho zrušení, co vyvolává neklid a sváry mezi lidmi: „Ostatně země, jakkoliv rozdělená mezi jednotlivce, nepřestává sloužit společnému užitku“²². Společným majetkem všech je – nebo může být – ctnost, která jediná rozhoduje o pravém štěstí a hodnotě člověka. Naopak bohatství a úspěch v časných věcech překáží často kýžené blaženosti ve věčném životě.

²⁰ srov. Rerum novarum, 35

²¹ Rerum novarum, 12

²² Rerum novarum, 7

V otázce vlastnictví však katolické sociální učení odlišuje od klasického liberalismu přesvědčení, že majetek – **soukromý stejně jako státní – má svou nepominutelnou sociální funkci a je třeba s ním disponovat s ohledem na zájmy ostatních.** „Pokud se toho týká (totiž užívání statků), nemá člověk vnější statky vlastnit tak, jako by byly jen a jen jeho, nýbrž jako by byly společné, totiž tak, že z nich ochotně uděluje lidem v nouzi.“²³ Papež proto – podobně jako islám – vyhlašuje například povinnost almužny. Každý bude jednou Bohu skládat účty, jak naložil se svým majetkem. **Církev se tak snaží smířit oprávněnost soukromého vlastnictví a zásadu univerzálního určení statků:** „Smysl této nauky je stručně tento: komu se z Božího dobrodiní dostalo většího množství statků, ať již tělesných a vnějších, ať již darů ducha, dostalo se mu jich k tomu účelu, aby jich používal k svému zdokonalení, ale též k tomu, aby jich využíval jako dobrý služebník Boží prozřetelnosti k prospěchu ostatních.“²⁴

Tento důležitý názor sblížuje katolickou sociální nauku s Johnem Rawlsem [Rawls 1995] a jeho představami o distributivní spravedlnosti: každý může používat vlastních (vrozených či získaných) nadání, schopností a majetku ve svůj prospěch, ale bude to spravedlivé a morálně oprávněné jen tehdy, pokud z toho budou mít užitek i ostatní, (nej)hůře postavení lidé.

Úplné rovnosti samozřejmě nelze dosáhnout. Nerovnost majetku vyplývá z přirozené nerovnosti talentů (ale i nerovnosti životních podmínek), kterou papež dokonce oceňuje a to až překvapivě pragmaticky (zdráháme se říci cynicky): „A tento stav je dobrý a výhodný pro potřeby jednotlivců i pro zájmy společnosti. Neboť k tomu, aby se opatřily všechny potřeby, vyžaduje si společný život různé schopnosti a různé úkoly; a k plnění těchto úkolů pohání lidi právě nerovnost životního postavení.“²⁵ Jinými slovy, je dobře, že se někteří rodí s nízkou inteligencí a/nebo jim není dopřána důkladná výchova a vzdělání, protože společnost potřebuje ke své reprodukci také pouliční metaře (příklad) a právě nemožnost dosáhnout výš přiměje méně obdařené lidi vykonávat zmíněnou profesi.

Patrně jen slabou útěchou jim přitom bude papežovo ujištění, že „chudoba není hanbou“²⁶ a napomenutí, že s dělníky nesmí být zacházeno jako s otroky, že nesmějí být snižováni na úroveň pouhého výrobního faktoru a jen podle toho oceňováni. V jiném kontextu

²³ Rerum novarum, 19

²⁴ Rerum novarum, 19

²⁵ Rerum novarum, 14

²⁶ Rerum novarum, 20

Lev XIII. vyzdvihuje ekonomický a společenský přínos manuální práce těmito slovy: „... je svatá pravda, že národní bohatství nevzniká odjinud než z práce dělnické.“²⁷

Hluboké socioekonomické rozdíly je nicméně třeba umenšovat. Tomu má sloužit **sociální politika státu**, jenž nesmí být státem „horních deseti tisíc“²⁸, ale musí hledět realizovat obecné blaho. To si žádá neodkladné zlepšení postavení dělnictva, které nutno „odproletarizovat“ – tak, aby se dopracovalo nějakého alespoň skromného majetku a rovněž patřičného společenského uznání. Papež proto hovoří o **spravedlivých mzdách**, jež musí jako nezbytné minimum pokrýt životní náklady pracovníka i jeho rodiny, aby se zajistil jejich důstojný život. Pokud tedy najímatel pracovní síly zneužívá „rezervní armády nezaměstnaných“ (Marx) ke snižování výplat, prohřešuje se proti spravedlnosti: „Když však dělník, dohnán nutností nebo ze strachu před ještě horším zlem, přijímá mzdu nižší, kterou, ač nechce, přijmout musí, protože mu ji zaměstnavatel vnucuje, je to stejné jako podrobovat se násilí, proti němuž protestuje spravedlnost.“²⁹

Papež horlí za zlepšení pracovního prostředí a bezpečnosti práce, omezení pracovní doby a proti přetěžování zejména žen a mladistvých. **Kritika vykořisťování u něj není marxistické, ale spíše moralistní provenience.** Ostatně žádný z jeho požadavků nespádl z nebe – objevují se nejpozději v Komunistickém manifestu o dobré půl století předtím. Není proto divu, že bylo katolické církvi vytýkáno, že pozvedla svůj hlas trochu pozdě (jakkoli zůstává pravdou – a Lev XIII. na to právem upozorňuje – že katolíci odnepaměti všemožně pomáhali potřebným).

Papež zásadně **odmítá třídní boj**, volá naopak po rovnováze, harmonii a svornosti. Společenské stavy připodobňuje k různým orgánům těla, které také působí v součinnosti a nikoli proti sobě. K smíření je mimořádně disponováno právě křesťanství. Katolická církev je „společnou matkou bohatých i chudých“³⁰ a usiluje o to „... aby si lidé obou skupin v jednotě podali ruce.“³¹ To se ostatně symbolicky děje mezi přítomnými v kostele na závěr bohoslužby. K opravdovému řešení dělnické otázky je tedy třeba církve, jakož i celospolečenského návratu ke křesťanským hodnotám.

²⁷ Rerum novarum, 27

²⁸ ti ani (sociální) stát pro svou ochranu nepotřebují (srov. Rerum novarum, 29)

²⁹ Rerum novarum, 34

³⁰ Rerum novarum, 24

³¹ Rerum novarum, 20

Katolická sociální nauka nezapře blízkost s konservatismem pokud jde o chápání společenského řádu a role autority v něm. Moc ve státě v posledku vychází od Boha³² a je třeba ji respektovat (byť ne každou moc). Papež se pak v jiné souvislosti nezdráhá mluvit dokonce o poslušnosti³³, slově tak nepříjemném dnešnímu sluchu a dále o ctnostech, kterýžto výraz se jinak z hlavního proudu moderního politického myšlení skoro vytratil (myšlen je liberalismus a socialismus).

V encyklice *Rerum novarum* se poprvé vyzdvihuje význam nejrůznějších mezičlánků prostředkujících mezi státem a jednotlivcem. Ať již jde o dělnické spolky a svépomocná sdružení či sdružení složená jak ze zaměstnanců, tak i zaměstnavatelů – jejich počet nechtě nadále vzrůstá. **Lev XIII. se v této souvislosti explicitně zastává odborů**, jež byly tehdy zakazovány. Nicméně pokud jsou odbory v područí socialistů, mají se křesťanští dělníci pokusit zakládat organizace vlastní. O stávce papež říká: „Tomuto obvykle velmi škodlivému jednání je třeba ze strany státu čelit.“³⁴ Tato slova zaslouží objasnit: Lev XIII. neschvaluje potlačování stávek, spíše apeluje na vládu, aby jim „čelila“ odstraňováním jejich příčin. Tento výklad potvrzují další encykliky, v nichž je právo na stávku (jakožto výjimečný prostředek) výslovně uváděno.

Quadragesimo anno je název encykliky, jež měla původně vyjít již ve 20. letech, ale kterou nakonec papež Pius XI. zveřejnil až v roce 1931 po deseti letech na Petrově stolci. Okružní list se ohlíží za čtyřicet let, jež uplynuly od vydání encykliky *Rerum novarum*, na kterou uctivě vzpomíná jako na „*Magnu chartu*“. Konstatuje však smutnou skutečnost, že **partnerství mezi kapitálem a prací** nenastalo; třídní protiklady se nepodařilo překonat, naopak se ještě prohloubily probíhající hospodářskou krizí. Přesto na výzvy Vatikánu reagovaly vlády evropských států, když podle Pia XI. zapracovaly postupně do svého sociálního zákonodárství požadavky obsažené v *Rerum novarum*. Touto encyklikou se nechalo inspirovat zvláště nově ustavené pracovní právo. Určité zlepšení postavení dělníků tedy nastalo.

Stejně tak ale vyvstaly spory mezi samotnými katolíky stran interpretace některých ustanovení Lva XIII. – hlavně v otázce soukromého vlastnictví, kapitálové renty či vztahu

³² srov. *Rerum novarum*, 28

³³ srov. *Rerum novarum*, 30

³⁴ *Rerum novarum*, 31

k umírněnému socialismu – a Pius XI. byl žádán o jasné slovo. Znovu je tedy potvrzena **individuální i sociální dimenze majetku**. Znovu je uskutečněn pokus úspěšně proplout mezi Skyllou a Charybdou vypjatého individualismu, resp. opačného kolektivistického extrému: „Na jedné straně popírání nebo oslabování sociální a veřejné funkce vlastnictví vede přímo k individualismu nebo se mu aspoň velmi přibližuje. Stejně tak odmítnutí nebo oslabení soukromé a individuální stránky tohoto práva nutně vede zase přímo ke kolektivismu nebo se k němu aspoň blíží.“³⁵

Avšak, zatímco papež schvaluje právní vynutitelnost nedotknutelnosti soukromého vlastnictví, na vynutitelnost proklamované povinnosti správného užívání majetku *de facto* rezignuje: „že však bohatí nesmějí užívat svého majetku jinak než způsobem mravně dovoleným, to již nepatří k této spravedlnosti, nýbrž mezi jiné ctnosti, jejichž plnění nemůže být vymáháno cestou soudní.“³⁶ a pokračuje „Proto neprávem někteří tvrdí, že majetek a správné používání majetku se řídí úplně týmiž zásadami; ještě méně odpovídá pravdě názor, že vlastnické právo zneužíváním nebo nepoužíváním zaniká nebo se ztrácí.“³⁷

Upřesnění se dostalo i názoru Magisteria v otázce žádoucího poměru práce a kapitálu. Papež soudí, že liberálové („liberálové manchesterští“) chtěli, aby si kapitál přisvojil maximum z výnosu podniku, zatímco druhému činiteli, práci, ponechávali jen to nezbytné. Naopak dělníci a s nimi část (socialistické) inteligence hodlali vyplácet hodně (nebo dokonce všechno) práci a málo kapitálu. Zde musí převážít rozumný kompromis, konkrétně je však stanoveno pouze to, že „dělník nemá právo žádat plný výnos práce“³⁸. Zároveň papež uvažuje o určité hospodářské demokracii – **pracující by měli dosáhnout spoluúčasti na vlastnictví či správě podniku, popřípadě i podílu z jeho zisku**³⁹.

Spravedlivá mzda se odvíjí od tří hlavních kritérií: těmi jsou krytí životních potřeb dělníků i s jejich rodinami, ale i ohled na finanční možnosti podniku, aby se nezruinoval a konečně hledisko obecného blaha (aby si každý mohl nějakou částku ze mzdy uspořít). Mzda tedy nesmí být ani příliš nízká, ani příliš vysoká, což vede k nezaměstnanosti, jíž byl papež ve své době nechtěným svědkem.

Propastné sociální rozdíly jsou dokladem toho, že statky nejsou spravedlivě rozdělovány. Současně však papež nezastírá, že řešením sociální otázky chce vzít vítr z plachet socialistům:

³⁵ Quadragesimo anno, 46

³⁶ Quadragesimo anno, 47

³⁷ Ibid.

³⁸ Quadragesimo anno, 68

³⁹ srov. Quadragesimo anno, 65

„Nikdo at' si nenamlouvá, že je možné účinně uhájit veřejný pořádek, pokoj a mír v lidské společnosti proti revolučním činitelům, nepřikročí-li se rázně a bezodkladně k provádění tohoto pokynu.“⁴⁰

Encyklika *Quadragesimo anno* obsahuje několik silně protikapitalistických výroků jako je ten o (vnitrostátní) „despotické hospodářské diktatuře“⁴¹ či o – pro mezinárodní (ekonomické) vztahy – „finančně-kapitalistickém internacionalismu neboli mezinárodním finančním imperialismu, jehož vlast je tam, kde se vede dobře.“⁴² Právě finanční kapitál dominuje hospodářskému životu, v němž vykonává „ekonomickou nadvládu“.

