

UNIVERZITA KARLOVA
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra systematické teologie a filosofie

Lenka Makovcová Demartini

**Bedřich Vašek a „křesťanská sociologie“
v kontextu formování sociální nauky
Církve v první polovině 20. století**

Implikace pro 21. století

Disertační práce

Vedoucí práce: doc. PhDr. Libor Ovečka, Th.D.

Praha 2022

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 13. 6. 2022

Lenka Makovcová Demartini

Bibliografická citace

MAKOVCOVÁ DEMARTINI, Lenka. *Bedřich Vašek a „křesťanská sociologie“ v kontextu formování sociální nauky Církve v první polovině 20. století: Implikace pro 21. století*. 2022. Disertační práce. Univerzita Karlova, Katolická teologická fakulta, Katedra systematické teologie a filosofie. Vedoucí práce Ovečka, Libor. 330 s.

Anotace

Nejširším rámcem této práce je vztah katolické církve a společnosti, užším rámcem vztah katolické teologie a sociologie v proměnách jejich vzájemné interakce od počátku 20. století po současnost. V tomto všeobecném rámci sledujeme a akcentujeme konkrétní dějinné období a výstupy pontifikátů první poloviny 20. století v perspektivě katolické sociální nauky. Následně sledujeme fenomén *křesťanské sociologie* jak v jeho dějinných podobách (v mezinárodní i domácí perspektivě), tak v jeho filosofickém a teologickém obsahu, a to zcela *konkrétně* v koncepci a díle historického protagonisty oboru *křesťanské sociologie* Bedřicha Vaška (1882–1959). Perspektivu doplňujeme o charakteristiku změn a předpokladů pro soudobé projekty katolických sociologů a teologů, a posléze předkládáme *konkrétní* ukázky těchto projektů, nakolik se vztahují k vzájemným průnikům teologie, katolické sociální nauky a sociologie, a vykazují tak jak explicitní, tak implicitní návaznost na historický fenomén *křesťanské sociologie*, resp. ukazují současné možnosti propojení teologického a sociologického diskursu.

Klíčová slova

Pontifikáty; 20. století, sociální učení/nauka Církve; sv. Tomáš Akvinský, novoscholastika; eklesiologie; Katolická akce; křesťanská/katolická sociologie; sociologie; morální teologie; Bedřich Vašek; II. vatikánský koncil; moderní a postmoderní společnost; sociologie náboženství; 21. století.

Abstract

The dissertation seeks an answer to the question of the content of the somewhat paradoxical phrase "Christian sociology", specifically the content of *Christian sociology* as conceived by the Moravian scholar of the first half of the 20th century Bedřich Vašek (1882–1959). At the same time, however, as a result of the insights brought by the research itself, the original thesis was supplemented by the question of the current state of this specific rejuvenating field. The idea of *Christian sociology* remained virtually dormant from the 1950s until the later 1970s. The revival of the field can be seen as an apparent response to both the methodological changes of the Second Vatican Council and the advent of postmodern society. The research has provided a wealth of stimuli for exploring the relationship between the historical phenomenon of *Christian sociology* and contemporary notions of the Christian or Catholic perspective in sociology and, more

broadly, the relationship between the social doctrine of the Church, theology and sociology in international and domestic settings.

Through a specifically chosen methodological approach, which combines the study of authentic papal documents from the first half of the 20th century, the study of archival materials related to the person of Bedřich Vašek, the analysis of his writings, and the examination of some contemporary projects, the dissertation yields surprising results in showing parallels between historical *Christian sociology* and contemporary *Christian/Catholic sociology*. At the same time, however, it points to entirely new possibilities for bridging theological and sociological discourse in the 21st century.

Keywords

Pontificates; social teaching/doctrine of the Church; st. Thomas Aquina, Neo-Scholasticism; ecclesiology; Catholic Action; Christian/Catholic sociology; sociology; moral theology; Bedřich Vašek; Vatican II; modern and postmodern society; sociology of religion; 21st century.

Počet znaků (včetně mezer): 805 792

Poděkování

Upřímně děkuji své přítelkyni Lucky Engländer a její sestře Juno Sylvě za dlouhodobé poskytnutí místa pro soustředěnou práci v Missingdorfu u Eggenburgu v Dolním Rakousku.¹

Friedrichu Fleischhackerovi jsem vděčna za umožnění přístupu k fondům Bibliothek Universität Wien.

Poděkování patří archiváři olomoucké pobočky Státního archivu v Opavě Štěpánu Kohoutovi, který mi byl nápomocen nad rámec svých pracovních povinností.

Děkuji svému školiteli Liboru Ovečkovi, který mne vedl k odpovědnosti a odvaze pracovat a přemýšlet samostatně.

Velice děkuji své přítelkyni s. Anně Mátikové, FSP, která mne vytrvale inspiruje a současně mi prakticky pomáhá v rovině životní i odborné, neméně pak v případě této práce.

Velký dík patří mému synovci Matyášovi Demartini za jazykovou i formální úpravu.

Rodinným příslušníkům, ale i přátelům a všem blízkým upřímně děkuji za trpělivost, kterou projevovali vůči mé studijní činnosti, přípravě a psaní práce.

Za nadpřirozenou pomoc, bez níž by tato práce nevznikla, Bohu díky.

¹ Chlapecký nápravný ústav v Eggenburgu byl shodou okolností před sto lety též místem studijní návštěvy protagonisty této práce Bedřicha Vaška.

Obsah

Úvod.....	11
1. Sociální učení Církve – hermeneutický rámec	15
1.1. Vymezení pojmů	15
1.2. Metoda, struktura a současný stav bádání	22
1.3. Filosofie sv. Tomáše a novoscholastika	29
1.4. Novoscholastika jako platforma komunikace	34
2. Od Rerum Novarum do Quadragesimo anno	43
2.1. Kontextuální dějinný náčrt	43
2.2. Pontifikát Lva XIII. (1878–1903) a encyklika Rerum novarum	48
2.3. Pontifikát Pia X. (1903–1914).....	59
2.4. Pontifikát Benedikta XV. (1914–1922).....	69
3. Sociální učení Církve v době akademického působení Bedřicha Vaška	77
3.1. Pontifikát Pia XI. (1922–1939)	77
3.2. Encyklika Quadragesimo anno	86
3.3. Katolická akce	92
3.4. Pontifikát Pia XII. (1939–1958).....	101
4. Křesťanská sociologie v historické perspektivě	117
4.1. Křesťanská sociologie v mezinárodní perspektivě (variety)	117
4.2. Formování oboru křesťanské sociologie na našem území	133
4.3. Biografie Bedřicha Vaška v kontextu jednotlivých pontifikátů	145
5. Křesťanská sociologie Bedřicha Vaška I.	159
5.1. Dvojitá povaha křesťanské sociologie	159
5.2. Bedřich Vašek: teoretický koncept křesťanské sociologie.....	163
5.3. Raná studie: Moderní člověk – studie ethicko-pastorální (1919)...	183
5.4. Rodina XX. století – studie sociologická (1924)	188
6. Křesťanská sociologie Bedřicha Vaška II.....	201
6.1. Doba úzkostí a varu – studie sociálně-etické (1936).....	201
6.2. Morálka mezinárodního života (1948)	214
6.3. Strukturované shrnutí křesťanské sociologie Bedřicha Vaška	228
7. Křesťanská sociologie v nových kontextech	237
7.1. Proměny teologie a sociální nauky Církve	238
7.2. Proměny postmoderní společnosti.....	249
7.3. Křesťanská/katolická sociologie v mezinárodním kontextu	256
7.4. Implikace v českém prostředí: eklesiologie a křesťanská sociologie.....	282
Závěr	303
Resumé.....	307
Seznam zkratk	313
Seznam literatury	315

Úvod

Psaní akademické práce většího rozsahu je vždy určitým dobrodružstvím, do něhož se však autor pouští s vizí konkrétního cíle, ke kterému chce dojít.

Také já jsem měla představu své práce poměrně jasnou: jak napovídá název, hlavním tématem měla být postava morálního teologa dr. Bedřicha Vaška coby ve své době významného představitele oboru *křesťanské sociologie*, kteréžto sousloví obsahuje určitý paradox, proto je také v názvu práce uvedeno v uvozovkách.

Zamýšlela jsem zpracovat monografii o této významné postavě olomoucké diecéze a Cyrilometodějské bohoslovecké fakulty první poloviny dvacátého století jako příspěvek k dějinám teologie, protože se osobě Bedřicha Vaška dosud žádný autor soustavně nevěnoval. Další motivací bylo, že v rámci tématu se zároveň nabízelo prozkoumat kontext sociální nauky Církve v daném období. Zнала jsem pochopitelně různé odborné názory na kontinuitu či diskontinuitu sociální nauky Církve (včetně dalších jemnějších rozlišení) ve světle změny paradigmatu II. vatikánského koncilu. O to více mne lákala možnost intenzivně se věnovat právě formování sociální nauky před koncilem a současně nahlédnout, jak se tato formující se nauka odrážela v reálných dílech významné tváře *křesťanské sociologie*, tedy oboru, k jehož pěstování vybízela Církev již od 19. století, a který se dokonce institucionalizoval (nejen) v našich zemích dříve než sociologie obecná, chceme-li profánní.

Bylo mi též známo, že obor *křesťanské sociologie* de facto zanikl nejméně dvě desetiletí před Druhým vatikánským koncilem a nahradila jej později křesťanská sociální etika². To byl další důvod pro volbu tématu a název „Bedřich Vašek a „křesťanská sociologie“ v kontextu formování sociální nauky Církve v první polovině 20. století“. Zánik jednoho oboru a nahrazení oborem jinak koncipovaným není v akademickém prostředí příliš častým jevem, zvláště v akademickém prostředí katolických teologických fakult, bylo tedy lákavé pokusit se zjistit pozadí této změny.

Vymezené téma se tedy jevilo nosné, byť se jednalo o dějinně ohraničenou etapu věnovanou nežijícímu autorovi, zaniklému oboru a v otázce církevní nauky i paradigmatické změně metodologie, s čímž se v dějinách Církve také často nesetkáme.

² V úvodu nechci zabíhat do podrobností, které souvisejí s politickými změnami po II. světové válce a nástupem totalitního režimu v zemích sovětské sféry vlivu včetně tehdejšího Československa, protože k zániku oboru „křesťanské sociologie“ došlo i jinde ve světě.

Bylo tedy nasnadě, že začnu shromažďovat rešerše v rámci takto předem koncipované práce. Nedalo se očekávat, že by k osobě Bedřicha Vaška bylo možno najít zahraniční zdroje. Tudíž se nabízelo zkoumat jeho „křesťanskou sociologii“ primárně v lokálním českém a moravském kontextu buď dalších autorů, tedy morálních teologů stejného zaměření, a/nebo v porovnání s vývojem a institucionalizací profánní sociologie v našich zemích.

Protože ale sám Bedřich Vašek podnikal mnoho zahraničních studijních cest po Evropě i zámoří, přivedlo mne to k rozhodnutí zaměřit se i na mezinárodní vývoj – a zánik – oboru *křesťanské sociologie*.

Na mezinárodním poli mne ale čekalo překvapení, které se domnívám také není v tomto formátu pro autora častým jevem: *křesťanská sociologie* nebo alespoň křesťanská perspektiva v sociologii je živým a aktuálním tématem současnosti, tedy 21. století.

Logickým důsledkem tohoto „objevu“ byl první krok k rozšíření a pozměnění koncepce celé práce a rozhodnutí připojit pohled na historický mezinárodní kontext, a tedy také podtitul „Implikace pro 21. století“. Současně se ale nabídla nečekaná možnost rehabilitovat podobu tehdejší *křesťanské sociologie* v pojetí Bedřicha Vaška, resp. posoudit tehdejší a dnešní možnosti *křesťanské/katolické sociologie* v postmoderní společnosti ve světle formování sociální nauky Církve.

Čekalo mne ale ještě jedno opět dosti nepravděpodobné překvapení: Bedřich Vašek žil v letech 1882–1959 a jak jsem již uvedla, jeho osobě se dosud, tedy šedesát let, žádný autor nevěnoval.

Ono „dosud“ ovšem platilo do roku 2020, kdy vyšla publikace z pera Jana Larische *Budovatelé katolické akce*, která je sice rozsahem nevelká a část věnovaná Bedřichu Vaškovi (druhá část je věnována Josefu Kraftovi) čítá padesát stran, ale obsahuje Vaškovu podrobně zpracovanou biografii, ke které jsem do té doby již několik let shromažďovala archivní materiály, třídila je a zpracovávala.

Protože se ale kniha věnuje Bedřichu Vaškovi zejména v lokálním měřítku jeho působení v olomoucké diecézi v rámci *Katolické akce* a nezaměřuje se na jeho teoretické ani praktické pojetí *křesťanské sociologie*, znamenalo pro mne vydání této publikace podstatné zkrácení biografie Bedřicha Vaška ve prospěch další reorganizace celého konceptu práce včetně významného rozšíření ostatních částí.

Komplexita tématu v celé šíři časového období více než jednoho století si tak vyžádala interdisciplinární pojetí s přesahem do disciplíny obecné sociologie, přičemž se stále více

ukazovalo, že smysluplným způsobem zpracování je sledování jednotlivých tematických celků ve světle procesu odhalování jejich vzájemného průniku.

Práce se skládá ze čtyř okruhů, z nichž tři jsou spojeny stejným časovým obdobím první poloviny 20. století, zatímco čtvrtý okruh je antipodem předchozích a zasazuje je do perspektivy 21. století. Všechny čtyři okruhy jsou však úzce propojeny a podmíněny tím, do jaké míry je jejich platformou konkrétní podoba Církve, její sociální nauky a teologické argumentace v daném historickém období.

Po uvedení hermeneutického rámce, jenž obsahuje vymezení pojmů, objasnění metody a struktury práce včetně uvedení do novoscholastického kontextu (1. kapitola) následuje první oddíl (2. a 3. kapitola), jenž zprostředkuje pohled na sociální nauku i politiku církve skrze průřez jednotlivých pontifikátů včetně celosvětového projektu *Katolické akce*. Na tuto „kontextuální část“ navazuje druhý oddíl (4. kapitola), který se zaměřuje na historickou podobu oboru *křesťanské sociologie* ve vztahu k tehdejší profánní *sociologii*, a to jak v mezinárodním měřítku, tak na našem území. Třetí a nejpodrobnější oddíl je věnován biografii a dílu Bedřicha Vaška a jeho vybraným dílům (závěr 4. kapitoly, 5. a 6. kapitola). Mezi první tři okruhy a poslední okruh je vložena podkapitola reflektující teologické změny II. vatikánského koncilu a obecně změnu společenských poměrů s nástupem postmoderní a globální společnosti v poslední třetině 20. století (závěr 6. kapitoly). Tato podkapitola tak tematicky navazuje na kapitolu třetí (přelom mezi pontifikáty Pia XII. a Jana XXIII.) a současně otevírá čtvrtý oddíl, který nastoluje téma postmoderní společnosti a současného diskurzu v *katolické sociologii* na pozadí příkladů institucionálních a autorských výstupů v mezinárodním i domácím měřítku (7. kapitola).

Práce tak sleduje několik dílčích cílů: na základě vhledu do dějinných souvislostí zachytit formování sociální nauky Církve v první polovině 20. století nejen z hlediska naukových limitů novoscholastiky, ale s akcentem na široce chápanou kontinuitu poukázat na reálné přínosy papežů tohoto období, nakolik připravovaly půdu pro změny II. vatikánského koncilu.

Druhým cílem je osvětlení historického fenoménu *křesťanské sociologie* a jeho specifických podob v několika kulturních oblastech a na našem území, ve všech případech na pozadí jejich vztahu se sekulární, vědeckou sociologií. Pozadím je zde obecně vztah vědy a náboženství, jenž procházel historickou etapou kontroverze a separace, před uvažovanou a možnou konvergencí doby dnešní.

Třetím cílem, který je současně referenčním bodem práce, je představení teoretického konceptu *křesťanské sociologie* a jeho konkrétní realizace v dílech olomouckého morálního teologa a předního představitele oboru křesťanské sociologie Bedřicha Vaška včetně jeho pracovně zaměřené biografie.

Čtvrtým cílem je pak představení konkrétních projektů současných zahraničních *katolických sociologů* včetně doložení jejich institucionálního zázemí. Současně také představíme příklady současného využití sociologických kategorií a postupů v aplikaci na teologii.

Průnik těchto dílčích cílů pak tvoří platformu pro celkový cíl práce, jímž je nejen akcentovat v našem prostředí nepříliš známý současný diskurs *křesťanské sociologie* a otázky po vztahu katolické teologie a sociologie, ale také v tomto světle poukázat na přínosy a limity historického fenoménu *křesťanské sociologie* v teoretickém konceptu i konkrétních dílech Bedřicha Vaška.

V tomto průniku lze odhalit fenomén *křesťanské sociologie* nejen jako historicky diskursivně „mylně“ nazvanou oblast sociální teologie, ale jako obor zakotvený v systému sociální nauky Církve, který lze považovat za specifickou oblast obecné sociologie, jež má jak své historické předchůdce, tak pokračovatele v dnešním 21. století, a to právě také umožněním konvergence vědeckého a náboženského diskursu.³

Předkládaná práce je ponejvíce příspěvkem k oboru dějin teologie, zároveň se však prolíná – i když ve smyslu tématu nutně jen výběrově a omezeně – s teologickou etikou, eklesiologií a obecnou sociologií. Interdisciplinarita zde nebyla výchozí volbou, ale naopak důsledkem zjištěných skutečností v průběhu samotného bádání.

³ Tato konvergence, u vědomí metodologického rozlišování obou oblastí, je sice intenzivním polem odborného zájmu (s různou intenzitou v různých regionech a kulturách), není ještě ale zdaleka všeobecně přijímanou samozřejmostí.

1. Sociální učení Církve – hermeneutický rámec

První kapitolu práce tvoří hermeneutická část, která obsahuje nejprve vymezení pojmů a vysvětlení metody, struktury a cílů bádání. Komplementární součástí hermeneutického rámce tvoří teologická východiska politického myšlení sv. Tomáše coby výchozího filosofického nástroje katolické sociální nauky, nakolik a s jakými důsledky pro teologii bylo jeho učení recipováno v novoscholastické podobě v námi sledovaném období.

1.1. Vymezení pojmů

Vzhledem ke specifickému interdisciplinárnímu pojetí této práce je třeba blíže vymežit pojmový aparát, resp. objasnit v jakém smyslu, vzájemném poměru a šíři jsou zde dané pojmy používány.

1.1.2. Sociální nauka a sociální učení Církve

Sociální nauka i sociální učení Církve jsou shodné co do předmětu, podmětu a obsahu:

- základním předmětem je důstojnost lidské osoby jako společenského tvora,
- podmětem je celé křesťanské společenství,
- obsah zrcadlí člověka v jeho plnosti jako společenského tvora (na základě křesťanské antropologie).⁴

V odborné literatuře se oba výrazy vyskytují téměř jako synonymní, v češtině je mezi oběma výrazy jemný významový rozdíl, kdy substantivum *nauka* naznačuje uzavřený naukový komplex, zatímco *učení* je výraz otevřenější. Podobně se významový rozdíl objevuje i v angličtině (v tomto jazyce v práci také citujeme), kde se nejčastěji používá výrazu *Catholic Social Teaching* (CST), řidčeji *Social Teaching of the Church*, ale v názvu kompendia je užito výrazu *doctrine: Compendium of the Social Doctrine of the Church*.⁵ Podobně také *A review of the doctrine of the great social encyclicals*.⁶

⁴ Srov. BAHOUNEK, Jiří. *Křesťanská sociologie pro každého*. Třebíč: Arca JiMfa, 1997, s. 10. Srov. též jako celek "What is Man?" (Ps 8:5). *An itinerary of biblical anthropology*, Pontifical Biblical Commission (PBC). London: Darton Longman & Todd Ltd 2019.

⁵ Srov. „(...) a unified whole by the Magisterium, which promulgates the social teaching as Church doctrine.. Compendium of the social doctrine of the Church. Pontifical Council for Justice and Peace. Čl. 79. [2020-05-04]. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html#An%20.

⁶ Srov. FURFEY, Paul Hanly. Personalistic Social Action in the "Rerum Novarum" and "Quadragesimo Anno". *The American Catholic Sociological Review*, roč. 2, č. 4, s. 204–216. [18.2.2021]. <https://www.jstor.org/stable/3706560?seq=1>.

Pojmem *sociální nauka Církve* tedy odkazuje k relativně uzavřenému celku⁷, především k textům encyklik (pokud je v kontextu vnímáme jako celek), zatímco pojem *sociální učení* je pro potřeby této práce používán ve dvojitě smyslu:

- a) Tradiční pojetí kánonu sociální nauky Církve, tj. chápané především jako soubor sociálních encyklik a dalších dokumentů magisteria, který má svůj počátek v roce 1891 v textu první sociální encykliky *Rerum novarum*. A pokračuje jako další reflexe vztahu individua a společnosti v komplexu sociálních, hospodářských a politických otázek vyjádřených v encyklikách následujících papežů a jiných dokumentech magisteria až do současnosti. Dokumenty magisteria, zejména (sociální) encykliky⁸, jsou vedle Písma svatého, církevních otců a velkých teologických myslitelů (především sv. Tomáše) také jedním z pramenů sociální nauky Církve.
- b) Širší pojetí *katolického sociálního učení*, kam řadíme i reformní kroky papežů v jednotlivých sociálních oblastech, popř. i v oblasti liturgie a pastorače. Sledujeme tedy také implicitní návaznost a relevanci těchto prvků pro katolickou sociální nauku a současně posuny v dobovém sebepochopení Církve ve vztahu k jednotlivcům, státu i společnosti. Vedle toho považujeme za součást sociálního učení Církve také *křesťanskou/katolickou sociologii* (obdobně jako křesťanskou sociální etiku) jakožto soustavnou a systematickou reflexi sociálního učení.

Přestože sociální učení Církve se zabývá převážně sociálními strukturami a institucemi, navržené širší pojetí pro potřeby této práce má své odůvodnění v tom, že práce je zaměřena k osobě představitele *křesťanské sociologie* Bedřicha Vaška. Ve sledovaném období se obor zásadně opíral o sociální nauku Církve, současně ale v téže době Bedřich Vašek také žil a aktivně pedagogicky, akademicky i pastoračně působil. Pro hodnocení jeho díla se zdá důležité pokusit se zachytit i ty linie, které tvoří celkový kontext formování sociálního učení Církve, či z časového odstupu již v kontextu vývoje sociální nauky ztratily na aktuálnosti, které ale v dané době Bedřich Vašek ve svém životě i díle reflektoval.

⁷ Výraz „sociální nauka“ pochází od Pia XI. a označuje nauku týkající se sociálně významných témat (srov. *Quadragesima anno*, čl. 7).

⁸ Patří sem také dokumenty Biskupských konferencí a jednotlivých biskupů včetně jinak vyjádřeného učení papežů než v textu encykliky (rozhlasové projevy).

1.1.3. Křesťanská sociologie a katolická sociologie

Křesťanská sociologie je obor, jenž lze považovat za součást sociální nauky Církve. Ve svých počátcích (19. st.) znamenal teoretickou reflexi sociální nauky a splýval tak se sociální teologií. V první polovině 20. století se však obor dále vyvíjel jako alternativa k teoretickému objektivismu profánní sociologie, v tomto stadiu u nás křesťanskou sociologii rozvíjel mezi jinými právě Bedřich Vašek. Metodu *křesťanské sociologie* vymezuje současný autor T. J. Bahounek takto:

V křesťanské sociologii, podobně jako v celém sociálním učení Církve, se spojuje moment nadpřirozený a nadpřirozeně normativní s momentem přirozeně normativním, a dále s momentem filosofickým a vědeckým (zejména sociologickým a vůbec antropologickým). Navíc se zde cílevědomě prosazuje jako určitá norma také odkaz sv. Tomáše. Tak se křesťanská sociologie záměrně a systematicky otevírá jistému hodnocení a podléhá tak trojnásobné normalizaci. Vzhledem k tomu, že se tak děje cílevědomě, proto není obtížné vést ostrou hranici mezi fakty zjištěnými sociologickými metodami a postupy, a mezi hodnocením a odhalováním normy původu nadpřirozeného nebo přirozeného.⁹

Vedle *křesťanské sociologie* v katolickém smyslu byla její paralelou také stejně nazvaná disciplína pěstovaná protestantskými církvemi, přičemž ve Spojených státech našla své vyjádření v hnutí *Social Gospel*.

Již ve svých počátcích od konce 19. století se *křesťanská sociologie* doporučovala Církvi ke studiu a k ustavení stolic (= kateder) na katolických bohosloveckých fakultách nikoli však pod názvem *katolická*, nakořím je jasné, že se jednalo o obor, jehož platformou bylo sociální učení katolické církve. Je zřejmé, že důvodem bylo základní obecně-křesťanské vymezení oboru na základě sociálně-etické dimenze Zjevení a zejména důraz na to, že tato *křesťanská sociologie* nemá specificky katolický obsah.

Při shromažďování rešerší z oblasti tehdejší i pozdější křesťanské sociologie z mezinárodních zdrojů se obecné označení *křesťanská* ukázalo jistou komplikací. Zvláště zdroje ze Spojených států amerických totiž bylo potřeba nejdříve „dešifrovat“, protože v odborné literatuře nacházíme oba pojmy. Ukázalo se však, že označení *křesťanská sociologie* zahrnuje řadu děl z protestantského prostředí.¹⁰ Jistou pomocí

⁹ BAHOUNEK, Tomáš J, OP. *Křesťanská sociologie*. Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 1990, s. 3–4. Strojopis.

¹⁰ Sociologie někdy splývala se sociální teologií, takže kupříkladu v obecném povědomí americké veřejnosti je dodnes ztotožňována (profánní) sociologie s (protestantským) hnutím náboženské sociologie (social Gospel). Srov. NEŠPOR, Zdeněk R. Dvojí tradice české sociologie náboženství. Sociologický ústav Akademie věd ČR a Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Praha, s. 447–468. <https://sreview.soc.cas.cz/magno/csr/2004/mn4.php>.

bylo, pokud v titulu bylo uvedeno jméno autora jeho funkce, tedy zkratka *rev.* pro *reverend*, nebo *f.* pro *father*. Tento údaj však vždy uveden není, protože pisatelé křesťanských sociologických publikací se v době vrcholu empirické sociologie (přibližně od 40. let 20. století) při publikování vědeckých prací záměrně nepřihlašovali ke své denominaci z obavy, že by je to automaticky vyřazovalo z vědeckého diskursu.¹¹

Americká *Encyclopedia of Religion and Society* vydaná v roce 1998 uvádí pod heslem *Christian Sociology* při Hartford Theological Seminary (Hartford Seminary je nenedominační teologická vysoká škola v Hartfordu v Connecticutu) následující definici: „A phrase used in two distinct, although not unconnected, ways to refer to developments within the field of sociology since the late 1800s.“¹² Táž encyklopedie neuvádí heslo *Catholic sociology*. V encyklopedii, publikované nadnárodním nakladatelstvím Springer v Berlíně, *Encyclopedia of Sciences and Religions* z roku 2013 se uvádí pod heslem *Catholic sociology* tato definice¹³, resp. popis:

A Catholic sociology is a subdiscipline within the broader discipline of sociology. It builds on generally agreed upon insights about the role of basic sociological considerations in an analysis of social life (e.g., culture, socialization, groups, social stratification, etc.). It also follows the generally accepted canons of social science research in terms of issues, such as method, evidence, and reasoning (...).¹⁴

Autoři publikací severoamerické provenience rozlišují (ale nikoli důsledně a vždy), mezi *křesťanskou* a *katolickou sociologií* nejspíše z historických důvodů, kdy na území Spojených států katolická církve je právě jen jednou z denominací mezi mnoha protestanskými.

Zdá se však také, že termín *křesťanská sociologie* se užíval spíše pro disciplínu od doby jejího vzniku do 60. let 20. století, zatímco termín *katolická sociologie* se začal spíše objevovat až v době „druhé vlny“, tedy od 70.–80. let 20. století.

¹¹ „(...) The second is by Father Raymond Murray (though he is identified as Dr. Raymond Murray), a 1943 book called *Man's Unknown Ancestors*“ Framing a Catholic Sociology for Today's College Students: SHARKEY, Stephen. Historical Lessons and Questions from Furfey, Ross, and Murray Part II. 2005. *Catholic Social Science Review*, roč.10, č. 1, 2005, s. 235–270.

¹² SWATOS, William H. (ed.) *Encyclopedia of Religion and Society*. Hartford Theological Seminary. Center for Social and Religious Research. [2020-12-11]. <http://hrr.hartsem.edu/ency/index.html>.

¹³ Autorem popisu hesla je ovšem katolický sociolog Joseph A. Varacalli, profesor sociologie na State University of New York, Nassau Community College, který je také spoluzakladatelem Society for Catholic Social Scientists.

¹⁴ VARACALLI, Joseph A. (2013) Catholic Sociology. In RÚNEHOV A.L.C., Oviedo L. (eds) *Encyclopedia of Sciences and Religions*. Springer, Dordrecht. [2020-11-15]. https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-1-4020-8265-8_1640.

Obsahově jsou však oba pojmy shodné s evropskou *křesťanskou sociologií* ve sledovaném období¹⁵ a v textu práce je užíváno obou pojmů synonymně, pochopitelně s ohledem na to, zda se jedná o kontext českého nebo zahraničního prostředí, doby a odborné literatury.

Kromě terminologické specifikace je možno pohlížet na *křesťanskou sociologii* jako na součást sociálního učení Církve. V tomto smyslu používáme pro potřeby této práce také výrazu *křesťanská/katolická sociologie*, i když obsahově zahrnuje pole v plném slova smyslu *křesťanské*.

1.1.4. Křesťanská sociologie a křesťanská sociální etika

Nejen vzhledem k historickému nahrazení oboru *křesťanské sociologie* křesťanskou sociální etikou ve druhé polovině 20. století na teologických fakultách je třeba alespoň rámcově vymezit rozdíl mezi oběma disciplínami. Pokud je *sociální etika* definována jako vědecká disciplína, která má charakter etiky a jejímž tématem je sociální skutečnost¹⁶, pak *křesťanská sociální etika* má též předmět, avšak nahlížen z perspektivy víry a katolické teologie. Jako taková tvoří také specifickou součást sociálního učení Církve. Pole *křesťanské sociologie* je širší, na rozdíl od křesťanské sociální etiky má *křesťanská sociologie* nejen hodnotící a kontrolní funkci, ale také popisnou a konstruktivní, čímž se alespoň zčásti kryje její pole zájmu s obecnou sociologií (část popisná). Část konstruktivní je specifickým tématem *křesťanské sociologie*, v tomto směru se přímo nepřekrývá ani s obecnou sociologií, ani jen s (křesťanskou) sociální etikou¹⁷. Je však nutno upřesnit, že ona „konstruktivní“ složka neznámá, že by si *křesťanská sociologie* nárokovala konstruovat jednotlivá pole sociálních skutečností (jako se o to v hospodářské oblasti pokusil např. Pius XI.). Jde zde v zásadě o vymezení oboru jak vůči „jen“ empirické sociologii, tak „jen“ etickému důrazu křesťanské sociální etiky. Křesťanské

¹⁵ Křesťanská sociologie se pěstovala na území bývalé Rakousko-Uherské monarchie od konce 19. století a po vzniku samostatného Československa až do 50. let, kdy s nástupem totalitního komunistického režimu obor křesťanská sociologie de facto zanikl. Je ale třeba jasně vymezit, že naše téma spadá do oblasti *katolické sociologie*, od autorů děl protestantské *křesťanské sociologie* v této práci odhlížíme, resp. tento proud zmiňujeme jen okrajově.

¹⁶ Srov. ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika: úvod a principy*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s. 7.

¹⁷ Společná role jednání magisteria a křesťanské sociální etiky (KSE) se do značné míry překrývá s funkcí *křesťanské sociologie*. KSE provádí kritickou analýzu, opírá se o propojení jednotlivých teologických disciplín a provádí etickou reflexi, čímž navrhuje opce pro jednání. *Křesťanské sociologie* však kromě opcí pro jednání zahrnuje nejen obecně-konstruktivní složku, resp. křesťanskou sociální etiku překračuje (nebo by měla překračovat) ve smyslu sociologických analýz a *konkrétních návrhů a jejich reflexe* v daných sociálních a dobových podmínkách.

sociologii šlo o diskurs¹⁸ sociologický, přičemž sociální skutečnosti a společnost jako celek nahlíží prizmatem křesťanského předporozumění a podrobuje jej výše uvedeným normativním hlediskům.

1.1.5. Sociologie (obecná)

Sociologii je možno vymezit jejím předmětem nebo analyticky, studovanými okruhy zájmu, jakožto vědu o společnosti, struktuře společnosti, sociálních jevech a sociálních vztazích.

Sociologie se původně vyvinula jako další stupeň kritiky nejprve teologického nazírání, a posléze spekulativní filosofie dějin. Pro vědecké vymezení obecné sociologie je charakteristický obrat k popisu, empirickým a kvantitativním metodám, které spolu s hledáním kauzálních a funkčních relací při studiu současné společnosti mají odkrýt zákonitost vývoje společnosti vůbec, a tím vyloučit filosofickou spekulaci.¹⁹

Obecně také sociologie odmítala etické hodnocení a normativní zakotvení v rámci studovaného předmětu, stejně tak explicitní zahrnutí určitého světonázorového/náboženského východiska a filosofickou spekulaci. Pro takto vymezenou sociologii jsou v práci používány podle kontextu buď výrazy *sociologie*, častěji u kontrastního vymezení dvojice *křesťanská – profánní sociologie*, nebo výraz *obecná* nebo *vědecká sociologie*. Teoretickou a empirickou sociologii rozlišujeme jen v nutných případech, jinak všechna zmíněná označení odkazují k charakteristice sociologie coby empirické vědy. U Bedřicha Vaška se setkáme také s dobovým výrazem *moderní sociologie*. Další oborová rozlišení nepoužíváme, s výjimkou *sociologie náboženství*, kde odkazujeme k jejímu reduktivnímu obsahu poloviny 20. století a současnému značně rozšířenému pojetí (7.2.1.).

Některé odborné výrazy z oboru sociologie mohou mít v rámci sociologického diskursu specifický terminologický význam. Tato práce však nespadá do oboru sociologie. Pokud se v práci tyto výrazy vyskytují, jsou používány ve smyslu obecně srozumitelném, popř. jsou v textu či poznámkách pod čarou blíže vysvětleny.

¹⁸ Výraz *diskurs* používáme v této práci v nejširším možném významu verbalizovaného vědění, které je platformou komunikace.

¹⁹ Srov. Sociologická encyklopedie, hl. editor NEŠPOR, Zdeněk. R. heslo: filosofie dějin. [2021-08-15]. [https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Filosofie_d%C4%9Bjin_\(MSgS\)](https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Filosofie_d%C4%9Bjin_(MSgS)).

1.1.6. Poznámka k citačním zdrojům církevních dokumentů

Jako základní dokument pro citování sociálních encyklik používáme české vydání *Sociální encykliky (1891–1991)* z roku 1996. Vzhledem k zaměření práce je použito také (pokud je to v kontextu vhodné) latinských originálů v českém překladu Bedřicha Vaška či autorů z jeho okruhu (Karel Dostál Lutínov, časopis *Našinec*).

U dalších dokumentů, které jsou obtížněji dohledatelné v českém jazyce, je využito webových stránek Svatého stolce (La santa sede – www.vatican.va, u odkazů uvádíme odkaz ve zkrácené verzi bez obecného webového odkazu www.). Vzhledem k tomu, že tyto dokumenty jsou na stránkách dostupné vždy jen v některých jazycích, a někdy dokonce nikoli v latinském originálním znění,²⁰ postupujeme podle jazykové blízkosti sestupně, tj. přednostně citujeme latinsky, dalším citačním jazykem je italština; pokud není k dispozici text v těchto jazycích, uvádíme anglické znění.²¹

Citace sekundárních zdrojů ponecháváme v původním znění tam, kde je to pro kontext práce vhodné a překlad považujeme jako nadbytečný. V některých případech uvádíme ze stejného důvodu citaci ve vlastním překladu.

1.1.7. Pravopisná úprava – psaní velkého písmene

Jazyková příručka *Ústavu pro jazyk český Akademie věd České republiky* uvádí pod heslem „Církevní organizace“ toto pravidlo: „S malým písmenem se podle současných kodifikačních příruček mají psát názvy jako *katolická církev*, *anglikánská církev*, *pravoslavná církev*, které se chápou jako druhová označení. S velkým písmenem se píšou např. *Církev československá husitská*, *Českobratrská církev evangelická*, *Slezská církev evangelická augsburského vyznání*.“²²

V této práci je zřídka odkazováno na katolickou církev jako *organizaci*. Teologickému pojetí proto vyhovuje lépe psaní s velkým písmenem.

Druhým důvodem je pak zjednodušení textu. Proto podle bezprostředního kontextu je použito buď druhové označení „katolická církev“, kdy jsou obě počáteční písmena malá,

²⁰ Texty v latinském znění je možno vyhledat v *Acta sanctae sedis* (do r. 1908) a *Acta apostolicae sedis* (od r. 1909) [2021-01-13]. https://www.vatican.va/archive/aas/index_en.htm. S ohledem na složitější postup dohledávání a metodické porovnávání jazykových verzí je v této práci většinou upřednostněno použití oficiálních webových stránek Svatého stolce.

²¹ Hlavním důvodem pro přednostní uvádění citací v latinském originále je často poměrně významný posun významu v překladech jednotlivých jazykových verzí, byť jsou tyto překlady autorizovány a považovány za rovnocenné originálu. Přesto při srovnávání vícero překladů a originálu, zvláště pak v rámci kontextu dokumentu, je latinské znění spolehlivou oporou.

²² Internetová jazyková příručka *Ústavu pro jazyk Český Akademie věd České republiky. 10. Církevní organizace*. [2020-11-12]. <https://prirucka.ujc.cas.cz/?id=188>.

nebo je aplikováno pravidlo „zástupnosti“²³, kde zástupnost v tomto případě vyjadřuje počáteční písmeno velké.

1.2. Metoda, struktura a současný stav bádání

V následujícím bodu představíme nejprve metodický postup práce včetně struktury, která z dané metodiky plyne. Metodě a struktuře práce pak odpovídá i stav bádání, který je třeba vztahovat k jednotlivým okruhům.

1.2.1. Metoda a struktura

Po stránce metody je důležité předznamenat, že referenčním bodem práce je osoba a dílo Bedřicha Vaška, čemuž je do značné míry (ale nikoli výhradně) podřízena koncepce dalších tematických celků.

První část práce na ploše druhé a třetí kapitoly představuje ucelený naukově a historicky pojatý blok všech pontifikátů od konce 19. do poloviny 20. století, přičemž předěl mezi kapitolami, resp. třetí kapitola, se časově kryje s aktivním akademickým působením našeho autora na Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Olomouci. Protože základem *křesťanské sociologie*, resp. *Vaškovy katolické sociologie*, byla aplikace sociální nauky Církve na konkrétní dějinné poměry, chce způsob zpracování první části práce do jisté míry simulovat vstup do dané dějinné etapy a umožnit pohled na bezprostřední promulgované texty jednotlivých pontifiků, jež odrážejí globální světové i lokálně významné události.

Vedle toho je cílem vysledovat na základě studia konkrétních textů encyklik a prakticky zaměřeného celosvětového projektu *Katolické akce* širší kontinuitu jednotlivých pontifikátů a některé prvky postupného formování a precizování sociální nauky Církve před II. vatikánským koncilem. Podstatnou součástí práce zde tvoří studium autentických textů encyklik a jejich dalších jazykových verzí, v neposlední řadě proto, že Bedřich Vašek množství textů encyklik sám překládal (výčet jeho překladů církevních dokumentů viz 4.1.2.).

Cílem druhého okruhu, jemuž je věnována čtvrtá kapitola, je nastínit vývoj oboru *křesťanské sociologie* s přihlédnutím k některým protestantským proudům, a to v mezinárodní i domácí historiografické perspektivě tak, jak jej měl možnost znát a reflektovat Bedřich Vašek: dostupné archiválie dokládají jeho četné zahraniční studijní

²³ Tamtéž.

cesty, mezinárodní kontakty i poskytování zahraniční odborné literatury ze strany světových knihoven a institucí.

V této fázi historického vývoje moderní společnosti tvořila *křesťanská sociologie* explicitně nábožensky založený protipól *obecné sociologie*, přičemž se obě disciplíny proti sobě vzájemně kriticky (zejména metodologicky) vymezovaly. Toto vzájemné vymezování odráželo pochopitelně širší kulturně-historický kontext a mělo v jednotlivých kulturních oblastech a obdobích odlišnou dynamiku a průběh. Protože v celosvětovém měřítku došlo k zániku disciplíny *křesťanské sociologie*, resp. její transformace do specifického odvětví sociologie náboženství nejpozději v padesátých letech 20. století a na našem území ještě o více než desetiletí dříve, je metodicky výhodné sledovat paralelní vývoj, resp. diskursivní vztah obou disciplín, tj. *křesťanské/katolické sociologie* a profánní sociologie v mezinárodních liniích i na našem území. Protože u nás byl jedním z nejvýznamnějších představitelů *křesťanské sociologie* první poloviny 20. století právě Bedřich Vašek, tvoří závěr této kapitoly také jeho pracovně zaměřená biografie, pro snazší orientaci časově strukturovaná podle období jednotlivých pontifikátů.

Třetí, jádrová část práce se v rozsahu páté a šesté kapitoly věnuje podrobnému rozboru děl Bedřicha Vaška, nejprve jeho teoretickému pojetí *křesťanské sociologie* a dále čtyřem vybraným tematickým dílům.²⁴ Výběr děl je podřízen kritériu časové posloupnosti rozmezí čtyřiceti let (1919–1948), tematické varietě a charakteristice daného díla, tj. vztahu morálně teologického, resp. sociálně teologického a sociologického diskursu v konkrétním díle, ale i metodickým a stylistickým prvkům. Tato část práce slouží současně k podrobnějšímu představení tehdejší české a moravské scény obou sociologických tradic, tj. *obecné* a *křesťanské sociologie* první poloviny 20. století.

Sedmá, závěrečná kapitola tvoří čtvrtý okruh práce, který je věnován postupnému znovuoživení myšlenky *křesťanské/katolické sociologie* po II. vatikánském koncilu, problematice osobní a profesní integrity a možnosti uplatnění ve službě Církvi a společnosti, a především současným explicitně katolickým sociologickým autorům, projektům a institucím. Vedle toho předložíme také projekty sociologické a teologické konvergence zahraniční i domácí provenience, jež by se v současnosti daly považovat za součást sociologie náboženství.

²⁴ Souhrnné hodnocení Vaškova díla lze z hlediska morální teologie nalézt u Libora Ovečky, z hlediska sociologie u Zdeňka R. Nešpora.

Jak již bylo řečeno, *křesťanská*, resp. *katolická sociologie*, kterou v případě Bedřicha Vaška i přes obecnější označení byla, opírala svůj koncept o sociální učení Církve (nebo z jiného úhlu je *křesťanská sociologie* součástí sociální nauky Církve), což je i výchozí předpoklad dnešních konceptů *katolické sociologie* či katolické perspektivy v sociologii. Poslední kapitola je tak druhým referenčním bodem k předchozím částem práce v tom smyslu, nakolik změna paradigmatu Druhého vatikánského koncilu a obecný společenský vývoj postmoderní společnosti otevřely cestu k nové *křesťanské/katolické sociologii*, resp. katolické perspektivě v sociologii a v jakém odborném diskursu se pohybují její dnešní výstupy.

Metoda, jež tuto práci charakterizuje, by se dala nazvat „procesuální“.²⁵ Nesleduje konsensuální linii sociální nauky Církve podle jednotlivých sociálních encyklik, ale celý koncept práce je podřízen procesu odhalování souvislostí mezi jednotlivými oblastmi (širší pojetí kontinuity pontifikátů, jež tvoří naukovou platformu sociálního učení Církve; *křesťanská sociologie* jako součást katolického sociálního učení, ale současně jako protějšku profánní sociologie; pojetí obou u Bedřicha Vaška; pojetí *katolické sociologie* v současnosti) a v posledku posouzení jejich vzájemných vazeb v historickém pohledu i z hlediska současnosti.²⁶

Celková koncepce zohledňuje také možnost badatelského využití, čemuž odpovídá obsáhlejší zpracování a rozsah jednotlivých celků práce.

²⁵ „Pokud je proto pro naši dobu něco charakteristického, tak je to interdisciplinarita, tj. přenášení postupů a principů z jednoho vědního oboru do druhého, často velmi vzdáleného. A navíc, my sami jsme součástí této příliš komplikované skutečnosti, nahlížíme ji celou, jen pokud si ji zjednodušíme (systém znamená vždy redukci komplexity) a pokud poněkud odhlédneme, že takto složitý uzel již není struktura, ale proces“. Viz: ONDREJKOVIČ, Peter. Garant předmětu *Sociální komunikace v neziskovém sektoru*. Soudobé sociologické teorie. Univerzita Hradec Králové. [2022-02-27]. https://www.uhk.cz/file/edee/pedagogicka-fakulta/pdf/pracoviste-fakulty/ustav-socialnich-studii/dokumenty/studijni_opory/socialni_komunikace_v_neziskovem_sektoru/soudob.

²⁶ Implicitní perspektivou závěrečné kapitoly je vzájemná interakce katolické teologie, sociologie a *křesťanské sociologie* v kontextu moderní a postmoderní společnosti.

Schéma:

(moderna)

- sociální nauka Církve • 1891 Lev XIII. a RN
- *křesťanská sociologie* • Pius X. – Bedřich Vašek /osoba a dílo/
• Benedikt XV. a *křesťanská sociologie*
• Pius XI.
• Pius XII.

(postmoderna)

- katolická sociologie • Jan XXIII.
• II. vatikánský koncil
• 21. století – současné implikace

Jak již bylo řečeno, jednotlivé okruhy jsou zpracovány jako logické celky, které propojuje jejich vzájemná podmíněnost. Tato metodická volba umožňuje postihnout jak dynamiku jednotlivých celků, tak nahlédnout prvky vzájemné podmíněnosti a vyhovuje tak dosažení dílčích cílů práce i cíle celkového, přičemž dílčími cíli práce jsou výstupy jednotlivých okruhů:

- I. osvětlení širší kontinuity pontifikátů a formování sociální nauky Církve v první polovině dvacátého století,
- II. přiblížení institucionalizace oboru *křesťanské sociologie* na pozadí institucionalizace oboru obecné sociologie,
- III. představení osobnosti Bedřicha Vaška (biografie) a analýza jeho vybraných děl,
(III. / IV.) zachycení proměny teologických důrazů a změnu paradigmatu Druhého vatikánského koncilu a proměny postmoderní společnosti ve smyslu:
- IV. vysledování impulsů pro znovuoživení *křesťanské*, resp. *katolické sociologie* v postmoderní společnosti a její současné mezinárodní koncepty. Představíme také implikace, resp. příklady sociologického a teologického diskursu v současném mezinárodním i českém prostředí.

Hlavním cílem práce je na základě syntézy jednotlivých okruhů posoudit obsah a limity historické *křesťanské/katolické sociologie* v porovnání s její novodobou podobou v současném 21. století.

V této perspektivě lze s odstupem jednoho století pohlédnout na Bedřicha Vaška nejen jako na kdysi významného představitele posléze historicky vyčerpaného oboru, ale v jistém smyslu jako na vizionáře, byť jeho možnosti byly v daném časovém období

limitovány jak z hlediska katolické teologie (zejm. eklesiologie), tak vědecké sociologie, resp. pojetím vědy obecně.

Po stránce praktické si výše popsaná koncepce práce vyžádala užití množství specifických pracovních postupů: studium a třídění archiválií Bedřicha Vaška, studium autentických textů encyklik a porovnávání jejich překladů do národních jazyků²⁷, základní orientaci v oboru obecné sociologie, intenzivní zkoumání a třídění zvláště mezinárodních sekundárních zdrojů, studium historických zdrojů z našeho českého prostředí, komparaci s projekty jiných křesťanských denominací a další.

Základním impulsem pro zvolenou koncepci práce bylo „hledání pravdy“, která přesahuje lingvisticky a kulturně podmíněnou pojmovou kategorizaci, již mj. charakterizují použité uvozovky v sousloví „křesťanská sociologie“.

Stejná motivace podmínila podrobné studium autentických textů encyklik z první poloviny 20. století a sledování jejich dobového kontextu, přestože se nabízelo využití bohaté sekundární literatury, jejíž autoři sledují linii teologickou, resp. teologicky etickou, či naopak téma pojednávají z hlediska historického.²⁸

Jevilo se tedy přínosné pracovně rozšířit koncept sociální nauky Církve, aby bylo možno vysledovat autentickou a specifickou kontinuitu sociálního učení Církve i v méně zřejmých souvislostech. V tomto smyslu je sledování daného období a církevní nauky na pomezí sociální i politické teologie. Cílem tedy není reprodukovat poznatky o naukových limitech teologické nauky do poloviny 20. století, nakořik se této problematice věnují renomovaní autoři a teologové z oblasti sociální etiky. Ve světle současné perspektivy dynamické Církve (J. Mikulášek) a sociologického systému sociální nauky Církve (T. J. Bahounek), jak jsou předloženy v závěrečné kapitole, je naopak možno vysledovat statické i dynamické prvky působení Církve v dějinách, jež se pokoušíme díky zvolené metodě nahlédnout.

Jako komplex vykazuje práce určitou „zrcadlovou strukturu“, lze ji ale také „čist“ i jako tři logicky uzavřené celky, nakořik chce být příspěvkem k bádání (včetně hojných odkazů na sekundární literaturu) i v jednotlivých oblastech. Pro komplexní četbu slouží

²⁷ Tato autorkou prováděná lingvistická komparatistická metoda přinesla velmi zajímavá zjištění ohledně překladů autentických dokumentů magisteria: např. lexikální (ale i formulační) odlišnosti v překladech jdou někdy tak daleko, že bychom spíše mohli mluvit o interpretaci textu než o jeho překladu.

²⁸ Určitém impulsem bylo též vykročit z kánonu sociálních encyklik, který z daného období začleňuje pouze encykliku *Rerum novarum* Lva III. a výroční encykliku *Quadragesima anno* Pia XI. Také *Kompendium sociální nauky Církve* zmiňuje vedle těchto dvou papežů pouze Pia XII. a jeho četné projevy, nakořik již předjímalý změnu teologických důrazů Jana XIII. a II. vatikánského koncilu. Naší snahou bylo zachytit i jiné formativní činitele církevní nauky.

odkazy v poznámkách pod čarou, uzavřenou logickou stavbu ale mají jednotlivé okruhy samy o sobě.

Současně je třeba dodat, že „zaujímání více úhlů pohledu“ v této práci není nekonzistencí, ale právě snahou metodicky postihnout širší souvislosti ve vztahu hierarchická Církev – věřící – společnost (kultura) v dějinném i teologickém kontextu. Při souvislé četbě je třeba toto určité „přesouvání daného těžiště“ zohlednit.

1.2.2. Stav bádání, autoři

Vzhledem k tomu, že sociálnímu učení či nauce Církve je ve světle paradigmatické změny metodologie Druhého vatikánského koncilu věnována enormní pozornost, lze odkázat na velké množství zdrojů a autorů, z nichž na některé podle logických souvislostí odkazujeme v textu práce (viz seznam použité literatury).

Druhá námi sledovaná oblast *křesťanské sociologie* je sice také různými autory reflektována, ale v míře mnohem užší. Teoretické rovině *křesťanské sociologie* coby součásti sociálního učení Církve se ve své habilitační práci z roku 1994 (publikované 2001) z českých autorů věnuje pouze sociolog a teolog Tomáš J. Bahounek, OP (viz průběžné odkazy na jeho další díla a zejména kap. 7.4.).²⁹

Historickému fenoménu *křesťanské sociologie* z hlediska obecné sociologie se v rámci dějin sociologie věnuje zejména Zdeněk R. Nešpor, který zachycuje také metodologické odlišnosti obou sociologických tradic, a (fundovaně, leč v rámci vlastní disciplíny) hodnotí také jednotlivé představitele tehdejší křesťanské sociologie, včetně Bedřicha Vaška.³⁰

Z hlediska morální teologie se v rámci publikovaného habilitačního projektu s názvem „*Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré...*“ z roku 2011 věnuje v rámci kapitoly o sociální etice osobě a dílu Bedřicha Vaška Libor Ovečka, který také přináší kritické hodnocení Vaškovy *křesťanské sociologie* (s nímž částečně polemizujeme v příslušné, tj. šesté kapitole).

²⁹ Velkým přínosem v rámci širšího kontextu je publikace Veroniky Řehákové, resp. reprint její doktorské práce, s názvem *Matěj Procházka (1811–1889). Buditel, historik, apologeta* vydaný tiskem v r. 2021.

³⁰ Na konkrétní díle odkazujeme v příslušných kapitolách. Dílčím způsobem se našeho tématu dotýkají také další příspěvky současných sociologů, např. Heleny Pavlincové (podoby novotomismu v první polovině 20. století, včetně katolické tradice).

K osobě a dílu Bedřicha Vaška lze jinak nalézt pouze dílčí informace v rámci akademických prací, jež jsou lokálně a dobově zaměřena na olomouckou arcidiecézi.³¹ Ucelenějším textem, včetně biografie Bedřicha Vaška, je publikace *Budovatelé katolické akce* Jana Larische z roku 2020, autor se však nevěnuje fenoménu *křesťanské sociologie*, ani konkrétním dílům Bedřicha Vaška. Výchozím materiálem pro jádrovou část práce byly tedy původní zdroje, tj. vlastní díla a archivní zdroje z pozůstalosti Bedřicha Vaška.

Nejnovější linie *křesťanské*, resp. *katolické sociologie* spojené se sociální naukou Církve jsou výhradně dohledatelné v rámci zahraniční provenience (zvl. USA, Velké Británie, Kanady, Irska, Itálie). Někteří autoři se věnují v rámci „restaurace“ oboru také jeho historii, v této práci jejich příspěvků v práci využíváme.

Vzhledem k tomu, že vztahu vědy a teologie, resp. sociologie a teologie, se sice týká celá práce, avšak nikoli jen této linie, uvádíme v rámci závěrečné referenční kapitoly konkrétní příklady této konvergence, nevěnujeme se však tématu v obecné rovině, přičemž z konkrétních příkladů a odkazů na další autory jasně vyplývá, že se jedná o téma v současnosti živé a diskutované.³²

Jestliže jsme však stanovili, že v první části metodicky odhlížíme od současného stavu vědění a bádání, abychom mohli nahlédnout a prezentovat sociální nauku první poloviny 20. století skrze výstupy (encyklyky, projevy) pontifiků v reálných dobových souvislostech, je to postup badatelsky obtížný (objektivně „jako kdyby“ nevědět, co víme), ale legitimní, pokud se pokoušíme o náhled, jak za daných okolností a dobových souvislostí vlastně Církev postupně formovala (a formulovala) sociální nauku a jak ji také recipoval Bedřich Vašek.

Oblast toho, „co víme“ ve smyslu objasnění novoscholastického základu sociální nauky Církve, tedy předřazujeme samotné deskripci jednotlivých pontifikátů i (svého druhu analýze) papežských dokumentů, abychom vytvořili odpovídající pozadí pro porozumění fenoménu *křesťanské sociologie* jakožto součásti sociální nauky i jako protějšku tehdejší profánní sociologie.

³¹ V tomto smyslu jsou významné také dva příspěvky: akademická práce z oboru archivnictví Miroslava Výmoly: *Písemnosti uložené u jednotlivých subjektů římskokatolické církve* a příspěvek archiváře olomoucké pobočky Státního archivu v Opavě Štěpána Kohouta *Zakázat či nedoporučit? Olomoucké prameny k diskusi o Schulzově románu Kámen a bolest*. Poznatků obou autorů také na příslušných místech využíváme a odkazujeme na ně.

³² V českém prostředí je tématu věnována např. kolektivní monografie VOGEL, Jirí & VIK, Dalibor (et al.). *Kapitoly mezi vědou a vírou*. Chomutov: L. Marek, 2013. Recenzováno: OPATRŇÝ, Dominik. *Teologické texty* 2014, č. 2. <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2014-2/Jiri-Vogel-Dalibor-Vik-et-al-KAPITOLY-Z-DIALOGU-MEZI-VEDOU-A-VIROU.html>.

Pohledu na filosofii sv. Tomáše a jeho recepci v novoscholastice je proto věnována následující podkapitola.

1.3. Filosofie sv. Tomáše a novoscholastika

V rámci této podkapitoly chceme nastínit pohled na přirozený zákon, jeho mechanismus a aplikaci a současně předložit tomášovský koncept politiky coby duchovně-mravní soustavy včetně náčrtu dějinného vývoje.

1.3.1. Přirozený zákon: teologické kořeny a filosofické premisy

Katolická morálně-teologická tradice se opírá o koncept přirozeného zákona, a to ve dvou dimenzích: teologické a filosofické. Teologická dimenze odpovídá na otázku zdrojů mravních norem, jejich poznání a obecného vztahu lidského rozumu k Bohu. Filosofická dimenze pokrývá oblast rozumové práce samotné, tedy co universálně z tohoto poznávání plyne pro život člověka a společnosti.³³ Katolická církevní nauka integruje obě dimenze a je naukou jak nadčasovou, tak historicky podmíněnou.

Vzhledem k tomu, že se církevní nauka v námi sledovaném období opírá o myšlenkový teologicko-filosofický systém sv. Tomáše a současně se Církev i svět nacházejí v situaci, kdy tento filosofický systém a jeho aplikace naráží na limity dané konkrétním dějinným vývojem, považujeme za vhodné stručně představit (politickou) filosofii sv. Tomáše. V souvislosti s filosofií sv. Tomáše či později rozpracování jeho ústředních myšlenek v rámci novotomismu, resp. v církevní recepci ve třetí scholastice je také často zmiňován středověký model společnosti jako ideál, který nejlépe odpovídal spravedlivému společenskému uspořádání. Principem zkoumání je pro tento filosofický systém otázka bytí, tedy ontologie,³⁴ na základě další argumentace se pak sv. Tomáš dostává k transcendentnímu Bohu, od nějž pak odvozuje další celý svůj teologicko-filosofický systém. Filosoficky se dopracovává k bodu, kde se setkává křesťanská antropologie odvozovaná z nadpřirozeného řádu (*Písmo a Zjevení*) s argumentací v řádu přirozeně rozumovém, tj. filosofickém. Pokud vyjdeme z filosofické argumentace, je jedinečnost lidské bytosti odvozována ze schopnosti participace na stvořeném řádu,

³³ Srov. též: CURRAN, Charles E. *Catholic Social Teaching 1891–Present. A Historical, Theological, and Ethical Analysis*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2002.

³⁴ Otázka ontologie se může jevit jako nejlogičtější vstupem do filosofického diskursu, ve skutečnosti ale je to již daný předpoklad dalších filosofických úvah. Ani fenomenologie ani ontologie si nemohou nárokovat „správný“ vstup do předmětu filosofie, pokud explicitně neuvedou, že jejich základem je „předpoklad“.

protože člověk jako jediná bytost je obdařen rozumovými schopnostmi, a tedy je schopen tento řád poznávat a na základě tohoto poznání jednat. Sv. Tomáš ze svých (resp. recipovaných aristotelských) premis dovozuje existenci nejen abstraktní první příčiny, ale přímo křesťanského Boha. Součástí poznatelného Božího řádu je člověk jako jedinečná osoba, ale nutně jako tvor společenský, „homo politikon“. Z toho plyne možnost a schopnost poznávání pravdy a na nich založené uspořádání spravedlivé společnosti (*bonum commune*).

Vyjdeme-li z řádu nadpřirozeného, je základem této jedinečnosti člověk, coby obraz Boží, což v praxi znamená tutěž „nutnost“ realizovat obraz Boží již v pozemském životě. Odvození člověka coby společenské bytosti se zde odvíjí od dogmatické (trinitární) teologie: obrazu trojjediného Boha, pojetí lidské osoby pak od dogmatické teologie (christologie) a soupodstatné osoby Ježíše Krista coby člověka a Božího Syna. Toto ontologické prvenství jedince (později osoby) je klíčovým výchozím prvkem sociální nauky Církve.

1.3.2. Mechanismus a aplikace přirozeného zákona

Sv. Tomáš Akvinský ve shodě s Aristotelem považoval politiku, stát a státní autoritu za nutný důsledek lidské přirozenosti (oproti Augustinovu pojetí státu coby nutně vyplývajícího z porušené přirozenosti). Na základě svého filosofického systému a rozlišení čtyř typů zákona (*Lex Aeterna – Lex Divina – Lex Naturalis – Lex humana*)³⁵ tedy odvozuje primát dokonalého Boha a jím stvořeného světa s danými zákonitostmi a člověka coby rozumové bytosti, která může a má svým rozumem tyto zákonitosti poznávat.

Pro člověka z toho vyplývá dvojitá povinnost: jakožto individua samotného (principem je dobro) a jakožto individua ve společnosti (principem je spravedlnost).

Tomáš rozlišuje dvojitou možnost poznání norem a dva druhy poznávaného obsahu: čistě racionální poznávání je universální a dostupné všem lidským bytostem (např. vraždu či krádež poznávají všichni lidé jako zlo neboli nedostatek dobra, popř. jako porušení spravedlnosti). Takovéto činy jsou „intrinsicce mala“ tedy vždy zlé ve své podstatě.

³⁵ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae* II, 91–95. (Odkazujeme na podání Teologické summy v překladu Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, redigovaný P. Emiliánem Soukupem, vydaný v Olomouci 1937–1940. Původní překlad opravil podle dodatečných olomouckých opravných stránek a upravil pro současného čtenáře P. Tomáš Bahounek OP. Studijní překlad. [2022-03-11]. <http://www.cormierop.cz/Summa-teologicka-IIcast-1dil.html>.

Jsou ale také rozumem poznatelné dobré předměty, byť rozumem poznáváme jen přirozenou část onoho dobra: např. manželství coby prostředek prokreace.

Druhý způsob poznání plyne z víry a ze Zjevení, jejichž jediným legitimním interpretem je katolická církev. Tam tedy spadají náboženské normy tak, jak jsou interpretovány Církví.³⁶

Obsahem je tedy morálně indiferentní nebo jen částečně dobrý předmět, který nabývá mravního významu až na základě víry a jejího přijetí v souhlasu s rozumem následovaným vůlí. Na této rovině se předmět poznávaný jako dobrý (manželství) dotváří do dokonaleji poznávaného zákona Božího, tedy manželství jakožto monogamního nerozlučitelného svazku.

Tato dvojitá argumentace, resp. argumentace sestávající ze dvou kroků ve dvou odlišných rádech přirozeného a nadpřirozeného, je přijatým a zásadním činitelem, z nějž církevní magisterium odvozuje své učení, ať již jde o primát autority církevní nad světskou, poměr Církve ke státu, povinnost státu k jedinci i ke společenskému celku a jeho strukturám. Sv. Tomáš na stejném základě dovozuje primát monarchie (vláda i služba jednoho člověka ve prospěch obecného blaha) před demokracií³⁷, a dokonce právo na svobodu v otázce víry. Podle Tomáše nikdo nemá být nucen k přijetí pravé víry, ani církevní ani světskou mocí. Protože pravá víra je darem, její absence tedy není mravně přičitatelná.

Z této premisy však zároveň dovozuje naprosto jiný závěr, co se týče heretiků. Ti dar víry obdrželi, ale svévolně podřazují otázky víry (a její pravé interpretace Církví) vlastnímu rozumu. Námitka je zde tedy taková, že řád nadpřirozený nemůže podléhat řádu přirozenému.

Heretik je však někdo, kdo náboženskou nepravdu vydává za pravdu. Ve věcech víry je přitom jeho přirozený rozum nekompetentní, a on nemůže svým rozumem platnost svých heretických tvrzení prokázat, ani nemůže vyvrátit platnost tvrzení ortodoxních. Pravá víra byla Bohem zjevena lidem, a její interpretace svěřena instituci, konkrétně Církví, takže pravdy víry, které Církev hlásá a předkládá k věření, nikdo nemá právo popírat.³⁸

³⁶ Toto pojetí dobře dokumentuje rozdíl mezi světským zákoníkem a církevním zákoníkem, přičemž druhý zavazuje pouze katolíky.

³⁷ Mravní hodnotu demokracie ovšem uznal papež Pius XII. ve vánočním poselství z roku 1944 (viz 3.4.3).

³⁸ JOCH, Roman. Politická filosofie – díl III. *Distance. Revue pro kritické myšlení*. Roč.2012, č. 1. [2021-03-22]. <http://www.distance.cz/rocnik-2012/1-cislo/politicka-filosofie-dil-iii>.

V Tomášově pojetí je zatvrzelé setrvávání v bludu a zejména jeho šíření ohrožením spásy ostatních a jako takové má podléhat represi i ze strany státní moci.³⁹

1.3.3. Politika jako duchovně mravní soustava

Sledujeme-li v následujících kapitolách postoje a kroky jednotlivých papežů, tedy jejich „politiku“ nejen v oblasti naukové, ale též prakticko-politické, vidíme, že jejich základem je pojetí politiky sv. Tomáše jakožto soustavy duchovně mravní.

Společenský rozměr politiky coby prostředku realizace celospolečenského zájmu je nahlížen prizmatem lidské osoby coby společenské bytosti a jejího zaměření na poslední věčný cíl.

Lidská osoba se má ke společnosti jako část k celku a v tomto smyslu je celku podřazena. Toto „podřazení“ vyplývá z toho, že člověk není jen duchovní bytostí, ale že existuje jako jedinec lidského rodu, jako individuum, jako „úd“ společnosti.

Pro společnost a její uspořádání je ale nezbytné, aby se jedinec mohl realizovat jako celá duchovně-tělesná osoba v zaměření na věčný cíl, v tomto smyslu tedy lidská osoba společnost přesahuje.⁴⁰

Tato specifická komplementarita je východiskem dalšího teologicko-filosofického rozpracovávání podle jednotlivých hledisek, tj. s ohledem na:

- duchovní rozměr osoby,
- osobu coby jednotlivce, tedy vztah individua a společnosti,
- na společnost, tedy vztah společnosti jakožto celku k individuu.

Všechny tyto roviny se navzájem prolínají a podmiňují, Tomášovo hierarchické uspořádání ale zásadně vymezuje politickou oblast jako pouze jeden činitel lidského určení, nikoli ale jako pouhý prostředek a cestu k věčnému cíli. V jeho pojetí má společenské a politické uspořádání hodnotu časného cíle, a tedy hodnotu samo v sobě.

Politický život se vyznačuje rozporem: jednak se lidští jedinci jako části celku politického společenství podřizují danému celku a společnému dílu, jedna je lidská osoba samým ohniskem svého osobního života nadřazena tomuto obecnému dílu a stanoví mu cíl.⁴¹

³⁹ Ve světle Tomášova učení lze lépe pochopit např. antimodernistické kroky Pia X.

⁴⁰ Srov. BAHOUNEK, Tomáš: *Politické myšlení sv. Tomáše*. Masarykova universita: Brno, 1995, s. 222–223.

⁴¹ Tamtéž, s. 223.

Na takto stanoveném základě politiky coby duchovně mravní soustavy pak sv. Tomáš teoreticky pojednává obecné otázky politické filosofie: druhy zákonů, otázky míru a války, spravedlnosti, poslušnosti, uspořádání vztahů mezi lidmi apod.⁴²

Tomášova filosofie je pak výchozí pro další rozpracovávání ve filosofické škole tomismu, resp. novotomismu. Tato škola však není filosofickým monolitem, naopak se vyznačuje množstvím jednotlivých pokračovatelů v jednotlivých „tomistických školách“. Specifickým filosofickým „žánrem“ je pak podoba novotomismu církevního, tzv. třetí scholastika, resp. novoscholastika. V jejím rámci se stalo teologicko-filosofické myšlení sv. Tomáše oficiálním filosofickým nástrojem Církve od konce 19. století (viz encyklika Lva XIII. *Aeterni Patris* z roku 1879).

1.3.4. Oddělení církevní a světské moci ve středověku a proces sekularizace

Nahlížíme-li na jakýkoli filosofický systém, můžeme jej kriticky hodnotit na základě premis, metody, argumentace atd. Nicméně musíme si také být vědomi významného faktoru, kterým je konkrétní dějinná situace, v níž se ta která filosofická postava (či škola) nachází.

V době středověku, době Tomáše Akvinského existoval sociálně vynikající model společnosti: monarchický panovník zdaleka nemohl být despotickým samovládcem:

Každý panovník byl omezen třemi způsoby: horizontálně světskou mocí sousedních panovníků; vertikálně zdola privilegii šlechticů, měst, či např. univerzit a shora mocí Církve, tj. Božím zákonem (včetně přirozeného práva) interpretovaným Církví, jemuž se i panovník musel podřídit, neměl-li přijít o moc. Nad Božím zákonem neměl stát nikdo, ani panovník. Díky této kombinaci faktorů mohla Západní civilizace jako dosud jediná v dějinách postupně dospět k ideálu i praxi osobní a politické svobody. Kdyby moc světská a duchovní nebyly odděleny, nebo kdyby v jedné civilizaci byl jen jeden vládce, Západ by následoval příkladu ostatních civilizací, protože onen vládce by se dříve či později stal despotou.⁴³

Tento ideál však nebyl realizován beze zbytku a v novověku dochází k intenzivní koncentraci moci – k absolutismu. Neblahé a nepraktické důsledky této mocenské koncentrace vyvolaly mnohé dějinné události, jež na absolutismus reagovaly

⁴² Srov. *Summa theologiae*. II– I, II; III.

⁴³ JOCH, Roman: Politická filosofie – Díl III. *Distance*, č. 1, roč. 2012. [2021-11-5]. <https://www.google.com/search?q=roman+joch+politicka%20filozofie%2C+d%3AD1+III.&ei=KzqYYSGKO6E9u8P3tyJoA8&ved=0ahUKEwiE9Mjw8cL1AhVugv0HHV5uAvQQ4dUDCA4&oq>.

v nejrůznějších variantách světských i církevních, tj. reformací, válečnými konflikty, antiklerikalismem, racionalismem, liberalismem a socialismem.

Svým způsobem je možno říci, že proces sekularizace započatý ve středověku přinesl nejprve řešení oddělení církevní a světské moci, jež byla ku prospěchu společnosti (viz výše). V novověku se tentýž spor stal „bojem o primát“, aby nakonec dospěl do „spojení trůnu a oltáře“, tedy nejméně sociálně i duchovně výhodné a historicky zcela neudržitelné formy splynutí dvou specifických, mj. též mocenských elementů.

Ve spojení s reformací, emancipací rozumu, technickým pokrokem, industrializací a dalšími dílčími i komplexními faktory dějinného vývoje pak můžeme vidět „poslední fázi“ sekularizačního procesu na přelomu 19. a 20. století jako specifický návrat k rovnováze, která panovala ve středověké společnosti.

Protože se ale radikálně změnil mechanismy a podmínky, jež umožňovaly středověký harmonický model, hledá Církev, která se chápe jako nejodpovědnější a nejdůležitější činitel ve službě lidské osoby cesty ke spravedlnosti ve změněném světě moderní společnosti, avšak za pomoci tradičních prostředků. Na teoretické bázi tedy filosofii sv. Tomáše, resp. její novoscholastickou podobou, odvoláváním se na poslušnost autoritě (včetně potíráním herezí, srov. antimodernismus níže) a v nábožensko-praktické oblasti obnovou liturgie a „účastí laiků na hierarchickém apoštolátu“. Tehdejší sekularizační požadavky však Církev identifikuje jako mylnou cestu, stejně jako ideu liberalismu a ideologii socialismu.

1.4. Novoscholastika jako platforma komunikace

Ve světle pozdějšího vývoje, zejména od II. vatikánského koncilu, byla filosofická argumentace církevního učení a dokumentů předchozího období podrobována kritickému pohledu: jednou z hlavních námitek je, že přestože deklarovaně vycházejí ze Zjevení a Písma svatého, opírají se o filosofický konstrukt a biblické citace používají výběrově pro doložení filosofických závěrů. I když je tato kritika z hlediska konzistence metodologie v mnohém oprávněná, je však nezbytné nad touto teologickou metodou zauvažovat z jiného úhlu.

Nakolik církevní učitelský úřad (magisterium) oslovuje společnost ustavenou původně křesťansky, čili zahrnuje jak věřící, tak nevěřící, musí používat nástroj, který umožňuje komunikaci a „jazyk“ a platformu universálně srozumitelnou a uchopitelnou na základě přirozeného rozumu. To pochopitelně neznamená, že se Církev vzdá vlastního úkolu

šíření evangelijní zvěsti, právě naopak: aby tato zvěst mohla být šířena (i v praktických řešeních sociální tematiky), musí být schopna komunikovat jádro a důsledky této zvěsti právě universálně srozumitelnou cestou.

V tomto smyslu je tedy filosoficky založená argumentace, mj. pro její funkčně-strukturované pojetí, logickou a oprávněnou metodickou volbou s tím, že filosofie sv. Tomáše, resp. jeho novoscholastická recepcie, se ukazuje jako nejvhodnější filosofický nástroj nejen pro komunikaci navenek, ale také pro vnitřní integraci Církve.

Tato volba měla ovšem své limity ve vícero směrech:

- jako vnitřní integrační činitel Církve byla uzavřeným systémem, chápaným jako jediná akceptovaná filosofická základna v teologii a nepřipouštěla jiná filosofická východiska a metody,
- jako komunikační nástroj v námi sledovaném období oddělovala oblast křesťansky posvátnou, tj. nadpřirozenou a světsky křesťanskou,⁴⁴ což ve výsledku způsobovalo, že si Církev přivlastňovala svrchovanou autoritu i ve věcech (až od II. vatikánského koncilu autonomně respektovaných) pozemských skutečností,
- výklad přirozeného zákona, o který se opírá celá tradice morální nauky Církve, byl mnohdy statický, nikoli dynamický, z čehož plynulo mnoho komunikačních obtíží tváří v tvář moderní společnosti a společenskému vývoji.

Na začátku této podkapitoly jsme uvedli, že Církev chápe jednu dimenzi přirozeného zákona jako rozumem poznatelný zdroj morálky. Je však nutno dodat, že se explicitně neopírala o zdroje v samotném Zjevení, tj. jak Bůh hovoří k člověku skrze Písmo svaté.⁴⁵ Petr Štica tuto problematiku s odkazem na další autory shrnuje takto:

Křesťanská sociální etika⁴⁶ a sociální učení církve se začaly rozvíjet zejména během 19. století, především pak na přelomu 19. a 20. století, kdy byla v katolické církvi a teologii převažující, referenční a takřkajíc oficiální doktrínou nauka sv. Tomáše Akvinského oděná do neoscholastického hávu a kdy v otázkách filosofických a teologických východisek a metodologie

⁴⁴ Srov. MARITAIN, Jacques. *Integrální humanismus*. Křesťanská akademie: Řím, 1967, s. 131–133.

⁴⁵ Významné exegetické snahy teologů-biblistů 19. a počátku 20. století nebyly ze strany tehdejší Církve nejen akceptovány, ale v rámci obrany Církve proti modernismu zcela odmítnuty. K jejich rehabilitaci došlo až v roce 1943 v encyklice *Divino afflante spiritu* Pia XII., ale především v dogmatické konstituci II. vatikánského koncilu *Dei verbum* z roku 1965. Ke komplexní problematice anti-modernismu více viz 2.2. v této práci včetně odkazů na další autory.

⁴⁶ Křesťanskou sociální etikou zde Štica má zřejmě na mysli i tehdejší *křesťanskou sociologii*, k čemuž ho opravňuje to, že se tak obor v některých zemích skutečně nazýval. Srov. 4.2.

hrál prim neotomismus se svým poměrně přehlížejším vztahem k Písmu a zdůrazňováním rozumu a nedynamicky chápaného přirozeného práva.⁴⁷

Z hlediska teologického byl tento problém pochopitelně závažný s konkrétními důsledky pro argumentaci v rámci sociálního učení Církve, např. pro odůvodňování přirozené sociální nerovnosti lidí. Obrat v metodě II. vatikánského koncilu, který položil důraz na biblické zakotvení sociálně-etického rozměru Zjevení, umožnil na základě biblického motivu smlouvy chápat tuto sociální nerovnost jako provizorní a relativní stav.⁴⁸

Důsledná opora v novoscholastice je zřetelně vepsána nejen do první sociální encykliky *Rerum novarum*, ale do všech dokumentů papežů včetně Jana XXIII. Před samotný bližší pohled na pontifikáty námi sledovaného období v následující kapitole je tedy třeba ještě předradit stručnou analýzu novoscholastiky podle výše naznačených limitů.

1.4.1. Církev a filosofie

Výchozím bodem našeho uvažování je teze, kterou vyslovil Josef Ratzinger, pozdější papež Benedikt XVI. po Druhém vatikánském koncilu ve svém klíčovém (eklesiologickém) díle *Úvod do křesťanství* (1968).

Církev se velmi brzy rozhodla pro filosofii, pro střet s ní a pro její osvojení. Podle něho (J. Ratzingera – pozn. aut.) má křesťanství od nejranější doby „svou vnitřní přípravu ve filosofickém objasňování, nikoli v náboženstvích“. Vzhledem k dnes propagovanému dialogu mezi náboženstvími má tento Ratzingerův názor velký význam.⁴⁹

Tato teze má velmi závažný obsah, protože mj. objasňuje obsah křesťanské víry a úlohu Církve v jediném kroku způsobem, který klade schopnost komunikace obsahu víry, tj. evangelizace („Jděte ke všem národům“, srov. Mt 28,18–20) na první místo, ovšem nikoli jako jakýsi přidáný moment „ke křesťanství“, jako technický nástroj. Klade

⁴⁷ ŠTICA, Petr. Vztah Bible, biblické hermeneutiky a křesťanské sociální etiky: metodologické poznámky k utváření teologicko-etické reflexe. *AUC Theologica* 2011, roč. 1, č. 1, s. 37–51. Viz také: ŠTICA, Petr. Přirozený zákon v sociálním učení církve. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2010, roč. 14, č. 2, s. 66–90.

⁴⁸ Arno Anzenbacher s odkazem na Lv 25,10 v tomto smyslu říká, že „Projekt milostivého léta poukazuje na úkol stále znovu obnovovat Bohem chtěnou výchozí pozici, na níž jsou všichni svobodní a mají srovnatelné šance“. ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika*, s. 19.

⁴⁹ WALDENFELDS, Hans. *Základní rysy teologie Benedikta XVI.* Přednáška proslovená na půdě Katolické teologické fakulty UK v říjnu 2005. In *Teologické texty*, roč. 2007, č. 2. Překlad Miloš Voplakal. [2022-04-07]. <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2007-2/Zakladni-rysy-teologie-Benedikta-XVI.html>.

naopak filosofii, tj. lidský rozum a jeho interpretační schopnost do centra křesťanské víry.⁵⁰

Pokud se nad touto tezí zamyslíme hlouběji, nejde o to, že by Stvoření a Zjevení bylo podřízeno lidskému rozumu, naopak, otevírá se prostor pro logos i Logos, a člověk je zde poprvé v dějinách partnerem ve stvoření, které sám porušil, ale také může participovat na jeho obnově, byť Vykoupení a spásu si nemůže v lidské rovině obstarat. Pronikáním do obsahu „pravd víry“ však právě jako člověk, tj. za pomoci rozumového uchopování a filosofického interpretačního rozšiřování, může nakonec svůj vlastní rozum smysluplně transcendovat. Toto uvažování nijak neumenšuje Boží suverenitu a svobodné dary člověku, naopak se zde otevírá prostor pro otázku, nakolik emancipace člověka v době osvícenství způsobila určitou deformaci v pojetí lidského rozumu, coby člověku vlastní mohutnosti.

Neměnnost a nehybnost jsoucna a neověřitelnost metafyzického konceptu v podstatě korespondují s neměnností pravd víry i jejich neověřitelností. Přesto „tušení“ metafyzické povahy je člověku coby stvořenému jsoucnu inherentní.

Pojmově a strukturálně utvářená metafyzika umožňuje uchopovat lidským rozumem neuchopitelné. Tomášova strukturovaná metafyzika a teologicko-filosofická koncepce je svého druhu maximou, které lze před zcela neuchopitelnou oblastí bytí a víry člověku dosahovat.

Z tohoto úhlu pohledu lze rozumět souvislosti mezi metodologií sociálního učení Církve a filosofií sv. Tomáše, problém však spočívá v tom, jakým způsobem Tomášovo učení systematizovala novoscholastika. Pokud uzavřeme lidské myšlení do předem hotového systému, jak se to částečně ve třetí scholastice stalo, pak vlastně lidský rozum škrtáme a podřizujeme jej poslušnosti. Zde lze identifikovat jeden ze zdrojů (v rámci tehdejší eklesiologie, viz níže) limitů novoscholastiky, resp. sociální nauky, která do poloviny 20. století neúnavně zdůrazňovala poslušnost Církvi. Možnost řešení přineslo až nahrazení uzavřeného systému systémem otevřeným, jak se stalo metodologickou změnou Druhého vatikánského koncilu.