Papež odmítá ekonomický liberalismus s jeho zásadou *laissez-faire*; žádoucí hospodářský systém nemůže být zcela nezávislý na státní moci, jen výsledkem volné soutěže. Ta vede ostatně k tolik kritizovanému prohlubování sociálních nerovností: „Toto nahromadění moci a sil ... je přirozeným důsledkem neomezené svobodné soutěže, jež ponechává naživu pouze ty životaschopnější“⁴³. A tak prý volná soutěž zničila sebe samu v podobě monopolů a nadnárodních kartelů.

Problém je také v tom, že klasická politická ekonomie abstrahuje od morálních kritérií: „vytvořila se v krátké době národohospodářská věda odtržená od pravého mravního zákona, a tak se zcela uvolnily otěže lidské chtivosti.“⁴⁴. Podle papeže však nelze hospodářský a mravní řád vzájemně separovat – první je třeba posuzovat ve světle druhého. Proto může hovořit proti spekulacím a naopak ve prospěch „přísné a pevné hospodářské morálky“.

Ani obecné blaho nevznikne jaksí nádavkem, když budou všichni sledovat jen vlastní zájmy. Nad jinak přijatelnou logikou trhu a konkurence stojí ještě jiný, etický regulativní princip – sociální spravedlnost a sociální láska.

Papež pozorně registruje proměny socialismu; toto původně jednotné antisystémové hnutí se rozštěpilo na umírněný socialismus (sociální demokracii) a radikální socialismus čili komunismus – oba směry však zůstaly v opozici k náboženství. Papež nemilosrdně pranýřuje komunismus, jenž „ukrutně a nelidsky jedná“ a je „bezbožný a nespravedlivý“.

Avšak socialismus, jenž se zřekl násilné revoluce, nevyhrocuje třídní boj, nepožaduje již naprosté zrušení soukromého vlastnictví bere Pius XI. na milost. Ba co víc, dokonce v něm

⁴⁰ *Quadragesimo anno*, 62

⁴¹ *Quadragesimo anno*, 105

⁴² *Quadragesimo anno*, 109

⁴³ *Quadragesimo anno*, 107

⁴⁴ *Quadragesimo anno*, 133

pozoruje podobnost s programem církve: „Dalo by se říci, že socialismus, zděšený vlastními zásadami a důsledky, které z nich vyvodil komunismus, se přiklání a znovu přibližuje k pravdám, které vždy vyznávala křesťanská tradice: **nelze totiž popírat, že názory těchto socialistů se v lecčems přibližují požadavkům, které právem na společnost kladou křesťanští reformátoři.**“⁴⁵

Zůstává však nepřijatelné, že socialisté neuznávají transcendentní pravdu o člověku a analogicky tomu smýšlejí materialisticky i o společnosti a jejím účelu, jenž redukuje na hmotný blahobyt. Papež zde vystupuje proti přílišné péči o pozemské věci a za primát duchovních statků a to tím spíše, že před ním stál „svět z velké části propadlý pohanství.“

Jakkoli tedy socialismus „v sobě obsahuje něco pravdy,“ přesto je mylný a protikladný křesťanskému pojetí společnosti. Platí to ostatně i o křesťanském socialismu, jenž je navíc protimluvem: „Výrazy „socialismus náboženský“, „socialismus křesťanský“ jsou vnitřně rozporné: nelze být zároveň řádným katolíkem a opravdovým socialistou.“⁴⁶

Encyklika Quadragesimo anno jako první podává výklad důležité zásady subsidiarity, jakož i samotný tento pojem, známý dnes spíše z prostředí Evropské unie než ze svého původního zdroje, jímž je katolická sociální nauka: „To, co mohou jednotlivci provést z vlastní iniciativy a vlastním přičiněním, to se jim nemá brát z rukou a přenášet na společnost. Stejně tak je proti spravedlnosti, když se převádí na větší a vyšší společenství to, co mohou vykonat a dobře provést společenství menší a nižší.“⁴⁷

Papež se však neobává jen zbytečných zásahů státu do živé tkáně společnosti, velké škody připisuje v této souvislosti i individualismu: „vinou „individualismu“ ... dospěly věci tak daleko, že dříve tak bohatý společenský život ... byl téměř zničen: zůstali už jen jednotliví lidé a stát.“⁴⁸ Právě mezi jednotlivci a státem musí existovat různé mezičlánky, z nichž klíčové jsou rodina a církev, jenž nesmí být státem pohlcovány, ale naopak účinně podporovány. Oproti Rerum novarum pak encyklika Quadragesimo anno ještě více poukazuje na význam a pozitivní přínos odborů, ale i dobročinných a charitativních institucí, nezřídka zakládaných laiky, řeholníky či biskupy k povznesení (ale i evangelizaci) dělnictva (například známá Katolická akce).

Zmiňovaná starost katolické sociální nauky o společenské „mezičlánky“ není vlastní ani liberalismu, ani socialismu, naopak se s ní setkáme u konzervatismu.

⁴⁵ Quadragesimo anno, 113

⁴⁶ Quadragesimo anno, 120

⁴⁷ Quadragesimo anno, 79

⁴⁸ Quadragesimo anno, 78

Mater et Magistra je sociální encyklika papeže Jana XXIII. z 15. května 1961, tedy ještě z doby před Druhým vatikánským koncilem. „Matkou a učitelkou“ je samozřejmě míněna katolická církev. Po obvyklém úvodním vzdání holdu encyklice *Rerum novarum* přistoupí Jan XXIII. k očekávané aktualizaci učení Vatikánu.

Státu se přiznává právo zasahovat do hospodářské sféry. Encyklika *Mater et Magistra* uznává, že i „rozsáhlé a hluboké zásahy státu do hospodářského života“ mohou být vhodné, avšak nesmí nahrazovat soukromou iniciativu nebo rušit soukromé podnikání. Výslovně jsou zmiňována opatření ze strany vlády na zmírnění poruch způsobených povahou hospodářských cyklů či programy proti nezaměstnanosti. Encyklika *Mater et Magistra* hovoří dokonce o **plné zaměstnanosti**⁴⁹, která kopíruje socialistický ideál a naopak stojí v opozici proti neoliberalnímu učení o „přirozené míře nezaměstnanosti“.

Fabrika, podnik, kancelář má být také nebo dokonce především lidským společenstvím, nikoli pouze ekonomickou jednotkou: „Dělníci a zaměstnavatelé mají dále uspořádat své vztahy podle zásad lidské solidarity a ve smyslu křesťanského bratrství. **Proto jak zcela svobodná soutěž ve smyslu liberálním, tak i třídní boj ve smyslu marxistickém jsou zcela neslučitelné s křesťanským učením**“⁵⁰ Ačkoli v samotné katolické církvi nalezneme poměrně rigidní systém vnitřní hierarchie, vztahy na pracovišti mají být bezmála kamarádské, „prodechnuty vzájemnou spoluprací, ohleduplností a blahovůlí“. Zaměstnanec nemá být jen pouhý podřízený, ale vždy i partner. Analogicky tomu je třeba oceňovat práci především s ohledem na lidskou osobu. Výši mzdy tedy v ideálním případě neurčují výhradně zákonitosti trhu (volná soutěž), ani diktát hospodářsky silnějších jedinců, tedy zaměstnavatelů. Plat se musí „bezpodmínečně řídit zásadami spravedlnosti a slušnosti.“⁵¹

Stejně tak práce není jen prostředkem k zisku, ale i naplněním příkázání služby bližnímu, neboť většina vyráběného je jako zboží distribuováno na trh ke konzumaci jinými osobami coby spotřebiteli. Utopickým se však zdá být požadavek, aby „hybnými silami hospodářského podnikání byla spravedlnost a láska“⁵²

Encyklika *Mater et Magistra* vyjadřuje výslovné uznání a poděkování Mezinárodní organizaci práce. Všimá si nicméně v sociálních vědách hojně diskutovaného fenoménu tzv. manažerské revoluce: „Je známo, že se v poslední době stále více oddělují funkce vlastníků

⁴⁹ srov. *Mater et Magistra*, 71

⁵⁰ *Mater et Magistra*, 23

⁵¹ *Mater et Magistra*, 71

⁵² *Mater et Magistra*, 39

kapitálu na jedné straně a managementu na straně druhé, především v největších podnicích.⁵³ U velkých podniků papež doporučuje kolektivní pracovní smlouvy. Vůči velkým (nadnárodním) firmám se zastává menších a drobných podnikatelů (v zemědělství, řemesle, obchodu i průmyslu) i družstevnictví.

Encyklika Mater et Magistra souhlasí s požadavkem aktivní spoluúčasti dělníků na řízení podniku. Přitom však přiznává, že „není možné jednou provždy předem stanovit, jak má tato spoluúčasť vypadat.“⁵⁴ Oprávněnost této spoluúčasti se přitom vztahuje jak na veřejné, tak i soukromé podniky. To je však na první pohled v rozporu s výkonem vlastnickým práv, tak jak jej nalezneme v liberalismu – patří-li továrna majiteli, pak o jejím chodu rozhoduje právě jen tento majitel, nikoli nějaké „zaměstnanecké rady“, či dokonce „dělnické sověty“. Katolická sociální nauka se v tomto bodě s liberalismem rozchází: „při projednávání záležitostí týkajících se podniku a jeho uspořádání bude dopřáno sluchu i dělníkům“⁵⁵. Tímto způsobem se ve všech občanech pěstuje smysl pro obecné blaho.

V encyklice Mater et Magistra je poprvé reflektován globální rozměr sociální otázky a tedy vztah vyspělého Severu a rozvojového Jihu. Zvyšující se závislost mezi státy má morální konsekvence. Podle katolické církve jsou bohatší země dokonce *povinný* pomáhat státům chudším⁵⁶. Rozvojová pomoc musí ale být nezištná – první (Západ) ani druhý svět (Východ) nesmí „pomáhat hospodářsky slabším zemím s úmyslem působit na jejich politický život ve svůj prospěch a k získání nadvlády.“⁵⁷ Bohužel, jak první, tak druhý svět tohoto nařízení neuposlechl.

Křesťanská antropologie a analogicky tomu i křesťanská sociální etika – na rozdíl od marxismu, ale vlastně pozitivismu obecně – neredukuje člověka pouze na snůšku materiálních potřeb. Do popředí vystupují logicky potřeby duševní, dimenze duchovní. Proto jakýkoliv zdravý rozvoj nemůže být jen rozvojem vědecko-technickým, pro nějž by se hodil spíše výraz „pokrok“ ve smyslu osvícenském. Rozvoj musí být – na úrovni individuální – *osobnostním* růstem, kultivací vrozených potencií rozumových a svobodné vůle, mravním sebezdokonalováním, duchovním povznesením (až po *následování Krista*). Věda a technický pokrok jsou prostředky mající usnadnit dosažení nejvyššího cíle, jímž je dokonalost člověka v řádu přirozeném i nadpřirozeném. Obdobně je tomu i na úrovni států či národů.

⁵³ Mater et Magistra, 104

⁵⁴ Mater et Magistra, 91

⁵⁵ Mater et Magistra, 92

⁵⁶ nepřekvapí, že Vatikán kritizuje dlouholeté americké embargo vůči Kubě – srov. El papa condena embargo a Cuba, *BBC* 8.01.2005 (on-line http://news.bbc.co.uk/1/hi/spanish/latin_america/newsid_4158000/4158351.stm)

⁵⁷ Mater et Magistra, 171

Rozvojová pomoc „třetímu světu“ nemůže být tedy jen snahou o prosté dosažení západní životní úrovně. Ostatně „dobrý hospodářský stav určitého národa se nedá měřit vnějším množstvím statků, kterými disponují občané, nýbrž spíše jeho spravedlivým rozdělením“⁵⁸ A konečně uvažovaná pomoc nemusí být jen jednosměrná, i Jih má co nabídnout. Papež si v této souvislosti všímá hlavně skutečnosti, že Severu dominuje egoismus a materialistický světonázor; zatímco v podmínkách blahobytu duchovní hodnoty zmírají, chudý Jih si stále udržuje přirozenou zbožnost.

Propast mezi bohatým Severem a chudým Jihem se však nezmenšuje, ale naopak ještě více prohlubuje. Na vině jsou deformace mezinárodního ekonomického systému, ale i demografický boom zemí třetího světa, ve kterých se o málo bohatství musí dělit stále více osob. Nicméně není pravda, že by si chudé státy nepolepšily, avšak vzhledem k tomu, že ani státy vyspělé nestagnují, je relativní rozdíl mezi oběma tábory stále stejný, respektive dokonce ještě větší.

Papež – tváří v tvář demografickému problému – odmítá umělou antikoncepci. I planetu o šesti miliardové populaci lze uživit, v neposlední řadě uvolněním prostředků promrhaných na nesmyslné zbrojení.

Stran pozornosti papeže nezůstal ani rozmach masových sdělovacích prostředků, jež anulovaly vzdálenosti mezi lidmi a staly se postupně pověstnou čtvrtou mocí ve státě. Skutečně dnes odborníci diskutují o „mediální demokracii“ či spíše „mediokracii“ a všichni znají sílu takzvaného „CNN efektu“, jenž tolik přispěl k ukončení americké války ve Vietnamu stejně jako k humanitární intervenci téže velmoci v Somálsku.

Zaměříme se teď na problematiku socioekonomických nerovností. „V zemích hospodářsky vyspělých se také často stává, že výkony a služby malého významu nebo pochybné hodnoty jsou placeny velmi dobře, ba až extrémně, ale vytrvalá a hodnotná práce celých vrstev pracovitých a poctivých občanů je odměňována příliš nízce.“⁵⁹ Z dikce citované pasáže cítíme kritický tón. Papež pouze nekonstatuje, že herci či sportovci jsou placeni mnohem lépe než chirurgové či pedagogové. Podle papeže taková mzda chirurgů či pedagogů „není ve shodě s tím, co skutečně konají k dobru společnosti“⁶⁰.

⁵⁸ Mater et Magistra, 74

⁵⁹ Mater et Magistra, 70

⁶⁰ Ibid.

Jinými slovy, **katolická sociální nauka staví na tom, co naopak odmítá Hayek. Jde o existenci a oprávněný nárok společenského užitku, veřejného zájmu, dobra společnosti, zkrátka obecného blaha.**

Jako i v předchozích okružních listech, i Mater et Magistra vyvozuje právo na soukromé vlastnictví z přirozeného zákona (ve smyslu Tomáše Akvinského). Hovoří se tak o přírodou daném právu na soukromý majetek, ale také tom, že „i evangelium potvrzuje právo na soukromý majetek“⁶¹. Současně je však zdůrazněno, že „musí být podniknuto vše, aby všechny vrstvy obyvatelstva mohly tohoto práva také skutečně užívat.“⁶² Hlavně tím, že získají do osobního vlastnictví dům, pozemek, dílnu, rodinný podnik, ale třeba i akcie a cenné papíry. Katolická sociální nauka sleduje rozptyl vlastnictví, nepřeje si jeho koncentraci.

Právo na vlastnictví, včetně vlastnictví výrobních prostředků však mají i instituce veřejné, včetně státu. Veřejné vlastnictví má odůvodnění zejména u velkých majetků, které „propůjčují vlastníkům tak velikou moc, že nemůže být přiznána soukromým osobám, nemá-li být ohrožen zájem celku.“⁶³ Jako příklad nás napadá vlastnictví přírodních zdrojů, v současnosti zejména ropy a zemního plynu, které je dnes v různých státech znovu postátňováno (Rusko, Venezuela, Bolívie, dlouhou dobu Mexiko, Irák).

Zemědělský sektor je dlouhodobě zanedbáván, pracovníci v zemědělství se „těší“ relativně nejnižší životní úrovni a snad ještě menší společenské prestiže. To vede k novému „exodu“ do měst, zejména v zemích třetího světa, kde se tito lidé hromadí v otřesných podmínkách předměstských slumů. Ve vyspělých státech se podíl obyvatelstva zaměstnaného v oblasti zemědělství neustále snižuje.

Tradiční **důraz na venkov** je konstantou křesťansko-demokratických politických stran, zejména té české. Lze v tom snad vidět i „zištné“ motivy: města jsou nositelem i symbolem modernity (a „hříchu“) a ta jak známo nese s sebou i sekularizaci. Naopak venkov zůstává baštou církve a jí nakloněných (politických) sil. Úpadek venkova, úbytek zemědělců tak představuje i úbytek „oveček“, respektive voličské základny.

Papežovi však na venkově záleží zcela upřímně. Výslovně „žehná“ činnosti mezinárodní Organizace pro výživu a zemědělství (FAO). Rovněž vyzývá stát, aby odpovídajícím způsobem zaváděl postupně na venkov infrastrukturu a kulturní vymoženosti,

⁶¹ Mater et Magistra, 121

⁶² Mater et Magistra, 113

⁶³ Mater et Magistra, 144

usilovat o povznesení vesnice, tak aby nezaostávala za sektorem průmyslu a služeb. Encyklika se dále přimlouvá za daňové i jiné zvýhodnění venkova⁶⁴. S odvoláním na encykliku *Quadragesimo anno* hovoří Jan XXIII. o nutnosti správného poměru mezi cenami zemědělských produktů a výrobků průmyslu a služeb.

Zajistit správný poměr mezi cenami, když jsou tyto určovány na trhu!? Papež zde zjevně volá po státní intervenci a cenové regulaci: „Jelikož zemědělské výrobky slouží především k uspokojení základních lidských potřeb, je třeba stanovit jejich ceny tak, aby si je mohli kupovat všichni.“⁶⁵ Kdybychom byli zlomyslní, řekli bychom, že se encyklika nebezpečně blíží praxi většiny revolucí, které rády stanovovaly maximální ceny chleba (Velká francouzská revoluce). Avšak i v tržním prostředí lze do určité míry ceny (ne)příznivě ovlivnit (nikoli stanovit), například uvalením nižší spotřební daně (v daném případě na potraviny). Stejně tak lze přistoupit k politice ochránářství, jak to praktikuje EU i USA. Ty to však nečiní proto, aby snížily ceny potravin na vlastním trhu, ale aby ochránily domácí zemědělské velkoproducenty⁶⁶.

Papež upozorňuje na lidi, jež pro samou nouzi „takřka hynou bídou a hladem a nemohou v náležitě míře užívat základních lidských práv.“⁶⁷ To je důležité. Připouští se zde totiž souvislost mezi hmotným zabezpečením a výkonem politických práv, souvislost, kterou liberalismus přehlíží a socialismus naopak zdůrazňuje. Větší či menší majetek znamená ve skutečnosti větší či menší svobodu realizovat lidská i občanská práva. Liberální požadavek rovnosti práv tedy chťe nechtě nastoluje socialistickou otázku rovnosti majetku.

Tak jako tak, katolická sociální nauka má podobně jako socialismus tendenci pohlížet na nerovnost jako na cosi rušivého: „nemůže být trvalý a plodný mír, jestliže v jejich hospodářském a společenském postavení jsou příliš velké rozdíly.“⁶⁸

Pacem in Terris je sociální encyklika zveřejněná v průběhu Druhého vatikánského koncilu dne 11. dubna 1963 v pátém roce pontifikátu papeže Jana XXIII. Celá se věnuje otázce míru.

Pacem in Terris téměř bezděčně vyvolává vzpomínku na stejnojmennou organizaci uvnitř československé katolické církve, jež nejvíce kolaborovala s předlistopadovým

⁶⁴ srov. *Mater et Magistra*, 132 a 134

⁶⁵ *Mater et Magistra*, 140

⁶⁶ Věnujeme se otázce zemědělství tolik, neboť v době, kdy píšeme tuto práci, propuká na mnoha místech světa akutní potravinová krize způsobená závratným vzrůstem cen obilovin (a rýže) v důsledku jejich konkurenčního využívání na produkci biopaliv. Zdánlivě banální slova papeže o tom, že ceny základních lidských potřeb musí být takové, aby si je mohli dovolit všichni, jsou tedy vysoce aktuální.

⁶⁷ *Mater et Magistra*, 157

⁶⁸ *Ibid.*

„komunistickým“ režimem. To nás však nesmí odradit od nepředpojatého čtení inkriminované encykliky, která k takové kolaboraci ve skutečnosti nezavdává sebemenší důvod (naopak, obhájí například lidská práva, včetně práva každého samostatně podnikat atd.).

Encyklika byla vydána jen krátce po kubánské raketové krizi, osudné kapitole studené války, kdy stál svět nejbližší otevřené konfrontaci supervelmocí s reálnou vyhlídkou na definitivní zánik lidstva. Nepřekvapí proto, že encyklika volá po **zákazu atomových zbraní**⁶⁹ Asi by nebylo správné vykládat tento požadavek jen dobovými souvislostmi – jeho platnost je zjevně stále aktuální⁷⁰. Totéž platí i o výzvě k zastavení závodů ve zbrojení a oboustranné redukci válečných arzenálů. Mír si dále žádá respekt k zásadě nevměšování a ochotu vystříhat se záměru nadvlády, zvláště v situaci, kdy vyspělé státy pomáhají chudším.

Skutečný mír mezi národy je však víc než jen výsledkem rovnováhy sil. Předpokládá sebeukáznění každého jednotlivého člověka a v posledku tedy i Boží milost: „Neboť v lidské společnosti jistě nezavládne mír, nezavládne-li mír v srdci každého člověka, nebude-li každý v sobě zachovávat řád, jehož zachovávání přikázal Bůh.“⁷¹

Kromě míru se encyklika *Pacem in Terris* podrobně zaobírá důležitou problematikou lidských práv. Chválí *Všeobecnou deklaraci lidských práv* vyhlášenou OSN v roce 1948 (Československo se k ní už tehdy nepřipojilo). Jan XXIII. uvádí v podstatě standardní katalog občanských práv, jak je známe z liberálních ústav Evropy i Spojených států (právo shromažďovací, volební atd.).

Od liberalismu však odlišuje katolické sociální učení rozsah práv přiznaných člověku. Nejen encyklika *Pacem in Terris* totiž obhájí i jistý soubor tzv. práv sociálních jako je právo na práci, právo na obydlí, či sociální zabezpečení ve stáří a v nemoci⁷². Tak se například můžeme dočíst, že „přirozené právo dává člověku nárok na to, aby mu byl poskytnut dostatek pracovních příležitostí“⁷³, ale i to, že „Z lidské důstojnosti vyplývá také právo hospodářsky podnikat na vlastní odpovědnost.“⁷⁴

Papež se dále přimlouvá za volný pohyb kapitálu, zboží i osob, tedy praxi postupně uskutečněnou v rámci Evropského hospodářského společenství, respektive Evropské unie. Nejproblematictější se přitom zdá být právě volný pohyb osob. Jan XXIII. znovu potvrdí

⁶⁹ srov. *Pacem in Terris*, 112

⁷⁰ viz např. nedávné protesty amerických náboženských organizací proti rozšiřování továrny na výrobu jaderných hlavic – srov. <http://www.blisty.cz/art/40481.html>

⁷¹ *Pacem in Terris*, 165

⁷² srov. *Pacem in Terris*, 11

⁷³ *Pacem in Terris*, 18

⁷⁴ *Pacem in Terris*, 20

právo každého člověka emigrovat: „pokud k tomu vede oprávněný důvod, má také právo přestěhovat se do jiného státu a usadit se v něm.“⁷⁵ Na tomto právu by nebylo nic tak zvláštního, kdyby papež současně nehovořil o „povinnosti státníků přijímat přistěhovalce“⁷⁶ To už je vsutku radikální představa: člověku v podstatě nemá být bráněno usadit se *kdekoliv*. Pomysleme přitom na důsledky, jaké by to mělo například pro vleklý problém palestinských uprchlíků či kubánských exulantů, na „zed’ hanby“ mezi Spojenými státy a Mexikem, atd.

Zvláštní kapitolu pak tvoří práva národnostních menšin. Zdravé vlastenectví nesmí být směšováno s nacionalismem. Všichni jsme členy velké lidské rodiny, existuje společný původ a společné určení všeho lidstva. Právě katolická církev je ztělesněním tohoto universalismu všelidského sbratření v Kristu.

Encyklika *Pacem in Terris* dále zmiňuje jeden podstatný rozdíl liberalismu (a socialismu) a katolické sociální nauky. **Podle Vatikánu člověk nemá jen nezcizitelná práva, má i stejně zavazující povinnosti:** „přirozená práva jsou v člověku, jemuž příslušejí, spjata s právě tak velkým počtem povinností.“⁷⁷ Jan XXIII. uvádí v této důležité otázce bohužel jen málo konkrétních příkladů. Říká například, že „právo člověka na život souvisí s povinností starat se o zachování vlastního života“⁷⁸. Hovoří také o (rovných) právech a povinnostech muže a ženy v manželství. Práva jednoho znamenají zpravidla povinnosti druhých.

I encyklika *Pacem in Terris* zdůvodňuje nutnost společenské autority a moc ve státě konzervativně, byť slučitelně s demokracií. Nevylučuje právo na odpor proti etablované moci, když se tato proviňuje proti rozumu a „vůli Boží“. Tady bychom se mohli na chvíli zastavit. Vezměme si Španělsko generála Franca. Byla moc falangy proti rozumu, proti vůli Boží (proti demokracii byla jednoznačně)? Pokud ano – a jsme nakloněni říci, že ano – proč potom katolická církev (přinejmenším některé její složky – *Opus Dei*) podporovala tento režim!?