1.4.2. Některé limity novoscholastiky

Problematika přirozeně-právní argumentace a nedostatečné opory tehdejší sociální nauky v Písmu svatém je sama o sobě tématem výrazným, ale v odborné literatuře bohatě

⁵⁰ Viz také JAN PAVEL II. *Fides et ratio* ze 14. 9. 1998.

reflektovaným. Z hlediska naší práce sledujeme limity novoscholastiky z jiného úhlu. Novoscholastika nejen že tvořila uzavřený filosofický systém, ale ve svém důsledku vytvořila teologickou koncepci, ve které oblast nadpřirozena a duchovna byla oddělována od oblasti světských skutečností. V textech encyklik, jak je mohl číst např. Bedřich Vašek, se pochopitelně toto oddělování explicitně nevyskytovalo, mělo však značné důsledky zejména pro teologii a sebepojetí Církve, tj. eklesiologii, a tím v důsledku i pro sociální učení Církve.

Jak jsme již několikrát uvedli, nejviditelnějším a nejvýraznějším rysem tehdejší Církve byl důraz na neměnnou a věčnou pravdu, na svrchovanou autoritu Církve a její zprostředkovatelskou úlohu spásy. Laici byli v tomto pojetí pasivními příjemci svátostí a zprostředkovaného morálního učení, takže když Lev XIII. položil důraz na aktivní roli věřících v hospodářské oblasti, byla tato aktivita pochopitelně chápána ve smyslu podřízenosti církevní autoritě. Toto pojetí laiků pak zůstávalo součástí eklesiologie až do Druhého vatikánského koncilu a objasňuje i koncept celosvětového projektu *Katolické akce* Pia XI. (3.3.). Laici měli proniknout všechny oblasti sociálního života „podle zásad evangelia“, tj. ve skutečnosti podle přirozeného zákona, zatímco Kristus jako by nebyl tohoto světa a kultury součástí.⁵¹

Jako ostrý kontrast tohoto pojetí můžeme uvést zřejmě nejvýznamnějšího kritika novoscholastiky Karla Rahnera, který se stavěl proti tradičnímu pojetí víry coby nadpřirozeného úkonu rozumu, kterým přijímá církevní nauku, a považoval víru za fundamentální lidskou zkušenost. Přirozenost a milost jsou v jeho pojetí propojeny v lidské transcendenci, protože milost tvoří součást lidské přirozenosti. Odtud také Rahnerova teze o „anonymním křesťanství“.⁵² Přestože Rahnerova teologie požadovala novou formu myšlení a otevřenost ke světu, s nimiž se novoscholastický systém jevil neslučitelný, nebyl to naukový systém sv. Tomáše, ale jeho dualistická novoscholastická

⁵¹ Srov. NIEBUHR, Helmut Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper, 1975, s. 116–148.

⁵² Rahner chápe sociální rozměr „lidského činu“ především v důrazu na svobodu: „Všude, kde profánní sociální čin společnosti slouží věčné důstojnosti člověka, jeho volnosti a osvobození od sebeodcizení, kdekoliv kde umožňuje člověku stát se sebou samým a naplňovat svůj pozemský a věčný osud ve vlastní odpovědnosti, kdykoliv je to možné, zanechat všeho před-personálního, aby našel to nejobtížnější: sebe samotného ve své svobodě; všude tam byly dány společenské skutečnosti, které mohou být životem v lásce, a často jim také jsou, byť anonymně, tak mohou být součástí podoby církve.“ RAHNER, Karel. *Praktische Theologie und kirchliche Sozialarbeit*, in *Schriften zur Theologie*, sv. 8., s. 679, resp. RAHNER, Karel. *Praktická teologie a církevní sociální práce*. *Caritas et veritas* 2013, č. 3. (Neautorizovaný překlad z: Karl Rahner: *Praktische Theologie und kirchliche Sozialarbeit*, *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, s. 667–688, původní vydání in *Caritas: Monatsschrift des Schweizerischen Caritasverbandes* 45 (1967), s. 354–365). [2022-04-25]. https://caritasetveritas.cz/artkey/cev-201301-0008_prakticka-teologie-a-cirkevni-socialni-prace.php?l=cz.

recepce oddělující milost a přirozenost, která po stránce teologické zasluhuje být zmíněna jako potíže. Konkrétní dějinná situace také přivedla trvání na tomto pojetí jako *jediném* možném systému potvrzovaném výroky papežů od Lva XIII. až po Jana XXIII (včetně zakotvení v *Kodexu církevního práva* z roku 1917).⁵³ Navíc se pochopitelně nabízí i výklad, že novoscholastika byla nástrojem v rukou Církve, který měl prosazovat její nauku. Vyhlášení dogmatu o papežské neomylnosti „ve věcech víry a mravů“ na Prvním vatikánském koncilu (1869–1870) vložilo do morální, tj. také sociální nauky, neúměrnou zátěž „neomylnosti“ vztaženou nejen na oblast věroučnou, ale také na sféru jednání člověka a život společnosti, přičemž v papežských encyklikách námi sledovaného období je ještě zřetelně vepsána „rozdělenost“, kdy na jedné straně stojí Církev, resp. církevní hierarchie jakožto zprostředkovatelka a vykladatelka, a na druhé straně věřící, svět a společnost v roli pasivních příjemců „neomylné“ nauky Církve. Toto vše ovšem citelně zakrývá základní fundament *systému* sociální nauky Církve, v níž „všechno přirozeně řádné, uspořádané, pravidelné či normální je vázáno na Krista a přísluší k jedné ekonomii spásy, protože veškeré stvoření je soustředěno v Kristu (Kol 1,16; 2,10)“.⁵⁴ Sociální nauka Církve z tohoto fundamentu odvozuje základní principy pro výstavbu a fungování lidské společnosti zaměřené na obecné dobro, a tudíž dobro lidské osoby.⁵⁵

Církev odvozuje roli svého učitelského úřadu od učitelského a prorockého působení Ježíše Krista, odtud plyne její zodpovědnost vyučovat morálním zásadám, které si „žádá pravda a spravedlnost“.⁵⁶ Pokud přijmeme premisu, že magisterium v teologické dimenzi přirozeného zákona podle sv. Tomáše poznává za pomoci Ducha svatého zdroj mravních norem ohledně vztahu člověka k Bohu a ve filosofické dimenzi interpretuje, co z tohoto poznávání universálně plyne pro život člověka a společnosti, vyvstává nutně otázka, zda a nakolik tato interpretace odpovídá lidské kultuře v jejím dějinném rozměru. Jak kupříkladu upozorňuje americký morální teolog Charles Curran, Církev se ve svých dějinách už od počátků také učila a přijímala poznatky, které vycházely ze zkušenosti různých kultur, což by měla činit stále a doplnit tak svou přirozeně-právní metodologií o induktivní přístup k žité zkušenosti.⁵⁷ Dodejme, že o induktivní přístup ve směru nejen

⁵³ Tj. že se profesori teologie a filosofie musí věrně přidržovat metody, nauky a zásad svatého Tomáše Akvinského. Srov. CIC 1917, kán. 1366 § 2.

⁵⁴ BAHOUNEK, Tomáš J., OP. *Křesťanská sociologie*, s. 4.

⁵⁵ Postupně pak nejprve explicitně reflektuje a posléze během dalšího vývoje formuluje základní principy: princip *personality*, *solidarity*, *subsidiarity*, založené na *spravedlnosti*, přičemž v postupu dějin se základní principy rozšířily ještě princip *trvalé udržitelnosti*.

⁵⁶ Na tuto odpovědnost se odvolává Lev XIII. v prvním článku *Rerum novarum*.

⁵⁷ Srov. CURRAN, Charles. *Catholic Social Teaching 1891–present*, s. 115.

přijímání, ale také ověřování ze strany reálného kulturně sociálního života, k čemuž by jí měla napomáhat *křesťanská*, resp. *katolická sociologie* jakožto nástroj a součást sociální nauky Církve.

V encyklikách papežů první poloviny 20. století pochopitelně chybí explicitní vyjádření těchto důrazů, jež jako požadavek vynesl na světlo teprve II. vatikánský koncil. Církev byla v jistém smyslu v „zajetí“ tehdejší eklesiologie a nedynamického pojetí přirozeného zákona, přesto v dokumentech i přístupu papežů daného období můžeme sledovat jejich postupné „uvědomování si“ těchto limitů i jejich postupnou reflexi, nakolik to však v dané historickém období bylo možné v rámci teologie a novoscholastické filosofie na straně jedné a kulturního milieu na straně druhé.

Typický rys magisteria Církve, tj. jeho autoritativní povaha, však činí značné obtíže i v současnosti, i když Druhý vatikánský koncil přinesl nové eklesiální pojetí a otevřeně se přihlásil k tomu, že Církev se učí z lidské zkušenosti.⁵⁸ Neměnnost postojů Církve zejména v oblasti lidské sexuality však způsobil a způsobuje, že tato oblast je vnímána jako nejdůležitější součást katolické nauky. To, že sociální nauka Církve od počátků své systematizace v encyklice *Rerum novarum* recipuje sociální problematiku a řeší ji právě v dějinném kontextu, tak zůstává v běžném povědomí zastíněno, a dokonce je nazýváno jako „the Church’s best kept secret“.⁵⁹

1.4.3. Novoscholastika, *křesťanská sociologie* a obecná sociologie

Pokud nahlížíme *křesťanskou/katolickou sociologii* jako součást katolické sociální nauky, je přirozené, že limity novoscholastiky se projeví také v tomto oboru. Církev jako nejvyšší autorita a její učení v sociální oblasti není podrobováno kritickému pohledu *křesťanských sociologů* (jak lze nahlédnout např. v analýze děl Bedřicha Vaška 5.1.–5.2.). *Křesťanská sociologie* však má nejen oporu v „teoretické základně“ sociální nauky Církve, ale také by měla mít možnost věnovat se konkretizaci návrhů řešení s přihlédnutím k dané lokální situaci, nakolik reflektuje sociální skutečnost za používání empirických sociologických metod. Je pravdou, že v první polovině 20. století ještě nelze hovořit o reflexi lidské společnosti coby vlastního zdroje a současně nezbytného korektivu pro sociální nauku Církve, v tomto smyslu zůstává ve své době omezena

⁵⁸ Srov. *Dignitatis humanae*, čl. 1. In Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon 1995.

⁵⁹ Viz: SHEA, Mark P. *The Church's Best-Kept Secret: A Primer on Catholic Social Teaching*. New York: New City Press, 2020.

novoscholastickým hierarchickým pojetím „shora dolů“ a současně zatížena výše zmíněnou obsahovou „neomylností“ i v oblasti lidského jednání a života společnosti.

Značná obtíž tak zřejmě spočívala v novoscholasticky normativně omezeném pojetí *křesťanské sociologie* nejen ve smyslu obsahu, ale právě coby uzavřeného systému, který empirická sociologická zjištění pouze poměřoval danými morálními normami, aniž by kulturní a sociální realita mohla vstoupit s Církví do dialogu a vytvářet tak sociální nauce nezbytnou zpětnou vazbu.

Z hlediska dnešního a alespoň naznačených některých obtíží, jež provázely sebepojetí Církve a formování sociální nauky v rámci novoscholastiky, učiníme metodologický odstup a vstoupíme do dějinné etapy konce 19. a první poloviny 20. století, abychom mohli celý komplex problematiky sociálního učení Církve a *křesťanské sociologie*, zvláště pak v pojetí našeho protagonisty Bedřicha Vaška, uchopit v co nejširším záběru.

Vycházíme z předpokladu, že *přestože* novoscholastika se mohla jevit jako nástroj v rukou Církve, který měl prosazovat její nauku, nelze toto hodnocení považovat za vyčerpávající. Širším pohledem na konkrétní dějinnou situaci a pontifikáty první poloviny 20. století chceme ukázat, jak se sociální nauka Církve opírající se o novoscholastiku postupně formovala *ve svém jádru*, které je přes všechny limity a dobové nedostatky *christocentrické* (viz výše).

V této perspektivě se budeme v následujících kapitolách věnovat konkrétní dějinné situaci a pontifikátům papežů do poloviny 20. století, abychom vytvořili odpovídající kontext pro pochopení historického fenoménu *křesťanské sociologie*.

2. Od Rerum Novarum do Quadragesimo anno

V rámci této kapitoly nejprve stručně představíme historické souvislosti, jež posléze vedly k systematizaci sociální nauky Církve v poslední třetině 19. století. V dalších třech podkapitolách předložíme pohled na pontifikáty Lva XIII., Pia X. a Benedikta XV.

Způsob, kterým jednotlivé pontifikáty první poloviny 20. století v této práci předkládáme, je snahou nahlédnout komplexní úlohu papežského úřadu i jeho konkrétních protagonistů, stejně jako významný a pro katolickou církev charakteristický rys kontinuity. Při různosti teologických, pastoračních i osobnostních rysů jednotlivých papežů tohoto období je možno vidět, že jim mnohdy nebylo snadné „vtěsnat“ dosah přijatého úřadu do mantinelů vymezených z jedné strany historickým vývojem společnosti a z druhé strany některými aspekty novoscholastického konceptu teologie, resp. zejména eklesiologie, souhrnně vyjádřené v pojetí Církve jako *societas perfecta* a v souladu s principem *extra ecclesiam nulla salus*.

Ve druhé a třetí kapitole předkládáme pohled na jednotlivé pontifikáty v jejich komplexitě eklesiální, politické a sociální. U vědomí toho, že téma sociální nauky Církve je bohatě reflektováno v odborné literatuře zejména po II. vatikánském koncilu, chceme se naopak pokusit o určité metodické odhlédnutí od těchto pozdějších hodnocení, jež jsou sice precizní, podrobena výběrovým kritériím historickým, etickým či/a teologickým, ale právě proto se konkrétní postavy papežů a jejich „živoucí“ působení na svatopetrském stolci přesouvá na pole zájmu konkrétního badatele, tj. na pole církevních dějin, sociální etiky či eklesiologie.

Jak jsme již uvedli v úvodu práce, chceme nahlédnout jednotlivé pontifikáty alespoň částečně tak, jak je měl možnost nahlížet Bedřich Vašek, jehož postava je pro tuto práci referenční. Výchozí „materiál“ tedy shledáváme v autentických textech encyklik a dalších dokumentů, nikoli v zpracované sekundární literatuře, která tyto texty z dnešního pohledu reflektuje v rámci jednotlivých teologických disciplín. Autentické texty a témata pak zasazujeme rámcově do konkrétní dějinné etapy a událostí, které se v ní odehrávaly.

2.1. Kontextuální dějinný náčrt

Pro potřeby naší práce si nejprve všimneme konkrétní dějinné, resp. hospodářské a politické situace v Rakousko-uherské monarchii 19. století, kterýžto kontext

předznamenává institucionalizaci oboru *křesťanské sociologie* v našich zemích (viz kap. 4.2.).

2.1.1. Historické předpoklady pro systematizaci sociální nauky Církve na konci 19. století

Veškeré, tedy také sociální, učení církve se opírá o dva základní principy: dobro stvoření a inkarnaci Božího Syna. Z těchto dvou fundamentů se odvíjí celá dynamika křesťanství, která se pak v různých dějinných epochách projevovala způsobem, který na jedné straně odpovídal stupni dějinného vývoje, na straně druhé však od počátku vnášel do společnosti zásadní novost, založenou na události vtělení, smrti a vzkříšení Ježíše Krista a na jeho učení. Kristus ustanovuje svou církev, která má tuto zvěst i učení šířit (srov. Mt 28,19–20).

Přestože sociální nauka byla v různých podobách součástí hlásání Církve již od počátku, rozvíjena církevními Oci prvních staletí, její základy nabyly systematictější podoby ve středověku v díle sv. Tomáše. Jak jsme již uvedli, jeho metafyzická filosofie (byť Tomáš Akvinský byl především teologem) se později v 19. století stala oficiálním filozofickým nástrojem Církve, doporučovaným a prosazovaným encyklikou *Aeterni Patris* papeže Lva XIII. z roku 1879. V této době hovoříme již o novotomistické, resp. spíše novoscholastické než tomášovské filosofii, přesto však vycházející z jeho specifické metafyziky a jeho vlastního myšlenkové uchopení.⁶⁰

Třebaže se Tomáš mj. ve svých dílech věnuje mravnímu řádu ve společnosti (na základě přirozeného mravního zákona), tedy také uspořádání společnosti, vztahu státu a práva, otázce státní autority atd. (*Summa theologiae* /1266–1274/, *Summa contra Gentiles* /1255–1264/, *Sententiae* /1265–1274/, *De regno* /1265–1267/). Jedná se o filozofická (teologická) uchopování témat, která se věnují otázce principů a jejich

⁶⁰ K tomu WIPPEL, John. „Platonism and Aristotelianism in Aquinas“, in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press 2007, s. 272–289: „Já sám se domnívám, že metafyzika Tomáše Akvinského je původním výtvozem, do kterého zapracoval důležité prvky aristotelské i novoplatónské tradice a rozvinul je v rámci svého vlastního myšlení. Tvrdím ale, že je ve většině případů přepracoval. Tak, jak se znovu objevily v jeho myšlení, se většinou změnilly nebo aspoň získaly nový kontext a nový smysl. Nelíbí se mi, když se jeho metafyzika popisuje jako především aristotelská nebo především novoplatónská. Jediné přiléhavé označení, které mě napadá, je „tomistická“, jestliže tím prostě myslíme Tomášovy myšlenky, jak se nacházejí v jeho vlastních textech“. Cit. in MACHULA, Tomáš. Tomáš Akvinský a tomismy. [2022-04-05]. <http://www2.tf.jcu.cz/~machula/tomismus/tomismy.htm>.

duchovně-rozumovému odůvodnění. Nejde zde tedy ještě o aktuální společenskou reflexi. Středověk se totiž vyznačoval specifickou jednotou.

(...) /tato/ politická jednota, k níž středověk tíhnul, byla jednotou maximální, jednotou rázu nejnáročnějšího a nejsvrchovanější monarchistického. Její formující a udržující střed byl umístěn vysoko v hodnotovém žebříčku člověka, nad rovinou časných hodnot, přímo do onoho duchovního řádu, jemuž podléhá řád časný a časné blaho celku: tak byl její zdroj zakotven hluboko v lidském nitru a jednota národních politických struktur toliko zjevovala tuto jednotu základní a prvořadou. Kromě náboženské a mravní jednoty však časná jednota křesťanské Evropy měla svůj zdroj ještě jinde. Nesla v sobě též mocnou jednotu jistého obecného souladu myšlení a naukových principů, třebaže jednotu dosti všeobecnou a slučitelnou s nejostřejšími rozdíly, úsilí o velmi vysokou a velmi dokonalou jednotu struktury intelektuální a politické struktury. Taková byla ona velká, vznešená koncepce středověkých papežů. Chtěli podle jistého, dokonale jednotného vzoru vybudovat křesťanskou Evropu, a přitom krásný, pronikavý odraz Božího království v lidské společnosti. Věděli, že k vybudování takového sociálně-kulturního prostředí je zapotřebí vyspělé jednoty naukové, teologické i filozofické. Rovněž věděli, že je třeba vyspělé jednoty národů, jednoty císařské, nadřazené různým královstvím, tak, jako je jednota moudrosti nadřazena různým vědám: nadnárodním politickým středem křesťanské Evropy měl být římský císař německý.⁶¹

Výše citovaný popis středověkého ideálu jednoty snad nejlépe uvozuje období, ve kterém se tento ideál (na sklonku 19. a počátku 20. století) definitivně hrouť. Předcházející staletí přinášejí postupně množství změn ve všech oblastech života společnosti, jež se vzájemně podmiňují a ovlivňují. V člověku zakořeněná touha po hledání pravdy a osobní svobodě nachází svůj výraz v novověké filozofii, která přináší obrat k poznávajícímu subjektu a současně nacházejí svůj odraz i v proměnách společnosti. Např. osvícenský racionalismus 17. a 18. století sice na jedné straně přináší nekritické přečeňování rozumu, na druhé straně ale byl i jedním z faktorů, které přispěly ke zmírňování společenských rozdílů mezi existujícími třídami (a např. i ke zrušení nevolnictví).

Každopádně však tento filozofický směr připravil půdu pro Velkou francouzskou revoluci (1789–1799), po níž se postavení Církve radikálně proměnilo. Církev ztrácí své výsadní postavení, v moha zemích i rozsáhlý majetek. Po vídeňském kongresu (1814–1815) však dochází téměř ve všech katolických zemích opět k rozmachu církevního života, byť antiklerikalismus a odmítání politického vlivu církve jsou trvale

⁶¹ BAHOUNEK, Jiří. *Politické myšlení sv. Tomáše*. Brno: Masarykova univerzita – Právnická fakulta, 1995, s. 227–228.

přítomny.⁶² Sama Církev ještě hluboko do 19. století chápala svou úlohu v řádu spásy tak, že od priority duchovní sféry odvozovala svůj nárok na dominantní postavení ve všech sférách sociálního a politického života.

Dějiny Církve tak začaly být již od roku 380, kdy bylo křesťanství vyhlášeno císařem Theodosiem za oficiální náboženství Římské říše, dějinami sporů světské moci a moci církevní o svrchovanost. Právě v polovině 19. století se poprvé objevuje termín *sekulární stát* a začíná poslední fáze postupné sekularizace⁶³, která ve 20. století vyústila ve vznik evropských států, postavených na principu neutrality veřejné moci ve vztahu k náboženství a vice versa.⁶⁴

V hospodářské a sociální oblasti to byl osvícenský racionalismus, který vedl k individualismu, liberalismu a prosazování osobních svobod ve století devatenáctém. Konkrétním výsledkem této fáze sekularizačního procesu byla změna mezinárodních vztahů a práva, což si vyžadovalo úpravu vztahů mezi církví a státem. K tomu došlo na našem území uzavřením konkordátu mezi habsburskou monarchií a papežským stolicem v roce 1855.

2.1.2. Situace v územním celku Rakousko-uherské monarchie do encykliky *Rerum novarum*

V Rakousko-Uherské monarchii současně v 19. století docházelo k hlubokým strukturálním změnám po stránce hospodářsko-sociální, zejména k přeměně agrárního státu v částečně industrializovanou společnost, současně docházelo v českých zemích k probouzení národního sebevědomí. V sedmdesátých letech se začínají mezi národně orientovaným katolickým dělnictvem objevovat myšlenky socialismu, v téže době (1873) vypukne hospodářská krize.⁶⁵

⁶² Projevy antiklerikalismu jsou však patrné již mnohem dříve: už v 16. století, osvícenství – Voltaire, zrušení řádu jezuitů v 18. století, myšlenky Francouzské revoluce, v 19. století reakce na přijetí dogmatu o neomylnosti papeže (I. vatikánský koncil (1869–1870)).

⁶³ Prvním významným sporem byl boj o investituru mezi papežem a císařem, který skončil oddělením církevní a světské moci (Wormským konkordátem v r. 1122). Ve stejném předmětu sporu došlo k jinému typu řešení v 16. a 17. století, kdy výsledkem konfesních náboženských válek bylo nadřazení státu Církvi (Augšpurský mír 1555) a tentýž výsledek přinesla třicetiletá válka (Vestfálský mír v r. 1648). Ve Francii byl princip oddělení církve od státu zakotven do ústavy již v r. 1905.

⁶⁴ Je však třeba rozlišovat mezi sekularizací a sekularismem, přičemž obsahem prvního pojmu je vymezení poměru mezi světskou a církevní sférou bez jakéhokoli antagonismu a obsahem druhého je naopak striktní vymezení vůči náboženské sféře, resp. vůči konkrétnímu náboženství.

⁶⁵ Srov. BAHOUNEK, Jiří. *Sociální učení církve*. Brno: Krystal, 1991, s. 11–13.

Sociální problémy se snažil některými zákony řešit stát, resp. panovník František Josef I. (1830–1916). Jeho osobní zbožnost se projevovala soukromou dobročinností a lokální charitou, protože však také svůj úřad chápal jako hluboce zakořeněný v křesťanské, resp. katolické víře, snažil se o lepší porozumění problematice proletariátu začínající průmyslové revoluce. Již před vypuknutím hospodářské krize povolává v r. 1871 sociologa prof. Schäffleho z Tübingen, kterého pověřil přípravou sociálních reforem pro stát. Roku 1887 vychází zákon o povinném úrazovém pojištění, roku 1883 vzniká z jeho iniciativy úřad živnostenských inspektorů pro kontrolu podniků. V roce 1888 pak vychází zákon o zákazu dětské práce (srov. v té době ve Velké Británii a USA dětská práce bujela).⁶⁶

V Rakousku i jiných evropských státech vznikají také „zdola“ různá katolická sdružení, často z podnětu kléru, kteří představovali myšlenku „křesťanského socialismu“ a zabývali se dělnickou otázkou (právo na práci, spravedlivá mzda, všeobecné volební právo atd.) a iniciovaná a rozvíjená jednotlivými osobnostmi.⁶⁷

Přes tato snažení katolických hnutí i jednotlivců o řešení sociálních otázek i přes snahu katolického mocnáře řešit aktuální problémy sociální politiky z moci jeho úřadu, nebyla tato řešení nijak soustavná. Ani jednotlivé pokrokové zákony nemohly pokrýt celou škálu problémů, které doba přinášela.

V průběhu 19. století se však začíná formovat nové období v sociálním učení církve, kdy se papežové začínají vyjadřovat ke světskému uspořádání prostřednictvím encyklik. V počátečním období v papežských dokumentech ještě převládala distancovanost od konkrétních sociálních problémů a encykliky jsou namířeny především proti liberalismu, ale také socialismu a sekularizaci.⁶⁸ I přes mnohé pozitivní přínosy liberalismu (viz výše), Církev liberalismus nemohla nenahlížet negativně, protože se zformoval na základě ryzího racionalismu, který odmítal jak nadpřirozeno, tak zvláště církevní autoritu. Politický liberalismus pak vedl přímo k prosazování odluky Církve

⁶⁶ WEIS, Martin. *Církevní dějiny v zrcadle času II*, díl druhý: Doba pokroku a papež Lev XIII. Zvukový záznam (2. 12. 2013) [2019-04-20]. (<https://slovo.proglas.cz/kultura-a-vzdelavani/vzdelavaci-cyklus/cirkevni-dejiny-v-zrcadle-casu/cirkevni-dejiny-v-zrcadle-casu-ii/>).

⁶⁷ V Německu např. rýnským vůdcem křesťansko-sociálního hnutí A. Kolpingem a mohučským biskupem W.E. von Kettelerem, v Rakousku Karl von Vogelsangem – jedním z duchovních otců pozdějších papežských sociálních encyklik, v českých zemích knězem R. Vrbou. V Anglii pak kardinálem H. E. Manningem, jehož vliv na sociální učení Církve byl nezanedbatelný již v době Pia IX., ovlivnil také Lva XIII. a text encykliky *Rerum novarum*.

⁶⁸ Viz: Řehoř XVI. (1831–1846): *Mirari vos* (O liberalismu a náboženské lhostejnosti, 1832), Pius IX. (1792–1878): *Qui pluribus* (odsuzující socialismus, 1846) a *Quanta cura + Syllabus errorum* (proti liberalismu a sekularizaci, 1864).

od státu, což Církev jakožto instituci po vypovězení konkordátu v Rakousko-Uhersku v r. 1874 postavilo do pozice podřízené státnímu doзору, jež ve svých důsledcích vedlo zejména na území rakousko-uherské monarchie ke specifickému spojení „trůnu a oltáře“. Tento průnik státní správy do působnosti Církve, včetně státní správy církevního majetku, jež trval až do roku 1918, byl také jedním z faktorů nepříznivého postavení katolíků po vzniku samostatného československého státu.⁶⁹

Pokud ovšem mluvíme o „průniku státní správy do působnosti Církve a státní správy církevního majetku“ odkazuje nás to současně na problematiku universálně probíhajícího sekularizačního procesu a odmítání tohoto procesu ze strany církevní hierarchie ještě dlouho poté, kdy tento postoj byl již fakticky historicky neudržitelný.

2.2. Pontifikát Lva XIII. (1878–1903) a encyklika *Rerum novarum*

S nástupem Lva XIII. (1810–1903) na papežský stolec v r. 1878 dochází ze strany katolické církve k explicitnímu vykročení z určité duchovní exkluzivity směrem k reálné dějinné společnosti v tom smyslu, jak jej dnes popisuje Raimondo Spiazzi v publikaci *Kodex sociální nauky Církve*: „Za Lva XIII. a jeho nástupců se objasňuje stále více idea, že ze strany křesťanů spolu s dílem náboženského posílení musí zároveň pokračovat dílo sociální obnovy na základě zásady spásonosné činnosti, kterou má Církev vyvíjet vůči všem hodnotám, zřízením, způsobům lidského života“.⁷⁰

Výše uvedená citace vystihuje se staletým odstupem výstižně, co vlastně vydání encykliky *Rerum novarum* znamenalo pro další formování sociálního učení Církve, avšak jiná věc je, jak byla přijata ve své době. Jednou stránkou je její tematický obsah, další pak styl a jazyk, ještě další jsou její východiska a filozofická či teologická odůvodnění. Současně pak také zejména pozice, ze které je psána a legitimita této pozice v sociální oblasti. V neposlední řadě pak také její recepce ze strany adresátů. A pochopitelně pak také její význam v historickém kontextu formování sociálního učení Církve.

O obsahové stránce encykliky *Rerum novarum* není sporu: je shodně považována za počátek strukturovaného sociálního učení Církve. Trochu více potíží činí značný důraz na individuální etiku, který je některými autory považován v kontextu sociální nauky

⁶⁹ „Odtud vzniklo všeobecně pohrdlivé označení katolíků „rakušáci“, což se skoro rovnalo nadávce „zrádci“, „zpátečníci“. ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin. VII. Doba československého katolicismu (1918-1949)*. Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 2010, s. 33.

⁷⁰ SPIAZZI, Raimondo. *Sociální kodex Církve*. Tišnov: Sursum, 1993. s. 24.

za dobově podmíněný rys, jinými ovšem za integrální a odůvodněný jakožto komplementární k sociální tematice.⁷¹

2.2.1. *Rerum novarum*: obsahová a tematická novost – kontext, obsah a náhled

Encyklika *Rerum Novarum* vydaná 15. května 1891 byla klíčová svým obsahem, poprvé se zde Církev ústy papeže snaží zaujmout postoj, reflektovat reálné aktuální problémy doby, které technický pokrok a rychlá industrializace přinesly (spravedlivá mzda, nezaměstnanost, penzijní pojištění atd.) a také navrhopvat řešení. Nicméně cíl pontifikátu Lva XIII. by bylo možno charakterizovat ještě šířeji, jako částečnou snahu přizpůsobit církev moderní době, a dokonce vést svého druhu dialog mezi kulturní obcí a Církví. Kromě tří klíčových encyklik, jež tematicky pokrývají tři oblasti: filosofii (*Aeterni Patris*, 1879), sociální problematiku (*Rerum Novarum*, 1891) a politiku (*Au Milieu Des Sollicitudes y Notre Consolation*,⁷² 1892) vydal tento papež několik desítek encyklik.⁷³

V encyklikách vymezuje stanovisko Církve k hospodářskému řádu, tj. odmítání jak kapitalismu, tak socialismu. Již v encyklice *Quod apostolici muneris* z r. 1878 odsuzuje Lev XIII. socialistické hnutí s odvoláním na přirozenou nerovnost lidí a zhoubnost třídního boje.⁷⁴ Práce a účel profese sice ještě spatřuje především v opatření výtěžku, avšak klade důraz na vlastnictví tohoto výtěžku, tedy na soukromé vlastnictví s tím, že znárodnění majetku by popřelo princip mzdy a práva vlastnit.

Jako zásadní zdůrazňuje Lev XIII. ve svých encyklikách⁷⁵ „ontologické a teologické prvenství jednotlivce ve vztahu ke státu a společnosti vůbec“,⁷⁶ paradoxně ale tento prvek v textu encyklik mohl být snadno interpretován spíše jako morální apel na individuální

⁷¹ Ve smyslu etiky ctností sv. Tomáše, tj. že právě ctnosti dávají hodnotu lidské přirozenosti, a zaměřují subjekt k dobru; u Tomáše mají ctnosti sociální charakter.

⁷² Konkrétně: o účasti francouzských katolíků na politickém utváření republiky.

⁷³ Vypracoval nové osnovy pro vlastní diecézní seminář a jeho eminentní zájem o tomistickou filozofii vyústil nejen v ustanovení této filozofie závazným pro teologická studia encyklikou *Aeterni Patris*, ale také v založení Akademie Tomáše Akvinského. Kromě toho zpřístupnil část vatikánských archivů všem badatelům bez ohledu na vyznání (sic!) a provedl rozsáhlou reorganizaci církevních struktur (založil 248 většinou mimoevropských diecézí a dva patriarcháty). Pro naše prostředí mělo bezprostřední význam založení koleje pro české bohoslovce Bohemicum (nyní Nepomucenum), jímž se upevnilo spojení Církve v českých zemích s Apoštolským stolcem. Adresoval též jednu ze svých encyklik *Quae ad nos* z r. 1902 českým biskupům, tematicky se v ní věnoval postupující sekularizaci českého národa.

⁷⁴ Lev XIII. v RN téměř se staletým předstihem „předvídá“ zhroucení centrálně spravované ekonomiky, a to již třicet let před Říjnovou revolucí v Rusku (RN, čl. 3). Srov. MARX, Reinhard. *Kapitál. Playdoier pro člověka*. Praha: Academia, 2013, s. 32.

⁷⁵ Např. *Arcana divinae sapientiae* (1880), *Diuturnum illud* (1881), *Exeunte iam anno* (1883), *Immortale Dei* (1885), *Libertas praestantissimum* (1888).

⁷⁶ BAHOUNEK, Jiří. *Sociální učení církve*, s. 16.

zbožnost coby hlavního činitele pro řešení sociálních problémů. Texty encyklik lze pochopitelně interpretovat s různými důrazy, což se nepochybně promítlo do dobových výkladů.⁷⁷ Ostatně ve stejném duchu byla psána mnohá díla tehdejších morálních teologů,⁷⁸ a byli to právě někteří morální teologové dané doby včetně našeho autora Bedřicha Vaška, kteří tuto reduktivní interpretaci rozpoznali a hledali adekvátní řešení v rámci oboru *křesťanské sociologie*. Individuální mravně-náboženskou rovinu sice tito autoři akcentovali také, a to „vnitřně“ na základě etiky ctností, ale také ve smyslu logického vzorce: společnost tvoří jednotlivci, tudíž je mravní kvalita společnosti závislá na mravních kvalitách jednotlivců.

Obecně přijímaným faktem je, že Lev XIII. položil základy katolické sociální nauky, a to právě prostřednictvím encykliky *Rerum novarum* z roku 1891. Něco jiného však je pozdější a dnešní hodnocení a něco jiného je realita tehdejší doby; muselo být opravdu převratné⁷⁹, když societas perfecta ústy Kristova náměstka poprvé sestoupila do oblasti sekulární, a to do skutečných obtíží a problémů věřících v jejich každodenním životě.

Bedřich Vašek ve své předmluvě k prvnímu vydání z 1. ledna 1931 uvádí formou otázek témata, jež vyžadují řešení a které encyklika také řeší.⁸⁰

Rerum novarum je program. Program, jehož základní myšlenky jsou zaručeny samým Bohem a Jeho zjevením. Proč přichází a přišlo v sociální práci tolik práce a statků na zmar? Vycházelo se ze špatných zásad, ujíždělo se za pochybenými cíli, energie proplýtvány: „Krajní napětí sil, běh nejrychlejší, ale mimo 3 cestu,“ zase by smutně řekl sv. Augustin. Na tom záleží, aby při takové práci před duchem stál program, na jehož správnost se mohu plně spolehnouti, jehož správnost, protože kotví ve světě nadpřirozena, je zabezpečena i pro chvíle nejrozbouranějších lidských pochybností. V nejtěžších sporných bodech sociálních přináší Rerum novarum světlo. Soukromé vlastnictví či kolektivismus? Rovnost všech či nerovnost lidí? Je práce povinnost jen pro někoho,

⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 16.

⁷⁸ Viz: OVEČKA, Libor. „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré...“. Česká katolická morální teologie 1884–1948. Praha: Karolinum, 2011.

⁷⁹ „Res novae“ je latinský idiom, jehož význam znamená převratnou změnu. Srov. KÁBRT, J., KUCHARSKÝ, P., SCHAMS, R., VRÁNEK Č., WITTICHOVÁ, D., ZELINKA, V. *Latinsko-český slovník*. Heslo: res. Praha: Leda 2003, s. 442.

⁸⁰ V českém vydání sociálních encyklik z roku 1996 (vyšlo se schválením České biskupské konference) jsou mezi jednotlivé pomyslné oddíly⁸⁰ vloženy mezititulky, které daný oddíl charakterizují. Uvádíme zde toto členění ze dvou důvodů: jednak vystihuje encykliku komplexně ve smyslu pojetí, na které navazujeme v dalším bodu (1.3.2.) a jednak v překladu Bedřicha Vaška je v jednotlivých vydáních *Rerum novarum* text členěn jinak.

„I. část: Naléhavá nutnost řešit dělnickou otázku (čl. 1.–2.)

II. část: Socialismus problémy dělníků neřeší (čl. 3.–12.)

III. část: Bez náboženství a církve není řešení možné (čl. 13.–24.)

IV. část: Úloha státu (čl. 25.–35.)

V. část: Úloha svépomocných organizací (čl. 36.–44.)“

či pro každého? Je stát státem Hegelovým, který má právo na všechno, a který pohlcuje práva všech jednotlivců a rodin; či státem liberalismu s úlohou nočního hlídače; či čím? Je možné při řešení otázky dělnické nepočítati se spoluprací Církve, či znamená odmítnutí Církve škodu, dokonce podstatnou škodu při řešení? Jak dalece je svépomocná akce nezbytná při tomto řešení dělnické otázky? Jaká má býti mzda, aby byla spravedlivá? Jaká má býti délka pracovní doby za den, za týden? Je sváteční a nedělní klid nutnosti? Je možné soužití a klidná spolupráce proletariátu a občanské třídy, či pomůže jen třídní boj, tvrdý, nemilosrdný, bezohledný vyhlazovací boj? Tyto krvavé, rozbolavělé otázky, na něž smrtelně stůně naše společnost, řeší *Rerum novarum*. A řeší i krvavé, bolavé otázky jiné, a řeší je tak, jak jedině takové problémy rozřešeny býti mohou: ve světle věčnosti.⁸¹

Na přípravách encykliky se podíleli mnozí představitelé křesťanského socialismu tehdejší doby.⁸² Ve stručnosti si uveďme, v jakém smyslu jsou jednotlivá témata v encyklice řešena:

- rovnost všech lidí

Lidé jsou si před Bohem rovni, avšak ve společnosti rovnost možná není a je přirozeným důsledkem různosti lidí.

- spolupráce jednotlivých tříd

Dělníci i vlastníci kapitálu mají plnit své povinnosti, které mají vůči sobě navzájem i vůči společnosti.

- důstojnost práce

Práce má být prostředkem k zabezpečení důstojného života pro dělníky a jejich rodiny, musí být zajištěny bezpečné pracovní podmínky i odpovídající čas na odpočinek.

⁸¹ *Rerum novarum. O dělnické otázce*. Přeložil dr. Bedřich Vašek. Předmluva k 1. vydání, cit. z vydání 3., Olomouc 1946.

⁸² Srov. např.: „Karl von Vogelsang – jeden z duchovních otců středoevropského sociálního katolicismu a pozdějších papežských sociálních encyklik, který se hodně zabíral otázkou pracujících a defektů raného kapitalismu – se sice krok za krokem jako šéfredaktor vídeňských konzervativních novin „Vaterland“ ocital v napětí s nejvýznamnější osobností českého konzervatismu knížetem Leo Thunem (který byl jeho vydavatelem). Pro Löwensteina a Liechtensteina představoval nicméně autoritu, bez které by např. nebyly myslitelné „Teze k řešení otázky dělníků“ napsané v českém Novém Boru (*Haid*) v roce 1883, které inspirovaly vznik encykliky *Rerum Novarum* zveřejněné papežem Leo XIII. v roce 1891“. POSSELT, Bernd. Naplnit prázdnu láhev. *Demokratický střed*. (5.5.2014) [2019-06-07]. <https://www.demokratickystred.cz/naplinit-prazdnou-lahev/>.

- spravedlivá mzda

Dělníci mají právo na spravedlivou mzdu a právo zakládat odbory, aby tuto mzdu a pracovní podmínky mohli snáze vyjednat.

- úloha státu

Stát má udržovat rovnováhu mezi liberalismem a socialismem a zasazovat se o obecné blaho, aniž by přímo zasahoval do rodinných a místních záležitostí.⁸³

- obrana soukromého vlastnictví (proti socialistickým myšlenkám)

Na soukromé vlastnictví má právo každý, musí být možné si opatřit vlastní majetek, soukromý majetek má sloužit obecnému blahu.⁸⁴

- obrana chudých

Starost o chudé a zabezpečení jejich potřeb nemá být jen věcí individuální charity, ale i povinností státu.

Náhled do textu encykliky dokumentuje nejen ontologické pojetí lidské osoby, ale i zcela konkrétní důsledky, které z tohoto pojetí plynou (uvádíme v původním překladu B. V.):

Povinnosti zaměstnavatelů. Druhá skupina se týká třídy bohaté a zaměstnavatelů. Nesmějí považovati dělníky za otroky. Je spravedливо, aby měli v úctě jejich lidskou důstojnost, která arci křesťanstvím je povznesena na stupeň ještě vyšší. Výdělečná práce, popřáváme-li sluchu hlasu přírody a křesťanské filosofie, není člověku k hanbě, nýbrž ke cti, poskytujíc mu Čestnou možnost opatřiti si živobytí. Opravdovou hanbou však je a nelidskostí, když se vykořisťují lidé jako zboží nějaké, aby se z nich docílilo zisku, a když se v nich cení toliko zdatnost nervů a tělesná síla. Příkazuje se také, aby se u dělníka dbalo náboženství a statků duchovních. Proto jest povinností zaměstnavatelů zaříditi, aby ve vhodných dobách měl dělník volno pro úkony zbožnosti; aby nebyl vydán svodům ke zkáze a lakadlům ke hříchu; a aby stůj co stůj nebyl odváděn od péče o rodinu a o lásku k šetrnosti. Rovněž se jim nesmí ukládati práce více, než síly dovedou snést, a ani ne práce taková, která je v rozporu s věkem a pohlavím. (RN, 16).

Jak jsme již zmínili, někteří autoři uvádějí, že u Lva XIII. lze vidět dobové individuálně personalizující tendence, kdy se řešení sociálních otázek přesouvá do nábožensko-mravního života jednotlivce. Tento rys ale nemusí být nutně chápán jako

⁸³ Zde je již patrný náznak principu subsidiarity.

⁸⁴ V pojetí sv. Tomáše je *bonum commune* výsledkem solidarity, nikoli hospodářské soutěže či revoluce.

dobově podmíněný. Lev XIII. rozpoznal a identifikoval sociální povahu problémů, které v textu encykliky jasně rozkrývá. Ve stálém důrazu na osobní zbožnost můžeme spatřovat logickou komplementaritu: aby se změnila povaha společenských struktur, aby se dosáhlo spravedlivého uspořádání v sociálním a hospodářském životě, musí být ovšem konkrétní členové těchto struktur motivováni k tomu, aby na tomto spravedlivém uspořádání (spolu)pracovali.⁸⁵ K tomu je tedy třeba osobních morálních kvalit, resp. ctnosti jednotlivců. Je zde tedy opět patrný tomášovský koncept etiky ctností, a takto je důraz na individuální etiku pojímán v encyklice.⁸⁶ Přestože je jejím hlavním tématem sociální skutečnost, tedy vztahy mezi třídami, jednotlivcem a státem apod. z hlediska jejich spravedlivého uspořádání, mohl se zdát tento personalizující důraz proporcionálně nadměrný. A nejen to – jeho průběžné uvádění do celku textu spolu s nerozvinutou diferenciací sociální tematiky mohou vést k interpretaci, že jde o redukci sociálně etické tematiky a její přenesení do oblasti etiky individuální, komplexní četba encykliky ale takovouto interpretaci vylučuje.

Encyklika *Rerum novarum* je považována za počátek strukturovaného sociálního učení Církve, i když ve své době se ve světovém episkopátu nesečkala s jednoznačným přijetím. Ani u většiny dělníků nenašla ohlas. Nejvýznamnější recepce došla u mladých kněží,⁸⁷ kteří se ujali její praktické realizace. Také však byla impulsem k rozvíjení akademického oboru *křesťanské sociologie*, jehož cílem bylo hledat odpověď na celou škálu sociálních otázek podle principů sociálního učení Církve na vědeckém základě.

2.2.2 Pojetí Církve: *societas perfecta*

Text *Rerum novarum*, podobně jako i texty dalších encyklik do poloviny dvacátého století, se vyznačuje zdůrazňováním důležitosti a role Církve, kterou nadřazuje moci státní. Tento prvek pak vede k jisté dvojznačnosti, v textu na mnoha místech není jasné, zda se jedná o církevní mocenskou nadřazenost nebo o duchovní primát, popř. obojí naráz.

Výchozím principem je deklarované stanovisko, že „bez náboženství a Církve není řešení možné,“ byť s částečnou spoluprací se státním zákonodárstvím a státní správou:

⁸⁵ Kritériem je tedy spravedlnost, což je kategorie sociálně-etická, nikoli individuálně-etická.

⁸⁶ Někteří autoři tento personalistický rys spojený s důrazem na aktivitu laiků v RN (i QA) viděli jako primární – srov. FURFEY, Paul Hanly. "Personalistic Social Action in the "Rerum Novarum" and "Quadragesimo Anno". *The American Catholic Sociological Review* 2, no. 4 (1941): 204–16. [2021-02-08]. <https://doi.org/10.2307/3706560>.

⁸⁷ Srov. *Sociální encykliky (1891–1991)*, Praha: Zvon, 1996. Předmluva k encyklice *Rerum novarum*, s. 22.

(...) Přece však se vším důrazem tvrdíme, že všechno lidské snažení bude marné, bude-li přitom odmítnuta církev. Neboť církev čerpá z evangelia nauku, s jejíž pomocí může být spor urovnán nebo aspoň zmírněn tak, že ztratí své ostří. Církev se rovněž snaží nejen poučovat, ale svými příkázáními řídit i život a mravy jednotlivců (...) a soudí, že se k tomu má použít i zákonů a státní správy, ovšem rozumným způsobem.“ (RN 13).⁸⁸

Podobně také text, týkající se charitativní pomoci Církve:

Dnes sice mnozí (...) zahrnují církev obviněními i za tuto její vzácnou dobročinnost: a bylo prohlášeno za lepší, aby se místo této její dobročinnosti zavedla sociální péče vybudovaná státním zákonodárstvím. Ano, není lidského umění, které by dovedlo nahradit křesťanskou lásku, cele se obětující pro cizí blaho. Jediná církev má onu podivuhodnou sílu, poněvadž ta se nedá načerpat jinde než jen v Nejsvětějším srdci Ježíšově: a vzdálil se příliš daleko od Krista, kdokoli se odloučil od církve (RN, 24).⁸⁹

Výrazy jako „jediná Církev“ a „bez Církve bude všechno snažení marné“ lze v kontextu doby i v kontextu obsahu encykliky číst v tom smyslu, že Církev nadřazuje svou úlohu úkolům státu a že je to pouze Církev, která může řešit sociální problematiku. Je ale důležité si povšimnout, co text skutečně říká, tj. že již první citovanou pasáž lze číst také jinak: ve smyslu nadčasové morální garance Církve ve smyslu spravedlivého uspořádání sociality, protože bez principiálního křesťanského antropologického pojetí člověka a evangelijních zásad Lev XIII. nevidí žádnou možnost, o kterou by se mohla společnost opřít.

Druhou citovanou pasáž lze číst jako apologetiku Církve a její charitativní činnosti, její duchovní úlohy a důrazu na křesťanskou lásku, nikoli jako odmítnutí státního

⁸⁸ „(...) illud tamen sine dubitatione affirmamus, inania conata hominum futura, Ecclesia posthabita. Videlicet Ecclesia est, quae promit ex Evangelio doctrinas, quarum virtute aut plane componi certamen potest, aut certe fieri, detracta asperitate, mollius; eademque est, quae non instruere mentem tantummodo, sed regere vitam et mores singulorum praeceptis suis contendit: quae statum ipsum proletariorum ad meliora promovet pluribus utilissime institutis : quae vult atque expedit omnium ordinum consilia viresque in id consociari, ut opificum rationibus, quam commodissime potest, consulatur : ad eamque rem adhiberi leges ipsas auctoritatemque reipublicae, utique ratione ac modo, putat oportere.“ La santa sede – vatican.va. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html.

⁸⁹ „Hodie quidem multi, quod eodem modo facere olim ethnici, ad arguendam transgrediuntur Ecclesiam huius etiam tam egregiae caritatis : cuius in locum subrogare visum est constitutam legibus publicis beneficentiam. Sed quae christianam caritatem suppleant, totam se ad alienas porrigentem utilitates, artes humanas nullas reperientur. Ecclesiae solius est illa virtus, quia nisi a sacratissimo IESU CHRISTI corde ducitur, nulla est uspiam: vagatur autem a Christo longius, quicumque ab Ecclesia discesserit.“ La santa sede – vatican. va. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html.

zákonodárství ve prospěch sociální péče.⁹⁰ V encyklice totiž Lev XIII. na jiných místech naopak považuje za povinnost státu pečovat o své občany na základě argumentace, že státní bohatství vzniká z práce dělníků (srov. RN, 27).

Právě zdůrazňování autority Církve je prvek, (i v dalších encyklikách Lva XIII. a dalších pontifiků až do Jana XXIII.), který může vést k interpretaci, že papežské dokumenty akcentují znovunastolení středověkého křesťanského modelu, kterýžto směr v jistém smyslu zastával sociální romantismus. To ovšem z textu *Rerum novarum* (ani z dalších dokumentů z per dalších papežů) nevyplývá, naopak Církev jde od encykliky *Rerum novarum* cestou sociálního realismu,⁹¹ ovšem s důsledným přesvědčením o nezastupitelné roli náboženských mravních zásad pro uspořádání společnosti. Text dokumentů, zjevně v obraně proti myšlenkám socialistického materialismu, klade důraz na transcendentní pravdu a důstojnost člověka, což dokládá na více místech i text pozdější encykliky Lva XIII. *Graves de communi Re* z ledna 1901.

Even those who are not Catholics, moved by the power of truth, avowed that the Church must be credited with a watchful care over all classes of society, and especially those whom fortune had least favored (čl. 3). We have designedly made mention here of virtue and religion. For, it is the opinion of some, and the error is already very common, that the social question is merely an economic one, whereas in point of fact it is, above all, a moral and religious matter, and for that reason must be settled by the principles of morality and according to the dictates of religion. For, even though wages are doubled and the hours of labor are shortened and food is cheapened, yet, if the working man hearkens to the doctrines that are taught on this subject, as he is prone to do, and is prompted by the examples set before him to throw off respect for God and to enter upon a life of immorality, his labors and his gain will avail him naught. (čl.11).⁹²

Na tomto místě si dovolíme odbočit z dějinného kontextu, abychom poznamenali, že ve stejném smyslu se o sto let později vyjadřuje papež Jan Pavel II. V encyklice *Centesimus annus*, vydané k výročí *Rerum novarum* (vzhledem k předchozí citaci v jazyce anglickém uvádíme zde latinskou, anglickou i českou verzi, přičemž nejlépe viditelná paralela je zřejmá nejvíce právě v anglickém znění).

⁹⁰ Zajímavým zrcadlem pro možné pochopení toho, co měl Lev XIII. na mysli, může být současná situace v České republice, co se týče zřizovatelů sociálních institucí: sociální ústavy i instituce (nemocnice) zřizované katolickou církví jsou z hlediska klientely mnohem žádanější než ústavy zřizované státem.

⁹¹ Srov. ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*. CDK: Brno, 2004. s. 131–132.

⁹² *Graves de communi Re*. 18. 1. 1901. Encyclical of Pope Leo XIII. on Christian Democracy. [2021-02-24] La santa sede. http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_18011901_graves-de-communi-re.html.

Nisi transcendens aliqua veritas agnoscitur, vis imperii superat, atque quae habet instrumenta quisque penitus adhibere contendit ut suum commodum imponat suamque mentem, iuribus aliorum contemptis. Sic proinde tantundem homini parcur, quantum veluti instrumentum adhiberi potest ad solum dominantium profectum. Hodierni igitur totalitarismi radix in negatione reperitur dignitatis transcendentis humanae personae, quae est visibilis imago Dei invisibilis (Centesimus annus 44).⁹³
If there is no transcendent truth, in obedience to which man achieves his full identity, then there is no sure principle for guaranteeing just relations between people. For the dignity of man stems from the fact that he is „a visible image of the invisible God“. (CA, čl. 44).⁹⁴

Není-li uznávána transcendentní pravda, triumfuje síla moci a každý se snaží beze zbytku využívat prostředků, které má k dispozici, k prosazování svých zájmů a názorů bez ohledu na práva ostatních. Člověk je pak respektován pouze do té míry, že ho lze využít jako nástroje pro egoistický cíl. Kořeny moderního totalitarismu tkví tedy v popírání transcendentní důstojnosti člověka, který je viditelným obrazem neviditelného Boha (CA, čl. 44).⁹⁵

Srovnáním výše uvedených pasáží obou encyklik lze dobře ozřejmit, že důraz v sociálním učení Církve je stále týž, důraz na úlohu Církve u Lva XIII., tedy že „Církví musí být svěřena péče o všechny společenské třídy“ neodkazuje na autoritu a moc Církve, ale na její nezastupitelnou garanci v hájení důstojnosti lidské osoby.

Jiná věc však je, jak bylo možno tento důraz přijmout v reálném dobovém kontextu ze strany společnosti. V době Lva XIII. a dalších papežů byly zásady sociální nauky Církve nejčastěji předávány kněžími na nedělních bohoslužbách, pochopitelně ještě v osobním „tlumočení“ každého z nich, popř. byly později v překladu uvedeny v tisku. Není divu, že na pozadí mnohdy nesnesitelných hospodářských podmínek, ve kterých příslušníci proletariátu žili, byla recepce ze strany dělníků „vlažná“ (viz níže).

2.2.3. Pojetí laiků

Ve spojení s encyklikou *Rerum novarum* si ještě povšimněme jednoho aspektu, tj. jakým způsobem se začíná měnit vztah církevní hierarchie k věřícím, což pochopitelně souvisí již se samotným zaměřením encykliky na sekulární sociální oblast. Nutno předznamenat, že už v období ztráty papežského státu v roce 1870 se zformovalo spontánní katolické

⁹³ La santa sede. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.

⁹⁴ Tamtéž. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.

⁹⁵ Srov. *Sociální encykliky 1891–1991*.

hnutí laiků jakožto protireakce na politiku sjednoceného italského liberálního sekulárního státu (ztrátu papežské moci, státních omezení a rušení církevních institucí, školství apod.). V tomto smyslu pochopitelně církevní hierarchie aktivitu laiků vítala, ale v pojetí encykliky *Rerum novarum* nejde o tento obranný prvek Církve, ale o výzvu k utváření dělnických spolků jakožto počátku přenášení sociální odpovědnosti na věřící. Současně to mohl být právě tento důraz, který také činil potíž s přijetím encykliky zvláště ze strany vyššího církevního episkopátu. Nebyla to zřejmě jen novost „Věcí nových“ ve smyslu tématu, tedy to, že se Lev XIII. zabývá sociálními, hospodářskými a politickými záležitostmi, ale právě i změna v pojetí laiků, kteří byli po staletí *objektem* působení Církve⁹⁶, pochopitelně v řádu spásy. Nejen že *Rerum novarum* se zdánlivě zabývá oblastí, jež nespadá do oblasti duchovního řádu, navíc je to poprvé, kdy se laici přesouvají z pozice *objektu* do pozice aktivního *subjektu*, ovšem pouze v řádu pozemské skutečnosti. Lev III. se i přes převládající idealismus nespokojil s tím, aby pouze z pozice pontifika „vyhlásil sociální program“. Nedílnou součástí byla snaha o aktivní zapojení laiků do svépomocné činnosti na zlepšení reálných poměrů, sice vždy v rámci katolické církve, prostřednictvím katolických sdružení apod., ale přesto jsou tyto prvky *res novae* tehdejší doby. Další papežové důsledně pokračovali v linii, jež stále zdůrazňovala aktivity laiků pouze pod vedením Církve. Přesto je tento rys, jak uvidíme, důležitým předznamenáním změn, které v této oblasti přinesl Druhý vatikánský koncil.⁹⁷

2.2.4. Trojí recepce *Rerum novarum*

Na závěr tedy ještě jednou shrneme dobovou recepci encykliky ze strany příslušníků Církve (vyššího episkopátu a nižšího kléru) a laiků, resp. dělníků:

- Ze strany církevní hierarchie rozpačitá – přestože Církev je zde stále představována jako hlavní činitel – tematicky se encyklika jeví „nepatřičně“ zaměřena na konkrétní sociální problémy a jejich řešení, navíc vyzývá laické věřící ke konkrétním aktivitám v sociální oblasti. Důraz na tento sekulární aspekt

⁹⁶ V patristickém období vznikla nauka o třech Kristových úřadech: prorockém, kněžském a královském. Na základě této nauky byli pak kněží považováni za pokračovatele Ježíšovy činnosti, tj. za subjekty církevní praxe a věřící za objekty pastoračního působení Církve. Změnu v tomto konstitutivním chápání Církve přinesl až II. vatikánský koncil, který mj. přinesl funkčně strukturovaný model Církve (kérygma – leiturgia – diakónia, později byl připojen čtvrtý prvek, koinónia). Srov. též: LEHNER Markus: Prokrustovo lože – systematizace pastorálky. *Teologické texty* č. 5, roč. 7, 1996, s.148–151.

⁹⁷ Zde je důležité vzít do úvahy i *participatio actiosa* následujícího papeže Pia X. v rámci liturgické obnovy. Na druhou stranu je i v současnosti otázka eklesiologie v této oblasti ještě předmětem hledání.

života věřících „jako by“ snižoval poslání Církve coby zprostředkovatelky spásy a vnášel do koncepce *societas perfecta* světské prvky, které do tehdejšího sebepojetí Církve nemohly patřit.⁹⁸

- Ze strany nižšího kléru, seminaristů, mladých kněží: přijata z velké většiny s nadšením. Tito viděli v obsahu encykliky možnost osobního nasazení pro evangelium a pro věc obecného dobra. Jedná se o vrstvu těch, kdo se osobně rozhodli pro život ve službě evangeliu a Církvi čili nejlogičtěji zde padá text encykliky na úrodnou půdu. Mladí kněží vidí možnost nejen možnost své duchovní služby, ale i reálné aktivity pro budování spravedlivé společnosti. Navíc v době, kdy samotná duchovní služba se odehrává v atmosféře náboženské indiference a formalismu věřících.⁹⁹
- Ze strany dělníků – odmítavá či vlažná. Encyklika sice podává konkrétní a odpovídající reflexi situace, nabízí konkrétní návrhy řešení, ale: mluví z pozice jediného subjektu, který je schopen situaci řešit a za jediné podmínky, kterým je osobní víra, vírou motivovaná individuální etika a celkově návrat ke křesťanským hodnotám. Tím pravděpodobně encyklika vyznívala pro značnou část dělníků utopicky a ztrácela tím sociální průbojnost, což ve spojení s důrazem na nedotknutelnost soukromého vlastnictví nakonec zesilovalo přitažlivost socialistických myšlenek.

V dané sociálně-kulturní situaci to však byla právě tato „nadřazená pozice“, která hlasu Církve – včetně jejího sociálního učení – ubírala na věrohodnosti.¹⁰⁰ Dokonce

⁹⁸ Roli jistě hrálo také to, že značná část tehdejší hierarchie pocházela z kruhů vyšší šlechty s vazbami na tehdejší monarchie, tedy byla problematice proletariátu značně vzdálena. Srov. „Closely connected with the clergy was the great majority of the aristocracy – all the bishoprics and the highest ecclesiastical offices being filled with cadets of noble families; and this alliance between the Church and the highest social classes had shaped the customs of the ecclesiastical hierarchy into a peculiar aristocratic type.“ LA PIANA, Giorgio. A Review of Italian Modernism. *The Harvard Theological Review* 1916, roč. 9, č. 4, s. 351–375.

⁹⁹ Na druhé straně ale, jako mnohokrát v dějinách, dochází k určitému logicky nevysvětlitelnému paradoxu: již před nástupem Lva XIII. v době vyostřeného klerikalismu, církevní uniformity a vyhraněného odmítnutí moderny kupříkladu na území Německa vzniká proud silného lidového „sociálního katolicismu“, který se ovšem neopírá o oficiální katolickou nauku a hierarchii, ale identifikace s katolickou církví je jeho hlavní oporou vůči nabízeným formám marxistického socialismu. Historik Thomas Nipperday nazývá tento fenomén „katolickou subkulturou nevidaného rozsahu a působnosti“.⁹⁹ 800 000 tisíc členů (do I. světové války), političtí představitelé působící v rámci první zvolené Katolické strany středu již v roce 1870 sjednotili voliče bez ohledu na třídní příslušnost. (srov. NIPPERDAY, Thomas. *Deutsche Geschichte 1866–1918*, I. Arbeitswelt und Bürgergeist. Verlag C. H. Beck: München, 1998, s. 439.

¹⁰⁰ Srov. k tomu Teologické texty (původně samizdat pod pseudonymem -ši-): „Kdoví, zdali se asistence Ducha Svatého, příslibená pro výkon učitelské služby církvi (srov. dogm. konstituce *De Eccl. Christi* I. vatikánského sněmu, kap. 4, DS 1836), neprojevovala nejprve tím, že křesťanské společenství muselo být protaženo trapnou zkušeností césaropapismu a pokušením světské moci církve? A ovšem také vyléčením z těchto iluzí a nemocí v posledních stech letech? Jisté je, že s oficiální interpretací přirozeného

se mohlo zdát, že Církev se svým „vměšováním“ do sociální oblasti pokouší upevnit svou ztrácející moc.¹⁰¹ Každopádně tehdejší eklesiologie, v níž Církev byla chápána jako dokonalá společnost s důrazem na její hierarchickou část a pasivní roli věřících vlastně zastíňovala samotné jádro sociální nauky (oproti přitažlivosti marxistického socialismu). Pozdější dějinný vývoj a zkušenost lidstva s totalitními režimy však ukazují křesťanskou antropologii a sociální nauku Církve jako hluboce podstatnou, zatímco teologická a filosofická forma jejího zprostředkování (zde novoscholastika) včetně „pomalu“ formující se eklesiologie tuto podstatu neruší, ale pochopitelně značně omezují. Odtud dobývá „vražná“ recepce encykliky ze strany (značné části) dělníků, která je charakteristická pro celkovou atmosféru ve společnosti a měnící se postavení Církve v rámci sekularizačního procesu. Na druhé straně ale, jak jsme již uvedli, encyklika poskytla zásadní orientaci a teoretickou základnu pro aktéry *křesťanského socialismu*, tedy spolupráce nižšího kléru a laiků, kteří se chopili praktické realizace na straně jedné, tak ale také východiska pro akademické rozpracování jejích zásad v oboru *křesťanské sociologie*.

2.3. Pontifikát Pia X. (1903–1914)

Pokoušíme-li se sledovat linii vývoje sociální nauky Církve, je nasnadě otázka, jak k tomuto vývoji přispěl Pius X. (1857–1939), který je spojován spíše s liturgickým reformním hnutím a bojem proti modernismu, což se může jevit jako určité odbočení z linie formování sociální nauky Církve, zvláště v kontextu poválečného pontifikátu Pia XI. a jeho explicitní návaznosti na *Rerum novarum* encyklikou *Quadragesimo anno*.

Chceme ukázat, že pontifikát Pia X. sice vybočuje z lineárně chápaného „vývoje“ sociální nauky Církve, ale že jeho reformy a důrazy do vývoje sociálního učení Církve zasahují nejen jako tradičně chápaný regres, ale jako výrazný obranný činitel Církve. Musíme ale znovu zdůraznit, že sociální učení Církve nechápeme jen z hlediska naukového, tedy postupného zpřesňování, vyjasňování, popř. i návrhů aplikace jeho

práva a Božího slova v soustavných textech týkajících se sociálního učení začala církev až tehdy, když proletarizace, pauperismus, práce dětí a ohrožení rodiny ukázaly jednostranný a povýšený supranaturalismus jako neodpovědný a když se profétického zápasu o sociální spravedlnost ujali ti, kteří ji slovy nabízejí a činy popírají.“ *Teologické texty*. Sociální učení církve. Nástin vývoje a obsahu. 2007/1 (Lexikon) TT 13 (prosinec 1986). [2020-11-27]. <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2007-1/Socialni-uceni-cirkve-1.html>.

¹⁰¹ K významnému oslabení mocenské pozice Církve přispělo i zabránění papežského státu. V roce 1860 byly zhruba tři čtvrtiny papežského státu začleněny do nového Italského království. O deset let později, v září 1870, došlo i na poslední papežský stát – Řím.

principů. Sociální učení Církve nespočívá jen v jeho vnějších projevech, ale odráží také specifický druh vnitřní kontinuity, kterou mohou organicky tvořit i zcela různé důrazy jednotlivých papežů. I když tento rys kontinuity je tradičně podtrhován tím, že papežové vždy explicitně odkazují na dokumenty a učení svých předchůdců, není to vždy tato zdůrazňovaná návaznost, která kontinuitu tvoří. Teprve s delším časovým odstupem, tedy z určitého dějinného nadhledu je možné postihnout, jak na sebe určité prvky organicky – byť v jistém smyslu nepřímě – navazují. V dějinné etapě, které se zde věnujeme, jsou různé důrazy jednotlivých pontifiků zcela zřejmé. Dalo by se říci, že přínos Lva XIII., především pak encykliky *Rerum novarum*, spočívá především v tom, že navrhuje universálně platné principy pro řešení konkrétních sociálních otázek. I když, jak jsme uvedli výše (2.3.2.) to byl právě Lev XIII., který současně „aktivizuje“ laickou veřejnost. Pius X. přebírá odkaz svého předchůdce, a aniž by explicitně rozvíjel obsah sociální nauky (ten byl jasně dán programovou sociální encyklikou Lva XIII.), zaměřuje se na rozvíjení dalších forem spolupráce hierarchické Církve a laických věřících: v motu proprio *Fin dalla prima* z 18. prosince 1903 a encyklice *Il fermo proposito* z 11. června 1905 načrtne model „Katolické akce“ jakožto působení laických věřících v moderním světě v úzké spolupráci s hierarchickou Církví:

Quam supremam necessitatem optime novit Antecessor Noster Leo XIII b. m., ostendens, praecipue in celebri encyclica *Rerum Novarum* et in aliis posterioribus documentis, obiectum circa quod actio catholica praecipue evolvenda erat, nempe *practicam solutionem quaestionis socialis iuxta christiana principia*. Et Nos, sedantes tam sapientes normas, Nostro *Motu Proprio* diei 18 Decembris 1903 actioni populari christianae, quae totum complectitur motum catholicum socialem, ordinem dedimus fundamentalem, qui esset quasi practica norma actionis communis atque concordiae et caritatis vinculum. Heic igitur et hoc sanctissimo et maxime necessario fine niti ac roborari imprimis debent catholica opera, varia et multiplicia quoad formam, sed omnia pariter directa ad idem sociale bonum efficaciter promovendum.¹⁰²

Pius X. položil důraz především na vnitřní obnovu Církve, liturgie a náboženského života, jak vyjadřuje volba motta jeho pontifikátu: *Instaurare omnia in Christo*.¹⁰³ Leč okolnosti jeho pontifikátu si vyžádaly značné nasazení také v politické oblasti.¹⁰⁴

¹⁰² *Il fermo proposito* z 11. 6. 1905, odpovídá č. 13. [2020-09-15]. La santa sede – vatican.va. https://www.vatican.va/content/pius-x/la/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11061905_il-fermo-proposito.html.

¹⁰³ *E supremi*, první encyklika ze 4. října 1903.

¹⁰⁴ Nutno říci, že jeho politické kroky nebyly vždy zcela šťastné. Např. jeho politika vůči francouzské církvi: Pius X. ji podrídil Římu a znemožnil navázání korektních vztahů s Francouzskou republikou,

2.2.1. Implicitní návaznost a kontext

Doba pontifikátů obou papežů – Lva XIII. i Pia X. – se vyznačovala nejen hospodářsko-sociálními bezúspěšnými podmínkami pro nově vznikající proletariát na straně jedné a nadměrným důrazem na zisk a produktivitu ze strany vlastníků kapitálu na straně druhé. Významným rysem doby byla již nejméně od poloviny 19. století náboženská lhostejnost a formalismus. Důvody lze kromě mnoha historických příčin (viz kap. 1.) spatřovat i v samotné teologii: Nadměrný důraz na zprostředkující úlohu kněží mezi Bohem a člověkem měl za následek nutně pasivitu ze strany laického věřícího ve věci vlastní spásy. Tento fakt byl ještě posílen sakramentálně-teologickým komponentem týkajícím se svátostí, resp. výlučným akcentováním jejich působení *ex opere operato*.¹⁰⁵ Dodejme, že k této pasivitě přispěl ještě třetí prvek, a to přílišný důraz na to, že pravým životem člověka je až život věčný (srov. RN, čl. 18). Postupně dochází jak k odpadu mnohých věřících od Církve, tak ke zmíněné náboženské lhostejnosti těch, kteří formálně plnili své náboženské povinnosti.¹⁰⁶

Zatímco Lev XIII. encyklikou *Rerum novarum* zaměřuje svou pozornost na reálné problémy doby a pokouší se navrhnout řešení (odborné spolky atd.), důrazy Pia X. jsou odlišné. Chce změnit atmosféru všeobecné náboženské lhostejnosti a formalismu, na druhé straně již ale také má možnost vidět dosavadní průběh aktivit, ke kterým dala podnět encyklika jeho předchůdce. Je přesvědčen, že ke zlepšení sociálního stavu společnosti je třeba vytrhnout věřící z letargie cestou zapojení laiků do církevního života a cestou užší a reálné spolupráce s kleriky. Vidí ale také určité nebezpečí v tom, jakým směrem může tato spolupráce vést – tedy naopak k ještě většímu vzdálení se Církvi, zaměření na výlučně politické prostředky a zanedbání duchovní stránky člověka. Na tento aspekt upozorňuje Joseph B. Gavin, SJ. v příspěvku *Catholic Social Teaching: 1891–1975*.

což v praxi znamenalo masivní ztrátu církevního majetku a další dalekosáhlé následky, které zmírnil až jeho nástupce Benedikt XV.

¹⁰⁵ Srov. ZIMMERMAN, Paul A., *"Catholic Action"*. Thesis B.Div.. Concordia Seminary, St. Louis, 1941. Department of Systematic Theology, s. 16. [2017-03-27] <https://scholar.csl.edu/bdiv/106>.

¹⁰⁶ Situace na území habsburské monarchie se bohužel příliš nelišila, naopak. Významným rysem bylo kromě náboženské lhostejnosti ještě i pokrytectví, což souviselo s oním spojením „trůnu a oltáře“, o němž byla řeč v úvodní kapitole. Historik českobudějovické teologické fakulty Martin Weis k tomu uvádí, že kořeny problematického postoje T. G. Masaryka ke katolické církvi (jež měly nakonec v době jeho státnické prezidentské funkce dalekosáhlé následky) je možno spatřovat již v jeho dětství, kdy ho ředitel školy přiměl k formálnímu úkonu povinné školní zpovědi, jen aby byly splněny podmínky všeobecné účasti žáků. Srov. WEIS, Martin. *Církevní dějiny v zrcadle času II*, díl druhý: Doba pokroku a papež Lev XIII. Zvukový záznam (2. 12. 2013) [2019-04-20]. <https://slovo.proglas.cz/kultura-a-vzdelavani/vzdelavaci-cyklus/cirkevni-dejiny-v-zrcadle-casu/cirkevni-dejiny-v-zrcadle-casu-ii/>.

It was not, of course, that he was disinterested in social issues or in the bettering of conditions for workers or the poor. As his two *Motu proprio* (1903 and 1910) revealed, his dissatisfaction was with Catholic trade unions and those various "Catholic Action" groups which were often founded or led by lay people or even by clergymen who, it was thought, might be too prone to act outside of episcopal authority since they favoured social change for workers often through political means. His paramount concern was the principle of autonomy in social matters on the one side, and the competence of the Church in such matters on the other.¹⁰⁷

Tuto snahu o „princip autonomie sociálních záležitostí na jedné straně“ a „kompetenci či úlohu Církve v těchto záležitostech na straně druhé“ však Pius X. chápal nikoli jako skutečnou vzájemnou autonomii.¹⁰⁸ Naopak, jeho snahy směřovaly k tomu, aby sociální záležitosti i jejich politická řešení – jakožto obsahově specifická oblast – byly podřízeny církevní autoritě. Snahy o posílení církevní autority pak lze vidět v tom, že se zaměřil na reformními kroky důležité pro hierarchickou Církev a současně na pastorační činnost: pro zabezpečí širší církevní platformy provedl reformu římské kurie, první od Tridentského koncilu (1588) a zřídil komisi pro přípravu nového církevního zákoníku (*Codex iuris canonici*).¹⁰⁹ V dalších pastoračně zaměřených krocích můžeme jasně vidět snahu o zapojení laiků do církevního života: od přípravy nového katechismu přes doporučené časté svaté přijímání dospělých a snížení věku dětí, jež lze připustit k prvnímu svatému přijímání, za podmínky, že jsou schopny rozlišení a chápou pravdy víry. Současně se zasazoval o to, aby svaté přijímání bylo podáváno nemocným a doporučoval také každodenní četbu Písma svatého.

Tyto jednotlivé prvky mířící k obnově náboženského života tvoří specifickou linii: důrazy Pia X. na jedné straně tvoří protiváhu k důrazu Lva XIII., čili „vyvažují“ zaměření na sekulární a sakrální oblast. Navíc lze uvažovat nejen o duchovním, ale také socializačním efektu společného slavení mše svaté a společných modliteb za současného propojení s dávnou doktrínou „vlité milosti“ na základě filosofického rozpracování

¹⁰⁷ GAVIN, Joseph B., SJ. Catholic Social Teaching: 1891–1975. *Promotio Iustitiae*. From *Rerum novarum* to Decree 4, 1997, č. 66 (N° 66, February 1997), d. 3–7. [2017-05-08]. http://www.sjweb.info/documents/sjs/pj/docs_pdf/PJ_066_ENG.pdf.

¹⁰⁸ V zásadě se zde odráží typické oddělování sféry přirozené a nadpřirozené, resp. sféry přirozenosti a milosti. Pius X. se však svými důrazy na duchovní obrodu (viz text) možná pokoušel alespoň o určité „žité“ komplementární propojení obou.

¹⁰⁹ Nový CIC za Pia X. ještě nestihl být dokončen, byl promulgován až za následujícího pontifikátu Benediktem XV. V r. 1945 byl pak na základě konstituce Pia XII. „O uprázdnění apoštolského stolce a o papežské volbě“ vydán CIC v podobě, kde místo článků I., II., III. a IV. byla publikována nová konstituce Pia XII. namísto kánonů, které zmiňovaly konstituci Pia X. „Vacante sede apostolica“ z r. 1904. Současný CIC vstoupil v platnost za pontifikátu Jana Pavla II v r. 1983.

Tomáše Akvinského. Vliv sv. Tomáše a zejména jeho pojednání o svátostech¹¹⁰ je patrný celém pontifikátu Pia X., současně ale také snaha propojit „individuální“ stav člověka (včetně svátostného působení a Boží milosti) s reálným pozemským životem a řešením problémů nejen individuálních, ale i sociálních. Nepříliš na první pohled zřejmá je tu opět návaznost na Lva XIII.: co Lev XIII. v encyklice *Rerum novarum* uváděl jako protipól sociální problematiky, tj. důraz na osobní zbožnost, ctnost, morální odpovědnost – jako komplementární součást úspěchu dosažení spravedlnosti ve společnosti, to Pius X. explicitně přijímá jako odkaz svého předchůdce a tímto směrem zaměřuje své působení.

Pius X. položil důraz na život jednotlivce v *milosti posvěcující*,¹¹¹ jež měla tvořit bezpečnou základnu pro jakoukoli činnost, tedy i aktivity v sociálních záležitostech, přičemž z druhé strany by mělo být bezpečným rámcem součinnost a ukotvení v Církvi. Zdá se, že Pius X. necítil potřebu orientovat svůj pontifikát na přímočaré rozvíjení sociální tematiky mj. proto, že takto orientovaný dokument promulgoval jeho předchůdce. Jeho zjevnou snahou bylo zabezpečit, aby se realizování sociálních (a tedy také politických) aktivit navržených v *Rerum Novarum* neoddělilo od církevní autority. Při studiu jeho dokumentů však nacházíme sociální tematiku v několika encyklikách a motu proprio, i když s poněkud odlišnými důrazy než u Lva XIII.

2.2.2. Explicitní návaznost v různých formách

Jak jsme již zmínili, byl papež již svědkem reálných pokusů o sdružování dělníků včetně politických aktivit. Jeho výše zmíněná „nespokojenost“ s těmito „katolickými akcemi“ byla motivována vznikem tehdejší Italské demokratické sociální ligy.¹¹² Pius X. přirovnal program této strany k „modernismu“ a namísto ní navrhuje ustanovení *Asociace katolické akce* na principu spolupráce laiků a kléru pro „praktické řešení sociálních otázek podle křesťanských zásad“, tj. v duchu *Rerum noavrum*. Současně ale encyklika *Il fermo proposito* z roku 1905 předznamenala vyhlášení celosvětového projektu *Katolické akce* v roce 1931 za papeže Pia XI.

Katolické akci věnuje Pius již motu proprio *Fin dalla prima* z prosince 1903. Motu proprio nepřináší nové učení – je zamýšleno jako shrnutí předchozí nauky Církve a jako instrukce všem katolickým sdružením a odborům zejména v Itálii. V osmi člancích

¹¹⁰ Srov. *Summa theologiae*, III, q. 62, a. 1, co.

¹¹¹ Srov. ZIMMERMAN, Paul A., „*Catholic Action*“, s. 35. [2017-03-27] <https://scholar.csl.edu/bdiv/106>.

¹¹² Lega Democratica Nazionale, založena 1905 v Bologni. Strana založená reformními katolíky, která prosazovala oddělení Církve od státu, potlačení výuky náboženství, státní dozor nad školstvím apod.

z devatenácti se opakuje a potvrzuje učení obsažené v *Rerum novarum*, ve třech se odvolává na encykliku *Quod apostolici muneris*, ve čtyřech člancích se odvolává na encykliku *Graves de communi* a v pěti na *Instrukce Svaté kongregace pro zvláštní církevní záležitosti*. Pius X. v tomto dokumentu navazuje na svého předchůdce přímými odkazy, jednotlivé články potvrzují přirozenou nerovnost lidí, vybízejí sice k vzájemnému respektu tříd, ale zejména jsou výrazně namířeny proti socialistickým tendencím. Červenou nití dokumentu je naprostá autorita Církve, zákaz vstupu do politiky katolickým organizacím a cenzura veškerých vydávaných publikací, resp. nutné předložení každého díla ordináři ke schválení. Zřejmým pozadím tónu i obsahu motu propria je tehdejší bouřlivá situace v Itálii.¹¹³ O dva roky pozdější encyklika *Il fermo proposito*¹¹⁴ – *O katolické akci*, přestože se na motu proprio *Fin dalla prima* odvolává, je psána mírnějším tónem a se sociálním důrazem a universálním poselstvím, které Pius X. zaměřuje již nejen na Itálii, ale i na ostatní země světa:

Praeter haec autem plurima habentur bona ad ordinem naturalem spectantia, ad quae missio Ecclesiae non est directe ordinata, quae tamen ab eadem quasi natura sua profluunt. Talis est catholicae revelationis lux, quae in omnem scientiam vivissima diffunditur; tanta est vis Evangelii mandatorum, ut legis naturae praecepta sarta tecta roborentur et confirmentur, tanta demum est efficacia veritatis ac moralis a Iesu Christo propositarum; ut ipsa materialis felicitas individuorum, familiae et humanae societatis provide sustineatur ac promoveatur. Ecclesia, etiam praedicando Iesum Christum crucifixum, scandalum ac stultitiam coram mundo (I Cor. I, 23), inspiratrix et fautrix praecipua civilitatis devenit; eamque, ubicumque ipsius Apostoli praedicaverunt, diffudit, servans atque perficiens elementa bona antiquorum ethnicorum cultuum, e barbarie eruens atque ad civilem consortium instituens novos populos, qui in maternum ipsius sinum confugerent, atque integrae societati, gradatim quidem, sed tuta ac semper progredienti ratione, notam adeo propriam imprimens, quam illa nunc quoque universaliter retinet. Civilitas mundi est civilitas christiana.¹¹⁵

V osmadvaceti člancích nacházíme přímý odkaz na Lva XIII. pouze dvakrát, jednou Pius X. cituje *Rerum novarum*, s odvoláním na to, že cílem *katolická akce* je řešení sociálních otázek podle křesťanských zásad. Ve druhém případě se Pius odvolává na dekret, vydaný Lvem XIII., který zakazoval účast italských katolíků v politickém

¹¹³ Zejm. vznik a demokratizační tendence Democrazia Cristiana Italiana založené v roce 1901, která se vydělila z papežem podporované konzervativní strany Opera dei Congressi a která se dále vzdalovala od papežské a církevní autority.