Rozuměj, katolické sociální učení nezavrhuje ani v nejmenším politickou, ekonomickou či společenskou *reformu*, čímž si podává ruce s liberalismem, respektive socialismem. **V duchu konservatismu však varuje před změnou revoluční:** „podle zákona přírody se všechnen růst děje postupně; proto i lidská zřízení se podaří zlepšit jen postupně a zevnitř.“⁷⁹

⁷⁵ *Pacem in Terris*, 25

⁷⁶ *Pacem in Terris*, 106

⁷⁷ *Pacem in Terris*, 28 (srov. také *Pacem in Terris*, 9, 29)

⁷⁸ *Pacem in Terris*, 29

⁷⁹ *Pacem in Terris*, 162

Jan XXIII. nevyvozuje z přirozených nerovností mezi lidmi právo vynikajících jedinců profitovat na úkor slabších; naopak by jim měli o to více pomáhat: „Praxe nás učí, že mezi lidmi existují velmi často rozdíly, a to i velké, co do vědomostí, schopností, vynalézavosti, vlastnění vnějších statků. Tím však nikdy nelze ospravedlnit, proč ti, kdo po nějaké stránce vynikají nad druhé, uvádějí ostatní jakýmkoli způsobem vůči sobě do závislého postavení; taková převaha je spíše tím důrazněji zavazuje, aby každý z nich pomáhal slabším dosáhnout dokonalosti formou spolupráce.“⁸⁰

Konstantou katolické sociální nauky v období po druhé světové válce je zdůrazňování role OSN a mezinárodního práva. Jan XXIII. pak dokonce hovoří o nutnosti „celosvětové politické moci“⁸¹ s globální působností za účelem celosvětového blaha. Papež však nechce jednu vládu, jednu centrální banku a jednu armádu. Pro vztah světové autority a národních vlád má opět platit známá zásada subsidiarity.

Nejen encyklika *Pacem in Terris* pak vykládá tzv. „**znamení doby**“. V roce 1963 to jsou hlavně: 1) „zburžoaznění“ dělnické třídy čili zvyšování životní úrovně pracujících, 2) vrcholící ženská emancipace (nikoli náhodou zejména v zemích s křesťanskou tradicí) a konečně 3) nezvratný proces dekolonizace a s ním spojené vědomí rovnosti všech lidí a národů.

Populorum Progressio (rozvoj národů) je sociální encyklika Pavla VI. z 26. března roku 1967. Pavel VI. osobně navštívil Latinskou Ameriku (1960) a Afriku (1962), načež následovaly jeho cesty (už ve funkci papeže) do Palestiny a do Indie. Při vystoupení před Valným shromážděním OSN, „tímto světovým parlamentem“ se stal „mluvčím chudých národů“. Pavlova encyklika *Populorum progressio* je tedy celá věnována rozvoji takzvaného třetího světa při vědomí, že „sociální otázka nabyla dnes světových rozměrů“.

Encyklika *Populorum progressio* je psaná jazykem „levice“⁸²: hodlá „bojovat proti bídě a nespravedlnosti“⁸³, „zmenšovat nerovnosti, odstraňovat diskriminaci, osvobodovat lidi

⁸⁰ *Pacem in Terris*, 87

⁸¹ *Pacem in Terris*, 137

⁸² V encyklice *Populorum progressio* se však setkáme i s konzervativními motivy. Například je reprodukována známá Burkeho představa lidské společnosti jako nadpřirozeného součtenství minulých, přítomných i budoucích generací: „My, kteří jsme nastoupili jako dědici po minulých generacích, máme užitek z práce svých současníků, máme závazky vůči všem lidem vůbec. Proto nemůžeme být lhostejní k těm, kdo přijdou po nás a rozšíří kruh lidské rodiny.“ (*Populorum progressio*, 17)

⁸³ *Populorum progressio*, 76

ode všeho, co je zotročuje“⁸⁴. Pavel VI. chce „svět, v němž svoboda není jen prázdné slovo a v němž chudý Lazar může zasednout u jednoho stolu s bohatým.“⁸⁵ Vyzývá k „vytváření lidštějšího světa pro všechny, kde všichni mají dávat i přijímat, aniž by pokrok jedněch byl překážkou rozvoje druhých.“⁸⁶ Uvedená dikce může snad připomínat Marxe, jenž si také přál společnost, kde rozvoj jednoho bude zároveň rozvojem všech.

Prioritou rozvoje musí být podle Vatikánu boj s negramotností⁸⁷). Překážky rozvoje identifikuje encyklika hlavně s přetrvávajícím protekcionismem Severu – ten brání dovozu z rozvojových zemí. Sám exportuje vlastní hotové výrobky s vysokou přidanou hodnotou, zatímco chudé státy vyvázejí především suroviny či v lepším případě polotovary. Hlavně u zemědělských komodit vyprodukovaných na Jihu, často v ekonomikách závislých na pěstování jen jednoho druhu plodin, pozorujeme na světových trzích nepříznivé cenové výkyvy.

Za nerovné obchodní vztahy a (ne)možnost vyjednat přijatelné ceny mezi bohatými a chudými zeměmi viní papež čistý liberalismus: „Pravidla volného obchodu sama o sobě nemohou tedy řídit celosvětové mezinárodní vztahy. ... jsou-li podmínky obou zemí příliš rozdílné: ceny, na nichž se obchodníci *liberálně* shodnou, mohou mít veskrze nespravedlivé následky. Třeba přiznat, že základní zásada takzvaného *liberalismu* jako normy obchodování se tu ukazuje velice pochybenou.“⁸⁸

Náprava nespravedlností přitom začíná u každého jednoho člověka: „Je každý ... ochoten svými penězi podporovat akce a opatření ve prospěch chudých? Platit více daní, aby veřejná moc mohla zvětšit svou pomoc na rozvoj druhých? Koupit dovezené výrobky za vyšší cenu, aby výrobci bylo zapláceno spravedlivěji?“⁸⁹

Papež chce předejít dluhové pasti, do které se v 70. a 80. letech dostalo velké množství chudých států. Nerealizovaným zůstal bohužel papežův návrh použít část výdajů na zbrojení k založení *velkého světového fondu*, z něhož by se pomohlo nejchudším národům.

Navzdory objektivním negativům demografického boomu trvá encyklika *Populorum progressio* na názoru, že o počtu dětí mají rozhodovat rodiče, nikoli stát. Jednoznačně je odmítnut nacionalismus a rasismus, ale i spojení rozvojové pomoci s westernizací a „mcdonaldizací“ – papež varuje před nekritickým přebíráním těchto a podobných západních kulturních vzorců: Naopak Sever má být otevřen kulturnímu bohatství Jihu: „Je třeba

⁸⁴ *Populorum progressio*, 34

⁸⁵ *Populorum progressio*, 47

⁸⁶ *Populorum progressio*, 44

⁸⁷ připomeňme, že z latinskoamerických států se tento cíl zdařil především socialistické Kubě

⁸⁸ *Populorum progressio*, 58

⁸⁹ *Populorum progressio*, 47

připomenout, že leckteré národy hospodářsky chudší, ale moudrostí bohatší, mohou ostatním neobyčejně přispět.⁹⁰

A konečně se připomíná, že cílem je všestranný, nikoli výlučně hospodářský rozvoj. Teprve takto komplexně chápaný rozvoj je potom předpokladem, ba synonymem pro mír, jenž je neudržitelný bez nastolení spravedlnosti v mezistátních vztazích.

Encyklika *Populorum progressio* poprvé detailně rozpracovává jednu z klíčových zásad katolické sociální nauky, totiž učení o univerzálním určení statků. Této zásadě je podřízeno i právo na soukromé vlastnictví a volnou směnu. **Vatikán tedy nesdílí liberální absolutizaci soukromého vlastnictví a jeho nedotknutelnost:** „soukromé vlastnictví není pro nikoho právem nejvyšším a bezvýhradným. Nikdo si nesmí ponechat pro své výhradní užívání to, co přesahuje jeho osobní potřebu, když druhým scházejí věci potřebné k životu.“⁹¹

Majetek a zejména jeho užívání podléhá kritériím obecného blaha: „podle tradičního učení církevních otců a velkých teologů se právo na vlastnictví nikdy nesmí uplatňovat ke škodě obecného blaha.“⁹² Proto je za jistých okolností přípustné vyvlastnění: „Obecné blaho tedy někdy vyžaduje vyvlastnění, jsou-li některé majetky překážkou společenskému blahobytu, ať už proto, že jsou příliš velké, nebo že se jich málo nebo vůbec neužívá, anebo že z nich plyne bída pro obyvatelstvo, nebo že působí velkou škodu zájmům celé země.“⁹³

Finanční kapitál by měl být investován v zemi původu: „Proto nelze připustit, aby občané, kteří mají vyšší příjmy z přírodního bohatství a práce země, velkou jejich část ukládali v zahraničí pro své čistě osobní užití, bez ohledu na svou vlast, které tím způsobí zřejmou újmu.“⁹⁴ Tato slova však lze vykládat i „aktuálněji“: totiž jako napomenutí, aby si bohatí „neulévali“ své peníze do „daňových rájů“.

Octogesima Adveniens byla vydána u příležitosti 80. výročí *Rerum novarum* jako otevřený apoštolský list papeže Pavla VI. kardinálu Maurici Royovi, předsedovi Papežské komise *Iustitia et pax* a Rady pro laiky.

Papež hned na úvod upozorňuje, že nezná definitivní řešení světových problémů. Žijeme v čase změn. Hlavní takovou změnou je další vlna urbanizace a s ní spojené „oslabování civilizace zemědělské“. Rodí se noví proletáři. Masové stěhování do měst

⁹⁰ *Populorum progressio*, 40

⁹¹ *Populorum progressio*, 22

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Populorum progressio*, 24

⁹⁴ *Ibid.*

způsobuje erozi tradičního způsobu života lidí, sousedských vztahů, často i rodiny. Vede k vykořeněnosti a pocitu odcizení. Ve městech se hromadí sociopatologické jevy jako je kriminalita, drogy či prostituce. K tomu ještě přistupuje bytová krize a konflikt generací.

V některých oborech a krajích propuká nezaměstnanost vyvolávající nutnost rekvalifikace a mobility pracovních sil. Všude pozorujeme absurdní situaci: nedaří se saturovat základní lidské potřeby, přesto se průmysl, móda, reklama snaží vyvolávat potřeby další. Demografický růst vede k nedostatku pracovních míst a mnoha dalším těžkostem. Přesto papež opakuje své „ne“ umělé antikoncepci a potratům, jenž je zároveň „ne“ „malthuziánským řešením“⁹⁵.

Pozornost se znovu obrací k vlivu hromadných sdělovacích prostředků. Vlastníci médií a zástupci „opinion makerů“ si neuvědomují svoji odpovědnost: „Lidé, kteří mají v rukou tuto moc, mají velkou mravní zodpovědnost za pravdivost informací, které šíří, za požadavky a reakce, které vyvolávají, za hodnoty, které předkládají.“⁹⁶ Pavel VI. bystře konstatuje, že se nám před očima rýsuje nová „kulturní revoluce“: totiž „civilizace obrazu“.

Křesťanství je neslučitelné s marxismem pro jeho atheismus, materialismus, akceptaci násilí a sklon marginalizovat lidskou svobodu ve jménu kolektivu. Odmítnutí se však dostává i liberalismu: „**Stejně tak nesmí křesťan přitakávat ani ideologii liberální**, která tvrdí, že vyzdvihuje individuální svobodu, když ji vymaňuje z jakýchkoliv normativních omezení, podněcuje ji jen k hledání zisku a moci a považuje sociální vztahy za téměř samočinné výsledky soukromé iniciativy jednotlivce, a ne za cíl a hlavní znak, který je měřítkem hodnoty správně uspořádané společnosti.“⁹⁷

Pavel VI. vnímá ústup, ba až jakýsi „konec ideologií“ – v duchu toho, jak o této věci hovořil známý americký sociolog Daniel Bell. Ztráta přitažlivosti ideologií je příležitostí pro znovuoobjevení křesťanství, ale také pro ještě větší pozitivismus. Na jiných místech své encykliky však papež hovoří zcela opačně o „novém náporu ideologií“, o návratu utopií a o pozvolném nástupu „nové pravice“⁹⁸.

Kritizuje snad všechny politicko-hospodářské modely: „byrokratický socialismus“ (a jeho materialismus), „technokratický kapitalismus“ (jeho sobectví) i „autoritářskou demokracii“ (její krutý útlak).