¹¹⁴ *Text Il fermo proposito* překládal také Bedřich Vašek, nebyl ovšem vydán. Nachází se v rukopise, nedatován, v Zemském archivu v Olomouci, fond Pozůstalost Dr. Bedřicha Vaška, inv. č. 8.

¹¹⁵ Cit. podle *Il fermo proposito* z 11. 6. 1905. [2020-09-15]. La santa sede – vatican.va. https://www.vatican.va/content/pius-x/la/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11061905_il-fermo-proposito.html

životě. Na rozdíl od svého předchůdce však Pius X. v roce vydání encykliky *Il fermo proposito* (1905) sice vidí závažné důvody pro udržování odstupů od politiky, ale současně stejně závažné důvody mohou v zájmu dobra společnosti vést k udělení výjimek z tohoto pravidla a vstup do politiky jmenuje jako jedno z mnoha občanských práv.¹¹⁶ Celý text encykliky je sociálním dokumentem, jenž vykazuje pochopení pro nutnost řešit sociální otázky aktivní činností laiků. Církev zde již nevystupuje tak výrazně z pozice autority, ale jako morální záštita pro sociální aktivity. V článku 24 zaznívá jistá obava, aby duchovní (vystaveni tlaku doby) neupřednostnili materiální zájmy před duchovními.

Někteří autoři uvádějí, že Pius X. nastínil svůj program, mj. i na poli sociálního učení již ve své první encyklice *E supremi apostolatus* z října 1903.¹¹⁷ Je pravdou, že papež v textu vyjmenovává jednotlivá sociální témata: *harmonii mezi třídami, mír coby výsledek spravedlnosti, posvátnost manželství, výchovu, povinnosti vůči státu*, avšak celá encyklika je iniciačním textem jeho pontifikátu, kdy na základě zvoleného hesla *Restaurare omnia in Christo* slavnostně předkládá touhu po realizaci zvoleného hesla ve všech oblastech života a společnosti. Zajímavé je, že v tomto textu se neodvolává na žádnou předchozí encykliku, cituje však hojně z *Písma svatého* (49 citací v šestnácti článcích encykliky).¹¹⁸

Konkrétnímu sociálnímu tématu – odluce Církve od státu – věnuje papež encykliku *Vehementer nos* z 11. února 1906, kde se v návaznosti na Lva XIII. významně staví proti odluce Církve od státu a církevní autoritu nadřazuje moci státní. Celá encyklika je výraznou apologetikou Církve, vycházející z eklesiologie tajemného Těla Kristova, avšak se silným důrazem na hierarchické vedení a poslušnost věřících:

Scriptura enim eloquitur et tradita a Patribus doctrina confirmat, Ecclesiam mysticum esse Christi corpus *pastorum et doctorum* auctoritate administratum (Ephes. IV, 11 seqq.), id est societatem hominum, in qua aliqui praesunt ceteris cum plena perfectaue regendi, docendi, iudicandi potestate (Matth. XXVIII, 18. 20; XVI, 18. 19; II. Cor. X. 6; XIII, 10, et alibi). Est igitur haec societas, vi et natura sua, *inaequalis*; duplicem scilicet complectitur personarum ordinem, pastores et gregem, id est eos, qui in variis hierarchiae gradibus collocati sunt, et multitudinem fidelium: atque hi ordines ita sunt inter se distincti, ut in sola hierarchia ius atque auctoritas resideat movendi ac dirigendi

¹¹⁶ Srov. tamtéž, odpovídá čl. 18.

¹¹⁷ Např. Tomáš Bahounek v příručce *Sociální učení církve* z r. 1991. Srov. BAHOUNEK, Tomáš. *Sociální učení církve*, Brno 1991, s. 26.

¹¹⁸ Srov. *E supremi* ze 4. 10. 1903, čl. 9. [2021-02-25]. http://www.vatican.va/content/pius-x/la/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_04101903_e-supremi.html.

consociatos ad propositum societati finem; multitudinis autem, officium sit, gubernari se pati, et rectorum sequi ductum obedienter.¹¹⁹

Náš výčet uzavírá encyklika *Singulari quadam* z 24. září 1912, kterou papež vydal jako odpověď na otázky německých biskupů na organizaci dělnických organizací, kartelů a také mj. ohledně dovolenosti spojovat se ve smíšených křesťanských odborech (syndikátech) namísto čistě katolických. Pius X. odpovídá kladně, vzhledem k tomu, že nedovolení by způsobilo velké obtíže.¹²⁰ V tomto textu zmiňuje encykliku *Rerum novarum* pouze jednou vzhledem k úzce specializovanému tématu.¹²¹

Na základě výše uvedeného tedy vidíme, že druhy návaznosti mezi jednotlivými pontifikáty se pohybují v široké škále možností a jsou pochopitelně odrazem konkrétní osobnosti toho kterého papeže, ale také výrazně ovlivněny konkrétní politickou situací i mnoha lokálními problémy v dané době.

Pius X., jak jsme se pokusili ukázat, zdůrazňoval tradiční eklesiologii, přestože chtěl „aktivní“ laické věřící, viděl tuto aktivitu vždy v jasném rámci církevního vedení. Na druhou stranu je zřejmé, že zamýšlený program pontifikátu *restaurare omnia in Christo* chtěl pojmut jako proces především vnitřní obnovy jednotlivců i společnosti podle křesťanských zásad. Současně v tomto duchu inicioval činnou účast věřících při liturgii, tzv. *participatio actuosa*.¹²² To, že musel reagovat na vnější politické události v jednotlivých zemích (viz výše: Francie, Itálie, Německo) způsobovalo o to silnější obranu Církve. V tomto kontextu lze porozumět některým jeho nepřilíš prozíravým politickým krokům, ale zároveň je důležité vnímat všechny další prvky jeho pontifikátu v širší perspektivě, neboť svými kroky v jiných sociálních oblastech roli Církve v procesu sekularizace stabilizoval, i když za cenu, že je na jeho pontifikát nahlíženo obvykle negativně. Pokusíme se mírně nastínit také tuto problematiku.

¹¹⁹ Pius X. *Vehementer nos* z 11. 2. 1906. AAS, vol. XXXIX (1906), s. 3–16, odpovídá části článku 8., viz také La santa sede – vatican.va. https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11021906_vehementer-nos.html.

¹²⁰ Srov. *Singulari quadam* z 24. 8. 1912, odpovídá čl. 5, 6. La santa sede – vatican.va. [2020-02-25]. http://www.vatican.va/content/pius-x/la/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_24091912_singulari-quadam.html.

¹²¹ Když vypukne spor mezi zastánci syndikátů a zastánci čistě katolických sdružení (integralisté), bude se Pius X. zastávat integralistů a odvolávat se na pouze výjimečné udělení svolení ke vstupu katolíků do syndikátů. Srov. LA PIANA, George F. From Leo XIII to Benedict XV. *The American Journal of Theology*, 1917, roč. 21, č. 2. s. 175–192.

¹²² Tento pojem poprvé použil papež Pius X. ve svém motu proprio *Tra le sollecitudini* z roku 1903.

2.2.3. (Anti)modernismus

Pontifikáty jak Lva XIII., tak Pia X. spadaly do období kulminace *modernismu*,¹²³ který pro katolickou církev přinášel neakceptovatelné badatelské závěry (viz níže), a situace vyvrcholila tzv. modernistickou krizí v době pontifikátu Pia X. Ten odsoudil modernistické hnutí jako celek dvěma dokumenty: dekretem *Lamentabili sane exitu* z 3. 6. 1907 a encyklikou *Pascendi dominci gregis* z 8. 9. téhož roku. Současně také uložil povinnost antimodernistické přísahy¹²⁴, kterou museli povinně skládat všichni kandidáti kněžství před svým svěcením, biskupové a všichni členové vatikánských kongregací, ale i profesori teologických seminářů. Proto se na Pia X. se často nahlíží jako na papeže, který zakonzervoval vývoj Církve a její otevřenost vůči kulturní obci.

Je pravdou, že pokud bychom nahlíželi pontifikát Pia X. ve světle těchto antimodernistických kroků, resp. jejich dopadů, zdálo by se toto hodnocení oprávněné. Jak uvádí Martin C. Putna v publikaci *Česká katolická literatura 1918–1945*, čili nahlíží situaci primárně právě prizmatem dialogu s kulturní obcí):

Pod pojem „modernismus“ byly shrnuty všechny existující, byť seberozmanitější reformistické tendence – pokusy o demokratizaci církevních struktur, o dialogický přístup k moderním společenským proudům, o kritické zkoumání církevní nauky na poli biblické kritiky a dějin dogmatu – a byly společně prohlášeny za součást jednotného anticírkevního spiknutí a kompletně zavrženy. Měsíce a léta následující po vydání protimodernistických dekretů jsou léty absolutní vlády skupiny ultrakonzervativních duchovních v čele se státním sekretářem, kardinálem Rafaellem Merry del Val (1865–1930) a Umbertem Benignim (1862–1934), šéfem tajné organizace „Sodalitium Pianum“ (dotvořena 1909), jejíž členové po celém světě vyhledávali, udávali a církevním trestům vydávali biskupy, kněze, seminaristy i laiky, u nichž shledali přichylnost k „modernismu“ nebo i jen „měkkost“ vůči němu. Výsledkem byly stovky indexovaných knih a zastavených časopisů a tisíce duchovních i laiků, odvolaných ze svých míst, suspendovaných, exkomunikovaných či dobrovolně-nedobrovolně odcházejících z církve.¹²⁵

Problematicke (anti)modernismu je věnováno celé číslo periodika *Salve*, kde je problematika probírána v pestré názorové škále.¹²⁶ Toto číslo je recenzováno

¹²³ U zrodu modernismu stáli dva učenci z Catholic University of Paris: Alfred Loisy a Louis Duchene, kteří iniciovali historicko-kritickou metodu vůči biblické a eklesiální církevní tradici. Mj. to vedlo k tvrzení, že dogmata v katolické církvi nejsou věčná, ale že jsou dobově podmíněna. Hnutí vniklo na přelomu 19. a 20. století jako pokus spojit historické křesťanství s moderní vědou a rozšířilo se napříč křesťanskými denominacemi (v jiné podobě se objevuje též v reformním judaismu).

¹²⁴ Viz motu proprio *Sacrorum antistitum* z 1. 10. 1910.

¹²⁵ PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura 1918–1948*. Praha: Torst, 2010, s. 18.

¹²⁶ Celá problematika modernismu byla složitým komplexem, se kterým se Církev dosud zcela nevypořádala. Na jedné straně bylo z hlediska ortodoxie mnoho „představitelů modernismu“ nařčeno neprávem, na druhé straně např. role státního sekretáře v organizaci *Sodalitium Pianum* nebyla

v rámci virtuálního časopisu *Trivium*, zaměřeného na kulturní reflexi teologicky zaměřeného myšlení, jak se projevuje v české katolické publicistice a k tématu autor uvádí: „Přitom je jasné, že to, co bylo v modernismu Církvi skutečně cizí, a co ji podle některých vyjádření magisteria ohrožovalo a dodnes ohrožuje, jsou post-hegelovské koncepty, které dějiny spásy přenášejí do reálného sekularizovaného světa a kultury a činí je zcela závislé na lidských jednáních.“¹²⁷

Gian Paolo Romanato, profesor moderních dějin a člen *Papežského výboru pro historické vědy*, v rozhovoru pro *Radio Vaticana* zdůvodňuje kroky Pia X. proti modernismu obavou před poškozením celistvosti víry a rozvolněním jejího obsahu. Současně, jak jsme již zmínili, Pius X. částečně zmírnil důsledky vyhlášení *Non expedit* papeže Pia IX. (ohledně nepřipustnosti katolíků účastnit se politického života v Itálii), což se projevilo ve volbě prvních katolických poslanců do italského parlamentu roku 1904. Celý pontifikát pak Romanato hodnotí slovy: „...domnívám se – a poslední historické výzkumy na toto téma mi dávají za pravdu – že ve středu jeho pontifikátu skutečně stála reforma církve, pastorační přístup, reforma římské kurie a obnova vztahu mezi církví jako institucí a věřícími.“¹²⁸

Pokud bychom tedy měli odpovědět na otázku, jak Pius X. přispěl k sociálnímu učení Církve, můžeme říci, že skrze reformy církve a pastorační zaměření (viz Romanato). Ovšem svými reformami se také pokusil o to, po čem volal Lev XIII., tedy o obnovu vztahu mezi institucionální církví a věřícími. Na linii Lva XIII. pak Pius X. i v linii filosofické – v červnu 1914 vydal encykliku *Doctoris angelici*, ve které potvrdil studium Tomáše Akvinského ve všech katolických vzdělávacích institucích, jakožto sjednocující prvek uvnitř Církve. Ale lze vysledovat i implicitní návaznost na program *Rerum novarum*, popř. i kroky k jeho další realizaci:

- pokus o skutečný „návrat ke křesťanským kořenům“ skrze důrazy v pastorační oblasti,

zřejmě tak jednoznačná, jak tvrdí M. C. Putna: jiné zdroje uvádějí, že tento kardinál státní sekretář Raffaele Merry del Val byl i přes své konzervativní postoje vůči hnutí vždy rezervovaný. (k tomu srov. LENZENSBERGER, Josef. *Geschichte der Katholischen Kirche*. Leipzig: St. Benno, 1988. s. 424–427).

¹²⁷ ANONYM. *Revue Trivium*. Virtuální časopis. č. 1/2008. Tištěná verze internetového zdroje. Recenze: *Salve* 3/07 – (anti-)modernismus 1907–2007 [2021-02-25]. http://www.revetrivium.cz/clanek/2008_1/salve_3_07_anti_modernismus_1907_2007.

¹²⁸ *Radio Vaticana, cz.* 100 let od úmrtí papeže sv. Pia X. Rozhovor. Gianpaolo Romanato, profesor moderní historie Padovské univerzity a člen Papežského výboru pro historické vědy. [2015-08-26]. <https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=20683>.

- dvojitý efekt liturgických reforem: individuální a socializační,
- založení *Asociace katolické akce* na principu spolupráce laiků a Církve (kleriků),
- položení základů budoucí *Katolické akce* v encyklice *Il fermo proposito*,
- umožnění vstupu katolíků do politických struktur.

K těmto vysledovaným bodům je nutno přidat ještě jeden, který ukazuje, jak velice si je Pius X. vědom, že působení Církve ve prospěch společnosti se neobejde bez mediálních prostředků, tj. *katolického tisku*. Uveďme zde jeho vlastní slova:

Nestačí stavět kostely, provádět misijní činnost, zakládat školy – všechna práce a námaha přijde vniveč, pokud nedokážete zřídit a řídit katolický tisk, který bude věrný svému poslání: bránit věc Církve a zároveň šířit její poselství. Udělal bych cokoli – dal bych svůj papežský prsten, pektorál i sutanu, kdybych tím mohl podpořit vydávání katolických novin.¹²⁹

Toto expresivní vyjádření v kontextu celého pontifikátu samozřejmě ukazuje spíše než „modernost“ Pia X. na jeho pochopení vzrůstající role tisku ve společnosti.¹³⁰

Právě následující pontifikáty se nesou ve znamení dalšího rozvoje mediální komunikace a jak uvidíme v dalších kapitolách, Pius XI. nejen že stál u zrodu vlastní rozhlasové stanice Svatého stolce *Radio Vaticana*¹³¹, ale také identifikoval profánní ruský tisk jako jeden z činitelů, který umožnil bolševickou revoluci. Mezi pontifikátem Pia X. a Pia XI. však probíhá I. světová válka, kdy je hlavou Církve Benedikt XV., jehož pontifikátu je věnována kapitola následující.

2.4. Pontifikát Benedikta XV. (1914–1922)

Pontifikát Benedikta XV. byl relativně krátký, jeho první polovina probíhala za I. světové války, druhá za obtížné poválečné doby. Je svým způsobem vypovídající, že v rozsáhlé akademické historicko-teologické práci *Catholic Action* Paula A. Zimmermanna z *Concordia Seminary v St. Louis* z roku 1944¹³² je v poměru k předcházejícím a navazujícím pontifikátům (jež každý čítají několik desítek stran textu), věnováno

¹²⁹ Cit. in CONFREY, Burton. *Catholic Action. A Textbook for Colleges and Study Clubs*. New York: Benziger Bros., 1935, s. 200, ve vlastním překladu.

¹³⁰ Papež byl svědkem vrůstajícího boje mezi radikálně sociálními syndikalisty a konzervativně náboženskými integralisty, který se odehrával právě prostřednictvím tehdejšího tisku (např. rakouský *Sonntagsblatt*, německý *Stimmen aus Maria Laach*, italská *La Civiltà Cattolica* a další.)

¹³¹ Rozhlasové projevy pak byly významným komunikačním prostředkem Svatého stolce za II. světové války během pontifikátu Pia XII.

¹³² Srov. ZIMMERMAN, Paul A., "*Catholic Action*". Thesis B. Div. Concordia Seminary, St. Louis, 1941. Department of Systematic Theology. [2021-01-01]. <https://scholar.csl.edu/bdiv/106>.

pontifikátu Benedikta XV. devět řádků, v nichž autor říká, že Benedikt XV. je znám jako „papež války“, a zmiňuje papežovy zásluhy v oblasti (neúspěšného) mírového úsilí a liturgické obnovy mj. iniciací *Liturgického kongresu* v Montserratu v roce 1915.¹³³ Vzhledem k tomu, že se práce opírá o sekundární zdroje, jež papežův pontifikát hodnotí téměř bezprostředně po jeho skončení, byl tento redukováný obraz pontifikátů Benedikta XV. v povědomí současníků zřejmě široce rozšířen. Až z delšího časového odstupu a detailnějším studiem jeho pontifikátu lze odhalit celou škálu sociálních témat, kterým se papež věnoval, a také jak významně byly jeho mírové snahy recipovány do korpusu sociální nauky Církve i do mezinárodního právního řádu.

2.3.1. Nauková návaznost

Při bližším pohledu na pontifikát a dokumenty Benedikta XV. (heslem jeho pontifikátu bylo *In te, Domine, speravi; non confundar in aeternum*) je zřejmé, že přes válečné události, které si pochopitelně vyžádaly prioritu, ani sociální tematika jiných oblastí nebyla papeži vzdálena. Stejně jako Pius X. ani Benedikt nenavazoval přímo na řešení hospodářské problematiky encykliky *Rerum novarum*, opíral se však o to, jakým způsobem Lev XIII. identifikoval zdroje sociálních problémů a napětí (viz níže).

V úvodní části své programové encykliky *Ad beatissimi apostolorum* z 1. listopadu 1914 popisuje hrůzy probíhající moderní války s jejími ničivými zbraněmi a apeluje na představitele válčících mocností, aby válečný konflikt ukončili:

Slyšte hlasu Našeho, prosíme, vy, v jejichžto rukou leží osudy národů. Jsou bohdá jiné cesty a způsoby, jak usmířit porušení práva. Složte zatím zbraně a chopte se prostředků míru, naplnění jsouce dobrým svědomím a dobrou vůlí. Láska k nim a ke všem národům káže Nám tak mluvíti, nikoli zájem náš vlastní. Kéž nedopustí, aby Náš hlas, hlas otce a přítele, zněl do prázdna.¹³⁴

Hned v následujícím bodu však Benedikt rozkrývá příčiny válečného konfliktu.

¹³³ „Benedikt XV. is known to history as the „War Pope“. He had little time to devote to the development of the Vatican’s new plan of Social Action. It must be mentioned, however, that he was active in proposing peace terms to the Alliance and to the Central Powers. But his efforts were not crowned with success. It is significant also that he continued to foster the Liturgical Revival. In July, 1915 he urged the organizers of the Liturgical Congress of Montserrat: To spread among the faithful an exact knowledge of the liturgy, to instill in their hearts a taste for the sacred formula, rites, and sacraments by which, in union with their Common Mother, they render worship to God, to draw them into active participation in the sacred mysteries and ecclesiastical feasts, which serve to unite people to the priest, to bring them back to the Church, to nourish piety, strengthen faith, and perfect life“: citace dle ZIMMERMANN, Paul, A.: *Catholic Action*, s. 37, podle: WILLIAMS, Michael. *The Catholic church in Action*. New York: Macmillan, 1934, s. 300.

¹³⁴ *Ad beatissimi apostolorum* z 1. 11. 1914. Přel. Karel Dostál Lutínov. Olomouc: Knižní arcibiskupská knihovna a kamenotiskárna, 1914, s. 8. (citace odpovídá čl. 4). Viz také La santa sede – vatican.va. <http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it.html>.

Vpravdě: Od té doby, co se ve státním zřízení přestalo dbáti pravidel a cest křesťanské moudrosti, které zaručovaly samy sebou bezpečnost a trvání řádu, železnou nutností počaly státy kolísati ve svých základech, a z toho vyplynula taková proměna ve smýšlení a mravech, tak že, nezasáhne-li rychle Bůh, lidská společnost stane před svým zhroucením. Spousty, které Nám jeví jsou tyto: Nedostatek vzájemné lásky mezi lidmi, pohrdání autoritou představených, nespravedlivé vztahy jednotlivých tříd společenských a žízňivý shon za prchavým blahobytem jako jediným cílem člověka (jako by nebylo dober jiných a lepších, po kterých by měl člověk toužit.) Toto jsou dle Našeho mínění čtyři činitelé zápasu, který tak hluboce rozrývá svět. Proto jest nám všem horlivě chopiti se díla, abychom opět uplatnili zásady křesťanství, ovšem, je-li zde vsutku úmysl, rozpory odstraniti a společnost opět do pořádku uvésti.¹³⁵

Benedikt XV. tedy v duchu Lva XIII. i Pia X. shledává rozvrat společnosti v opuštění křesťanských hodnot, a to jak ze strany států, tak jednotlivců, stejně tak vidí kořen zla i v nespravedlivých vztazích mezi třídami.

V dalším textu papež objasňuje, že bez křesťanského a evangelního základu mizí předpoklady pro jakékoli spravedlivé uspořádání sociálních vztahů, od pohrdání chudými, nenávistí k bohatým a neúctě ke světskému státu, pokud je z jeho občanského řádu vyloučena nauka evangelia a Církve (tedy se nepřímou staví proti odluce Církve od státu). Dvakrát se přímo odvolává na učení Lva XIII. o bludech socialismu.

Posléze se z tématu občanské společnosti přesouvá na téma Církve, oceňuje (jak je obvyklé) zásluhy svého předchůdce, vyzývá k jednotě v Církvi, spolkové činnosti laiků, vyzývá kleriky k jednotě s biskupy, ale obnovuje také odsouzení modernismu, i když odsouzení zmírňuje.

Co pak se týče oněch věcí, o kterých (pokud Svatá Stolica ještě vlastního úsudku nevynešla), pokud se netýkají víry a kázně, možno disputovati pro a proti, jistě jest volno pronésti a hájiti svůj vlastní úsudek. V takových rozpravách jest však zdržovati se nemírných slov, z nichž by mohlo vzejíti těžké porušení lásky k bližnímu. Každý volně zastávej své mínění, ale čiň to zdrženlivě a nemysli, že smíš víru jiných podezřívati anebo z nedostatku kázně je obviňovati jen proto, že jsou jiného náhledu.¹³⁶

V závěru encykliky se papež dovolává řešení „římské otázky“, resp. vznáší protest proti „abnormálnímu stavu“, který se neslučuje se svobodou, právy a důstojností papežského stolce.¹³⁷

¹³⁵ Tamtéž, s. 8–9, odpovídá čl. 5.

¹³⁶ Tamtéž, s. 22, odpovídá čl. 23. Zajímavé je, že papež na jedné straně činí otázku „víry a kázně“ tradičně nedotknutelnou, na druhé straně však připouští jistou autonomii.

¹³⁷ Papežský stát od roku 1870 neexistoval a celé jeho území patřilo sekulární Itálii. Papež tedy neměl stát s vlastní právní subjektivitou a de iure byl tedy papež pouhým italským občanem.

Výše nastíněná témata Benedikta XV. z jeho první encykliky vyjadřují (tak jako každá iniciační encyklika) programový směr celého pontifikátu, přičemž je patrné, že linie tohoto pontifikátu bude opět jak navazovat, tak „vyvažovat“ důrazy předchozího pontifikátu, tentokrát ve smyslu zmírňování příliš autoritativního a obranného charakteru pontifikátu Pia X.

2.3.2. Reakce na církevní i světové dění

Benedikt XV. podnikl praktické kroky k uvolnění atmosféry, která panovala za Pia X., už v této první encyklice např. odsoudil rigidnost integralistů, kteří zastávali myšlenky katolického tradicionalismu včetně odmítání moderny a požadovali autoritativní stát s nadřazeným katolickým náboženstvím. Podpořil naopak distribuci tisku národně orientovaných syndikalistů (která byla za Pia X. zakázána, resp. k zákazu došlo okružním listem státního sekretáře Merry del Val), stejně tak vyjádřil uznání *Společnosti sv. Jeronýma pro šíření evangelia (Pia società di san Girolamo per la diffusione dei sacri libri dei vangeli)*. Tato společnost byla za Pia X. prakticky rozpuštěna a dvě z jejích publikací byly zařazeny na *Index libri prohibiti*. V dopise z 8. října 1914 jejímu presidentovi kardinálu Cassettaovi vyjádřil Benedikt radost z díla této společnosti.

Přes tyto změny Benedikt pokračuje v linii svých předchůdců: co se týče podřízení a poslušnost církevní autoritě: v iniciační encyklice cituje Přísloví 21,27: *Vir obediens loquetur victoriam*. Kromě doporučování jednoty kleriků s biskupy nabádá také k poslušnosti biskupům všechny věřící s odůvodněním, že autorita biskupů „je božského původu“.¹³⁸

Pontifikát Benedikta XV. byl pochopitelně z největší části ovlivněn probíhající válkou, přesto v jím vydaných dokumentech nacházíme témata sociálního charakteru v různých dílčích oblastech: pokračoval v podporování aktivit laiků a nestavěl se ani proti větší účasti katolíků v politice. V Itálii přímo podpořil založení první katolicky orientované *Lidové strany* v roce 1919 (*Il Partito Popolare Italiano*) pod vedením Luigiho Sturza.

¹³⁸ Zda je autorita biskupů božského původu nebo zda je odvozena z autority Církve, byl ovšem problém, kteří teologové řešili po staletí. Benedikt však nepronесl toto tvrzení ex cathedra. Srov. LA PIANA, George F. From Leo XIII to Benedict XV. *The American Journal of Theology*, 1917, roč. 21, č. 2., s. 175–192.

V otázce odborových svazů zastával stanovisko, že tyto svazy jsou nutností a čím dříve si Církev uvědomí tuto skutečnost, tím silnější postavení budou katolíci v odborových svazech mít.¹³⁹

Intenzivně se projevoval také na charitativním poli, vybízel k charitativní i institucionální pomoci dětem v poválečné době (např. v encyklikách *Paterno iam diu* z 24. 11. 1919 a *Annus iam plenus* z 1. 12. 1920).

Encyklikou *Maximum illud* z roku 1919 dal Benedikt XV. nový impuls k misijní činnosti na různých kontinentech. Misie však neměly být spojeny s kolonialismem, naopak, Benedikt chtěl dosáhnout toho, aby klérus tvořili domorodí kněží (včetně biskupů). Na encykliku navazoval přímými apoštolskými dopisy na jednotlivé kontinenty (*Inter Americae*, 14. června 1920, *In Africam*, 6. června 1920).

Benedikt XV. také dovedl ke zdárnému završení iniciativy Pia X. a promulgoval nový *Codex iuris canonici* (bulou *Providentissima Mater* z 27. května 1917).

V reakci na první fázi bolševické revoluce v Rusku v únoru 1917 a vzrůstající ataky na náboženství a církve ze strany bolševiků se papež zaměřuje na problémy východních církví. 1. května 1917 vydává motu proprio *Dei providenti*, jímž ustanovuje Svatou kongregaci pro východní církve.¹⁴⁰

15. října téhož roku pak vydává motu proprio *Orientis catholici*, jímž zakládá Papežský ústav pro orientální studia v Římě spolu s tematicky odpovídající knihovnou.

Vidíme tedy, že pontifikát Benedikta XV. přesto, že byl hluboce poznamenán světovou válkou, obsáhl širokou škálu témat a důrazů, jejichž souhrnným znakem je postupné „otevírání“ a přibližování Církve světu.

2.3.3. Specifický přínos Benediktova pontifikátu

Nejvýznamněji se však zapsal jako diplomat,¹⁴¹ který se intenzivně pokoušel o co nejrychlejší ukončení války a započetí mírových jednání, přestože jeho pozice byla

¹³⁹ Srov. GAVIN, Joseph B., SJ. Catholic Social Teaching: 1891–1975. *Promotio Iustitiae*. From Rerum novarum to Decree 4, 1997, č. 66 (N° 66, February 1997), d. 3–7. [2017-05-08]. http://www.sjweb.info/documents/sjs/pj/docs_pdf/PJ_066_ENG.pdf.

¹⁴⁰ Následujícího roku na přelomu zimy 1918/19 došlo v Rusku k masakrům dvaceti biskupů, tisíců kněží a věřících. Srov. LAMA, Friedrich von. *Papst und Kurie in ihrer Politik nach dem Weltkrieg*. Illertisen: Martinsbuch, 1925. s. 362. Několik ortodoxních biskupů poslalo otevřený dopis Benediktu XV. coby „otci všech křesťanů“ s popisem tohoto vraždění a další perzekuce církve ze strany bolševiků.

¹⁴¹ Benedikt XV. byl prvním papežem, jehož předchozí vzdělání proběhlo za „nového italského režimu“ ve státních vzdělávacích institucích: studia završil na Královské universitě v Janově doktorským titulem v oboru práva roku 1875, poté zvolil církevní dráhu a působil v papežských diplomatických službách.

mimořádně obtížná, neboť jeho pontifikát spadá do období, kdy papežský Stolec nebyl mezinárodně uznáván.

Opakované mírové výzvy nakonec vyústily v apoštolskou exhortaci/nótu¹⁴² *Des le début* – hlavám válčících států z 1. srpna 1917. Papež se nabídl jako prostředník jednání válčícím stranám za podmínky, že se státy vrátí ke statu quo ante. Válčící strany jeho nabídku nepřijaly, protože každá strana chtěla válku vyhrát, nikoli se vrátit do stavu před válkou. Navíc papežova důsledná neutralita¹⁴³ mu z obou stran přinesla obvinění, že je nakloněn straně opačné.

Církevní historik profesor o. Massimo Mancini OP k tomu uvádí:

Na jedné straně se, nakolik jen to bylo možné, pokouší nabízet pomoc všem, které postihly válečné útrapy. Na druhé straně, po třech letech krvavé a tragické války papež přichází s návrhem a posílá diplomatickou nótu všem válčícím mocnostem, ve které naznačuje řešení konkrétních problémů. Jeho detailní návrh je však válčícími stranami odmítnut, až na jedinou výjimku, totiž rakouského císaře Karla I. Nebyl to zajisté úspěch, ale byl to velký prorocký moment tohoto papeže.¹⁴⁴

Nóta byla skutečně realistickým diplomatickým návrhem (možná i proto se setkáváme častěji s výrazem nóta než apoštolská exhortace). Sám Benedikt v textu předesílá, že navrhuje konkrétní řešení, nikoli všeobecný mírový apel:

Ma per non contener Ci sulle generali, come le circostanze ci suggerirono in passato, vogliamo ora discendere a proposte più concrete e pratiche ed invitare i Governi dei popoli belligeranti ad accordarsi sopra i seguenti punti, che sembrano dover essere i capisaldi di una pace giusta e duratura, lasciando ai medesimi Governanti di precisarli e completarli.

E primieramente, il punto fondamentale deve essere che sottentri alla forza materiale delle armi la forza morale del diritto. Quindi un giusto accordo di tutti nella diminuzione simultanea e reciproca degli armamenti secondo norme e garanzie da stabilire, nella misura necessaria e sufficiente al mantenimento dell'ordine pubblico nei singoli Stati; e, in sostituzione delle armi, l'istituto dell'arbitrato con la sua alta funzione pacificatrice, secondo le norme da concertare e la sanzione da convenire contro lo Stato che ricasasse o di sottoporre le questioni internazionali all'arbitro o di accettarne la decisione.

(Lev XIII. byl vzděláván jesuity, Pius X. studoval v provinčním semináři). Srov. LA PIANA, George F. From Leo XIII to Benedict XV. *The American Journal of Theology*, 1917, roč. 21, č. 2. s. 175–192.

¹⁴² Webové stránky Apoštolského stolce uvádějí text jako apoštolskou exhortaci.

¹⁴³ Diplomatically bylo de facto vyloučené, aby papež projevil jiný postoj než přísně neutrální.

¹⁴⁴ Radio Vaticana: Benedikt XV. – prozíravý novátor. (12. 7. 2014). [2021-02-27]. <https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=20525>.

Stabilito così l'impero del diritto, si tolga ogni ostacolo alle vie di comunicazione dei popoli con la vera libertà e comunanza dei mari: il che, mentre eliminerebbe molteplici cause di conflitto, aprirebbe a tutti nuove fonti di prosperità e di progresso.

Quanto ai danni e spese di guerra, non scorgiamo altro scampo che nella norma generale di una intera e reciproca condonazione, giustificata del resto dai beneficii immensi del disarmo; tanto più che non si comprenderebbe la continuazione di tanta carneficina unicamente per ragioni di ordine economico. Che se in qualche caso vi si oppongano ragioni particolari, queste si ponderino con giustizia ed equità.¹⁴⁵

V českém překladu vyznívá právní způsob formulace nóty ještě pregnančněji.

Abychom se však nedrželi pouze všeobecností, k čemuž jsem byl okolnostmi veden předtím, chci nyní přejít ke konkrétnějším a praktičtějším návrhům a vyzvat vlády válčících národů, aby se dohodly na následujících bodech, které budou pro spravedlivý a trvalý mír zásadní a jejichž upřesnění a doplnění ponechávám na nich.

Nejprve je třeba přistoupit k základním kroku, totiž *podrobit materiální sílu mravní síle práva*. Je proto nutná spravedlivá dohoda všech na simultánním a vzájemném umenšení vyzbrojování podle norem a záruk, které je třeba stanovit v míře, jež je nezbytná a dostačující k udržení veřejného řádu v jednotlivých státech; a namísto zbraní zřídit rozhodčí instituci, která by měla vznešenou smířící funkci, podle sjednaných norem a sankcí, jež by nastoupily proti tomu státu, který by její rozhodnutí odmítl či nepřijal anebo si v mezinárodních záležitostech počínal svévolně.

Ustanovením říše práva tak budou odňaty překážky bránící komunikaci mezi národy pravou svobodou a pospolitostí na moři, takže by odstranění rozmanitých příčin konfliktu otevřelo všem nové zdroje prosperity a pokroku.

Pokud jde o škody a válečné výdaje, nevidím jiné východisko než všeobecnou normu plného a vzájemného oddlužení, které by navíc bylo ospravedlněno nezměrným prospěchem plynoucím z odzbrojení, tím spíše, že pokračovat v tolikerém krveprolití pouze z důvodů ekonomické povahy, je nepochopitelné. A kdyby proti sobě v nějakém případě stanuly zvláštní důvody, bylo by třeba je spravedlivě a rovně zvážit.¹⁴⁶

Text dokumentuje výmluvně nejen diplomatickou erudici tohoto konkrétního papeže, ale také ukazuje na význam Církve v její nadstranickosti a neutralitě a na její možnosti působení nejen ad intra, ale také ad extra – na úrovni mezinárodního válečného konfliktu. Benediktu XV. se přes všechnu snahu nepodařilo přimět válčící strany k jednání (zmírňoval alespoň následky války, za jeho pontifikátu se mnoho válečných zajatců díky

¹⁴⁵ *Des le début*, apoštolská exhortace z 1. 8. 1917. La santa sede – vatican.va. [2022-01-27]. https://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/apost_exhortations/documents/hf_ben-xv_exh_19170801_des-le-debut.html.

¹⁴⁶ Benedikt XV. představitelům válčících stran 1. 8. 1917. Z oficiálního webu Svatého stolce přeložil Milan Glaser. Zvýrazněno autorkou. (1.8.2017). [2022-03-27]. https://www.radiovaticana.cz/clanek_print.php?id=26151.

jeho diplomatickým iniciativám vrátilo do svých domovů), pro budoucí vývoj byl však významným krokem jeho důraz na řešení konfliktu pomocí mezinárodního práva a potřebu ustavení mezinárodní organizace národů.

Projekt navrhl Benedikt v encyklice *Pacem Dei munus* z 23. 5. 1920.¹⁴⁷ Z velké části byl tento návrh zakomponován do poválečných jednání prezidentem Woodrow Wilsonem, z jehož iniciativy byla představiteli dohodových mocností a jejich spojenců (včetně ČSR) založena *Společnost národů*¹⁴⁸ se sídlem v Ženevě a smírčím mezinárodním soudem v Haagu. Tento krok byl významným posunem v oblasti institucionalizace mezinárodního práva a pozdějšího vzniku *Organizace spojených národů* v roce 1945.

Přestože tedy Benedikt XV. uspěl během I. světové války jen velmi dílčím způsobem, svými diplomatickými snahami a návrhy významně přispěl jak k budoucímu uspořádání mezinárodních vztahů, tak k sociální nauce Církve – jeho model pak budou rozvíjet další pontifikové: Pius XI., Pius XII., Jan XXIII.,¹⁴⁹ a Pavel VI.

V rámci *křesťanské sociologie* je téma sociální nauky Církve a mezinárodních vztahů předmětem posledního díla Bedřicha Vaška z roku 1948 *Morálka mezinárodního života* (viz 6.2.), které předkládá nejen morální zásady mezinárodního soužití, ale právě i nutnou implementaci těchto zásad do mezinárodního právního řádu v duchu Benedikta XV. a jeho nástupců.

¹⁴⁷ *Pacem dei munus*, 23. 5. 1920. La santa sede – vatican.va. [2021-11-05]. https://www.vatican.va/content/benedict-xv/la/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_23051920_pacem-dei-munus-pulcherrimum.html.

¹⁴⁸ Srov. BAHOUNEK, Tomáš. *Sociální učení církve*, s. 27.

¹⁴⁹ Intervence Jana XIII. v případě kubánské krize v roce 1962 byla úspěšná.

3. Sociální učení Církve v době akademického působení Bedřicha Vaška

Zatímco druhá kapitola pokrývá období, na jehož pozadí se formovaly postoje a životní dráha Bedřicha Vaška, ve třetí kapitole už v samotném názvu odkazujeme na období, kdy Bedřich Vašek akademicky, publikačně i pastoračně působil.¹⁵⁰ Na tomto místě chceme pokračovat v linii, již jsme sledovali již v předchozí kapitole: tedy sledování explicitní i implicitní návaznosti jednotlivých pontifikátů s ohledem na formování sociální nauky Církve.

Pius XI. navazuje na svého předchůdce mírovo-náboženským programem, ale současně se u něj sbíhá linie přímé návaznosti na Lva XIII. promulgováním výroční sociální encykliky *Quadragesima anno*. Kromě toho za svého pontifikátu navazuje na myšlenku Pia X. přejatou Benediktem XV. a ustavuje celosvětový projekt laického hnutí – *Katolickou akci* (viz 3.3.), jež byla postupně institucionalizována v jednotlivých zemích a jejímž čelným představitelem byl v lokálním měřítku olomoucké arcidiecéze náš autor Bedřich Vašek.

Vzhledem k bohatému materiálu členíme pontifikát Pia XI. do tří tematických podkapitol. Nejprve se zaměříme na program a průběh pontifikátu Pia XI. včetně reakcí na světové události. V dalších dvou podkapitolách se pak budeme zvláště věnovat jednak sociální encyklice *Quadragesimo anno* a jednak projektu *Katolické akce*. Vedle sociálních témat poukážeme také na nový teologický důraz v chápání lidské společnosti, kdy ji Pius XI. chápe a formuluje již jako společenství osob, nikoli jednotlivců.

3.1. Pontifikát Pia XI. (1922–1939)

Pontifikát Pia XI. pokrývá časové období sedmnácti let mezi dvěma světovými válkami. Začíná dramatickým poválečným obdobím, kdy nejenže se svět, a zejména Evropa, ještě nevyrovnal s následky I. světové války, ale sociální problémy se ještě vyostřily světovou hospodářskou krizí. Poslední léta pontifikátu Pia XI. se odehrávají v době nastupujícího fašismu a nacismu.

¹⁵⁰ Recepce sociální nauky Církve teoretickém konceptu *křesťanské sociologie* a konkrétních dílech Bedřicha Vaška pojednáme v páté a šesté kapitole.

3.1.1. Návaznost na předchozí pontifikáty a program Pia XI.

V kontextu sociální nauky Církve je zásadním počinem promulgace sociální encykliky *Quadragesimo anno* z roku 1931, která reaguje na čtyřicetiletý vývoj od vydání první sociální encykliky *Rerum novarum*. V oblasti církevní sociální nauky se v námi sledovaném období uvádějí (v nepsaném „kánonu“) pouze tyto dvě encykliky.

Než se však budeme blíže věnovat tomu, jakým způsobem rozvíjí sociální učení *Quadragesimo anno*, chceme si všimnout dalších širších linií návaznosti na předchozí pontifikáty včetně návaznosti teologických a filosofických naukových vazeb.

Již Lev XIII. si byl vědom, nakolik je jednotná teoretická základna zásadním prvkem jak pro vnitřní stabilitu Církve, tak pro praktická řešení sociálních otázek v komunikaci s moderním světem. Ustanovuje tedy již v roce 1879 filosofii sv. Tomáše za oficiální filosofii katolické církve encyklikou *Aeterni Patris*. Pius X. následně potvrzuje studium Tomáše Akvinského ve všech katolických vzdělávacích institucích v roce 1914 encyklikou *Doctoris angelici*.

Pius XI. vydává ve druhém roce svého pontifikátu v roce 1923 u příležitosti šestisetletého výročí kanonizace sv. Tomáše rozsáhlou encykliku *Studiorum ducem*, ve které navazuje na encykliky svých předchůdců a potvrzuje studium díla sv. Tomáše jako teoretickou základnu pro sociální učení Církve a současně jako nástroj proti bludům modernismu:

(...) in disciplina morum, in re sociali et in iure recte principia ponendo de iustitia legali aut de sociali itemque de commutativa aut de distributiva, et quae iustitiae cum caritate sint rationes explicando; in ascetica de christianae vitae perfectione praecipiendo, atque etiam aequales suis temporibus adversarios religiosorum ordinum oppugnando. Denique contra illam quae vulgo iactari solet, rationis humanae a Deo solutam libertatem, noster primae Veritatis iura summique Domini in nos auctoritatem affirmat. Hinc apparet satis esse causae quamobrem Modernistae nullum Ecclesiae Doctorem tam metuant quam Thomam Aquinatem.¹⁵¹

Ve své první encyklice *Ubi arcano* z 23. prosince 1922¹⁵² představil nábožensko-mírový program svého pontifikátu (hlavní myšlenku vyjadřuje zvolené heslo jeho

¹⁵¹ *Studiorum ducem* z 29. 6. 1923. AAS., sv. XV (1923), č. 7, s. 309–326. Citováno z: La santa sede – vatican.va. [2021-03-13]. http://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19230629_studiorum-ducem.html.

¹⁵² Pius XI. byl zvolen 6. února 1922, jako první papež od zavržení Vatikánského státu v roce 1870 pronesl veřejně požehnání *Urbi et orbi*, první encykliku ale vydal až po deseti měsících v úřadu.

pontifikátu: *Pax Christi in regno Christi*), jako obvykle explicitně odkazuje na učení svých předchůdců Lva XIII., Pia X. i Benedikta XV.

Ex his liquet nullam esse Christi pacem nisi in regno Christi; nec vero posse nos contendere efficacius ad pacem constabiliendam, quam Christi regnum instaurando.

Cum igitur Pius X *instaurare omnia in Christo* niteretur, is, divino tamquam afflatu permotus, opus illud parabat *reconciliandae pacis*, quod deinde fuit Benedicti XV propositum. Nos, ea simul persequentes quae ambo decessores Nostri assequenda sibi proposuerunt, id maxima contentione studebimus, *pacem Christi in regno Christi*, quaerere, Dei scilicet gratia omnino confisi, qui Nobis, in hac summa potestate tradenda, perpetuo se affuturum polliceretur.¹⁵³

V článku šedesátém Pius X. shrnuje témata, která jsou předmětem sociální nauky již od encykliky *Rerum novarum*: otázku autority v sociální oblasti, právo vlastnit majetek, vztahy mezi vlastníky kapitálu a dělníky, práva pracujících, vztah mezi Církví a státem, náboženskou sféru, vztahy mezi sociálními třídami, mezinárodní vztahy, práva Svatého stolce, papeže a episkopátu. Řešení všech těchto otázek odvozuje od „sociálních práv“ Ježíše Krista, coby předobrazu Stvoření, Spasitele a Pána nejen jednotlivců, ale i národů. Pius X. odkazuje na „slavnostní prohlášení“ dokumentů Svatého stolce, zvláště pak na dokumenty z pera Lva XIII., Pia X. a Benedikta XV.

Pius XI. tedy pokračuje v naukové a tematické linii vyznačené jeho předchůdci, zvláště se soustřeďuje také na aspekt praktický, resp. prakticko-politický, jímž navazuje na ideu *Katolické akce* Pia X. (zárodečné stadium však můžeme přičíst již Lvu XIII., (srov. 2.3.3.).

Papež oceňuje mnohé plody laického apoštolátu, které se projevují šířením náboženského tisku, modlitbou, péčí o chudé a osobním příkladem. Hájí „svatý zápas“ Církve a rodin o právo ve věci vzdělávání a školství. V neposlední řadě pak vyzdvihuje význam katolických organizací a hnutí a vyzývá k rozšíření a zintenzivnění jejich díla pod zastřešujícím názvem *Katolická akce* s tím, že strany laiků je tato činnost zásadní součástí křesťanského života, ze strany klérů pak stejně zásadní součástí jejich služby. Součinnost obou je tudíž nezbytná v díle obnovy Kristova království a nastolení pravého míru a pokoje. (srov. *Ubi arcano*, čl. 54–56).

Pius XI. již ovšem reaguje i na změněné politické formy státu. Demokracie jako taková se mu nejví neslučitelná se sociálním učením Církve, ovšem nakolik je zaměřena

¹⁵³ *Ubi arcano*, 23. 12. 1922., odpovídá čl. 49. La santa sede – vatican.va. [2021-03-13]. http://www.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html.

na obecné blaho. Odsuzuje však soupeření politických stran motivované pouze touhou po moci a také upozorňuje na nebezpečí destabilizace či přímo svržení vlády tou či onou politickou frakcí.¹⁵⁴

Programová encyklika Pia XI. čítá sedmdesát dva článků a návaznost na předchozí pontifikáty je nejen explicitně deklarována, ale celý obsah tuto návaznost plně potvrzuje ve všech oblastech: naukově, tematicky i prakticko-politickým zaměřením. Článek 61. potvrzuje také odsouzení modernismu, a to nejen teologického, ale také různé druhy „modernismů“ v oblasti morální, sociální a právní.

Pius XI. se v encyklice zaměřuje na mezinárodní vztahy. Stejně jako Benedikt XV. vidí nutnost implementace práva do mezinárodních vztahů, zároveň se ale obává, že ani to nemusí postačovat pro řešení různých střetů zájmu na nadnárodní úrovni, pokud spojujícím prvkem nebude křesťanský ideál lásky (*caritas*). Odkaz na středověký ideál je zajímavým prvkem – takto otevřeného vyjádření se neodvážil nikdo z předcházejících pontifiků, kteří vstupovali do „dialogu“ s modernou, počínaje Lvem XIII. (na tomto místě upřednostňujeme oficiální anglickou citaci encykliky, srov. též popis středověkého ideálu 1.2.).

No merely human institution of today can be as successful in devising a set of international laws which will be in harmony with world conditions as the Middle Ages were in the possession of that true League of Nations, Christianity. It cannot be denied that in the Middle Ages this law was often violated; still it always existed as an ideal, according to which one might judge the acts of nations, and a beacon light calling those who had lost their way back to the safe road.¹⁵⁵

Papež se v encyklice věnuje také otázce sjednocení křesťanských církví a situaci církve v Rusku. I když žádný konkrétní stát nezmiňuje, z kontextu je zřejmé, že mu osud ruské církve není lhostejný (viz níže 3.1.2.).

V neposlední řadě Pius XI. zdůrazňuje nezastupitelnou roli řadových kněží, ať už řeholních nebo diecézních. Od jejich duchovní služby po aktivní zapojení do služby spravedlnosti ve společnosti, jsou klerici těmi, kteří ztělesňují křesťanský ideál celým svým životem.

Pius X. také již v *Ubi arcano* navazuje na snahy svých předchůdců o urovnání poměrů mezi Svatým stolcem a italským státem, a to hned v několika článcích encykliky. V čl. 61. výslovně uvádí, že Církev nechce zasahovat do civilních záležitostí, jenž spadají

¹⁵⁴ Srov. tamtéž, čl. 12.

¹⁵⁵ Tamtéž, čl. 45.

do kompetence státu, na druhé straně ale že je nepřípustné, aby stát omezoval a zasahoval do práv Církve, která byla ustanovena samotným Kristem. Také určitá práva občanů ve společnosti jsou pod ochranou Božího zákona, stát do těchto práv zasahovat nesmí.¹⁵⁶

Programové pojetí pontifikátu Pia XI. bylo tedy již na počátku značně široké. Při jistém zjednodušení lze konstatovat, že na základě týchž naukových principů a též filosofické a teologické argumentace navazuje Pius XI. na své předchůdce v těchto jednotlivých klíčových oblastech:

- na Lva XIII. tedy především v oblasti konkrétních témat hospodářských, poměru jednotlivce ke státu a vice versa a dalších témat, která řeší encyklika *Rerum novarum*,
- na Pia X. především v konceptu *Katolické akce*, tedy aktivní prakticko-politické role laiků ve spolupráci s církevní hierarchií, nebo slovy samotného Pia XI: „účastí laiků na hierarchickém apoštolátu Církve“,¹⁵⁷
- na Benedikta XV. zejména v koncepci mezinárodních vztahů, mírového programu a tématu sjednocení křesťanských církví.

Současně Pius XI. navazuje na linii liturgické obnovy, kterou započal Pius X. a ve které pokračoval také Benedikt XV. Především v encyklice *Mens nostra* z 20. listopadu 1929 rozvíjí pokyny pro exercicie kněží.

3.1.2. Rozvíjení jednotlivých programových bodů

Poté co Pius XI. nastínil oblasti, kterým se chce ve svém pontifikátu věnovat, začal nejprve postupně promulgovat tematické encykliky.

11. prosince 1925 vydává encykliku *Quas primas*, ve které ustanovuje nový liturgický svátek Krista krále.¹⁵⁸ Encyklika ale není, jak by bylo možno očekávat, jen teologickým liturgickým slavnostním textem. Papež se současně zaměřuje na konkrétní sociální problémy tehdejšího světa a odkrývá jejich příčiny: jádrem sociální krize nejsou jen otázky hospodářské nerovnosti, ale krize hodnot – tedy krize kulturní.

¹⁵⁶ Díky dalším diplomatickým krokům Pia XI. došlo 11. února 1929 k podpisu smluv mezi Svatým stolicem a italským státem, známým jako „Lateránské dohody“, kdy „Svatý stolec uznává Italské království pod vládou dynastie savojské s Římem, coby hlavním městem Itálie“ a Itálie „uznává Vatikánský stát a jeho suverenitu v čele s nejvyšším pontifikem“. Srov. La santa sede – vatican.va. [2021-03-13]. http://www.vatican.va/content/piusxi/it/biography/documents/hf_pxi_bio_20070330_biography.html.

¹⁵⁷ K odkazu piánských pontifikátů se Pius X. přihlásil také volbou jména.

¹⁵⁸ Svátek Krista krále připadá na poslední říjnovou neděli.

Jako už Lev XIII.¹⁵⁹ shledává důvody krize v tom, že ze sociálních útvarů, činností, zákonodárství, rodin a výchovy mládeže byl vyloučen Kristus. Jedinou cestou nápravy je tedy návrat ke Kristově nauce, která byla svěřena katolické církvi, která jediná za pomoci Ducha svatého může obnovit mír Kristův a upevnit jej do budoucnosti. Druhou stranou mince je pak zachovávání Kristových přikázání a jeho napodobování jak jednotlivci, tak celými národy, což jediné může vést k vnitřnímu pokoji, jenž je podmínkou pro pokoj mezi lidmi i národy.¹⁶⁰

Pius XI. tak v *Quas primas* jasně vyslovil základní směr, ke kterému je ovšem třeba směřovat nejen cestou osobní zbožnosti, ale i obnovou sociálních útvarů, zvláště vzdělávacího systému a rodiny. V encyklice *Divini illius Magistri* z 31. prosince 1929 papež argumentuje na základě učení sv. Tomáše a dovozuje, že Církev a rodina, protože pocházejí od Boha, mají primární právo na výchovu a vzdělávání.¹⁶¹

Educandi munus non singulorum hominum, sed necessario societatis est. Tres vero numerantur societates necessariae, inter se distinctae at, Deo volente, congruenter copulatae, quibus quidem homo ab ortu suo adscribitur: harum duae domestica nempe ac civilis consortio, naturalis ordinis; ae tertia, Ecclesia nimirum, supernaturalis.¹⁶²

Primát Církve je dán pověřením Kristem a nadpřirozeným mateřstvím Církve, vedle přirozeného řádu má tedy Církev právo bdít nad výchovou nejen v náboženské oblasti, ale také ve všech naukách, jež se vztahují k oblasti mravní.

Pius pokračuje důslednou argumentací učením sv. Tomáše dále a dospívá k přednostnímu právu rodiny na výchovu před výchovou státní. Role státu má být podpůrná a ochranná, nemá však nahrazovat přirozené právo rodiny na výchovu. Podle principu subsidiarity je tedy přirozeným a nejvhodnějším prostředím pro výchovu rodina, na ni navazuje Církev a pak stát.

¹⁵⁹ Stojí za povšimnutí, že přestože ke stejné obnově a naukově i argumentačně zcela shodně vybízel již Lev XIII. v *Rerum novarum*, encyklika *Quas primas* z pera Pia XI. psána s odstupem několika desetiletí je stylisticky odlišná a ve vyjádřeních méně dvojznačná (viz 1.3.2.).

¹⁶⁰ Srov. BAHOUNEK, Tomáš. *Sociální učení církve*, s. 31.

¹⁶¹ Veškerý vzdělávací systém v Itálii byl podřízen státu s vyloučením náboženství a církevního vzdělávání včetně zrušení teologických fakult.

¹⁶² *Divinus illius magistri* z 31. 12. 1931., odpovídá čl. 14. La Santa Sede – vatican.va. [2021-03-14]. http://www.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri.html.

Jak vidíme, v pojednáních těchto dílčích témat je Pius XI. naukově věrný tradičnímu učení sv. Tomáše a svým předchůdcům.¹⁶³ Také v o rok později vydané encyklice *Casti connubii* z 31. prosince 1930 přímo odkazuje na encykliku Lva XIII. *Arcanum divinae* z 10. února 1880 a odsuzuje emancipaci žen jakožto prvek, který narušuje Bohem chtěnou jednotu manželství.

V jednotlivých bodech encykliky pak potvrzuje tradiční učení Církve ohledně manželství a rodiny. V nových podmínkách však zvláště odsuzuje šířící se jiné druhy soužití než v manželství, vyzývá stát, aby zákonem chránil nenarozený život. Stát však ale nemá právo nad občany v tom smyslu, že nesmí z eugenických ani jiných důvodů zasahovat do tělesné integrity jednotlivce.¹⁶⁴

V encyklice *Ad catholici sacerdoti* z 20. prosince 1935 rozvíjí další téma, které zdůrazňoval již ve své programové encyklice: vznešené poslání kněží. Kněží, jakožto povolání Bohem, jsou pověřeni nejen duchovní službou, ale také vzděláváním a výchovou, péčí o manželské svazky a rodiny a řešením či zmírňováním sociálních konfliktů (srov. 3.3. *Katolická akce*).

Výše uvedené encykliky shodně rozvíjejí témata, nakolik papež cítil potřebu potvrdit platnost církevního učení v měnící se moderní společnosti. V některých případech lze zaznamenat také stále intenzivnější položení důrazu na státní zákonodárství, viz výše zmíněné výzvy, aby stát zákonem chránil nenarozený život.

3.1.3. Reakce na aktuální světové události

Pontifikát Pia XI. spadá do období, v němž v různých státech světa i Evropy docházelo k převratným změnám, které přinesly jak pronásledování Církve, tak křesťanských hodnot. Papež se angažoval politickými prostředky a také prostřednictvím vydaných dokumentů, které bezprostředně na tyto události reagovaly.

18. listopadu 1926 vydává Pius encykliku *Iniquis afflictisque*, ve které odsuzuje brutální pronásledování katolíků v Mexiku. Nejde ale jen o jakési obecné odsouzení násilí, papež pojmenovává a odsuzuje reálné praktiky státní moci, která používá

¹⁶³ I když zdůraznění christocentrického charakteru všech oblastí života působí dojmem, že se Pius XI. intenzivněji snaží o překonání oddělených sfér: přirozené a nadpřirozené, argumentačně zůstává na poli přirozeného zákona.

¹⁶⁴ Toto učení je zvláště důležité ve srovnání s ideologií a následnou praxí za nacistického režimu.

legislativu k zakrývání svévolného násilí.¹⁶⁵ K pokračujícím praktikám mexické vlády a úřadů se vyjadřuje v dalších dvou dokumentech, v encyklice *Acerba animi* z 29. září 1932 a encyklice *Fermissimam constantiam* z 28. března 1937.

Dalšímu pronásledování byli vystaveni katolíci ve Španělsku poté, co se v roce 1931 dostali k moci republikáni a socialisté. Na vypovězení jezuitů, konfiskaci jejich majetku a následně také dalších řádů, ničení kostelů, klášterů a zestátnění školství reaguje Pius XI. encyklikou *Dilectissima nobis* z 3. června 1933. V textu se výslovně odvolává nejen na porušování práv Církve, ale i na porušování občanských svobod, které nový španělský režim deklaruje. Současně explicitně říká, že ze strany režimů nepřátelských Církvi se zjevně nejedná o nedorozumění, ale otevřené nepřátelství, jak lze vidět na příkladu Mexika a Ruska.¹⁶⁶

Pius XI. reagoval také na „domácí“ italskou situaci nastupující fašistické diktatury a jejích praktik encyklikou *Non abbiamo bisogno* z 29. června 1931 (viz níže, kap. 3.3.1.).

Ve všech konkrétních „politických“ encyklikách adresovaných biskupům postižených zemí Pius XI. prokazuje schopnost podrobně analyzovat situaci, vystihnout, odkrývat a otevřeně pojmenovávat ideologické defekty a odsuzovat praktiky státní moci.

Nejinak je tomu v encyklikách, které reagují na německý národní nacionalismus a ruský komunismus.

V roce 1937 vydává papež pouze s několikadenním odstupem encykliku *Mit brennender Sorge* (14. března 1937) – o Církvi a německé Říši a encykliku *Divini Redemptoris* (19. března 1937) – o ateistickém komunismu.

V první z nich Pius systematicky a realisticky pojednává o jednotlivých konkrétních krocích, kterými stát porušuje konkordátní úmluvu se Svatým stolcem, ale také práva občanů (na náboženskou výchovu, svobodné volby atd.).

¹⁶⁵ Srov. *Iniquis afflictisque* z 18. 11. 1926. [2021-03-14]. La santa sede – vatican.va. http://www.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19261118_iniquis-afflictisque.html.

¹⁶⁶ Srov. *Dilectissima Nobis* z 3. 6. 1933. La santa sede – vatican.va. [2021-03-14]. http://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19330603_dilectissima-nobis.html.

K ideologii národního socialismu pak uvádí:¹⁶⁷

None but superficial minds could stumble into concepts of a national God, of a national religion; or attempt to lock within the frontiers of a single people, within the narrow limits of a single race, God, the Creator of the universe, King and Legislator of all nations before whose immensity they are "as a drop of a bucket" (*Isaiah* xI, 15).¹⁶⁸

V encyklice *Divini Redemptoris* stejně metodicky nejprve detekuje příčiny, které umožnily nástup komunismu: jako zdroje uvádí liberalismus, rozsáhlou propagandu a mlčení sekulárního tisku (srov. čl. 16–18).

Posléze se pak otevřeně a kriticky vyjadřuje k ideologii i praktikám komunismu.

Meanwhile the sorry effects of this propaganda are before our eyes. Where Communism has been able to assert its power – and here We are thinking with special affection of the people of Russia and Mexico – it has striven by every possible means, as its champions openly boast, to destroy Christian civilization and the Christian religion by banishing every remembrance of them from the hearts of men, especially of the young. Bishops and priests were exiled, condemned to forced labor, shot and done to death in inhuman fashion; laymen suspected of defending their religion were vexed, persecuted, dragged off to trial and thrown into prison.¹⁶⁹

Ve dvou předchozích podkapitolách (3.1.2. a 3.1.3.) jsme se pokusili poukázat na dvě „polohy“, kterými se Pius XI. projevoval. V tradičních tématech (rodina, výchova, vzdělávání) naukově nevybočuje z linie předchozích pontifikátů a filosofie sv. Tomáše.

V „politických“ encyklikách se pochopitelně opírá o tutéž naukovou základnu, ale současně jsou tyto texty v jistém smyslu sociologickými analýzami, pastoračním povzbuzením věřícím i odsouzením totalitních režimů.

V obou případech však vystupuje na obranu křesťanských hodnot, Církve, lidské důstojnosti a svobody jednotlivce vůči státní moci.

Než přistoupíme ke dvěma samostatným podkapitolám, v nichž se budeme věnovat sociální encyklice *Quadragesimo anno* a *Katolické akci*, zakončíme tuto podkapitolu dvěma doplňujícími informacemi.

¹⁶⁷ Citace z adresných politických encyklik uvádíme z oficiálního anglického textu Vatikánského stolce.

¹⁶⁸ *Mit brennender Sorge* ze 14. 3. 1937. čl. 11. [2021-03-14]. La santa sede – vatican.va. http://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge.html.

¹⁶⁹ *Divini redemptoris* z 19. 3. 1937. čl. 19. [2021-03-14]. La santa sede – vatican.va. http://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html.

Jednou z nich je papežova aktivita, kterou navazuje na Benedikta XV., a tou je rozšiřování misijního působení Církve. 28. října 1926 vysvětil Pius XI. ve Svatopetrské basilice šest čínských biskupů¹⁷⁰, po nichž následovalo svěcení dalších biskupů z neevropských zemí. Zasadil se o zviditelnění problémů východních církví a dal také podnět k humanistickým studiím a studiu sakrálního umění. 8. září 1928 vydal encykliku *Rerum orientalium – na podporu orientálních studií*.

Pius XI. byl ale také zakladatelem nové tradice v oblasti mediální komunikace, tj. používání rozhlasu. 12. února 1931 u příležitosti devátého výročí své inaugurace pronesl rozhlasový projev (v latině) *Qui arcano Dei*, který jako „Pius XI., papež universální Církve“ adresoval „všemu stvoření, Bohu, katolíkům, hierarchii, lidem jiné víry, misionářům, všem věřícím, nevěřícím a odpůrcům, vládám a jejich občanům, bohatým i chudým, dělníkům i zaměstnavatelům, všem trpícím a pronásledovaným“.¹⁷¹

Na tento nový prvek v oblasti komunikace navázal Pius XII., který během II. světové války rozhlasových projevů k oslovování věřících hojně využíval.

3.2. Encyklika *Quadragesimo anno*

Přestože v časové ose vydání této sociální encykliky spadá do středu pontifikátu Pia XI., pro její přímou návaznost na encykliku *Rerum novarum* jí pro přehlednost věnujeme vlastní podkapitulu.

Ve dvou následujících bodech se nejprve zaměříme na obsahovou stránku encykliky a posléze na změnu v terminologii (individuum – osoba), již Pius XI. posouvá teologické pojetí lidské osoby.

3.2.1. *Quadragesimo anno*

Text encykliky z 15. 5. 1931 vykazuje jasnou strukturu: precizní analýzu konkrétní sociální problematiky, dosud navrhovaná řešení, jejich výsledky a na základě těchto zjištění navrhovaná vlastní řešení.¹⁷² Současně je ale problematika důsledně řešena ve světle tradičního sociálního učení Církve na základě filosofie sv. Tomáše (srov. 1.4.3.).

¹⁷⁰ Viz homilie *Iam finis* z 28. 10. 1926. [2021-03-14]. La santa sede – vatican.va. http://www.vatican.va/content/pius-xi/it/homilies/documents/hf_p-xi_hom_19261028_iam-finis.html

¹⁷¹ *Pius XI. – Biography*. La santa sede – vatican.va. [2021-03-14]. http://www.vatican.va/content/pius-xi/it/biography/documents/hf_p-xi_bio_20070330_biography.html. Ve vlastním překladu.

¹⁷² Tato sociální encyklika je první a jediná, která navrhuje konkrétní sociální řád a uspořádání. Nikdo z následujících pontifiků (až do současnosti) na Pia XI. již nenavázal.

Encyklika se věnuje problémům průmyslové revoluce se čtyřicetiletým odstupem od vydání *Rerum novarum*, tedy po zkušenosti I. světové války a světové hospodářské krize v druhé polovině dvacátých let dvacátého století.

V čl. 15 papež zdůrazňuje, že vydání této výroční sociální encykliky je rozvedením sociálního učení *Rerum novarum*, a to ve třech hlavních oddílech, o kterých *Quadragesimo anno* pojednává (české vydání z roku 1996 tyto oddíly označuje mezititulky)¹⁷³.

- I. Jaká dobrodiní vzešla z *Rerum novarum*;
- II. Pravomoc Církve v oblasti hospodářské a sociální;
- III. Změny, ke kterým došlo od Lva XIII.

V prvním oddílu papež shrnuje podněty, jež přinesla encyklika *Rerum novarum* podle tří oblastí:

- podněty pro Církev:

Pius zde poukazuje na důležitost ustavení sociální nauky Církve jako zásadní orientace a na fakt, že po přestavbě sociálních poměrů po I. světové válce přijaly státy do svých zákonodárství mnoho zásad, které se zcela shodují se zásadami Lva XIII.

Článek 20. výslovně odkazuje na nábožensko-praktické důsledky sociální nauky Církve (je však pravděpodobné, že má spíše na mysli *křesťanskou sociologii*, viz kap. 7.3.):

A tak ve světle encykliky *Rerum novarum*, která ukázala cestu, byla vybudována skutečná katolická sociální nauka. Ta se den ze dne neustále šíří a stále obohacuje neúnavným úsilím mužů, které jsme nazvali "pomocníky církve". Ti nedovolí, aby se katolická sociální nauka ukrývala jen ve vědeckém ústraní, ale vycházejí s ní ven na slunce i do nepohody, do všedního života. Jasným dokladem toho jsou velmi užitečné a hojně navštěvované sociální školy, zřizované při univerzitách, akademiích a seminářích; různé sociální kurzy a "sociální týdny", které se už často pořádají a přinášejí potěšující plody; studijní sociální kroužky a konečně účelné aktuální spisy určené pro různé okruhy čtenářů a rozšiřované nejrozmanitějším způsobem (QA, čl. 20).

¹⁷³ Encykliku citujeme z českého překladu: *Sociální encykliky (1891–1981)*. Praha: Zvon, 1996. Latinské znění viz La santa sede – vatican.va. https://www.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html.

- podněty pro stát:

Pius zde poukazuje na skutečnost, že došlo k dalším reálným krokům ze stran států v implementaci zákonů, jež garantují práva dělníků (pracovní právo).

- podněty pro svépomocné organizace:

Pius zde zvláště vyzdvihuje zásluhy encykliky *Rerum novarum* v aktivizaci dělníků (také rolníků a obyvatelstva třetího stavu) pro vytváření křesťanských organizací. Výslovně také schvaluje a oceňuje vstup katolíků do konfesně smíšených odborů tam, kde je to situace vyžaduje, ovšem při zaručení svobody pro katolické členy „aby se mohli řídit svým svědomím a poslouchat příkazy Církve“. (QA, čl. 35).

Ve druhém oddílu (Pravomoc Církve v oblasti hospodářské a sociální) Pius naukově vychází z přirozeného zákona, ale o „cíli“ nehovoří jako o budoucím eschatologickém završení, ale jako o cíli, „který Stvořitel veškeré hospodářské činnosti určil“:

(...) Neboť proto nám byl od Boha svěřen poklad pravdy a velmi odpovědné poslání hlásat mravní zákon v celém rozsahu, vykládat jej a též naléhat, aby byl zachováván, ať je to komu příjemné nebo nepříjemné. Toto poslání podřizuje našemu nejvyššímu soudu jak sociální, tak ekonomický řád.

Neboť i když se hospodářská činnost a mravouka řídí každá ve svém oboru svými zvláštními zásadami, je přesto chybné odtrhovat je od sebe tak, jako by hospodářský řád byl na řádu mravním zcela nezávislý. Takzvané ekonomické zákony, vyvozené z podstaty hospodářských statků a z vlastností a potřeb lidského těla a lidské duše, určují, co není na poli hospodářském dosažitelné a co je, a jakými prostředky je toho možno dosáhnout, avšak již sám rozum z podstaty věcí a z individuální a společenské přirozenosti člověka jasně poznává cíl, který Bůh, Stvořitel veškeré hospodářské činnosti, určil (QA, čl. 40–41).

Tematicky se pak věnuje týmž otázkám, které řešila encyklika *Rerum novarum*, přičemž tato témata upřesňuje a obšírněji objasňuje:¹⁷⁴

- otázka vlastnického práva,
- kapitál a práce,
- odproletarizování proletariátu,
- spravedlivá mzda,
- nový společenský řád.

¹⁷⁴ Srov. tamtéž, oddíl II.

Pius používá též filosofické argumentace jako Lev XIII., ale celá soustava sociální nauky *Quadragesima anno* je mnohem propracovanější nejen z důvodu dějinného odstupu a reálného vývoje, ale také díky osobnímu „stylu“ Pia XI. – jak jsme již uvedli výše, papež precizně analyzoval sociální problematiku ve světle dosud navrhovaných řešení a na základě této analýzy pak formuloval závěry.

Přesto lze zaznamenat určitou neprozíravost v používání filosofické argumentace vzhledem k potřebám doby: jako už Lev XIII. hájí Pius XI. nárok na soukromé vlastnictví majetku coby práva vyplývající z přirozenosti, přičemž ale oba zdůrazňovali také sociální dimenzi vlastnictví. Pius sice přesně upozorňuje, že zeslabení sociální stránky ústí do individualismu a zeslabení individuální stránky spěje ke kolektivismu (srov. čl. 46.), ale v celku textu tato klíčová informace poněkud zaniká a díky tradičnímu učení o povaze soukromého vlastnictví byla Církev (včetně encykliky *Quadragesimo anno*) chápána jako obhájkyně nespravedlivých majetkových poměrů právě na základě přirozené nerovnosti. Jak uvádí T. Bahounek: „(...) v dané sociálně-kulturní situaci by bylo bývalo vhodnější zdůrazňovat spíše sociální stránku vlastnictví, spočívající v tom, že veškeré statky byly původně svěřeny celému lidstvu.“¹⁷⁵

Pius XI. nicméně podává návrh na obnovu sociálního řádu, jenž spočívá v reformě mravů a reformě institucí. Poprvé zavádí termín *sociální láska (caritas)*, nikoli ale jako vágní idealistický termín, ale jako základ pro ustavení nového společenského řádu na principech korporativismu¹⁷⁶, jakožto střední cesty mezi liberálním kapitalismem a socialismem. V tomto smyslu podává mnohem radikálnější řešení – minimálně z hlediska dlouhodobé perspektivy – než předkládala encyklika *Rerum novarum*.¹⁷⁷

Ani toto Piovo řešení však nebylo bez problémů, nikoli z hlediska možnosti či nemožnosti praktické realizace, ale proto, že o stejný systém se opíral tehdejší fašistický režim. Přestože sám Pius v textu encykliky výslovně rozkrývá rozdíl mezi fašisticky pojímaným korporativismem (srov. čl. 91.–95.) a spravedlivým systémem, který má sám na mysli, tato dobová koincidence značně zastínila unikátnost toho, že se tento papež jako jediný v dějinách (a to až dosud) odvážil předložit návrh celospolečenského řádu.

¹⁷⁵ BAHOUNEK, Jiří. *Sociální učení církve*, s. 32.

¹⁷⁶ V pojetí Pia XI. jde o specifický druh stavovského zřízení, založeném na profesní spolupráci zaměstnavatelů a zaměstnanců s ohledem na obecné blaho na principu subsidiarity (srov. QA, čl. 84).

¹⁷⁷ Srov. CURRAN, Charles E. *Catholic Social Teaching, 1891–Present*, s. 10.

Ve třetím, závěrečném oddílu encykliky se Pius XI. věnuje změnám, k nimž došlo od doby Lva XIII.

V oblasti ekonomické zaznamenává akumulaci kapitálu a moci, která ústí do boje o vlastní ekonomickou moc, o moc ve státě a mocenský boj mezi státy (QA, čl. 99.–110.).

Dále si všímá rozštěpení socialismu do dvou směrů: radikálního komunismu a umírněnějšího socialismu s tím, že první z nich tvrdě odsuzuje v jeho zvrácené ideologii a stejně zvrácené praxi (bolševického Ruska). Upozorňuje ale i na nebezpečí, které plyne z umírněného socialismu: objasňuje vnitřně rozporné a neslučitelné chápání lidské společnosti v nauce socialismu a v pravém křesťanství s tím, že nepochopení této základní neslučitelnosti je důvodem „přeběhlictví“ mnoha katolických věřících k socialistům (QA, čl. 111.–126.).

Encykliku Pius XI. uzavírá jednadvaceti články (127–148), které se věnují mravní obnově společnosti. Veškeré sociální výstavbě společnosti musí předcházet mravní obnova v křesťanském duchu, protože hlavním zlem je zkáza duší. Tuto zkázu zapříčiňují neřesti jednotlivých lidí, avšak cesta obnovy je možná: sdružování (zejm. dělníků) pod vedením kněží může a má být onou cestou.

Takto přímo Pius XI. propojil a navázal na nábožensko-praktický projekt *Katolické akce*, za jehož formální počátek je považována encyklika Pia X. *Il fermo proposito* z 11. června 1905, a jenž Pius XI. vyhlásil jako program svého pontifikátu iniciační encyklikou *Ubi arcano* ze dne 23. prosince 1922.

Než přistoupíme k bližšímu představení vzniku, ideovému zakotvení a praktické realizaci *Katolické akce*, uvedeme ještě několik poznámek, které se vztahují k textu encykliky *Quadragesimo anno* nikoli ve smyslu tematického obsahu, ale ve změně teologického pojetí lidské osoby.

3.2.2. Exkurs: individuum – osoba

Při studiu textu *Quadragesimo anno* lze zaznamenat nepříliš viditelnou, ale ve skutečnosti velice významnou změnu v použité terminologii – texty papežských dokumentů do Pia XI. používaly termínu *individuum*, tedy akcentovaly rovinu jedince jakožto části celku (viz 1.4.).

Pius XI. posouvá toto pojetí tím, že v textu encykliky několikrát používá termínu *osoba* tam, kde by bylo možno očekávat termín *individuum*.

Je pochopitelně důležité vyjít z latinského originálu a kontextu, tam se termín osoba v textu encykliky vyskytuje šestkrát. V českém textu jej najdeme pětkrát, zatímco v anglickém znění jej najdeme patnáctkrát. Touto komparací bychom se ale posunuli k problematice překladu encyklik, což není naším záměrem. Soustředíme se tedy spíše na kontext použití a významu, jenž toto použití signalizuje v českém znění encykliky a v následujících člancích:

69. Při vlastnictví se musí brát v úvahu dvojí stránka: *osobní* neboli individuální, ale též sociální.

74. Je tedy v rozporu se sociální spravedlností, když se pro *osobní* prospěch a bez zřetele na obecné blaho mzdy buď příliš stlačují, nebo příliš zvyšují: sociální spravedlnost vyžaduje, aby se mzdy harmonicky upravovaly, pokud možno tak, aby co nejvíce lidí mohlo nalézt práci a získat přiměřené prostředky k životu.

76. Co jsme dosud řekli o spravedlivém rozdělení statků a o spravedlivých mzdách, se bezprostředně týká jednotlivých *osob* a k společenskému řádu se to vztahuje jen nepřímo.

92. Sama státní moc ustavila odborovou organizaci jako *právní osobu* tak, že jí dává jakési monopolní postavení, protože jako jediná, v této schválené formě, smí zastupovat zájmy zaměstnanců, popřípadě zaměstnavatelů, běží-li o organizaci zaměstnavatelů.

114. Vždyť se právem usiluje o to, aby určité druhy statků byly vyhrazeny státu, protože propůjčují vlastníkům tak velikou moc, že nemůže být přiznána *soukromým osobám*, nemá-li být ohrožen zájem celku.¹⁷⁸

V originálním latinském textu nacházíme termín osoba ve stejných kontextech: *personalem seu individualem, singulares personas, singulis personis, personam iuridicam, sine ulla personarum acceptione*.

U vědomí toho, jak Pius XI. chápe význam sdružování (jednotlivců neboli osob) v rámci *Katolické akce* v poměru ke státnímu zákonodárství je možné se domnívat, že také termín *persona iuridica* je zvolen nikoli náhodně, ale s důrazem na obě složky – duchovní i materiální – jež jsou charakteristikou *lidské osoby* a přeneseně použity pro pojem *právní osoby* ve smyslu nutného propojení obou i v právně vymezených sociálních útvech.

Tento náš exkurs je nutně pouhým naznačením směru, kterým se posouvalo magisteriální učení v relativně pozvolných krocích „vývoje“ či lépe řečeno formování sociální nauky a komplexity jejího pojetí. Nemáme na mysli vývoj v chronologickém slova smyslu, neboť takto pojímaný *vývoj* implikuje zdánlivé zlepšování a překonávání dosavadního stavu, které se ale z „nadčasového“ pohledu může v některých případech ukázat jako svého druhu regres. V rámci tohoto exkursu však můžeme poukázat na dva

¹⁷⁸ QA. Zvýrazněno autorkou.

neprogresivní, ale důležité stabilizační momenty: užívání latiny coby universálního jazyka Církve a pregnanost tohoto jazyka pro filosofický diskurs.

Jako jazyk komunikace s moderním světem je pochopitelně úloha latiny problematická. Pius XI. zvolil pro svůj první vstup do mediálního komunikačního prostředku (rozhlasu) právě tradiční jazyk Církve. Přestože adresně oslovoval celý svět,¹⁷⁹ věřící i nevěřící, je nutno si položit otázku, kolik z tehdejších posluchačů mohlo papežovu latinskému projevu rozumět, resp. nakolik se filosofická přesnost a věrnost tradici mýjela cílem v otázce sdělnosti.

V následující podkapitole však navážeme na závěr encykliky *Quadragesimo anno*, který přímo spojuje teoretické a praktické zaměření pontifikátu Pia XI.

3.3. Katolická akce

Pius XI. měl nejen představu konkrétního sociálního uspořádání společnosti v hospodářské oblasti na principu korporací, ale také jasnou vizi o úloze katolíků ve všech oblastech života společnosti. Původním spontánním sdružením katolických laiků, která již existovala, chtěl dát jednotnou, strukturovanou a organizovanou podobu na principu spolupráce laiků s církevní hierarchií.¹⁸⁰ Nejprve se papež zaměřil na upřesnění zásad činnosti a struktury *Katolické akce* v Itálii, posléze se tato organizace měla rozšířit do všech zemí světa.¹⁸¹

Obsahem tohoto *laického apoštolátu* v nejširším smyslu mělo být šíření evangelijních zásad do všech oblastí lidské činnosti, konkrétně pak šlo o to, aby katoličtí laici dokázali nejen čelit výzvám a problémům sekulární moderní společnosti, ale aby také přímo ve společnosti a na společnost působili: základní premisou bylo, že náboženství není jen soukromou záležitostí, člověk je zároveň věřícím a zároveň občanem a jako takový se má mít možnost projevat a ovlivňovat konkrétní společenská témata (otázky rozvodu, interrupce, umělého oplodnění, eugeniky, atd.), na všech úrovních –

¹⁷⁹ Jak upozorňuje Charles E. Curran, Pius XI. v osmém článku encykliky *Quadragesimo Anno* odkazuje na to, že už *Rerum novarum* papež sice formálně podle tradice adresoval všem biskupům, ale že promlouvá nejen k celé Církvi, ale skrze ni i k celému lidstvu. Srov. CURRAN, Charles E. *Catholic social teaching*, s. 27.