⁹⁵ Octogesima Adveniens, 18

⁹⁶ Octogesima Adveniens, 20

⁹⁷ Octogesima Adveniens, 26

⁹⁸ srov. Octogesima Adveniens, 35

Soudobá společnost nese podle Pavla VI. ve svém praporu hrdě vepsán výraz „pokrok“, jako „obecná ideologie“ platí „nenasytná honba za pokrokem“. Přesto se již objevují takzvané **postmateriální hodnoty**: „Kvalita a pravdivost lidských vztahů, stupeň spolurozhodování a spoluodpovědnosti jsou pro budoucí společnost významné a důležité neméně než množství a rozmanitost vyrobených a konzumovaných výrobků.“⁹⁹

Pokroky dosažené na poli sociální spravedlnosti nestačí: „Zajisté musí být nastolena větší spravedlnost v rozdělování statků jak v jednotlivých státech, tak na úrovni mezinárodní.“¹⁰⁰ Papež mluví tentokrát velmi konkrétně: „je zapotřebí odvážně přebudovat vztahy mezi národy, ať jde o mezinárodní dělbu výroby, o strukturu obchodu, o **kontrolu zisků**, o **regulaci peněžního systému**. Přitom se nesmí zapomínat na **akce lidské solidarity**. Tak dojde k přezkoumání vzorů, k nimž spějí bohatší národy, k obratu smýšlení ve prospěch **uznání hlavní role mezinárodního práva**“¹⁰¹

Podle Pavla XI. představují současné velké nadnárodní společnosti¹⁰² novou podobu přílišného nahromadění kapitálu a moci, jaké kritizoval již Pius XI. v encyklice *Quadragesimo anno*: „objevují se nové hospodářské mocnosti, multinacionální koncerny, které ... mohou provádět strategii nikomu nepodřízenou, pro veřejnou moc nedotknutelnou ... takové soukromé podniky se mohou vyvinout v nový a nepřípustný faktor hospodářské nadvlády“¹⁰³.

To jen potvrzuje obecný předpoklad katolické sociální nauky a sice to, že nad ekonomikou musí bdít politická moc, jenž má poslední slovo a s jasným vědomím etických závazků zajišťuje obecné blaho.

Laborem exercens je první sociální encyklikou papeže Jana Pavla II., vydanou ve třetím roce jeho pontifikátu, dne 14. září 1981. Otázky spojené s lidskou prací tvoří středobod sociální otázky a tedy i katolické sociální nauky.

Jan Pavel II. už připouští nutnost dočasné nezaměstnanosti (při restrukturalizaci hospodářství) – která se může týkat i kvalifikované pracovní síly – či dokonce reálného poklesu životní úrovně pracujících. Vnímá jasně proletarizaci byvších (nižších) středních tříd, včetně „jistých kategorií pracujících inteligence“. Nezaměstnanost sužuje už i absolventy

⁹⁹ *Octogesima Adveniens*, 41

¹⁰⁰ *Octogesima Adveniens*, 43

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² připomeňme, že kritika nadnárodních koncernů je typická pro latinskoamerickou teologii osvobození, na jejíž argumenty v této věci Pavel VI. zjevně přistupuje

¹⁰³ *Octogesima Adveniens*, 44

vysokých škol. Papež tak hovoří o nutnosti solidarity mezi pracujícími a solidarity s pracujícími. Stejně tak ale neopomíná ani zodpovědnost státu a jeho „Povinnost příspěvků ve prospěch nezaměstnaných neboli povinnost vyplácet přiměřené podpory, nezbytné k vydržování nezaměstnaných a jejich rodin“¹⁰⁴

Práci už přitom zdaleka nechápe jen v úzce manuálním slova smyslu. Očekává změny srovnatelné s těmi, jež přinesla průmyslová revoluce, na níž reagoval Lev XIII. Jde o další automatizaci výroby a její prodražení v důsledku stoupajících cen energií a surovin (svět si už prodělal ropné krize). Stojíme na prahu postindustriální doby ve znamení elektroniky, informatiky, mikroprocesorů, miniaturizace.

Encyklika opět zdůrazní, že práci je třeba posuzovat ne(jen) z hlediska objektu – tedy výsledku práce a jeho hodnoty, ale především z hlediska subjektu práce, tedy lidské osoby. Proto ani odměna za práci nemá být ponechána jen volnému trhu, nýbrž má být stanovena podle kritérií spravedlnosti a slušnosti: „základem k hodnocení lidské práce není především druh vykonávané činnosti, ale fakt, že ten, kdo ji koná, je osoba. Kořeny důstojnosti práce je třeba hledat především v její subjektivní stránce, ne v objektivní.“¹⁰⁵

Viděli jsme již, že katolická sociální nauka až dosud vyvažovala správný poměr práce a kapitálu, encyklika *Laborem exercens* však jako první výslovně učí **primátu práce před kapitálem**¹⁰⁶. Ostatně protiklad mezi prací a kapitál prý nevychází z reality samé, ale z mylného ekonomického názoru, jenž papež nazývá „omylem ekonomismu“ či „omylem materialismu“¹⁰⁷ se svým počátkem ve filosofii a politické ekonomii 18. století.

Jan Pavel II. proto hovoří o systému „který v samých základech *překonává protiklad mezi prací a kapitálem* a snaží se o své uspořádání podle zásady podstatného, skutečného, nepochybného prvenství práce“¹⁰⁸. Obhajovat toto prvenství práce znamená obhajovat přednost osoby před věcí.

Papež konstatuje radikální protichůdnost marxistického kolektivismu a katolické sociální nauky. Rozdíl mezi liberalismem (kapitalismem) a katolickou sociální naukou ilustruje na postoji k soukromému vlastnictví: „Křesťanská tradice nikdy nehájila toto právo jako absolutní a neporušitelnou zásadu. Naopak, vždycky je chápala v nejširší souvislosti

¹⁰⁴ *Laborem exercens*, 18

¹⁰⁵ *Laborem exercens*, 6

¹⁰⁶ srov. *Laborem exercens*, 12

¹⁰⁷ *Laborem exercens*, 13

¹⁰⁸ *Ibid.*

společného práva všech na užívání bohatství celého stvoření: *právo na soukromé vlastnictví* je podřízeno *právu na společné užívání*, všeobecného určení statků.¹⁰⁹

Opět se výslovně připouští možnost zespolečenštění: „Z tohoto hlediska, a tedy s ohledem na lidskou práci a na všeobecný přístup k bohatství určenému pro člověka, není vyloučeno, za příslušných podmínek, rovněž zespolečenštění výrobních prostředků.“¹¹⁰ V socialistickém Polsku působící Karol Wojtyła si nicméně dobře uvědomuje, že „zestátnění“ nerovná se ještě „zespolečenštění“.

Ústupky levici pozorujeme rovněž v úvahách o bezplatné zdravotní péči¹¹¹ či v plédování za větší rovnost: „Nerovné rozdělení bohatství a bídy a to, že jsou země a kontinenty rozvinuté a zaostalé, vyžaduje vyrovnání“¹¹² tak, „aby životní úroveň pracujících v různých společnostech *vykazovala stále méně křiklavých rozdílů*“¹¹³.

Sollicitudo rei socialis (Starost o věci sociální) je druhou závažnou sociální encyklikou papeže Jana Pavla II. z 30. prosince roku 1987.

Ohlíží se za encyklikou *Populorum progressio* a konstatuje, že dnešní realita neodpovídá nadějším 60. let. Propast mezi vyspělým Severem a chudým Jihem se nejenže nezmenšuje, ale naopak ještě zvětšuje. A tak i nadále „Stojíme před závažným problémem *nerovnoměrného rozdělování* životně důležitých prostředků, které byly původně určeny pro všechny lidi“¹¹⁴.

Vinu za zhoršení celkové situace nesou jak samotné rozvojové země (zejména jejich vládnoucí zkorumpované elity), ale i nedostatečná pomoc zemí bohatých. „V každém případě musíme pranýřovat hospodářské, finanční a sociální *mechanismy*, které, třebaže je lidé usměrňují, působí téměř samovolně tak, že upevňují bohatství jedněch a chudobu druhých. Takové mechanismy, přímo nebo nepřímou ovládané rozvinutějšími zeměmi, svým působením protěžují zájmy těch, kteří jimi disponují“¹¹⁵. Míněn je zcela evidentně Mezinárodní měnový fond a Světová banka, jejichž politika je stálým terčem kritiky levice, v poslední době ale třeba i nositele Nobelovy ceny za ekonomii Josepha Stiglitze.

Neospravedlnitelné je mrhání penězi na soukromé účely a zejména na zbrojení. Právě válka a zbrojení jsou snad největší překážkou rozvoje vedle dluhové pasti (neschopnost

¹⁰⁹ *Laborem exercens*, 14

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *srov. Laborem exercens*, 19

¹¹² *Laborem exercens*, 2

¹¹³ *Laborem exercens*, 18

¹¹⁴ *Sollicitudo rei socialis*, 9

¹¹⁵ *Sollicitudo rei socialis*, 16

splácet úvěry – nemožnost dostat úvěry nové). Demografický boom rovněž stěžuje rozvoj Jihu – to papež připouští. Jedním dechem však odsoudí vládní kampaně proti vysoké porodnosti: „není neopodstatněné podezření, že z toho vzniká nový rasismus nebo se napomáhá jistým, rovněž rasistickým formám eugenismu.“¹¹⁶

V zemích třetího světa pokračuje ngramotnost, (náboženský) útlak, hospodářské vykořisťování. Vynořuje se však nový problém tzv. čtvrtého světa, tj. ostrovů bídy rozesetých uvnitř bohatého Severu. Papež výslovně odsuzuje existenci nezaměstnanosti. Se zjevným zacílením na Východní blok kritizuje také vedoucí úlohu jakékoliv skupiny a potlačování práva na hospodářskou iniciativu.

Mezinárodní vztahy nadále formuje neblahý antagonismus Východu a Západu, z nichž každý má tendenci k imperialismu či aspoň vytváření sobě nakloněných sfér vlivu. Každý reprezentuje jinou představu o společenském zřízení, jiné pojetí člověka. Tento protiklad politicko-filozofický posiluje protiklad vojenský. Papež chválí podpis Smlouvy o likvidaci raket krátkého a středního doletu uzavřené americkým prezidentem Ronaldem Reaganem a jeho sovětským protějškem Michailem Gorbačovem. Právě výroba zbraní je „těžkým zlořádem“ a ještě více obchod se zbraněmi, jenž na rozdíl od rozvojové pomoci překračuje bez problému ideologické hranice bloků.

Papež poprvé zmiňuje terorismus jako „bolestnou ránu dnešního světa“¹¹⁷. Jan Pavel II. upozorňuje, že nenávisť a křesťanství jsou neslučitelné stejně jako násilí a křesťanství (míří evidentně k teroristům v katolických zemích jako je Irsko či Baskicko).

Jan Pavel II. vnímá jako problém klesající porodnost v zemích Severu a s tím spojené stárnutí populace. Vítá naopak rostoucí vědomí o ekologických limitech růstu. Žádá respekt ke všem projevům života na Zemi a odpovědné nakládání s přírodním bohatstvím (neobnovitelné zdroje). Papež chválí organizace vzniklé za účelem monitoringu porušování lidských práv a na jejich obranu (zjevně míní i polskou Solidaritu) a vyslovuje přání další vlny demokratizace.

Poprvé se výslovně pranýřuje „takzvaná konzumní společnost neboli *konzumismus*“¹¹⁸, dále „kult majetku“ a „nadbytečné vyumělkované (s)potřeby“. „Uctívání peněz, třídní ideologii, technologii“¹¹⁹ identifikuje encyklika se „skutečnými formami modloslužby“. To vše vede k ignoraci transcendentního určení člověka, navíc k tomu dochází

¹¹⁶ Sollicitudo rei socialis, 25

¹¹⁷ Sollicitudo rei socialis, 24

¹¹⁸ Sollicitudo rei socialis, 28

¹¹⁹ Sollicitudo rei socialis, 37

v situaci nepřijatelných sociálních nerovností: „Jedna z největších nespravedlností současného světa záleží v tom, že poměrně *málo* lidí vlastní mnoho, a *mnoho* lidí nevlastní skoro nic. Je to nespravedlnost vyplývající ze špatného rozdělování statků a služeb, původně určených pro všechny.“¹²⁰

Sociální realitu charakterizují „**struktury hříchu**“¹²¹ – kterýžto pojem Jan Pavel II. přebírá přímo od teologie osvobození, byť je odvozuje od hříchů osobních. S těmi souvisí tzv. sociální hříchy jako je zisku- či moci- chtivost. I tyto formy hříchu dokáže vykořenit jen obrácení v křesťanském slova smyslu.