¹⁸⁰ Jak jsme již zmínili, původní myšlenka a návrh *Katolické akce* se objevuje již u Pia X. v encyklice *Il fermo proposito* z 11. 6. 1905. Jejím praktickým „vzorem“ pak byly dělnické spolky kardinála Josefa Cardijna (1882–1967).

¹⁸¹ Po stránce organizační lze historicky rozlišit dva typy *Katolické akce*: italský model se opíral o rozdělení laiků na čtyři základní sdružení: mužů, žen, mužského dorostu a ženského dorostu. Druhý typ *Katolické akce* naopak vznikl jako zastřešující organizace již existujících spolků a sdružení – tento typ kromě dalších zemí byl zaveden také v tehdejší Československu.

od osobního příkladu až po státní legislativu. Stejně tak se měla *Katolická akce* prostřednictvím svých členů zasazovat o otázky sociální spravedlnosti.

K výše popsaným aktivitám bylo ovšem také třeba disponovat účinnými prostředky, což znamená mj. možnost mediálního vlivu (tedy v té době zejména tisku, rozhlasu a kinematografie).¹⁸²

Specifickou problematiku tvořil statut *Katolické akce* a politiky: v době nastupujícího fašismu se znovu vynořil „starý“ problém dvou mocí – sekulární a církevní – a jejich vzájemného poměru (viz níže 3.3.1.).

3.3.1. Historické kořeny a vývoj *Katolické akce* v Itálii

Aniž bychom předkládali podrobný dějinný vývoj *Katolické akce*, chceme poukázat na posun, který se odehrával v pojetí laických věřících ze strany církevní hierarchie v námi sledovaném období a který byl postupným zráním pojetí laiků jako Božího lidu a jejich všeobecného kněžství na II. vatikánském koncilu.

V reakci na zrušení veškerých katolických hnutí a sdružení v Itálii ze strany fašistické diktatury ve dvacátých letech 20. století¹⁸³ se Pius XI. rozhodl sjednotit tato hnutí v rámci jediné organizace tím, že upřesnil zásady její činnosti a struktury, resp. vytvořil nový status organizace pod názvem *Azione Cattolica Italiana*.¹⁸⁴

Pius XI. ve spolupráci se státními tajemníky (kardinál Gasparri a následně kardinál a budoucí papež Pacelli) a zejména podtajemníkem kardinálem Giuseppe Pizzardem rozvinul širokou korespondenci s národními církvemi po celém světě s cílem rozšířit italský model *Katolické akce* na celou universální Církev.¹⁸⁵

¹⁸² Srov. POLLARD, John. Pius XI's Promotion of the Italian Model of Catholic Action in the World-Wide Church. *Jnl of Ecclesiastical History*, 2012, sv. 63, č. 4, s. 759–784.

¹⁸³ Samotné kořeny vzniku spontánního katolického hnutí laiků sahají už do období ztráty papežského státu v roce 1870. Toto hnutí se původně utvářelo jako protireakce na politiku sjednoceného italského liberálního sekulárního státu (ztrátu papežské moci, státních omezení a rušení církevních institucí, školství apod.). Další utváření laických aktivit a hnutí bylo v Itálii ovlivněno celkovým politickým vývojem, který v polovině dvacátých let 20. století vyústil v nástup fašismu k moci. Na nátlak fašistické totalitní diktatury byla v roce 1923 rozpuštěna *Partito Popolare Italiano*, která byla politickou stranou tvořenou primárně katolíky, a obdobně byly zlikvidovány i ostatní organizace a hnutí katolických laiků, které v Itálii (včetně již existujících složek *Katolické akce*) v širokém měřítku působily.

¹⁸⁴ K tématu *Katolické akce* podrobně viz CASELLA, Mario. *Pio XI e l'Azione cattolica nell'Italia contemporanea*. Roma 1992, popř. CASELLA, Mario. *Pio XI e l'Azione cattolica italiana*. In Achille Ratti pape Pie XI. *Actes du colloque de Rome* (15.–18. mars 1989) organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III - Greco n° 2 du CNRS, l'Università degli studi di Milano, l'Università degli studi di Roma – «La Sapienza», la Biblioteca Ambrosiana. Rome: École Française de Rome, 1996, s. 605–640. (Publications de l'École française de Rome, 223). [2020-04-08]. https://www.persee.fr/doc/efr_0223-5099_1996_act_223_1_5049.

¹⁸⁵ Otevření Vatikánských archivů (ASV: Archivio Segreto Vaticano. AdRP: Archivio delle Rappresentanze Pontificie) umožnilo pohled na průběh a obtíže s implementací italského modelu KA

Pius XI. definuje zásady Katolické akce v dopise kardinálu Bertramovi z Breslau z listopadu 1928 následovně:

(Katolická akce) je účast katolických laiků na apoštolském poslání Církve. Jejím cílem je hájit principy víry a morálních zásad prostřednictvím zdravých a prospěšných sociálních aktivit k obnově katolického života v rodinách i ve společnosti. Tato činnost má být prováděna pod vedením církevní hierarchie nepolitickým způsobem (...).

Pokud je nezbytné, aby nějaká organizace KA vstoupila na pole sociální a hospodářské, čímž se dostane i do kontaktu s politickými zájmy, musí to činit pouze s ohledem na nadpřirozený řád, morální hodnoty a náboženské dobro jednotlivců a národů.

(...) Protože kněží pro svůj malý počet nemohou sami dostatečně uspokojovat potřeby věřících za situace zosťrujících se útoků na základy pravé víry a morálky, je třeba, aby tento nedostatek pomohli napravit katoličtí laici organizovaní v *Katolické akci*.

(...) *Katolická akce* se nezaměřuje pouze na duchovní sebezdokonalení jednotlivců, ačkoli to je jejím prvním a nejdůležitějším cílem, ve svém dosahu má být skutečným apoštolátem věřících ze všech sociálních vrstev. V obraně víry i ve všech sociálních oblastech činnosti, pokud jsou legitimně organizovány pod záštitou *Katolické akce*, dostává se jim pomoci a podpory ze strany církevní autority.

(...) Zahnuje všechny sociální oblasti a činnosti zvláště náboženské povahy, ať už je jejich předmětem osobní zbožnost, výchova mládeže nebo sociální a hospodářské cíle.¹⁸⁶

Vidíme tedy, že koncept *Katolické akce* byl již původně apolitický, což se ale v praxi těžko slučuje s tím, že věřící jsou současně občané státu a chtějí své zájmy prosazovat také politickou cestou nejen jako jednotlivci, ale právě také prostřednictvím své (náboženské) organizace. Zvláště v Itálii vyústil tento rozpor do tvrdých střetů mezi státní fašistickou mocí a náboženskými frakcemi *Katolické akce*, zejména mládežnickými.¹⁸⁷

Poté, co Pius XI. odsoudil brutální praktiky fašistické moci vůči katolickým věřícím v encyklice *Non abbiamo bisogno* v červnu 1931, došlo 2. září téhož roku k dohodě mezi Vatikánským stolcem a Mussolinim. Existence *Katolické akce* byla povolena, avšak pouze v diecézní formě bez centrálního řízení a pod příslibem přísné apolitičnosti.

Součástí dohody byly i zcela konkrétní podmínky, na které musel papež přistoupit.

v jednotlivých zemích, ve kterých působili papežem pověřeni zástupci. Mezi jinými je jmenováno také tehdejší Československo. (Srov. POLLARD, John. Pius XI's Promotion of the Italian Model of Catholic Action in the World-Wide Church. *Journal of ecclesiastical history* 2012, roč. 63, č. 4, s. 758–784. Viz také dopis ze 13. 2. 1927: *Lettera Quod S. Cyrillum agli Arcivescovi e Vescovi del Regno dei Serbi-Croati-Sloveni e delle Repubblica Ceco-Slovacca*. La Santa sede. [2020-04-08]. https://www.vatican.va/content/pius-xi/la/letters/documents/hf_pxi_lett_19270213_quod-s-cyrillum.html.

¹⁸⁶ Cit. dle: ZIMMERMANN, Paul, A.: *Catholic Action*. s. 39–40. Ve vlastním překladu.

¹⁸⁷ Mládežnické organizace KA byly na nátlak fašistické vlády rozpuštěny s obviněním, že jsou zneužívány k politickým cílům, srov. tamtéž s. 41.

1. *Katolická akce* se nesmí vměšovat a vstupovat do politiky a nesmí používat italskou vlajku.
2. *Katolická akce* nesmí organizovat žádná sdružení ani odbory, ale musí spolupracovat s existujícími fašistickými syndikáty.
3. Do jakékoli funkce v *Katolické akci* nesmí být jmenován nikdo, kdo by byl členem opozice vůči fašistického režimu.
4. Mládežnické kluby *Katolické akce* musí změnit svůj název a charakter. Náplní jejich činnosti smějí být pouze náboženské záležitosti a nesmějí mít nic společného se všeobecným vzděláváním ani tělovýchovou.¹⁸⁸

Cítujeme zde tyto dobrou podmíněné a vynucené podmínky dohody mezi Svatým stolcem a představitelem fašistické moci proto, že nastolují otázku, nakolik byl celosvětový koncept *Katolické akce* coby apolitické platformy odrazem domácí italské politické situace, resp. nakolik se do jejího (apolitického) konceptu promítl.

3.3.2. Individuální a sociální stránka *Katolické akce*

Je pravděpodobné, jak jsme viděli ve výše citovaném textu dopisu kardinálu Bertramovi z roku 1928 (podobné formulace se objevují i v encyklice *Non abbiamo bisogno*), že *Katolická akce* byla již ve své původní koncepci zamýšlena jako organizace duchovní povahy působící v moderní společnosti, a že politická situace v tehdejší Itálii si vynutila pouze výraznější akcent na tuto skutečnost.

Sociolog a teolog Tomáš J. Bahounek (více k tomuto autorovi 7.3.2.) naopak vyzdvihuje právě tuto specifickou podobu *Katolické akce* coby „širší sociálně-kulturní základny, z níž může vyrůstat i konkrétní politický postoj a jednání“, a zdůrazňuje naopak individuální stránku:

Charakteristickým rysem *Katolické akce* tedy je, že se neomezuje na organizaci spolků a zájmových sdružení, jako jsou politické strany atd., ba ani se nesnaží být nějakou zastřešující organizací nad spolky. Spíše mobilizuje síly a schopnosti jednotlivců, vč. takových, kteří z nějakého důvodu nemohou být v žádném spolku ani v nějaké politické organizaci.¹⁸⁹

Současně ale objasňuje původní problematiku, která byla předmětem nedorozumění již od encykliky *Rerum novarum*, a to je poměr mezi individuální a sociální stránkou.

Tato individuální stránka věci je velmi závažná. Křesťanství nezná mas, protože spoléhá na nekonečnou hodnotu každé jednotlivé lidské duše, protože každá jednotlivá duše byla vykoupena Kristovou krví. Proto také nestaví na organizaci, nýbrž především na osobních mravních ctnostech

¹⁸⁸ Cit. dle: ZIMMERMANN, Paul, A.: *Catholic Action*. s. 42–43. Ve vlastním překladu.

¹⁸⁹ BAHOUNEK, Tomáš: *Sociální učení církve*, s. 29–30.

jednotlivce. Na druhé straně však toto zaměření na jednotlivce, které zdůraznil ve svých encyklikách také Pius XI., vedlo ve svém sociálním dopadu k tomu, že nábožensky vlažní lidé si celé pojetí vysvětlovali v zúženém personalisujícím aspektu, a tak se pohodlným způsobem zbavovali odpovědnosti za svou slabost k širšímu sociálnímu prosazení *Katolické akce*.¹⁹⁰

3.3.3. Katolická akce v univerzální Církvi

Vedle výše popsaného formování *Katolické akce* na území Itálie v podkapitole 3.3.1. jsme již od encykliky *Rerum novarum* mohli zaznamenat změnu v pojmání laických věřících ze strany církevní hierarchie (srov. 2.1.3.) v univerzální Církvi.

Po staletí byli věřící pasivním subjektem, jejich hlavním úkolem bylo usilovat o osobní zbožnost a vést ctnostný život, jehož cílem bylo dosáhnout spásy. Křesťanské principy lásky k bližnímu v sociální oblasti nepřesahovaly v žádná systémová řešení, sociální nerovnost byla důsledkem přirozené nerovnosti lidí a extrémní situace chudoby byly řešeny charitativní cestou.

Až od doby průmyslové revoluce a s ní souvisejících změn (viz 1.3.) nastala situace, která si vyžádala také změnu přístupu ze strany církevní hierarchie, a která vyústila v přelomovou sociální encykliku *Rerum novarum*.

Od vydání této encykliky po celou první polovinu dvacátého století všichni papežové – byť s různými důrazy – navazovali na toto jiné pojetí věřících, jak jsme se pokusili detailněji ukázat v předchozích kapitolách.

Souběh tohoto širšího obecného rámce a současně historického vývoje na území Itálie a s tím související ztráty papežského státu (a vzniku spontánních katolických hnutí v tehdejší Itálii) jsou tedy v zásadě dva zdroje, či proudy, které vyústily v široce pojatý koncept celosvětové *Katolické akce* v pojetí Pia XI.

Od vydání encykliky *Rerum novarum* až do dalších změn, které přinesl II. vatikánský koncil, se sociální učení Církve (jako teoretická platforma pro praktickou platformu *Katolické akce*) vyznačuje v zásadě těmito rysy:

1. výzva k aktivní účasti laiků na životě Církve i na životě sociálním,
2. dvojitý aspekt katolické sociální nauky: důraz na osobní zbožnost a mravní ctnost vedle aktivního prosazování křesťanských hodnot v sociálních oblastech,
3. důraz na propojení všech aktivit s církevní hierarchií.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 30. V konkrétní historické situaci tehdejší Itálie byla otázka politické angažovanosti vyřešena tak, že nakolik žádná organizace spadající pod *Katolickou akci* neměla (a nesměla) vstupovat do politiky, mohli naopak věřící působit v politice jakožto jednotlivci.

Zatímco první bod je v zásadě neproblematický, byť ve své době nebylo toto novum recipováno bez obtíží (viz 2.1.3.), ve druhém bodě je trvale přítomné napětí v otázce správného poměru obou složek (viz otázka individuální a sociální odpovědnosti).

Třetí bod vykazuje obdobné napětí: na jedné straně katolický věřící patří do Církve a dostává se mu skrze službu a život Církve též nadpřirozených darů, na straně druhé je trvalý důraz na jakoukoli činnost laického věřícího legitimován pouze spoluprací s církevní hierarchií. Nedostatečné pochopení „autonomie pozemských skutečností“ a z toho plynoucího paternalistického přístupu ze strany Církve vedl v námi sledovaném období k mnoha konkrétním důsledkům (*non expedit*, zákaz vstupu katolíků do konfesně smíšených odborů apod.). V důsledku se tak katoličtí věřící ocitali ve schizofrenní situaci: na jedné straně byli příslušníky Církve, jež jim zaručovala nadpřirozenou pomoc i v jejich konkrétních životech, na straně druhé ale tato duchovní svátostná pomoc ze strany Církve znamenala podřítit veškerou aktivitu věřících i ve zcela světských záležitostech její autoritě.

Je zde třeba rozlišit úmysl (Církve) od praktických dopadů. Myšlenka služby Církve a *doprovázení* věřících ve všech oblastech života, důraz na význam každého jednotlivce i společenství věřících ve spojení s Církví se v tehdejší době přetavilo v mnohá nepochopení. Koncept *Katolické akce* tak kvůli výše zmíněným napětím a nevyjasněnosti vyústil ve čtyřicátých letech 20. století v různých zemích v různá chápání toho, co je obsahem a cílem této platformy (viz níže).¹⁹¹

3.3.4. Dobová reflexe *Katolické akce*

Již výše zmiňovaný autor akademické práce z roku 1944 *Catholic Action* Paul A. Zimmermann dochází po podrobném studiu k vlastní definici toho, čím je *Katolická akce*.

On the basis of the official declarations of the Vatican we may define Catholic Action as: The new program of the Roman Catholic Church which is designed to meet the current problems of the Church by enlisting the help of the laity who, having risen to new heights in their personal religious knowledge and fervor, are to work under the direction of the hierarchy, either as religious organizations or as individuals in society, for the spread of the Catholic faith and the widening of the Catholic sphere of influence in civil, social and economic affairs.¹⁹²

¹⁹¹ Druhou zásadní otázkou pak byla vůbec implementace *Katolické akce* v jednotlivých zemích, tj. na základě jakého strukturálního modelu, v jakých konkrétních politických podmínkách atd.

¹⁹² ZIMMERMANN, Paul A. *Catholic Action*, s. 56.

Je zřejmé, že Zimmermann vidí projekt *Katolické akce* pouze jako pomoc laiků (kněžím) k šíření katolické víry a k obnovení *vlivu* katolické církve ve všech sociálních oblastech.

Pohled tohoto autora je pro naše téma přínosný tím, že vyjadřuje téměř bezprostřední dobovou reakci na zavádění *Katolické akce* v celosvětovém měřítku, resp. v USA¹⁹³.

Zimmermann se podrobně věnuje dvojímu pojetí *Katolické akce*, tedy dvěma „školám“:

První z nich chápe tuto organizovanou spolupráci laiků s kněžími a biskupy tak, že jejím cílem je čistě náboženská oblast, druhá škola zastává názor, že pole působnosti *Katolické akce* je mnohem širší a pokrývá všechny oblasti sociálního života. Toto druhé pojetí zdaleka převažovalo a odpovídalo také úmyslu Pia XI.¹⁹⁴

Dá se však říci, že tyto dva odlišné přístupy (resp. první z nich) odrážejí obecnější téma a tím je jednak oddělování sakrální a profánní sféry uvnitř života katolického věřícího, ale také určité vymezování se vůči moderní společnosti a vytváření exkluzivního *katolického tábora*. Tento problém však nebyl jen otázkou výkladu ze strany katolických autorů v případě prakticko-náboženské platformy *Katolické akce*. Již v průběhu pontifikátů před Piem XI. byly katolíci vyzýváni k tomu, aby se sdružovali na základě vlastní konfese, vždy ve spojení s církevní hierarchií a např. otázka konfesně smíšených odborů byla shledávána jako kompromisní řešení pouze tam, kde nebylo jiné možnosti.¹⁹⁵

Nepochybně byla tato snaha mj. také motivována obavou, aby se katoličtí věřící nestali obětmi socialistických myšlenek a neupadli do bezvěrectví, čemuž měla zabránit právě spolupráce s kněžími, resp. „supervize“ ze strany církevní hierarchie.

Projekt *Katolické akce* vyvolal nebývalou vlnu zájmu v různých zemích světa a měla odezvu jak v praktické, tak teoretické oblasti. Zajímavá teologická řešení se objevovala ze strany katolických teologů ve Spojených státech. Ti se mj. věnovali tomu, jak objasnit poměr mezi individuální a sociální odpovědností věřících a současně vyjasnit podmínku *sine qua non*: spolupráci s kněžími a biskupy ve všech oblastech sociálního života laiků. Zvláště ze strany nekatolických církví a vůbec nekatolické veřejnosti musel tento prvek

¹⁹³ Využíváme amerických reálií u vědomí mnohých odlišností od Evropy, současně ale tuto odlišnost pojednáme v kapitole čtvrté, resp. v podkapitole 4.1. (Počátky oboru křesťanské sociologie v mezinárodní perspektivě).

¹⁹⁴ ZIMMERMANN, Paul A. *Catholic Action*, s. 57.

¹⁹⁵ Viz např. encyklika Pia X. *Singulari quadam* z 24. září 1912 k otázce odborů v Německu.

nutně vzbuzovat podezření, že se ze strany Církve jedná o způsob, jak si udržet moc nad věřícími v moderní společnosti.

Teologové¹⁹⁶ rozpracovávali řešení této problematiky pojetím Církve sv. Tomáše Akvinského coby mystického těla Kristova, aby na tomto základě došli až ke zcela praktickým důsledkům pro život laiků v Církvi: od socializačního efektu slavení liturgie až po duchovní cvičení, zakládání studijních kroužků apod.

Jedním z navržených řešení bylo rozlišení dvou komplementárních složek uvnitř platformy *Katolické akce*. První, která odpovídá konceptu Církve coby mystického těla Kristova a soustředí se na duchovní stránku je označen jako *imanentní akce*.¹⁹⁷

Ta měla vytvářet fundament druhé složky *Katolické akce*, *akci tranzitivní*, tedy činnost laiků ve světě. Tam měli katoličtí věřící provádět evangelizaci, či alespoň vnášet morální zásady katolické Církve do všech profesí a oblastí působnosti.¹⁹⁸

3.3.5. Význam *Katolické akce* a nová mediální komunikace

Přestože *Katolická akce* byla ve své době významným fenoménem, byť její recepce (i její modely) v jednotlivých zemích se lišila, v dnešní odborné literatuře historického charakteru nacházíme hodnocení tehdejšího celosvětového konceptu *Katolické akce* jako utopického ideálu, srovnávaného dokonce s tehdejšími totalitními ideologiemi.

Like the totalitarian movements with which it was in conflict during the 1920s and 1930s, Catholicism obviously had utopian goals. Whereas the utopias of Soviet Communism, Italian Fascism and German National Socialism were material and earthly, that of Roman Catholicism was, of course, spiritual and celestial: 'the Kingdom of God'.¹⁹⁹

Toto hodnocení však pomíjí zásadní odlišnost mezi ideologiemi a službou Církve člověku. Církev plní úkol, který je jí vlastní také prostřednictvím sociální nauky,

¹⁹⁶ Tehdejší katoličtí teologové v USA např.: CONFREY, Burton, FITZSIMONS, John, McGUIRE, Paul, FURFEY, Paul Hanly, ROSS, J. Elliot, SCHEEN, Fulton J. aj.

¹⁹⁷ Současné teologické pojetí sociální nauky i praxe Církve se zakládá na trojčlenném pojetí služby Církve (diakonia), hlásání Božího slova (martyria) a bohoslužby (leiturgia), coby pilířů křesťanského života a identity křesťanských společenství a evangelizační služby Církve. Srov. ŠTICA, Petr. Vztah Bible, biblické hermeneutiky a křesťanské sociální etiky: metodologické poznámky k utváření teologicko-etické reflexe. *AUC Theologica* 2011, roč. 1, č. 1, s. 37–51.

¹⁹⁸ SCHEEN, Fulton J. *The Mystical Body of Christ*. New York: Sheed and Ward, 1935, s. 394.

¹⁹⁹ Srov. POLLARD, John. Pius XI's Promotion of the Italian Model of Catholic Action in the World-Wide Church. *Jnl of Ecclesiastical History* 2012, sv. 63, č. 4, s. 759–784.

jejímž projevem byl i celosvětový nábožensko-praktický projekt *Katolické akce*. *Kompendium sociální nauky Církve* z roku 2004 vyjadřuje skutečnost následovně.

Prostřednictvím své sociální nauky na sebe Církev bere úkol zvěstování, které jí pán svěřil. Církev tak uskutečňuje v historických proměnách poselství Kristova osvobození a vykoupení, tedy evangelium o Božím království.²⁰⁰

Uvádíme zde záměrně tato dvě kontrastní pojetí, protože mj. dobře dokumentují, jak významná byla katolická sociální nauka, která od počátku rozkrývala nelidskost totalitních režimů a pokoušela se proniknout společností principy evangelia právě i v praktické rovině. Tehdejší katoličtí věřící byli nutně vystaveni pokušením výše zmíněných ideologií, které slibovaly tím či oním způsobem „ráj na zemi“. Přestože papežské celocírkevní dokumenty obsahovaly v teoretické rovině dostatek „informací“, bylo třeba nabídnout věřícím alternativu a možnost aktivní činnosti jak duchovní, tak „ve světě“. V tomto smyslu byl „utopický“ celosvětový koncept *Katolické akce* počinem značného významu.²⁰¹

Uvedli jsme na počátku, že v této práci chápeme sociální učení a sociální nauku Církve širěji (viz 1.2.2.). Současně se snažíme poukázat na různé druhy návaznosti ve formování sociální nauky jak v po sobě jdoucích pontifikátech v námi sledovaném období, tak také na různé oblasti, na které ten či který pontifik kladl důraz. Nezbytně dalším prvkem jsou i formy, jakými tak bylo činěno (celocírkevní dokumenty, dokumenty partikulárním církvím, přímé oslovování věřících – např. *Urbi et Orbi* –, osobní iniciativy v charitativní činnosti, mediační vstupy do mezinárodních konfliktů, rozhlasové projevy, aj.).

Je zřejmé, že vědomí aktivní účasti laiků na životě Církve i v sociálních oblastech ve světě jsou v sociálním učení Církve trvale přítomny již od první sociální encykliky *Rerum novarum*. Je také pravdou, že tento praktický rys sociální nauky rozvíjeli všichni následující pontifikové, nakolik to bylo v době jejich konkrétních pontifikátů možné.

Pius XI. se zásadně vepsal do formování sociálního učení Církve svými encyklikami jak v oblasti teoretické (v hospodářské oblasti zejm. encyklikou *Quadragesimo anno*),

²⁰⁰ *Kompendium sociální nauky církve*, čl. 63. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství s.r.o., 2008.

²⁰¹ V Itálii *Katolická akce* vedle dalších katolických hnutí existuje dodnes. Ve čtyřicátých letech dvacátého století hrála významnou roli pro formaci politického směru křesťanské demokracie, od šedesátých let se však vrátila k původnímu konceptu apolitického náboženského hnutí. Jeho typickým rysem je úzká vazba na biskupy, kněží a farní společenství. V roce 2017 začaly oslavy 150. výročí této organizace setkáním s papežem Františkem na Svatopetrském náměstí.

tak ale právě široce a aktivně prosazovaným prakticky zaměřeným konceptem *Katolické akce*.²⁰²

Následující papež Pius XII. vyjádřil návaznost na svého předchůdce nejen volbou jména, ale i rozvíjením priorit a forem, které byly charakteristické pro Pia XI. Současně ale v mnohém navazoval i na Benedikta XV. v kontextu druhého válečného konfliktu, který zasáhl Evropu a svět po necelých dvaceti letech po skončení I. světové války.

3.4. Pontifikát Pia XII. (1939–1958)

Pius XII. nevydal žádnou komplexní sociální encykliku, svá vyjádření k sociálním otázkám vyjadřoval jak v tematických encyklikách, tak v *jednotlivých* projevech, a to prostřednictvím nového média – rozhlasu.²⁰³ Tato forma komunikace v sobě obsahovala mnohé implikace, na které bychom chtěli poukázat:

- přímá návaznost na Pia XI. a jeho založení komunikačního media pro Apoštolský stolec,
- volba rozhlasové komunikace v době války, kdy „běžná“ forma psaných dokumentů nemohla mít očekávanou dosažnost,
- možnost větší sdělnosti obsahů sociální nauky Církve (díky „přímé komunikaci“ s věřícími,
- možnost oslovovat nejen katolické věřící (za použití několika moderních jazyků, na rozdíl od dříve univerzálně užívané latiny).

Pontifikát Pia XII. se jednak odehrává z podstatné části za II. světové války, jednak v obtížné poválečné době – tedy v obdobně složité (byť historicky významně posunutě) situaci, jako ta, ve které byl papežem Benedikt XV.²⁰⁴

V kontextu sociální nauky Církve Pius XII. důsledně pokračuje v odvolávání na pojem přirozeného zákona a z něj plynoucího konceptu spravedlnosti a společného dobra v primárním zaměření na dobro každé lidské osoby.

²⁰² Přestože *Kompendium sociální nauky Církve* z roku 2004 se v kap. III. *Sociální nauka naší doby, historické poznámky* (čl. 87–93) vyjadřuje k sociální nauce námi sledovaného období, tj. k jejím teoretickým dokumentům, o *Katolické akci* se nezmiňuje.

²⁰³ Kromě toho vydal na čtyřicet encyklik.

²⁰⁴ Oba papeže spojuje také osobní kariéerní podobnost: studium práv a zkušeností v diplomatických službách Svatého stolce. Srov. La santa sede – vatican.va. Benedetto XV. *Biografia*. [2020-04-25] https://www.vatican.va/content/benedict-xv/it/biography/documents/hf_ben-xv_bio_20060214_biography.html a La santa sede – vatican.va. Pio XII. *Biografia* [2020-04-25] https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/biography/documents/hf_p-xii_bio_20070302_biography.html.

Podle potřeb doby rozvíjí témata všech předchozích pontifikátů a navazuje na ně organicky a komplexně v jejich hlavních liniích:

- na Lva XIII. i Pia XI. v oblasti konkrétních témat hospodářských, poměru jednotlivce a státu, Církve a státu a formy státního zřízení,
- na Pia X. a Pia XI. v konceptu *Katolické akce*, tedy aktivní prakticko-politické role laiků ve spolupráci s církevní hierarchií,
- na Benedikta XV. zejména v koncepci mezinárodních vztahů, mírového programu a důrazu na nutné zakotvení přirozeně právních principů do legislativy na národní i mezinárodní úrovni. Současně také stejně jako Benedikt XV. prakticky napomáhal obětem válečných utrpení jak v Itálii, tak v zahraničí,
- na Pia XI. pak také přímo navázal rozkrýváním a odsuzováním totalitních ideologií: fašismu, nacismu a komunismu.²⁰⁵

Stejně tak Pius XII. navazuje na linii liturgické obnovy, včetně aktivní účasti laiků (*participatio actuosa*), kterou započal Pius X. a ve které pokračoval také Benedikt XV. a Pius XI.

3.4.1. Programová encyklika Pia XII.

Směr Piova pontifikátu charakterizuje volba papežského motta: *Opus justitiæ pax*.

Ve své inaugurační encyklice *Summi pontificatus* (o jednotě lidské společnosti) z 20. října 1939 ve sto sedmnácti článcích předkládá zásady pro soužití lidí i národů v universální jednotě, jejíž původcem i cílem je Bůh. Zásadním východiskem je pro Pia XII. učení sv. Tomáše. Citace z Písma slouží spíše k doložení nauky, a je nutno si povšimnout, že se více než jeho předchůdce opírá o dobro stvoření než o christocentrické pojetí.

38. A marvelous vision, which makes us see the human race in the unity of one common origin in God "one God and Father of all, Who is above all, and through all, and in us all" (*Ephesians* iv. 6); in the unity of nature which in every man is equally composed of material body and spiritual, immortal soul; in the unity of the immediate end and mission in the world; in the unity of dwelling place, the earth, of whose resources all men can by natural right avail themselves, to sustain

²⁰⁵ Jako státní sekretář Pia XI. (od r. 1930) spolupracoval na protitotalitních textech encyklik ještě jako kardinál a mons. Eugenio Pacelli. Než se stal papežem jako Pius XII., byl na nejrůznějších pozicích ve službě všech čtyř papežů, jejichž pontifikátům se v této části práce věnujeme: Lva XIII., Pia X., Benedikta XV. a Pia XI.

and develop life; in the unity of the supernatural end, God Himself, to Whom all should tend; in the unity of means to secure that end.²⁰⁶

Je ale možno si povšimnout – oproti formulacím dřívějších papežů – posunu v chápání apoštolátu laiků, tj. především v konceptu *Katolické akce*. Tomáš Petráček cituje ve svém příspěvku v periodiku *Salve*, věnovaném Piu XII. Rogera Auberta v publikaci *Nouvelle Histoire de de l'Église* s tím, že papežové tehdejší doby (tj. „piánské epochy“ do II. vatikánského koncilu) „nepoužívají slovo „podílet se, participovat“ na apoštolátu Církve, ale mluví výhradně o pomoci laiků kněžím“.²⁰⁷ Při detailnějším studiu textů encyklik lze objevit, že Pius XII. již používá pro laický apoštolát výrazu „adiutrice“, tj. spolupráce (uvádíme v anglickém i latinském znění).

86. From the movement of the Eucharistic Congresses furthered with loving care by Our predecessors and from the *collaboration of the laity* formed in Catholic Action towards a deep realization of their noble mission, flow forth fountains of grace and reserves of strength, which could hardly be sufficiently prized in the present time, when threats are more numerous, needs multiply and the conflict between Christianity and anti-Christianism grows intense.

(Siquidem ex invectis passim Eucharisticis Conventibus, quos Decessores Nostri impensissima cura refovere non destiterunt, atque ex *adiutrice laicorum* hominum opera, qui in Catholicae Actionis ordinibus ad sui officii sui que muneris conscientiam actuose informantur, tam uberes gratiae virtutisque fontes profluunt, ut, dum saeculum maiora videtur detrimenta minitari, maioresque afferre necessitates, dumque christianum nomen cotidie acrius ab impietatis viribus impugnatur, tantum momenti opportunitatisque habent, ut magis quam pro merito aestimari non possint.)²⁰⁸

Přes značný rozsah iniciační encykliky a mnoha konkrétním vyjádřením k jednotlivým oblastem sociálního i náboženského života, představují následující články *Summi pontificatus* výchozí bod, od nějž se odvíjí učení Pia XII.²⁰⁹

55. Where the dependence of human right upon the Divine is denied, where appeal is made only to some insecure idea of a merely human authority, and an autonomy is claimed which rests only upon

²⁰⁶ Encyklika *Summi pontificatus* z 20. 10. 1939. La santa sede – vatican.va. [2021-05-12] https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html.

²⁰⁷ PETRÁČEK, Tomáš: Církev doby Pia XII. *Salve* 2008, roč. 18, č. 3, s. 7–20.

²⁰⁸ *Summi pontificatus*, čl. 86. Zvýrazněno autorkou.

²⁰⁹ Charakterizují také dobře papežův osobitý styl vyjadřování.

a utilitarian morality, there human law itself justly forfeits in its more weighty application the moral force which is the essential condition for its acknowledgment and also for its demand of sacrifices.

56. It is quite true that power based on such weak and unsteady foundations can attain at times, under chance circumstances, material successes apt to arouse wonder in superficial observers.

57. But the moment comes when the inevitable law triumphs, which strikes down all that has been constructed upon a hidden or open disproportion between the greatness of the material and outward success, and the weakness of the inward value and of its moral foundation. Such disproportion exists whenever public authority disregards or denies the dominion of the Supreme Lawgiver, Who, as He has given rulers power, has also set and marked its bounds.²¹⁰

Na základě přirozeného zákona Pius XII. důsledně rozvíjí a prohlubuje sociální nauku Církve ve všech dílčích oblastech sociální skutečnosti (oblast rodinná, vědní, ekonomická, politická, právní, kulturně-náboženská). Ve svých mnoha encyklikách, papežských listech, výzvách a rozhlasových promluvách²¹¹ reaguje na konkrétní výzvy měnící se doby s neobyčejně širokým i hlubokým tematickým záběrem, jak ukážeme v následujících bodech.

3.4.2. Pius XII. – morální nauka, liturgická, biblická, misijní obnova a eklesiologie

V oblasti morální teologie byly jeho myšlenky impulsem pro obnovu teologie a církevních reforem.

Mezi mnoha otázkami, jimiž se Pius XII. zabýval, vynikají jeho úvahy z oblasti morálky, které prezentoval především ve svých promluvách. V tomto smyslu věnoval papež Pacelli nejvíc pozornosti problematice praktického křesťanského života. Charakteristickým rysem těchto myšlenek je to, že je papež pronášel v kontextu obecné situace své doby, proměn vnímání hodnot v různých oblastech života, stejně jako v souvislosti s konkrétními problémy jednotlivých národů a profesních skupin. Papež se danému problému nebo situaci věnoval velmi důkladně, ozřejmoval je z pohledu morální teologie nebo poukazoval na možnosti nové orientace v nich. Často zdůrazňoval význam morálního práva a věnoval se mnoha dílčím problémům morální teologie. Mezi

²¹⁰ *Summi pontificatus*, čl. 55–57.

²¹¹ Viz „With happy intuition the Pontiff, (following the example inaugurated by Pius XI on 12 February 1931 with the radio message *Qui arcano Dei* addressed through Vatican Radio to all humanity), uses the radio medium that the new technique has made available with laudable frequency. Almost 200, including the Christmas ones, are the radio messages transmitted by him to the whole world in different languages: Latin, Spanish, French, Italian, English, German, Portuguese. If we consider that the difficult task of Pius XII, in addition to the aforementioned oral texts, includes the drafting of binding written documents such as the Encyclicals (41!), The Epistles, the Briefs, the Motu proprio, the Bolle, it is clear that impressive amount of activity to which he has dedicated himself for many years.“ Pio XII. – *Biography*. La santa sede – vatican.va. [2020-05-13]. https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/biography/documents/hf_p-xii_bio_20070302_biography.html.

nejpodstatnější otázky v jeho nauce patří problematika důstojnosti lidské osoby, právo na život a problémy týkající se manželského a rodinného života.²¹²

V oblasti morální teologie papež rozvíjí téma důstojnosti lidské osoby zejména v oblasti bioetiky a rodiny – v mnoha promluvách k profesním lékařským skupinám stanovuje etická kritéria: právo na život a nedotknutelnost lidského života, důkladně odůvodňuje zásadu celistvosti lidské osoby, otázku transplantace orgánů, tlumení bolesti a kritérium smrti.²¹³

V otázce rodiny a manželství Pius XII. propaguje personalistické aspekty chápání manželství. Tento personalistický přístup byl do této doby magisteriem zpochybňován,²¹⁴ protože neodpovídal tradičnímu učení o primárním (plození a výchova dětí) a teprve sekundárním cíli (zdokonalování manželů vzájemným soužitím v lásce). Pius XII. sice ve svých promluvách k profesním lékařským skupinám zdůrazňoval kontinuitu s tradiční naukou o primárním cíli manželství a personalistické tendence označil za chybné, ale současně stále více čerpal z personalistických kategorií, aby ukázal podstatu manželství, tj. autentickou manželskou lásku.²¹⁵ Toto pojetí se posléze stalo základem nauky o manželství na II. vatikánském koncilu.²¹⁶

Obdobně se Pius XII. zasloužil o obnovu liturgie – i v této oblasti jeho kroky bezprostředně předznamenaly důrazy II. vatikánského koncilu, stejně jako Pius X. zdůrazňoval časté svaté přijímání, aktivní účast laiků na mši (*participatio actuosa*) a domácí četbu Písma v národních jazycích. Byl také původcem liturgických změn: zavedení Svatého týdne, povolení večerní mše a přesun velikonoční vigílie ze sobotního rána na večer. „Právě Pius XII. založil už v roce 1948 liturgickou komisi, v níž už najdeme klíčové postavy pokoncilní reformy liturgie. To vše dokládá vědomí potřeby upravit liturgický život potřebám věřících, jak to papež konstatuje v encyklice *Mediator Dei* (1947)“.²¹⁷

Také v oblasti biblistiky byly kroky Pia XII. zásadním předznamenáním II. vatikánského koncilu, zejm. pak dogmatické konstituce *Dei Verbum* z roku 1965.

²¹² GLOMBIK, Konrad. Hlavní teze morální nauky Pia XII. *Salve* 2008, roč. 18, č. 3, s. 111–130.

²¹³ Jeho nauka je aktuální dodnes – na formulace Pia XII. se výslovně odvolávají dokumenty: Papežská rada pro pastorační práci mezi zdravotníky: *Listina zaměstnanců zdravotnických služeb*, č. 85, Kongregace pro nauku víry: *Deklarace o eutanazii „Iura et bona“*, č. 3, Papežská rada *Cor Unum: Některé etické otázky týkající se těžce nemocných a umírajících*, č. 2.3.1.

²¹⁴ Viz dekret Posvátného oficína *De finibus matrimonii* z 1. 4. 1944.

²¹⁵ Na tomto příkladu se zřetelně ukazují limity scholastické terminologie.

²¹⁶ Srov. GLOMBIK, Konrad. Hlavní teze morální nauky Pia XII. *Salve* 2008, roč. 18, č. 3, s. 111–130.

²¹⁷ PETRÁČEK, Tomáš: Církev doby Pia XII. *Salve* 2008, roč. 18, č. 3, s. 7–20.

V encyklice *Divino afflante Spiritu* z roku 1943 papež rehabilituje používání vědeckých metod při výkladu Bible (historicko-kritická metoda, rozlišení literárních druhů aj.), konstatuje prioritu originálních jazyků, podporuje překlady do národních jazyků a šíření Bible mezi laiky.

Jak dobře četl Pius XII. „znamení doby“²¹⁸ dříve, než se tento termín stal oficiálním vyjádřením konstituce *Gaudium et spes* (1965) je také patrné z jeho prohloubeného přístupu k misiím.

Respekt vůči původním kulturám, snaha jim porozumět a vyjádřit evangelium jejich vlastním jazykem, jak to najdeme v církevních dokumentech např. Jana Pavla II., má už zde své kořeny a znamená přechod od europocentrismu 19. století k autentické misijní tradici církve.²¹⁹

Pius XII. se významně zasazoval o obnovu ve všech výše zmíněných oblastech (morální teologie, liturgie, biblistika, misie). Jeho pojetí eklesiologie také přesouvá (přílišný) důraz ze *societas perfecta* na větší teologický důraz Církve jako tajemného Kristova těla, což stvrdil encyklikou *Mystici corporis Christi* z 29. června 1943. Papež zde ale neužívá tento koncept v jednostranném smyslu, tj. ke zdůraznění neinstitutcionální, neviditelné stránky Církve, ale naopak mu slouží k popisu celé církevní struktury,²²⁰ i když Církev jakožto instituce je v Piově pojetí stále především zprostředkovatelkou spásy duší.²²¹ Yves Congar však i v této oblasti upozorňuje, že přestože Pius užívá terminologii teologie Kristova těla, projevuje již osobité myšlení charakteristické pro pozdější koncilní terminologii Lidu Božího, ačkoli tento pojem v textu nenajdeme.²²²

²¹⁸ Viz: DE FIORES, Stefano, GOFFI, Tullo. *Slovník spirituality*. Heslo: Znamení časů. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1999, s. 1229–1246.

²¹⁹ PETRÁČEK, Tomáš: Církev doby Pia XII. *Salve*, s. 12.

²²⁰ Tehdejší teologické spory o toto pojetí nakonec vedly ke konceptu Církve jako „Božího lidu“ na II. vatikánském koncilu.

²²¹ S tímto pojetím pracoval také Bedřich Vašek v oboru křesťanské sociologie, což bylo zdrojem nedorozumění a posléze odmítnutí oboru křesťanské sociologie ze strany pozitivistické sociologické vědy.

²²² Srov. NAPIWODZKI, Piotr OP. *Mystici corporis Christi a spor o pojetí Církve*. *Salve* 2008, roč. 18, č. 3, s. 65–74.

3.4.3. Papež Pius XII.: Mír ze spravedlnosti

Motto Piova pontifikátu *Opus iustitiae pax* v českém překladu *Mír ze spravedlnosti* zvolil dr. Antonín Mandl²²³ jako titul jím iniciovaného a přeloženého výboru papežových projevů pronesených ve válečných letech 1939–1945.²²⁴

Díky tomuto počínu bylo českému čtenáři již v roce 1947 k dispozici šestadvacet papežových projevů, z nichž zejména vánoční a velikonoční poselství byla pronesena rozhlasem a adresována „celému světu“.

Pius XII. stejně jako před ním Benedikt XV. se pokoušel diplomatickými kroky a výzvami²²⁵ předejít válečnému konfliktu a stejně jako Benedikt XV. také důsledně dodržoval zásadu nestrannosti papežského stolce.²²⁶ V průběhu války se však rozhodl odmítnout roli prostředníka mezi válčícími mocnostmi, protože neúspěch svého předchůdce považoval za politickou porážku papežství. Namísto krajně nepravděpodobného úspěchu prostřednictvím na státní úrovni se rozhodl oslovovat veřejnost (a to i nekatolickou) svými rozhlasovými projevy, ve kterých objasňuje zásady nového sociálního a politického uspořádání v budoucím poválečném světě.²²⁷

I když Pius XII. naukově nevybočuje z linie novoscholastiky, obohacuje sociální učení Církve o hlubší důrazy. Ve *Vánočním poselství rozhlasem k celému světu z 24. prosince 1941* předložil papež křesťanské zásady pro vytvoření spořádaného mezinárodního soužití a spolupráce, jež by byly ve shodě s Božími zákony. O rok později věnuje své vánoční poselství základním stanovám vnitřního zřízení států a národů s tím, že „mezinárodní vztahy a vnitřní zřízení jsou úzce spjaty, neboť rovnováha a soulad mezi národy záleží na vnitřní vyrovnanosti a vnitřní zralosti jednotlivých států na hmotném, sociálním i intelektuálním poli“.²²⁸

²²³ V té době kaplan v Kralupech nad Vltavou.

²²⁴ V publikaci je vepsána dedikace: „Z úcty a vděčnosti sv. Otci Piu XII. za lásku, péči a ochranu projevenou československé papežské koleji Nepomucenum v Římě v bouři válečných let“. Viz Papež PIUS XII. *Mír ze spravedlnosti. Výbor z projevů pronesených ve válečných letech 1939–1945*. Praha: Nakladatelství Atlas, 1947.

²²⁵ Srov. Mírové poselství rozhlasem v předvečer hrozícího válečného nebezpečí. Proneseno dne 24. srpna 1939. In *Mír ze spravedlnosti*, s. 13–15.

²²⁶ Toto rozhodnutí ale zároveň znemožňovalo otevřené odsouzení agrese, což bylo mnohými nepochopeno. Vedle toho bylo Piu XII. později vyčítáno „mlčení“ ke genocidě Židů, zpřístupnění Vatikánských archivů však vyneslo na světlo materiály, které ukázaly oprávněnost Piovy diplomacie, kdy namísto otevřeného odsouzení, po němž vždy následovalo zostření represí, se zasloužil o praktickou pomoc a mj. poskytl úkryt židovským obyvatelům Říma na území Vatikánu.

²²⁷ Srov. PETRÁČEK, Tomáš. *Církev doby Pia XII.*, s. 7–20.

²²⁸ *Mír ze spravedlnosti*, s. 108–109.

Na základě dvou základních prvků sociálního života – spolužití v řádu a spolužití v klidu – které nacházíme vedle sv. Tomáše také u sv. Augustina, předkládá Pius XII. nauku o sociálním uspořádání.

Společenský řád, základ sdruženého života lidí, tj. rozumných a mravných bytostí, které směřují k uskutečnění cíle souhlasného s jejich přirozeností, není pouhé vnější spojení početně rozličných částí: spíše je a má být snaha o stále dokonalejší vnitřní jednotu a zároveň uskutečňování této jednoty, což nevyklučuje rozdílnosti vskutku zdůvodněné a schválené Stvořitelovou vůlí nebo nadpřirozenými zákony.²²⁹

Bůh je první příčinou a posledním důvodem individuálního a sociálního života, úkolem společnosti pak je sloužit rozvoji lidské osoby.

Původ a podstatný účel společenského života je zachování, vývoj a zdokonalení lidské osoby, a to tím, že se jí dostává pomoci, aby správně uskutečňovala náboženské a kulturní zákony a hodnoty, které byly Stvořitelem určeny každému člověku i celému lidstvu, ať v jeho celku, ať v jeho přirozených rozvětveních.²³⁰

Nástrojem k dosažení cíle je pak právní zřízení, tj. pozitivní právní řád odvozený ovšem důsledně z práva Božího.

Aby sociální život, jak je Bohem chtěn, dosáhl svého cíle, musí mít právní zřízení, které by mu sloužilo za vnější oporu a chránilo by jej a opravovalo: zřízení, jehož úkolem není vládnout, nýbrž sloužit a snažit se o rozvoj a růst životnosti společnosti ve všech jejích bohatých a četných cílech.²³¹

Poté, co Pius takto objasnil podstatu, účel a nástroj k uspořádání sociálního života stanovuje pět zásad, které jsou nutné pro soužití v řádu a míru:

1. Důstojnost a práva lidské osoby.
2. Ochrana společenské jednoty a zvláště rodiny.
3. Důstojnost a výsady práce.
4. Obnovení právního zřízení.
5. Pojetí státu podle křesťanského ducha.

²²⁹ Tamtéž, s. 108.

²³⁰ Tamtéž, s. 109.

²³¹ Tamtéž, s. 112.

V každém jednotlivém bodě papež vychází z perspektivy důstojnosti lidské osoby a v návaznosti na encykliku Pia XI. *Divini Redemptoris*²³² jmenuje základní práva lidské osoby.

Kdo chce, aby hvězda míru vzešla a zářila nad společností, (...) ať se snaží o úctu k těmto základním právům osoby a o jejich praktické uskutečnění: tj. k právu na zachování a rozvoj tělesného, duševního i mravního života a zvláště k právu na náboženské vzdělání a výchovu, k právu na soukromou i veřejnou bohopoctu a zároveň na charitativní a náboženskou činnost, k právu na manželství a dosažení jeho účelu, k právu na manželské a rodinné spoluzítí: k právu na práci jako nezbytný prostředek na zachování rodinného života: k právu na svobodnou volbu povolání, tedy i kněžského a řeholního povolání, k právu na užívání hmotných statků, užívání ovšem, které si je vědomo svých sociálních povinností a omezení.²³³

Na základě předchozích citací lze zřetelně vidět způsob, jakým Pius XII. precizuje a prohlubuje církevní sociální nauku, přestože zůstává důsledně na půdě církevní novoscholastiky a přirozeně právní argumentace.

Obdobně také rozvíjí myšlenku důstojnosti práce, i když podržuje myšlenku práce jako následku dědičného hříchu (srov. pojetí práce u Lva XIII., kde rovina důstojnosti lidské práce ještě není rozvinuta).

Každá práce, jako nezbytný prostředek k ovládnutí světa, který Bůh stvořil ke své slávě, vlastní nezczitelnou důstojnost a zároveň úzký vztah ke zdokonalení lidské osoby: v tom je právě vznesená důstojnost práce a její výsada, které nikterak nejsou zlehčovány těžkou námahou, kterou třeba snášet jako následek dědičného hříchu s poslušností a podrobením se vůli Boží.²³⁴

V dalších bodech papež explicitně uvádí právo člověka na právní jistotu, resp. na právní sféru, která je chráněna před libovolným útokem a také zdůrazňuje, že „nejhlubší smysl a poslední mravní a všeobecná oprávněnost je sloužiti“.

²³² Petr Štica cituje Konrada Hilperta s tím, že následující pasáž encykliky *Divini Redemptoris* lze označit za „první pozitivní, vyslovenou a obsahově rozvinutou formulaci ideje lidských práv v SUC“: „[...] právo na život a neporušitelnost těla, právo na prostředky, které jsou potřebné k životu, právo usilovat o dosažení posledního cíle na cestě, kterou [člověku] stanovil Bůh; a konečně právo sdružovat se a právo mít majetek a užívat ho. Kromě toho z Božího řádu vyplývá právo uzavřít manželství a přirozeným způsobem je užívat. Stejně tak nepocházejí založení a základní práva rodiny ze svévolného rozhodnutí lidí a nejsou důsledkem hospodářských faktorů, nýbrž je určil a stanovil sám Stvořitel.“ Autor článku ovšem o něco dále upozorňuje, že ještě nelze hovořit o bezvýhradném přijetí ideje lidských práv do sociálního učení Církve jako takového. Srov. ŠTICA, Petr. Lidská práva a sociální učení Církve. *AUC Theologica* 2013, roč. 3, č. 2, s. 11–34.

²³³ Mír ze spravedlnosti, s. 118–119.

²³⁴ Tamtéž, s. 119–120.

Z výše předložených citací je také zřejmé, že Pius XII. pokračuje v linii svého bezprostředního předchůdce, co se týče obrany lidské osoby před zásahy totalitních režimů tehdejší doby, což bylo téma nanejvýš aktuální.

Je pravděpodobné, že tato totalitní hrozba byla také jedním z důvodů, proč Pius XII. o dva roky později, opět ve vánočním poselství (1944), „uznal mravní hodnotu demokracie“. Philippe Chenaux k tomu uvádí, že v pojetí Pia XII. začala být demokracie chápána již ne jako jedna z forem vlády, ale spíše jako hodnotový systém, který je plně ve shodě s duchem evangelia a postuláty přirozeného zákona. Chenaux výslovně uvádí, že toto vánoční poselství doplňuje vánoční poselství z roku 1942, kde papež trvá na důstojnosti a právech lidské osoby jakožto základu sociálního řádu.²³⁵

Je ovšem třeba dodat, že Pius XII. detailně (v prepisu na pěti stranách textu) objasňuje, v jakém smyslu demokracii chápat: zdravá demokracie je založena na neměnných zásadách přirozeného zákona a zjevených pravd, nelze přijmout takovou formu, která přisuzuje státnímu zákonodárství neomezenou moc, protože pak by se jednalo de facto o skrytou formu absolutistické (rozuměj: totalitní) soustavy.²³⁶

K padesátému výročí encykliky *Rerum novarum* pronesl papež na Hod Boží svatodušní 1. června 1941 projev, v němž připomíná zásady Lva XIII. v oblasti hospodářské, orientuje se především na téma užívání hmotných statků, práce a rodiny.

Rozsahem relativně krátký projev (na deseti stranách v prepisu) je především oceněním první sociální encykliky (13× odkazuje na RN, 8× na Lva XIII.), připomenutím platnosti jejích zásad a dober, která během padesáti let přinesla: „A tak se stalo, že moc jejího aktivního vlivu během let se vyvinula a rozšířila tak účinně, že se její zásady staly téměř společným dědictvím lidské rodiny“.²³⁷

²³⁵ CHENAUX, Philippe. Rozhovor s Philippem Chenauxem, rozhovor připravil Tomáš Petráček. *Salve* 2008, roč. 18, č. 3, s. 49–53.

²³⁶ Na tento zásadní rys „zdravé demokracie“ v pojetí Pia XII. upozorňuje také Jacek Bartyzel – historik politického myšlení a profesor na Univerzitě Mikuláše Kopernika v Toruni: „Preto by malo byť zřejmé, že „skutočnú zdravú demokraciu treba chápať v tomistickom zmysle, v ktorom demokracia v *pravom zmysle slova* je odmietaná ako skazený systém, zatiaľ čo je prípustný, ba žiadúci ľudový prvok v štátnom zriadení nazvanom *komplexný* alebo *zmiešaný režim (regimen commixtum)* pozostávajúcom z troch systémov: monarchistického, aristokratického a ľudového, ktorý je považovaný za najlepší a ktorý ustanovili starší spolu s obyvateľstvom (STh t. 13 kv. 95, čl. 4); potrebu tohto demokratického prvku zdôvodňuje sv. Tomáš Akvinský imperatívom spravodlivosti, ktorý požaduje určitý podiel na moci pre každú spoločenskú skupinu, pretože každá sa pričinuje určitým (aj keď nerovným) spôsobom k spoločnému dobru.“ BARTYZEL, Jacek. Čo povedal Pius XII. o demokracii? (4. 2. 2021) [19-05-2021]. <https://www.christianitas.sk/co-povedal-pius-xii-o-demokracii/>.

²³⁷ *Mír ze spravedlnosti*, s. 64.

Těžiště projevů Pia XII. během válečných let i dalších dokumentů z let poválečných leží v teologickém důrazu důstojnosti lidské osoby, geopolitického uspořádání světa a Evropy, diplomacie, prosazování právního řádu na národní i mezinárodní úrovni k ochraně lidských práv a v položení základů mírové etiky²³⁸, na něž navázal pozdější papež Jan XXIII. v encyklice *Pacem in terris* z 11. dubna 1963.

3.4.4. Exkurs: Pius XII. – Apoštolský list československému lidu (1951)

Philippe Chenaux nazval publikaci, ve které se věnuje pontifikátu Pia XII. *Pius XII. – Diplomat a pastýř*.²³⁹ Nakolik jsou obě charakteristiky výstižné, je zřejmé z papežovy činnosti během celého jeho pontifikátu, konkrétním dokladem jsou pak také jeho aktivity ve vztahu k našemu území.

Během válečných let papež diplomatickou cestou mnohokrát intervenoval ve prospěch zatýkaných kněží.²⁴⁰ Po komunistickém převzetí moci v roce 1948 komunističtí představitelé v Československu odmítli jakékoliv jednání se Svatým stolicem a diplomatická jednání, která (se střídavými úspěchy a neúspěchy) mohla probíhat dokonce s nacistickým režimem, byla s komunisty nemožná.²⁴¹ Pius XII. přesto nepřestává hledat způsoby, jak udržovat spojení, a snaží se zajistit přežití Církve v komunistických zemích:

Svatý stolec zjevně hledal všechny možné přístupové cesty, pomocí kterých by bylo možné udržovat kontakty s místní církví v Československu. Za tímto účelem využil diplomatické propojení a západní diplomatické služby: italské, francouzské a především rakouské, se kterými měl díky geografické a historické blízkosti dobré kontakty, a které také ve svém zájmu pečlivě sledovaly události v sousední zemi. Informace o situaci v Československu poskytovalo Vatikánu také italské velvyslanectví při Svatém stolci, poté co je obdrželo od italského velvyslanectví v Československu. Dalším informačním kanálem byli jezuité, kteří měli spojení mezi představeným jezuitů v Římě a místním provinciálem Tovaryšstva Ježíšova. Většina informací o církvi v Československu však přicházela do Vatikánu díky československým kněžím v exilu (...). Následně po protiklerikálních zásazích vyvolaných komunistickým režimem v celé zemi v červnu 1949, které pokračovaly i v následujících letech, získalo Československo smutnou pověst jednoho z nejkřutějších pronásledovatelů katolické církve za železnou oponou. Věřícím v Československu

²³⁸ K tomu podrobně viz JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard. Papež Pius XII., průkopník mírové etiky ve 20. století. *Salve* 2008, roč. 18, č. 3, s. 55–62.

²³⁹ Odkaz: CHENAUX, Philippe: *Pie XII. Diplomate et pasteur*. Paris: Cerf 2003.

²⁴⁰ Podrobněji viz ŠEBEK, Jaroslav. Papežská politika a české země 1938–1945. *Salve* 2008, roč. 18, č. 3, s. 23–36.

²⁴¹ Pius XII. v červnu 1949 podepsal dekret Svatého oficia, který exkomunikoval všechny členy komunistických stran.

bylo prakticky zakázáno být v kontaktu s ústředím církve. K těmto kontaktům mohlo docházet pouze v tajnosti a znamenaly pro věřící velké riziko, že budou odhaleni. Kontakt duchovenstva a věřících s Vatikánem byl považován za spolupráci s nepřátelskou mocí, a proto byl trestán.²⁴²

Pius je za této situace věrný své pastýřské roli a 28. října 1951 adresuje československým věřícím (*ctihodným arcibiskupům, biskupům, milovaným synům Církve a laikům republiky Československa*) list *Impensiore caritate*, v němž ujišťuje věřící o své podpoře a velmi otevřeně popisuje situaci katolické církve v Československu.

(...) Novimus sacrorum Antistites apud vos vel in carcerem fuisse detrusos, vel in publicae custodiae campis detineri, vel in ipsas suas sedes relegari, vel denique adsidue seduloque observari atque indagari ad perfunctionem etiam quod attinet muneris sui.

In iisdem tristissimis condicionibus sacerdotes versantur ac religiosi religiosaeque sodales ad centena utique multa, itemque plurimi e laicorum ordine viri, qui quidem idcirco infesti, perniciosi, insidiosique Reipublicae reputantur, quod Ecclesiae Catholicae praecepta ac normas mordicus retinent, fortiter tutantur, in vita usum deducere enituntur.²⁴³

Papež celým textem intenzivně vyjadřuje sounáležitost Svatého stolce s pronásledovanými duchovními i laickými věřícími, připomíná mučedníky českých zemí (věrozvěsty Cyrila a Metoděje, sv. Adalberta, sv. Jana Nepomuckého, sv. Václava, sv. Ludmilu), a především svěřuje lid pod ochranu Panny Marie.²⁴⁴

Pius XII. si byl vědom zvrácenosti komunistické ideologie a (nejen) v pastýřském listu proti ní staví morální sílu evangelia a katolické církve. Duchovními zbraněmi mu jsou modlitba, svědectví víry i mučednictví: „Martyres facient, si velint; non autem ut fore confi dimus a Deoque supplicibus imploramus precibus christianae religionis proditores.“²⁴⁵

Kromě tohoto pastýřského povzbuzení věřícím se ale Pius nevzdává diplomatických snah: „(...) navzdory stále omezenějšímu prostoru pro jednání, maximálně využít jakoukoli možnost neuzavírat dveře k jednání a nevystavovat církev riziku přímé

²⁴² Rozhovor s velvyslancem Václavem Kolajou v italském tisku. (16. 8. 2019) [2021-05-20]. <https://www.cirkev.cz/cs/aktuality/190816rozhovor-s-velvyslancem-kolajou-v-italskem-tisku>.

²⁴³ Pius XII. *Impensiore caritate* z 28. 10. 1951. La santa sede – vatican.va. [2020-05-20]. https://www.vatican.va/content/pius-xii/la/apost_letters/documents/hf_p-xii_apl_19511028_impensiore-caritate.html.

²⁴⁴ Pius XII. byl velkým mariánským ctitelem a stal se prvním papežem (a zatím posledním), který využil dogmatu papežské neomylnosti k definování nového dogmatu o nanebevzetí Panny Marie apoštolskou konstitucí *Munificentissimus Deus* z 1. 11. 1950.

²⁴⁵ Pius XII. *Impensiore caritate*.

konfrontace s komunistickým režimem dříve, než bylo nutné nebo dříve, než byly připraveny struktury pro její přežití.“²⁴⁶

Diplomat a pastýř Pius XII. se evidentně oběma cestami pokoušel o přežití Církve v režimu, které disponoval (a také je používal) veškerými mocenskými prostředky k její postupné likvidaci. V tomto směru je zajímavé, co k tomu poznamenává Philippe Chenaux:

„Pius XII., v tomto ohledu zajatec velmi tradiční eklesiologie, vykonával tuto zodpovědnost spíše ve smyslu obrany práv instituce a jejích členů (...), Jan XXIII. a jeho nástupci ji interpretovali více ve smyslu prorockého poslání obracejícího se k mravnímu vědomí lidstva.“²⁴⁷

Na výše popsaném příkladu se však zřetelně ukazuje, že „zajatec tradiční eklesiologie“ Pius XII. byl v kontextu dané doby papežem, který vlastně díky svému eklesiálnímu pojetí mohl – a také to dělal – zabezpečovat přežití Církve v konkrétních totalitních režimech.

Závěrem je nutno poznamenat, že doba pontifikátu Pia XII. byla mimořádně obtížným obdobím nejen pro probíhající válečný konflikt, nacistickou i komunistickou genocidu, ale i z hlediska obtížně se hledající tváře samotné Církve, její úlohy a postavení v tehdejší světě: probíhající dechristianizace, masový odliv věřících, resp. praktikujících katolíků, problém nové situace kněží v industriální společnosti, problém obnovy řeholního života, úlohy laiků, hledání nových teologických cest a mnohé další (byť ne nové) problémy se „zhušťovaly“ v době pontifikátu Pia XII. U jádra věci stojí opět zejména pojetí eklesiologie, ale také všech dalších teologických disciplín. Sám Pius XII. pomýšlel na konci 40. let na svolání koncilu²⁴⁸, realizace však čekala až jeho nástupce.

3.4.5. Závěrečné shrnutí

První kapitolu jsme věnovali – vedle uvedení do kontextu z historické perspektivy – pontifikátům Lva XIII., Pia X., Benedikta XV., Pia XI. a Pia XII. se snahou o vysledování kontinuity po sobě následujících pontifikátů nakolik se vztahují k sociální tematice

²⁴⁶ Rozhovor s velvyslancem Václavem Kolajou v italském tisku. (16. 8. 2019) [2021-05-20]. <https://www.cirkev.cz/cs/aktuality/190816rozhovor-s-velvyslancem-kolajou-v-italskem-tisku>.

²⁴⁷ CHENAUX, Philippe. Pius XII. a druhá světová válka. In *Církev doby Pia XII. Salve* 2008, roč. 18, č. 3, s. 37–48.

²⁴⁸ CHENAUX, Philippe. *Pie XII. Diplomate et pasteur*. Paris: Cerf 2003, s. 375.

(v širokém smyslu). Pokusili jsme se ukázat, jak a kde i přes vnější odlišnost zaměření jednotlivých pontifikátů i promulgovaných dokumentů lze nalézat souvislosti. Postupovali jsme směrem od sekundární literatury ke studiu primárních pramenů, abychom se pokusili postihnout či poukázat na méně zřetelné linie návaznosti mezi jednotlivými pontifikáty, které se pohybují v široké škále možností a jsou pochopitelně odrazem konkrétní osobnosti toho kterého papeže, ale také výrazně ovlivněny konkrétní politickou situací i mnoha lokálními problémy v dané době. Nauková opora tohoto období Církve v novoscholastice je v odborné literatuře dostatečně reflektována, sledovali jsme tedy nikoli jen její „nevýhody“, ale z perspektivy dnešní se pokusili vyzdvihnout spíše důležitost historicity a komplexnosti formování sociální nauky skrze politicko-sociální působení jednotlivých papežů.

Samotné sledované období je z hlediska obecných dějin komplikovanou dobou plnou významných geopolitických zvratů: odehrály se dvě světové války, přičemž konec první z nich přináší rozpad podunajské Rakousko-uherské monarchie a vznik samostatných nástupnických států. Do téže doby spadá bolševická revoluce v Rusku s významným vlivem na celosvětové utváření hospodářských a politických struktur. Završuje se sekularizační proces: uzavíráním dohod mezi vládami jednotlivých států a Papežským stolcem se radikálně proměňuje postavení Církve co do politického vlivu, tak i v obecném vnímání společnosti. Církev se musela vyrovnávat s komplexní proměnou moderní společnosti i vlastního postavení v této společnosti, přičemž se snaží zachovat si moc a pozici, kterou dosud měla. Nebylo by ovšem zcela spravedlivé nahlížet tyto snahy Církve negativně, i když současný stav poznání k tomu svádí. Jak však případně uvádí Mikuláš Lobkowicz v Teologických textech.

Když je Církev dnes obviňována, že byla příliš dlouho na straně státního zřízení, snadno se přehlédne, že sledovala tuto politiku, protože cítila, že v té míře, v jaké ztrácí moc, ztrácí i přístup k srdcím lidí. Americká zkušenost, popsaná tak dobře Tocquevillem, že totiž ztráta politické moci Církve pravděpodobně významně přispěla k rozkvětu víry, nebyla církevními autoritám ještě známa: ještě dnes je mnohem méně známa Evropanům než Američanům.²⁴⁹

Kromě bezprostředního historického kontextu a „umístění v kontextu světových dějin“ existuje ale ještě specifický kontext či lépe fenomén: „papežství“, čímž máme na mysli institucionální charakter jak jednotlivých pontifikátů, tak právě jejich návaznost, ať více

²⁴⁹ LOBKOWICZ, Mikuláš. Co se stalo s Tomismem. *Teologické texty*. Anamnéza a diagnóza, 1995, č. 1, s. 7–9.

či méně v prvním plánu viditelnou. Touto návazností však nemáme na mysli pouze „církevní politiku“, ale mnohem specifičtější rys, který lze v teologickém smyslu pojmenovat vedením Ducha. V racionálním diskursu je s naší ideou zcela kongeniální vyjádření Giorgia La Piana z roku 1917.

(...) we are very likely to forget that in the history of the papacy the institution has shown itself far greater than the men. Whatever the intentions and the immediate goal of the activity of a pope, his importance historically depends on this only in part, since the value of a pontificate must be judged from the higher standpoint of historical continuity in the realization of the purpose of the church. The intentions and the personal program of a pope may be in real antithesis to the natural course of the events in the life of the church, and then the importance and the historical value of such a pope cannot actually be found in what he deemed the most important part of his activity, but exactly in what seemed to him only secondary and less valuable. This criterion, however, can hardly be applied to the history of a contemporary pope, because we are inclined to judge the institutions through the personalities rather than the personalities through the institution.²⁵⁰

V této části práce jsme se pokusili předložit právě pohled na specifickou institucionální stránku papežství (proto jsme také neuváděli vlastní jména jednotlivých pontifiků). Základním kritériem nám nebyl jen aspekt teologické sociální nauky, ale ani pouhý historický popis. Teologickými předpoklady nauky sv. Tomáše a limity novoscholastiky a tehdejší eklesiologie jsme se zabývali v úvodní kapitole (1.3. a 1.4.), vedle toho jsme také obojí sledovali průběžně v rámci konkrétních výstupů (encyklik a projevů) papežů tohoto období. Současně jsme se pokusili o co možná autentický vhled do daného období, abychom vytvořili realistický kontext, v němž působil náš protagonista Bedřich Vašek.²⁵¹ Současně však z naší časové perspektivy nahlížíme, že od Lva XIII. se obsah sociální nauky Církve precizoval a vytvářel významnou sociálně-etickou základnu pro další rozvíjení v oblastech rodiny, práva, politiky, hospodářství a dalších.²⁵²

Než přistoupíme k představení života a díla Bedřicha Vaška, je třeba také zohlednit perspektivu samotného oboru *křesťanské sociologie* v širší, mezinárodní perspektivě.

²⁵⁰ LA PIANA, George F. From Leo XIII to Benedict XV. *The American Journal of Theology*, 1917, roč. 21, č. 2. s. 175–192.

²⁵¹ Srov. též dobově aktuální publikaci: HUGHES, Philippe. *The popes' new order: A systematic summary of the social encyclicals and addresses, from Leo XIII to Pius XII*. New York: Macmillan, 1944.

²⁵² Dokumenty II. vatikánského koncilu citují více než čtyřicetkrát Lva XIII. srov. WITTE, John, ALEXANDER, Frank S. *The Teachings of Modern Roman Catholicism on Law, Politics, and Human Nature*. New York: Columbia University Press, 2007, s. 67.

4. Křesťanská sociologie v historické perspektivě

V následující kapitole doplníme celkovou perspektivu, ve které se budeme věnovat osobě a dílu Bedřicha Vaška o náčrt mezinárodního vývoje (a zániku) oboru *křesťanské sociologie*. Bedřich Vašek podnikl během svého působení mnoho studijních cest po Evropě i do zámoří, kde navázal také korespondenční styky s tehdejšími univerzitními kolegy a nakladatelstvími, odkud mu byly zaslány informace o nových publikacích i publikace samotné. Musel být tedy do značné míry obeznámen s problémy, které řešili jeho kolegové, byť *křesťanská sociologie* měla v různých zemích svá regionální – a také denominační – specifika.

4.1. Křesťanská sociologie v mezinárodní perspektivě (variety)

Obecně byl vznik *křesťanské sociologie* vyvolán potřebou sociálně smýšlejících křesťanů (a tedy i křesťanských církví) vyrovnat se s mnohovrstevnými změnami ve struktuře společnosti (viz 1.3.). Tyto strukturální změny nejprve zejména v hospodářské oblasti vyvolaly problémy, jejichž řešení leželo mimo možnosti řešení jednotlivcem a jež utvářely jeho osobní život.

Stejná motivace vedla ovšem ke vzniku klasické sociologie již na počátku 19. století²⁵³, předpoklady pro její vznik však utvořila již Francouzská revoluce: metoda přísně racionalistického přístupu a empirického zkoumání společnosti, sociálních vztahů apod., včetně náboženství jako sociálního jevu ovšem byla v naprostém rozporu s tím, jak na sociální skutečnost pohlížela a jak ji interpretuje katolická církev ve světle Zjevení a evangelia.

V historické perspektivě tak vidíme vznik dvou paralelních tradic či škol, sekulární a náboženské, které „po svém“ přistupovaly k hledání řešení problematiky mohutných sociálních proměn společnosti.

Tradičně se má za to, že katolická církev reagovala na výrazné proměny společnosti a sociální problematiku opožděně, tj. až první sociální encyklikou Lva XIII. *Rerum novarum* z r. 1891. Současně ale encyklika stála u zrodu nové teologické disciplíny: *sociální teologie*, která systematizovala dosavadní nauku Církve z jednotlivých teologických disciplín (zvl. morální teologie, ale i dogmatiky, pastorální teologie a církevního práva). Zvláště v evropských zemích, ale i ve Spojených státech amerických

²⁵³ Zavedení pojmu *sociologie* se připisuje Auguste Comtovi.

byla zaváděna a vyučována již od konce 19. století na bohosloveckých učilištích jako povinný předmět pod názvem *křesťanská sociologie* za účelem výchovy kněží (viz 4.2.).

Připomeňme si, že také „zdola“ vznikala sociální hnutí, která nahlížela možnosti řešení sociálních otázek ze dvou odlišných pozic: křesťanských a sekulárně socialistických.

Specifickým druhem pak byla hnutí *křesťanského socialismu*, přičemž toto pojmové spojení neimplikuje propojení dvou protichůdných ideových pozic, ale označuje hnutí křesťanské angažovanosti v řešení sociální problematiky z pozice vlastní náboženské tradice. Tato hnutí byla druhou oblastí, v níž se v různých zemích formovala *křesťanská sociologie* jakožto teoretická základna pro jejich praktickou činnost.

Křesťanská sociologie vyučovaná na bohosloveckých učilištích a (zvláště v Evropě) chápána jako *sociální teologie* se v průběhu první poloviny dvacátého století profilovala stále více jako vědecká disciplína, která již nebyla určena jen pro výchovu kléru, ale chtěla vstupovat do diskursu s profánní sociologií.

Každopádně vymezení metody a obsahu oboru řešily obě školy, profánní i náboženská, každá ovšem v intencích jim vlastních a také s jinou dynamikou v různých časových obdobích a územních celcích (významně se odlišovala především Evropa od USA).²⁵⁴

Pozitivisticky založená klasická sociologie chtěla na základě empirických výzkumů nejen porozumět mechanismům společnosti, ale vycházela z předpokladu, že empirická šetření a jejich výsledky mohou být jádrem pro změnu pozitivního práva státu (států), v nichž spatřovala jedinou záruku pro řešení problémů společnosti ve všech oblastech (rodinná, ekonomická, kulturní, právní...). Pro profánní sociologii bylo nepřijatelné, aby v rámci svého oboru pracovala s filozofickou spekulací a metafyzikou, která byly naopak nedílnou součástí *křesťanské sociologie*.

Křesťanská sociologie částečně splývá se sociální teologií, tj. zkoumáním sociálních jevů a problémů a hledání jejich řešení (teoretických i praktických) ve světle Zjevení a z něj plynoucích křesťanských principů, v případě *katolické sociologie* pak podložené sociální naukou Církve. Výraz *křesťanská sociologie* ale implikuje, že její předmět a metody spadají do vědeckého pole sociologie, že tedy nejde „jen“ o teologicko-filosoficky založenou disciplínu.

²⁵⁴ Viz: PLATT, Jennifer. *A history of sociological research methods in America 1920-1960*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

Právě to, zda je přípustné, aby sociologie jakožto věda pracovala explicitně s náboženským předporozuměním, filosofií, etikou a normativitou, bylo v průběhu první poloviny 20. století jádrem sporu mezi profánními a křesťanskými sociology. Zejména ve Spojených státech se tato debata živě rozvíjela a co je předmětem křesťanské sociologie, bylo nahlíženo z různých úhlů.

The name "religious sociology" clearly expressed their commitments; *sociology* was to be understood as a study of empirical facts, and *religious* referred both to its function of providing insights into the social conditions of belief and practices (specifically to inform those in charge of evangelization) and to the modes of analysis to be used. This approach was enlightened by the faith of the researchers and their religious commitment.²⁵⁵

Britský profesor mezinárodní politiky a sociální a politické teorie v Cambridgi Geoffrey Hawthorne (1941–2015) uvedl čtyři hlavní cíle, které charakterizují důvody pro sociologickou práci.

(...) account for man's place in the scheme of things in the post-Enlightenment world, to decide whether, even if person's are not simply „part of nature“, whether society is, to analyze the connection between particular individuals and particular societies, and, a fourth intention which cuts across the other three, to do science.²⁵⁶

Zatímco profánní sociologie se zaměřuje především na třetí a čtvrtý cíl, tj. na vědeckou a empirickou sociální analýzu, křesťanská sociologie se zaměřuje i na „metafyzické“ první dva cíle.²⁵⁷

Pokud toto vymezení přijmeme jako jedno z odlišení profánní a *křesťanské sociologie*, lze lépe porozumět pozdějším sporům mezi oběma obory, resp. také zániku *křesťanské sociologie* ve „vědeckém období“ poloviny dvacátého století, ale také i obnovenému zájmu o metafyzické otázky a znovuoživení zájmu o křesťanskou perspektivu v sociologii po zhroucení sekularizační teorie v 70–80. letech 20. století.²⁵⁸

²⁵⁵ SWATOS, William H. (ed.) *Encyclopedia of Religion and Society*. Hartford Theological Seminary. Center for Social and Religious Research. [2020-12-11]. <http://hrr.hartsem.edu/ency/index.html>.

²⁵⁶ Cit in LYON, David. The Idea of Christian Sociology: Some Historical Precedents and Current Concerns. *Sociological Analysis*. Ilkey College, England 1983, roč. 44, č. 3, s. 227–242.

²⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 229.

²⁵⁸ Sekularizační teorie předpokládala přirozený zánik náboženství v rámci sekularizačního vývoje.

V této kapitole chceme kontextuálně ukázat, jak se v mezinárodním měřítku vyvíjel (a zanikl) *obor křesťanské sociologie* a volíme tedy následující postup:

- a) Představit mezinárodní kontext proudu křesťanské sociologie v historické perspektivě s důrazem na katolickou tradici. Proto se nebudeme věnovat např. protestantské etice Maxe Webera, i když jeho dílo by bylo možno představit jako specifický příklad *křesťanské sociologie*. Jeho dílo *Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904) se opírá o rozsáhlý historický a statistický materiál a je věnováno otázce, nakolik jsou „hospodářské systémy pouze dílem ekonomického samopohybu a nakolik jsou ovlivňovány i duchovně dějinnými elementy, étosem převládajícím ve společnosti, v níž se etablují.“²⁵⁹
- b) Vznik *křesťanské sociologie*, nakolik je zčásti spjat se sociální prací křesťanských sociálních hnutí,²⁶⁰ byl iniciován potřebou teoretické a odborné základny právě pro praktickou sociální práci (katolická sociologie) a reformy (protestantská sociologie). Současně se ale *křesťanská sociologie* formovala a postupně institucionalizovala jako akademický obor na bohosloveckých fakultách v zásadě paralelně s profánní sociologií.²⁶¹ Náš pohled na vývoj *křesťanské sociologie* tedy zasazujeme do kontextu vývoje (profánní) sociologie, resp. sledujeme jejich vzájemný poměr.
- c) Protože původní francouzská sociologie se na počátku první poloviny dvacátého století ocitla v krizi a rozvíjela se pak především ve Spojených státech amerických, je také její paralelní křesťanská tradice nejsilnější právě v této oblasti. Tomu přizpůsobujeme rozsah i obsah podkapitoly. V případě Spojených států, kde katolíci byli naprostou minoritou v protestantské většině, nemůžeme pominout protestantskou tradici *křesťanské sociologie* spojenou s hnutím *Social Gospel*, se kterým je dodnes v obecném povědomí americké veřejnosti sociologie ztotožňována.²⁶²

²⁵⁹ *Sociologická encyklopedie*. Sociologický ústav AV ČR, hlavní editor: Zdeněk R. Nešpor. Heslo: etika protestantská. [2021-07-20]. https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Etika_protestantsk%C3%A1

²⁶⁰ Resp. hnutí tzv. „křesťanského socialismu“, který je ovšem zcela odlišný od myšlenky marxistického socialismu založeném na třídním boji.

²⁶¹ Obecná sociologie se začala vyučovat v r. 1875 na Yale University.

²⁶² Srov. NEŠPOR, Zdeněk R. Dvojí tradice české sociologie náboženství. In *Sociologický časopis*, 2004, roč. 40, č. 4, s. 447–468.

V rámci této podkapitoly nelze vymezit *katolickou sociologii* v tom smyslu, nakolik byl její tehdejší proud věrný sociálnímu učení Církve, a naopak nakolik byl výrazem liberálních katolických sociologů. Toto vymezení bude použito až pro současnou podobu *katolické sociologie* v závěrečné kapitole.

- d) Frankofonní tradici představujeme „případově“, tj. modelovou situací, která nastala v její významné instituci *Conférence Internationale de Sociologie Religieuse* (CISR) / *International Conference of Religious Sociology* (ICRS) a odkazy na některé její významné představitele.
- e) Protože se v námi sledovaném období disciplína rozvíjela významně i ve Velké Británii, představujeme i *křesťanskou sociologii* v její anglo-katolické podobě, i když se na tomto území také odvíjela paralelně s protestantskými proudy.

4.1.1. Formování a institucionalizace *křesťanské a katolické sociologie* v USA

Je důležité uvést, že *křesťanská sociologie* je termínem, který se v odborné literatuře objevuje jako souhrnný bez rozlišení křesťanských denominací. Pro specificky *katolickou sociologii*, která je pro naši práci stěžejní, bylo třeba toto rozlišení explicitně provést v rámci studia zdrojů.

Zabývat se teologicky rozdílem mezi protestantskou *křesťanskou sociologií* a *katolickou sociologií*, nazývanou ovšem na našem území (resp. v tehdejší Evropě) taktéž „křesťanská“, přesahuje možnosti rozsahu této práce. Protože se ale v rámci Spojených států historicky zformoval významný proud *křesťanské sociologie* právě v protestantském majoritním prostředí, není možno jej do následujícího přehledu nezařadit.

4.1.1.1. Social Gospel a protestantská křesťanská sociologie

Institucionalizace *křesťanské sociologie* na území Spojených států vzhledem k historicky danému náboženskému rozvrstvení je spojován s liberálním protestantismem, hnutím tzv. *Social Gospel*. Nevedla k němu jen tradiční angažovanost křesťanských protestantských církví v sociální oblasti, ale také snaha o to, aby křesťanství hrálo důležitou roli i v moderní společnosti – již v roce 1880 vychází publikace z pera

J. W. H. Stuckenberga nazvaná *Christian Sociology*, což na území USA bylo vůbec poprvé, kdy se toto slovní spojení (navíc přímo v titulu publikace) objevilo.²⁶³

V roce 1890 se na dvou progresivních vysokých školách ve Spojených státech²⁶⁴ institucionalizuje obor *křesťanské sociologie* a pořádají se *letní školy křesťanské sociologie*.²⁶⁵

V r. 1893 je založen *American Institute for Christian Sociology* (A.I.S.C.)²⁶⁶ jakožto instituce, která sdružovala duchovní různých denominací, sociální reformátory a sociální vědce. Jejich hlavním zájmem bylo „applied Christianity“, tj. jejich zájem se orientoval na sociální práci či sociální reformu, k čemuž bylo zapotřebí i teoretické báze: na univerzitách se v průběhu dalších let začala zavádět sociologická studia jako součást studijních programů.

Tento protestantský proud *křesťanské sociologie* spjatý s hnutím *Social Gospel* tak svým způsobem předcházela institucionalizaci profánní sociologie nebo minimálně se ve svých počátcích obojí úzce prolínalo. Velká část protagonistů tehdejšího oboru byla z řad duchovních – pravděpodobně také proto, že mnoho duchovních ztrácelo svůj společenský statut v industrializující se Americe a hledalo nové uplatnění v intelektuální oblasti, kde sociologická studia a sociální práce byla vhodným polem působnosti.²⁶⁷

Právě důraz na praktické zaměření a sociální reformu (tématy bylo množství konkrétních problémů, např. městská chudina), byl také jedním z důvodů, který již za několik desetiletí (do 40. let 20. století) vedl k odmítání *křesťanské sociologie* jakožto nevědecké disciplíny ze strany stále více se emancipující a institucionalizující profánní sociologie. Jak jsme již zmínili, většina *křesťanských* sociologů postupně přešla na pole vědecké sociologie a ke svému křesťanství se profesně záměrně nepřihlašovala, popř. se přímo s křesťanstvím rozešla.

²⁶³ Srov. SWATOS, William H. (ed.). *Encyclopedia of Religion and Society*. Heslo: Christian Sociology. [2020-06-26]. <http://hrr.hartsem.edu/ency/csocio.htm>.

²⁶⁴ Kongregační Grinnel College, Iowa a presbyteriánská Oberlin College, Ohio: Oberlin byla jednou z prvních vysokých škol, která přijala v r. 1835 ke studiu studenty afro-amerického původu a v roce 1837 vůbec první, která přijala ke studiu ženy. Srov. Blackpast. Oberlin 1833–. [2021-06-26]. <https://www.blackpast.org/african-american-history/oberlin-college-1833/>.

²⁶⁵ Např. Oberlin, Ohio a Kongregační Hartford Seminary, Connecticut. Letní škola brzy vypustila z názvu přídomek „Christian“. Srov. *Encyclopedia of Religion and Society*. [2020-06-26]. <http://hrr.hartsem.edu/ency/csocio.htm>.

²⁶⁶ Chautauqua, New York.

²⁶⁷ Srov. LYON, David. The Idea of a Christian Sociology: Some Historical Precedents and Current Concerns, *Sociological Analysis*, s. 227–246.

Již v roce 1909 *American Sociological Society* pořádala konferenci „*Religion in Modern Society*“, kde náboženství bylo předmětem vědeckého sociologického bádání s instrukcí pro pozvané, že jakýkoli odkaz na Boží autoritu a konkrétní náboženství (jakožto východisko sociologického bádání) byl nepřípustný. Sociologie jakožto akademická disciplína byla nadále pěstována v sekulární podobě na profánních univerzitách a *křesťanská sociologie* pouze na bohosloveckých fakultách.

Christian sociology, although it had played an important mediating role between the Social Gospel and the establishment of American sociology, did not survive as a distinct entity. As a branch of theology, sociology continued to be taught in seminaries, and as a secular academic discipline, it burgeoned in the colleges from the 1940s onwards. Apart from sporadic forays into print, however (e.g. Heddendorf, 1972), the idea of a Christian sociology remained virtually dormant until the later 1970s.²⁶⁸

4.1.1.2. Katolická křesťanská sociologie

Jestliže protestantská sociologie se svým zaměřením na sociální reformu byla původním zdrojem, z něhož se vydělila sekulární sociologická věda, pak *katolická sociologie* v USA se v institucionalizované podobě naopak výrazněji hlásila ke slovu jako reakce na tento sekulární hlavní proud ve 30. letech dvacátého století, i když její kořeny spadají stejně jako u protestantského proudu do konce století devatenáctého.

Katolíci tvořili v americkém protestantském prostředí naprostou menšinu a katolické sociální myšlení bylo již od konce 19. století odrazem sociálního učení Církve, což zároveň znamenalo nejen vymezování se vůči modernismu, ale také vůči protestantismu a jeho snahám získávat nové přívržence.

Do I. světové války se snahy amerických katolíků pohybovaly ve dvou extrémech – od odmítání sekulární společnosti k pokusům o smířlivý přístup, což do značné míry záviselo na právě promulgovaném textu papežské encykliky, proměnách v americké společnosti i v samotné katolické komunitě. Na akademické půdě katolických univerzit se však první katedry sociologie etablovaly již v od roku 1895,²⁶⁹ zpočátku s obdobnou motivací jako mělo protestantské hnutí *Social Gospel*: vytvořit teoretickou základnu pro hledání řešení, jak se vypořádat se změněnými společenskými poměry.

²⁶⁸ Tamtéž.

²⁶⁹ V tom roce byl obor zařazen do osnov Catholic University of America, Washington D.C. Jedním z hlavních protagonistů a vyučujících oboru byl otec William J. Kerby – v americkém prostředí obdobně významná postava jako u nás Bedřich Vašek.

V meziválečném období postupně američtí katoličtí intelektuálové, zejm. liberálně smýšlející, zaujali pozici smířlivého přístupu k moderní sekularizující se společnosti, avšak pokoušeli se současně uchovat základní prvky katolické tradice a učení magisteria.²⁷⁰ V diskursivní rovině to znamenalo adopci novoscholastiky (což v Evropě proběhlo o půl století dříve), čímž proud americké *katolické sociologie* lze považovat za součást katolické sociální nauky, i když jej takto definován v daném období nenacházíme.

V rámci širšího budování katolických organizací²⁷¹ docházelo ve Spojených státech – stejně jako v Evropě – k formování akademické disciplíny *křesťanské/katolické sociologie*, která se vymezovala proti pozitivistickému až naturalistickému pojetí předmětu oboru ze strany tehdejší sociologie.²⁷²

Významným centrem těchto snah byla katolická Loyola University v Chicagu²⁷³, kde také v roce 1938 dochází k založení *American Catholic Sociological Society* (ACSS) a o dva roky později periodika *American Catholic Sociological Review* (ACSR). Ralph Calagher, SJ. první prezident ACSS, uvedl ve své inaugurační řeči.

There is such a thing as a Catholic sociology...Those whose approach is different from our have much to contribute in the fields of method...(but) We deny much of their theory and condemn the lack of principle so evident in much of their work.²⁷⁴

Na druhou stranu ale ACSS spolupracovala se sekulární *American Sociological Society* (ASS), a druhý prezident ACCS John Kane se již vyjádřil v tom smyslu, že *katolická sociologie* nechce být uzavřeným ghettem, ale naopak mostem mezi profánní a *katolickou sociologií*.²⁷⁵ Ze strany profánní sociologické vědy však již v té době

²⁷⁰ Dopouštíme se zde jistě generalizace, nakořik zachovávali věrnost učení magisteria jednotliví protagonisté oboru, zvláště z liberálních katolických kruhů, by bylo předmětem samostatné studie.

²⁷¹ Postavení katolické církve v USA se měnilo vlivem mnoha různých faktorů, vln přílivu imigrantů z Evropy a také v závislosti na jednání papežského stolce s konkrétními vládou Spojených států v daném období.

²⁷² Srov. KIVISTO, Peter. The Brief Career of Catholic Sociology. In *Sociological Analysis*, Winter, 1989, roč. 50, č. 4, Fiftieth Anniversary Special Issue 1989, s. 351–361.

²⁷³ Nejedná se o nedominační University of Chicago, která se později stala známa jako sociologická „chicagská škola“ funkcionálního strukturalismu obdobně jako se v Evropě (Německu) ustavila „frankfurtská škola“ kritické teorie.

²⁷⁴ CALLAGHER 1938, cit. in PLATT, Jennifer. *A history of sociological research methods in America 1920–1960*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966, s. 226.

²⁷⁵ Srov. BREWER, JOHN D. Sociology and theology reconsidered: religious sociology and the sociology of religion in Britain, In *History of the Human Sciences* 2007, roč. 20, č.2, s. 7–28 a KIVISTO, Peter. The Brief Career of Catholic Sociology, s. 358.

panoval vůči filosoficky a metafyzicky založenému oboru *katolické sociologie* postoj zcela odmítavý.²⁷⁶

Ale také výše zmíněná vyjádření dvou prezidentů ACSS dokumentují nevyjasněnost toho, čím chtěl obor *katolické sociologie* být, resp. různíci se motivace i cíle protagonistů, kteří se postupně proti sobě vymezovali a rozdělili se tak na dva „tábory“.

Some clearly saw the organization as a vehicle for addressing the causes of Catholic marginality and for promoting incorporation into the mainstream. These were the assimilationists. Others, and this would include ship figures during the early years, were intent on establishing an organization was committed to a distinctive world view fundamentally at odds with what was perceived to be a thoroughly secularized American Sociological Society. While cooperation was to be encouraged whenever possible, those advancing this position argued that incorporation was not a desideratum, since it would serve to undermine a distinctively Catholic identity and presence among those seeking to advance the cause of the science of society. These were the pluralists.²⁷⁷

Mezi pluralisty najdeme řadu významných představitelů oboru, kteří akcentovali různé důvody při ohajování důležitosti existence *katolické sociologie*, resp. sociologie z katolické perspektivy.²⁷⁸

Ve snaze o uznání se katoličtí autoři pokoušeli pracovat se sociologickými kategoriemi a např. Luigi Sturzo argumentoval tím, že sociologie zkoumá sociální skutečnosti v jejich historickém vývoji i současnosti, a protože nadpřirozeno je sociální skutečnost, musí spadat do oblasti zájmu sociologie. Obdobně Paul H. Furfey.

Divine revelation can contribute certain pertinent social data.... The existence of the Mystical Body is a socially significant fact and it is just as actual, just as real, just as concrete, as the infant mortality rate of Minnesota in 1939.²⁷⁹

I když oba autoři uváděli tyto argumenty jako obhajobu sociologie z náboženské (katolické) pozice, lze zde zaznamenat „durkheimovské“²⁸⁰ pojetí nadpřirozena jako sociální skutečnosti, což také svým způsobem předznamenává to, k čemu došlo

²⁷⁶ Hlavními tématy „diskuse“ s profánní sociologií jsou po stránce metody základní a přirozené odlišnosti obou: dedukce, normativita, resp. preskriptivnost, filosofická (novotomistická) argumentace ze strany katolické a oproti tomu indukce, deskriptivnost, pozitivismus a hodnotově neutrální vědecké zkoumání ze strany profánní sociologie.

²⁷⁷ KIVISTO, Peter. *The Brief Carrer of Catholic Sociology*, s. 353–354.

²⁷⁸ Eva Ross, Rev. Raymond W. Murray, Father Ralph Callagher, Luigi Sturzo, Paul H. Furfey aj.

²⁷⁹ KIVISTO, Peter. *The Brief Carrer of Catholic Sociology*, s. 353–354.

²⁸⁰ Durkheim „dospěl k pojetí mravního jevu jako jevu eminentně sociálního... Zachází s jevem sociálním jako s věcí, pozoruje jej z vnějšku, tedy odděleně od subjektivních stavů vědomí, počítá jen s fakty... Tím dává i vědeckému zpravování mravních jevů přísnou objektivní metodu“. MACHOTKA, Otakar. *Mravní problém ve světle sociologie*. Praha: Orbis, 1927, s. 172.

zhruba o tři desetiletí později: *katolická sociologie* se přestala jakožto akademický obor pěstovat, a namísto toho se i mnozí katoličtí autoři začali věnovat sociologii náboženství, tj. náboženství se stalo předmětem jejich zkoumání²⁸¹, namísto původní koncepce *náboženské sociologie*, která měla zkoumat sociální jevy z náboženského hlediska. V rámci (profánní) sociologie od své denominace metodicky odhlíželi, jak to vyžadoval vědecký status disciplíny.²⁸²

K asimilaci *katolické sociologie* s profánní sociologií před polovinou dvacátého století vedlo vícero důvodů: především společenské i odborné milieu, ve kterém kritériem vědy byl pozitivismus a vzorem bádání byla metodika přírodních věd. *Katolická sociologie* také neměla vybudované dostatečné akademické zázemí oboru (kromě jiného nedostatek studijních materiálů byl velkým tématem katolicky orientovaných sociologů) a k získání aprobace bylo nutno sociologii studovat na profánních univerzitách.

Situaci neulehčoval ani přístup církevní hierarchie, ta se stavěla k sociologii nedůvěřivě až odmítavě, což na akademické úrovni komplikovalo i statut *sociologie katolické*.²⁸³

In the third issue of the American Catholic Sociological Review, Cardinal Stritch (1940) wrote a letter commending the founders of the Society for attempting to advance a Catholic sociology, but he noted at the same time the fear and hostility toward sociology on the part of many in the church hierarchy. During the 1940's, a considerable amount of energy was expended in efforts intended both to provide greater autonomy for sociology in Catholic higher education and at the same time, though perhaps somewhat contradictorily, to indicate the value of sociology for Catholic programs of social action.²⁸⁴

Především lze ale v celém procesu postupného zániku oboru *křesťanské/katolické sociologie*, resp. jeho sekularizace, vidět odraz sekularizačního procesu jako takového.²⁸⁵

²⁸¹ Při studiu n. se lze zaměřit buď spíše na subjekt, na to, že n. je výrazem individuálních a sociálních potřeb, nebo hlavně na předmět, příp. výtvar náboženské víry (I. A. Bláha), cit. podle: Sociologická encyklopedie heslo: náboženství. [2021-08-15]. <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/N%C3%A1bo%C5%BEnstv%C3%AD>.

²⁸² Problém náboženského předporozumění u profesně „neutrálních“ sociologů je v posledních letech předmětem odborného diskuse, stejně tak jako se jeví problematický čistě vědecký „ateistický“ přístup. V zásadě jde o to, že jakékoli předporozumění se do konkrétního vědeckého zkoumání implicitně promítá, což v námi zkoumaném období nebylo přijímáno a bylo považováno za nežádoucí a „nevědecké“.

²⁸³ Z jedné strany nedůvěru ze strany církevní hierarchie i vůči *katolické sociologii*, a z druhé strany snahu o její akademické zakotvení, a dokonce i důraz na její praktické využití pro celosvětový projekt *katolické akce* je možno pochopit ve světle obrany ortodoxie: ve Spojených státech byl obor také z velké části pěstován liberálními katolíky.

²⁸⁴ Srov. KIVISTO, Peter. The Brief Career of Catholic Sociology, s. 351–361.

²⁸⁵ Sekularizačním procesem zde máme na mysli nepopiratelný dějinný proces obecně, neodkazujeme na něj v diskursu současné sociologie, kde je tento proces nahlížen jako komplexní fenomén a jeho přímý

Již výše zmíněné dva směry v *katolické sociologii*, asimilační a pluralistický, tedy zjevná neshoda mezi samotnými katolickými sociology, zda je vůbec zapotřebí paralelně se vydávajícího oboru *katolické sociologie* vedle výše zmíněných také jedním z dalších faktorů, které nakonec vyústily ve „vítězství“ asimilačního proudu, resp. většina i původních zastánců pluralismu se nakonec začala věnovat sociologii náboženství, což byla ovšem v tehdejší době zcela marginalizovaná oblast sociologie.

Tento posun explicitně dokládá fakt, že v roce 1964 bylo periodikum *American Catholic Sociological Review* přejmenováno na *Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion*. V roce 1970 pak formálně ukončila existenci i ACSS, aby nadále pokračovala v činnosti pod názvem *Association for the Sociology of Religion* (ASR).²⁸⁶

Obnovení zájmu o katolickou, resp. křesťanskou (perspektivu) v sociologii ze strany profánní sociologie se objevuje po zhroucení sekularizační teorie od 70.–80. let dvacátého století až do současnosti, a to z velké části právě ze strany amerických (ale také britských i dalších) autorů. Toto téma je předmětem závěrečné kapitoly této práce (kap. 7.).

4.1.2. Frankofonní země

Díky brzké laicizaci Francie (1905), tj. také zákazu náboženské výuky ve státním školství, se obor (profánní) sociologie konstitoval na státních univerzitách a sociální studia na soukromých katolických institucích tak probíhala ve svém vlastním úzkém rámci. Obdobný osud potkal *křesťanskou sociologii* do poloviny dvacátého století téměř ve všech zemích Evropy i v zámoří spolu se završující se sekularizací, aby se nakonec obor přestal na akademické půdě vyučovat vůbec a namísto něj nastoupila na většině bohosloveckých fakult křesťanská sociální etika.²⁸⁷

vliv na proměny institucí zajisté není jednoznačný: „Nepochybně lze konstatovat, že koncept sekularizace pro mnoho badatelů stále ještě platí za královskou cestu pro výklad jak vývoje náboženství a proměn náboženskosti v evropské společnosti a kultuře postosvětské doby, tak také pro pochopení řady dalších změn, ke kterým v této společnosti a kultuře ve stejné době i poté došlo, ať už ve smyslu působení sekularizace na náboženství nebo naopak vlivu sekularizace na formy sociální soudržnosti, na hodnotové hierarchie a proměny institucí společnosti. Mezitím ovšem vystoupila řada autorů [např. Blaschke 2000; Gärtner, Pollack, Wohlrab-Sahr 2003; Osterhammel 2009; McLeod 2008; Davie 2009; Gladigow 2009; Ziemann 2009], kteří více či méně razantně poukazují na zjednodušující univerzalitu pojmu sekularizace a jeho nejednoznačnost, a to jak co do samotného předmětu této perspektivy výkladů, tak jeho metodologické uchopitelnosti, nehledě na nestejnou intenzitu „sekularizace“ v různých údobích a odlišných regionech. Koncept se proto považuje za vývojově nepřesný a pro svou nejednoznačnou orientaci za historicky omezený.“ HAVELKA, Miloš. Sekularizace, odkouzlení světa a „pluralizace náboženskosti“, in *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*, 2013, roč. 49, č. 2, s. 221–240.

²⁸⁶ Srov. KIVISTO, Peter. The Brief Career of Catholic Sociology, s. 351–361.

²⁸⁷ Ve svých počátcích však v jiných zemích institucionalizace oboru sociologie a *křesťanské sociologie* často buď probíhala paralelně (USA) nebo dokonce *křesťanská sociologie* profánní sociologii předcházela (jako např. na našem území – viz 4.2.). Nakolik se tato historická zkušenost z počátku 20. století promítla

Na druhé straně se ale v Evropě i Americe v první polovině 20. století významně rozvíjela sociologie náboženství (srov. též níže, Velká Británie), což neznamenovalo objektivistické zkoumání náboženství jako předmětu a interdisciplinární propojení s religionistikou, ale takto vědecky pojatý obor umožnil i křesťansky věřícím sociologům určité propojení vlastní náboženské tradice a sociologické práce.

Na základě nových podnětů i ze strany katolické církve, zejm. široce prosazované *Katolické akce* a také vlivem Lateránských dohod, byla Církev vyvedena z „ghetta“, což ve Francii a Belgii vzbudilo nový zájem o náboženskou sociologii – *sociologie religieuse*, za jejíhož hlavního představitele je považován ředitel výzkumu sociologie náboženství na *École pratique des hautes études* Gabriel Le Bras (1891–1970). Tato nová sociologie se věnovala empirickým výzkumům zejména v oblasti poklesu náboženskosti, za nějž považovala především migraci do měst, což ji sblížilo s profánní tradicí sociologie náboženství.²⁸⁸

V roce 1948 byla v Lovani založena Mezinárodní společnost pro náboženskou sociologii *Conférence Internationale de Sociologie Religieuse* (CISR) / *International Conference of Religious Sociology* (ICRS). Jejím zakladatelem byl belgický katolický teolog Jacques Leclercq (1891–1971), který se pokoušel o „sociologizaci teologie“.²⁸⁹

CISR byla původně zamýšlená jako nedominační společnost pro akademické pracovníky v oblasti sociologických výzkumů, umožnila však přístup i sociálně angažovaným duchovním, kteří neměli žádnou odbornou průpravu. Na čtvrtém zasedání v roce 1953 pak právě Le Bras konstatoval, že se z původně nedominační instituce stala institucí pastorační a konfesionální, tj. katolickou. Badatelé a duchovní měli přirozeně odlišné cíle: duchovní se zajímali o výsledky výzkumů, aby je mohli využít pro svou pastorační práci, zatímco akademičtí badatelé se zaměřovali na metodologii a teoretickou oblast.²⁹⁰

do obnoveného zájmu o *křesťanskou sociologii* na konci téhož století je obtížné určit, byla však jednou z motivací pro zpracování tématu naší práce.

²⁸⁸ Srov. NEŠPOR, Zdeněk R. Dvojí tradice české sociologie náboženství. *Sociologický časopis*, 2004, roč. 40, č. 4, s. 447–468.

²⁸⁹ Srov. NEŠPOR, Zdeněk R., VÁCLAVÍK, David a kol. *Průručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2008, s. 411. Je třeba dodat, že v současnosti se v odborné literatuře již vyskytuje termín *sociologická teologie* (viz kap. 7).

²⁹⁰ Srov. SWATOS, William H. (ed.) *Encyclopedia of Religion and Society*. Hartford Theological Seminary. Center for Social and Religious Research. [2020-12-11]. <http://hrr.hartsem.edu/ency/index.html>.

Toto vnitřní napětí mezi dvěma odlišnými směry v CISR (v USA tomu bylo obdobně, kde k tomu navíc přistupovala marginalizace křesťanských sociologů ze strany profánních sociologů) vedlo ke stejnému posunu, k jakému došlo u obdobných institucí a organizací ve Spojených státech.

(...) the International Conference of Religious Sociology, established in 1948 in Leuven and which quickly became Catholic in ethos, had by 1953 made the same inevitable transformation into the secular International Society for the Sociology of Religion. This was partly because of the resistance of Catholic sociologists to control by the Catholic Church, which saw the conference as undertaking research solely to serve its interests, as well as the professional integrity of Catholic sociologists who wanted to link up with the mainstream discipline (Dobbelaere, 1989: 383). For all the exceptionalism of French sociology of religion, and the obvious differences with the American Catholic Sociological Society, the conference underwent a similar trajectory in managing the tension between religious sociology and the secular sociology of religion by abandoning denominationalism.²⁹¹

Přesto však ve francouzské sociologii náboženství, resp. také ve filosofické oblasti, působili významní myslitelé, jež je nutno v souvislosti s „průnikem náboženství“ alespoň zmínit: nejsou sice snadno zařaditelní pod kategorii náboženské sociologie, ale např. francouzský filosof Henri-Louis Bergson (1859–1941) svými díly o morálce a náboženství a filosofií života²⁹² ovlivnil jak francouzské katolické modernisty, tak náboženské sociology. Dalším jmenovaným je francouzský sociolog náboženství a dominikán Henric Desroche (1914–1994), který se podílel na dialozích mezi křesťany a marxisty a řešení otázek Třetího světa. Francouzským katolickým sociologem je Francois-André Isambert (nar. 1924), který řadu let vedl Francouzskou asociaci pro náboženskou sociologii a zabýval se mj. vztahem mezi katolicismem a hodnotami práce.²⁹³ V interdisciplinární oblasti náboženství s jinými obory bychom mohli jmenovat řadu dalších osobností, nejen ve francouzském prostředí, nicméně jde již spíše o teoretiky náboženství než o linii náboženské, resp. *křesťanské sociologie*.

²⁹¹ BREWER, JOHN D. Sociology and theology reconsidered: religious sociology and the sociology of religion in Britain, s. 7–28. Společnost existuje dodnes a na svých webových stránkách uvádí následující charakteristiku: „The ISSR was founded in Leuven, Belgium in 1948 as the "Conférence Internationale de Sociologie Religieuse" (International Conference for Religious Sociology). After several years of meeting as a confessional organization, with members from mostly European countries, it reconstituted itself as a worldwide scientific organization devoted to understanding the relationship between religion and society.“ [2021-07-16]. <https://www.sisr-issr.org/en/pages>.

²⁹² Známý je jeho pojem „élan vital“ jako tvůrčí aktivita v jednotě žití „durée“.

²⁹³ Srov. NEŠPOR. Příručka sociologie náboženství, s. 390–408.

4.1.3. Velká Británie

Dynamika vzniku *křesťanské sociologie*²⁹⁴ ve Velké Británii vykazuje jak podobnosti, tak odlišnosti od vývoje ve Spojených státech i frankofonních zemích. Sociologie jako vědecký nástroj pro porozumění společenským mechanismům byla široce podporována ze strany britského establishmentu a již v roce 1904 vzniká *Sociological Society*, jejímiž předsedy a protagonisty byli po několik desetiletí členové vlády, aristokraté i vyšší církevní představitelé. Náboženství bylo zvláště v Británii už na počátku dvacátého století předmětem sociologických studií, hovoří se dokonce o „fascinaci náboženstvím“.²⁹⁵

Náboženství tedy bylo již velmi záhy považováno za sociologickou kategorii, avšak přesto – anebo právě proto – bylo také bráno vážně jako instituce, stejně tak jako možnost spojení sociální vědy a teologie.

Religious sociologists utilized their sociological interest in service of their faith. For example, Rowland-Jones (1925: 131) urged the Church to greater involvement in social betterment, willing social scientists and theologians to combine in raising ‘sociological questions’ in the campaign for social improvement. A lot of this work was riddled with ethical concerns, particularly the idea that sociology had potential to ethically underpin religion, and Christian civilization generally (...).²⁹⁶

Také je důležité poznamenat, že na rozdíl od hierarchie katolické církve se anglikánská církev nestavěla k sociologii antagonisticky a v mnohém připomíná i „applied Christianity“ amerického protestantismu.

(...) the Established Church saw sociology as a kind of applied Christianity and supported it enthusiastically. The University of Liverpool’s early courses in sociology were designed for junior clergy, among others, as preparation and training in social work (Abrams, 1968: 111–12). Sociology

²⁹⁴ Termín poprvé použil P.E.T. Widdrington v roce 1906, kdy prohlásil *křesťanskou sociologii* podmínkou pro vstup Christian Social League do politických struktur.

²⁹⁵ „The very first issue of *Sociological Papers* in 1904, V. V. Branford (1904: 13) cites an analysis of sociological literature done by French sociologists in *Année Sociologique*, which reveals sociology’s fascination with religion, in Britain in particular. Of books and periodicals published up to 1902, 161 were classified as concerned with religion, 114 with juridical and moral sociology, 56 with ‘general sociology’, 73 with economics and 35 with crime. Of those writing on religion, 29 had originated in France, 75 in Germany, in Italy 15, in the USA 12 and in ‘England’ 29; of ‘English’ sociological literature, religion was by far the most popular topic (...).“ Cit. podle: BREWER, JOHN D. *Sociology and theology reconsidered: religious sociology and the sociology of religion in Britain*, s. 7–28.

²⁹⁶ BREWER, JOHN D. *Sociology and theology reconsidered: religious sociology and the sociology of religion in Britain*, s. 7–28.

in Britain was, for a while at least, the Anglican Church on the streets, in the drinking dens and alongside the working girls.²⁹⁷

Druhým impulsem pro vznik *křesťanské sociologie* v Británii byla (tak jako i jinde v Evropě i Spojených státech) činnost křesťanských sociální hnutí, resp. křesťanský socialismus a potřeba teoretického rámce pro jeho praktickou činnost.

Zájem křesťanských socialistů byl dvojitý: jednak reálné zlepšení podmínek ve společnosti, což vedlo k svého druhu zpolitizované křesťanské sociologii, a za druhé být hlasateli nového křesťanství.²⁹⁸

Nejvýrazněji je s *křesťanskou* sociologií, resp. s *anglo-katolickou sociologií*, spojováno uskupení, které si zvolilo název *Christendom Group*. Její činnost spadá do let 1920–1950 a mezi jejíž členy patřilo také mnoho intelektuálů a spisovatelů (Dorothy Sayers, T. S. Eliot a další). Jednalo se o uskupení anglo-katolíků a jejich hlavní ideou byl také návrat ke křesťanským ideálům.

While they met at various times for discussion and debate, it was mainly through their Summer Schools in Christian Sociology, held in Oxford from 1925, their books, and their periodical, *Christendom: A Journal of Christian Sociology*, that the Christendom group obtained its public hearing. They deliberately intended to reach as wide an audience as possible, for they had a vision of putting content once more into the notion of a "Christian England." The group believed, even at that late hour in the laicization process in Britain, that the church could act as moral guardian for the shaping of social consciousness, and that the group could provide an intellectual clerisy to guide the development of such a social eidos (...).²⁹⁹

Tato anglo-katolicky orientovaná křesťanská sociologie na území Velké Británie se na rozdíl od Spojených států pochopitelně mnohem výrazněji hlásila ke křesťanské tradici středověké jednoty, kde hledala zdroj i vzor pro zlepšení poměrů ve společnosti. Jednotliví protagonisté se však mezi sebou značně lišili: od utopických vizí až k realističtějším snahám o analýzu současné společnosti a její nápravu na základě křesťanských principů. Ani britská *křesťanská sociologie* se nevyhnula diskusím o vlastní identitě ve vztahu k profánní sociologii. Zdá se, že diskuse probíhala spíše uvnitř disciplíny samotné než jako vymezování proti profánní sociologii, již byla de facto součástí.

²⁹⁷ Tamtéž.

²⁹⁸ Tamtéž.

²⁹⁹ LYON, David. The Idea of a Christian Sociology: Some Historical Precedents and Current Concerns. *Sociological Analysis*, s. 227–246.

They first had to demonstrate the need for serious analysis to mediate between Christian social concern and social action. After that, decisions had to be made as to their attitude to other sociology, and thus to the question of normativity, and whether their own sociology should be concerned primarily with the articulation of ideals in theoretical form, or in the empirical analysis of concrete social situations.³⁰⁰

Nicméně ve 30. letech dvacátého století došlo k částečnému oddělení obou disciplín, profánní sociologie se začala etablovat jako akademický obor a křesťanští sociologové kolem *Christendom Group* v roce 1931 založili vlastní periodikum *Christendom*.

Protože však nikdy nedošlo k tomu, aby se v Británii *křesťanská sociologie* vyučovala jako samostatný obor na akademické půdě, byli věřící sociologové nadále součástí hlavního proudu sociologie, takže ostré oddělení obou disciplín prakticky nenastalo, resp. *křesťanská sociologie*, která byla v Británii spíše hnutím než oborem, nakonec po II. světové válce (tedy asi o dvacet let později než v USA a v našich zemích) také ztratila důvod své existence.

V době svého rozkvětu však, díky výše popsanému prolínání sekulární a náboženské sféry i v oblasti sociologie, významně ovlivnila britskou politickou scénu i hospodářský systém, i když tento výrazný vliv je spojován s dalšími protestantskými proudy uvnitř celé britské křesťansky orientované sociologie:³⁰¹

Christian Sociology, as a self-conscious movement, declined after the war because of the increasingly secular context, the complexity of the issues, and competition from empiricist, academic sociology. There was a certain irony in the first reason; the Anglo-Catholic movement, which had once lent legitimacy to the Labour Party, and now to the Welfare State, found itself out in the cold. While it still seemed plausible before the war to think in terms of a "national church," after the war the church appeared merely as one more organization within an increasingly secular society.³⁰²

Jak jsme již několikrát zmínili, přibližně o čtvrt století později, na přelomu 70. a 80. let, se v mezinárodním měřítku opět oživil zájem o náboženskou, resp. katolickou perspektivu v sociologii. Kdysi ostré odmítnutí náboženského předporozumění a jeho promítání do vědeckém diskursu bylo z velké části produktem dějinného a sociálního kontextu, tj. završující se tzv. sekularizace. Celá problematika je pochopitelně mnohem

³⁰⁰ Tamtéž.

³⁰¹ Obdobně ovlivnilo v univerzální rovině sociální učení Církve koncept lidských práv, hospodářského systému, mezinárodního práva apod.

³⁰² LYON, David. *The Idea of a Christian Sociology*, s. 227–246.

komplexnější: koncepty, argumentace a řešení tehdejších *křesťanských* sociologů se lišily od utopických vizí až k poměrně realistickému pohledu na socialitu, přesto však ještě vždy zůstávaly problémy vymezení disciplíny, tj. otázka metody, normativnosti, v případě katolických sociologů věrnosti sociálnímu učení Církve atd.

Právě tato témata nás budou zajímat v souvislosti s osobou Bedřicha Vaška a jeho díla.

Dříve je však ještě třeba doplnit kontext přehledem toho, jak se obor *křesťanské sociologie* formoval na našem území (jako paralela k profánní sociologii).

4.2. Formování oboru křesťanské sociologie na našem území

Jak jsme již uvedli, konstituování oboru *křesťanské sociologie*, resp. její katolické tradice, bylo již v poslední čtvrtině 19. století podněcováno Církví jakožto specifická oblast morální teologie zaměřená na řešení tehdejších sociálních problémů, především pak na řešení „dělnické otázky“ a s tím souvisejících témat tak, jak se posléze (1891) objevila v encyklice Lva XIII. *Rerum novarum* (viz 2.2.1.):

- rovnost všech lidí,
- spolupráce jednotlivých tříd,
- důstojnost práce,
- spravedlivá mzda,
- úloha státu,
- obrana soukromého vlastnictví (proti socialistickým myšlenkám).
- obrana chudých.

Zaměření disciplíny bylo tedy od počátku odlišné od obecné (profánní) sociologie, šlo vlastně o sociální teologii³⁰³, resp. traktaci sociální nauky Církve a její zprostředkování budoucím kněžím i širší veřejnosti. Již na prvním sjezdu katolíků československých v Brně v roce 1894 byla přijata rezoluce.

Jelikož duchovenstvo přirozeným vůdcem lidu jest, ať se stará o duševní potřeby dělnictva, o čítárny, vzdělávací spolky a hledí takto předejítí hýřivým nedělním tančárnám apod. K tomu

³⁰³ *Theologia socialis* je termín, který poprvé použil kardinál Bourret v roce, kdy vyšla encyklika *Rerum novarum*, tj. 1891. srov. VAŠEK, Bedřich. *Křesťanská sociologie. Díl I. Život sociální*. Praha: Universum 1933, s. 34.

především třeba, aby sociální otázku studovalo, a proto budiž katolická sociologie na učilištích bohosloveckých zavedena jako mimořádný, ale povinný předmět.³⁰⁴

Institucionální postavení získala *křesťanská sociologie* v devadesátých letech 19. století. (Arci)biskupské semináře se totiž staly prvními vysokými školami Rakouska-Uherska, kde byly zřizovány katedry sociologie.³⁰⁵ Přesto se v českých zemích nikdy nestala samostatnou akademickou disciplínou, ale byla obvykle spojována s jiným oborem. Již od roku 1898 se vyučovala při morální teologii v Hradci Králové a Českých Budějovicích, při církevním právu v Olomouci, při filosofii a morální teologii v Litoměřicích, dále pak v Brně a na české i německé univerzitě v Praze.

Prvním, kdo se z křesťanské sociologie v českých zemích habilitoval, byl v roce 1901 František Reyl v Hradci Králové, dále 1905 Jan Šrámek v Brně. Nejvýznamnějším představitelem české křesťanské sociologie byl pak právě Bedřich Vašek (1922 docent, v roce 1926 mimořádný a 1928 řádný profesor v Olomouci, v letech 1936–39 také v Bratislavě). Stolice nebyly trvale obsazeny na všech seminářích, naopak trvale byla obsazena profesorská místa na řadových učilištích (Antonín Čala na dominikánském učilišti v Olomouci, František Vojtek na jezuitském učilišti v Děčíně).³⁰⁶

Je tedy zřejmé, že *křesťanská sociologie* pěstovaná na katolických univerzitách a institucích předcházela postupnou institucionalizaci oboru obecné sociologie o dvě desetiletí: první řádná profesura byla na Karlově univerzitě potvrzena až v roce 1919,³⁰⁷ k její plné institucionalizaci (vyhlášení rigorózním oborem) došlo až v roce 1931. Jak už jsme uvedli výše, samostatným oborem se ale naopak *křesťanská sociologie* nikdy nestala.

³⁰⁴ Tamtéž, s. 35, cituje: *Zpráva o I. sjezdu katolíků česko-slovanských*, ed. ŠILINGER, T, Brno 1894, s. 137. Stojí za povšimnutí, že Bourret použil výrazu *katolická*, nikoli *křesťanská sociologie*.

³⁰⁵ V ostatních evropských zemích (Polsko, Německo, po rozpadu mocnářství Rakousko, Itálie) byla situace na bohosloveckých učilištích a fakultách dosti nejednotná, co do rozsahu výuky, tak do pojmenování „sociálního“ předmětu. Někde se nazývala *křesťanská sociologie*, jinde *křesťanská sociální etika*, jinde příprava na *katolicko-sociální akci* apod. Také obsah předmětu byl dlouho nevymezen: Na Gregoriánské univerzitě v Římě se *křesťanská sociologie* přednášela jen jednu hodinu týdně, ale velká část látky se sociální tematikou se probírala v rámci sociální etiky – pět hodin týdně. Viz *Pontificia universitatis Gregoriana, Liber annualis*, Romae 1932, s. 182, citováno *tamtéž*, s. 37. Je však důležité si povšimnout, že již na Gregoriáně existovalo explicitní rozlišení mezi *křesťanskou sociální etikou* a *křesťanskou sociologií*!

³⁰⁶ Srov. *Sociologická encyklopedie*. Sociologický ústav AV ČR, hlavní editor: Zdeněk R. Nešpor. Heslo: Biskupské semináře (1898–1950). [2021-07-20]. https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Biskupsk%C3%A9_semin%C3%A1%C5%99e

³⁰⁷ Na tuto skutečnost však měl jistý vliv i rozpad Rakouska-Uherska, a tedy nevybudované akademické zázemí v rámci nového státu: Karlova univerzita byla tehdy (vedle Německé univerzity) jediná univerzita na území nově vzniklé Československé republiky.

Pro doplnění uvedme, že také nekatolické církve (zejm. nově vzniklá Českobratrská církev evangelická a Církev československá /husitská/) rozpracovávaly teoreticky svou sociální teologii, nepoužívaly pro ni ovšem název *křesťanská sociologie*. Současný významný sociolog Zdeněk R. Nešpor obsah těchto církevních sociálních nauk shrnuje následovně.

Sociální teologové nekatolických církví ovšem stáli mnohem blíže dobové profánní sociologii než jejich římskokatoličtí souputníci, takže v jejich díle fakticky nešlo o víc než o přenos „standardní“ sociologie na analýzu speciálního, církevního a náboženského pole, jemuž se běžná akademická sociologie nevěnovala dostatečně.³⁰⁸

4.2.1. Vývoj křesťanské sociologie v kontextu profánní sociologie

Od počátku dvacátého století se na našem území formovaly v zásadě dvě sociologické tradice: obecná sociologie a *křesťanská sociologie*.

Obecná, profánní sociologie se v našich zemích institucionalizovala později než *křesťanská sociologie*. Důvody byly namnoze obecně historické: přeměna rakouského mocnářství v národní státy. Navracíme se zde tedy k historickému kontextu tak, jak jsme jej naznačili v první kapitole této práce (1.3.). Profilace disciplíny sociologie a *křesťanské sociologie* tedy odrážela i konkrétní geografické a politické posuny, jež se odrážely v proměně v institucionálního zázemí obou disciplín.

Obecná sociologie, nejen na našem území, v průběhu svého formování hledala odpověď po svém vlastním vědeckém vymezení, aniž by jednotlivé „školy“ či jednotliví sociologové tvořili ideový monolit. Zvláště významná byla otázka hodnotící/nehodnotící sociologie,³⁰⁹ otázka výzkumných metod a další témata odborného sociologického diskursu, které byly předmětem diskusí nejen uvnitř oboru obecné sociologie, ale promítaly se do vzájemného vztahu dvou sociologických tradic: *křesťanské*, resp. *katolické sociologie* a obecné sociologie. Stejně tak se ale (alespoň někteří) protagonisté *křesťanské sociologie* tázali po vymezení svého oboru vůči obecné, profánní sociologii.

Obor *křesťanské sociologie* stejně jako obecné sociologie mají svůj původ v motivaci stanovit teoretická východiska pro praktická řešení společenských problémů, resp. druhá z nich díky své metodě (indukce, empirie) hledá vysvětlení společenských mechanismů,

³⁰⁸ NEŠPOR, Zdeněk R. a kol. *Dějiny české sociologie*. Praha: Academia, 2014, s. 89.

³⁰⁹ Zastáncem „nehodnotící sociologie“ byl např. E. Durkheim, ale i „křesťanský sociolog“ protestantské etiky Max Weber.

na jehož základě (případně) navrhuje řešení. První z nich předkládá na základě své metody (dedukce, filosofie či filosofická teologie) komplexní etickou nauku, v jejímž rámci jsou ona řešení nahlížena a navrhována. Pro *křesťanskou sociologii* je tedy zásadní etické hledisko, zatímco pro obecnou sociologii je otázka hodnot a etiky mimo pole zájmu. Nicméně na našem se od dvacátých let do poloviny 20. století zformovaly dvě profánní „konkurenční“ sociologické školy: pražská a brněnská, které se v tomto směru v pojetí obecné sociologie lišily. I když chybí systematické a hlubší zkoumání rozdílů obou škol, je s pražskou školou více spojován empirismus a teoretické koncepty, s brněnskou pak větší sociální angažovanost (viz podrobněji níže 4.2.2.).³¹⁰

V tomto ohledu vývoj obou sociologických tradic na našem území vykazuje jistou specifčnost: otec zakladatel české (obecné) sociologie T. G. Masaryk se na základě své sociologie dějin v podstatě od počátku věnoval sociologii náboženství, aniž by je však, jak tomu bylo u objektivistické francouzské sociologické školy, redukoval na jeho sociálně-utlačivou, tj. pouze integrační roli. Naopak proti tomuto pojetí postavil svůj „sociologický realismus“ v jehož rámci

(...) náboženství charakterizoval jako nezbytný a jediný možný základ sociálního provozu. Synergismus člověka/společnosti a Boha, pojem vypůjčený z pravoslavné teologie a filozofie, v Masarykově pojetí získal zcela nový obsah – úlohou jedince i lidských kolektivů podle něj byla aktivní participace na v dějinách se projevujícím díle Prozřetelnosti. Poslední rozměr veškerého lidského jednání byl rozměrem nahlíženým sub specie aeternitatis (...)³¹¹

Protože masarykovská sociologická škola byla velmi významná, ať už v řadě jeho následovníků nebo oponentů, zdá se nám, že vytvářela alespoň milieu respektování náboženské sociologie, resp. katolické sociální teologie, i když Masaryk sám upřednostňoval necírkevní, eticky angažované křesťanství a církevní formy náboženství naopak za utlačivé a překonané pokládal.³¹²

Společným rysem obou disciplín u nás byla mimoto platforma filosofie (nikoli ovšem stejná filosofie, tj. novotomismu druhé z nich), kterou klasická sociologie v rámci své disciplíny vůbec nepřipouštěla. Jak upozorňuje Zdeněk R. Nešpor:

³¹⁰ Srov. NEŠPOR, Zdeněk R. a kol. *Dějiny české sociologie*, s. 193.

³¹¹ NEŠPOR, Zdeněk R. Dvojí tradice české sociologie náboženství. *Sociologický časopis*, 2004, roč. 40, č. 4, s. 447–468.

³¹² Srov. NEŠPOR Zdeněk R., VÁCLAVÍK, David a kol. *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2008, s. 44.

Česká sociologie náboženství se však přesto od paralelního zahraničního vývoje tohoto oboru výrazným způsobem lišila. Byl to především (...) důraz na autopsii, či alespoň ‚vnitřně rozumivý‘ pohled na skutečnost náboženství, který vedl k předřazování náboženství sociálním a ekonomickým determinantům a který nedovoloval redukcionistické zjednodušování sociologického chápání náboženství.³¹³

Odlišnost od zahraničních dobových sociologických trendů, a tedy i obou sociologických tradic – obecné a křesťanské – můžeme spatřovat spíše než v čem jiném ve specifickém prostředí nově ustaveného československého státu a masarykovské sociologie náboženství a jeho pokračovatelů. Současně je ale důležité povšimnout si, že sociologie jakožto „nová společenská věda“ byla nejpozději od počátku 20. století eminentním oborem, jehož pěstování propojovalo obousměrně teorii s politickou praxí a pozicí, jak tomu bylo právě v osobě T. G. Masaryka.³¹⁴

Přesto ve třicátých letech 20. století došlo k „definitivní roztržce, kdy profánní sociologové odmítli své katolické kolegy kvůli jejich normativním soudům považovat za pěstitele stejné vědy“,³¹⁵ což je nakonec stejný výsledek, k jakému došlo ve všech dalších zemích, přestože v nich probíhal vývoj obou disciplín v jiném kulturním kontextu, a tedy i na institucionální úrovni značně odlišně (viz 4.1.). Situaci ve Spojených státech dokumentuje následující citace.

Their marginal role as Catholics in sociology was first about the way they thought about society: their ideas were seen as archaic, “out of date.” But it was also about the fact that they entered the field of sociology from Catholic colleges and universities, considered at the time to be of much lower status intellectually and professionally, especially with respect to modern research methodology. Thus the ACSS was founded in 1938 on the explicit premise by its founders that the then-prevailing sociological enterprise, as represented by the American Sociological Society and its regional daughters, was generally hostile to the very notion of trying to integrate Faith and sociological analysis. If you were trying to do sociology, go to the meetings, and get your materials published, *and you were explicitly Catholic in your concerns and values*, you were treated shabbily.³¹⁶

³¹³ NEŠPOR, Zdeněk R. Dvojí tradice české sociologie náboženství. *Sociologický časopis*, 2004, roč. 40, č. 4, s. 447–468.

³¹⁴ Obdobně byla již mnohem dříve sociologie (včetně sociologie náboženství) spojena s britským establishmentem a jeho představiteli, v případě *křesťanské sociologie* ve Spojených státech lze vidět paralelu v propojení teorie s praxí u náboženských představitelů (protestantských i katolických).

³¹⁵ Srov. NEŠPOR Zdeněk R., VÁCLAVÍK, David a kol. *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2008, s. 44.

³¹⁶ SHARKEY, Stephen. Framing a Catholic Sociology for Today's College Students: Historical Lessons and Questions from Furfey, Ross, and Murray Part II. In *Catholic Social Science Review*, roč. 10, č. 1, 2005, s. 235–270.

Přes veškeré odlišnosti různých národních tradic je zjevné, že odmítnutí náboženského předporozumění (včetně dalších metodologických odlišností) ze strany profánní sociologie bylo dané obecným pojetím vědy a současně také oslabující rolí náboženství v moderní společnosti.

Křesťanská sociologie, resp. její katolická tradice, byla pochopitelně často, i když nikoli výhradně, propojena s praxí a pozicí katolických duchovních. Než přistoupíme ke zkoumání tohoto propojení u konkrétního představitele *křesťanské sociologie* a současně katolického duchovního Bedřicha Vaška, věnujme se ještě stručně myšlenkovým liniím *křesťanské sociologie* jeho předchůdců na našem území.

4.2.2. *Křesťanská sociologie* a předchůdci Bedřicha Vaška

Obecná sociologie se ve svém teoretickém zaměření a metodě vydala cestou induktivní logiky, aby došla k vnitřní systematizaci sociologie a tvorbě „vědeckých systémů“, jež měly prostřednictvím logické abstrakce vést k poznání vývojových a systémových zákonitostí světa a společnosti.³¹⁷

Křesťanská sociologie naopak vycházela z pevně dané koncepce „již poznané“ danosti toho, jak se má svět a společnost vyvíjet na základě přirozeného zákona, události Zjevení a vykoupení a teleologicky daného cíle celého lidstva – dosažení Božího království nejprve eschatologicky individuálně, za hranicí smrti a posléze eschatologicky „dějinně“, tj. završením dějin v Božím království. Než se tak stane, je vlastním úkolem Církve evangelizace a pastorage, uchovávání pokladu víry a jeho šíření, zároveň ale uspořádávání společnosti podle sociální nauky Církve se zaměřením na obecné blaho (*bonum commune*). *Křesťanská sociologie* tedy měla zkoumat společnost, jaká je, ve světle toho, jaká podle věčného zákona Božího být má. V tomto smyslu byla prostředníkem úkolu Církve. Teologie, dedukce a filozofie tak stála proti pozitivismu, indukci a empirii sekulárně založené a pěstované sociologie.

Sociální nauka Církve, byť ještě v mnohém plně nerozvinutá, tvořila pevný teoretický rámec, ve kterém se měla *křesťanská/katolická sociologie* pohybovat. Současně ale toto budování sociální nauky Církve, jak jsme ukázali v první části práce, je díky své (nejen) noetické jistotě i při všech dějinných otřesech těžko postižitelným fenoménem, jehož schopnost poskytnout právě ony existenciální jistoty i návody jak v individuální,

³¹⁷ Srov. NEŠPOR, Zdeněk R. a kol. *Dějiny české sociologie*. Praha: Academia, 2014, s. 148.

tak v sociální rovině je zároveň součástí objektu zkoumání obecné sociologie náboženství.

Ať už závěry obecné sociologie ohledně „role“ náboženství jsou masarykovsky pozitivní či marxisticky utlačivé, profánní sociologie, i když měla náboženství nahradit (Comte), nedokázala překročit hranici mezi člověkem/světlem a jeho transcendentní rovinou.

Část sociologů, kteří myšlenkově navazovali na Masaryka, se pokoušela nejen o teoretické vymezení disciplíny obecné sociologie, ale „chápali ji jako jakýsi ‚teoretický základ‘ sociálního reformismu³¹⁸ v nejširším možném vymezení. Sociologie v tomto pojetí neměla být tedy jen vědou čistě empirickou a nehodnotící, ale vědou angažovanou, kultivující a hodnotící veřejný život, přispívající k jeho zlepšení zejména v sociální oblasti“.³¹⁹

V tomto směru obecné sociologie se v meziválečném období profilovala zejména brněnská škola, která navazovala na Inocence Arnošta Bláhu (1879–1960), který jako první uskutečňoval sociologický výzkum české společnosti, vydal desítky titulů, založil *Sociologickou revui* a vychoval další generace sociologů. Bláha vycházel z křesťanství, ale pod vlivem dalších myšlenkových proudů se myšlenkově osamostatnil a jeho dílo bylo alternativou k výlučně nábožensky založené etice.³²⁰

V protikladu k brněnské škole se formovala tzv. pražská škola, jejímiž představiteli byli zejm. Josef Král, Otakar Machotka, Zdeněk Ullrich a Jan Mertl. Tato škola se orientovala více akademicky a zaměřila se na objektivní sociologii, prostou jakéhokoliv hodnocení a filozofických zřetelů. Přesto ale např. Otakar Machotka klonil k důsledně ne-normativnímu, nikoli však ne-moralistnímu pojetí durkheimovské školy.“³²¹ V knize *Mravní problém ve světle sociologie* Machotka několikrát zdůrazňuje nevědeckost bilanční sociologie a snaží se řešit otázku, jak ustavit vědu o mravnosti,

³¹⁸ K aktivnímu sociálnímu reformismu měla však tradičně blíže protestantská teologie (viz ve 20. století např. Social Gospel na území USA). Katolická teologie má v sobě obsažen jiný druh reformismu, dalo by se říci s Piem XI: „vše obnovit v Kristu“. Tento druh teologického uchopování však zejména v novodobých dějinách přinesl mnohá nedorozumění. I přes určitou oprávněnost názoru, že katolická církev v 19. století reagovala na tehdejší sociální problémy příliš pozdě, je jí zároveň přičítáno, že vyzývala věřící k trpnému snášení svého údělu a odměnu přenášela až za hranici smrti. Při bližším pohledu na (sociální) nauku Církve je však zřejmé, že toto hodnocení neodpovídá skutečnosti, i když důraz na eschatologii byl v dějinách katolické církve vždy důležitým prvkem.

³¹⁹ NEŠPOR, Zdeněk R. a kol. *Dějiny české sociologie*, s. 148–149.

³²⁰ Srov. OVEČKA, Libor. „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré...“, s. 69.

³²¹ Srov. *Sociologická encyklopedie*, heslo: MACHOTKA Otakar. [2021-09-17]. https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Machotka_Otakar.

aniž by byla normativní. Za úspěch považuje vývoj od filosofického pojetí mravního problému k pojetí sociologickému, vývoj od proklamací norem k pouhému konstatování a vyvozování názorů.³²²

Zájem o sociální reformismus, jako v případě tzv. *Brněnské školy*, stál ovšem také u rozvíjení formace *křesťanské*, resp. *katolické sociologie*. Dalo by se říci, že jeho (meta)teoretickou základnu tvořilo učení magisteria, obor *křesťanské sociologie* pak měl tvořit aktivní součást tohoto učení, zabývající se sociální teorií i praxí. Závaznost magisteriálního učení pro katolické autory však současně nedovolovala vybočení z hranic ortodoxie.³²³

Přestože zájem o řešení sociálních problémů ze strany katolicky orientovaných autorů byl již na konci 19. století poměrně značný, a to ještě před vyjitím encykliky *Rerum novarum* v r. 1891, část morálních teologů hledala řešení aktuální problematiky v utopické vizi návratu do doby křesťanské jednoty, důrazu na individuální ctnosti a charitu.³²⁴

Konkrétnímu řešení dělnické problematiky se začal věnovat již devatenáct let před první sociální encyklikou brněnský katecheta Matěj Procházka. Ve svém spisu *Otázka dělnická* z let 1872–1873 navrhuje křesťansko-dělnický program: podíl dělníků na zisku, zakládání organizací na podporu dělníků, zřizování jeslí, školek a škol, požaduje mateřskou dovolenou (4–6 týdnů, dělnické pokladny a bytová družstva. Současně zdůrazňuje, že Církev se musí dělnickou problematikou zabývat a odborně ji studovat.³²⁵

Na základě takto pojatého programu lze Procházku považovat za zakladatele *křesťanské sociologie* na našem území. Vedle toho byl na gymnáziu Procházka žákem T. G. Masaryka a autorka nedávno vydané monografie věnované Procházkovi Veronika Řeháková upozorňuje na podobnost jejich myšlenkových odkazů.³²⁶

Představitelem *křesťanské sociologie* na akademické půdě byl od r. 1885 profesor morální teologie v Brně Robert Neuschl, jehož hlavní dílo, dvousvazková *Křesťanská*

³²² Srov. ŠIKLOVÁ, Jiřina. K dějinám pražské sociologické školy mezi světovými válkami. *AUC 1968, Philosophica et historica* 4, s. 13–25. [2021-09-17]. https://karolinum.cz/data/clanek/4771/PheH_1968_4_0013.pdf.

³²³ Zejména po vyjití antimodernistické encykliky Pia X. *Pascendi* z 8. září 1907, která modernismus ztotožnila se zhoubnými vlivy sekularizace, moderní vědy, liberalismu a socialismu. Srov. NEŠPOR, Zdeněk R. Dvojí tradice české sociologie náboženství. In *Sociologický časopis*, 2004, roč. 40, č. 4, s. 447–468.

³²⁴ Srov. OVEČKA, Libor. „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré“, s. 295.

³²⁵ Tamtéž, s. 295–296.

³²⁶ Srov. ŘEHÁKOVÁ, Veronika. *Buditel, historik, apologeta Matěj Procházka (1811–1889)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2021, s. 17.

sociologie z let 1898–1900, bylo současně jedním z prvních systematických děl oboru, i když má převážně kompilační charakter a zůstává v linii kritiky liberalismu a modernizace, s požadavkem návratu ke křesťanským ideálům.

Profesor církevního práva a *křesťanské sociologie* na české teologické fakultě byl od r. 1903 Alois Soldát, který sice na jednu stranu psal svá díla proti liberálním snahám o zavedení manželské rozluky, vlastní motivací mu však bylo praktické řešení bytové krize. Příčiny krizových jevů analyzoval sociologickou metodou, aby dosáhl obecní a státní intervence – čímž „překročil hranice sociálně angažované teologie směrem k náboženské sociologii“.³²⁷

Jeho hlavním dílem byl *Nástin základův a všeobecných zásad společensko-hospodářských* z roku 1913, které má sice také charakter kritiky liberalismu, socialismu a komunismu, ale současně pojednává o základech ekonomické teorie „ponechávající odborné vědě národohospodářské hlavní slovo ve všem, co jest její výlučnou doménou, dožadujíc se ovšem stejného práva všude tam, kde se jedná o otázky mravní, nezřídka tak úzce spjaté s otázkami hospodářskými.“³²⁸ Nešpor dokonce označuje Soldáta za „předchůdce úvah o sociální zakotvenosti ekonomického jednání, které v současnosti představují vůdčí směr jak v ekonomické sociologii (např. Swedberg 2003), tak etice (např. Sen 2002) a v mnohém modifikují dosavadní neoklasické paradigma ekonomie.“³²⁹

Soldátův žák František Reyl byl vůbec prvním, kdo se v roce 1901 habilitoval na královehradeckém biskupském semináři přímo z *křesťanské sociologie*. Reyl od roku 1896 redigoval a zároveň psal do sbírky brožur *Časové úvahy*, jež reagovala na aktuální otázky ve světle sociální nauky Církve.³³⁰

Současně ale byl jedním z mála katolických sociologů, kdo vycházel i z Masarykových sociologicko-filozofických prací a byl schopen je pozitivně hodnotit, čímž jeho dílo dostalo určitou sociologickou dimenzi.³³¹ Také se aktivně angažoval

³²⁷ Srov. a cit. NEŠPOR, Zdeněk R. Dvojí tradice české sociologie náboženství. In *Sociologický časopis*, 2004, roč. 40, č. 4, s. 447–468.

³²⁸ Tamtéž, cituje: SOLDÁT, Alois. *Nástin základův...* 1913.

³²⁹ Tamtéž. „Toto zjištění ovšem vůbec neznamená Soldátovu výjimečnost, podobným směrem se totiž v téže době ubíraly úvahy velké části katolických sociologů a ekonomů, stejně jako německá sociologie obecně a M. Weber zvlášť; tato významná perspektiva však naneštěstí byla pozdější ekonomikou zpochybněna a marginalizována, takže k jejímu podstatnějšímu rozvoji došlo opět až po bezmála sto letech nečinnosti.“

³³⁰ Srov. NEŠPOR, Zdeněk R. a kol. *Dějiny české sociologie*. Praha: Academia, 2014, s. 87.

³³¹ Srov. NEŠPOR, Zdeněk R. Dvojí tradice české sociologie náboženství. In *Sociologický časopis*, 2004, roč. 40, č. 4, s. 447–468.

v řešení sociální problematiky zakládáním institucí a organizací ve prospěch dělníků, dal podnět k několika katolickým sjezdům a byl také činný v politice.³³²

Především se však ve svém díle *V jádru křesťanské sociologie* (Reyl, 1914, druhé vydání 1924 pod názvem *Sociologie v politice*) pokusil o komplexní uchopení náboženské sociologie. Kritizoval profánní sociologii, která podle něj nabízí jen situační analýzy, avšak nikoli řešení sociálních problémů.³³³

Reyl sdostatek jasně, a v českém akademickém prostředí jako první, vymezil vzájemné postavení sociologie náboženství a náboženské sociologie z úhlu pohledu druhé disciplíny: sociologie náboženství měla shromažďovat empirická data, na jejichž základě (a zároveň na základě daném Zjevením) měla katolická sociologie nabízet alternativní normativní přístupy k modernizaci a dalším sociálním změnám. Z tohoto úhlu pohledu Reyl řešil především otázky „sociologické podstaty“ jednotlivce i sociálních a ekonomických útvarů a jejich vzájemných vztahů, přičemž na jednu stranu zdůraznil neredukovatelnost jedince na svého druhu „předvaděče sociálních rolí“ a tedy úlohu individuality v dějinách, zároveň však i jeho podřízenost obecnému prospěchu, projevující se nejzřejměji uznáním *magisteria* katolické církve.“³³⁴

Ovečka shodně s Nešporem považují Reyla za původnějšího autora, než jakým byl Bedřich Vašek, který na Reylovo pojetí sociologie navazoval. V Reylově požadavku, aby v řešení sociálních problémů byly zastoupeny všechny sociální vrstvy, Ovečka spatřuje „mysl pro autonomii pozemských skutečností a respekt k právu na sebeurčení jednotlivých tříd“.³³⁵

Na základě výše uvedených děl a myšlenkových pozic jednotlivých katolických sociologů včetně jejich akademického institucionálního zázemí lze vidět, že se sociální teologie skutečně pokoušela o to, aby se etablovala jako náboženská sociologie a že z její strany nešlo jen o „terminologické nedorozumění“. Než přistoupíme k představení pojetí *křesťanské sociologie* u jejího nejvýznamnějšího představitele Bedřicha Vaška, ještě zdůrazněme, že se obě sociologické tradice – křesťanská a profánní – profilovaly do třicátých let paralelně, ale víceméně odděleně, zejména proto, že chyběla ochota druhé z nich vidět v teologicky zakotvené sociologii rovnocenný vědecký protějšek.

Ze strany některých katolických sociologů (včetně Bedřicha Vaška) docházelo k teologické recepci Masarykova díla a interpretaci soudobých problémů ve světle

³³² Srov. OVEČKA, Libor. „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré“, s. 310.

³³³ NEŠPOR, Zdeněk R. a kol. *Dějiny české sociologie*. Praha: Academia, 2014, s. 87.

³³⁴ NEŠPOR, Zdeněk R. Dvoji tradice české sociologie náboženství. In *Sociologický časopis*, 2004, roč. 40, č. 4, s. 447–468.

³³⁵ Srov. OVEČKA, Libor. „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré“, s. 311.

sekularizace a dekatolizace³³⁶ a snaze po vymezení vzájemného poměru obou disciplín, kterýžto fakt sám o sobě ukazuje na vědecky chápaný diskurs ze strany katolických autorů v první polovině 20. století.

Námi sledované období je dobou eminentního a všestranného zájmu o sociologii, které znamenalo také vznik sociologických společností, studijních kroužků, periodik atd. V tomto ohledu měla obecná sociologie mnohem větší (státní) zázemí než *sociologie křesťanská*.

Státní vědeckovýzkumnou institucí byl od roku 1919 do roku 1940 *Sociální ústav Republiky československé*³³⁷ s vlastním periodikem *Sociální revue*, vydávaným od roku 1920. Kromě odborných diskusí pořádal Sociální ústav také veřejné přednášky a přednáškové cykly. Od roku 1924 existovala také *Československá akademie zemědělská*, se zvláštním zaměřením na sociologii venkova. Pro pomoc zahraničním krajanům byl v roce 1928 zřízen *Československý ústav zahraniční*, v roce 1925 vznikla *Masarykova sociologická společnost*, jejímž cílem bylo pěstování a šíření sociologie, organizaci jejího studia, vydávání odborného tisku a kontakty se zahraničím. Od roku 1931 byla také vydavatelkou prvního českého odborného časopisu zaměřeného výlučně na sociologii s názvem *Sociologická revue*. V roce 1937 pak došlo k založení *Společnosti pro sociální bádání*, jež si stanovila nejen vědecky založené empirické bádání, ale také aplikaci jejích výsledků v sociální, ekonomické a politické praxi.

Na straně katolické došlo v meziválečném období k založení *Spolku pro založení a udržování soukromého institutu věd filosofických a sociologických*, který chtěl založit vyšší filosofickou a sociologickou školu, na níž by se vyučovalo podle křesťanských zásad a naukou Církve, k tomu ale nakonec nedošlo.³³⁸

K publikování i recenzování děl katolických autorů sloužil především teologický *Časopis katolického duchovenstva (ČKD)*, který vycházel s mírně obměněným názvem již od roku 1828. Jako specializované sociologické periodikum byl zamýšlen časopis *Sociální rozhledy* (1925–1930), který založil a vedl Bedřich Vašek.

³³⁶ Srov. NEŠPOR, Zdeněk R. Dvojí tradice české sociologie náboženství. In *Sociologický časopis*, 2004, roč. 40, č. 4, s. 447–468.

³³⁷ Ve 20. letech byl jmenován jeho členem také Bedřich Vašek a na půdě Ústavu se ostře střetával s profánní sociologií, zejm. s Josefem Králem. Srov. *Sociologická encyklopedie*. Sociologický ústav AV ČR, hlavní editor: Zdeněk R. Nešpor. Heslo: Bedřich Vašek. [2021-07-24]. *Sociologická encyklopedie*. Sociologický ústav AV ČR, hlavní editor: Zdeněk R. Nešpor. Heslo: Biskupské semináře (1898–1950). [2021-07-20]. https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Va%C5%A1ek_Be%C5%99ich.

³³⁸ Srov. NEŠPOR, Zdeněk R. a kol. *Dějiny české sociologie*. Praha: Academia, 2014, s. 136–143.

Také jiná periodika, která v tomto období na našem území vycházela umožňovala publikovat i příspěvky se sociální tematikou, např. *Vychovatelské listy, časopis posvěcený zájmům křesťanského školství*, který vycházel od roku 1901 do roku 1948, literárně zaměřená *Hlídka* (1884–1921), která ve své době byla pro katolickou teologii, historiografii a filosofii přinejmenším stejně významný odborný časopis v rámci českého kulturního prostoru jako *ČKD*. Dalším periodikem byla filozoficko-teologická duchovně zaměřená revue olomouckých dominikánů *Na hlubinu. Revue pro vnitřní život* (1926–1948), ke kterému od roku 1929 přibyl ještě čtvrtletník *Filosofická revue*, avšak většina příspěvků z pera katolických sociologů našla svou platformu ponejvíce právě v *ČKD* a *Sociálních rozhledech*.³³⁹

V souvislosti s olomouckými dominikány a jejich periodiky ještě poznamenejme, že sociální tematika³⁴⁰ se ve 30. letech (v návaznosti na encykliku Pia XI. *Quadragesimo anno* v r. 1931) stala předmětem zájmu také českých novotomistů. Helena Pavlincová řadí ke druhé generaci novotomistů (i pro jeho blízkost olomouckým dominikánům) také Bedřicha Vaška, protože se ve svých sociologických dílech opíral o učení sv. Tomáše Akvinského. Postoje českých novotomistů pak shrnuje následovně.

Čeští novotomisté zpravidla nepřekračují apriorní schéma teologicko-filozofického uvažování o sociálních a politických problémech. Způsob jejich řeči se v samostatných monografiích i drobnějších příspěvcích nese v náboženském a etickém tónu, ale ve svém časopise nechávají místo i pro články sekulárně laděné, jejichž autoři častěji pracují rovněž s politologickými a sociologickými údaji. Oni sami se zaměřují na otázku, jak jedince i společnost vést k vyšším hodnotám především proměnami náboženského a etického smýšlení.³⁴¹

Je však nutno dodat, že i čeští novotomisté pozitivně hodnotili Masarykovu filozofii dějin, méně pozitivně jeho filozofii náboženství.³⁴²

Poté, co jsme vedle kontextu sociální nauky Církve v první polovině 20. století načrtli mezinárodní i domácí formování oboru *křesťanská sociologie* ve vzájemném poměru s obecnou sociologií, můžeme nyní přikročit k představení osoby a díla předního

³³⁹ Odbornou publikační platformou byly také sborníky, např. *Sborník kontroverzí, Sbirka přednášek, odpovídajících na časová hesla protináboženská*. Díl I.–V: Díl I. – Bůh a člověk. Díl II. – Mravní život. Díl III. – Co je v Bibli? Díl IV. – Církevní problémy. Díl V. – Společenské problémy. Olomouc: Lidové knihkupectví, 1934.

³⁴⁰ Vedle dalších témat: filozoficky založené sociologii T. G. Masaryka, demokracii apod.

³⁴¹ PAVLINCOVÁ, Helena. Čeští novotomisté o společnosti a demokracii. In *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity / Studia minora facultatis philosophicae universitatis brunensis*, B 46, 1999. [2021-07-26]. <https://www.phil.muni.cz/fil/sbornik/1999/10pavlincova.html>.

³⁴² Srov. HABÁŇ, Metoděj. Masaryk jako filosof náboženství. *Filosofická revue* 9, 1937, s. 169–172.

představitele *křesťanské/katolické sociologie* téhož období na našem území: Bedřicha Vaška.

4.3. Biografie Bedřicha Vaška v kontextu jednotlivých pontifikátů

Vzhledem k blízkému propojení výše uvedených reálií a biografie Bedřicha Vaška řadíme tento oddíl na závěr čtvrté kapitoly, současně jej strukturujeme podle období jednotlivých pontifikátů, aby bylo možno snadno dohledat dobový kontext včetně promulgovaných textů magisteria, jak jsme je předložili v prvních dvou kapitolách.³⁴³

4.3.1. Studijní léta a období středoškolského působení do roku 1922: období pontifikátů Lva XIII., Pia X. a Benedikta XV.

Bedřich Vašek se narodil 10. února 1882, tedy ve čtvrtém roce pontifikátu Lva XIII., v obci Házovice u Rožnova pod Radhoštěm.

Po středoškolských studiích na reálném gymnáziu ve Valašském Meziříčí požádal tehdejšího arcibiskupa Theodora Kohna o přijetí do Arcibiskupského kněžského semináře v Olomouci. Bylo mu vyhověno a od školního roku 1902/3 tak začal současně i čtyřleté studium na olomoucké bohoslovecké fakultě. V srpnu 1903³⁴⁴ nastupuje na papežský stolec Pius X. – časově tedy většina duchovní i studijní formace Bedřicha Vaška a také jeho první pedagogická působení na měšťanské škole probíhala za tohoto pontifikátu (1903–1914; viz 2.2.).

Bedřich Vašek byl nejen vynikajícím studentem³⁴⁵, ale již od počátku byl aktivní i v semináři: vstoupil do *Literární jednoty bohoslovců olomouckých*. Prostřednictvím této platformy (odborně-tematických studijních kroužků) bohoslovci rozšiřovali své teologické vědomosti, připravovali se k sociální práci a pěstovali estetické cítění. Po vzniku samostatného československého státu pak *Jednota* usilovala i o obrodu Církve.

Pro osobu Bedřicha Vaška je charakteristické, že jeho činnost v *Jednotě* rozhodně nebyla jen pasivním členstvím – již v prvním ročníku se zapojil do činnosti

³⁴³ Zdroj informací pro biografii Bedřicha Vaška: ZEMSKÝ ARCHIV OPAVA (ZAO), pobočka Olomouc, fond: Pozůstalost prof. p. Bedřicha Vaška, časové rozmezí 1923–1948, pořadová čísla 1–13, karton 1–7. Původní inventář z r. 1960 nově utříděn k 18. 11. 2010. S přihlédnutím k: LARISCH, Jan. *Budovatelé katolické akce (v olomoucké arcidiecézi v 1. polovině 20. století): Bedřich Vašek a Josef Kraft*. Olomouc: Matice cyrilometodějská 2020.

³⁴⁴ V téže době, tedy období letních prázdnin roku 1904 pobýval B. Vašek dva měsíce v Hesensku, kde se chtěl seznámit s pastoračními metodami německých katolíků.

³⁴⁵ Mj. kromě latiny ovládal také čtyři živé jazyky: (pochopitelně) němčinu, dále angličtinu, francouzštinu a italštinu.

apologetického studijního kroužku, ve třetím vedl sociologický kroužek a také sám přednášel, ve čtvrtém ročníku vedl katechetický kroužek.

Současně byl také členem výboru *Jednoty* a ve čtvrtém ročníku studií i jeho předsedou. Od roku 1916 se stal členem *Družiny literární a umělecké* (dále DLU). Tento spolek, se sídlem v Olomouci působící mezi lety 1913–1948, sdružoval nejen katolické spisovatele, ale i lokální humoristy, výtvarníky, hudebníky a umělce. Základem jejich spojení byl katolický světový názor. Hlavním orgánem DLU se stal literární časopis *Archa* (1912–1948).³⁴⁶ Studia i duchovní formaci zakončil Bedřich Vašek v akademickém roce 1905–1906, 5. července 1906 přijal kněžské svěcení.

Téhož roku nastoupil do funkce kooperátora v německé farnosti Kunčice u Dvorců, kde setrval tři roky. V roce 1907 se zúčastnil katechetického kongresu v Mnichově, v červenci 1909 složil zkoušku pro výuku na českých i německých měšťanských školách a od října téhož roku se stal výpomocným (od roku 1911 pak samostatným) katechetou na měšťance v Uherském Ostrohu, kde strávil následujících pět let.

Vedle pedagogické činnosti pak nejenže vypomáhal v duchovní správě, ale aktivně se zaměřil na pastorační mládež, v přílehlých farnostech pomáhal zakládat místní skupiny *Sdružení venkovské omladiny*, pro která pořádal vzdělávací přednášky na aktuální témata, a v roce 1910 byl zvolen prorektorem jedné ze skupin.

Přes své intenzivní aktivity ve třech oblastech – pedagogické, duchovní i pastorační – se v roce 1911 přihlásil k postgraduálnímu studiu na bohoslovecké fakultě v Olomouci. Podle tehdejších studijních předpisů se studium zahajovalo odevzdáním disertační práce³⁴⁷ a na základě jejího obhájení bylo možno skládat rigorózní zkoušky z jednotlivých teologických oborů.

Doktorské studium zakončil Bedřich Vašek slavnostní promocií v červnu 1914, počátkem července složil zkoušku pro výuku náboženství na středních školách s českým vyučovacím jazykem a vzápětí odjíždí do dolnorakouského Eggenburgu, aby navštívil

³⁴⁶ Srov. VÝMOLA, Miroslav. Písemnosti uložené u jednotlivých subjektů římskokatolické církve. Geneze, skladba, pořádání a další využití archiválií, knih deponovaných v katedrále sv. Václava v Olomouci. (případová studie) Diplomová práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta, katedra historie, 2009, s. 100. *Theses.cz* [2020-06-04]. <https://theses.cz/id/6mgwvn/682177>. Dodejme, že Výmolova diplomová práce má svým obsahem i zpracováním mnohem vyšší standard, než je u diplomové práce obvyklé.

³⁴⁷ Bedřich Vašek v r. 1912 obhájl disertační exegeticko-apologetickou práci z oboru biblistiky „Zázraky Kristovy v evangeliu uvedené“. Téhož roku složil rigorózní zkoušku z morální a pastorální teologie a zúčastnil se opět katechetického kongresu – tentokrát ve Vídni. O rok později (1913) pak složil rigorózní zkoušku z církevních dějin a církevního práva, v dalším roce (1914) z fundamentální teologie a dogmatiky.

nápravné zařízení pro mladé delikventy. Zdá se, že jeho pastorační zaměření na mládež se s prohlubujícím studiem teologie stále více orientovalo na „nejvíce potřebné“, tj. mladé lidi na okraji společnosti.

V době jeho rakouské studijní cesty, 28. července, vypukne I. světová válka a v srpnu 1914 umírá papež Pius X. V září je zvolen papežem Benedikt XV. a s ním nastává i změna stylu (nikoli ovšem nauky) ve formulacích církevních dokumentů magisteria (viz 2.3.).

Bedřich Vašek se na přelomu kalendářního roku 1914/15 stává učitelem náboženství³⁴⁸ na Českém státním reálném gymnasiu v Opavě, kde vedle náboženství vyučuje také němčinu, češtinu a logiku a působí také ve funkci exhortátora.

Po skončení války a rozpadu monarchie dochází v roce 1919 k oddělení náboženského a státního vzdělávání a zrušení povinné výuky náboženství. Zanikla tím také funkce exhortátora, ale Vašek naopak v letech 1920–1922 vyučoval i na nově zřízeném *Českém učitelském ústavu* v Opavě. Mezitím během vánočních prázdnin 1921 podniká studijní cestu do Belgie, mj. navštívil i sociální školu v Lovani. O rok později, také v prosinci, odjíždí na studijní cestu do Berlína.³⁴⁹

Než po pěti letech svého opavského působení nastoupil v roce 1922 jako suplent mravovědy na bohoslovecké fakultě v Olomouci, věnoval se coby středoškolský profesor nejen své pedagogické činnosti³⁵⁰, ale již v roce 1919 publikuje eticko-pastorální studii *Moderní člověk*. Angažoval se významně také při formování institucí nového československého státu – společensky a politicky. Válečná léta sice utlumila bohatou spolkovou činnost předválečných let, ale ke konci války se Vašek opět zapojuje do práce s mládeží. Již dříve byl jednatelem a správcem knihovny *Podpůrného studentského spolku* pro nemajetné studenty zdejšího gymnázia, jehož vznik spadl ještě do dob mocnářství (1858), a angažoval se v původních sdruženích *Venkovské omladiny*.

Po skončení války se Bedřich Vašek podílí na znovuoživení činnosti skupin *Venkovské omladiny*, pomáhá zakládat jednoty tělovýchovného sdružení *Orel*, kde současně působí jako vzdělavatel.

Vedle těchto aktivit se zapojil také do politické činnosti, v dubnu 1919 se před červnovými volbami do místních zastupitelstev stává jednatelem místní

³⁴⁸ 2. 8. 2017 obdržela c.k. Schlesischer Landesschulrat Troppau žádost B. V. o udělení titulu „professor“, žádosti bylo vyhověno.

³⁴⁹ Je zřejmé, že se Bedřich Vašek snažil ke svým zahraničním cestám využít každou dobu zimních a letních prázdnin.

³⁵⁰ Úvazek na gymnáziu byl v rozsahu 16–23 vyučovacích hodin, na učitelském ústavu 2–4 hodiny týdně.

organizace *Československé strany lidové* v Opavě a pomáhá zakládat další místní organizace ČSL v regionu. V květnu je navíc vládou jmenován členem *Zemské správní komise pro Slezsko* pro sociální oblast. Do této oblasti tehdy spadaly donucovací pracovní, polepšovny, péče o maloživnostníky, péče o slepé a hluchoněmé, děti osiřelé a opuštěné, chudinství a „polévkové ústavy“. Zároveň s touto funkcí Bedřich Vašek jeden rok (1919–1920) působil i jako přísedící správní komise města Opavy.

V Opavě se volby do místního zastupitelstva konaly až v lednu 1920, kdy byl Vašek zvolen za spojené české strany a stal se členem rady města ve funkci místopředsedy prvního oddělení, kam spadaly záležitosti městských úřadů a jejich zaměstnanců, resp. správně-právní úkony. V obou funkcích působil Bedřich Vašek až do svého odchodu z Opavy do Olomouce v říjnu 1922.

V lednu 1922 nečekaně zemřel papež Benedikt XV. a na papežský stolec nastoupil 6. února Pius XI., jehož pontifikát skončil až v únoru 1939, tedy těsně před vypuknutím II. světové války, která mj. znamenala uzavření českých vysokých škol. Profesně nejvýznamnější a nejplodnější období působení Bedřicha Vaška se tak kryje právě s obdobím pontifikátu Pia XI. (viz. 3.1.).

4.1.2. Období akademického a pedagogického působení Bedřicha Vaška na bohoslovecké fakultě v Olomouci (období pontifikátů Pia XI. a Pia XII.)

Od listopadu 1922 nastupuje Bedřich Vašek jako suplent mravovědy na Cyrillo-Methodějskou fakultu bohosloveckou (později Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta – CMBF, dnes Cyrilometodějská teologická fakulta – CMTF). Nejednalo se však až do roku 1927 o řádné pracovní zařazení, formálně zůstával zaměstnancem opavského gymnázia a každoročně musel žádat o dovolenou, aby mohl plnit své závazky na bohoslovecké fakultě. Zpočátku přednášel především mravovědu (sedm hodin), přednášce sociální etiky byla vyhrazena jedna hodina týdně a jedna hodina odborného vědeckého semináře (spolu s mravovědou) v obou semestrech.