Encyklika vyzdvihuje význam **solidarity** jako další z klíčových zásad katolické sociální nauky a jako křesťanské ctnosti: „*Zvrhlé mechanismy* a „struktury hříchu“ ... mohou být překonány jedině posilováním lidské a křesťanské solidarity, k níž církev vyzývá a kterou neúnavně podporuje.“¹²² V této souvislosti Jan Pavel II. hlásá – opět ve shodě s teologií osvobození – „přednostní lásku k chudým“.

S celým tímto svým poselstvím se papež obrací výslovně i na Židy (s nimiž sdílí Starý zákon) a na muslimy (rovněž monoteisty věřící ve spravedlnost a milosrdenství Boží).

¹²⁰ Sollicitudo rei socialis, 28

¹²¹ Sollicitudo rei socialis, 36

¹²² Sollicitudo rei socialis, 40

2.2. Vývoj katolické sociální nauky

Ideové kořeny katolické sociální nauky sahají velmi hluboko do minulosti. Neboť chudoba, otroctví, vlastnictví, úrok, válka, sirotci, nemocní, bezdomovci – to vše bylo předmětem zájmu církve odnepaměti. Ke všem z uvedených problémů se vyslovuje již Bible či spisy církevních otců a velkých teologů (sv. Ambrož, Řehoř veliký, sv. Augustin, sv. Tomáš Akvinský). Tyto autority jsou citovány i v papežských sociálních encyklikách z 20. století.

K bezprostředním předchůdcům a inspirátorům katolické sociální nauky však patří především Adolf Kolping (1813-1865), Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877), Heinrich Pesch (1854-1926) a Oswald von Nell-Breuning (1890-1991)

Kolping se původně vyučil ševcovskému řemeslu a až později byl vysvěcen na kněze. Proslavil se jako zakladatel dodnes existujících spolků tovaryšů – Kolpingových jednot. Papež Jan Pavel II. jej v roce 1991 blahoslavlil. [srov. Ockenfels 1994:117]

Autor knihy „Dělnická otázka a křesťanství“ mohučský biskup Ketteler působil v křesťansko-sociálním hnutí. Svými názory ovlivnil vůbec první sociální encykliku *Rerum novarum* a směr tzv. sociálního katolicismu. [srov. Ockenfels 1994:117] Jméno jezuita Pesche je spojeno s teorií tzv. solidarismu, jenž měl být „třetí cestou“ mezi liberalismem a socialismem [srov. Novak 1999:107-118]

A konečně Breuning byl univerzitní profesor, odborník na teologii, právo, ekonomii a další společenské vědy. Přímou ovlivnil encykliku *Quadragesimo anno* i encykliky následující. Jeho poslední kniha nese název „Přeměnit kapitalismus“.

Rámcový vývoj katolické sociální nauky ve 20. století shrnuje dobře obvyklé tvrzení, že od encykliky *Rerum novarum* (1891) až po *Quadragesimo anno* (1931) šlo o řešení sociální otázky na úrovni států, zatímco od encykliky *Mater et Magistra* (1961) se pozornost postupně přesouvá ke globálnímu rozměru spravedlnosti.

Mění se však i styl jednotlivých encyklik: počínaje encyklikou *Pacem in Terris* (1963) nenajdeme již v katolickém sociálním učení novoscholastiku s jejím typickým systematickým a dedukujícím způsobem argumentace opřené o jasný pojem přirozeného práva [srov. Anzenbacher 2004:150] S příchodem papeže Jana Pavla II. se upouští i od používání pověstného plurálu *majestaticus*.

Jestliže jsme na jiném místě této práce řekli, že katolická sociální nauka nepředkládá vlastní ideál společnosti, musíme se zmínit o jedné výjimce – encyklice *Quadragesimo anno*. Ta má v tomto ohledu v dějinách sociálního učení církve zvláštní místo. Navrhuje totiž jakýsi návrat ke stavovskému uspořádání, jenž má být prostředkem k překonání třídního boje (srov. *Quadragesimo anno*, 82)

Na *Quadragesimo anno* se v tomto ohledu odvolával rakouský „křesťanský stavovský stát“ (1934-38), ale i Mussoliniho fašistický režim, jenž je však paradoxně inkriminovanou encyklikou – byť nikoli explicitně – kritizován (srov. *Quadragesimo anno*, 91-95). Profesor etiky a popularizátor filozofie Arno Anzenbacher v této souvislosti uvádí, že ani v případě Rakouska 2. poloviny 30. let nebylo odvolávání se na encykliku oprávněné [srov. Anzenbacher 2004:147].

Podívejme se však na vývoj katolické sociální nauky v termínech „pravice“ / „levice“, tak jak jsme si je představily v Úvodu této práce. Politickou pravici a levici odlišuje zejména obhajoba či naopak kritika (ne)rovnosti, soukromého vlastnictví a kapitalismu. Odtud pak plyne i větší či menší akceptace státních intervencí do ekonomiky, vůbec rozdílné chápání role státu a vztahu jedinec-společnost.

Kdy bylo sociální učení církve nejpravicevější a kdy naopak nejlevicovější? Pokud jde o encykliku *Rerum novarum*, je téměř stoprocentně v onom pomyslném politickém středu, respektive od středu napravo. Jakkoli tedy Lev XIII. platí za velkého „papeže dělnické otázky“, nelze si nevšimnout, že *Rerum novarum* téměř vůbec neuvažuje o přípustnosti zestátnění a neříká ani nic o přednosti práce před kapitálem. Možnost nějakého sblížení se socialismem pro Lva XIII. jakoby neexistovala. Stejně tak *Quadragesimo anno* zůstává ještě ve středu či mírně napravo, třebaže obě encykliky usilují upřímně o větší sociální spravedlnost, zastávají se dělníků a prokazují řadu dalších na první pohled „levicových“ tendencí.

Tyto levicové tendence však nepatrně převáží až od encykliky *Mater et Magistra* a zejména po Druhém vatikánském koncilu. V pohnuté atmosféře 60. let se i katolické sociální učení vychýlí z onoho pomyslného středu směrem více doleva. Tato orientace se v podstatě udrží až do konce 80. let a tedy encykliky *Sollicitudo rei socialis*. V tomto období se opakovaně zdůrazňují sociální funkce majetku a jeho podřízenost požadavkům obecného blaha. Otevřeně, byť jen za určitých okolností se připouští oprávněnost zespolečenštění výrobních prostředků. Znovu a znovu je připomínána nutnost zmírňovat sociální rozdíly a to dokonce na úrovni celých států a kontinentů.

Zatímco encykliky *Rerum novarum* i *Quadragesimo anno* zásadu solidarity příliš netematizují, v období po Druhém vatikánském koncilu se s ní v dokumentech katolické sociální nauky setkáváme stále častěji. Posun nastává i v chápání správného vztahu práce a kapitálu. Nikdy před encyklikou *Laborem exercens* nebyl primát práce před kapitálem tak zdůrazněn, ba ani artikulován. Totéž se ovšem týká i zásady univerzálního určení statků, jenž se dostává do centra pozornosti po encyklice *Mater et Magistra*.

2.3. Principy katolické sociální nauky

„Tady se liberalismus rozchází s katolickou sociální naukou. Ta samozřejmě hájí soukromé vlastnictví výrobních prostředků, ale podle nauky sv. Tomáše Akvinského požaduje, aby je majitel využíval ke společnému dobru (*bonum commune*). Na soukromém majetku výrobních prostředků visí tzv. sociální hypotéka.“

Radomír Malý¹²³

Po shrnutí všech hlavních papežských sociálních encyklik můžeme přistoupit k taxativní enumeraci a objasnění nejdůležitějších principů katolické sociální nauky. Někteří odborníci za ně považují solidaritu, subsidiaritu a obecné blaho [Ockenfels 1994:7, 38], jiní personalitu, solidaritu a subsidiaritu [Anzenbacher 2004:179, 197, 212]. My se budeme věnovat všem třem, respektive čtyřem a přidáme k nim i některé další.

Solidarita

Solidaritu vyžaduje katolická sociální nauka ve vztahu bohatých a chudých, zdravých a nemocných, mladých a starých, dnešní a budoucí generace, bohatých a chudých států světa, ale i bohatých a chudých oblastí jednotlivých států. Žádný jiný bod katolické sociální nauky ji tak nesbližuje se sociální demokracií [srov. Zeman 2004:154] jako právě důraz na solidaritu, jenž je nosným principem západoevropského sociálního státu.

Subsidiarita

Zásada subsidiarity vychází z přesvědčení o autonomii různých prostředkujících mezičlánků jako je rodina, obec, církev, odbory aj., jimž by stát neměl zbytečně zasahovat do „agendy“.

Má vliv i na křesťanské pojetí solidarity, které v tomto ohledu odlišuje od pojetí sociálně demokratického. Zatímco socialisty charakterizuje tendence spoléhat na stát, jenž se stane státem sociálním a pečovatelským, katolíci chápou, že solidarita má své místo především v kruhu širší rodiny, sousedských vztahů, obce, charitativních sdružení – zde je i

¹²³ citováno podle Malý, Radomír. O kapitalismu. *Distance* 1/1999, str. 53

nejúčinnější, protože osobní a adresná. Subsidiarita ostatně znamená i to, že náprava sociálních problémů má začínat „odzdola“.

Personalita

K životu ve společnosti určený člověk – dělník stejně jako manažer, muž stejně jako žena, muslim stejně jako křesťan – je vždy neopakovatelnou lidskou osobou, jejíž hodnota je vpravdě nekonečná. Liberální učení o lidských právech více než konvenuje křesťanskému přesvědčení o důstojnosti člověka, která je navíc podepřena nábožensky (člověk jako *imago Dei*).

Přesto zde existuje rozdíl mezi liberalismem a katolickou sociální naukou. Pro politický i ekonomický liberalismus je už *ex definitione* na prvním místě svoboda. Katolická sociální nauka si svobody samozřejmě váží – i Boha je třeba přijmout svobodně. Nicméně svobodu chápe v (nutné) relaci k pravdě, včetně pravdy zjevené. Samotná svoboda není nejvyšší hodnotou a už vůbec není svoboda svévolí. Právo a povinnost jsou v katolické sociální nauce dvě strany téže mince. Obdobně je nahlížen vztah mezi svobodou a odpovědností.

Fakt svobody neruší (mravní) řád ani lidské určení *dané* Bohem. A konečně se zdá, že sociální učení církve podporuje plně politickou svobodu ve smyslu účasti občanů na správě věcí veřejných, avšak svobodu ekonomickou výslovně obmezuje požadavky obecného blaha.

Obecné blaho

Obecné blaho představuje vodítko pro činnost státu, zejména v oblasti hospodářství. Je mu podřízeno i právo na soukromé vlastnictví. Jde o „společné dobro“ (*bonum commune*) jak o něm hovořil již Tomáš Akvinský. Důraz na obecné blaho znamená mírný příklon katolické sociální nauky ke společnosti (společenství) na úkor jednotlivce.

Spravedlivá mzda

Od Tomáše Akvinského až po sociální encykliky operuje katolické myšlení pojmem „spravedlivé mzdy“. Tu si žádá ohled na lidskou osobu jako subjekt práce, jež nesmí být oceňována pouze tržními mechanismy v závislosti na výkonu („zásluhách“), ale v souladu se slušností a spravedlností.

Prosazován je v této souvislosti i správný poměr mezi mzdami a dokonce cenami výrobků různých hospodářských odvětví (zemědělství, průmysl, služby).

Hospodářská demokracie

Pod pojmem „hospodářská demokracie“ míníme rozšíření demokratického principu (principu spoluúčasti a spolurozhodování) do sféry hospodářského života. Sociální encykliky jsou inspirovány myšlenkou zaměstnanecké spoluúčasti na vlastnictví a/nebo řízení podniků.

Tuto myšlenku rozvíjí i sociálně demokratická (ale i radikálně socialistická) tradice.

Soukromé vlastnictví ano, ale ...

Sociální encykliky hájí právo na soukromé vlastnictví. Nikoli kvůli jemu samému, nýbrž zase jen kvůli člověku: je projevem nezcizitelné svobody, zárukou nezávislosti občana a jeho rodiny na státu, ochranou důstojnosti lidské osoby.

Vlastnické právo však nelze oddělit od povinností spjatých s vlastnictvím. Majetek má kromě individuální totiž i sociální dimenzi, je zatížen „sociální hypotékou“ a podřízen hledisku obecného blaha.

Z těchto důvodů není zcela imunní ani vůči případnému zespolečenštění.

Univerzální určení statků

Jakkoli se to zdá podivné, právo na soukromé vlastnictví neruší zásadu univerzálního určení statků, darovaných původně Bohem všem lidem bez rozdílu. Proto je třeba i se soukromým majetkem nakládat tak, aby byl užitečný i pro ostatní. Již jsme řekli, že tato zásada připomíná téměř totožný názor levicových liberálů reprezentovaných Johnem Rawlsem.