Jeho odborná specializace mu postupně umožnila i specializaci výuky s dotací dvou hodin základů etiky, tří až šesti hodin *křesťanské sociologie* a dvou hodin vědeckých seminářů z *křesťanské sociologie*.³⁵¹

³⁵¹ Za povšimnutí stojí, že na CMBF stejně jako na římské Gregoriánské univerzitě nespadal předmět etiky a křesťanské sociologie v jedno, což svědčí pro odlišná pojetí obou disciplín. Úvazek Bedřicha Vaška, tj. šest hodin přednášek *křesťanské sociologie* a dva semináře oproti dvěma hodinám přednášek základů etiky, dokládá, jaká důležitost byla v moravském akademickém prostředí *křesťanské sociologii* přikládána.

Hned po svém nástupu na fakultu žádá o habilitaci a po čtyřech měsících působení, v březnu 1923, byl uznán soukromým docentem křesťanské sociologie a podává žádost Ministerstvu školství o udělení stipendia pro studijní cesty do Paříže, Berlína a Londýna, kam během dvou následujících letních prázdnin také odjíždí (1923 Paříž a Grenobl; 1924 Londýn a Oxford).

Během „suplentských“ let náš akademik dále přednáší, publikuje příspěvky v periodikách, zvláště s tematikou školství a výchovy,³⁵² v roce 1924 vydává sociologickou studii *Rodina XX. století* a v roce 1925 se zapojuje také do tzv. univerzitních extenzí. Tato platforma měla seznamovat veřejnost populárněvědeckou formou s pohledem na konkrétní témata z pohledu jednotlivých teologických disciplín, v případě Bedřicha Vaška tedy z pohledu *křesťanské sociologie*.³⁵³

Přes „ideálně“ vyhlížející profesní životopis Bedřicha Vaška, jeho osobní postavení v rámci zaměstnaneckého poměru zdaleka nebylo jednoduché. V dubnu 1926 píše dopis arcibiskupu Leopoldu Prečanovi žádost o návrat na své „skutečné“ místo profesora náboženství na Reálném gymnasiu v Opavě.

Ačkoli je podepsaný již osmý semestr suplentem zdejší C.M. bohoslovecké fakulty, ani ministerstvo školství nemůže sdělit, jak píše v úředním svém výnosu ze 7. listopadu 1926 č.125.709/IV, z d a a kdy jeho jmenování bude uskutečněno, poněvadž to závisí na rozhodnutí vlády ČSR. Ú s t n ě s i c e bylo, jak podepsanému bylo řečeno, slíbeno počátkem března, že věc bude vyřízena příznivě, ale podepsaný se bohužel přesvědčil, že za těchto okolností na ústních slibech budovati nelze. Podepsaný však při svém č t y ř i c á t ě m p á t ě m roce nemůže déle na ustanovení čekat. Vidí na př. na bezkrevnosti některých partií svého právě tištěného díla, jež psal v týdnech takové nejistoty, jak tato nejistota olupuje o energie, jichž je pro kněžské práce tolik potřebí.

Na Gregoriánské univerzitě v Římě se *křesťanská sociologie* přednášela jen jednu hodinu týdně, ale velká část látky se sociální tematikou se probírala v rámci sociální etiky – pět hodin týdně. Viz *Pontificia universitatis Gregoriana, Liber annualis*, Romae 1932, s. 182, s. 37.

³⁵² V časopise *Hlídky*, roč. 40. č.3 s. 97–104 publikoval např. příspěvek *Navrhované osnovy občanské nauky a zásady katolické*, ve kterém podrobně a důsledně poukazuje na rozpor mezi formulací zákona (tzv. „Malý školský zákon“ ze dne 13. července 1922 § 1 /Sbírka z. a nař. č. 226/) a konkrétní přípravou osnov předmětu občanské nauky v duchu laické morálky. Článek i přes formální a věcnou odbornost je však zároveň odrazem církevního učení o jediném pravém, tj. křesťanském náboženství: „Autoři osnov myšlených jako podklad pro poradu u ministra o konečné osnově — mimochodem řečeno, porada se konala v lednu, ale definitivní rozhodnutí odloženo — chovají se v otázce náboženství rezervovaně, ale i v některých těchto návrzích probleskuje, že z křesťanství má být setřen nadpřirozený a absolutně pravdivý jeho ráz a že má být sníženo do kategorie lidských institucí. To matně se jeví již na př. v osnově III. str. 2, kde jest označen poslední cíl: „Pokus o soustavu mravních zásad ve smyslu učení Kristova, Budhova, Sokratova, Konfuciova, Tolstého, Husova, Komenského a Masarykova.“

³⁵³ V r. 1925 přednášel Vašek v rámci extenzí na téma: *Věčné pravdy a časové potřeby*.

Podepsaný proto nebude již letos již žádati o dovolenou ještě i pro další školní rok. Je to hanba ještě pro pátý již rok o tuto dovolenou na střední škole dále žádati. Automaticky tedy nastoupí po prázdninách službu jako katecheta na střední škole (...).³⁵⁴

Uvádíme zde tento citát z vícero důvodů: jednak alespoň v náznaku umožňuje nastítnit situaci tehdejší mladého československého státu, možnou byrokracii úřadů a konkrétně v tomto případě *Ministersva školství a národní osvěty* (MŠANO). Vzhledem k tomu, že jmenování (mimořádným) profesorem podléhalo rozhodnutí vlády a víme-li, že prezidentem ČSR byl od roku 1918 až do roku 1927 představitel „klasické“ sociologie T. G. Masaryk, nabízí se pochopitelně i hypotéza, že Vaškovo „nejmenování“ mohlo být účelové, tj. že mělo co dělat s diskursem obou sociologických tradic (viz 4.2.).

Současně ale citát dopisu ukazuje i osobnost Bedřicha Vaška. Nejen že 19. dubna 1926 napsal tento (více či méně) vážně míněný dopis, ale požádal současně *Ministerstvo školství a národní osvěty* o udělení dovolené na květen–listopad 1926 pro studijní cestu do USA, kde navštívil Chicago, St. Louis, Washington a New York (viz. 4.1.1.).

Z cesty se vrátil v říjnu 1926 a 17. prosince 1926 (!) byl výnosem MŠANO jmenován mimořádným profesorem *křesťanské sociologie* na C. M. bohoslovecké fakultě.³⁵⁵ Je ovšem třeba dodat, že na jmenování řádným profesorem, jež bylo v gesci prezidenta republiky T. G. Masaryka, čekal Bedřich Vašek ještě další dva roky, tj. do 31. prosince 1928.³⁵⁶ Již v roce 1927 se ale stal vedoucím katedry *křesťanské sociologie* a se studenty začal pracovat i formou studijních kroužků. Myšlenka této formy práce spočívala v tom, že:

Studijní kroužek se musí stát pracovním družstvem, do něhož všichni účastníci vnášejí svá pozorování, představy, úsudky, ale především horlivost a nadšení. Účastnit se jako nezúčastněný divák znamená být přítěží. Kdo má pro sociální dění otevřené oči a uši, ten pozoruje, konstatuje a reflektuje.³⁵⁷

³⁵⁴ Vlastní katalog autorky, položka č. 140, podle fotokopie pořízené v: ZEMSKÝ ARCHIV OPAVA (ZAO), pobočka Olomouc, fond: Pozůstalost prof. p. Bedřicha Vaška, časové rozmezí 1923–1948, pořadová čísla 1–13, karton 1–7.

³⁵⁵ Je třeba říci, že toto jmenování mělo také zcela praktický dopad, tj. zcela jinou platovou třídu (v tehdejší době nový plat činil 30 600,- Kč + 5 616,- Kč příplatek). Zdroj: soukromý archiv autorky zpracován dle ZAO. Situaci ještě komplikoval fakt, že B. V. musel často urgovat MŠANO, aby vůbec obdržel i dosavadní „středoškolský“ plat. Poměry první republiky a jejich úřadů zjevně nebyly dostatečně propracovány, zejm. pravděpodobně ve srovnání s dřívější vybudovanou úřední strukturou bývalého Rakouska-Uherska.

³⁵⁶ Bedřich Vašek vedle toho působil od roku 1936 na státní katolické bohoslovecké fakultě v Bratislavě jako bezplatný řádný profesor křesťanské sociologie.

³⁵⁷ CONZEMIUS, Victor. *Proroci a předchůdci*. Praha: Zvon, 1997, s. 226. Cit. in. LARISCH, Jan. *Budovatelé katolické akce*, poznámka pod čarou č. 20.

Pro dokreslení Vaškovy osobnosti i způsobu práce se studenty ještě dodejme, že již v září 1928 (tedy před svým jmenováním řádným profesorem) odjeli s kolegy a čtyřicet studenty na studijní pobyt do Německa, kde mj. navštívili ústav pro duševně choré v Branicích.

O tři roky později (1931) obdobně navštívil se svými studenty Ostravsko, tj. region s výraznými sociálními problémy.

Tyto aktivity dostatečně odkazují na výrazně praktické zaměření *křesťanské sociologie* v pojetí Bedřicha Vaška, i když si byl současně vědom důležitosti teoretického založení disciplíny, zejm. dosud chybějících studijních materiálů a učebnic (srov. též problematika v USA, viz. 4.1.2.).

O letních prázdninách roku 1927 podnikl ještě soukromou studijní cestu do Německa (Regensburg, Mnichov, Freiburg i. B., Köln, Düsseldorf, Berlín, Paderborn a Vratislav), Belgie (Brusel, Lovan) a Holandska (Heerten, Utrecht).

Jeho aktivity pedagogické, akademické, pastorační, populárně vzdělávací i „sebevzdělávací“ byly mimořádně rozsáhlé. Mj. již v roce 1925 založil a do roku 1930 redigoval již výše zmíněnou sociální revue *Rozhledy*, v roce 1928 redigoval ediční řadu exercičního domu v Hlučíně *Životem*, kam sám přispěl jedenácti brožurkami, v nichž se zaměřoval na aktuální sociální témata jako byla manželská rozluka, móda, mravnost v poměru k tělesné zdatnosti apod.

Podle studia archivních materiálů ze života Bedřicha Vaška lze snadno dovodit, že vrcholným obdobím jeho aktivní a komplexní činnosti byla třicátá léta dvacátého století, resp. období, které se kryje s jeho jmenováním řádným profesorem *křesťanské sociologie* C. M. bohoslovecké fakulty v lednu 1928, popř. také vydáním encykliky *Quadragesima anno* v roce 1931 až do uzavření vysokých škol na našem území v roce 1939.

Jeho akademická, pedagogická, redaktorská a prakticky zaměřená činnost byla i mimo katolické prostředí alespoň po dobu jednoho desetiletí respektována natolik, že se stal z dopisujícího člena (1925) státního *Sociálního ústavu* ČR v roce 1929 jeho řádným členem. V roce 1937 byl přijat za člena *Mezinárodní unie pro studium sociálních otázek* v Mechelenu (Belgie).

Na akademické půdě proběhlo jeho zvolení děkanem (1933/34), proděkanem (1934/35) a posléze opět děkanem (1937/38) C. M. bohoslovecké fakulty.

Souběh Vaškova akademického působení na CMBF, jeho popularizačních i odborných příspěvků v tisku, vydání vysokoškolské třídílné učebnice „Křesťanská sociologie“ (1929, 1931, 1933) a dalších odborných publikací, jeho jazykového vybavení, překladatelské činnosti (zejm. dokumentů magisteria), pastoračních zájmů, studijních cest do zahraničí a nepochybně jeho osobnostních kvalit a zároveň tehdejšího enormního zájmu o řešení sociálních otázek vytvořily předpoklad pro respekt k osobnosti ThDr. Bedřicha Vaška i oboru *křesťanské sociologie*: v praxi to jeho osobě přineslo pocty jak ze strany církevní hierarchie (jmenován v roce 1934 papežským komořím, v roce 1938 domácím prelátem sv. Otce), tak ze strany státních úřadů. Vedle již výše zmíněného jmenování členem *Sociálního ústavu* obdržel na příklad děkovný dopis od Národního shromáždění za překlad encykliky *Rerum novarum* (30. 1. 1931).

V roce 1932 jej dokonce žádá Arnošt I. Bláha, profesor sociologie na Masarykově universitě v Brně, o zaslání bibliografie pro *Revue des travaux scientifiques tchéoslovaques (Czecho-Slovak Research Work)*, tj. pro ročenku, kterou bude vydávat Královská Společnost Nauk spolu s Českou Akademií. V roce 1938 je Ministerstvem zdravotnictví jmenován členem lékařsko-vědecké komise, která má na vědeckém základě pomoci s řešením problémů s úbytkem populace a dalšími aktuálními problémy.

V roce 1934 je požádán o výuku na pražské bohoslovecké fakultě Univerzity Karlovy v rozsahu alespoň dvě hodiny týdně, ve stejném roce se uvažuje o založení *Ústavu Pia XI.*, kdy je také Bedřich Vašek také pozván, aby se zúčastnil schůze ustavujícího výboru. Toto pozvání přijal a začal se i konkrétně věnovat přípravám, ale ze založení *Ústavu* nakonec sešlo pro nepříznivou reakci z řad odborné veřejnosti.

Archiválie z Vaškovy pozůstalosti poskytují celkový obraz jeho aktivit velmi výmluvně: vedle akademických, církevních i státních funkcí a postů jej oslovují studentská sdružení (*Ústřední svaz čsl. Studentstva v Praze*) s prosbou o jeho účast na studentských aktivitách, nakladatelé a vydavatelé (*Kuncič, Lidotisk*) – s prosbami o finanční výpomoc při zakládání nových edičních řad, knihovny (i mezinárodní) s nabídkou odborné literatury.³⁵⁸

³⁵⁸ Knihovna Presidia Ministerstva sociální péče jej dokonce v dopise z března 1931 žádá o radu, zda mají členové „American Sociological Society“ nárok na sníženou cenu díla „Encyclopedia of the Social Sciences“, vzhledem k tomu, že je tato vydána nakladatelstvím Macmillan v Londýně. (Zdroj: soukromý archiv autorky dle ZAO). Je zřejmé, že prestiž dr. Vaška byla i ve státních institucích značná.

Současně také udržuje korespondenci se sestrami na zahraničních misijích v Mahaiku a misijní dům Annuntiata na Slovensku jej žádá o rady s uvažovaným vydáváním časopisu a děkuje za zaslouženou literaturu pro místní knihovnu.

Proto nepřekvapí, že i když v roce 1928 jmenuje arcibiskup Prečan Bedřicha Vaška ředitelem a místopředsedou české sekce *Katolické akce*³⁵⁹ v olomoucké arcidiecézi, že po dvou letech je Vašek na vlastní žádost (pro množství práce: v té době pracuje na dalším dílu *Křesťanské sociologie*) funkce zproštěn.

Do třicátých a čtyřicátých let také spadají Vaškovy překlady papežských dokumentů, převážně encyklik: v roce 1931 vychází jeho překlad encykliky *Rerum novarum. O dělnické otázce ze dne 15. května 1891* Lva XIII.

Překlad encykliky *Quadragesimo anno* (1931) Pia XI. z pera Bedřicha Vaška vyšel v témže roce jako originál, překlad *Ad catholici sacerdoti* (1935) vyšel rok po vydání originálu. Naopak překlad encykliky *Casti conubii* (1931) vyšel až devět let po vydání originálu, tj. v roce 1940, další aktuální encykliky Pia XI. ovšem náš akademik přeložil neprodleně: *Mit brennender Sorge* a *Divini redemptoris* v roce jejich originálního vydání, tj. 1937.

Vaškovu překladovou řadu papežských dokumentů uzavírá Poslední slovo Pia XI. o Katolické akci. Apoštolský list k biskupům ostrovů Filipínských z 18. ledna 1939., který by také předložen v témže roce.³⁶⁰

K výše popsáním aktivitám Bedřicha Vaška je třeba ale mít stále na zřeteli, že jeho životním stavem bylo kněžství. Z archiválií jeho pozůstalosti je patrné, že kněžské poslání bylo zdrojem jeho dalších činností v sociální oblasti (akademických i praktických). Dokladem je množství pečlivě utříděných připravených kázání, exercičních promluv i osobních dopisů sester z misijních oblastí, jichž byl z povědníkem a duchovním rádcem. Nezdráhal se ani „technické“ organizace církevních aktivit, osobně vedl např. evidenci členských poplatků spolku Apoštolátu Cyrila a Metoděje.³⁶¹ Současně měl také funkce

³⁵⁹ Pro další informace ke *Katolické akci* na území olomoucké arcidiecéze viz LARISCH, Jan. *Budovatelé katolické akce*.

³⁶⁰ V archivu ZAO, pobočka Olomouc, fond Pozůstalost Dr. Bedřicha Vaška, rkp. [193–?], inv. č. 8 se nachází také hotový překlad encykliky *Il fermo proposito. O katolické akci k biskupům italským ze dne 11. června 1905*. Důvod, proč přeložená encyklika nebyla vydána není znám, lze se však domnívat že byla větším předmětem zájmu pro samotného Bedřicha Vaška, než by byla pro českou veřejnost.

³⁶¹ Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou blahoslavené Panny Marie (ve zkratce ACM) byl moravský katolický spolek založený Antonínem Cyrilem Stojanem v roce 1891, který usiloval o sjednocení katolické církve a pravoslavy a šíření cyrilometodějského odkazu u všech slovanských národů. Od roku 1910 vydával stejnojmenný časopis. Evidence poplatků v pozůstalosti se týká let 1934–40.

ve správě diecéze, byl přísedícím konzistoře (1923–50) a členem – a v letech 1952–1953 také předsedou – církevního soudu.

Konec třicátých let každopádně ukončil pedagogickou činnost a mnoho dalších aktivit Bedřicha Vaška. Uzavření vysokých škol v listopadu 1939 na území protektorátu Čechy a Morava znamenalo v jeho případě ještě nikoli pensionování, ale ukončení činné služby a nucenou dovolenou s tzv. čekatelným.³⁶²

V kontextu dějin univerzální Církve dochází v den 55. narozenin Bedřicha Vaška (10. února 1939) k úmrtí papeže Pia XI. Jeho nástupce Pius XII. přináší další rozvíjení sociální nauky Církve a také začíná využívat nových mediálních prostředků, především rozhlasových projevů (viz 3.1.).

Během válečných let se náš akademik věnoval duchovní správě (zejm. v kostele sv. Michala v Olomouci) a také činnosti v české sekci diecézní *Katolické akce*, jejíž obsah se však stával více zaměřoval na duchovní témata a obnovu náboženského života, sociální tematika dočasně ustoupila do pozadí.

V rámci vyváženého pohledu na osobu Bedřicha Vaška však nechceme zamlčet kauzu z válečných let, jež se týkala zákazu knihy spisovatele a katolického konvertity z komunistického prostředí Karla Schulze *Kámen a bolest*. Kolem obsahu knihy vznikla neobyčejně „symptomatická“ dobová diskuse především na stránkách dominikánské revue *Na hlubinu*. V principu se jednalo o vztah morální odpovědnosti umělce za obsah svého díla. Tyto diskuse mezi literáty, popř. teology a literáty byly v té době obvyklé, zde se však stalo něco nového: do „diskuse“ byl vnesen prvek požadavku oficiálního zákazu knihy na základě církevního zákoníku (CIC). Přes zjevnou neochotu církevní hierarchie dát Schulzovu knihu na index zakázaných knih (obvinění se týkalo erotických scén a atmosféry knihy, včetně hrubého zkreslování pohledu na katolickou středověkou církev, tedy vlastně na Církev jako takovou), byl to nakonec právě Bedřich Vašek, který za olomouckou sekci *Katolické akce* v roce 1944 dožadoval církevního administrativního zákazu, a to dokonce na úrovni univerzální Církve.

Předseda olomoucké pobočky Bedřich Vašek, profesor sociologie na tehdy uzavřené bohoslovecké fakultě, sestavil a dnem 19. 4. 1944 datoval žádost o odsouzení knihy, adresovanou přímo římské kongregaci svatého officia. Vašek v oné době působil i jako příležitostný cenzor – konzistoř ho čas od času žádala o posudky knih nezbytné pro udělení církevního povolení tisku (imprimatur),

³⁶² Čekatelné vyměřovalo a poskytovalo MŠANO. Po dobu jeho pobírání se příslušná osoba nesměla zabývat jakoukoli výdělečnou činností. Z neznámých důvodů bylo Bedřichu Vaškovi „čekatelné“, tj. finanční prostředky, přiznáno až od července 1940.

o něž si museli žádat duchovní, pokud minili vydávat svá díla tiskem. Zkušenost v posuzování mu tedy nechyběla, tentokrát ale – zdá se – chybil. Podrobně rozvedl, čím se kniha přičí výše zmíněné instrukci z roku 1927, přičemž se opakují námitky nám známé z posudků čtyř teologů. Nebudeme je opakovat, Vašek nepřináší nic nového s výjimkou požadavku, aby si též laik–romanopisec opatřil k vydání své práce církevní imprimatur, což ale z citovaného místa kodexu (CIC, can. 1385) výslovně neplyne, a žadatel není přesvědčivý ve své argumentaci, jíž se pokouší dokázat, že i laický autor románu určeného laické veřejnosti musí předložit své dílo církevní cenzuře proto, že román pojednává o části církevních dějin.

Navíc uveřejnil Vašek v dubnovém čísle *Hlubiny* článek *Dualismus v náboženském životě* o lidech, kteří formálně plní všechny náboženské povinnosti, ale v jádru jsou rozštěpeni: v denním životě se nechovají tak, jak jim víra ukládá. Po příkladu dělníka a zaměstnavatele přichází na řadu umělec. K Bohu se hlásí neohroženě, ovšem jeho tvorba je čistě naturalistická. A morálka? Ta patří do kostela, do soukromého a rodinného života, ale umění si musí uhájit samostatnost. Je to nesprávný, kompromisní přístup, Bůh je totiž pánem všeho, nelze jej vykázat kamsi do koutku.³⁶³

Vaškovo podání římské kongregaci svatého officia nebylo nikdy dořešeno, protože za dané situace (protektorát Böhmen und Mähren) jej bylo nutno odeslat nejdříve ke schválení do Berlína. Vzhledem k dramatickým událostem končící II. světové války však pravděpodobně nikdy nedošlo na místo určení, ať už tím místem byl Berlín nebo Řím.³⁶⁴

Ukončení II. světové války umožnilo Bedřichu Vaškovi návrat k činné službě od akademického roku 1945/46 (resp. od 11. 6. 1945). Obnovení nacisty zrušené C. M. bohoslovecké fakulty bylo nečekaně rychlé – Bedřich Vašek byl opět jmenován vedoucím katedry *křesťanské sociologie* s šestihodinovou týdenní dotací přednášek v oborech etiky (2 hodiny), *křesťanské sociologie* (2 hodiny) a kněžské sociální práce (2 hodiny).³⁶⁵ Nově zařadil i speciální seminář *Historický a dialektický materialismus*.

Vedle toho se věnoval postgraduálním studentům a reedici svých starších publikací, nově publikoval studii *Morálka mezinárodního života* (1948) a v témže roce překlad spirituálních spisů katolického konvertity (původně kněze anglikánské církve) Friedricha Williama Fabera *Vyšší život*.³⁶⁶

Kromě pedagogické a odborné činnosti byl také zapojen do obnovování *Katolické akce*, avšak s nástupem nové generace kněží se vyostřil problém odlišného pojetí

³⁶³ KOHOUT, Štěpán. Zakázat či nedoporučit? Olomoucké prameny k diskusi o Schulzově románu *Kámen a bolest*. In *Zprávy Vlastivědného muzea v Olomouci*, 2017, č. 314, s. 77–102.

³⁶⁴ Tamtéž.

³⁶⁵ Zajímavým prvkem je poválečné oddělení oboru *křesťanské sociologie* a kněžské sociální práce.

³⁶⁶ FABER, Friedrich W. *Vyšší život*. Brno: Nakladatelství brněnské tiskárny, 1948.

pastorace a náplně činnosti KA, takže na vlastní žádost byl Bedřich Vašek veškerých funkcí v *Katolické akci* zproštěn v lednu 1949.

Oproti tomu byl v letech 1947–1948 zvolen děkanem CMBF, v dalších letech pak proděkanem.

K ukončení činnosti Bedřicha Vaška na olomoucké bohoslovecké fakultě (ještě před její zrušením ze strany komunistického režimu)³⁶⁷ uvádí Martin Výmola.

Od roku 1948 se římskokatolická církev dostávala stále častěji do sporů s novou konsolidující se státní mocí, a to i na univerzitní půdě. Bedřich Vašek byl v té době děkanem CMBF. 9. května 1949 se u něho přihlásil páter Bohuš Černocký jako pověřený učitel předmětu Společenské nauky, skrývajících pod tímto názvem výuku marxismu-leninismu. Vašek jeho pověření odmítl, protože P. Černocký neměl kanonickou misi, tedy předchozí souhlas k vyučování na teologické fakultě od příslušného biskupa. Spor nakonec vygradoval natolik, že po roce 1950 odchází Bedřich Vašek do penze, kde o devět let později, a to 14. srpna 1959, v Olomouci umírá.³⁶⁸

Období od vynuceného rozvázání pracovního poměru v roce 1950 do konce života olomouckého myslitele v roce 1959 bylo zcela poznamenáno nastoupivším totalitním komunistickým režimem, na jehož zvrácenou ideologii ve svých sociálních dílech i přednáškách (ve shodě se sociální naukou Církve) během svého života a působení mnohokrát poukazoval. Ideologie se bohužel projevila ještě mnohem hůře v praxi: v rámci akce „K“ byli v noci z 13. na 14. dubna 1950 odvezeni řeholníci (včetně olomouckých kapucínů a dominikánů) do internačních táborů.

Bedřich Vašek strávil posledních devět let svého života po většinou bez finančních prostředků, starobní důchod mu z administrativních důvodů nebyl vyplácen. Byl nuceně vystěhován z nájemního bytu (dům byl zabrán pro potřeby Krajského národního výboru) a pokud dostal svolení od tajemníka pro věci církevní, směl alespoň vypomáhat v duchovní službě v olomouckých kostelech.

V dějinném rámci pontifikátů, který v naší práci tvoří komplementární rámec sociální nauky Církve a života a díla Bedřicha Vaška, ještě doplníme, že papež Pius XII. umírá o necelý rok dříve (9. října 1958) než náš akademik. V listopadu 1958 nastupuje na papežský stolec Jan XXIII. Změny, které jeho pontifikát předznamenal pro katolickou

³⁶⁷ Olomoucká cyrilometodějská bohoslovecká fakulta byla nejprve zákonem č. 58/1950 Sb., z 18. 5. 1950, vyčleněna ze svazku Univerzity Palackého v Olomouci. Podle vládního nařízení č. 112/1950 Sb., z 14. 7. 1950, byly následně Bohoslovecká fakulta v Olomouci a arcibiskupský seminář zrušeny.

³⁶⁸ VÝMOLA, Miroslav. Písemnosti uložené u jednotlivých subjektů římskokatolické církve, s. 100.

církev a její vztah ke světu tak, jak se tato „změna paradigmatu“ projevila na II. vatikánském koncilu, byly již mimo rámec životní pouti Bedřicha Vaška.

Právě proto však uzavíráme biografii Bedřicha Vaška touto citací.

Můžeme říci, že prof. Bedřich Vašek byl ve své době hlavní tváří křesťanské sociologie, ne-li v Evropě, v našem státě bezesporu: Tento fakt dokazují četná nejen autorská věnování Bedřichu Vaškovi vepsaných do knih se sociální tematikou. uložených v Katedrále sv. Václava v Olomouci. Například jde o knihu sign. P1-7: *Americká sociologie, sociální podmínky vzniku a rozvoje* (Praha, 1938) od známého českého sociologa Otakara Machotky. Mimoto lze tento fakt doložit na základě množství dochovaných obálek a korespondence došlých ze zahraničí od soukromých osob či institucí z oboru sociologie adresovaných právě Bedřichu Vaškovi.³⁶⁹

Tato citace naznačuje, že olomoucký akademik coby představitel *křesťanské sociologie* byl ve své době respektován i na mezinárodní úrovni, což odráží tehdejší podobu specifického diskursu mezi teologií a sociologií. Návrat k tomuto diskursu v poslední třetině 20. století otevřel cestu k nejrůznějším podobám jeho vyjádření i v současném 21. století, jak doložíme v závěrečné kapitole. Abychom však mohli posoudit, nakolik, popř. v čem se jedná o navázání na historický fenomén *křesťanské sociologie*, předkládáme v následujících dvou kapitolách podrobný pohled do vybraných děl a teoretického konceptu *křesťanské sociologie* Bedřicha Vaška.

³⁶⁹ Tamtéž, s. 100.

5. Křesťanská sociologie Bedřicha Vaška I.

Celek věnovaný *křesťanské sociologii* Bedřicha Vaška rozdělujeme do dvou kapitol (I. a II.), přičemž první část zahrnuje pohled na teoretické vymezení disciplíny, současně ale zahrnuje dvě raná díla, resp. dílo první (eticko-pastorální) a druhé, jež je explicitně pojmenováno jako studie sociologická. Druhou část naopak tvoří pozdější díla, resp. také dílo poslední, obě ale spojuje explicitně etické vymezení v názvu.

Než však předložíme rozbor děl našeho akademika, je třeba najít klíč k tomu, jak na jeho *křesťanskou sociologii* pohlížet, máme-li ji již v tomto historickém období považovat nejen za součást sociální nauky Církve, ale v obecném smyslu i za oprávněnou součást sociologického diskursu.³⁷⁰

5.1. Dvojitá povaha křesťanské sociologie

Bedřich Vašek se teoretickými předpoklady křesťanské sociologie příliš nevěnoval a disciplínu sám vymezuje (pouze jako úvodní část prvního dílu své třísvazkové „Křesťanské sociologie“) v kontrastu s kritickým hodnocením tehdejší obecné sociologie. V konceptech některých katolických autorů současného 21. století je disciplína *křesťanské/katolické sociologie* považována za legitimní součást sociologie (viz kap. 7.). Vycházíme tedy z předpokladu, že náboženská sociologie byla několik desetiletí historicky recipovanou disciplínou, posléze na základě dějinných, tj. vnějších okolností (sekularizace, empirické pojetí vědy ad.) zanikla, aby následně opět vlivem vývoje společnosti byla v sociologii alespoň částečně znovu recipována. Výchozí obecnou premisou tedy je, že *považujeme křesťanskou sociologii součástí sociální nauky katolické církve, ale současně za specifickou součást celé sociologie, coby vědy o společnosti.*³⁷¹

Rozpor mezi náboženskou a vědeckou sociologií, jak se reálně projevil v první polovině 20. století, jsme objasnili v předchozích kapitolách (4.1. a 4.2.). Právě návrat katolické perspektivy do sociologického diskursu na sklonku 20. století však umožňuje

³⁷⁰ Tj. pokud odhlédneme od tehdejších dobových sporů mezi obecnou sociologií a *křesťanskou sociologií*. Referenční pro toto posouzení je 7. kapitola, především pak habilitační práce T. J. Bahounka, OP z roku 1994, *Sociologický systém sociální nauky Církve*, jejímž rozbořením tuto práci uzavíráme (7.3.2.).

³⁷¹ Srov. pojetí Bedřicha Vaška: „Dvojitá podmínice musí *křesťanská sociologie* vyhovět (...): Předně to musí být sociologie, tj. věda o společnosti (...) [která] čerpá předně ze zdrojů přirozených, ale čerpá i ze zdrojů nadpřirozených (...). VAŠEK, Bedřich. *Křesťanská sociologie I., Život sociální*. Praha: Universum, 1933, Předmluva. Nutno dodat, že v současnosti by z hlediska oboru sociologie byla nahlížena nejspíše jako specifická součást denominačně zaměřené sociologie náboženství.

považovat mnohé aspekty tohoto sporu za dobově podmíněný rys. Odstup bezmála jednoho století ukazuje, že do tehdejšího sporu se promítala nejen otázka odlišné metody obou sociologických tradic, resp. vyloučení etického a normativního fundamentu z profánní sociologie, ale mnoho dalších vlivů, které odrážely celou problematiku sekularizačního procesu v dané době.³⁷²

Odlišná metoda empirické a *křesťanské*, resp. *katolické sociologie* přitom nemusí být předmětem sporu, hledání celé pravdy o člověku a lidské společnosti vybízí naopak k dialogu a ke komplementaritě obou přístupů při jejich jasně definované odlišnosti. To však v době moderny první poloviny 20. století historicky možné nebylo, nejen pro tehdejší „okouzlení vědou“ a zřetelný antiklerikalismus³⁷³ na straně společnosti, ale také tím, že v tehdejší *křesťanské/katolické* sociologii se odráželo i konkrétní sebepojetí Církve. Uzavřenost církevní hierarchie vůči moderní společnosti, nedynamické chápání přirozeného zákona a důraz na duchovní superioritu katolické církve se promítl i do možnosti, resp. nemožnosti recipovat *křesťanský/katolický sociologický* diskurs jako takový.

Hlavním rozdílem mezi *křesťanskou sociologií* a obecnou sociologií zůstává otázka východisek, metody a cíle obou: metodické odmítnutí etiky v sociologii nerespektuje duchovně-tělesnou jednotu člověka a racionální princip, který tuto jednotu člověka formuje a dává mu schopnosti lidsky jednat. Zároveň ontologická struktura člověka tvoří také strukturu sociologickou, protože lidské jednání se nutně realizuje v sociální interakci. Pokud chce disciplína obecné sociologie zkoumat zákonitosti řádu lidské společnosti a metodicky od těchto fundamentů odhlíží, nemůže sama o sobě docházet k žádným závěrům mimo empiricky zjištěná data. Přesto tak však činí, odvozuje např. z četnosti nějakého jevu a jeho opakování nelegitimní závěry o tom, co je „normální“ a „nenormální“. Věda o lidské společnosti, sociologie tak překračuje svou kompetenci a nutně je třeba, aby empirické výzkumy byly interpretovány v kontextu lidským rozumem poznatelného *řádu* a *smyslu* lidské společnosti. Sociální nauka Církve vychází jak z lidské přirozenosti, tak ze sociálně-etické dimenze

³⁷² V současnosti je toto reduktivní pojetí sociologie překonáváno v rámci sociologie náboženství, námi zaujímaná pozice však vychází z toho, že *křesťanská sociologie* je i přes svůj specifický obsah součástí celku sociologie vůbec. K tématu sociologie náboženství v současnosti srov. 7.2.1. a 7.2.2.

³⁷³ Antiklerikalismus zde chápeme jako „ambivalenci moderny“, která se vyznačuje střetem identit a proměnou životních orientací a mentalit. Viz: BALÍK, S., FASORA, L., VLHA, M. *Český antiklerikalismus*. Praha: Argo, 2015. Anotace. [2022-04-20]. <https://www.kosmas.cz/knihy/202651/cesky-antiklerikalismus/>.

Zjevení, aby ukazovala plnou pravdu o člověku v řádu Stvoření a Vykoupení, v každém případě však platí, že diskurs musí být racionálně uchopitelný a universálně přijatelný, i když v diskusi musí *křesťanská sociologie* zapojovat nadpřirozená východiska na začátku, nikoli je „připojovat“ až na konci. V etické rovině, nakolik tato tvoří základ sociální nauky Církve a *křesťanské sociologie*, je základní etickou normou přirozený zákon. V jakém smyslu je chápán v křesťanské tradici a katolické církvi dnes uvádí dokument Mezinárodní teologické komise z roku 2008.

Vědomi si toho, co všechno je ve hře, když se jedná o univerzální etiku, chceme tímto dokumentem vyzvat všechny, kteří si kladou otázku ohledně posledních základů etiky, právního i politického uspořádání, aby věnovali pozornost tomu, co přináší obnovená prezentace nauky o přirozeném zákoně, která v zásadě tvrdí, že lidské osoby a komunity jsou schopny ve světle rozumu rozpoznat základní linie mravního jednání, které jsou v souladu se samotnou přirozeností lidského subjektu, a vyjadřovat je normativním způsobem v podobě předpisů nebo příkazů. Tyto základní, objektivní a univerzální předpisy jsou určeny k tomu, aby byly základem a inspirací pro souhrn morálních, právních a politických determinací, jež regulují život lidských osob a společností. Zmíněné základní, objektivní a univerzální předpisy představují jejich trvalou kritickou instanci, neboť zajišťují důstojnost lidské osoby před proměnlivostí různých ideologií. V průběhu svých dějin křesťanská komunita při vypracovávání své vlastní etické tradice pod vedením Ducha Ježíše Krista a v kritickém dialogu s těmi filosofickými tradicemi, s nimiž se setkala, přebírala, očišťovala a rozvíjela právě v tomto smyslu nauku o přirozeném zákoně jako o základní etické normě. Jenomže křesťanství nemá monopol na přirozený zákon. Vždyť přirozený zákon se zakládá na rozumu, jež mají všechny lidské bytosti společný, přirozený zákon je proto také platformou spolupráce mezi všemi lidmi dobré vůle bez ohledu na jejich náboženské přesvědčení.³⁷⁴

Sociální nauka Církve, a tedy také *křesťanská sociologie* se ale opírá právě i o teologické kategorie mimo přirozený zákon, jako je např. kategorie hříchu nebo sociální dosah solidarity a bratrství všech lidí,³⁷⁵ což lze považovat za specifický přínos katolické sociální nauky k odkrývání hlubších rovin sociálního řádu a precizování principů zaměřených na dobro lidské osoby a společné dobro celé lidské společnosti. *Křesťanská sociologie* pokrývá etickou, ale i popisnou a konstruktivní oblast s ohledem na konkrétní situaci a dané poměry. Obsahově se tak překrývá historická *křesťanská sociologie* do značné míry s oborem *křesťanské sociální etiky*, jak je v současnosti

³⁷⁴ *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon*. Dokument Mezinárodní teologické komise. In Dokumenty mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2010, s. 83.

³⁷⁵ Tuto kategorii zvláště zdůrazňuje současný papež František. Srov. františek. *Fratelli tutti*. Encyklika o bratrství a sociálním přátelství. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2021.

vyučována na teologických fakultách. I když i současný obor definuje svou metodu obdobně jako historická *křesťanská sociologie*, tj. provádí analýzu faktů a jejich teologickou reflexi, zaujímá kritický postoj a předkládá konstruktivní návrhy řešení, jedná se v jejím případě spíše o „opce“ k jednání.

Aby se však jednalo o činnost sociologickou, musí být tyto „opce“ a zejména jejich aplikace a konkretizace v daném kulturním kontextu doby ověřovány a poměřovány samotnou sociálně-kulturní praxí, což znamená získávání impulsů, reflexe a zpětné vazby za pomoci empirických věd.³⁷⁶ Tento fakt se ovšem v době působení Bedřicha Vaška ještě nebyl – a nemohl být – akcentován v první řadě pro tehdejší sebepojetí Církve a jejího nároku na jedinou pravdu i v oblasti sociální, v druhé řadě také odmítavým postojem k obecné sociologii ze strany církevní hierarchie.³⁷⁷

Pokud tedy přijmeme tvrzení, že *křesťanská/katolická sociologie* je nejen součástí sociální nauky Církve, ale i specifickým podoborem *celé* sociologie, lze v tomto světle nahlédnout, v jakém smyslu a jakým způsobem tomuto vymezení vyhovuje *křesťanská sociologie* Bedřicha Vaška, a to jednak v kontextu dané doby a jednak obecně. Olomoucký akademik na reduktivní pojetí člověka a společnosti ze strany obecné sociologie významně poukazoval a s tehdejšími proudy obecné sociologie vstupoval do diskuse (srov. 6.3.2.).

Obsahu předkládaných děl se věnujeme podrobně a nevyhýbáme se přímým citacím, protože naším cílem je co možná nejplastičtěji představit osobu olomouckého akademika a jeho *křesťanskou sociologii* skrze jeho vlastní dílo.

Výběr děl je proto podřízen následujícím kritériím:

- V rámci dvou kapitol (kap. 5. a 6.) jsme zvolili diachronní rámeček (1919, 1924, 1936, 1948) a tematický rámeček s cílenou varietou, tj. díla, která se zaměřují jednak na sociální postavení a roli jednotlivce (*Moderní člověk*, 1919), a jednak na sociální postavení a roli rodiny (*Rodina XX. století*, 1924).
- V další kapitole (kap. 6) předložíme díla s širší sociální tematikou a explicitním uvedením etického východiska (*Doba úzkostí a varu*, 1936 a *Morálka mezinárodního života*, 1948).

³⁷⁶ Kromě toho musí sama pracovat za pomoci sociologických metod: generalizace a abstrakce, vytváření typologií, předvídání jevů apod.

³⁷⁷ Bedřich Vašek sice empirických výzkumů hojně využíval, ale obvykle jen pro doložení patologických sociálních jevů, jež poměřoval výhradně církevní naukou, nikoli však také pomocí empirických zjištění, tj. reflexe ze strany sociálních věd.

- V rámci této kapitoly předkládáme nejprve Vaškův teoretický koncept *křesťanské sociologie*, jak jej uvádí v úvodní části prvního dílu třísvazkové *Křesťanské sociologie* vydané v roce 1933, tedy již po jeho jedenáctiletém akademickém působení na CMBF v Olomouci a pěti letech od jeho jmenování profesorem *křesťanské sociologie* tamže.
- Poté se z hlediska časového vracíme k rané studii Bedřicha Vaška *Moderní člověk* z roku 1919, kdy byl ještě profesorem náboženství na Českém gymnáziu v Opavě. Sám autor ji opatřil podtitulem *studie ethicko-pastorální*.
- Třetí analyzovaná publikace *Rodina XX. století* z roku 1924 je raným dílem v kontextu Vaškova akademického působení (na CMBF působil jako mimořádný profesor od r. 1922). Autor ji v podtitulu označuje za *studii sociologickou*.

5.2. Bedřich Vašek: teoretický koncept křesťanské sociologie

Největším teoretickým dílem Bedřicha Vaška je třísvazková *Křesťanská sociologie*, přičemž jako první byl v roce 1929 vydán díl třetí s podtitulem *Sociální práce*, jako druhý vyšel v roce 1931 díl s podtitulem *Spravedlnost v životě hospodářském*. V roce 1933 Vašek vydává první díl s podtitulem *Život sociální*. Pro Vaška a jeho důkladný odborný a systematický přístup je tento postup příznačný.

Tímto prvním dílem ukončuji svou *Křesťanskou sociologii*. Neodvážil jsem se přijít hned s I. dílem. Neboť ideje v něm podávané jsou namnoze tak těžké, že jsem potřeboval celých roků studia, pozorování, korigování, než jsem dospěl k bezpečnému názoru. Jen proto jsem se rozhodl k postupu, jak jsem na této *Křesťanské sociologii* pracoval: zpracovati napřed jednotlivé části, a až pak se dáti do synthesy celkové.

Že konečně po desíti letech práce na fakultě spis tímto svazkem ukončuji, za to budiž Bohu Trojjedinému vzdán pokorný dík!³⁷⁸

V rámci analýzy jednotlivých děl se zaměříme i na autorův způsob odborné práce, tj. na uspořádání použité literatury, strukturu a stylistické prostředky, které jsou pro jeho dílo charakteristické.

³⁷⁸ VAŠEK, Bedřich. *Křesťanská sociologie. Díl I. Život sociální*. Praha: Universum 1933. Předmluva. 317 stran.

5.1.1. Struktura vymezeného celku: I. Křesťanská sociologie a sociologie moderní (s. 11–61)

Bedřich Vašek vždy precizně a přehledně strukturuje předkládaný text, stejně tak je tomu i v tomto textovém celku. Obdobně také ve většině svých děl předsazuje seznam použité literatury před vlastní text, v případě syntetického I. dílu *Křesťanské sociologie* nejprve odkazuje na seznam literatury ve II. svazku téhož díla (zvl. na *Sbírku oficiálních dokumentů a výkladů k nim* a *Povšechná díla nejdůležitější*) a předkládá takto členěný seznam literatury pro I. svazek:

Křesťanská sociální nauka v evangeliu a v církvi

Díla souborná nebo podávající základní orientaci

Česká literatura křesťanské sociologie

Učebnice, zvláště pro bohoslovce

Díla jednající o křesťanské sociální filosofii

Křesťanská sociologie a etnologie

Metoda křesťanské sociologie

Křesťanská sociologie a sociologie naturalistická

Křesťanská sociologie jako učebný předmět v seminářích

Litografované přednášky v seminářích

Celkově se jedná téměř o tisíc položek, kromě oddílů české odborné literatury se jedná o originální díla německých, francouzských, anglických, amerických, italských a polských autorů, díla jsou psána latinsky či v jednotlivých jazycích.

Podstatná část použité literatury tvoří díla teologická, popř. věnující se katolickému (výjimečně protestantskému) pohledu na danou problematiku³⁷⁹. Vašek ale rozšiřuje seznam literatury předsazováním dalších děl před jednotlivé další podkapitoly v rozsahu celé publikace, kde nacházíme i díla věnující se dané problematice obecně, v případě podkapitoly věnované moderní sociologii pak přidává seznam několika set českých i cizojazyčných publikací z per profánních sociologů³⁸⁰, filosofů atp.

Struktura dané kapitoly věnované *křesťanské a moderní sociologii* je rozdělena na dva oddíly: Vašek pojednává zvlášť *křesťanskou* a zvlášť *moderní sociologii*.

Jednotlivé části a oddíly Vašek čísluje a/nebo odlišuje graficky v textu.

³⁷⁹ Množství literatury je však zajímavým dokladem, nakolik byla sociální tematika pojímaná z náboženského hlediska široce diskutovaným polem zájmu v mezinárodním měřítku.

³⁸⁰ Z českého prostředí uvádí např. I.A. Bláhu, E. Chalupného, J. Krále, O. Machotku a O. Ullricha.

V první části (s. 13–38) přehledně vymezuje nejprve pojmy a hlavní rysy disciplíny, posléze předmět („látku“), který dále člení na jednotlivé pododdíly. Vkládá apologetickou část, kde odůvodňuje „právo, povinnost a uschopněnost církve zasahovati do sociálního života“ a odůvodňuje význam a *důležitost křesťanské sociologie*, aby pak přistoupil ke způsobu práce a metodě v užším smyslu.

Uzavírá vlastně dvojím způsobem: jednak „přechodovou“ podkapitolou *Poměr křesťanské sociologie k jiným sociálním vědám*, za kterou však ještě připojuje historicko-apologetickým přehledem vzniku a průběhu formování disciplíny křesťanské sociologie v (arci)biskupských seminářích.

Druhou část celku (s. 39–61) věnovanou moderní sociologii strukturuje obdobně, po vymezení pojmu a rysů postupuje k metodě a dílčím metodám, uvádí důvody pro prudký rozmach této sociální vědy a uzavírá podkapitolou *Katolické stanovisko k moderní sociologii*, které však zaplňuje celých deset stran, tj. polovinu textu této části.

Toto formální rozčlenění poněkud napovídá, že též obsah textu je spíše kritickým hodnocením moderní sociologie.³⁸¹

Než přistoupíme k vlastnímu obsahu a teoretickému vymezení obou disciplín ve Vaškově pojetí níže, ještě uvedeme poznámku ke stylistické stránce. Bedřich Vašek ve svých dílech často a rád používá stylistických prostředků, jež by dnes v odborného stylu působily nepatřičně (metafory, přirovnání apod.). Tyto prostředky nejsou charakteristické pouze pro styl Bedřicha Vaška, nacházíme je v tehdejší odborné literatuře i v dílech jiných (cizojazyčných) katolických autorů, např. také těch, z nichž Vašek cituje.³⁸² Je možné, že tyto stylistické prostředky odrážejí kazatelskou praxi jednotlivých protagonistů a je také možné, že kromě věcně sporných bodů mezi profánní a *křesťanskou sociologií* mohly zesilovat zdání „neodbornosti“ druhé z nich z pohledu první. Jedná se pouze o naši domněnku či postřeh, k doložení by bylo třeba provést náležitý výzkum odborných textů tehdejší doby.

³⁸¹ Zajímavým prvkem v této souvislosti je i formální detail: V názvu první kapitoly uvádí Vašek název *Křesťanská sociologie a sociologie moderní*, vlastní podkapitola pak je nazvána *Sociologie „moderní“*, tj. sám dává tento výraz do uvozovek.

³⁸² Např. PLATER, Ch. *The Priest and Social Action*, London, 1914. s. 246n. cituje: VAŠEK, Bedřich. *Křesťanská sociologie. Díl I. Život sociální*, s. 18.

Je však třeba uznat, že tyto jazykové prostředky (také u Bedřicha Vaška) slouží svému účelu: objasnit názorně danou problematiku³⁸³, popř. oživit či zdůraznit danou pasáž.³⁸⁴

5.2.2. *Křesťanská sociologie – definice, předmět, odůvodnění, metoda (s. 14–38)*

Pro přehlednost členíme definici a předmět, odůvodnění a metodu do jednotlivých podbodů.

5.2.2.1. *Definice a předmět křesťanské sociologie*

Bedřich Vašek již v předmluvě upozorňuje, že *křesťanská sociologie* není vědou čistě přirozenou, ale že využívá i nadpřirozených darů křesťanství, a proto že se jedná *také* o sociální teologii, tedy teologii aplikovanou na sociální život „sociální život, posvěcený, prohloubený, povznesený evangeliem“.³⁸⁵

První oddíl olomoucký akademik uvozuje nadpisem *Pojem a význačné rysy křesťanské sociologie* a nejprve uvádí definici, která pregnantně a jednoduše vytyčuje, v jakém smyslu *křesťanskou sociologii* chápe:

„Křesťanská sociologie je věda, jež vyšetřuje, jaké jsou a jaké se zřetelem k věčnému zákonu Božímu býti mají složení, vztahy a život společnosti.“³⁸⁶

³⁸³ Např. k objasnění poměru sociologie k ostatním sociálním vědám: „*Architekt* musí *do jisté míry* se vyznati v otázkách geologických, estetických, kamenických, sklenářských, natěračských, kamnářských atd., a přece všech těchto detailních jednotlivých prací sám neprovádí, počítá však s nimi se všemi *při své speciální úloze*: načrtnouti takový plán domu, aby *po všech stránkách vyhovoval*, a bdíti nad tím, aby stavitel a jednotliví řemeslníci plánem se řídili. Tot' obraz postavení sociologie uprostřed ostatních sociálních věd. Nebo *geometrie*: jí je lhostejno, z čeho jsou tělesa, o jichž *formách* jedná, nepřihlíží *k obsahu* těles, jí záleží na těchto formách (toto přirovnání je mnohem nedokonalejší než předešlé, neboť křesťanská sociologie nejedná *jenom* o formách, nýbrž přihlíží *do jisté míry* i k obsahu).“ VAŠEK, Bedřich, *Život sociální* s. 35.

³⁸⁴ Např. v petitem tištěné historicko-apologetické části najdeme náznak těchto stylistických prostředků: „Theologická díla, soustavně se obírající problémy společenskými, začala se množiti. Začala hlaholiti, napřed jen občasně, pak však za Lva XIII. v plném, krásném znění svém nádherná hudba encyklik o sociálních problémech. A čím více se blíží konec století devatenáctého, tím plnější stávala se tato hudba: tím více umělců vystupovalo na podium a spojilo se s orchestrem v jeden jediný celek stále více rostoucí (...)“ Tamtéž, s. 34.

³⁸⁵ Tamtéž, předmluva. Je však důležité upozornit, že Vaškovo přiřazení oboru také do sociální teologie, kam patří jakožto součást sociální nauky Církve, neruší celkově sociologický charakter *křesťanské sociologie*.

³⁸⁶ Tamtéž, s. 14. Proti takto pojaté *křesťanské sociologii* se vymezovala zejm. pražská sociologická škola. Manželka O. Machotky reprodukuje názory svého manžela a komentuje tehdejší situaci takto: „sociologie musí být empirickou vědou, založenou na skutečnosti. Musí popisovat společnost přesně tak, jak je, a neuvádět, jak má být. Naši sociologové tehdejší doby moralizovali, poukazovali na to, jak se má společnost napravit. Proti tomu se „naši mladí sociologové“ [= Machotka, Mertl a Ullrich] přísně postavili, ponechávajice tuto úlohu kněžím“. Cit. in *Sociologická encyklopedie*, heslo: MACHOTKA Otakar. [2021-09-17]. https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Machotka_Otakar.

Vašek dále důsledně charakterizuje společnost (sdružení lidí trvalého rázu), upozorňuje, že předmětem *křesťanské sociologie* není ani jednotlivec ani příroda, resp. pouze nakolik ovlivňují život společnosti.

Křesťanská sociologie tedy zkoumá charakteristické rysy společenského života obecně, vztahy mezi jednotlivými skupinami, vztahy mezi jednotlivými společenskými rysy, např. mezi náboženským a hospodářským životem, politikou a mravností atp., a to jak v jejich statické podobě (složení a vztahy), tak i v podobě dynamické (život společnosti).

Křesťanská sociologie nejen zjišťuje, jaká společnost je, ale stanoví také, jaká být má, tj. stanoví normy, popř. ideály, podle nichž se má život společnosti utvářet. To vše činí s ohledem na věčný zákon Boží, ať už je tlumočen přirozeným zákonem nebo Zjevením.³⁸⁷

Vašek tudíž částečně vychází z metod sociálních věd, ale sociální řád jako celek podléhá sociálním mravním nárokům: *křesťanská sociologie* se nemá zabývat konkrétními „podrobnostmi“, tj. jak má být vedeno účetnictví v podnicích, jak mají být řízeny zemědělské, průmyslové a zemědělské podniky nebo jakými metodami mají pracovat jednotlivé vědy: její zájem je ale veden tím, aby ve společenském řádu nebylo nic, co by znemožňovalo uskutečnění Božího plánu s lidstvem, a aby panoval uspořádaný řád v duchu spravedlnosti a lásky.

Současně ale důrazně upozorňuje, že *křesťanská sociologie* není souborem sociálních věd, protože by pro svou šíři nemohla být skutečnou vědou, ale „mohla by v praxi nanejvýše jen diletantsky se potulovati po některých, nazdařbůh zvolených, úsecích těchto jednotlivých sociálních věd“.³⁸⁸ O ostatních sociálních vědách musí mít přehled, ale pouze potud, aby ideál společenského soužití mohl být správně realizován.

Ve druhém oddíle člení náš autor „látku, již křesťanská sociologie zpracovává“ do tří skupin, resp. vzájemně se prostupujících prvků: *quasi-kauzální, normativní a teleologický*.

³⁸⁷ Srov též obdobnou koncepci: ROSS, Edward J. *Fundamental Sociology*. Milwaukee: Bruce Publishing 1939.

³⁸⁸ Tamtéž, s.14. Poznamenejme, že právě syntéza sociologických poznatků je jeden z úkolů, které před sebou vidí současná katolická sociologie (srov. FAGAN, Patrick. How a Catholic Grounding Can Contribute to the Empirical Social Sciences. In SHARKEY, Stephen R. (ed.). *Sociology and Catholic Social Teaching: Contemporary Theory and Research*. v.6. Lanham: Scarecrow Press. 2012. eBook., Database: eBook Collection (EBSCOhost). [2021-09-17].

Quasi-kausálním prvkem rozumí skutečnost, že je nutno zjišťovat vztahy ve společnosti, jaké skutečně jsou a jaké trvalé vztahy se v ní uplatňují na základě určité předpokládané kauzality, protože však společnost sestává z jednotlivých osob, které mají svobodnou vůli, není možno ve společnosti předpokládat kauzalitu, která panuje v přírodě a jak s ní pracují přírodní vědy. Petitem Vašek doplňuje: „Chtít označiti tuto látku výrazem „partie deskriptivní, popisná“ je příliš úzký výraz: zde se *nepopisuje toliko*, co jest, nýbrž mezi popisovanými rysy se hledají i vnitřní vztahy, zvláště vztahy příčinnosti“.³⁸⁹

Druhý, *normativní prvek* pak je odvozen z toho, že Bůh je Tvůrcem, Pánem, Cílem všech věcí. Proto pro společnost vyplývají ze vztahu k nejvyššímu Dobru závazné normy, jejichž platnost je absolutní, univerzální a nadčasová. Z těchto norem se pak rozumovými operacemi „řada norem detailních, platících za konkrétních poměrů, měnících se však, když v těchto konkrétních poměrech nastaly přesuny a změny“.³⁹⁰

Třetí, *teleologický prvek* Vašek opět odvozuje od Božího plánu, tj. také organizace společnosti by měla být uspořádána se zaměřením k cíli a tomu má odpovídat i volba prostředků: „Lidé též jako aktivní příčiny druhotné, tvořice společnosti, mají na mysli určité účely, jichž má býti tímto životem ve společnosti dosaženo. Mají na mysli i prostředky, jež mají uskutečnění onoho cíle vésti“.³⁹¹

Ve třetím oddíle Vašek pojednává to tom, „jakou cestou se křesťanská sociologie dopracovává svých pouček“. Jako první stanovuje vědeckou zkušenost, která metodicky a kriticky získává poznatky, jež jsou dále zpracovávány rozumovou činností. Staví tedy na triádě: *pozorovat – třídit – vyvozovat*³⁹² všeobecně platné věty, s tím, že někdy je nutné doplnit přímé pozorování historicko-genetickou metodou.

Zároveň ale *křesťanská sociologie* používá i filosofie, kterou, jak Vašek říká, současná věda odmítá. Argumentuje přirozenou touhou člověka po poznání smyslu, účelu a cíle života s tím, že nestačí jen poznávat proměnlivou stránku jevů, ale že je třeba proniknout

³⁸⁹ Tamtéž, s.15.

³⁹⁰ Tamtéž, s.16.

³⁹¹ Tamtéž, s. 16.

³⁹² Tato triáda je teoretickým (filosofickým) protipólem metody praktické teologie Vidět–Posoudit–Jednat, jejíž vznik se připisuje kardinálu Josefu Cardijnovi (1882–1967), podle níž původně probíhala práce v kroužcích dělnické mládeže, později také ve studentských kroužcích i v rámci *Katolické akce*. Srov. OPATRŇÝ, Michal. *Sociální práce a teologie. Inspirace a podněty sociální práce pro teologii*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 241. Triádu v Cardijnově verzi doporučoval pro práci v katolické sociální vědě i Jan XXXIII. V encyklice *Mater et magistra* v čl. 236 (srov. též metoda Comtova, 7.1.2.). Stejně tak ji zmiňuje pastorální konstituce *Gaudium et spes* v článku 11.

k podstatě věci. „Zkušenost sama všech potřebných odpovědí nedá, ani ne na otázky, týkající se života sociálního. Je tedy úplně pochybené, když se zamítá při sociální práci pomoc zdravé filosofie, která jediná v mnohých věcech dovede dáti uspokojivou odpověď a nezbytnou orientaci“.³⁹³

Dalším charakteristickým prvkem *křesťanské sociologie* je to, že nepracuje jen pomocí přirozeného rozumu, ale že pomocí je nadpřirozené zjevení Boží pro zdokonalení orientace v nazírání sociální otázky a také nadpřirozená mravní síla v plnění povinností spojených se sociálním životem.

Jaké např. nové světlo vnáší křesťanství do pojmu spravedlnosti, ať již běží o povinnosti vůči pravoplatné autoritě, ukazující na její zdroj v Bohu, ať již na povinnosti této autority vůči podřízeným, ať již na povinnosti skupiny ke skupině, nebo jednotlivce k jednotlivci. Nebo myšlenka, že lidstvo jest jedinou rodinou, jejíž hlavou Bůh jest: Otče náš, jenž jsi na nebesích. Ba, možno říci: Křesťanská sociologie koření v křesťanském dogmatu.³⁹⁴

Mravní síly člověka jsou pak stupňovány milostmi, jež vyrůstají z nadpřirozeného života v Bohu, takže zde již neběží o křesťanskou sociální filosofii, ale o sociální teologii, říká olomoucký akademik.

Již z dosavadního Vaškova pojetí a argumentace je zřejmé, že je pro něj Bůh a Boží Zjevení skutečností, která nikterak nebrání „vědeckosti“ sociální práce, ba právě naopak. Jak uvádí v příručce pro bohoslovce „svět nadpřirozený a život nadpřirozený jsou skutečností, a není službou pravdě, když je ignoruji nebo dokonce popírám“.³⁹⁵

Tím, že Vašek vřazuje *křesťanskou sociologii* do teologického a filosofického diskursu, není ještě v jeho očích vyřazena z diskursu vědeckého. Jakožto teologickou disciplínu ji pak nepovažuje za zcela nový obor, protože kromě křesťanské etiky se jednotlivé části již dávno pojednávaly v rámci věrouky, dogmatiky, pastorální teologii i církevnímu právu – novost *křesťanské sociologie* spočívá nanejvýš v tom, že látku soustavně uspořádává.

5.2.2.2. Odůvodnění práva Církve a důležitosti *křesťanské sociologie*

Po vymezení *křesťanské sociologie* pokračuje Vašek v dalším krátkém oddíle odůvodněním práva a povinnosti Církve zasahovat do sociálního života. Toto právo a povinnost jsou odvozeny z autority Církve a z úkolu Bohem jí svěřeného (Vašek

³⁹³ VAŠEK, Bedřich. *Křesťanská sociologie. Díl I. Život sociální*, s. 17.

³⁹⁴ Tamtéž.

³⁹⁵ Tamtéž.

se odvolává na již vydané díly *Křesťanské sociologie*, kde tuto otázku již vysvětlil a cituje z encykliky Pia XI. *Quadragesima anno*, (čl. 41–43).

V první části oddílu *Důležitost křesťanské sociologie* se nejprve zdůrazňuje důležitost sociálních studií jako takových, které jsou nezbytné pro realizaci jakýchkoli reforem a zlepšení stavu společnosti, přesvědčivě vybízí ke skutečnému poznání sociálních poměrů, sociální odpovědnosti a budování realistického reformního programu. Ve druhé části téhož oddílu pak navazuje tím, že *křesťanská sociologie* má o to větší důležitost, protože je zbavena nedostatků, jež nutně plynou ze sociologie, která ignoruje Zjevení (viz 5.1.3.).

Vašek cituje sv. Tomáše, aby ukázal, že již u něj se nachází důraz na poznání skutečných poměrů a zkušenost: „V otázkách mravnosti nutno vycházeti z některých důsledků pozorovaných při lidském jednání: kdo chce s úspěchem studovati mravovědu, musí *býti dobře obeznámen v poměrech lidského života...*, vůbec ve všech složkách občanského života, jako jsou zákony, směry politické a podobně. Neboť v otázkách mravnosti nutno vzítí za základ skutečnost, jaká jest. *Ta se však zjišťuje zkušeností a obeznámeností.*“³⁹⁶

Současně tuto zásadu „aktualizuje“ a citacemi soudobých katolických autorů, věnujících se sociální problematice, dokládá, že *křesťanští sociologové* jsou si vědomi toho, že zásady hospodářského a státního řádu nelze odvozovat z filozofických a náboženských myšlenek, ale že jsou tyto zásady a řád zkoumány ve světle mravních zásad v duchu evangelia.³⁹⁷

Část o důležitosti křesťanské sociologie Vašek uzavírá tím, že Církev též oficiálně ukládá katolíkům studium sociálního života a povinnost pečovat o vybudování sociálního řádu v duchu evangelia. Odvolává se na papežské encykliky papežů od Lva XIII. po Pia XI (úřadujícího papeže v době vydání publikace).“³⁹⁸

Nač by jinak psal Lev XIII. své veliké sociální encykliky? Proč by jinak v listu z 19. června 1894 tak vřele vítal zřízení odboru pro vědy sociální a politické na katolické universitě v Lille? – Nebo Benedikt XV. hned při svém nastoupení žádal vzhledem k sociálním naukám Lva XIII. biskupy: „Vy, ctihodní bratří, ve své starostlivosti budete pečovati o to, aby se nikdy nezapomnělo na ony krajně důležité předpisy, ba *aby byly řádně vysvětlovány na schůzích a shromážděních*

³⁹⁶ AQUINA, Thomas. *Ethicorum*, lib. I, lect. IV f, str 10. cit in VAŠEK, Bedřich. *Křesťanská sociologie. Díl I.*, s. 22.

³⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 23.

³⁹⁸ S odvoláním na soupis těchto projevů v *La Hierarchie Catholique et le Problème social depuis l'encyclique Rerum novarum*, Paris 1931, projevy papežské registrovány na str. 5–63. Tamtéž, s. 24.

katolíků... i ve veřejném tisku, a také zdůrazňovány, kdykoli toho poměry vyžadují.³⁹⁹ A řada projevů drobnějších, jež o této věci učinil Pius XI., vyvrcholila ve větách v *Quadragesimo anno* (...).⁴⁰⁰

5.2.2.3. Způsob práce a metoda *křesťanské sociologie* podle B. Vaška

Další oddíl Vašek věnuje způsobu, jakým má *křesťanská sociologie* při své práci postupovat, a dále dílčím metodám.

S velkým důrazem předesílá, že správnost metod a svědomitost je zejména v sociologii, coby oboru „hluboko do život zasahujícího“, naprosto zásadní. Špatně vytvořené obrazy o společnosti by jinak vyústily i „v nesprávné zásahy do tohoto světa. Tam by omyly, jednou se zahrnily, snadno se udržovaly i po dlouhá období a dědily se s pokolení na pokolení, protože by ‚vested interests‘, zájmy skupin zúčastněných, znemožňovaly správnou korekturu.“⁴⁰¹

Práce v *křesťanské sociologii* musí předně splňovat podmínky, jež platí všeobecně, což je především objektivní, nezaujatý a nepředpojatý přístup k hledání sociologické pravdy, s vyloučením osobních sklonů a vlivu prostředí, ve kterém (křesťanský sociolog) žije, aby jeho bádání nebylo jen potvrzení předem stanovených předpokladů.

Druhým požadavkem je důkladnost a opravdovost: Vašek volí přirovnání k práci v chemických laboratořích a výzkumných dílnách s tím, že vědecká práce v sociologii, protože se týká lidské společnosti, nesmí být o nic méně precizní.

Tu nesmí býti místa pro diletantství, povrchnost, plané slovíčkaření, krasořečení. Tu je třeba neúporného, podrobného, přesného, trpělivého pozorování. Tu je třeba poustevníků–vědců, kteří nechají sociální myšlenky v sobě růst, jako roste tiše dítě v lůně matky. Když tyto podmínky scházejí, pak je sociologie kompromitována v očích seriosní vědy. Pak se jí upírá charakter vědy.⁴⁰²

Dále musí křesťanský sociolog přijímat svět a skutečnost takovou, jaká opravdu je v celé své složitosti, a vyhýbat se jednostrannosti. Současně ale nestačí postřehnout jen hlavní rysy skutečnosti, je třeba jít trpělivě až do podrobností.

Vašek varuje před zužováním předmětu *křesťanské sociologie* jen na sociální patologii: „Sociologie si musí všimati se stejnou pečlivostí i zjevů normálních a musí

³⁹⁹ Encyklika *Ad beatissimi*, Actes I, 35. Cit.: tamtéž, s. 24.

⁴⁰⁰ Následuje citace z encykliky *Quadragesimo anno* o výchově kněžského dorostu a evangelizaci, ve Vaškově vlastním překladu Olomouc 1931, s. 58, odpovídá čl. 141 a části článku 142. Tamtéž, s. 24.

⁴⁰¹ VAŠEK, Bedřich. *Křesťanská sociologie. Díl I. Život sociální*, s. 25.

⁴⁰² Tamtéž, s. 25–26.

se snažiti pozitivně probouzeti síly, jež vedou k rozkvětu společnosti. Ostatně tak se preventivně zamezí i vzniku mnohého zla sociálního“.⁴⁰³

Základem sociologické práce musí být především přímé pozorování společenských jevů a vztahů, což Vašek považuje za skutečný smysl samotné práce, přílišné teoretické diskuse nazývá „přehazováním a přesypáním hromad mrtvých teorií“.

Přímé a vlastní pozorování má prioritu, ale někdy je třeba navazovat na již dosažené výsledky práce jiných autorů, pak je ale nutno přejímat materiál kriticky a vyloučit všechny nesprávnosti, „i kdyby na nich doba lpěla sebevíce“.

Vidíme tedy, že olomoucký myslitel si byl navýsost vědom důležitosti objektivního empirického zkoumání sociálních jevů a vztahů pro hledání „sociologické pravdy“. Z jeho koncepce lze dobře odečíst jádro sociální nauky Církve, nakořlík zdůrazňuje, že se *křesťanská sociologie* nemá soustřeďovat jen na patologické jevy, ale má si všímat také jevů normálních, což má sloužit k probouzení „pozitivních sil“ ve společnosti, současně zdůrazňuje individuální sociální angažovanost. Z těchto důrazů je možno vidět, že koncepce *křesťanské sociologie* mířila k uchopení *celé* sociální reality ve smyslu jejího harmonického uspořádání zaměřené na obecné dobro a dobro lidské osoby, zároveň je již v tomto teoretickém odůvodnění patrná implicitní polemika s tehdejší reduktivně pojímanou profánní sociologií (explicitní polemika viz níže 5.2.3.).

V oblasti dílčích metod („metoda pracovní v užším smyslu“) Vašek uvádí, že nelze pracovat jen s jednou metodou, vždy musí jít o syntézu různých metod: historickou, genetickou, induktivní, deduktivní, spekulativní, statistickou, srovnávací, metodu analogie, ilustrace aj. Zvláště oceňuje induktivní metodu *Social Survey (Field Studies)*, která provádí sociální pozorování na určitém poli (např. dotazníkové akce) a *Case method*, tedy případovou studii, kde je jednotlivý případ studován ze všech jednotlivých stránek.

Současně však náš autor upozorňuje na problém jednotlivých sociologických metod, pokud se používají neadekvátně a jejich výsledky se generalizují.

Velmi mnoho zla a zmatků v sociologii v posledních padesáti letech zavinila metoda *analogií*. Řeklo se: Společnost jest organism. A nyní to, co platí o organismu ve smyslu biologickém, se začalo přenáseti na společnost. Zapomínalo se, že společnost je v docela jiném, pouze obrazném smyslu organismem (...) Tyto analogie začarovaly pro mnohé lidi sociologii do stavu, z něhož bylo těžko

⁴⁰³ Tamtéž, s. 26–27.

se prosekát k pravdivé skutečnosti.⁴⁰⁴ (Zdá se, že Vašek zde nekritizuje jen metodu, ale celou sociologickou školu tohoto směru).

Stejně tak kritizuje metodu ilustrací: pokud se nezvolí rys typický, ale podružný, celkový obraz je zkreslený a hrozí také zneužití, pokud tyto vedlejší rysy budou prezentovány jako rysy hlavní.

Také použití induktivní metody má pole něj svá rizika, pokud se používá stejně jako v přírodních vědách. Kauzalita a determinovanost přírodních věd je naprosto jiného druhu, než „když se jí použije ve světě sociálním, kde rozhodující roli hraje i svobodná lidská vůle“.⁴⁰⁵

Vašek vysoce oceňuje historickou metodu, ale i zde upozorňuje na metodologické chyby, kdy se tato metoda používá jako jediná (zde má asi Vašek opět na mysli spíše celou sociologickou historickou školu), a vytvářejí se na základě dějinných událostí teorie a prognózy, které předpokládají mechanistické opakování nebo tvrdí, že určitý jev v minulosti nastal nevyhnutelně (srov. sociologický determinismus), přestože zde působila svobodná vůle. Vašek zdůrazňuje, že sociální vlivy jsou komplexnější a že i jen jediná okolnost může zvrátit vývoj.

K této kritice však ještě Vašek dodává, že „přemíra historické metody bývá vědecky málo cenná“. Cituje Bureauho: *Introduction a la Methode Sociologique* s tím, že není nutno znát starověké nástroje, rodinná zřízení atp. k pochopení současných technologií. Bedřich Vašek chápal sociologii především jako vědu v praktickém smyslu.

Křesťanský sociolog ať se obeznámí s výsledky práce v tomto oboru, které byly získány nebo zjištěny jeho předchůdci v práci, ušetří si energie, jichž může býti užito s úspěchem pro řešení otázek opravdu nových a nezbytných. Ať neztratí přehledu v potřebách a nedá se svést, by ve vědecké důkladnosti v potu tváře vysvětloval samozřejmosti (...). Ať nezbloudí nezachranitelně v bludišti neplodných otázek teoretických, nýbrž ať všímá si zvláště otázek, z nichž přímo nebo nepřímo vyplývá prospěch pro lidstvo. Ať neztrácí se zřetele, že teorie křesťanské sociologie není sama o sobě cílem, nýbrž je prostředkem, a že důležitější, než do nekonečna uvažovati, jak sociologii budovati, jest budování samo.⁴⁰⁶

Autor uzavírá své teoretické pojednání *křesťanské sociologie* jejím poměrem k ostatním sociálním vědám, mezi které počítá: „národní hospodářství, státní vědu, vědu právní, filosofii a zvl. sociální filosofii, psychologii, a zvláště sociální psychologii

⁴⁰⁴ Tamtéž, s. 27–28.

⁴⁰⁵ Tamtéž.

⁴⁰⁶ Tamtéž, s. 29.

vychovatelství, dějiny, sociální péči, statistiku“. Vzájemný poměr křesťanské sociologie k jednotlivým sociálním vědám stanoví takto: „S každou z nich má jisté společné pole, ale se žádnou z nich nekryje se pole působnosti její, a i na společné části obdělávaného pole – když tedy předmět, jímž se obírají je týž – probírají onu sociální skutečnost každá ze svého, a tedy různého hlediska“.⁴⁰⁷

Objasňuje pak poměr k pěti sociálním vědám, kde se mu vztah ke *křesťanské sociologii* zdá zvláště důležitý, ale na první pohled ne zcela zřejmý: k národohospodářské vědě, k dějepisu, filosofii, sociální etice a psychologii.

Vysvětlení vztahu křesťanské sociologie a hospodářství odráží sociální nauku Církve a centrální je zde pochopitelně normativní, resp. etické hledisko.

V oblasti národohospodářské vědy se *křesťanská sociologie* zajímá o to, zda se v hospodářském životě uplatňuje zásada spravedlnosti a lásky, a zda tento řád plní svou úlohu lidstvu, tj. umožnit všem jednotlivým lidem, aby dosáhli cíle člověku Bohem stanoveného.

Vysvětlení vztahu k „dějepisu“ je naopak odvozeno, resp. se kryje s historickou metodou klasické sociologie: Historie zkoumá konkrétní dějiny a vztahy v pragmatickém smyslu, *křesťanská sociologie* sleduje, co je na těchto vztazích typického, jak pravidelně reaguje člověk na určité vnější podněty atp.

Stejně tak je vztah *křesťanské sociologie* a sociální psychologie obdobou vztahu klasické sociologie a sociální psychologie. Sociální psychologie se v rámci svého předmětu zaměřuje na duševní život člověka v interdependenci se společností a vice versa a jakožto jeden ze sociologických faktorů je považována za důležitou též v rámci *křesťanské sociologie*, ovšem u vědomí toho, že se jedná pouze o jeden faktor mezi mnoha, protože „v sociálním životě nerozhodují pouze síly psychické, nýbrž i jiné, např. vlivy zeměpisné, vyspělost forem hospodářských a techniky, sociální instituce aj.“⁴⁰⁸

Charakteristické rysy *křesťanské sociologie* (oproti obecné sociologii) jsou nejpatrnější při Vaškově objasnění jejího vztahu k filozofii a sociální etice.

Zase ne všechno, co zajímá filosofii, zajímá křesťanskou filosofii. Celé veliké větve zůstávají stranou.

Ba ani ona část filosofie, označovaná jako filosofie sociální, se nekryje s křesťanskou sociologií.

Sociální filosofie postupuje deduktivně a abstraktní prvek má v ní daleko větší rozsah

⁴⁰⁷ Tamtéž, s. 30.

⁴⁰⁸ Tamtéž, s. 31.

než v křesťanské sociologii, která postupuje ve své rozumové práci sice též ve mnohých partiích deduktivně, ale mnohem častěji induktivně. Mimo to sociální filosofie jest hotova se svou úlohou, když stanovila správné normy, kdežto sociologie jest vědou praktickou, ano uměním, protože jejím úkolem jest, aby poznané normy byly také uvedeny v život, a to aby byly provedeny *vzhledem na dané poměry*.⁴⁰⁹

Upřesňuje pak vztahem k sociální etice, která také stanoví normy (jak je zřejmé, konkrétnější než filozofie) týkajících se vztahu k jiným lidem a společenským skupinám a normy pro interakci v rámci institucí a dalších sociálních útvarů. Vašek přímo uvádí, že sociální etika se obrací přímo na svědomí, coby regulující činitel. Oproti tomu pole *křesťanské sociologie* je širší.

Křesťanská sociologie též přihlíží k tomu, aby ve veškerém sociálním životě normy zdravé etiky byly zachovávány, nadto však pracuje i konstruktivně na plánu a budování společnosti a jejích zařízení a činitelů, aby vše ve společenském životě fungovalo ve prospěch lidstva co nejdárněji. Činnost sociální etiky je tedy jen hodnotící a kontrolující, činnost křesťanské sociologie však také popisující a konstruktivní.⁴¹⁰

Pro doplnění dodejme, že Vašek tuto první teoretickou část kapitoly věnované *křesťanské sociologii* uzavírá obsáhlým (7 stran petitem, s. 31–38) historickým pohledem na vznik a vývoj křesťanské sociologie jako samostatné teologické disciplíny, na její etablování v seminářích u nás i v okolních zemích.⁴¹¹

5.2.3. Sociologie „moderní“ (s. 39–61)

Jak jsme již uvedli výše, druhá část kapitoly věnovaná profánní sociologii je vlastně jejím kritickým hodnocením (v některých pasážích s polemickým podtextem).

Vašek zde před samotný text přidává obsáhlý seznam literatury, ze které pro tuto část čerpá. Díla jsou rozdělena na pouze anglicky psaná a česká, na což sice Vašek výslovně neupozorňuje, ale autoři píšící v jiných jazycích zde uvedeni nejsou, což by mohlo být překvapivé vzhledem k tomu, že v celém svém díle Vašek běžně používá a cituje z několika jazyků.

Díla nejsou řazena abecedně, zdá se, že jejich řazení odpovídá významu, který Vašek daným autorům přikládá. Na prvním místě anglicky psané odborné literatury uvádí

⁴⁰⁹ Tamtéž, s. 30–31.

⁴¹⁰ Tamtéž, s. 31.

⁴¹¹ Tamtéž, s. 31–38. K širší perspektivě srov. též: CINEK, František. *K národnímu probuzení moravského dorostu kněžského 1778–1870*. Olomouc: Družina literární a umělecká 1834.

představitele obecné sociologie Pitrima Sorokina, který podle Vaška „patří mezi největší žijící autority v sociologii a je dnes přednostou velmi rozvětvené sociologické fakulty na Harvardově universitě ve Spojených státech“.⁴¹²

Vašek tuto část opatřuje stejně formulovaným nadpisem jako v případě první části: *Pojem a význačné rysy „moderní“ sociologie*. Samotný text začíná odlišením *křesťanské sociologie* od „moderní“ sociologie a Vašek uvádí několik definic předmětu oboru (Ellwood, Seligman, Bureau). Na prvním místě ale cituje Arnošta Bláhu, který ji definuje jako vědu „o lidských společnostech, podmínkách jejich života, jejich struktuře, vývoji, zákonech a projevech.“ Vašek zmiňuje i Chalupného, jak sám píše, „neudržitelnou“ definici, že „sociologie jest věda o civilisaci čili o kultuře“.⁴¹³

Ve druhém bodě si pak Vašek všímá rozdílů mezi jednotlivými sociologickými přístupy, jak se formovaly v tehdejší době, přičemž říká, že také v pojetí *křesťanské sociologie* jsou velké rozdíly, aniž by je však blíže specifikoval.

„První skupina“ sociologů podle Vaška chápe sociologii jako jakousi encyklopedii sociálního vědění a kriticky poznamenává, že v tomto pojetí by se obor stával neomezeným.⁴¹⁴

Jako druhou zmiňuje německou sociologickou školu *forem*, nazývá ji „extrémní“, protože „se omezuje“ pouze na studium *forem*, jimiž se společenský život projevuje.

Jako nejvýznamnější a nejvíce rozvíjející je pak pro něj směr (s nímž evidentně Vašek sympatizuje a jako jejího představitele uvádí P. Sorokina), který se zabývá studiem vztahů mezi různými třídami sociálních jevů (tj. mezi jevy hospodářskými a náboženskými, rodinnými a mravními atd.), dále vztahem mezi jevy sociálními a nesociálními (zeměpisné, biologické) a konečně studiem všeobecných rysů společných všem třídám sociálních jevů.

Ve třetím bodu jmenuje společné rysy obecné sociologie (induktivní metodu, nehodnotící charakter vědy, důraz na kauzalitu, její základ v evoluční teorii a relativnost). Na základě vlastního stanoviska, resp. jeho pojetí *křesťanské sociologie* uvádí rysy obecné sociologie kriticky a polemicky: „moderní“ sociologie jakožto empirická věda považuje filozofii za zastaralou a překonanou, jakožto nehodnotící a popisná věda „je pyšná na svou amorálnost“, coby věda kauzální přenáší kauzalitu přírodních věd

⁴¹² Tamtéž, s. 41.

⁴¹³ Tamtéž, s. 41.