Zejména z přebytků máme povinnost poskytovat potřebným.

Primát práce před kapitálem

Katolické sociální učení nikdy nepřiznávalo práci nebo kapitálu plný výtěžek výroby. Ani je nechápalo jen jako odosobněné „výrobní faktory“ a už vůbec je nestavělo do vzájemné opozice.

Přesto se však papežové zastávají spíše „lidí práce“ (dělníků) a od encykliky *Laborem exercens* pak hovoří otevřeně o prvenství práce před kapitálem, byť není vždy zcela jasné, co tím míní třeba právě pro rozdělení výtěžku podniku.

2.4. Druhý vatikánský koncil jako předěl

Druhý vatikánský koncil (1962-1965) byl světovou (zasáhl i do řešení kubánské krize) i mediální událostí těšící se zájmu světové veřejnosti a sdělovacích prostředků.

Šlo o shromáždění bezmála 2 540 účastníků z řad katolických biskupů, ale i pozorovatelů jiných církví (pravoslavné i protestantských), které svolal papež Jan XXIII. Ten koncilu předsedal až do své smrti v roce 1963, kdy na jeho místo nastoupil Pavel VI.

Filosofie koncilu bývá označována jako „aggiornamento,“ otevření se církve modernímu světu, ale i ostatním křesťanským denominacím, až po obnovení jejich původní jednoty („ekumenismus“). Významně revidován byl také vztah Vatikánu k židovství a dalším nekřesťanským náboženstvím, s nimiž byl zahájen intenzivní dialog.

Průběh ekumenického koncilu připomínal činnost parlamentu: zahrnoval jednání v plénech a ve výborech, pozměňovací návrhy, opakovaná čtení, hlasování o jednotlivých dokumentech i pořizování stenografických záznamů [srov. Pesch 1996:35]. Nechyběly ani „opoziční“ tábory: velký spor mezi „konzervativci“ a „progresisty“ vyvolal například konec užívání latiny v liturgii.

Z dosud posledního koncilu vzešlo celkem 16 dokumentů: konstituce, deklarace a dekrety. Mezi nejznámější a nejdůležitější patří pastorální konstituce *O církvi v dnešním světě* (*Gaudium et spes*), deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* či dekret o ekumenismu *Unitatis redintegratio* a o misijní činnosti církve *Ad gentes*.

Církev si v první polovině 60. let jasně uvědomila, že už zdaleka není jen církví evropskou (euroamerickou) a že se tedy její zájem musí obrátit ke třetímu světu. Zvýšená starost o sociální problémy Jihu se projevila i v první pokoncilní encyklice *Populorum progressio*, jenž je celá věnována otázce rozvojové pomoci. Se stejným posláním vznikla při Římské kúrii zvláštní papežská komise *Iustitia et pax* (Spravedlnost a mír), jejíž „filiálky“ se pak šířily do všech biskupských konferencí.

Druhé Vaticanum skončilo 8. prosince 1965 slavnostní bohoslužbou v bazilice sv. Petra. Během ní papež Pavel VI. spolu se zástupcem ortodoxní církve symbolicky prohlásil za neplatnou více než tisíc let starou bulu stvrzující schizma na východní a západní křesťanství.

Ne všichni v církvi přijali za své výsledky Druhého vatikánského koncilu. Kritické hlasy z konzervativních pozic zaznívaly časem i od dřívějších progresistů – příkladem budiž v této práci probíraný Michael Novak [srov. např. Novak 1995:174-175, 180].

Vynořily se dokonce spekulace o údajné infiltraci koncilu sovětskou tajnou službou, respektive svobodným zednářstvem.

Za nejvýznamnějšího katolického tradicionalistu odmítajícího trend nastolený Druhým vatikánským koncilem („protestantizaci“ církve) lze považovat exkomunikovaného francouzského arcibiskupa Marcela Lefebvra¹²⁴ (1905-1991), zakladatele schizmatického Kněžského bratrstva sv. Pia X. působícího i v České republice.

¹²⁴ Lefebvrův kritický elaborát „Principy liberalismu“ lze nalézt na stránkách české revue Katolík na adrese <http://www.katolikrevue.cz/osobnosti/lefebvre.htm>

3. Klíčové partie encykliky *Centesimus annus*

Ve srovnání s předchozími encyklikami *Centesimus annus* (1991) přitakává zřetelně tržnímu hospodářství, byť nikoli nekriticky.

Jde zatím o poslední sociální encykliku, proto jsme se rozhodli věnovat jí samostatnou kapitolu, jakkoliv krátkou, abychom se vyvarovali zbytečnému opakování již řečeného z části 2. této práce.

3.1. I. kapitola – Podstatné rysy encykliky *Rerum novarum*

V ovzduší nejrůznějších oslav stého výročí vydání (stále platné) encykliky *Rerum novarum* zveřejňuje papež Jan Pavel II. svou poslední sociální encykliku *Centesimus annus* (Stý rok).

Na obzoru se přitom rýsuje třetí (křesťanské) tisíciletí, takže stejně jako u předchozích encyklik nechybí výzvy křesťanům k angažování se ve světě. Ostatně i hlásání sociální nauky církve představuje součást „nové evangelizace“.

Jan Pavel II. upozorňuje, že v době Lva XIII. nebylo vůbec běžné, aby se církev takto vyslovovala k sociálním otázkám. Mezi církví orientovanou na spásu ve věčném životě a světem uzavřeným v pozemskosti nebylo přemostění.

Stejně tak chyběl vztah mezi opěvovanou lidskou svobodou a Pravdou: „Odkud by jinak pocházela všechna ta zla, kterým chce *Rerum novarum* zabránit, ne-li ze svobody, která se v hospodářské a sociální oblasti zcela odpoutá od pravdy o člověku?“¹²⁵

Lev XIII. myslel při obhajobě soukromého vlastnictví hlavně vlastnictví půdy, i přesto jsou však jeho argumenty nadále platné. To, co způsobila prudká industrializace v Evropě 19. století, nyní pozorujeme v zemích třetího světa. Proto je Jan Pavel II. podle vlastních slov nucen opakovat se stejnou tvrdostí ustanovení svého předchůdce o spravedlivé mzdě – dělníkovi se nesmí vnucovat nižší mzda, kterou by přijal jen ze strachu před ještě horším zlem nezaměstnanosti. Nadále se setkáváme s vykořisťováním práce nezletilých a žen – ať již jde o přistěhovalce na Severu či obecné situaci na Jihu. Právo na nedělní pracovní klid je dnes porušováno například v hypermarketech. Přitom toto právo na plnění náboženských

¹²⁵ *Centesimus annus*, 4

povinností je podle Jana Pavla II. „zárodkem základního práva na náboženskou svobodu, které se stalo tématem ... známých *prohlášení koncilu*“¹²⁶.

Podstatným rysem katolické sociální nauky zůstává požadavek solidární společnosti: „tato zásada, kterou dnes nazýváme zásadou solidarity a jejíž platnost v rámci jednoho národa i v mezinárodním řádu jsme připomněli v encyklice *Sollicitudo rei socialis*, je jednou ze základních zásad křesťanského pojetí společenského a politického řádu.“¹²⁷. *Rerum novarum* používá místo solidarity spíše termín „přátelství“. „Prvořadé ujímání se chudých“ představuje konstantu teorie a ještě více praxe církve.

¹²⁶ *Centesimus annus*, 9

¹²⁷ *Centesimus annus*, 10

3.2. II. kapitola – Na cestě k „novým věcem“ dneška

„Novou věcí“ doby Lva XIII., na níž reagoval, byla naléhavost sociální otázky. Jan Pavel II. se netají přesvědčením, že jeho předchůdce dobře vystihl a anticipoval většinu nešvarů, jež socialismus (sám používá výraz „reálný socialismus“) napáchal mezi lety 1891-1991: „Papež Lev XIII., vycházející z politických, sociálních a hospodářských aspektů, skutečně předvídal negativní důsledky společenského zřízení, které nastolil socialismus“¹²⁸.

Socialismus vychází z pochybené filozofické antropologie. Ignoruje nadpřirozenou důstojnost člověka, jehož prý redukuje na součástku společenského mechanismu (mechanicky však chápe člověka a společnost i osvícenský racionalismus). V kolektivismu socialistů je člověk vydán na milost státu, ztrácí se pojem osoby coby nezastupitelného mravního aktéra. Odtud je už jen krůček k restrikci svobod, včetně práva na soukromé vlastnictví. Socialistický stát, nebo státostrana pohlcuje „subjektivitu jednotlivce“ i zprostředkujících meziskupin, čili „subjektivitu společnosti“. Tato chybná filozofická antropologie je produktem ateismu stejně jako militarismus a teorie třídního boje: „Na třídním boji encyklika odsuzuje konflikt v takovém pojetí, kdy se neřídí etickými ani právními úvahami, kdy odmítá uznat důstojnost druhého ... Takový konflikt proto vylučuje přiměřené srovnání a neusiluje již o blaho celé společnosti, nýbrž výhradně o zvláštní zájem jedné skupiny“¹²⁹.

Ušetřen však nezůstal ani liberalismus coby nesprávné „chápání lidské svobody, která se vymaňuje z poslušnosti vůči pravdě“¹³⁰. Zejména ekonomická svoboda nemůže být zcela nezávislá na státní autoritě. Ta musí především stanovit a vymáhat právní rámec, ale i ochraňovat dělníka před „přízrakem nezaměstnanosti“¹³¹. Bohulibým úkolem odborů je nejen vyjednat minimální mzdu, ale i přispívat ke zvýšení kultury práce a skutečné seberealizaci dělníků jejich zapojením do veřejného života. Jan Pavel II. připomíná, že i křesťané se účastnili zakládání výrobních, spotřebních či úvěrových družstev, vzdělávacích institucí pro dělníky.

Papež hořce lituje dvou po sobě jdoucích světových válkách coby důsledků militarismu, nacionalismu a totalitarismu. Vůbec poprvé je v sociální encyklice výslovně zmíněna nacistická genocida židovského národa¹³², vůbec poprvé jsou užitá nezvykle tvrdá slova o „komunistické diktatuře“, „komunistickém totalitarismu“.

¹²⁸ Centesimus annus, 12

¹²⁹ Centesimus annus, 14

¹³⁰ Centesimus annus, 17

¹³¹ Centesimus annus, 15

¹³² srov. Centesimus annus, 17

Za nejnaléhavější „novou věc“ považuje papež „vypracování účinného souboru nástrojů k řešení mezinárodních konfliktů, který by nahradil válku.“ (Centesimus annus, 21)

3.3. III. kapitola – Rok 1989

Jan Pavel II. vítá „slibný vývoj událostí posledních let“, tedy změny, k nimž došlo ve světě na přelomu 80. a 90. let. Nejde přitom jen o změny ve střední a východní Evropě, ale i o pády diktatur v Latinské Americe, Africe a Asii.

Na pádu komunismu – a na **nenásilném způsobu**, jímž probíhal – má svoji zásluhu i církev: „Významným, dokonce rozhodujícím *přínosem bylo vystoupení církve na obranu a podporu lidských práv.*“¹³³ Papež dobře analyzuje příčiny zhroucení Východního bloku. Jednak byl na vině špatný hospodářský model neuznávající právo na hospodářskou iniciativu, na vlastnictví a na ekonomickou svobodu. Byrokratický socialismus zbavoval iniciativnosti. Stát se nemůže snažit vykořenit egoismus, jen jej korigovat. Zdrojem krize bylo i porušování práva na národní a kulturní sebeurčení podmaněných „satelitů“.

Krach reálného socialismu a to, co mu přecházelo přispělo k novému sblížení církve a dělnického hnutí, jež bylo předtím pod nadvládou marxismu. K pádu komunismu totiž vedlo chronické porušování pracovních práv dávající vzniknout velkým dělnickým hnutím odporu jako byla polská Solidarity, nesoucí v názvu jeden z hlavních principů katolické sociální nauky: „Jsou to masy dělníků, kteří berou oprávnění ideologii, jež údajně hovoří jejich jménem.“¹³⁴

Přitom si spousta lidí myslela, že revize poválečného bipolárního uspořádání nebude možná bez nového konfliktu. „Sametové“ revoluce proto necht' slouží za příklad zřeknutí se násilí, třídního boje a války i v jiných situacích a na jiných místech světa.

Socialismus však neselehává jen v časném řádu, jen v uspokojování hmotných potřeb: „Pravou příčinou událostí poslední doby je však duchovní prázdnota vyvolaná ateismem.“¹³⁵ Mnoho zejména mladých lidí se proto během 70. a 80. let znovu navracelo ke křesťanství. „Události roku 1989 jsou dokladem vítězství ... evangelijního ducha“¹³⁶ a „varováním pro všechny, kteří ve jménu politického realismu chtějí z politiky vypudit právo a morálku.“¹³⁷

¹³³ Centesimus annus, 22

¹³⁴ Centesimus annus, 23

¹³⁵ Centesimus annus, 24

¹³⁶ Centesimus annus, 25

¹³⁷ Ibid.

3.4. IV. kapitola – Soukromé vlastnictví a univerzální určení statků

„Bůh daroval zemi celému lidskému pokolení, aby dávala obživu všem jeho členům, aniž by někoho vylučoval nebo zvýhodňoval. *V tom je jádro univerzálního určení pozemských statků.*“

Na jiném místě této práce poukážeme na skutečnost, že zásada univerzálního určení statků představuje jedno z klíčových východisek katolické sociální nauky. Jan Pavel II. této zásadě věnoval ve své poslední encyklice jednu samostatnou kapitolu.

Soukromé vlastnictví je nutné i spravedlivé pokud uznává hranice, jež jej omezují. Zejména nakládání s ním podléhá právě zásadě společného určení všech statků: „Současně s hlášením práva na soukromé vlastnictví papež s touž důrazností konstatoval, že volné „používání“ statků je podřízeno původnímu společnému určení vytvořených statků podle vůle Ježíše Krista vyjádřené v evangeliu.“¹³⁸

Dokonce tím podle všeho není míněno jen užívání vnějších statků, ale i přirozených talentů a schopností (jako u Rawlse): „Člověk, který těchto statků užívá, se musí na věci právem držené dívat nejen jako na své vlastní, ale též jako na společné, a to v tom smyslu, aby mohly být nejen k jeho vlastnímu prospěchu, ale i k prospěchu druhých.“¹³⁹

Původ soukromého vlastnictví vykládá Jan Pavel II. v souladu s Johnem Lockem: člověk si přivlastní tu část země, na níž pracuje, s níž smísil svou práci. Celkový význam pozemkového vlastnictví však v moderní společnosti zastiňuje stále více vlastnictví „know-how“: „Zatímco dříve byla rozhodujícím výrobním faktorem *půda* a později *kapitál*, chápaný jako souhrn strojů a výrobních prostředků, dnes je stále více rozhodujícím faktorem *sám člověk*, tj. jeho schopnost myšlení“¹⁴⁰.

Nejen v tomto ohledu se Jan Pavel II. zjevně nechal inspirovat názory pravicového katolíka Michaela Novaka. Ve shodě s ním rovněž oceňuje význam hospodářské iniciativy, soukromého podnikání i tržních mechanismů.

¹³⁸ Centesimus annus, 30

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Centesimus annus, 32

ZÁVĚR

Předchozí kapitoly ukázaly, že v katolické sociální nauce najdeme styčné body s konzervativními, liberálními i socialistickými idejemi. To však neznamená, že bychom mohli sociální učení církve ztotožnit s kteroukoliv z těchto ideologií. Ostatně ony zmiňované ideje nejsou vypůjčené, vycházejí mnohem spíše z vlastních zdrojů bohaté katolické tradice, zejména z tomismu.

Viděli jsme rovněž, že je více kritizován ekonomický socialismus (marxistický kolektivismus) než ekonomický liberalismus (kapitalismus). Přesto se nedá říci, že by sociální encykliky přitakávaly bez dalšího tržnímu hospodářství – neplatí to ani o té poslední vydané již po roce 1989 a pod silným vlivem pravicového Michaela Novaka.

Katolická sociální nauka ve své hlavní vývojové linii ani nepředstavuje žádnou „třetí cestu“, nepokouší se zformulovat nějaký vlastní alternativní ideál politicko-ekonomického řádu; spíše se snaží usměrňovat stávající zřízení.

Vraťme se nyní k pravolevému kontinuu, jenž jsme načrtli v Úvodu a na jiných místech této práce.

Ideově-programatická typologie rozlišuje několik různě orientovaných stranicko-politických rodin, z nichž jsou pro katolickou sociální nauku relevantní dvě: středová až středo-pravicová křesťanská demokracie a středová, respektive středo-levá sociální demokracie. Sociální učení církve skutečně osciluje mezi těmito dvěma tábory. Jestliže v I. polovině 20. století bylo blíže křesťanské demokracii a tedy vychýlené od středu napravo, po druhé světové válce se dostává na zřetelněji levicovější pozice ne nepodobné sociální demokracii, aby se s encyklikou *Centesimus annus* vrátilo zase do středu.

Avšak podíváme-li se na konstantní principy katolické sociální nauky (solidarita, vlastnictví se sociální vazbou, přednostní volba pro chudé, obecné blaho, univerzální určení statků, spravedlivá mzda, primát práce před kapitálem, hospodářská demokracie) musíme konstatovat jejich příbuznost s programem umírněné levice reprezentované sociální demokracií. I té jde totiž o jakousi „humanizaci kapitalismu“, nikoli jeho odstranění.

SEZNAM POUŽITÝCH A DOPORUČENÝCH ZDROJŮ:

Literatura základní obecná:

Bobbio, Norberto (2003). Právce a levice: důvod a smysl rozdělení politické scény. Brno: CDK

Fiala, Petr / Strmiska, Maxmilián (1998). Teorie politických stran. Brno: Barrister & Principal

Heywood, Andrew (1996). Politické ideologie. Praha: Eurolex Bohemia

Holman, Robert (2005). Dějiny ekonomického myšlení. Praha: C.H. Beck

McGrath, Alistor (2001). Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení. Praha: Návrat domů

Miller, David (2000) Blackwellova encyklopedie politického myšlení. Brno: Barrister & Principal

Novák, Miroslav (1997). Systémy politických stran. Praha: Sociologické nakladatelství

----- Sociální encykliky (1891-1991). Praha: Zvon, 1996

----- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: včetně deuterokanonických knih: český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 1993

Literatura základní monografická:

a) neperiodická

Anzenbacher, Arno (2004). Křesťanská sociální etika: Úvod a principy. Brno: CDK

Bolzano, Bernard (1949). O nejlepším státě. Praha: Melantrich

Campanella, Tommaso (1979). Sluneční stát. Praha: Mladá fronta

Engels, Bedřich (1987). Vývoj socialismu od utopie k vědě. Praha: Nakladatelství Svoboda

Fanfani, Amintore (1972). Catholicism, Protestantism and capitalism. New York: Arno Press

Fiala, Petr (1995). Katolicismus a politika: O politické dimenzi katolicismu v postmoderní době. Brno: CDK

Fiala, Petr (1997). Křesťanské alternativy v politice. Brno: CDK

Fiala, Petr / Hanuš, Jiří / Vybíral Jan (2004). Katolická sociální nauka a současná věda: interdisciplinární analýzy sociálních encyklik Jana Pavla II. Brno: CDK

- Fromm, Erich (2001). Mít nebo být? Praha: Aurora
- Hayek, Friedrich August (1991). Právo, zákonodárství a svoboda: nový výklad liberálních principů spravedlnosti a politické ekonomie. Díl 1., Pravidla a řád. Praha: Academia
- Loužil, Jaromír (1978). Bernard Bolzano: Studie s ukázkami s díla. Praha: Melantrich
- Mably, Gabriel (1958). Výbor z díla. Praha: Státní nakladatelství politické literatury
- Marx, Karel/Engels, Bedřich (1973). Komunistický manifest. Brno: nakladatelství Blok
- Naudet, Jean-Yves (1992). La liberté pour quoi faire? : centesimus annus et l'économie. Paris: MamE
- Novak, Michael (1992). Duch demokratického kapitalismu. Praha: Občanský institut
- Novak, Michael (1995). Vyznání katolíka. Brno: CDK
- Novak, Michael (1998). Filosofie svobody. Praha: Vyšehrad
- Novak, Michael (1999). Katolické sociální myšlení a liberální instituce. Praha: Česká křesťanská akademie
- Ockenfels, Wolfgang (1994). Katolická sociální nauka. Praha: Zvon
- Pesch, Otto Hermann (1996). Druhý vatikánský koncil 1962-1965 : příprava, průběh, odkaz. Praha: Vyšehrad
- Peschke, Karl-Heinz (1996). Hospodářství z křesťanského pohledu. Praha: Česká křesťanská akademie, 1996
- Ransdorf, Miroslav (2000). Hledali spravedlivější svět. Od Luthera po Jeffersona. Praha: Panok-Knight
- Rauscher, Anton (1995). Soukromé vlastnictví ve službách pracujícího člověka. Praha: Česká křesťanská akademie
- Rawls, John (1995). Teorie spravedlnosti. Praha: Victoria Publishing
- Schooyans, Michel (1992). Úvod do sociálního učenia Cirkvi. Bratislava: SPES
- Spieker, Manfred (1996). Katolická sociální nauka a sociální tržní hospodářství. Praha: Česká křesťanská akademie
- Vaněk, Miroslav / Urbášek, Pavel (2005). Vítězové? Poražení? Životopisná interview I. díl Disent v období tzv. normalizace. Praha: Prostor
- Zeman, Miloš (2005). Jak jsem se mýlil v politice. Praha: Ottovo nakladatelství

b) periodická

Dussel, Enrique. Filosofie osvobození – z hlediska praxe utlačených. *Filosofický časopis* 6/1992, s. 1007-1024

Gloserová, Marta. Výkřik chudoby z pohledu víry. *Souvislosti* 3/1993, s. 55-60

Hanuš, Jiří. Tvář evropského socialismu a křesťanství. *Teologie & Společnost* 6/2006, s. 3-5

Hroch, Pavel. Teologie osvobození: její zrod, růst a konsolidace. *Souvislosti* 3/1993, s. 40-49

Hroch, Pavel. Velká témata teologie osvobození. *Souvislosti* 3/1993, s. 50-54

Malý, Radomír. O kapitalismu. *Distance* 1/1999, s. 50-55

Malý, Radomír. O spravedlivém společenském řádu. *Distance* 1/2001, s. 77-86

Pokorný, Jiří. Cesta ke křesťanskému socialismu. *Dějiny a současnost* 3/1994, s. 31-34

Štefan, Jan. Evangelická teologie a ideje socialismu. *Teologie & Společnost* 6/2006, s. 6-13

S profesorem Milanem Machovcem (Jak tomu bylo s vaším křesťanstvím a marxismem?) / zapsala Olga Nytrová a Milan Balabán. *Křesťanská revue*, 2000/7, s. 175-177

Sborníky:

Jindrová, Kamila / Tachecí, Pavel / Žďárský, Pavel. (2006) Mistr dialogu Milan Machovec. Praha: Akropolis

Články na internetu:

Lefebvre, Marcel. Principy liberalismu. *katolikrevue.cz*
(on-line http://www.katolikrevue.cz/osobnosti/lefebvre/pricipy_liberalismu.htm)

Johnson, Paul. Požehnaný kapitalismus. (on-line <http://www.obcinst.cz/clanek.asp?id=551>)

Zunes, Stephen. Remembering the Real Martin Luther King. *CommonDreams.org* 20.01.2003
(on-line <http://www.commondreams.org/views03/0120-08.htm>)

Americké náboženské organizace protestují proti továrně na jaderné hlavice, *Britské listy*
8.05.2008 (on-line <http://www.blisty.cz/art/40481.html>)

El papa condena embargo a Cuba, *BBC* 8.01.2005
(on-line http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4158000/4158351.stm)

Vatican Strongly Opposes Iraq War, *FOXNews* 12.03.2003
(on-line <http://www.foxnews.com/story/0,2933,80875,00.html>)

Ostatní:

Heczko, Stanislav (2006a). Dorothee Sölle – Enfant Terrible německé evangelické teologie. Seminární práce, Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta, Institut ekumenických studií, předmět Církevní dějiny (10 stran)

Heczko, Stanislav (2006b). Dorothee Sölle – Gott denken (stručný přehled hlavních myšlenek). nepublikovaná práce (5 stran)

Odkazy na internetu:

www.obcinst.cz (Občanský institut v Praze)

www.sds.cz (Strana demokratického socialismu)

www.studovna.cz/cka (Česká křesťanská akademie)

www.acton.org (konzervativně-liberální institut o křesťanství, svobodě, trhu)

www.thecsm.org.uk (oficiální stránka britských “Christian socialists“)

www.celam.org (oficiální stránka latinsko-americké biskupské konference)

www.ladnreform.org/boff2.htm (přehled dějin Teologie osvobození)

www.liberationtheology.org (stránky o Teologii osvobození, s množstvím dalších odkazů)

www.theo.kuleuven.ac.be/clt/index.htm (stránky Centra pro Teologie osvobození teologické fakulty v belgickém Leuven)

www.cormier.cz/neomezenost_moznosti (neoficiální stránka s informacemi o sociální nauce církve)