⁴¹⁴ Dodejme, že sociologie se nikdy nevyvinula v kumulativní vědu, i když návrh pro vytvoření curricula sociálních věd podává současný sociolog Patrick Fagan (viz 7.3.4.).

i na lidskou společnost, neboť kauzalita je pro ni nejvyšším „zákonem“. Kriticky se náš akademik staví také k tomu, že sociologie stojí na vývojovém stanovisku, tj. že se lidé vyvinuli z nízkých zvířecích forem a že tato historická sociologie byla „módou“, nikoli skutečnou sociologickou prací pro zlepšení současné společnosti. Uzavírá tím, že „z empirické podstaty sociologie vyplývá též, že v ní není nic absolutního, že v ní nemůžeme hledat nezaměnitelných, ve všech dobách a za všech okolností platných zásad, nýbrž že *relativnost*, jež jest známkou všech oborů moderní vědy, jest i rysem sociologie“.⁴¹⁵

Ve čtvrtém bodě se Vašek zabývá vědeckou vyspělostí tehdejší sociologie a konstatuje, že přes její obrovský rozmach (zvláště ve Spojených státech) ji často provozují nejen odborníci, ale i diletanti, „neboť předmět této vědy – společnost a společenské vztahy – je takový, že o něm každý, kdo trochu přemýšlí, dovede něco říci“. Současně Vašek uznává, že jde o vědu novou, takže její chyby jsou pochopitelné, o to by ale podle něj měla být sociologie „velmi opatrná a skromná ve svých soudech“.⁴¹⁶

V pátém bodě pak Vašek jmenuje desítku významných tehdejších sociologických škol (např. mechanistická, geografická, organistická, ekonomistická atd.), přičemž u každé z nich uvádí i jejich reduktivní charakter. Je pravděpodobné, že vychází z P. Sorokina, na jehož dílo *Contemporary Sociological Theories* (New York 1926) sám v poznámce pod čarou odkazuje jako na dílo, které podává „výtečný přehled“ o směrech v sociologii.⁴¹⁷

V posledním, šestém bodě této části Vašek upozorňuje na dva směry, resp. dvojí pojetí úkolu sociologie, teoretické a praktické: jednak jde o sociologii pěstovanou pro účely teorie samotné, ve snaze porozumět sociálním vztahům a společnosti (jako příklad uvádí Vašek „*Verstehende Soziologie*“ Maxe Webera). Podle těchto „teoretiků“ se prý sociologie postupně vzdává zájmu na bezprostřední reformě, jakožto svému prvnímu účelu (cituje k tomu K. Younga: *Social Psychology* a CH. A. Elwooda: *Recent Developemnts in the Social Sciences*, Philadelphia 1927).

Druhým, převládajícím trendem je však sociologie, kde teoretická základna má sloužit pro sociální a reformní práci (Vašek cituje množství zastánců tohoto směru: A. I. Bláhu, E. Chalupného, F. W. Blackmara a I. J. Gillina, E. A. Rosse).

⁴¹⁵ Tamtéž, s. 43. Vašek zde v podstatě předjímá problém, před kterým stojí (nejen) sociologie v 21. století.

⁴¹⁶ Tamtéž, s. 44.

⁴¹⁷ Srov. tamtéž, s. 44.

V dalším oddíle Vašek opět v šesti bodech uvádí *Důvody rozmachu moderní*⁴¹⁸ *sociologie* nepolemicky a věcně, většinou s použitím citací typických představitelů profánní sociologie:

1. Velká část oborů činnosti byla v 19. a 20. století přenesena z rodin na společnost a lidé chtějí ovládnout síly, které ve společnosti působí.
2. Sociologie má sloužit jako náhrada za filozofii a náboženství, které byly prohlášeny za nevědecké, byly zdiskreditovány a kompromitovány. Dřívější scelení věd ve filozofii se lišilo podle jednotlivých filosofii, v sociologii se tak vidí možnost „nového, neproblematického pozitivního světového názoru“. (Vašek cituje O. Machotku a Z. Ullricha).
3. Sociologie umožní pronikavější a úspěšnější práci pro lidstvo. Porozumění společenským mechanismům i jeho poruchám a pochopení sociální podmíněnosti dokáže preventivně zamezit chybám ve společnosti (Vašek cituje A. I. Bláhu).
4. Sociologie má nahradit náboženství také v oblasti mravní, pokud člověk pozná sociální rezonanci svých činů a bude jednat ve světle zkušenosti minulosti i přítomnosti, nabydou tím mravní normy pevnost a účinnost. (Vašek cituje A. Comta).
5. Sociologie se má také stát základem výchovy namísto náboženství a filozofie. Očekává se od ní stanovení výchovných ideálů a pedagogika tak nevidí v sociologii jen pomocnou vědu, ale také vědu normativní, od níž bere směrnice své práce (Vašek cituje A. Fischera a É. Durkheima).
6. V závěrečném bodě Vašek uvádí ještě jeden důvod prudkého rozmachu sociologie v posledních desetiletích: „prudké střídání radikálních změn a zvláště krisí“.⁴¹⁹

Když život konservativně plyne ve starých formách, není podnětu nějak zvláště si všimati společnosti. Když však sociální změny jsou ráz na ráz, když až do základu rozvracejí dřívější řády, pak se přemýšlí o společnosti, její statické i dynamice, pak člověk hledí vyzkoumat povahu změn, aby je mohl ovládat, aby mohl řídit jejich směr. Revoluce francouzská uvedla lavinu v pohyb. Století devatenácté a dvacáté jsou nepřetržitým řetězem společenských změn: je přirozené, že sociologie zde rostla a byla volána k sociální práci. Nejvíce změn bylo v Americe, kde nejrozmanitější rasy se stýkaly a ovlivňovaly, kde nebylo odvěkých tradic, kde vše, hospodářství, osady, kultura, musilo býti tvořeno od základů, kde pro podmínky zcela nové,

⁴¹⁸ Na tomto místě se Vašek vrací k psaní výrazu bez uvozovek.

⁴¹⁹ Problematika prudkých a rychlých změn v současné globální společnosti je důležitým tématem pro současná sociologická řešení (také) ze strany katolicky orientovaných sociologů.

od základů odlišné od evropských, nemohly prostě být převzaty evropské formy, vybudované pro předpoklady zcela jiné: je div, že v žádném jiném dílu světa se nevrhli na pěstění sociologie jako v Americe ve Spojených státech?

A přišly poválečné krise. Mezery na všech stranách se objevily tak příšerně. Bůh odmítán. Záchrana z obtíží měla být získána svépomocí lidstva. Nejrozmanitější krise všech oborů si podávaly ruce. To by byl div, kdyby se nebylo volalo i k sociálním vědám o záchranu. A to vše v dobách, kdy myšlenka kolektivního života socialismem stále a stále mohutnějším hlasem vyvolávána, kdy záchrana se očekávala od společnosti: to by byl div, kdyby za těchto okolností se nebyla stále více rozmáhala.⁴²⁰

Poslední oddíl Vaškovy teoretické kapitoly je nazván *Katolické hledisko k moderní sociologii* (s. 51–61). Tato část je explicitním poukazem na konkrétní nesprávná východiska profánní sociologie. Všimá si, jak sám v závěru říká, jen těch nedostatků, které přímo nebo nepřímo popírají nějaké dogma katolické věrouky, aniž by dopodrobna odůvodňoval katolické stanovisko.

(...) některé jsem pouze registroval a doložil. Neboť zde máme jeden z těch případů, kdy stačí protivný názor pouze věrně podati, a jeho nesrovnatelnost s naukou katolickou ihned bije do očí. Jednak však vyvraceti všechny námitky v těchto odchýlných názorech zastávané, jde za rámec této příručky Křesťanské sociologie, neboť to by znamenalo odůvodňovati správnost křesťanského chápání náboženství, mravnosti, svobody vůle, rodiny, a to je úkolem jiných oborů vědních.⁴²¹

Vašek jmenuje jednotlivé „protivy“, předkládá jejich typické pojetí ze strany profánní sociologie a následně vždy cituje množství dobových aktuálních autorů, kteří dané pojetí zastávají.

První chybou profánní sociologie je *odmítání filozofie*, která

smí podávati jakési provisorní hypotheses, které však musejí býti každé chvíle připraveny na to, že nové zdokonalení metod zkušenostních přinese nové objevy a prozatímní hypotheses, z nouze konstruované, nahradí odpověďmi novějšími (...) vlastní vědeckou práci však že smí konati jen exaktní metoda empirická, indukce, pozorování a rozumová činnost jenom z této zkušenosti vycházející, spoléhající při ověřování svých závěrů zase jenom na souhlas zkušenosti.⁴²²

Jako protiargument uvádí, že i sociolog je člověkem, který z nějakého typu filosofie a metafyziky vychází, že otázky po smyslu a cíli jsou člověku inherentní a že věda na tyto otázky odpověď poskytnout nemůže.

⁴²⁰ Tamtéž, s. 51.

⁴²¹ Tamtéž, s. 60.

⁴²² Tamtéž, s. 52.

Druhým pochybením obecné sociologie pak podle Vaška je, že vyřadila ze svého diskursu *svět nadpřirozený*, a že pracuje pouze s konceptem tohoto světa (týž obsah se tehdy nazýval různými názvy: monismus, naturalismus, humanitarianismus, pozitivismus, laicismus). Vašek zde s určitou bravurou ironizuje důsledky tohoto pojetí v tomto shrnutí: „Udělejme již jednou konec tomu dualismu, jenž k přírodě, již můžeme zjišťovat zkušeností, přidává ještě svět nadsmyslný, našimi metodami nezjistitelný, nebo přímo fikci lidského rozumu, bloudícího rozumu!“⁴²³ Poté, co Vašek doloží tento typ názorů citacemi různých autorů (Machotka – Ullrich, Leighton J. A., Barnes H. E.), uzavírá tento sporný bod výstižným konstatováním: „Není třeba vyvracet tohoto monismu. Vždyť otázky nadpřirozeného života a nadpřirozeného posledního cíle jsou křížovatkami, u nichž se rozcházejí naše cesty...“⁴²⁴

Dalším sporným bodem mezi křesťanskou a obecnou sociologií, který olomoucký akademik předkládá je otázka *svobodné vůle*. V tehdejší obecné sociologii převládalo pojetí determinace, tj. společnost není utvářena jednotlivci, ale naopak, společnost utváří jednotlivce. Koncept svobody vůle byl pochopitelně pro tehdejší sociologická pojetí také nepřijatelný, mj. proto, že by do předpokládaných a odvozených sociálních vzorců vnášel nevypočitatelný prvek. Náš olomoucký akademik logicky spojuje koncept svobodné vůle člověka s jeho transcendencí, kteréžto prvky moderní sociologie pochopitelně odmítala brát v úvahu.

Princip svobody vůle zde Vašek rozvíjet a obsáhle vysvětlovat nechce, namísto toho volí citaci A. Bráfa: „Čím více věřím v determinismus, tím více se musím zříkati reformátorské úlohy... čím více je kdo deterministou, tím směšnější jest figurou, když dělá zároveň reformátora“.⁴²⁵

V dalším sporném bodě ohledně pojetí náboženství náš autor zesiluje polemický podtón, nemluví již o nedostacích moderní sociologie, ale přímo říká, že moderní sociologie velmi často zaujímá k náboženství *nepřijatelné* stanovisko. Náboženství je v jejím pojetí chápáno jako sociální produkt, který si stvořili lidé a v nejlepším případě je uznávána jeho integrující sociální funkce (je pravdou, že toto byl častý trend chápání role náboženství v tehdejší sociologii). Bedřich Vašek zde cituje představitele obecné

⁴²³ Tamtéž, s. 54.

⁴²⁴ Tamtéž.

⁴²⁵ Tamtéž, s. 56, cituje: BRÁF, A. O studiu věd sociálních. Časopis *Alethéia* 1902, s. 185.

sociologie Pitrima Sorokina (kterého opakovaně nazývá odborníkem nejpovolanějším), jenž dokládá toto pojetí u Émila Durkheima.

Zdrojem náboženství je společnost sama, náboženské pojmy jsou jen symboly vlastností společnosti, Bůh je jen zosobněná společnost, podstatnou společenskou funkcí náboženství bylo vytvoření, posilování a udržování společenskou solidaritu. Z tohoto důvodu náboženství hrálo velikou a důležitou úlohu v dějinách.⁴²⁶

Stejně tak je našemu autorovi *nepřijatelné* stanovisko moderní sociologie k mravnosti a rodině. Jádrem problému je, že:

(...) mravouka její není již křesťanská mravouka s nezměnitelnými základními principy, kořenicí v nezměnitelném životě věčném, v zákoně přirozeném a Božím zjevení, čerpající svou závaznost z Boha, upevněná sankcí nadpřirozenou (...). sankce jsou jen pozemské, dobré a zlé následky, jež z jednání vyplývají, lidské síly stačí, abychom byli mravní, zasahování Boží vůle do života lidí by vnášelo do světa jen nevypočitatelnost a zmatky atd. A opět a opět ta myšlenka: morálka je dílem prostředí, a ničeho jiného než prostředí.⁴²⁷

Vašek považuje za nepřijatelné sociologické pojetí rodiny, coby sociálního produktu, tzv. „conventions sociales“. V závěru ještě upozorňuje, že profánní sociologie se dopouští také chyb v rámci nesprávně, jednostranně či jinak použitých metod (unáhlené zobecnování zjištěných faktů, nedostatečně ověřené hypotézy atp.) a na další nedostatky (např. hromadění faktů bez jejich zcelování – pravděpodobně zde má na mysli i chybějící zcelování v rámci filosofie). Toto téma však dále nerozvádí, pouze jím doplňuje celkový obraz, aby pak uvedl, jaké by mělo být stanovisko katolíků k moderní sociologii.

Náš poměr k ní je ve všem, co je v ní dobrého pro lidstvo, kladný, A musí se v ní pozitivně a iniciativně pracovat v měřítku mnohem větším a iniciativnějším než dosud. Tím mohou jen prospěti společnosti a přispěti ke slávě Boží. Ale ovšem nesprávností a omyly, jichž se sociologie moderní dopouští, musí se chrániti. Neboť těmito naukami je nadpřirozená víra prostě otrávena a znemožněna až v nejhlubších základech.⁴²⁸

Tímto obecným doporučením a apelem však olomoucký akademik svou stat' ještě nekončí. Jak je pro něj (a pro jeho zájem o tematiku výchovy již od počátku jeho odborné formace) příznačné, uzavírá poukazem na pokusy o zavedení sociologie jako vyučovacího předmětu do různých stupňů škol. S odkazem na zahraniční příklady,

⁴²⁶ Tamtéž, s. 56–57.

⁴²⁷ Tamtéž, s. 58.

⁴²⁸ Tamtéž, s. 60.

kde se tak již stalo (učitelské ústavy ve Francii od r. 1920, v široké míře ve Spojených státech) uvádí, že i u nás byl učiněn pokus o zavedení sociologie do osnov středních škol (nakonec nepodaný návrh poslance Srdínka z r. 1922 a rezoluce Masarykovy Sociologické společnosti z r. 1926). Je zřejmé, že Bedřich Vašek se zavedením sociologie do škol souhlasí, a byť bychom mohli čekat, že bude zastáncem toho, aby se ve školách vyučovala *křesťanská sociologie*, zdá se, že náš myslitel byl realista a v závěrečných větách jeho pojednání tento požadavek zaznívá nepřimo.

Katolíci by proti zavedení sociologie zásadně nebyli, ba z mnohých důvodů by správně pěstěnou sociologii mohli jen vítati (...) ale katolíci musí trvati i ovšem na předpokladu jiném, že by se v soustavě sociologické nepodával žákům sociální darwinismus, že by dále nešířily se pod rouškou sociologických zákonů názory,⁴²⁹ které jsou zhoubou pro nadpřirozenou víru, správný názor na mravnost, na rodinu a jiné základní pilíře náboženského, ale současně i sociálního života.⁴³⁰

Zároveň ale klade důraz na to, aby sociologie nebyla ideologickým nástrojem a aby výuka redukcionistické a antropologicky chybně založené sociologie neohrožovala společnost jako celek v samém jeho základu, tj. ve výchově.

Náš autor tedy ve svém celkovém vymezení disciplíny *křesťanské sociologie* nepodává teologický výklad, neboť, jak sám uvádí, je toto předmětem jiných disciplín. Obhajuje koncept oboru ve smyslu pozorování a zkoumání společenských jevů ve světle přirozeného zákona, Zjevených pravd a filosofie sv. Tomáše (implicitně), ale také na základě studia jiných sociologických směrů, přičemž poukazuje na nebezpečí, jenž reduktivní vědecké pojetí (sociologie), aplikované na lidskou společnost nutně obnáší. Upozornění na nebezpečí ideologického zneužití profánní sociologie je zvláště významné, dějinný vývoj dává našemu akademikovi zcela za pravdu.⁴³¹

Po představení teoreticko-praktického vymezení křesťanské sociologie bude předmětem dalšího bodu Vaškova raná studie, která předcházela publikování výše uvedené koncepce o čtrnáct let a nabízí tak možnost předběžně nahlédnout, jak se autorovo pojetí formovalo.

⁴²⁹ Pokud při četbě výše uvedené Vaškovy citace položíme důraz na jeho obavu, aby se „pod rouškou“ něčeho neskrývalo něco jiného (a společnost i víru ohrožujícího), nelze nepřipomenout samotný závěr působení Bedřicha Vaška na CMBF v Olomouci, kdy za komunistického režimu v roce 1949 ve funkci děkana odmítl přijmout učitele pověřeného výukou předmětu *Společenské nauky*, skrývajícím pod tímto názvem výuku marxismu-leninismu. Tento krok nakonec vedl k jeho předčasnému penzionování (viz 4.3.).

⁴³⁰ Tamtéž, s. 61.

⁴³¹ Připomeňme si za všechny historické zneužívání sociologie marxistickou ideologií v komunistických režimech.

5.3. Raná studie: Moderní člověk – studie ethicko-pastorální (1919)

Jak napovídá samotný název, dílo je zaměřeno především na změněnou situaci jednotlivce v „moderní době“ desátých až dvacátých let dvacátého století. Studie si všímá hlediska psychologického, sociálního, etického a náboženského.

Autor sám charakterizuje obsahové zaměření své studie takto:

Jest charakteristickým pro jednotlivé doby a země, že právě určitý druh ideí tvoří v nich pohnutky nejpůsobivější. Snad na venek pohnutky ty projevují se různým zabarvením. Ale jejich nejvnitřnější podstata a jejich princip základní je týž: zrovna tak, jako paprsky z téhož světelného zdroje vycházející, procházejí-li sklem různobarevným, jeví se v různém zabarvení. O to tedy běží, aby byl odkryt základní tón, základní mravní cíl a pohnutka naší doby a aby byl pak stopován v různých formách, v nichž na venek vystupuje.⁴³²

5.3.1. Rozbor díla

Podtitul výstižně charakterizuje záměr díla, v množství citací veršů soudobých básníků Vašek prokládá celý text, protože „básníci se zvláštní jemností dovedou postřehnouti hnutí a stavy v lidské duši a mají také obdivuhodný dar, tato hnutí plasticky vyjádřiti“.⁴³³

Bedřich Vašek psal toto dílo během první světové války za pontifikátu Benedikta XV., tedy čtrnáct let předtím, než formuloval své teoretické pojetí *křesťanské sociologie* (1933). Nelze tedy toto jeho dílo přímo poměřovat pozdějším teoretickým vymezením oboru, je ale možno si povšimnout určitých rysů, jež předznamenávají autorovo pojetí (*křesťanské*) *sociologie* a jejího praktického rozměru: autor sám uvádí, že je nutné se vyhnout zjednodušování a jednostrannostem, že je naopak důležité pečlivě *pozorovat* lidi nejrůznějších vrstev a názorů a současně *vycházet z odborné literatury*, v případě této studie, která se zaměřuje na jednotlivce, zvláště literatury psychologické.

Adresáty jsou nejen laičtí čtenáři, ale především kněží, aby mohli lépe působit ve své pastorační praxi: „Pro všechny časy platí, že kněz musí dbáti potřeb duší své doby, že kněžskou svou práci musí co nejindividuálněji přizpůsobiti jejich potřebám“.⁴³⁴

Zdá se tedy logické, že Vaškův zájem o sociologii má své kořeny právě v zájmu pastoračním, tedy především s ohledem na „spásu duší“: „Práce je z velké části analytická, ohledávající terrain. Pro začátek nebylo jinak možno. Dá Bůh, že časem

⁴³² VAŠEK, Bedřich. *Moderní člověk. Studie ethicko-pastorální*. Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 1919. Předmluva (V).

⁴³³ Tamtéž, předmluva (VI).

⁴³⁴ Tamtéž.

přijdou díly další, v nichž budou podány pozitivní návrhy, jak stavěti za moderních poměrů v duších lidských svatou, velebnou budovu víry.⁴³⁵

Výše uvedená citace je typickým příkladem, který jak obsahově (pastorační záměr), tak stylisticky (velebná budova víry) mohla a může vzbuzovat zdání, že Vaškovo dílo je především morálně-teologickou rozpravou. Olomoucký akademik však byl dalek předkládání ideálních morálních nároků bez vztahu k aktuální dobové situaci. Naopak, z aktuální dobové situace vycházel především a řešil právě problémy, které moderní doba přinášela. To, že svou analýzu (je) vztahoval k hodnotám (mělo by být), vycházejícím ze Zjevení, bylo sice v rozporu s tehdejší pojetí sociologie, avšak nikoli s tehdejší (a dnešním) pojetím *křesťanské/katolické sociologie*.

Rozsah knihy je 241 stran a je členěna takto: *Sekularisace života* (s. 1–158), *Nepřijatelnost sekularisace* (s. 161–225), *Závěr* (s. 229–241).

Pokud bychom se řídili pouze názvy jednotlivých oddílů, také by se mohlo zdát, že Vaškova studie spadá do dobové katolické morálně-teologické literatury odmítající negativní důsledky sekularizace, resp. liberalismu a modernizace (s požadavkem návratu k učení Církve). Částečně by bylo možno Vaškovo dílo takto číst, zvláště proto, že závěr knihy je nazván *V náručí Boha*, kde Vašek argumentuje, že křesťanství (především pravá víra) má sílu řešit jak psychologické, tak i sociální neduhy. Náš myslitel si je ovšem dobře vědom reálné situace, kdy se široké masy od křesťanství odvrátily. Komplexní četba jeho díla umožňuje nahlédnout, že na mysli má transformační sílu křesťanství a jeho hodnot pro jednotlivce i společnost. Potíž ovšem působí jeho důraz na „pravou víru“, protože tím nebere do úvahy člověka, jenž v Boha nevěří.⁴³⁶

Zároveň ale v jednotlivých tématech nelze olomouckému mysliteli upřít pronikavou analýzu psychologickou i sociologickou, kterou realisticky poukazuje jak na všeobecně platné psychologické rysy člověka, tak na (nejen) dobové jednostrannosti či reduktivnost v chápání sociálních skutečností (náboženství, vědy, kultury, umění, politiky, hospodářství).

Vašek postupuje systematicky: nejprve podává všeobecný přehled (s. 1–14), resp. charakterizuje tehdy rozšířené nové tendence a trendy sekularizace: obrat společnosti ke světu, rozmach vědy, která se tehdy ostře stavěla proti náboženství atp.

⁴³⁵ Tamtéž.

⁴³⁶ Srov. též OVEČKA, Libor. „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré“, s. 312.

V oddíle nazvaném *Sekularisace víry* (s. 1–14) se zabývá dalšími (nejen) tehdy rozšířenými výklady a názory na křesťanství a Boha (křesťanství jako zastaralé, zdiskreditované, Bůh jako projekce lidských myšlenek, Ježíš Kristus jako velký člověk, ale nikoli Bůh, odmítání nesmrtelnosti apod.)

V oddíle *Sekularisace mravnosti* (s. 14–33) předkládá odůvodňování profánně založené etiky (mravní normy založené na lidském nitru, lidské zkušenosti, sociálních poměrech a vědeckém poznání). Přestože autor zdánlivě neutrálně popisuje tyto nové přístupy, založené již nikoli transcendentně, ale imanentně, z kontextu celé studie je zřejmé, že takto založenou etiku považuje za nedostatečnou.

V další části téže kapitoly nadepsané mezititulkem příznačně *Noví Bozi* (s. 49–145) pak Bedřich Vašek předkládá vždy nejprve pozitivní a pak negativní stránky jednotlivých oblastí sociální skutečnosti. Projevuje se zde jako dobrý znalec psychologie (i psychologické literatury) a je si vědom také sociálního působení na jednotlivce.

Několik příkladů: v oblasti vědy precizně dokládá negativní rysy úzké specializace zejména v humanitních vědách, v oblasti umění přehnaný esteticismus, v oblasti politiky upozorňuje na fatální důsledky „politiky bez morálky“, v oblasti hospodářské se pak podrobně věnuje zejm. „vyděděným“,⁴³⁷ tj. proletariátu a na základě analýzy těžkých sociálních poměrů jmenuje jak negativní (zahořklost, beznaděj, rezignace, radikalismus), tak pozitivní (touha po osvobození lidstva, třídní uvědomělost) složky „povahy proletáře“.

Náš autor tuto část uzavírá morálním apelem a kritikou požitkářství a rozvolněné sexuální morálky současného člověka, přičemž však nemá na mysli jen individuální stránku, ale přímo ho tyto tendence zajímají z hlediska sociálního, jejich dopadů na kriminalitu atp.

Na jedné straně rozsáhle cituje verše básníků, aby poukázal na to, že se v jejich dílech přímo nacházejí doklady a výzvy k požitkářství, na druhé straně uvádí výsledky průzkumů a konkrétní čísla počtu prostitutek, veřejných domů apod.

Je však nutno říci, že Bedřich Vašek cituje básnická díla často i proto, aby ukázal, jak se „amorálnost“ šíří i v umění, aniž by rozlišoval mezi uměleckými prostředky (ironie, nadsázka) konkrétního básníka (v opačném duchu používá básnických úryvků také pro doložení touhy člověka po Bohu).

⁴³⁷ Jeho zájem o nejvíce potřebné se u něj projevoval již od mládí, viz biografie (4.3.). Současně je zde patrný vliv encykliky RN.

První část uzavírá opět mezititulkem uvedený oddíl *K zemi přikován* (s. 146–158), která shrnuje důvody, proč „moderní člověk“ netouží po nadpřirozeném světě, ale chce svůj život žít pouze v rámci tohoto světa.

Důvody shledává náš autor jak v osobní „vině“ člověka (duchovní lenosti, nechuti, slabé vůle, přehnané víry ve schopnosti rozumu), tak ve společnosti, kdy se jednotlivé oblasti sociální skutečnosti samy stávají naplněním lidského života (umění, politika, kultura, zábava) nebo naopak přílišnou zátěží (hospodářské poměry v dané době), přičemž kritizuje také jednostrannost a roztržitost současného vzdělávání, pokles úcty k formálnímu vzdělání a podceňování filosofického uvažování.

Ve druhém díle své studie nazvané *Nepřijatelnost sekularisace* (s. 161–225) analyzuje Bedřich Vašek některé rysy sekularizace, resp. moderní doby, se zaměřením na osobní naplněný život člověka. Poukazuje na odtržení života od Boha, jak se projevuje v jednotlivých oblastech: důsledná orientace pouze na pozemský život a materialismus vede k nespokojenosti a ztrátě smyslu, ztráta pevných norem vede k subjektivismu a relativismu, mravní nihilismus vede ke zločinnosti. Přirozenou touhu po Bohu zakotvenou v člověku nahrazují různé duchovní nauky (theosofie).

Svou studii uzavírá, jak jsme již uvedli výše, oddílem nazvaným *V náručí Boha* (s. 229–241), kde odůvodňuje a argumentuje ve prospěch křesťanských zásad, víry v Boha jakožto základní garance jistoty člověka a jeho životní orientace a naplnění života.

Po stránce odborné, ale ovšem i stylistické, je důležité podotknout, že olomoucký akademik cituje zdroje v neobvyklé šíři: od básníků a spisovatelů (Březina, Byron, Dyk, Machar, Neumann, Sova, Toman, Vrchlický, Zeyer, Zola), přes historicky významné autory napříč denominacemi (Komenský, Karásek ze Lvovic, Machiavelli, Tomáš ze Štítného), světce (sv. František Saleský) až po sociology, filozofy a psychology (Durkheim, Drtina, Krejčí, Masaryk, Rádl). Z oblasti katolické církevní nauky cituje v tomto díle jedinou: *Pascendi dominis greci. O naukách modernistů Pia X.*⁴³⁸

5.3.2. Komentář

Autor staví své dobové (a poměrně přesné) analýzy tehdejšího sociálního milieu do kontextu křesťanského Zjevení a církevní nauky. Současně tuto studii sám předkládá jako práci pouze analytickou, nenavrhuje tedy v jejím rámci řešení problémů, resp. studie

⁴³⁸ Bedřich Vašek odkazuje na překlad J. Kachníka z roku 1908, Olomouc.

implikuje jako jediné řešení návratu k víře v Boha, čímž je jasně charakter této studie jako morálně-teologického a pastoračního díla.

Hodnocení této studie po stránce jejího celkového vyznění vyžaduje vysledovat i jinou než obsahovou, naukovou, popř. stylistickou linii – právě jejich specifické kombinování totiž zprostředkuje jakési sdělení „nad čarou“, samotnou četbou je již možno utvářet si vlastní (souhlasné, odlišné) názory a stanoviska, přičemž je jasné, že autor počítá se čtenářem nejen ve smyslu někoho, koho je třeba vychovat a poučit, ale jakožto někoho, kdo si na základě předložených informací dokáže udělat závěr sám. Je zřejmé, že čtenář by měl na základě předložených informací a příkladů učinit „kvalifikovaný závěr“ ve smyslu nepominutelnosti transcendence jak pro život jednotlivce, tak společnosti. Dalo by se říci, že Vašek důvěřuje přirozené schopnosti lidského rozumu, že dokáže logicky porozumět celému komplexu lidské přirozenosti a sociálních vazeb, včetně jejich praktické nápravy v uznání Boha jako stvořitele, Krista jako Vykupitele a Ducha svatého jako aktivního (sou)činitele.

Tato raná studie našeho autora je tedy, jak již bylo řečeno výše, spíše dílo morálně-teologického charakteru, ale charakter studie předznamenává a dokládá jeho zájem sociologický, samozřejmě ve smyslu *křesťanské sociologie*.

Sám autor ovšem v podtitulu uvádí, že se jedná o studii „ethicko-pastorální“, nikoli sociologické. Její vydání spadá do roku 1919, v té době byl Bedřich Vašek ještě profesorem náboženství na českém gymnasiu v Opavě a členem zastupitelstva ČSL města Opavy. Tyto skutečnosti naznačují, že Vaškova studie skutečně vycházela z praktického pozorování života, v němž byl dokonce sám aktivně angažován jakožto pedagog a politik. Pokud si doplníme celkový obraz jeho zkušenosti o jeho kněžskou (a zповědní) praxi a současně i o jeho odbornou fundovanost, lze jeho „multifunkční“ roli chápat jako jistou garanci kvalitní dobové reflexe v jeho (raném) díle.

Nejistotu, rozkolísanost, chybějící smysl života (opřené o hledání naplnění v přítomném světě) ukazuje Bedřich Vašek jako výsledek reduktivního chápání člověka. Celou svou studií se snaží poukázat na transcendentní nepominutelnou dimenzi, která je určující jak pro život jednotlivce, tak společnosti. Přesto je ale třeba zdůraznit, že autor tuto dimenzi neakcentuje mimo čas a prostor ve výhradně individualistickém pojetí, ale právě důsledně vychází z pozorování společenských jevů své doby, nakolik se dotýkají života jednotlivce a dopadů na jeho osobní i sociální životní zaměření a naplnění.

Autor sám tuto studii do sociologického diskursu neřadí, je však zajímavým dokladem jeho formujícího se pohledu na lidskou osobu a její sociální rozměr.

5.4. Rodina XX. století – studie sociologická (1924)

S pětiletým odstupem od eticko-pastorální studie *Moderní člověk* vydává Bedřich Vašek dílo *Rodina XX. století*, tentokrát již s podtitulem *studie sociologická*.

Studie má rozsah 300 stran a je rozdělena na čtyři hlavní oddíly:

- I. Sociální poslání rodiny
- II. Dnešní vlivy
- III. Výsledky
- IV. Záchranné prostředky

Vašek v předmluvě reaguje na dobové aktuální otázky ohledně původu a sociální funkce rodiny a klade řečnickou otázku, zda má být „v době přehodnocování hodnot a sociálních převratů“ tradiční rodina nahrazena v budoucnosti jinými formami soužití nebo zda rodina vychází z přirozenosti člověka a její odstranění by bylo pro lidstvo katastrofou. Celá Vaškova publikace je pak (pochopitelně) apologií tradiční rodiny, důsledně obhajuje sociální funkci rodiny, ale výhradně rodiny v katolickém, svátostném a nerozlučitelném pojetí.

Jak je pro Vaška charakteristické, vychází z několika stovek titulů odborné literatury, kterou hojně cituje. Seznam literatury je předsazen před celý text a doplněn o další tituly před jednotlivými oddíly, v případě první části pak je ještě rozdělena na dvě části: *Rodina z hlediska sociologického* a *Rodina z hlediska katolické věrouky*, je tedy pochopitelné, že studie obsahuje jak autory z různých vědních oborů (obecné sociologie, práva, historie, psychologie apod.), tak i odkazy biblické, teologické a odkazy na papežské dokumenty, z nich se Vašek nejčastěji odvolává na texty encyklik Lva XIII. (studie předchází o šest let encykliku Pia XI. *Casti conubii – o křesťanském manželství*).

Adresáty publikace jsou čtenáři obecně, na rozdíl od studie *Moderní člověk* zde Vašek nezmiňuje kněží jako zvláštní skupinu čtenářů.

Kniha není psána pro malé děti. Nýbrž pro lidi již zralé, jimž předkládá se situace, aby O VĚCECH ŽIVOTA A SMRTI učinili si úsudek. Z toho důvodu musily být do ní pojaty i vývody, o nichž za jiných okolností platí: nec nominetur, nebud'ťež ani jmenovány!

Snad budou rušití některého čtenáře v četbě příliš četné citáty. Ale autoru běželo o to, aby tlumočil názory různých kruhů co nejpřesněji a nejsvědomitěji, aby se mu tedy nemohla činit výtká neporozumění nebo překrucování.⁴³⁹

5.4.1. Díl I. Sociální poslání rodiny

V prvním oddílu, nazvaném *Sociální poslání rodiny* (s. 4–42) podává Bedřich Vašek teoretické odůvodnění hodnoty rodiny pro lidskou společnost, a přestože zmiňuje i dobové jednostrannosti (např. prioritá ústavní výchovy před výchovou v rodině) a obecné důvody (rodina dodává státu a lidstvu dorost), hlavním těžištěm mu je křesťanské, resp. katolické pojetí svátostného, nerozlučitelného manželství: pouze takto pojaté manželství je obranou proti „křehkosti lidské přirozenosti“ a pouze rodina v katolickém smyslu může zaručit zdravý sociální vývoj. Odůvodňuje katolické pojetí manželství Zjevením, přirozeným zákonem a církevní naukou s tím, že „musí býti hájeno blaho celku, neboť zásadou naprosto nezbytnou pro trvání a spořádaný vývoj společnosti je, že blaho všeobecné má přednost před blahem jednotlivcovým“.⁴⁴⁰ Zcela vylučuje možnost rozvodu i ve výjimečných případech, což dokládá citacemi autorů z oblasti empirické sociologie: „La seule possibilité du changement y pousse – pouhá možnost změny k tomu vybízí“ (Comte), cituje také z Krejčího *Positivní etiky*. Krejčího stanovisko ovšem vidí jako kompromisní (a tudíž nepřijatelné), protože ten na jedné straně vysoce hodnotí sociální přínos nerozlučitelného manželství, ale výjimečnou možnost rozvodu připouští.

Olomoucký akademik postupuje odborně legitimně (citace autorů z odlišných myšlenkových pozic), se stejnou legitimitou v rámci křesťansko-sociologického diskursu neváhá nadepsat jeden z bodů „Důkaz, že manželství svátostí jest“ a následující bod „Sociální důležitost této pravdy“.⁴⁴¹ Přestože se tento způsob v „sociologickém diskursu“ může jevit (a zajisté se jevil) nepřipadný, mnohé současné výzkumy tuto sociologickou dimenzi nerozlučitelnosti (katolických) manželství akcentují jako společensky významný faktor (viz kap. 7.).

Výše uvedené konkrétní příklady jsou charakteristické nejen pro první oddíl Vaškovy studie, ale i pro oddíly další. Základní metodou je zjišťování, „jaké jsou a jaké se zřetelem

⁴³⁹ VAŠEK, Bedřich. *Rodina dvacátého století. Studie sociologická*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1924. *Předmluva*.

⁴⁴⁰ Tamtéž, s. 26.

⁴⁴¹ Tamtéž, Obsah (Manželství svátostí: 23, 24.)

k věčnému zákonu Božimu býti mají složení, vztahy a život společnosti“ (ve shodě s jeho teoretickým pojetím *křesťanské sociologie*, jak jej posléze předložil v prvním dílu *Křesťanské sociologie* – srov. 5.1.2.). První oddíl studie *Rodina XX. století* je tedy především předložením toho, jaké tyto *vztahy být mají*, a to na základě přirozeného zákona, Zjevení a učení Církve.⁴⁴²

5.4.2. Díl II. Dnešní vlivy

Druhý oddíl studie *Dnešní vlivy* (s. 45–92) je jako celek založen na analýze dílčích prvků sociální skutečnosti tak, jak ji Vašek „pozoruje“ v dané době, tedy jaké aktuální názory, myšlenkové směry, poměry a *vztahy ve společnosti jsou*. Oddíl je rozčleněn na čtyři části:

A) *Rodina a evolucionism*

Vašek se zabývá tehdy velmi aktuálním tématem původu rodiny, diskusemi o jejím založení v lidské přirozenosti či naopak rodinou jako sociálním konstruktem a zdůrazňuje jednoznačné založení tradiční rodiny v lidské přirozenosti.

B) *Mravní prostředí dnešní doby*

Celý bod je věnován „otřesení mravnosti“ v tom smyslu, že otřesy veřejné mravnosti podkopávají rodinu jako základní sociální jednotku.

C) Bod *Sociální, kulturní a hospodářské prostředí rodiny* se zabývá aktuálními sociálními tématy: individualismem, socialismem, kulturním prostředím, ženskou otázkou, hospodářskými poměry – Vašek jednak předkládá realistický dobový obraz toho, jak společnost jeho doby opravdu vypadá, včetně výsledků sociologických šetření (grafy, tabulky), současně je z textu zřejmá autorova pozice, kdy vidí jak individuální ztrátu hodnot a mravnosti, tak jejich sociální dopad.

Není správné chtít činiti život sociální závislým jenom výlučně od hmotných podmínek.

A neposuzoval by ani rodiny správně ten, kdo chtěl by její nynější úpadek vysvětlovati

⁴⁴² Např. Tomáš Bahounek ovšem definuje křesťanskou sociologii širěji: „Křesťanskou sociologii lze vymezit jako soubor poznatků o podstatě a řádu lidské společnosti a kultury, a o normách a úkolech, které vyplývají ze společenského založení lidského tvora a jež jsou použitelné v konkrétních historických podmínkách“. BAHOUNEK, Tomáš J. *Křesťanská sociologie*. Olomouc: Matice Cyrilometodějská 1990, s. 4. Strojopis.

jen uvolněním života náboženského a mravního. Hospodářské momenty zavinily velmi mnoho též, a má-li být rodině pomozeno, je nezbytno, aby byla ucpána i zřídla obtíží rázu hospodářského!⁴⁴³

V oblasti hospodářské (a bytové) je náš autor realistou, vidí strukturální sociální vlivy, jež přesahují oblast individuální etiky a rozšiřuje toto své sociologické chápání společenských vlivů do dalších oblastí, jež nejsou tak jednoznačně „strukturálně zodpovědné“ a určující jako oblast hospodářská: intuitivně sice správně vycitíuje, že oblast médií, ideologií a různých hnutí (např. feministického) jsou silnými sociálními faktory, ale „paternalisticky“ by zde viděl možnost zlepšení pouze ze strany zákazu těchto vlivů ať už institucionálně či apelem na individuální uvědomění jednotlivců, kteří jednoduše nebudou těmto vlivům podléhat tím, že nebudou číst „nevhodnou“ (rozuměj: nekatolickou) literaturu, navštěvovat kina, výstavy apod. Chybou našeho autora zde není identifikace těchto sociálních faktorů, ba právě naopak, chybné je však jeho řešení.

V závěru tohoto bodu Vašek upozorňuje na „výstřední snahy eugenické“, kde na základě křesťanské antropologie velmi přesně vystihuje přehnané eugenické směry, kterými se tehdejší (a nejen tehdejší) možnosti v oblasti medicíny vyznačovaly. Jedinou větou lze vystihnout jeho stanovisko (ve shodě se stanoviskem učení Církve): „Eugenika arci nesmí jíti tak daleko, aby své zámysly stavěla nad příkazy mravnosti“.⁴⁴⁴

D) *Moderní právní nazírání na manželství*

V tomto bodě se Vašek pouští do diskuse ohledně církevní či státní „pravomoci“ nad manželstvím. Jednoznačně se staví za pravomoc Církve v této oblasti, protože manželství podléhající pouze světskému řádu vidí jako ne dost bezpečnou garanci instituce manželství.

Zajímavým dodatkem je závěr tohoto bodu (*Jiné chyby ze strany státu*), kde náš autor znovu, jako již ve své studii *Moderní člověk*, poněkud prorocky poukazuje na některé obtíže, které identifikoval jako sociální problém: „Seslabování otcovské moci, odcizování rodině neopatrným prováděním vojenské služby a usilování o zrovnoprávnění manželky a „družky““.⁴⁴⁵ Problém ve zrovnoprávnění vidí především ve formální rovině, která ve výsledku neumožňuje ženě být ženou a matkou, ale formální rovnoprávnost ji naopak znevýhodňuje.

⁴⁴³ Tamtéž, s. 127.

⁴⁴⁴ Tamtéž.

⁴⁴⁵ Tamtéž, s. 146 nn.

Se staletým odstupem můžeme, či spíše musíme, říci, že tato témata jsou předmětem intenzivních sociálních výzkumů a jejich aktuálnost se nesnížila, spíše naopak.

5.4.3. Díl III. Výsledky

Třetí oddíl studie nazvaný *Výsledky* (s. 153–240) je opět rozdělen na tři pododdíly (A, B, C) a Vašek zde kombinuje výsledky „pozorování“ skutečnosti s „ideálem“, tj. jak by věci měly být.

A) *Povšechný úpadek v životě rodinném* je jak realistickým popisem rozpadajících se rodin, tak konstatováním šířícího se stavu „staromládenectví“ či „volné lásky“, které jsou z hlediska *křesťanské sociologie* považovány za úpadkové abnormální formy.⁴⁴⁶

B) *Rozluka manželská*. Tento bod je analýzou důvodů, které stojí za vzrůstajícím počtem odloučených, resp. rozvedených manželství (úpadek mravnosti, vzrůstající chtěná bezdětnost, zákonodárství, příčiny individuální i sociální atd.) a argumentací proti možnosti rozloučení manželství (metodologický omyl, pohroma pro ženy i děti atd.). Přestože zde Bedřich Vašek působí pouze jako kritik moderní společnosti, je jeho uchopování problematiky ve skutečnosti mnohem promyšlenější a hlubší, se zřetelnou oporou v křesťanské antropologii.

C) Útěk před dítětem (novomalthusiánství)

Ve stejném duchu argumentuje náš myslitel i v tomto bodě – ať už za umělou regulací počtu dětí stojí osobní rozhodnutí či důvody sociálního charakteru, poukazuje na „nepřirozenost“ tohoto pojetí: škodu vidí ve všech oblastech individuálního (též duchovního) i sociálního života. Ze sociálního hlediska řeší též problém „přelidněnosti“ světa nebo naopak nedostatečné „lidnatosti“, kteréžto problémy si dle jeho názoru zaslouží „nejhlubšího zkoumání“.

Musíme tedy jít daleko hlouběji a prozkoumat, zda tento tichý vyhlazovací boj proti dítěti je takový, aby trvale a v celku povznesl lidstvo. Musíme dále, abychom při této práci bezpečněji dospěli k cíli, prozkoumatí též, zda tyto nové cesty jsou ve shodě se stěžejními všeobecnými zásadami mravnosti: neboť co je vnitřně zlé, nemůže žádnou zevnější okolností, ani chvilkovým úspěchem, stát se dobrým. Jen tehdy, kdyby nové cesty v této zkoušce obstály, bylo by možné dále

⁴⁴⁶ I když bychom nemuseli souhlasit s jejich označením za abnormální formy, přesto je problém rozpadajících se rodin, rodin žijících bez uzavřeného sňatku, narůstající počet „singles“ a klesající reprodukční číslo aktuálním sociálním problémem ve značné části světa dnešní doby.

o nich jednati, neobstojí-li však, i když by znamenaly dočasný a místní úspěch, jsou pro lidstvo jedem.⁴⁴⁷

Bedřich Vašek poctivě zkoumá „nové“ cesty lidstva, ale zároveň tyto cesty musí být prověřeny z hlediska morálních zásad: výše uvedená citace je dokladem tomášovské nauky o *intrinsece mala* a současně nezměnitelné morální nauky katolické Církve.

5.4.4. Díl IV. Záchranné prostředky

Čtvrtý oddíl Vaškovy studie (s. 241–260) nese název *Záchranné prostředky*.

Na dvaceti stranách Vašek předkládá čtyři okruhy těchto prostředků:

- prostředky hospodářské, sociální, politické,
- zvýšení všeobecné mravní úrovně,
- zlepšení mravnosti v manželském životě,
- prohloubení náboženského života.

Jako „základní podmínku účinnosti prostředků“ uvádí prostředky hospodářské, sociální, a politické, je si tedy dobře vědom, že nelze apelovat na morální obnovu, pokud nejsou zajištěny příslušné sociální podmínky, což dokládá hned v následujícím textu, kde na pěti stranách (242–247) odůvodňuje zásadní význam státu coby garanta práv rodiny a odvolává se na program francouzských sdružení a spolků pro záchranu rodiny, zejména na jejich společnou deklaraci *Práva rodiny* z května 1923.⁴⁴⁸

V deklaraci jsou výslovně jmenována tato práva rodiny: právo na rozmnožování, právo na výchovu dětí, právo na ochranu (proti mravnímu zlu), právo na majetek, právo na trvání (dědictví), právo žít ze své práce, právo na podílnou spravedlnost (*iustitia distributiva*) a blaho rodiny jako kritérium a základní východisko státního zákonodárství.

Vašek každý bod blíže vysvětluje a uzavírá první část tohoto oddílu jmenováním těch, kdo mají pečovat o blaho rodiny, zejména rodin s mnoha dětmi (lze si všimnout principu subsidiarity): předně stát, resp. státní organizace: soudy, úřady, školství a další veřejné a soukromé organizace a charitativní spolky. Náš akademik výslovně uvádí, že náboženství poskytuje státu nenahraditelné služby, a že tedy nesmí být lehkomyšlně zbavováno svého vlivu.⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Tamtéž, s. 221.

⁴⁴⁸ Les Fondements d'une Politique familiale 24–26. Cituje: tamtéž, s. 243–246.

⁴⁴⁹ Je zajímavé, že je zde použit výraz „náboženství“ a nikoli „Církev“. Je možné, že se Vašek touto volbou výrazu snaží přiblížit odbornému sociologickému diskursu.

Dalších pět stran závěrečného oddílu (247–251) pojednává o nutnosti zvýšení všeobecné mravní úrovně. Zatímco v předchozím bodě Vašek explicitně vyjmenovává (státní i jiné) odpovědné instituce, v tomto bodě se vyjadřuje v neosobních vazbách typu „je nutno, je potřebí“ atd. Z celého textu je však zřejmé, že „duch má být vychováván“, tj. že garantem a zprostředkovatelem mravních hodnot je myšleno náboženství, resp. Církev.

Odpovědnost ovšem padá také na samotné věřící, kteří „se nesmějí báti podívati do očí zásadám morálky a bez hadího kroucení musí se skloniti bezpodmínečně před důsledky, které z těchto zásad plynou, i když by se týkaly věcí jim osobně nejpříjemnějších nebo nejnejpříjemnějších“.⁴⁵⁰

Autor zde uvádí hlavní důvody, které způsobují úpadek rodin a hned předkládá jedinou možnost nápravy: tělesnost musí být ovládána duchem. Aby duch byl toho schopen, musí mít jasný ideál a mravní zásady. Tyto zásady pak musí být uváděny v život pomocí vůle. Na tomto základě pak „bude možno potlačiti materialismus v jeho nejrozmanitějších projevech“. Jako příklady tohoto materialismu Vašek uvádí přehnané nároky na jakost potravy, nápoje, nepřiměřený přepych v zařízení bytu, v šatstvu, soutěživost v materiální oblasti, nenasytnou touhu se bavit.

Jakkoli je tato kritika přemrštěného materialismu (dnes bychom použili výrazu „konzumní společnosti“) v zásadě oprávněná, když autor následně uvádí přesná čísla vysokých příjmů pařížských divadel, kin, cirkusů, plesů a tanečních zábav⁴⁵¹, zaznívá zde spíše kritika moderní společnosti vůbec, což bylo typickým rysem katolických autorů (sociálních teologů a křesťanských sociologů, srov. 4.3.). U Bedřicha Vaška se při povšechném náhledu do jeho děl může zdát, že jsou také takovou kritikou a odmítáním moderní společnosti, ale při hlubším studiu jeho díla se ukazuje, že se Vašek poctivě snaží přijmout tehdejší vývoj, i když ne vždy se mu to daří. Výše uvedený příklad plošného odsouzení „přemrštěné zábavy“, která podle něj rodiny ochuzuje, je jedním z takových případů.

Bedřich Vašek na jedné straně poněkud idealisticky vidí možnost nápravy společnosti ve schopnosti sebekontroly jednotlivců i v pozitivním vlivu různých (katolických) spolků

⁴⁵⁰ Tamtéž, s. 248.

⁴⁵¹ *La Documentation catholique*, Paris, 2. února 1924, str. 319, uveřejněno v *L'Economiste française* 1. září 1923, cituje: tamtéž, s. 249.

na potírání alkoholismu, šíření pohlavních nemocí⁴⁵² a zabránění přehnaného „kultu těla“, avšak zároveň připojuje dva dodatky: jednak realisticky identifikuje neschopnost sebezáporu obecně, jakožto destruktivního činitele pro lidský život a pro život v rodině zvlášť, a zadruhé doplňuje zajímavým sociologickým postřehem.

Příklad vyšších vrstev je velmi často rozhodující pro jednání lidu prostého. Proto tyto vrstvy musí si uvědomiti v otázce mravního obrození národa svou strašnou odpovědnost. Ony to byly, jež prvé prolomily posvátné hráze rodiny: rozluky, soustava jednoho a dvou dětí a jiné přehmaty proti rodině byly prováděny nejprve u nich (...) Jest tedy samozřejmým požadavkem spravedlnosti, že z těchto vrstev musí přijíti obrat k lepšímu.⁴⁵³

Ve třetím bodě závěrečného oddílu (s. 251–257) se náš autor věnuje zlepšení mravnosti v manželském životě a celý tento bod je již jednoznačně zaměřen pastoračně a prakticky.

Mladí lidé pak mají být vychováváni v ústě k manželství, otcovství a mateřství a mají se také připravovat na to, aby zabezpečili rodinu po stránce hospodářské. Přestože si jeVašek vědom, že i mladé dívky se již připravují na „budoucí odborné postavení“ studiem nebo jsou zaměstnány, mají se připravovat i na své poslání matky a hospodyně – k tomu by měli veřejní i soukromí činitelé zřizovat příslušné kurzy.

Také vychovatelé by měli dát mladým lidem přiměřeným způsobem poučení v otázkách pohlavních, aby tak k manželskému aktu získali úctu.

Ohledně účelu manželství se olomoucký akademik přesouvá již výhradně na pole teologie a odůvodňuje předávání života trojičně, spoluprací na Božím tvůrčím aktu s tím, že děti jsou rodičům svěřeny, aby v jejich nesmrtelné duši utvářely vznešený Boží obraz.

Dále vyjmenovává předpoklady šťastného manželství a dobré rodiny založené z hlediska vyššího zřetele, „vládou myšlenky nad hmotou, rozumu nad náladou, ctnosti nad hříchem a pudy“. Základním předpokladem manželství je nesobecká láska, která musí být zakotvena ve vůli, protože pouze citové pouto není dostatečně pevným základem manželství. Tato láska pak má vést manžele k vzájemným obětem, porozumění, vzájemné pomoci, trpělivosti k chybám druhého.

⁴⁵² Vašek zde však nemluví obecně a kazatelsky, naopak poznamenává, že po válce došlo k rozmachu léčebných prostředků proti pohlavním nemocem, které napomohly k zabránění jejich šíření, avšak nikoli natolik, aby neohrožovaly blaho současných a budoucích rodin.

⁴⁵³ Tamtéž, s. 251. Můžeme doplnit zajímavou paralelu pozdější a současné doby, kdy tento příklad „vyšších vrstev“ ve společnosti zastávají mediálně známé osobnosti, herci, zpěváci atd.

Mravní ideál, který je zde předložen, by jistě byl schopen trvalé manželství zajistit: „aby se (manželé) nedomnívali, že chyby jednoho dávají druhému právo dopouštěti se snad chyb ještě větších, aby byli si navzájem vůdci ke světlu a dobru a k výšinám, aby, bloudí-li jeden, druhý třeba i celá léta trpěl a usiloval o to, by byl bloudící zase přišel na cestu dobra“.⁴⁵⁴

Obsáhlá pasáž je pak věnována otázce zdrženlivosti v manželství. Dokládá nutnost zdrženlivosti ve prospěch duchovního života citacemi „Bohumily“ sv. Františka Saleského, sv. Augustina a hojnými citacemi Písma, resp. epištol sv. Pavla. Pěstování zdrženlivosti již od počátků manželství zdůvodňuje Vašek také prakticky, jako nácvik pro budoucí nutnou zdrženlivost s ohledem na případnou nemoc manželky nebo omezení počtu dalších dětí: „láska se musí emancipovati od pouhých výlučných fyziologických stránek“.⁴⁵⁵

I tam, kde Vašek mluví o požadavcích na společnost, např. že je zapotřebí, aby ve veřejném mínění nebyl větší počet dětí „hanbou“, používá neosobních vazby „je třeba“, avšak neříká, kdo a jakým způsobem má toto veřejné mínění ovlivňovat. Opět je zřejmé, že má na mysli Církev, popř. zprostředkování její nauky tak, jak to sám ve svém díle činí.

Stejně tak v případě matek, jež mají obavy z toho, jak vychovají větší počet dětí náš autor říká, že musejí „být poučovány o pravém stavu věcí a uklidňovány“, tedy zjevně opět na základě církevní nauky, ale také zprostředkováním stanovisek lékařské vědy, k čemuž dokládá několik citací „slovutných lékařů“, které mluví o pozitivním vlivu mateřství na psychickou i fyzickou stránku ženy apod.

Je nutno říci, že jistý „nátlak“ na rození co největšího počtu dětí musel být jedním z důvodů, proč se široké masy odvracely od Církve. Náš autor se sice pokouší i o praktické odůvodňování (např. že se vzrůstajícím počtem dětí starosti nevzrůstají, neboť starší děti jsou matce pomocníky, že v péči o dvě či čtyři neplatí aritmetická úměra apod.), ale v obtížných hospodářských poměrech, a navíc se vzrůstající emancipací žen, musel být tento „požadavek“ neuralgickým bodem.⁴⁵⁶

Celý bod věnovaný „záchranným prostředkům“ je uzavřen na svou dobu dosti pokrokovým popisem toho, jak by měl „v moderních poměrech“ vypadat vzájemný vztah

⁴⁵⁴ Tamtéž, s. 253.

⁴⁵⁵ Tamtéž, s. 255.

⁴⁵⁶ Viz následná encyklika Pia XI. *Casti conubii* z roku 1931, která potvrzuje podřízenou roli manželky manželovi, vyzdvihuje její společenskou roli matky a hospodyně a jako cíl manželství uvádí plazení dětí.

rodičů a dětí: rodiče nesmějí nechat dítě, aby se stalo bezohledným samovládcem, ale nesmějí ani ochromovat jeho vůli přílišnými příkazy, je povinností rodičů se „snížit k dítěti, aby oni chápali dítě a ono zase rodiče“, ale musejí si přitom zachovat autoritu zástupců Božích.

Závěrečný oddíl uzavírá téma *Prohloubení náboženského života*, kterým Vašek navazuje na přirozené „záchranné“ prostředky, které předložil v předchozích bodech: tyto přirozené prostředky jsou nevyhnutelné pro zdokonalení rodinného života, ale je ještě jeden nevyhnutelný prostředek, a tím je náboženství. Olomoucký myslitel se v několika větách ponoří do teologie Zjevení a Vtělení, tj. nadpřirozeného Kristova příchodu v dějinách, aby vzápětí celé téma shrnul: „Neboť není vůbec sexuálně účinnějšího činitele než náboženství“. Z textu je zřejmé, že autor výrazem „sexuální“ nemá na mysli sexualitu jako takovou, ale že pod tento výraz zařazuje celou oblast manželského a rodinného života, včetně plození dětí.

V celé argumentaci tohoto bodu je objasňován vliv náboženské motivace a hluboké víry pro naplněný život člověka. Náboženství skýtá jednak „jistotu zásad“, ale hluboká osobní víra současně vyvolává automaticky poslušnost plnění jejích příkazů. Na tomto místě se Vašek projevuje jako typický morální teolog své doby, který nerozlišuje mezi osobní vírou a „příkazy víry“ zprostředkované církevní naukou. Nedokáže si představit, že by v této oblasti mohl u věřícího člověka vzniknout konflikt. Současně se ale zabývá otázkou mravních norem nakolik tehdejší doba (a sociologie) byla chápána jako nový zdroj morálních norem pro lidstvo, tj. že náboženské mravní normy budou nahrazeny normami odvozenými z vědeckého poznání společnosti, což pochopitelně náš autor identifikuje jako mylnou cestu a poukazuje na nedostatečnost a relativitu morální motivace na základě vědeckých poznatků.

V samém závěru pak Bedřich Vašek připojuje i nadpřirozené působení milosti a svátostí (čímž se přesouvá na pole sociální teologie) a odůvodňuje právo a povinnost „náboženství“ vyjadřovat se k otázkám morálky doklady z Písma sv.

(...) bylo by nejhlubším ponížením víry, kdyby o těžkých mravních požadavcích, týkajících se rodinného života, mlčela a svědomí propadajícího hříchu neburcovala ze strachu, že by pak snad nejen lidé vysloveně protináboženští, nýbrž i lidé polovičatí, napomínáním v tak choulostivé věci roztrpčení, se víry stranili a kostely prázdnili. Má-li víra provést své veliké poslání – a provést je musí, v zájmu jednotlivců i v zájmu celku – za žádnou cenu a za žádných podmínek nesmí zde

náboženství mlčeti nebo schvalovati ústupky. Zde platí slovo Písma sv. „Neboj se, nýbrž mluv a nemlč. A slovo sv. Pavla: ‚Přimlouvej se a vytýkej s veškerým důrazem.‘“⁴⁵⁷

5.4.5. Komentář

V případě studie *Rodina XX. století* je nutno říci, že pokud ji autor opatřil podtitulem *studie sociologická*, pak tím pravděpodobně značně přispěl k budoucímu odmítnutí *křesťanské sociologie* ze strany profánních sociologů. I když Bedřich Vašek připojuje hojné množství statistických přehledů a údajů, studie jako celek nemohla v tehdejší sociologickém diskursu obstát.

Náš akademik zde podává celkový strukturální pohled na společnost v duchu sociálního učení Církve, požaduje zásahy ze strany státu, používá konkrétních statistických údajů; vidí tedy sociální struktury jako v mnohém určující či přinejmenším silně ovlivňující život jednotlivců a rodin, ale současně silně apeluje na individuální morálku a ctnosti jednotlivce. Nakolik vychází z nadpřirozeného zdroje mravních norem a jejich přirozeně-právního výkladu v sociální nauce Církve, dokládá – nebo se snaží doložit – vždy také aktuální argumenty vědecky zjištěných faktů (lékařských, psychologických).

Adresáty díla nejsou jen katoličtí věřící, přestože Bedřich Vašek (zde i v každém svém díle) připojuje v závěru nadpřirozenou část působení Boží milosti a apeluje na uvědomění si transformační síly osobní víry, chronologicky klade tuto oblast vždy až jako „nadstavbu“ k oblasti přirozené. Je však zřejmé, že tento způsob volí náš autor z „didaktických“ důvodů, tedy s ohledem na adresáty.

Musíme zde upozornit na fakt, že přestože z hlediska teologického bylo právě toto oddělování sféry duchovní a světské obtíží s mnoha důsledky pro eklesiologii, a stejně tak byl obtíží novoscholastický filosofický rámec s důsledky pro celek teologie, pro potřeby *křesťanské sociologie* v rámci sociologického diskursu a adresátů však oba tyto nedostatky umožnily být platformou možné komunikace „ad extra“.

Sociolog a teolog Tomáš J. Bahounek, OP hodnotí ve své studii z roku 1996 toto relativně rané Vaškovo dílo pozitivně.

Už ve svém díle *‚Rodina XX. století‘* (Olomouc 1924), zabývajícím se vážnou situací rodinného života, ukázal, že v duchu sociální nauky církve rodina spojuje poslání sociologické s úkolem pastýřským a vychovatelským. Věnuje se tu vedle vymezení sociálního poslání rodiny rovněž

⁴⁵⁷ Tamtéž, s. 259. Citace: Sk 18,9 a Tt 2,15.

rozboru současných sociálních a kulturních činitelů úpadku rodinného života, který se projevuje rozvodovostí a poklesem reprodukční funkce rodiny. Ke zlepšení daného stavu navrhuje prostředky hospodářsko-sociální povahy, dále různá státoprávní úpravy, politické zásahy, ale především prostředky náboženské a mravní.⁴⁵⁸

Je však nutno říci, že právě toto „především prostředky náboženské a mravní“ činí ze studie dílo, které muselo nutně vypadnout z tehdejšího diskursu s obecnou sociologií (což však neznamená, že je *křesťanská sociologie* metodologicky nesprávná). To bylo také pravděpodobně důvodem, proč Bedřich Vašek pro svá pozdější díla již nevolil podtitul „studie sociologická“, ale „studie sociálně-etické.

⁴⁵⁸ BAHOUNEK, Tomáš. *Zakladatelé a pokračovatelé. Památník osobností obnovené univerzity*. Olomouc: Vydavatelství univerzity Palackého, 1996, s. 228–230.

6. Křesťanská sociologie Bedřicha Vaška II.

Volbou pro další dvě předkládaná díla v rámci této kapitoly je jednak pokračování v diachronním průřezu autorových děl, současně ale také jejich explicitně etický ráz (*Doba úzkostí a varu – studie sociálně-etické*, 1936 a *Morálka mezinárodního života*, 1948).

Zdá se, že Bedřich Vašek reagoval na vyostřující se diskuse o statutu oboru *křesťanské sociologie* ze strany profánních sociologů tím, že se vzdal použití výrazu „studie sociologické,“ a namísto toho explicitně dostává konceptu *křesťanské sociologie* jako oboru, který má za úkol řešit problémy společnosti na základě pečlivé analýzy jevů a hledání cest k řešení ve světle etických zásad implementovaných do sociálních institucí.

6.1. Doba úzkostí a varu – studie sociálně-etické (1936)

Tato Vaškova publikace vychází osm let po jeho jmenování řádným profesorem *křesťanské sociologie* na CMBF v Olomouci (i na přebalu knihy je uvedeno Prof. Dr. Bedřich Vašek) a čítá 182 stran.

Je opatřena předmluvou a doslovem autora a jejím obsahem je jedenáct tematických celků, ve většině z nich se autor zabývá patologickými jevy a problémy tehdejší společnosti, dvě poslední témata jsou věnována etickým aspektům uspořádání poměrů v dělnickém hnutí a etice státního demokratického zřízení.

Obsah sbírky studií ukazuje témata, jimž se autor věnuje:

Sebevraždy

Mravní nihilism jakožto zjev sociální

V otroctví podružných věcí

Odvaha k čistotě

Rodina uprostřed požárů

„Je nás mnoho!“

Kolektivum a jednotlivec

Tragika mladých

Majetek: Kdy požehnáním? Kdy kletbou?

K etice emancipačního hnutí dělnického

K etice demokracie

Doslov

Této studii nepředchází žádný seznam odborné literatury, nenajdeme jej ani v závěru publikace.

Nepovažujeme za účelné předkládat analýzu všech jednotlivých tematických celků, mj. také proto, že po stránce struktury textu autor postupuje metodologicky stejně jako ve dvou výše představených studiích (5.2.) a mnohá témata i argumentace se zde opakují. Také navrhovaná řešení se pohybují v téže struktuře: náprava ze strany státu či dalších institucí a náprava ze strany jednotlivce ve smyslu důsledného života z víry.

Představíme tedy studie stručněji a tematicky výběrově s důrazem na způsob autorovy argumentace, a to na základě následujících kritérií:

- téma sebevraždy, jež bylo závažným sociálním problémem doby, resp. již od konce 19. století, a kterému se věnovali i mnozí renomovaní sociologové (z pozic obecné sociologie),
- s předchozím tématem související téma úpadku mravnosti, resp. rozpadu mravního řádu v souvislosti s procesem sekularizace,
- téma sexuality, resp. „čistoty“, které je v tomto pojetí tématem charakteristickým pro obor *křesťanské sociologie*,
- téma, jež se jeví aktuální i době dnešní: téma etiky v demokracii (*K etice demokracie*).

6.1.1. Sebevražda (s. 9–28)

Úvodní studie *Sebevraždy* precizně analyzuje sebevražednost v českých zemích a odhaluje příčiny tohoto jevu. Sebevraždy byly v mnoha „zlomových“ obdobích novodobých dějin rozšířeným sociálním fenoménem, jemuž se věnovali již zakladatelé sociologie (É. Durkheim) a mezi jinými také T. G. Masaryk (*Sebevražda*, 1881 a *Světová revoluce*, 1925).

Studie Bedřicha Vaška je rozbořem sociálních, psychologických a mravních faktorů, v jejichž kombinaci náš autor shledává příčinu zvýšené sebevražednosti v moderní době. Jeho rozšířenost dokládá zveřejněnými statistikami z mezinárodních i domácích zdrojů.

Jako významný faktor uvádí změnu společenského hodnocení sebevraždy jak ze strany představitelů vědy, tak ze strany veřejného mínění. Jako příklad prvního uvádí citaci z Krejčího *Positivní etiky*: Krejčí v podstatě prohlašuje, že čím vyšší inteligence, tím je větší počet sebevrahů. Inteligentní člověk je podle něj méně ochoten

snášet křivdy a být lhostejný k vlastní poníženosti než člověk nevzdělaný. Sebevraždu považuje za vrcholný projev vzdoru proti společenským tlakům a inteligentní člověk má větší schopnosti „vymknouti se tomu dobrovolným usmrcením“.⁴⁵⁹

Na základě výsledků dobové studie tehdejšího tisku z Francie a Německa Vašek dokládá, že i ve veřejném mínění došlo k radikální změně v hodnocení sebevraždy a vlivem její idealizace ve filmu, románech a divadle téměř až k její glorifikaci. Na druhé straně upozorňuje na skutečnost, že spolehlivost statistik a zjišťování příčin konkrétních sebevražd komplikuje přece jen určitá společenská nepřijatelnost činu, což dokládá také pojišťovací systém v mnoha zemích: životní pojistka se v případě sebevraždy vyplácela jen v případě nepřičetnosti sebevraha.⁴⁶⁰

Ve studii je uvedena řada konkrétních příčin vzrůstu sebevražd v tehdejší společnosti, přičemž příčiny náš autor shledává v hospodářském systému, změně hodnotových priorit, rozporu mezi potřebami a možnostmi jejich uspokojování, špatné výchově, kulturních poměrech, profánním vzdělávacím systémem, ale i tom, že sebevražda se ve společnosti stala jakýmsi přijatým kodexem, resp. „příkladem“ pro řešení osobní obtížné situace.

Jako jednu z hlavních příčin vzrůstu sebevražd však shledává (spolu s Masarykem) ztrátu náboženství. Masaryka pak na více místech cituje, i když Masaryk pojímal „náboženství“ širěji a nekofesně, jako stabilizátor společnosti, na rozdíl od Bedřicha Vaška, který v náboženství viděl jednoznačně křesťanství, přesněji řečeno přímo hlubokou osobní víru v katolickém smyslu.

Proč víra, když ji člověk bere doopravdy, má pronikavý vliv na snížení sebevraždnosti je psychologicky snadno vysvětlitelné. Věřící křesťan je přesvědčen, že pánem života a smrti je jedině Bůh a že sahat na svůj život je sahat drze na práva nedotknutelného majestátu Božího. Věřící křesťan dále ví, že vždy a všude nad ním bdí Prozřetelnost Boží, že není kříže tak těžkého, aby ho člověk pod ochranou Prozřetelnosti Boží neunesl, a že každé utrpení je v přímém příčinném vztahu s odměnou na věčnosti, podle slov sv. Pavla: ‚Utrpení nynějšího času nejsou ničím proti budoucí slávě, která se zjeví na nás ... Těm, kteří milují Boha, všechny věci napomáhají k dobrému‘ (K Řím. 8, 18 a 8, 28). Když pod tlakem viny a neštěstí duše je neklidem nabita k nesnesení, věřící

⁴⁵⁹ KREJČÍ, F. *Positivní etika*. Praha 1922, s. 186–187, Cit. in VAŠEK, Bedřich. *Doba úzkostí a varu. Studie sociálně-etické*. Praha: Vesmír 1936, s. 12.

⁴⁶⁰ Na základě těchto faktů můžeme dovodit, že tehdejší společenské milieu odráželo zesílený důraz na vlastní sebeurčení člověka až k právu na rozhodnutí o vlastní smrti, ovšem pouze v obecném a ideálním smyslu. V konkrétních případech byla sebevražda nadále pocíťována jako jev nepřirozený.

katolík má ve svátosti pokání pojišťovací záklopku. Když katolík se hroučí pod obtížemi, jiné svátosti skýtají mu „sílu s hůry“.⁴⁶¹

Vašek tedy vidí katolickou víru jako profylaxi sebevražednosti a následně cituje závěr jednoho z oddílů z Masarykovy „sebevraždy“. Masaryk však nemluví z hlediska *křesťanské sociologie*, ale z hlediska sociologie profánní, resp. z pozice sociologie náboženství: „U každého národa vyskytl se dosud okamžik, kdy náboženství ztratilo svou moc nad myslí, a vždy potom vystupuje sebevražda jako společenský hromadný zjev. Všichni moderní národové jsou nyní v tomto stadiu svého vývoje a také se u nich ukazuje týž zjev.“⁴⁶²

Dvě výše uvedené citace obou autorů dobře dokumentují odlišný diskurs profánní a *křesťanské sociologie*, přestože oba autoři zdánlivě zastávají tentýž názor.

Sám Bedřich Vašek považuje sebevraždu (provedenou ve stavu přičetnosti) za těžké porušení přirozeného mravního řádu, protože život je mezi pozemskými statky nejvyšším dobrem. Výslovně však uvádí, že ponechává stranou hodnocení sebevraždy v řádu nadpřirozeném.

Možnost nápravy Vašek vidí v oblastech přirozených prostředků (morální prostředí, hospodářské poměry, individuální stránka, výchova, rodina), ale základem se mu jeví především důsledný život z víry.

Je tedy zřejmé, že Bedřich Vašek uchopuje jev vysoké sebevražednosti jako jev sociální, je schopen tento jev nahlížet analyticky jakožto důsledek společenských poměrů, osobní akt sebevraždy pak posuzuje z hlediska přirozeného zákona, resp. jako jeho těžké porušení. I když neargumentuje z hlediska nadpřirozené víry, přesto ji shledává jako nejzákladnější prevenci tohoto jevu a poukazuje na významnou roli náboženství (stále ovšem, jak je z následující citace patrné, má na mysli výhradně křesťanství). „A když se prorokuje, že moderní ireligiozita se již z kulturního lidstva nevystěhuje, doby nadpřirozené víry že již náleží nezachranitelně minulosti, odpovídám: ‚Vyčkáme! Kolikrát se již stalo v dějinách, že marnotratný syn v dobách hladu – a až v dobách hladu! – se rozpomenul na svůj otcovský dům! A tam byl před smrtí hladem zachráněn!‘“⁴⁶³

S téměř staletým odstupem od napsání těchto slov můžeme konstatovat, že „moderní ireligiozita“ doznala do dnešní doby značných proměn (srov. proces desekularizace),

⁴⁶¹ VAŠEK, Bedřich. *Doba úzkostí a varu*, s. 18.

⁴⁶² MASARYK, Tomáš Garrigue. *Sebevražda*, 1904, s. 253–254. Cit. tamtéž, s. 18.

⁴⁶³ VAŠEK, Bedřich. *Doba úzkostí a varu*, s. 28.

přičemž role náboženství coby významného společenského činitele zůstává aktuálním tématem, kterému se věnují autoři z řad sociologů i teologů, přičemž se nejedná jen o „masarykovské“ uznání integrační role náboženství, ale o fenomén mnohem komplexnější.⁴⁶⁴

6.1.2. Mravní nihilism jako zjev sociální (s. 29–43)

Autor si v této studii podrobně všímá nihilismu jako sociálního jevu, opět precizně analyzuje a rozkrývá důvody tohoto jevu, jež leží jak ve vnějších poměrech hospodářských, kulturním prostředí, rodině, ale zejména v nedostatku úcty k mravnímu řádu. Hned v úvodu studie Vašek zdůrazňuje roli svědomí, neodvolává se však na křesťanský koncept svědomí coby zákona vepsaného Bohem do lidských srdcí, ale uvádí doklady a citace z Kanta, Sokrata, Nietzscheho. Mravní řád, jež člověk ve svědomí poznává, musí ústit v osobní mravnost, která se projevuje v lidském jednání, tedy volbou dobra před zlem. Mravní nihilismus je pak pochopitelně odrazem otřesené mravnosti v tomto smyslu.

Mravní řád je člověku poznatelný přirozenou cestou a jeho odmítáním či relativizací v masovém měřítku dochází k tomu, že „nemravnost se stala zjevem sociálním“. Následkem je nejistota, strach, šíření demoralizace, zneužívání vědecko-technických vynálezů, vědeckého pokroku atp.

Cestu k nápravě vidí náš myslitel nikoli v pouhém teoretizování, ale ve skutečném odhodlání k odstranění příčin mravního nihilismu, a to na rovině jednotlivců, rodiny i státu, přičemž jedna z nejdůležitějších rolí v upevňování mravnosti připadá náboženství. Vaškův postupný realismus však dokládá věta: „Ne že by se daly očekávat konverse v masách: ale již to bude mnoho, když se podaří získati jednotlivce a když se zastaví další

⁴⁶⁴ Viz např. současný učební materiál Kfi TF JU: „Kritika teorie sekularizace 1. Logická struktura – proces mizení náboženství, ale i popis proměny náboženskosti v moderních společnostech (privatizace, individualizace). 2. Teorii popírají data z výzkumů z posledních desetiletí. Náboženství si uchovává svou roli. 3. Soudobá společnost je zasažena vlnou alternativní religiozity (nová náboženská hnutí, nové formy etablovaných církví). 4. Náboženství je vlivnou politickou a ekonomickou silou po celém světě. 8. Deprivatizace náboženství • Náboženství se domáhá veřejného uznání proto, aby bránilo tradiční životní styl a jeho hodnoty před zdánlivým hodnotovým relativismem současné společnosti • Náboženství se snaží svým veřejným vystoupením zpochybnit autonomii státu a trhu, které se odmítají podříditi tradičním náboženským hodnotám a v očích náboženství se mohou jevit jako nemorální a nespravedlivé • Náboženství odmítá liberální princip individualismu a za základ společenského uspořádání chce považovat transcendentálně legitimizovanou intersubjektivní normativní strukturu“. KLAPETEK, Martin. *Náboženství a jeho místo ve společnosti*. Zdroj: VÁCLAVÍK, D.: *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada 2010, s. 9–45. [2021-09-19]. <http://www2.tf.jcu.cz/~klapetek/sekularizace.pdf>.

pronikání demoralisace“⁴⁶⁵ a opět podtrhává, že má na mysli náboženství správně chápané a žité.

I když náš autor nepoužívá výraz „křesťanství“ ani „katolická víra“, ale v rámci sociologického diskursu výrazu „náboženství“, má samozřejmě stále na mysli víru křesťanskou, což dokládá užíváním příkladů.

Pohled na Krista trpícího na kříži dává člověku to, co mu nemůže poskytnouti žádná nauka o gentlemanství a o slušném chování. Zpověď, misie a exercicie znova vzpřimily již nesčíslné duše zhroucené, od kterých se jiní odvraceli jako od vyvrhelů, kterých nelze zachránit, a pozvedly je na takovou úroveň, že se stali mravní oporou celého okolí. Svaté svátosti přiváděly k rozvoji zárodky dobra v člověku, stupňovaly jeho síly a zvláště mu propůjčovaly vytrvalosti, na jakou by se sám nikdy nebyl zmohl.⁴⁶⁶

Pokud uvážíme kněžský stav Bedřicha Vaška, tj. také jeho zpovědní a pastorační praxi, nemusí se v rámci etického pólu jeho křesťanské sociologie tento popis/apel jevit pouze jako idealistický, neboť pravděpodobně byl této zpětné vazby sám svědkem. Můžeme tedy v tomto jeho důrazu spatřovat opět poukaz na transformační sílu osobní víry, protože v případě „mravního nihilismu“ žádnou jinou možnost nápravy nevidí. Sám uvádí, že (také) bez obrácení jednotlivců se změna ve společnosti očekávat nedá, přičemž zde jako i jinde v jeho díle je patrné, že nepočítá s možností přirozeně založené etiky, resp. nevidí jinou motivaci mravního smýšlení a jednání než motivaci náboženskou.

Přestože celkový styl studií v této publikaci je spíše střízlivý a věcný, autor se ani v tomto formátu nevzdává expresivních stylistických prostředků a celou studii uzavírá obrazem: „Blaze v dobách sucha a hladu jelenům, kteří objevili, že v ústraní lesa mezi stromy rozkládá se širému světu utajený palouk s bujnou zelenou pastvou a pramen s hojnou a svěží vodou!“⁴⁶⁷

6.1.3. *Odvaha k čistotě (s. 54–66)*

V této studii autor předkládá podrobný rozbor správně i chybně pojímané sexuality: pohlavní pud není nejvyšším cílem člověka, ale prostředkem ve službách vyšších hodnot, a jakožto takový (tj. ovládaný čistotou) může přispět i k vnitřnímu zdokonalení člověka. Vašek tuto možnost mravního zdokonalení připisuje nejen čistotě celibátního stavu,

⁴⁶⁵ Tamtéž, s. 40.

⁴⁶⁶ Tamtéž, s. 43.

⁴⁶⁷ Tamtéž. Tyto expresivní závěry Vaškových studií poněkud upomínají na literární druh kázání.

ale také pohlavnímu pudu v manželství, pokud jsou s ním přijímány i povinnosti otcovství a mateřství.

Naopak tam, kde se „pohlavní pud emancipoval z vyššího vedení, jako dravec řádí a ničí vše, o mu přijde do cesty“.⁴⁶⁸ Pohlavní pud může napomáhat vzniku, zachování a vzrůstu lásky, ale Vašek varuje před ztotožňováním pohlavního pudu s láskou, což vidí jako „zmatení duchů“ vedoucí k demoralizaci. Aniž by jmenoval kněžský celibát, výslovně píše, že i ten, kdo nevstoupil v manželství, ale zachovává čistotu, může být lidstvu prospěšný, pokud pracuje ve funkcích nepostradatelných pro blaho celku (pravděpodobně však kněžský stav na mysli má).

Jako v jiných oblastech, také zde autor identifikuje zdroj nečistoty v člověku samém a ve vlivu prostředí. V tomto směru vidí značná nebezpečí ve změnách poměrech moderní doby, v tělocviku dívek, ve společném koupání dívek a chlapců, trampství, nevhodné sexuální výchově včetně „poučných“ filmů z pohlavního života. Vašek se ostře staví proti sexuální výchově na školách a připisuje toto právo (a povinnost) rodičům či případně je má nahradit jiný individuální způsob poučení.

Na tomto místě poznamenejme, že toto přemrštěné Vaškovo odsuzování výše zmíněných aktivit nenacházíme pouze v této studii, je to jeho častým a neměnným tématem také v jeho jiných publikacích, včetně popularizačních. Nelze nevidět jistou souvislost mezi jeho zpovědní praxí a zpovědní praxí tehdejší doby vůbec, kdy tradičně jakékoli přestoupení šestého přikázání *Nesesmilniš!* bylo hodnoceno jako těžký či smrtelný hřích (*Contra sextum omnia grave*). Tuto naši domněnku se zdají dokládat např. tato jeho slova: „A ty ‚informace‘ snad po celá léta připraví duši o vnitřní klid... a budou svádět“.⁴⁶⁹

Cestu k ochraně čistoty pak autor opět vidí jak na úrovni osobní morálky a ctností, tak ve veřejném prostoru, tj. na úrovni státních zásahů proti „pornografii v knihách, v novinách, výstavách, výkladních skříních, na jevišti, prostituci v hostinci a na ulici“.

Lze si těžko představit, že by se ve výše citovaných případech (zvláště v dané době) předkládala veřejnosti skutečná „pornografie“. Je však evidentní, že Bedřich Vašek se konkrétně v případě pronikání sexuality (popř. toho, co za sexuální považoval) do veřejného prostoru bránil přijmout (sociální) skutečnost, „jaká je“, a nerealisticky si přál návrat k minulosti, kdy sexualita byla skrytou, individuální záležitostí a hřích

⁴⁶⁸ Tamtéž, s. 56.

⁴⁶⁹ Tamtéž, s. 62.

proti šestému přikázání se připisoval osobnímu selhání jednotlivce. Že osobní hřích byl často důsledkem sociálního prostředí dávno před nástupem „moderní doby“ zde není našemu akademikovi tématem; jakožto *křesťanský sociolog* poukazuje na sociální rozměr patologického jevu, ovšem patologii vidí ponejvíce očima katolického kněze (pochopitelně nejen zde, ale zde je tato jeho specifická „dvojrole“ značně patrná).

Výzvami k zákazům tělovýchovných a kulturních aktivit na rovině sociální však v tomto případě ustrnul v paternalistické roli představitele Církve, který je oprávněn požadovat ochranu „před pokušením“. Byť tuto povinnost ochrany zdánlivě „sociologicky“ připisuje státu, nikoli Církvi, je to spíše odrazem jeho realistického pochopení, že Církev tuto moc dávno ztratila.

K tomuto ještě připojujeme domněnku: vzhledem k tomu, že náš autor tyto své názory na tělovýchovu, sport, kulturu atd. jakožto ohrožující mravnost publikoval častěji napříč svým dílem (časopisové příspěvky, popularizační příručky i odborné texty), je pravděpodobné, že v sociologickém diskursu tehdejší doby bylo celé jeho dílo v podstatě „poškozeno“ tímto moralistickým přístupem v této konkrétní oblasti. Druhým možným pohledem na tento rys v dílech Bedřicha Vaška ovšem je, že sexualita do veřejného prostoru skutečně nepatří, i když z hlediska dnešní doby se nám názory našeho autora na to, co on považoval za projevy „sexuality“, jeví pochopitelně přemrštěné. Právě z hlediska dnešní doby se však můžeme znovu zamýšlet nad sociálními aspekty smývání hranic mezi lidskou intimitou, její veřejnou prezentací a dalšími souvislostmi.⁴⁷⁰

Morální teolog Libor Ovečka hodnotí ve své knize z roku 2011 díla Bedřicha Vaška celkově jako sociální „utopii“,⁴⁷¹ sociolog Zdeněk Nešpor (v roce 2004) naopak považuje Vaška za „nejmodernějšího z našich katolických autorů“ a sociolog Tomáš Bahounek (v roce 1996) hodnotí dílo Bedřicha Vaška dílo (implicitně) z hlediska katolické sociologie značně pozitivně, např. ve studii *Rodina XX. století* nachází Bahounek model rodiny, která „v duchu sociální nauky církve spojuje poslání sociologické s úkolem pastýřským a vychovatelským“ (celé hodnocení T. Bahounka citováno výše).

⁴⁷⁰ Viz také Jan Pavel II. a jeho publikované katecheze *Teologie těla*. Viz: JAN PAVEL II. – Karol Wojtyła. *Teologie těla. Katecheze Jana Pavla II. o lidské lásce podle Božího plánu*. Praha: Paulínky, 2015.

⁴⁷¹ Mj. Ovečka řadí mezi teology v následující citaci i Bedřicha Vaška: „Tito teologové se vymezovali vůči společnosti, v níž žili, což vedlo k odmítání téměř všeho, co nabízela, a protože chtěli uchránit katolíky před nákazou liberalismu, ke snahám o reglementaci jejich života, jež se posléze týkala i módy, četby, sportu, kultury, vztahů muže a ženy, emancipace ženy apod.“ – v poznámce pod čarou 667 pak je připojeno: „viz Vaškova kritika sportu, zakazování koupání dívek a chlapců společně, předpisy pro jejich úbory koupací a cvičební: VASEK, Bedřich. *Rukojet' křesťanské sociologie*, 1935, s. 247.“

Již jsme uvedli, že náš akademik postupuje vždy podle metody *křesťanské sociologie*, kterou sám objasnil, tj. nejprve nahlíží konkrétní sociální jevy, ty pak podrobuje hodnocení z hlediska sociální nauky Církve, na základě přirozeného zákona objasňuje patologické rysy ve společnosti. Patologii obvykle dokládá i nálezy z oblasti empirických sociologických dat, aby metodicky až v závěrečném kroku „připojil“ oblast nadpřirozené Boží pomoci a milosti. Jak jsme již upozornili, tato lineární struktura (zvláště u našeho autora) není odrazem oddělování přirozené a nadpřirozené sféry, ale metodickou volbou, i když pochopitelně z hlediska teologie problematickou (srov. 1.4.2).

6.1.4. K etice demokracie (s. 170–181)

Studie *K etice demokracie* uzavírá celou publikaci *Doba úzkostí a varu*. Náš autor se v ní zabývá jednak vymezením toho, co je podstatou demokracie, a uvádí citaci z *Encyclopedia of the Social Sciences*.

Není definice, která by dokonale obsáhla rozlehlou historii, kterou souborně nazýváme demokracie. Někteří rozumí demokracií vládní formu, jiní formu života sociálního. Někteří viděli její podstatu v tom, jak se konají volby, v poměru mezi vládou a lidem, v tom, že není přílišných protiv hospodářských mezi občany, v tom, že se odmítají privilegia založená na rodu nebo bohatství, rase nebo náboženství. Demokracie nutně měnila svůj ráz podle poměrů dobových nebo místních. Co se zdálo demokracií příslušníku některé vládnoucí vrstvy, to se jevilo jeho chudšímu spoluobčanu jako těsná oligarchie, již se nelze zastávat. Demokracie jest v těsném vztahu s každým oborem životním; a v každém z těchto oborů budí své zvláštní problém, které nepřipouštějí uspokojujícího nebo všeobecného generalisování.⁴⁷²

Celé další dvě strany textu Vašek věnuje Masarykovým názorům na demokracii, resp. uvádí bez vlastního komentáře vybrané citace z jeho *Světové revoluce* (1925) a *Cesty demokracie* (sv. I. 1933, sv. II. 1934), ve snaze poukázat na rysy demokracie v oblasti politické, hospodářské, sociální i mravní, jak se objevují v Laskiho encyklopedickém hesle (viz výše).

Bedřich Vašek pak hodnotí demokracii po stránce dějinné, sociální i psychologické: demokracii spatřuje jako sociální a politický výraz touhy člověka po sebeurčení, jako zabezpečení spravedlnosti pro „drobného člověka“, ale současně zisku pro stát. Přímou k tomu uvádí: „Kde je monarchie nebo oligarchie, tam se vedoucí lidé snadno opotřebují, a protože je tam značně ztíženo volné proudění nových talentů, snadno

⁴⁷² Tamtéž, s. 170, cituje: LASKI, Harlod Joseph. Democracy, v *Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1931, sv. V, s. 76.

dochází ke stagnaci, tupé setrvačnosti, dekadenci, degeneraci.⁴⁷³ Psychologický přínos vidí v tom, že pokud je občan spoluvůrcem zákonů, je pro něj v osobní rovině snazší přijmout i případné negativní dopady oněch zákonů, než kdyby mu byly uloženy státem, na jehož zákonodárství se nijak nepodílí.

V dalších bodech pak Vašek pojednává otázku demokracie a autority. Dochází k závěru, že úspěch demokracie závisí na kulturní vyspělosti toho kterého národa, či na konkrétních poměrech. Rozhodující je cíl, kterým je blaho státu i občanů, takže např. v případě, že

(...) se poměry staly příliš složitými, když je národ v těžké krizi, když odstředivé síly rozvracejí státní život, a když při tom všem je potřebí rychle a rázně jednati, pak i u národa vysoce vzdělaného může býti diktatura záchranou ze zmatků. Když korupce rozežírá veškeren stát nebo když osud státu je v rukou neschopných a situace se stává pro národ nebezpečnou, i za takových okolností může býti odklon od demokracie vysvobozením.⁴⁷⁴

V době vydání této studie vznikaly diktatury v Itálii, Německu a Maďarsku a Vašek zjevně souhlasí s mnoha námitkami těchto protidemokratických proudů, protože autorita a jednota je pro stát nezbytná a demokratické mechanismy ji nedokáží zaručit, naopak ji rozbíjejí.⁴⁷⁵

Vašek se pak věnuje dalším jednotlivým problematickým „chorobám“ demokracie: majorita hlasů sama o sobě neznamená zaručení správnosti, pravdivosti a spravedlnosti; demokratický systém nese sám v sobě tendenci k přebujelé centralizaci a etatismu, přebujelost státní správy v neprospěch subsidiarity. Kromě těchto systémových nedostatků pak upozorňuje také na snadné zneužívání demokratických mechanismů, které vede ke stranictví, nákladným volebním souperením, demagogii užívané za účelem získat si na svou stranu veřejné mínění. Ve zcela zvrácené podobě se pak projevuje i úplatkářstvím, protekcionářstvím, nespravedlivým uchvacováním cizího soukromého nebo veřejného majetku pro svou osobu, rodinu nebo spolustraníky.⁴⁷⁶

⁴⁷³ Tamtéž, s. 173.

⁴⁷⁴ Tamtéž, s. 174.

⁴⁷⁵ Laski vidí v myšlence fašismu sebeobranu střední třídy, protože demokratický systém má podle něj tendenci ji znevýhodňovat. K tomu se Vašek v této studii přímo nevyjadřuje, ale již o dva roky dříve ve svém článku *Totalitní stát a křesťanství* sice ostře kritizoval totalitní režim v Německu a Sovětském svazu, ale některé rysy italského fašismu považoval za přijatelné, zejm. respekt k autoritě, pořádku a individuální iniciativě. Srov. OVEČKA, Libor. „Člověče, bylo ti oznámeno ...“, s. 313.

⁴⁷⁶ Srov. VAŠEK, Bedřich. *Doba úzkosti a varu*, s. 175–176.

Po této analýze uvádí Vašek nutné předpoklady pro úspěch demokracie. Jako zcela nejzákladnější podmínku stanovuje mravnost, resp. celkové mravní ovzduší. Dovojuje, že demokracie vyžaduje mravnost ještě naléhavěji než jiné vládní formy, protože je založena na sebeurčení a vlastním rozhodování. Nutnou podmínkou je tedy výchova a sebevýchova a boj proti znemravňujícím vlivům prostředí. Demokracie, coby ideál lidstva, je uskutečnitelná, jen je-li založena na vysoké mravnosti občanů.

Druhou nutnou podmínkou je pak také dostatečná vzdělanost občanů, aby dokázali správně vidět a hodnotit alespoň v nejdůležitějších životních otázkách. S tím je pro Vaška spojen problém vůdců. V osobě vůdce se musí nutně spojit mravnost s vědomostmi a schopnostmi, aby byl schopen unést tíhu funkce, pokušení moci a sloužil tak blahu celku v duchu evangelia: „Když učiníte všechno, co vám bylo přikázáno, řekněte: Služebníci neužiteční jsme!“ (L 17,10). Na tomto jediném místě textu se Bedřich Vašek odvolává na Písmo svaté, celkově je však styl studie *K etice demokracie* mnohem strážlivější a věcnější, porovnáme-li jej s dalšími tematickými studiemi této publikace (viz předchozí).

Autor i v této studii podržuje svůj specifický způsob strukturování textu: nejprve definuje téma, pak uvádí podrobnou analýzu problematiky s využitím citací autorů (zde výhradně z etablované vědecké oblasti) a v závěru navrhuje řešení ve světle *křesťanské sociologie*.

Už název studie jasně vyznačuje, že tématem je *etika demokracie*, v závěru tedy Vašek shrnuje, jak a které etické principy jsou nezbytné, aby demokracie mohla dobře fungovat.

Stylisticky volí formu negativní, tj. uvést, co je správné na příkladu nesprávného:

- svoboda, která z demokracie přirozeně vyrůstá nesmí být chápána jako nevázanost, ale jako ukázněná, trvalá, pevná a osvícená vůle zaměřená na konání dobra,
- není správné odmítat ve jménu demokracie autoritu, přičemž je přínosem pro stát i samotnou autoritu, má-li své zdůvodnění a zpevnění ve víře v Boha,
- mravnost a náboženství nejsou dva odlišné obory, ale tvoří komplementární celek: „Pravé náboženství jest zabezpečením a nejmohutnější silou mravnosti; a tudíž i ziskem pro demokracii“,

- duchovní moment má rozhodující význam i v otázkách hospodářských a politických: „Stát není jenom mocí, nýbrž i svědomím a je požehnáním pro něj i občanstvo, když je svědomím dokonalým“,
- politiku nemůže dělat každý, ale jen ten, kdo jí rozumí.⁴⁷⁷

Před samotným závěrem Vašek ještě uvádí rozsáhlou citaci publicisty a politika Rudolfa Iny Malého⁴⁷⁸, ve které tento autor explicitně předkládá názor, že pro demokracii je zcela zásadní základní světový názor založený na mravním řádu, který nezbytně shledává zakotven v náboženství.⁴⁷⁹

Na závěr ještě Bedřich Vašek podtrhuje myšlenku, že demokracie musí být stále zdokonalovaným životem: „Demokracie je něco, co musí stále býti tvořeno, doplňováno, zdokonalováno, co musí bez přetržení vnitřně růsti.“⁴⁸⁰

Demokracie tedy musí směřovat k decentralizaci, regionalismu a soukromým svazkům, aby odpovídala skutečným životním potřebám.

Poslední větou studie pak v tomto případě není žádné exhortativní a stylisticky expresivní vyjádření, ale střízlivá věta: „Vždyť cílem demokracie je stále více se blížiti uskutečnění obecného blaha“.⁴⁸¹

V případě tohoto tématu stojí za povšimnutí, že v hodnocení Vaškova díla u Libora Ovečky nacházíme tvrzení, že Bedřich Vašek kritizuje demokracii téměř víc než totalitní stát, pokud tento nechá působit Církev.⁴⁸² Ovečka se však opírá o Vaškův článek *Totalitní stát a křesťanství* z roku 1934, jehož obsah tak skutečně vyznívá.⁴⁸³

Jak jsme se pokusili ukázat, v předkládané studii z roku 1936 Vašek naopak hodnotí demokracii pozitivně, pokud je jejím základem mravní řád, jehož garantem je náboženství. Nevíme, co způsobilo posun v hodnocení demokracie u Bedřicha Vaška, v rozmezí let 1934–36 nenacházíme žádný nový impuls v žádném z textů magisteria. Pius XI. se k demokracii vyjádřil již ve své iniciační encyklice *Ubi arcano* z 23. 12. 1922⁴⁸⁴

⁴⁷⁷ Tamtéž, s. 179–180.

⁴⁷⁸ Malý byl zastáncem italského fašismu, který ve spojení s katolicismem shledával obranou proti „kvantitativní“ demokracii, za jejíž negativní vyvrcholení považoval komunismus a nacismus. Srov. Sociologická encyklopedie. Hl. ed. NEŠPOR, Zdeněk R. heslo: Malý Rudolf Ina. [2022-01-15]. https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Mal%C3%BD_Rudolf_Ina.

⁴⁷⁹ Tamtéž, s. 17, cituje z: MALÝ, R. I. *Kříž nad Evropou*. Praha 1935, s. 102–103.

⁴⁸⁰ Tamtéž, s. 181.

⁴⁸¹ Tamtéž.

⁴⁸² Srov. OVEČKA, Libor. „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré“, s. 313.

⁴⁸³ Srov. VAŠEK, Bedřich. Totalitní stát a křesťanství. *Časopis katolického duchovenstva* 1934, č. 1, s. 4–17.

⁴⁸⁴ Srov. *Ubi arcano* z 23. 12. 1922, čl. 12. [2022-01-15]. https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html.

tím, že demokracie neodporuje sama o sobě principům katolické víry, protože katolická víra se shoduje s jakoukoli spravedlivou vládní formou. Jednoznačně pozitivní hodnocení demokracie vyjádřil až Pius XII. v roce 1944, který tématu demokracie věnoval téměř celé vánoční poselství.⁴⁸⁵ Každopádně pozitivní hodnocení demokracie znamenalo velký krok v sociální nauce Církve, uvážíme-li, že se toto přijetí muselo „vejít“ do novoscholastického modelu.⁴⁸⁶

Pokud se podíváme na etické předpoklady demokracie, které Vašek postuluje v závěru studie, je patrné, že Bedřich Vašek zůstává věrný koncepci mravního řádu, který podle něj neexistuje bez náboženského, resp. křesťanského zakotvení. I když v této studii nemluví o Církvi, z použití výrazů jako „pravé náboženství“, „zdůvodnění (authority) ve víře v Boha“, „duchovní moment je rozhodující i ve věcech hospodářských“ je zjevné, že má stále na mysli silné angažmá Církve v demokratickém systému, má-li tento správně fungovat.

Toto pojetí těžko mohlo být pro obecně sociologický diskurs přijatelné, a přestože Vašek se z velké části v textu využívá hojně citace Masaryka, nebere v potaz, že Masaryk s kategorií „náboženství“ jakožto mocného sociálního činitele pracuje v jiném smyslu, tj. v rámci jeho pojetí filosofie dějin.⁴⁸⁷

Z Vaškova textu jednoznačně vyplývá, že sice správně spatřuje jako podmínku zdravé demokracie mravnost jejích aktérů, ale zároveň si nedovede představit etiku bez náboženství, tj. etiku přirozenou, i když např. filozof František Hanuš již v roce 1906 uvádí dva druhy důvodů pro mravní jednání: kromě dobré mravní výchovy především vnitřní blaho a spokojenost z konání mravných činů a důvody heteronomní, utilitární, jako udržení si zdraví a soulad ve společenském životě.⁴⁸⁸

V následujícím bodu nyní předložíme stručnou analýzu a hodnocení publikace, kterou Bedřich Vašek vydal po II. světové válce, a jejímž tématem je problematika mezinárodního řádu a práva.

⁴⁸⁵ Jako první z papežů se uznal formálně demokratickou formu vlády Lev XIII. ve spojení s řešením francouzské republiky a postavením katolíků ve Francii (tzv. politika ralliement, tj. přijetí republikánského státního zřízení katolíky). Pius XII. se vyjádřil k demokracii coby „budoucnosti lidstva“ ve vánočním poselství v roce 1944. Srov. Papež Pius XII., *Mír ze spravedlnosti. Výbor projevů pronesených ve válečných letech 1939–1945*, ed. Antonín Mandl, Praha 1947, s. 191–204.

⁴⁸⁶ Sv. Tomáš považoval demokracii ze všech způsobů vlády dokonce za nejhorší.

⁴⁸⁷ Bedřich Vašek se v textu této relativně věcně uchopené studii paradoxně dopouští odborného pochybení právě v tom, že nerozlišuje mezi kontextuálním užitím pojmu v odlišných diskurzech.

⁴⁸⁸ Srov. OVEČKA, Libor. „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré“, s. 152n. Cituje: HANUŠ, František. *Rozumové základy ethiky a význam její pro blaho lidí*, 1906, s. 12n.

6.2. Morálka mezinárodního života (1948)

Poválečná publikace Bedřicha Vaška *Morálka mezinárodního života* vychází na jaře 1948 a nemá na rozdíl od jeho předešlých děl žádnou charakteristiku v podtitulu, protože její charakter je určen již názvem: autor se zaměřuje na morální stránku mezinárodních vztahů.⁴⁸⁹ Řeší sice tuto problematiku v teoretické rovině, ale současně reaguje na konkrétní dobově aktuální témata obou světových válek. Z vlastní autorovy poznámky na straně 206 vyplývá, že kniha vznikala v delším časovém období, neboť sám v kapitole o spravedlivé válce a používání otravných plynů v minulosti a budoucnosti uvádí, že k tématu se vyjadřuje z pozice roku 1937. U jména autora je i zde uveden plný akademický titul, tj. Prof. Dr.

V případě tohoto díla olomouckého akademika je navíc zásadní, že se zabývá především mravními a morálními aspekty mezinárodního života z pozice morální teologie, i když metodicky autor postupuje na základě principů křesťanské sociologie (srov. 5.1.).

Analýzu publikace tedy provedeme odlišně od prvních dvou analyzovaných děl (5.2. *Moderní člověk a Rodina XX. století*) i od předchozího analyzovaného díla (5.3.1. *Doba úzkostí a varu*). V prvních dvou jsme sledovali autorovu argumentaci v rámci komplexního tematického celku, ve třetí jsme volili komentované přiblížení obsahu vybraných studií.

Tematicky jde o dílo nikoli rozrůzněné, ale značně široce pojaté, nebudeme jej tedy sledovat a analyzovat v rámci jednotlivých podtémat, ale představíme nejprve obsah a strukturu díla obecně, poté provedeme detailní analýzu *Úvodu*, která nám poslouží pro základní orientaci v autorově koncepci díla i jeho autorském literárním stylu.

Posléze představíme základní morální východiska, na kterých autor staví svou argumentaci napříč celým dílem, a v tomto kontextu zvláště upozorníme na místa, kde autor svou argumentaci případně rozšiřuje o nové prvky nebo nová pojetí jak v porovnání s jeho předchozími díly, tak ve vztahu k tehdejšímu učení magisteria.⁴⁹⁰

⁴⁸⁹ Znovu připomínáme, že pro převládající proudy tehdejší profánní sociologie nepatřilo morální hodnocení k vědeckému sociologickému diskursu, i když v rámci sociologie dějin bylo náboženství jako integrační činitel vysoce hodnoceno již otcí–zakladateli sociologie, u nás např. Masarykem a mnoha dalšími.

⁴⁹⁰ Většina aktuálních témat, která autor v publikaci předkládá, má již v dané době mravní oporu i v novějších promulgovaných textech magisteria, např. téma kolonií. V souvislosti s emancipačním hnutím kolonizovaných národů po II. světové válce bylo třeba řešit mravní aspekty práv a povinností kolonizátorů ve světle práv kolonizovaných národů, což úzce souviselo i s potřebou nové misijní politiky (srov. např. instrukce Pia XII. *Plane compertum* z 8. 12. 1939).

Na závěr se zvláště zaměříme na úlohu katolíků v mezinárodním životě, kteréžto téma tvoří závěrečnou a samostatnou kapitolu publikace Bedřicha Vaška a tvoří přechodovou linii, která propojuje dosud předloženou část této práce s její poslední kapitolou, věnovanou primárně možnostem a přínosům katolické nauky a katolicky založené sociologie na počátku 21. století.

6.2.1. Obsah, struktura a specifické rysy publikace

Publikace čítá 285 stran a po vytčení předběžných otázek je rozdělena na čtyři hlavní tematické okruhy:

- I. Přirozená jednota lidstva (v čem záleží)
- II. Co rozvrací mezinárodní život
- III. Krvavé řešení mezinárodních sporů: Válka
- IV. Jak upevňovati mezinárodní jednotu

Seznam děl, z nichž autor cituje, je uveden v závěrečném oddíle Literatura (předchází uvedení obsahu) a je precizně, ale až netradičně rozdělen na jednotlivé oblasti a podoblasti natolik podrobně, že v zásadě vystihuje nejen obsah, ale naznačuje též metodu celé publikace. Z tohoto důvodu zde toto členění uvádíme celé (bez uvedení konkrétních autorů, kterými jsou v jednotlivých tématech vždy papežské dokumenty, dokumenty církevních autorit, dokumenty sekulárních autorů odborně fundovaných v dané oblasti a dokumenty mezinárodních organizací):

LITERATURA

(I.) Učení papežů

Mezinárodní morálka, mezinárodní život a přirozená jednota lidstva

Přirozené právo mezinárodní

Positivní právo mezinárodní

Církev a mezinárodní život

Spravedlnost a láska v mezinárodním životě

(II.) Co rozvrací jednotu mezi národy

Povšechně

Přepínání suverenity států

Hospodářské příčiny

Mravní příčiny

Propaganda

Národnostní problémy, ovlivňující mezinárodní řád

Národ, národnost: vymezení pojmů

Vlastenectví: Kladné hodnoty národnostní

Nacionalismus

Imperialismus

Rassismus

Internacionalismus

Národnostní menšiny

Právo sebeurčení národů

Morální problém kolonií

(III.) Ethika války

(IV.) Jak upevnovati mezinárodní jednotu lidstva

Výchova duší

Mezinárodní spolupráce

Orgány společnosti

Katolíci v práci o upevnění mezinár. jednoty⁴⁹¹

Protože již známe schopnost Bedřicha Vaška precizně strukturovat téma (na základě analýzy jeho výše předložených děl v této práci), nepřekvapí, že toto jeho zralé dílo vykazuje stejnou fundovanou strukturu: v případě *Morálky mezinárodního života* si autor nejprve vymezuje téma předběžnými otázkami po zdroji norem mezinárodního života, v tomto světle předkládá pohled na přirozený zákon a pozitivní mezinárodní právo, mezinárodní morálku a Církev.

V prvním oddíle předkládá základy pro mezinárodní soužití na základě sociální nauky Círky, aby v druhém tematickém oddíle podrobil podrobné analýze druhy příčin rozvratu mezinárodního života. Zabývá se nejprve hlavními příčinami v době tehdejší, tj. příčinami politickými, hospodářskými, mravními a vlivu propagandy. Nato podrobuje analýze principy mezinárodního života: princip rovnováhy, historické právo a princip moci.

V tématu pokračuje opět analýzou dalších konkrétních a aktuálních zdrojů napětí a problémů: tj. problémů národnostních a s tím souvisejících problémů národnostních menšin a práva národů na sebeurčení.

⁴⁹¹ VAŠEK, Bedřich. *Morálka mezinárodního života*. Praha: Atlas, 1948, s. 269–281.

Další dva okruhy jsou bezprostřední reakcí na nejaktuálnější témata poválečné doby: otázka kolektivní viny a otázka získávání kolonií.

Ve třetím oddíle se Vašek zabývá otázkou spravedlivé války, její dovolenosti a nedovolenosti, a také mravními závazky poražené a vítězné strany válečného konfliktu.

Čtvrtý, závěrečný oddíl Bedřich Vašek věnuje prostředkům, které mají zabezpečit a upevnit mezinárodní jednotu, a to v široké škále od výchovy, druhů mezinárodních organizací i nadpřirozené pomoci. V samém závěru pak připojuje podkapitolu o úkolech katolíků v mezinárodním životě.

6.2.2. Analýza Úvodu

Detailnějším pohledem na strukturu, argumentaci a použití stylistických prostředků úvodu knihy chceme předložit náhled Vaškova osobitého odborného způsobu práce.

Úvod

V úvodu lze identifikovat tři myšlenkové celky. Nejprve autor předkládá jednotlivé otázky, kterým se pak v jednotlivých částech knih zabývá a postuluje, že je základní povinností morálky poskytnout bezpečnou orientaci v řešení problémů moderní společnosti na mezinárodním poli: je ale třeba umět všeobecné zásady individuální etiky i na poměry ve společnosti⁴⁹². „Nedělá potíží uznati správnost zásady: Nepokradeš; obtížné je však posouditi, zda ten a ten obchod bursovní je již proti tomuto sedmému přikázání Božímu.“⁴⁹³ K tomuto posouzení je pak zapotřebí vždy pečlivě zkoumat dané poměry.

Náš autor dále považuje za nezbytné, aby znalost morálních zásad pronikla celou společností a veřejné mínění, avšak kromě oslovení rozumu je třeba pěstovat a vychovávat také vůli.

Ani splnění těchto podmínek ale nestačí, odpovědní činitelé jsou podle Vaška zavázáni ve svědomí, aby vybudovali potřebné instituce a uměli jich používat. Pro autora charakteristický stylistický (a didaktický) prostředek ilustrace na příkladu používá

⁴⁹² K témuž se pak vrací dále v textu a v kapitole *Mezinárodní morálka* na s. 37 cituje Masaryka: „Nesprávné je dělat rozdíl mezi mravností velkou a malou, že se politik v zájmu státu nemusí a nemá ohlížet na mravní předpisy (...) Bez všeobecného uznání mravních základů státu a politiky nelze spravovat žádný stát, žádnou organizaci společenskou; neudrží se žádný stát, jenž porušuje všelidské základy mravnosti“. MASARYK, T. G. *Světová revoluce*, Praha 1925, s. 559.

⁴⁹³ Tamtéž, s. 12. Vašek zde automaticky používá odkaz na Desatero jako všeobecně přijatou morální základnu.

i zde: „Chci-li míti v bytě elektrické světlo, nestačí mi, že znám z fyziky partii o elektřině; musím se obeznámiti s technikou, jak zacházeti s vypínači, pojistkami atd.“⁴⁹⁴

Již na tomto místě lze vidět, že olomoucký myslitel už v samotném úvodu postupuje implicitně systematicky. Nejprve poukazuje na důležitost správné aplikace mravních norem, poté se opírá o tomášovskou koncepci dvou pro morálku nejdůležitějších specificky lidských mohutností, tj. spojení rozumu a vůle, které jsou podmínkou přičitatelnosti mravního jednání. Za toto „jednání“ pak považuje povinnost vytvoření odpovídajících struktur a mechanismů ve společnosti, resp. v mezinárodním společenství (poukaz na „zavázání ve svědomí“ odráží tehdy moralisty běžně používaný způsob heteronomní argumentace).

Současně je z toho ale jasně patrné, že Bedřichu Vaškovi nejde o teoretizování a moralizování, ale že tak jako vždy skutečně hledá konkrétní cesty k řešení na základě analýzy existujících poměrů. Zároveň si je vědom komplementarity mezi morálkou a sociálními vědami, uvádí k tomu v poznámce pod čarou citaci z Linsenmannovy *Lehrbuch der Moraltheologie* z roku 1878 (sic!): „Jen tehdy, když se morálka rozhodne, že se bude přiučovati od právní filosofie, politiky, nauky národohospodářské atd. v těch věcech, v nichž jsou tyto nauky jedině kompetentní, může činiti nároky na to, aby tyto vědy od ní přijímaly poučení v otázkách, v nichž theologii patří rozhodující slovo.“⁴⁹⁵

V druhém myšlenkovém celku předkládá autor stručnou analýzu společenských a psychologických překážek, které brání harmonickému soužití národů. Předně je rozbita myšlenková jednota lidstva, jejímž středem bylo křesťanství, takže měřítko hodnot se nemá oč opírat. Vašek tento stav konstatuje jako daný a nevolá zde utopicky po návratu středověké jednoty, i když je současně přesvědčen, že „Kristus je nejvyšší jednotou lidstvu“.

Mezi psychologické překážky řadí vlastní omyly člověka, předsudky, bludy prostředí a doby, ve které člověk žije. Dále sklon považovat vlastní názor za objektivně platnou normu a neschopnost uznat názor druhého. Za velkou překážku považuje úpadek mravnosti, který je zapříčiněn rozpadem mravního řádu a nerespektováním přirozeného zákona lidského a Božího. Základem mírumilovného mezinárodního uspořádání

⁴⁹⁴ Tamtéž, s. 13. Tento typ příkladů se objevuje i na dalších místech v této publikaci.

⁴⁹⁵ Tamtéž, s. 13, pozn. pod čarou 1, cituje: LINSEMANN, F. *Lehrbuch der Moraltheologie*, Freiburg i. B., 1878, s. VI.

je podmíněn obětavostí jednotlivců i celků, takže základem je nejen mravní život jednotlivců, ale právě i celků, protože skupinové sobectví a pýcha narušují a rozbíjejí mezinárodní řád (moderní nacionalismy).

Tak jako v mnoha předchozích dílech, i zde se objevuje Vaškovo přesvědčení, že přirozený mravní řád musí vycházet z mravního řádu nadpřirozeného a neváhá opět použít obrazného přirovnání.

Jsou lehké hřebíky ve zdi, které nemohou unést těžkého zaskleného obrazu, který je na ně zavěšen: vysmeknou se – rozbitý obraz a střeptiny rozstříknuty po podlaze! Tak moderní řád zavěšen jen na pozemských zřetelích a pohnutkách, které nemají v sobě dost síly, aby jej udržely; a modernímu člověku je tak těžko, zdá se mu to tak protismyslným, aby opřel mravní řád o neviditelný, nadpřirozený svět!⁴⁹⁶

Třetí myšlenkový celek tvoří autorovy metodologické poznámky: náš akademik stanovuje jako hlavní kritérium práce objektivní hledání celé pravdy, jako cestu ke sblížení pak schopnost empatie. Za metodologicky významné považuje udržení správného poměru mezi zaměřením na duchovní složku, která má podle něj rozhodující význam pro chod mezinárodního života, a praktickou nutností vytvoření odpovídajících orgánů a institucí.

Zpracovávání tématu se pak nutně musí zakládat nejen na střízlivé rozumové práci, ale také jisté intuici,⁴⁹⁷ pomoci Ducha svatého a síle modlitby, což jsou ovšem legitimní komponenty práce jakéhokoli věřícího autora.

V neposlední řadě je pak podle něj důležité, aby se myšlenky staly hybnou silou, „mythem“, který strhuje. Vašek zde cituje Sartra: „Mythy mají v sobě hybnou sílu, mimořádně účinnou. Všechny převraty v dějinách se uskutečnily pod vlivem mytů“.⁴⁹⁸

Zdá se, že pro Vaška bylo nejsilnější motivací k sepsání publikace právě to, aby přispěl nikoli snad k převratu, ale jistě k obratu ve smýšlení potenciálního čtenáře.

⁴⁹⁶ Tamtéž, s. 15–16.

⁴⁹⁷ Vaškovo uvedení *intuice* poněkud upomíná na pojem *sociologické imaginace* u CH. W. Millse. Millsova metoda spočívá ve schopnosti nahlédnout problém v širším celospolečenském dějinném kontextu.

⁴⁹⁸ Tamtéž, s. 17. Cituje SARTRE, Georges Sorel, *Élites syndicalistes et révolution prolétarienne*. Paris 1937, s. 184.

6.2.3. Charakteristika díla

Zdroje pro úpravu mezinárodních vztahů shledává autor v přirozeném zákoně, mezinárodním pozitivním právu, morálce a Církvi, coby prameni zásad a sil pro mezinárodní život.

Při důkladné explikaci přirozeného zákona sice odkazuje na Boha, coby nejvyššího zákonodárce, ale současně oslovuje čtenáře u vědomí toho, že argumentace Božím zákonem není nutně přijatelná pro každého. „Pro toho, kdo věří v Boha stvořitele a v účelnost v přírodě, jest toto přesvědčení o přirozeném zákoně v mezinárodním životě pevnější.“⁴⁹⁹

Celá publikace je důslednou analýzou stávajících poměrů a aplikací morálních kritérií odvozených z nauky Církve, resp. nauky sv. Tomáše na jednotlivé oblasti mezinárodního života. Ústředním pojmem veškeré mezinárodní morálky je přirozená jednota lidstva, povinnosti, které z ní vyplývají pro soužití mezi národy, jsou dva charakteristické prvky sociální nauky Církve: mezinárodní spravedlnost a mezinárodní láska.

V analytických částech se autor opírá o autory z oblasti sociálních věd (sekulární i církevní), při navržené aplikaci morálních zásad pak cituje velmi hojně dokumenty magisteria, zejména papežské encykliky. Metodicky se ovšem Bedřich Vašek snaží o to, aby poukázal na to, že pozitivní mezinárodní právo „vyrůstá z kořenů“ přirozeného zákona. Předkládá shodu mezi požadavky evangelia, teologickou koncepcí a recepcí či odrazem těchto zásad v pozitivním mezinárodním právu⁵⁰⁰.

Současně ale náš autor upozorňuje i na odlišné právní koncepce juspozitivismu a jusnaturalismu (aniž by je takto explicitně jmenoval) a uvádí vlastní pohled na funkci pozitivního práva a morálky s tím, že funkcí práva je vytvořit dokonalý právní řád, zatímco funkcí morálky „jest vytvořiti dokonalé duše, plnící bezvadně všecky své povinnosti vůči mezinárodní společnosti“.⁵⁰¹ Na dalších místech pak výslovně uvádí, že nejspolehlivěji tuto funkci může plnit morálka křesťanská, která se opírá o mravní řád vtištěný do stvoření Bohem.

⁴⁹⁹ Tamtéž, s. 19.

⁵⁰⁰ Např. tamtéž, s. 23, kde nejprve cituje Mt 7,12 „Všecko, co chcete, aby lidé vám lidé činili, i vy číňte jim“, k tomu jezuitského teologa Y. de la Brière, který specifikuje povinnosti vespole spravedlnosti a vzájemné lásky a jako příklad sekulárního pojetí odkazuje např. na profesora právnické fakulty v Paříži Louise le Fura a trojí povinnost recipovanou v pozitivní právní vědě: „zachovávatí smlouvy svobodně dojednané; napraviti každou škodu, nespravedlivě způsobenou; respektovati příslušnou autoritu“.

⁵⁰¹ Tamtéž, s. 33.

Přestože olomoucký myslitel v otázce morálky a mezinárodních vztahů důsledně podržuje koncepci katolické morální teologie, činí tak bez toho, aby se obracel k ideálům minulosti a odmítal současnou moderní společnost. Naopak se poctivě snaží nejen odůvodnit platnost křesťanských morálních hodnot, ale argumentuje zejména tím, že jejich aplikace je nezbytným základem pro budoucí uspořádání veškerých mezinárodních vztahů mezi národy, ovšem s nezbytnou nutností vytvoření odpovídajícího právního řádu a konkrétních mezinárodních institucí, organizací, orgánů a mechanismů.

Po zkušenosti lidstva s dvěma světovými válkami klade Bedřich Vašek velký důraz především na mechanismy, které by zabránily dalšímu válečnému konfliktu (zprostředkování, arbitráže, rozhodčí soudy apod.). V této souvislosti zvláště upozorňuje na významné autory mezinárodního práva v katolické tradici, jako byli Suarez, Vives, Taparelli, Lev XIII., Pius X., Benedikt XV. a Pius XI.⁵⁰²

Vaškovo dílo lze nahlížet, jak jsme již naznačili, jako dílo morálně či sociálně teologické, ale pro svůj metodický postup, který zahrnuje i analýzu tehdejších aktuálních mezinárodních témat, je zároveň dílem oboru *křesťanské sociologie*. Také tím, že se autor zabývá úlohou Církve a katolíků, v samostatných podkapitolách lze vidět určitý vývoj v jeho postoji ke společnosti: explicitně tak dává najevo, že si je vědom její světonázorové plurality. Je zde třeba si uvědomit, že tento postoj zastává v roce 1948, tedy téměř dvě desetiletí před deklarací *Dignitatis Humanae* II. vatikánského koncilu o náboženské svobodě.

6.2.4. Originální prvky v Morálce mezinárodního života

Dlužno na tomto místě uvést doklady, které ukazují Bedřicha Vaška jako ve své době moderního autora oboru *křesťanské sociologie*, ale ovšem i morální teologie.

Mezi aktuální témata Bedřich Vašek zařazuje i otázku kolektivní viny a kolektivního trestu celého národa jakožto teologické otázky. Reagoval tak bezprostředně na vyhnání německého obyvatelstva a trestu, který dopadl na celý německý národ, i na ty, kteří žádnou osobní vinu na válečných událostech neměli. Přestože jeho závěry nejsou zcela mravně přijatelné⁵⁰³, byl v českém morálně-teologickém prostředí výjimkou právě

⁵⁰² Srov. tamtéž, d. 71. Odkazuje na: EPPSTEIN, J. *The catholic tradition of the Law of Nations*, London 1935, s. 149–183, zvl. 161nn.

⁵⁰³ Vašek dochází k závěru, že v určitém analogickém smyslu je kolektivní vina skutečností, a že je tudíž mravně přípustný i kolektivní trest na celém národě, za předpokladu, že je při něm dbáno přirozených práv

tím, že se pokusil toto téma vůbec teologicky řešit. Pro srovnání uvedme, že po válce vyšla rozsáhlá *Mravouka* (1946) Reginalda Dacíka, kde autor sice pojednává i o válce, ale pouze v rovině obecné, a konkrétní válečné události, ať už první nebo právě skončené, druhé světové války a jejích důsledků nijak nereflektuje.⁵⁰⁴

Všimněme si také, jakým způsobem se Vašek pokouší toto téma teologicky uchopit. Cituje nejprve ze *Summary* sv. Tomáše, že všechny, kdo se rodí z Adama, lze pokládat za jednoho člověka, avšak že duchovním trestem nikdy nebývají trestáni synové za rodiče. Vašek se ale v hledání další argumentace obrací přímo k Písmu svatému, uvádí jednotlivé biblické citace, které podle něj dokládají, že pozemskými tresty byly stíženy celky bez ohledu na to, zda se každý jednatel provinil osobně. Většina citací je starozákonních, pouze dvě z Nového zákona: Ex 20,5–6; Ex 34,7; Sd 2,11–15, Sd 2,19–23; Ž 108,13–15; 2Kr 24,11n; Tób 3,2–4 a Mt 27, 25; L 23,28–9.

Nejde nám zde o to, že olomoucký akademik dochází při tomto přístupu k mravně problematickému řešení, tj. že kolektivní vinu v jistém smyslu připouští. Významné však je, že v jeho době ještě zdaleka nebyl kladen důraz na biblickou exegezi ve světle biblické hermeneutiky apod. Téma kolektivní viny bylo tématem aktuálně novým, ke kterému v době vydání Vaškovy publikace existovaly pouze tři výroky Pia XII. Přestože tyto výroky existenci kolektivní viny de facto vylučovaly, zdá se, že Bedřich Vašek nepovažoval tyto výroky za dostatečné, a protože neexistovala opora k tomuto tématu vyhlášená jako závazná ex cathedra, vedla ho poctivá teologická snaha po řešení této otázky k biblickým kořenům.

Tento jeho přístup k řešení magisteriem „neošetřené“ problematiky také svým způsobem předznamenává důraz na biblická studia a exegezi v dokumentech II. vatikánského koncilu a ukazuje na Bedřicha Vaška na jedné straně jako na důsledného interpreta nauky Církve, ale zároveň jako na *křesťanského sociologa*, který se intenzivně pokoušel přispět svým dílem i k tématům, jež dosud „ex cathedra“ svá vyjádření neměla.

člověka a zachová se při něm spravedlnost a milosrdenství. Tento Vaškův názor je ovšem odlišný od postojů tehdejšího papeže Pia XII., který se sice nevyjádřil k této problematice ex cathedra, ale vyloučil možnost kolektivní viny ve třech promluvách z roku 1947. Srov. VAŠEK, Bedřich: *Morálka mezinárodního života*, s. 167.

⁵⁰⁴ Na tuto skutečnost poukazuje Libor Ovečka. Srov. OVEČKA, Libor. „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré“, s. 314.

6.2.5. Úloha Církve a katolíků v mezinárodním životě

Bedřich Vašek se v *Morálce mezinárodního života* nicméně věnuje tématu, ve kterém stojí nauka Církve na pevných základech již od dob středověkých kanonistů. Již jsme naznačili, že čím je téma globálnější, tím spíše lze vidět nepopíratelný morální kredit katolické církve, jež staví na antropologických předpokladech důstojnosti lidské osoby a zároveň člověku inherentní socialitě.

Přínos Bedřicha Vaška a tohoto jeho díla lze spatřovat v konkrétních návrzích na aplikaci těchto morálních zásad na konkrétní, a jím velmi dobře „odpozorované“, podmínky tehdejší doby.

Neváhá tedy opět připisovat Církvi nejvyšší autoritu, odvozenou od absolutně nejvyšší autority Boží. Protože tak ale činí v oblasti morální, která musí prostupovat institucionální mechanismy v nadnárodním společenství, má v tomto smyslu Církev mít morální kredit a poskytovat „orientaci“, nemá však mít svrchovanost v řízení těchto mechanismů. Vaškova argumentace je tedy realistická a v zásadě „moderní“.

Křesťanství podařilo se přemoci pohanský nacionalismus a uznati podstatnou jednotu lidstva. Papežové vystupovali často jako rození rozhodčí ve sporech národů. Nenahraditelným činitelem jest Církev až dodnes. A to zvláště z několika příčin. Předně nikdo nedovede tak, jak to činí ona, brániti důstojnosti lidské osobnosti proti kolektivům; současně však také brániti práv autority proti nezkratným snahám výbojných jednotlivců a menších celků. Nikdo tak jako ona nedovede hájiti jednotu lidského pokolení, ale současně též zachovávat i obhájití svébytnost a rozmanitost národů. Nikdo tak jako Církev nedovede mravní síly, jichž je třeba v životě mezinárodním, živiti i pomocí nadpřirozenou, a tak stupňovati jejich účinnost; kde je zapuzen Bůh, tam jsou oslabeny mravní síly a naopak, čím více mravní síly tkví v Bohu, tím jsou pevnější. Církev je také sama svou organizací vzorem jednoty, ale také vzorem rozmanitosti v životě včleněných menších celků. A svoji pomoc čerpá Církev ne pouze z tohoto světa; přichází s orientací absolutně jistou, protože ji získala z nadpřirozeného zjevení, přichází k lidské slabosti s nadpřirozenými silami milosti, přichází s velkými rozhledy víry, k jakým by se nikdy nebyl propracoval člověk, jehož zrak by byl trvale přikován jen k zemi.⁵⁰⁵

Předložená citace vyjadřuje jasně všechny aspekty toho, jakou úlohu Vašek připisuje náboženství, resp. křesťanství, a tudíž i katolické církvi coby morálnímu garantu pro mezinárodní uspořádání vztahů mezi národy. Již jsme několikrát zdůraznili, že Vaškovi šlo o implementaci těchto morálních principů a zásad do společnosti,

⁵⁰⁵ VAŠEK, Bedřich: *Morálka mezinárodního života*, s. 40–41.

veřejného mínění, pozitivního právního řádu a odpovídajících institucí a mechanismů, kteroužto kombinaci lze vidět jako legitimní *nárok křesťanské sociologie*.

Pro zdůvodnění morální úlohy Církve i jednotlivých papežů uvádí citace z encyklik a dalších druhů církevních dokumentů, které dokládají nepřerušenu kontinuitu církevního učení v otázce mezinárodních vztahů. Nejčastěji cituje Benedikta XV., Pia XI. a XII.⁵⁰⁶, ale uvádí také list Pia X. císaři Františku Josefovi z roku 1914, který je dokladem mírových snah tohoto papeže nikoli na diplomatické rovině, ale na rovině soukromé korespondence.

(...) Libám Vaše nohy a neopustím Vás, dokud nedáte příkaz k míru, tak jako jste dal příkaz k válce... Hromy Církve jsou strašné. Vy to víte. Nesrazím Vás, protože jsem za Vás položil svůj život... Jestliže já neexkomunikuji, bude to prokletí nebes, jež padne na Vaši hlavu. Můj nejdražší synu, žehnám Vám dnes, protože jsem stále ještě Vaším otcem. Zítra bude příliš pozdě, budete proklet.⁵⁰⁷

Nakolik Bedřich Vašek dokládá kontinuitu církevního učení, cituje také alokuci Lva XIII. z 11. dubna 1899.

Čeho by si mohla toužebněji přát Církev, matka národů, přirozená nepřítelkyně násilí a krve, která vždy ve svých posvátných obřadech modlitbou zažehnává morovou ránu války? Duch Církve je duch lidskosti, laskavosti, svornosti, a její poslání, jako Kristovo, je svou podstatou mírumilovné a mírotvorné, protože má za úkol smiřovati člověka s Bohem. Odtud plyne účinnost náboženské moci v uskutečňování skutečného míru mezi lidmi, nejen pokud se týká svědomí, nýbrž i v řádu veřejném a sociálním, ovšem v mezích, ve kterých je jí možno svobodně jednat.⁵⁰⁸

Z citací, které Bedřich Vašek volí, je patrné, že mu jde především o doložení nepřetržité linie církevního učení v otázkách míru a vztahů mezi národy a zdůraznění autority papežského úřadu i osobní nasazení jeho protagonistů.⁵⁰⁹

Coby svědek dvou světových válek se upřímně pokouší identifikovat, kde ve společnosti selhali katolíci: historicky shledává kořeny již v rozštěpení křesťanství v 16. století, resp. zamítnutí papežství jakožto střediska křesťanské víry, které považuje

⁵⁰⁶ Tamtéž, s. 250–256. Uvádí např. enc. Benedikta XV. *Pacem Dei munus* z 28. 5. 1920, Actes II., 140; enc. Pia XI. *Quas primas* z 11. 12. 1925, Actes III. 63–93; *Ubi arcano* z 23. 12. 1922, Actes I, 162, enc. Pia XII, *Summi pontificatus* z 20. 10. 1939, vat. vyd. 27–28; projevy Pia XII. z let 1939–1944, citované dle sbírky *Mír ze spravedlnosti*: s. 1; 15; 24; 50; 55; 57; 106; 126 aj.

⁵⁰⁷ Tamtéž, s. 255–256. Tento výňatek ze soukromé korespondence Pia X. s císařem odkazuje na onen druh individuálního rysu pontifiků, na něž jsme se pokusili poukázat v prvních dvou kapitolách.

⁵⁰⁸ Tamtéž, s. 252–253, cituje: Lev XIII. v alokuci 11. dubna 1899, ve sb. *Textů La Patrie at la Paix*, 21.

⁵⁰⁹ Tentýž aspekt jsme se pokusili zdůraznit v koncepci prvních dvou kapitol této práce.

za ztrátu pevného orientačního centra pro celé lidstvo. Obdobně pak vidí problém v moderní době, tedy masovém odklonu od víry. Současně ale neváhá identifikovat jako zásadní chybu to, že „leckde se domnívali katolíci, že musejí býti stůj co stůj strážci starého řádu, i když byl pln závad“.⁵¹⁰

Jako bezprostřední problém kromě propadnutí nacionalismu vidí v sociální pasivitě jednotlivců: teologicky to vyjadřuje jako individuální hřích⁵¹¹ podle klasické právní klasifikace hříchů typické pro tehdejší dobu: hřích katolíka, kterému nezáleží na tom, aby se zasadil o zlepšení mezinárodních vztahů nespadá do kategorie peccata commisiones, ale peccata ommisionis.⁵¹²

Aktivní působení laiků ve společnosti je tedy navýsost žádaným a důležitým prvkem, avšak spočívá v jejich „účasti na hierarchickém apoštolátu“, jak říká Pius XI. ve Vaškem citovaném textu alokuce z 24. prosince 1930.⁵¹³ I když se Vašek překvapivě vůbec nezmiňuje o *Katolické akci*, je zvolená citace Pia XI. jasným odkazem na tento celosvětový projekt.

Autor, věrný své schopnosti logicky strukturovat a systematizovat text, postupuje od „shora dolů“, na prvním místě stojí Církev a papežský úřad: uvádí nejprve konkrétní historické příklady, kdy se Svatý stolec zasloužil o urovnání sporů mezi státy, a dokládá autoritu Svatého stolce i uznáním ze strany protestantských autorů na mezinárodní právo.

Na druhém místě hodnotí teologickou reflexi mezinárodních vztahů; teologové posledních staletí podle něj pouze opakují tradiční tomistické učení o válce a míru, ale nepodávají teologickou reflexi reálných dobových problémů.

Přesto ale teologii a kněžím připisuje důležitý úkol v otázkách mezinárodního života, i když v reakci na události II. světové války varuje před „jedem nacionalismu“. Současně však chce poukázat na kontinuitu sociálních snah episkopátu a připomíná počín čtyřiceti katolických biskupů a kněží, kteří pod vedením kardinála Manninga předložili již na I. vatikánském koncilu memorandum papeži Piu IX. ve věci práv národů.⁵¹⁴

Na posledním místě pak Vašek stanovuje povinnosti „všem křesťanům,“ ale hned dodává, že všichni lidé jsou povinni spolupracovat na Božím plánu s lidstvem.

⁵¹⁰ Tamtéž, s. 258.

⁵¹¹ Viz: DOUGLAS, J. D. (ed.) *Nový biblický slovník*. Heslo: Hřích. Praha: Návrat domů 200, s. 302–305.

⁵¹² Srov. VAŠEK, Bedřich: *Morálka mezinárodního života*, s. 259.

⁵¹³ Srov. tamtéž, s. 254.

⁵¹⁴ Srov. citováno tamtéž, s. 261–262.

(Jako by mimochodem mu zde uniká, že takto vystavěná argumentace nemůže zahrnovat ty, jež v Boha nevěří).

Vašek hned v následujícím odstavci vysvětluje, že jsou to právě katolíci, kteří „obdrželi od Boha lepší vhléd do Jeho plánů a programů s lidstvem“, a proto mají i větší odpovědnost. Ještě jednou se zde Vašek odvolává na papežské dokumenty od Benedikta XV. po Pia XII.

S nejvyšším důrazem žádají papežové po všech katolicích tuto velkou službu mezinárodní lásky, účast v práci pro mír mezi národy. Benedikt XV. volal zvláště kněze a katolické spisovatele a novináře do práce pro „pacifikaci duší“ a „pro restauraci míru“ mezi národy, Pius XI. žádal po všech křesťanech toto „pacifikační dílo“, tuto „službu smíření“ a Pius XII. ukládá všem katolíkům: „Žádáme si, aby všichni naši synové, roztroušení o celém světě, měli živé vědomí kolektivní odpovědnosti vzhledem k vznikaní a vytvoření nového mezinárodního uspořádání, aby bylo v soulase se základními požadavky lidského a křesťanského svědomí“.⁵¹⁵

Posléze Bedřich Vašek podává konkrétní pokyny, jak tyto výzvy papežů prakticky realizovat: katolíci se mají především obeznámit se správnými mravními principy, podle nichž má být uspořádán mezinárodní život. K tomu je třeba vytvořit studijní kroužky a kluby, kde by se tato problematika důkladně studovala. Tyto kluby pak mají navázat kontakty s obdobnými organizacemi v zahraničí.

Vybaveni teoretickými základy mají pak katolíci pronikat do veřejného mínění a vstupovat do konkrétních organizací a institucí, aby zde spolupracovali a nesli též odpovědnost na řešení mezinárodních vztahů. Vašek tedy vybízí katolíky k účasti na veškerém veřejném a mezinárodním životě, aby „katolický obsah“ pronikl co nejvíce do moderní, značně sekularizované společnosti.

Bedřich Vašek poskytuje i praktický návod k metodě: za každých okolností je nutno hledat pravdu, jakkoli by se mohla zdát nepohodlná, a dokonce přicházet od „protivníka“, protože i ta může obsahovat zrnko Boží pravdy. Druhým náročným požadavkem pak je schopnost trpělivého pozorování a uvažování, kterému již moderní doba odvykla.

I zde je třeba metody, která je skoro nesnesitelná modernímu člověku, který není zvyklý čekat, který chce vyřizovat všecko autem, telefonem, letadlem, rozhlasem, kterého vede heslo: bleskurychle! A přece i moderní člověk musí při studiu a řešení mezinárodních otázek

⁵¹⁵ Tamtéž, s. 263–264. Odkazuje na: Benedikt XV., enc. *Pacem, Dei munus*, viz sb. *La Patrie et la Paix*, 1938, 127–9; Pius XI., apoštol. list 6 srpna 1922, v téže sb. 175, srov. sb. *Mír ze spravedlnosti*, 168; Pius XII., řeč ke kardinálskému sboru 2. července 1944.

sledovat metodu: Uvážit! Přehlédnout všechny důležité okolnosti! A problém za problémem!
Ne ze zásadního kunktátorství, nýbrž aby vše bylo promyšleno a uskutečněno d ů k l a d n ě!⁵¹⁶

Celou publikaci pak autor uzavírá stručným závěrem, v němž shrnuje své cíle: podat základní linie řešení pro nastolení mezinárodního řádu a stanovit trvale platné zásady mezinárodního soužití. Základní premisou pro Bedřicha Vaška je, že mezinárodní řád má svůj zdroj v Bohu, a tudíž musí jeho budování stát na Boží pravdě.

6.2.6. Komentář

Jak je z předloženého díla patrné, olomoucký myslitel ve svém zralém díle realisticky komponuje uspořádání mezinárodních vztahů, jež jsou bez universálně přijatých morálních zásad zakotvených v pozitivním právním řádu nemyslitelné. Vychází přitom z reálného stavu tehdejší společnosti, jejíž konkrétní stav poctivě reflektuje v širokém kontextu křesťanské myšlenkové právní tradice a sociální nauky Církve. Horizontem jeho návrhů je přitom hledání pravdy a celá budoucnost lidstva. V tomto smyslu můžeme právě toto dílo nejnázve nahlížet ve světle *křesťanské sociologie* coby součásti *celé sociologie*.

Libor Ovečka ve své publikaci poznamenává, že u Vaška můžeme pozorovat postupný vývoj jeho postojů, a že právě *Morálka mezinárodního života* jeho myšlenkový vývoj odráží svým realismem, kdy se podle něj Vašek „neutíká do náboženských či teologických pojednání vycházejících z toho, jak by věci (snad) měly být, nýbrž je podává, jak podle jeho poznání skutečně jsou.“⁵¹⁷

I když lze souhlasit s tím, že postoje našeho olomouckého akademika jsou v jeho zralém (a posledním) díle jistě mnohem vytříbenější, nelze souhlasit s tím, co Ovečkovo hodnocení implikuje: dle našeho názoru Bedřich Vašek neutíkal do náboženských pojednání, ale naprosto legitimně se pokoušel o řešení sociálních otázek v duchu sociální nauky Církve. Na konkrétní nedostatky (chtělo by se říci akcidentální a substanciální) Vaškova pojetí a řešení v rámci *křesťanské sociologie* jsme se snahou po maximální objektivitě poukázali v komentářích vybraných děl výše. Klasickým tématem však je, že je mnohem snazší přijmout východiska a principy sociální nauky Církve v otázkách, jež konceptualizují nadnárodní a universální rovinu než onu nauku, která se úzce dotýká konkrétního života (a rozhodování) v rovině osobní (lidské sexuality, rodiny atp.). Nutno

⁵¹⁶ Tamtéž, s. 266.

⁵¹⁷ Tamtéž, s. 313.

zde připomenout, že tentýž rys shledáváme v obtížích recepce katolické církevní nauky vůbec.

Poslední dílo Bedřicha Vaška je zaměřeno na morální oblast mezinárodních vztahů, kde je recepce principů sociální nauky Církve v zásadě (pochopitelně s výhradami např. extrémních nacionalistů) obecně relativně snadno přijatelná. Není tedy zcela výstižné mluvit o „postupném vývoji postojů“ Bedřicha Vaška, ale je třeba také zohlednit konkrétní téma, jemuž se náš autor věnuje. Je pravdou, že olomoucký akademik postupuje v koncepci tohoto díla stejně jako ve svých dílech předchozích, avšak v tématu kolektivní viny (jež bylo zcela aktuální v poválečné době) nemá oporu ve vyjádření magisteria k danému tématu. Morální teolog dané doby by se v tomto případě k tématu nevyjadřoval, *křesťanský sociolog* – Bedřich Vašek – ovšem ano. Je zajímavé si všimnout, jakým způsobem se náš myslitel dopracovával odpovědi na tuto nelehkou otázku; obtížná přijatelnost jeho řešení nás může upomenout na specifickou roli církevního magisteria, které si mnohdy ponechává „dlouhý čas“ k vyjádření, právě u vědomí významu a závaznosti svých výroků.⁵¹⁸

Poté, co jsme předložili podrobný pohled na jednotlivá díla, se nyní v závěrečné podkapitole pokusíme o strukturované shrnutí *křesťanské sociologie* Bedřicha Vaška.

6.3. Strukturované shrnutí křesťanské sociologie Bedřicha Vaška

Na základě předloženého Vaškova teoretického vymezení disciplíny *křesťanské sociologie* a jeho analyzovaných děl je možno nahlédnout na našeho autora podle následujících kritérií: *křesťanský sociologický* hledisko včetně sociálně-teologického hlediska, odborně sociologické hledisko a osobnostní a profesní charakteristika.

6.3.1. Křesťansko-sociologické a sociálně-teologické hledisko

Po stránce formálně odborné je nutno konstatovat, že Bedřich Vašek postupuje systematicky, text vždy dobře strukturuje, jednotlivé oddíly jsou vyvážené a obsahově konsistentní vzhledem k pojednávaným tématům. Při hlubším zkoumání jeho děl lze odkrýt pravidelnou strukturu. Předkládá vždy nejprve analýzu pozorovaného jevu v širším sociálním, mnohdy i dějinném kontextu. Posléze jev podrobuje kritickému

⁵¹⁸ Odhlížíme zde od různých stupňů závaznosti magisteriálních dokumentů, poukazujeme na význam učitelského úřadu Církve obecně.

zhodnocení ve světle mravních zásad přirozeného zákona a věčného zákona Božího. Poté vždy předkládá návrh, kde hledat prostředky ke zlepšení nebo řešení daného jevu, a to stupňovitě nejprve v oblasti sociální, pak mravní, dále duchovní a nakonec nadpřirozené. Institucionální řešení v sociální oblasti považuje za základní nezbytnou podmínku, ke které jsou další tři oblasti komplementární.

Jeho dílo vždy obsahuje velký počet přímých citací, dalo by se říci, že hojně citování tvoří přímo jeho odborný záměr: na jedné straně se tak vyhýbá zkreslení,⁵¹⁹ na druhé straně tak zprostředkovává čtenáři množství autentických cizojazyčných zdrojů.

Z Vaškova teoretického vymezení *křesťanské sociologie* je jasně vidět, že se cele opírá o systém katolické nauky, vychází tedy z křesťanské antropologie a opírá se o princip subsidiarity, sociální lásky a obecného blaha. Sám Bedřich Vašek jde však v odůvodnění disciplíny *křesťanské sociologie* ještě dále a říká, že přímo vyrůstá z katolických dogmat, ale hlubší teologické zpracování tohoto tvrzení nepředkládá, což však lze připsat také tomu, že teoretickým teologickým konceptům se Vašek nevěnoval. Jeho zájem byl důsledně zaměřen na konkrétní sociální témata, v nichž důsledně uplatňoval morálně-teologická kritéria odvozená ze stvoření a ze Zjevení, a vedle toho realizoval i pastorační činnost svým praktickým zapojením do značné širší duchovních a sociálních aktivit.

Tehdejší naukový metafyzický rámec církevní novoscholastiky v oblasti sociální nauky akcentoval dobro stvoření a rozumem uchopitelný přirozený zákon, což mělo za následek určitou teologickou redukci s téměř chybějící reflexí porušené lidské přirozenosti a jejích důsledků pro sociální život, odraz této redukce se odráží i v díle našeho autora. Pro novoscholastiku charakteristické oddělování přirozené a nadpřirozené sféry je patrné v lineární struktuře děl Bedřicha Vaška, i když je zřejmé, že jde o metodickou volbu pro umožnění racionálního diskursu.⁵²⁰ Jak jsme ukázali, olomoucký akademik připojuje téma milosti vždy až na závěr každého díla, přesto ale jeho *křesťanská sociologie* jasně odráží zásadní rys sociální nauky Církve jako takové, tj. že „všechno přirozeně řádné, uspořádané, pravidelné či normální je vázáno

⁵¹⁹ Viz autorovo vlastní vysvětlení: „Snad budou rušití některého čtenáře v četbě příliš četné citáty. Ale autoru běželo o to, aby tlumočil názory různých kruhů co nejpřesněji a nejsvědomitěji, aby se mu tedy nemohla činit výtka neporozumění nebo překrucování.“ VAŠEK, Bedřich. *Rodina dvacátého století. Studie sociologická*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1924. Předmluva.

⁵²⁰ Pro teologii je pochopitelné právě tato argumentační výstavba problematická a nedostatečná, musíme však mít na paměti, že Bedřich Vašek reflektoval teologii své doby; teprve II. vatikánský koncil propojením teologických disciplín a otevřením Církve světu umožnil na jedné straně hlubší teologické pojetí a současně empiricko-sociologickou argumentaci (viz 7.1.2.).

na Krista a přísluší k jedné ekonomii spásy, protože veškeré stvoření je soustředěno v Kristu (Kol 1,16; 2,10).“⁵²¹

Aby však bylo možno legitimně interpretovat, co je ono „přirozeně řádné, uspořádané a normální“, je třeba současně brát v úvahu výsledky empirického bádání sociálních věd⁵²² v konkrétním dobovém a lokálním kontextu a vyhodnocovat je. Požadavek tohoto *ověřování* (i ze strany církevního magisteria) se však stal požadavkem až o několik desetiletí pozdějším (viz kap. 7.), v dané době musela být podobná myšlenka – nejen Bedřichu Vaškovi – zcela cizí. Když náš myslitel postuluje, že je třeba „ověřovat“, má na mysli ověřování pouze v tom smyslu, nakolik odpovídá či neodpovídá nauce Církve, což je argument jak metodologicky chybný,⁵²³ tak také nedostatečný ve smyslu sociologie, tj. i *křesťanské/katolické sociologie*.

Jak uvidíme v sedmé kapitole, současná *katolická sociologie* chápána jako součást sociální nauky Církve a zároveň podobor obecné sociologie je právě v tomto aspektu ve zcela jiné situaci, protože ze strany učitelského úřadu je zdůrazňován právě důraz na výše popsany typ *ověřování* ze strany sociálních věd, a to již od Druhého vatikánského koncilu. Recepce koncilu však pochopitelně probíhá postupně, a jak mnozí autoři upozorňují, hlubší recepci učení koncilu lze očekávat až po několika desetiletích,⁵²⁴ v tomto světle tedy připojujeme závěrečnou kapitolu, v níž poukážeme na změněné podmínky doby i na prohloubené teologické předpoklady, jež umožňují současným *katolickým sociologům* překonání nedostatků, jimž se nemohl ve své době vyhnout náš autor.

6.3.2. Odborně sociologické hledisko

Bedřich Vašek jakožto sociolog se profiloval postupně. Jeho původní zájem o sociální problematiku byl plně ve shodě s jeho kněžskou formací dané doby, kdy sociální angažovanost a vzdělání kněží v sociální oblasti bylo požadavkem ze strany církevní

⁵²¹ BAHOUNEK, Tomáš J., OP. *Křesťanská sociologie*, s. 4.

⁵²² Tj. nejen obecné sociologie, ale také sociálních dějin, sociální psychologie a dalších.

⁵²³ Tzv. argumentace kruhem.

⁵²⁴ Např. Henry Newman, na jehož dílo *An Essay on the Development of Christian Doctrine* se odvolává Fr. Ian Ker: “If we can apply this to the teachings of Vatican II, then we have to conclude that the meaning of the Council will become clearer in the course of time and that even those who participated in it are less likely to understand its full significance than later generations.” KER, Ian, Fr. What did the Second Vatican Council do for us? *The Catholic Herald*, 11. 10. 2002. [2022-04-24]. <http://www.christendom-awake.org/pages/ianker/vatican2.html>.

hierarchie a současně upřímným zájmem mnoha mladých kněží o budování spravedlivého sociálního řádu a řešení konkrétních problémů, jež měnící se moderní doba přinášela.

U Bedřicha Vaška (viz biografie, 4.1.3.) se jednalo o propojení jeho kněžského povolání s osobním nasazením v sociální problematice. Jeho odborná úroveň a přehled o tehdejších světových sociologických teoriích, přístupech, školách a trendech byly značné.⁵²⁵ Převládající trend v tehdejší profánní sociologii však Vašek kritizoval zvláště proto, že se zaměřoval na empirická a statistická šetření, odmítal brát do úvahy etická hodnocení, a tak nenabízel možnost nápravy společnosti.

Vědecké postupy Vaškovy práce vykazovaly náležitě rysy odborného diskursu: vstupoval do diskuse s profánními sociology na rovině publikační i v rámci svého členství v *Sociálním ústavu Republiky československé* (viz pozn. pod čarou č. 336). Citoval je ve svých pracích a byl schopen i pozitivního hodnocení některých jejich názorů a stanovisek. Z domácích autorů pozitivně hodnotil Masaryka, i když se zdá, že občas používal Masarykovy názory ve vlastním díle poněkud selektivně.⁵²⁶

Po teoretické stránce Vašek vymezil disciplínu *křesťanské sociologie* jakožto nábožensky založenou sociologii, ale v zásadě především skutečnou sociologii.

Dvojí podmínce musí křesťanská sociologie vyhověti, má-li splniti svou požehnanou úlohu ve společnosti. Předně to musí býti s o c i o l o g i e, tj. věda o společnosti (...) Čím hojnější a rozmanitější fakta a data skutečného života ve společnosti bude křesťanská sociologie znáti a čím více vnikne přirozeným rozumem v jejich vnitřní spojitost, tím více bude uchráněna nebezpečí, že by stavěla jen dobrodružné konstrukce ve vzduchu; tím více bude vzdálena i nebezpečí f a l e š n é h o supranaturalismu, jenž při p r a k t i c k é disciplíně nevázně podceňuje poznatky, získané přirozenými silami zkušenosti a rozumu (...) Křesťanská sociologie čerpá tedy předně ze zdrojů přirozených. Ale čerpá i ze zdrojů nadpřirozených, a to je její silou i její slávou.⁵²⁷

Bedřich Vašek odborně a systematicky a vstupoval do tehdejšího sociologického diskursu mj. také recenzováním děl jiných vědců z oblasti profánní sociologie.

(B. V.) recenzoval kriticky, ale se snahou o objektivitu práci Machotkovu. Takových recenzí, které by se objektivně (nepolemicky) zabývaly pracemi jiných vědců v ČKD do 2. světové války příliš mnoho nebylo. Ve své recenzi chválí autorovu odbornost, přesnost a jasnost vyjadřování, znalost zahraniční i domácí literatury nejrůznějšího zaměření. Kritizuje ovšem Machotkovo chápání náboženství a vlivu církve jako pouze jednoho z fenoménů doby, jeho metodu, která se vzdává

⁵²⁵ Jak dokládá mj. množství sekundární literatury, o kterou se ve svých dílech opírá.

⁵²⁶ Z katolických sociologů Masarykovy práce pozitivně hodnotil jen Vaškův předchůdce František Reyl, viz. 4.3.

⁵²⁷ VAŠEK, Bedřich. *Křesťanská sociologie. Život sociální*, předmluva, nečíslováno.

etického hodnocení a zůstává na pouhé analýze a popisu společenského fenoménu (tedy rodiny, výchovy, volnočasových aktivit dětí), který zkoumá. Pro Vaška musí jít v sociologii o víc. Důležitost empirických metod Vašek nepodceňuje, naopak kritizuje jejich podceňování ze strany filozofů a teologů. VAŠEK, Bedřich. O. Machotka, K sociologii rodiny, ČKD 1933/3, s. 241n.⁵²⁸

Jak jsme již uvedli, Vašek ostře kritizoval tehdejší převládající směry v profánní sociologii, ale jeho kritika nebyla neoprávněná: poukázal na nedostatky, které se v tehdejších sociologických směrech skutečně vyskytovaly, např. sociologický darwinismus, reduktivní aplikace metod přírodních věd na pole věd sociálních, účelové využívání sociologických poznatků, vyloučení etických prvků, explicitní odmítání filosofie⁵²⁹ a další (srov také 5.1.3.).

Bedřich Vašek coby katolický kněz byl pochopitelně motivován a veden i ve své akademické práci prakticky pastoračně, popř. evangelizačně (jak již bylo řečeno výše „pro spásu duší“). Tento rys byl plně ve shodě s tehdejšími světovými proudy *křesťanské sociologie* (srov. *Social Gospel*, USA, Velká Británie apod.).

Libor Ovečka ve své práci věnované české morální teologii mezi lety 1884–1948 upozorňuje na „jisté terminologické nedorozumění“ v chápání sociologie obecné a křesťanské.

Nauku, kterou se Vašek zabývá, nazývá *křesťanskou sociologií*, což je něco jiného než *sociologie*. Vašek je teolog, opírá se o Boží zjevení a víru v ně a postupuje racionální metodou. To činí poctivě a odborně. Jinou věcí je sociologie jako empirická věda vycházející z empirických poznatků. Sociologie za ně a nad ně nejde. Námítku nevědeckosti by mohla vyslovovat proti jakémukoli oboru teologie, což nás přivádí k otázce, zda teologie je vědou. Ve smyslu přírodních a empirických věd o člověku jistě ne, neboť kromě empirických a rozumově spekulativních poznatků přijímá i poznatky z náboženské víry. Když provedeme toto rozlišení mezi *sociologií* a *křesťanskou sociologií* čili *teologickou sociální naukou*, stanou se srozumitelnými takové Vaškovy výroky jako „studium křesťanské sociologie v seminářích se musí díti z hlediska duchovní správy, spásy duší“. O spásu duší *sociologie* nepojednává, avšak teologická *disciplína křesťanská sociologie* ano.⁵³⁰

I přes výstižné rozlišení mezi *sociologií* a *křesťanskou sociologií* v citovaném díle Libora Ovečky musíme zdůraznit, že Ovečkovu dílo se zabývá morální teologií, resp. díly

⁵²⁸ OVEČKA, Libor. „*Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré*“. Poznámka pod čarou 676 na s. 303.

⁵²⁹ Explicitní odmítnutí filosofie však nebere do úvahy, že implicitně je obdobně jako náboženské předporozumění součástí sociální reality, kterou sociologie zkoumá. I když se jedná o metodické odhlédnutí v rámci vědeckého diskursu, právě „věda o společnosti“ by ji do úvahy brát měla, ta se však touto dichotomií nechtěla zabývat, resp. ji prostě vyloučila.

⁵³⁰ OVEČKA, Libor. „*Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré*“, s. 311.

mnoha morálních teologů v jím vymezeném období v letech 1884–1948, a specifické problematice vztahu obecné a *křesťanské sociologie* se v rámci vlastního tématu nemohl blíže věnovat: pokud však Bedřich Vašek oslovuje bohoslovce, aby jim objasnil, jak mají ve své kněžské formaci nahlížet sociální problematiku a obor *křesťanské sociologie*, je to v daném kontextu zcela pochopitelné, metodologicky ale byl schopen v rámci disciplíny v tomto smyslu rozlišovat. V celkovém pojetí vycházel sice z nadpřirozeného řádu, ale argumentačně řád přirozený a nadpřirozený odlišoval, např. po precizní analýze sebevražednosti z hlediska sociologického a zčásti psychologického uvádí: „Úmyslně nechávám zde stranou hodnocení sebevraždy v mravním řádu nadpřirozeném (...).“⁵³¹

Ovečka dále uvádí:

Disciplína čerpající z nadpřirozeného zjevení a osvícení a zaměřující se též na nadpřirozeno je ovšem teologie, nikoli sociologie. Vašek jistě nebyl sociolog ve smyslu pozitivistické vědecké sociologie, byl však křesťanský sociolog ve smyslu teologie.⁵³²

Toto rozlišení by mohlo řešit otázku, jak pohlížet na tehdejší obor *křesťanské sociologie*. Neřeší však otázku vztahu teologie a sociologie, jak ji ve své praxi chápal Bedřich Vašek a jak se jí tehdy i teoreticky zabývali katoličtí sociologové ve Spojených státech, Velké Británii i jinde, tj. nakolik je legitimní pěstovat vědu o lidské společnosti způsobem, který vylučuje člověku vlastní filosofické uvažování a redukuje „předmět“ svého oboru na oblast čistě empirickou, vylučuje oblast etiky, tj. společensky zastávaných hodnot, norem a idejí včetně jejich nadpřirozeného zdroje v náboženství, resp. činí je pouze „předmětem“ zkoumání (sociologie náboženství).⁵³³ *Křesťanská sociologie* chtěla toto redukované pojetí překonat, jejím nedostatkem však bylo nikoli to, že přijímá poznatky z oblasti nadpřirozené a předkládá je pomocí rozumově spekulativní, ale že rozumově spekulativní postuláty přijímala jako neměnné a neověřovala je žitou společenskou praxí (srov. výše). Současně se v tehdejší koncepci *křesťanské sociologie* projevoval typický rys sociální nauky Církve, která kladla důraz především na věčnou pravdu, dobro *osoby* bylo nahlíženo výhradně v jejím světle.

⁵³¹ VAŠEK, Bedřich. *Doba úzkostí a varu*, s. 25.

⁵³² OVEČKA, Libor. „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré“, s. 312.

⁵³³ Právě z řad sociologů náboženství se však od sedmdesátých let 20. století rekrutuje nový proud náboženské, resp. *katolické sociologie*. Navíc samotná sociologie náboženství doznala významných proměn a v současnosti jde již několik desetiletí o „nejpoutavější, nejpritažlivější a nejrychleji se rozvíjející oblast teoretické i empirické sociologie“. NEŠPOR, Zdeněk. *Příručka sociologie náboženství*, s. 9.

Při studiu biografie Bedřicha Vaška, a jeho pedagogické, akademické a pastorační činnosti lze říci, že všechny aspekty činnosti v jeho osobě tvoří harmonickou jednotu. Vašek nebyl primárně teoretik, ovšem teoreticky a akademicky zvládnutou (křesťanskou) sociologii považoval za *conditio sine qua non* i pro praktickou sociální činnost. Vašek tak zprostředkuje a promýšlí katolickou církevní nauku, která na principu Tomáše Akvinského (každá věc směřuje ke svému zdokonalení) již od *Rerum novarum* rozkrývá systémové chyby sociální, podává principy a návody k řešení, avšak nevidí je jako reálně proveditelné bez individuálních ctností jednotlivce.⁵³⁴

Jak jsme již uvedli, olomoucký akademik se nedopouštěl redukcionismu v tom smyslu, že by strukturální vady společnosti chtěl řešit pouze důrazem na individuální ctnosti. Byl si vědom vzájemné komplementarity obou složek, odtud také např. jeho kritické pozitivní hodnocení demokracie, kdy hodnotí demokracii jako systém, který bez individuálních etických a mravních hodnot jednotlivců (vůdců) je navýsost křehký, kde ani systémové „pojistky“⁵³⁵ nemohou stačit, aby zabezpečily svobodné a spravedlivé fungování společnosti na principu *bonum commune*.

Souhrnně lze tedy říci, že se Bedřich Vašek v rámci vědecké disciplíny *křesťanské sociologie* dané doby projevoval odborně a kompetentně, jeho hlavní zájem byl „pracovati o zdokonalení společnosti, o pokrok v aktivování a usměrňování sil přetvářejících společnost k stavu čím dále dokonalejšímu.“⁵³⁶ V mnoha ohledech je jeho *křesťanská sociologie* konvergentní se současnou podobou *křesťanské/katolické sociologie*, která se ovšem nachází v podmínkách dějinného pohybu jak ze strany společnosti, tak Církve, včetně hlouběji chápaného celku teologie a otevřenosti Církve k precizování sociální nauky ověřováním konkrétní sociálně-kulturním pohybem a životem společnosti.

6.3.3. Osobnostní a profesní charakteristika, styl

Není snadné vystihnout a vykreslit osobnost někoho, kdo nám nebyl osobně znám, lze však alespoň částečně suplovat absenci osobní znalosti studiem díla, archivních materiálů apod.

⁵³⁴ Viz: McINTYRE, Alistaire Ch. *After Virtue*. Paris: University of Notre Dame Press, 1981 (2007).

⁵³⁵ Systém trojího jistění: moc zákonodárná, výkonná a soudní.

⁵³⁶ VAŠEK, Bedřich. *Doba úzkostí a varu*. Předmluva, nečíslováno.

Co se týče osobnosti Bedřicha Vaška, domníváme se, že nejlépe jej vystihují jeho vlastní slova z předmluvy k dílu „Doba úzkostí a varu“ z roku 1936 (srov. QA 1931).

A dále se mi protiví všeobecné řečňování o obnově hospodářského řádu, o obnově člověka v Kristu atd., když vše zůstává jen řečňováním, jen fráží k ničemu nezavazující.

Ukaž na sobě, jak jsi obnoven v Kristu! Ukaž, že jsi představitelem nového hospodářského řádu!

Ukaž, že u tebe přijatá zásada znamená i praksi!⁵³⁷

Jak jsme již uvedli, základ pro nápravu ve společnosti vidí v komplementaritě individuálních ctností a sociálních institucionálních nástrojů ve shodě a na základě sociální nauky Církve.

Svou odbornou i praktickou činnost zasahuje do široce chápaného pastoračního rámce,⁵³⁸ v němž nepochybně patřilo zásadní místo jeho akademickému působení, a zvláště oboru *křesťanské sociologie*. Literární, osobitý styl v dílech Bedřicha Vaška ostatně tuto skutečnost potvrzuje. I v dílech výsostně odborných se nezdráhá použít expresivních prostředků a obrazných přirovnání, pokud mu slouží k vyjádření či zdůraznění obsahu či vyjádření hluboké lidské empatie:

„V hlubokém soucitu s úzkostmi lidstva byly psány odstavce této knihy. Věnována je všem, kdo tyto úzkosti v sobě pociťují, jako matka pociťuje v sobě bolesti svých dětí, a kdo hledají záchranné chodníky z tohoto mučivého bloudění“.⁵³⁹

Jak jsme již uvedli v životopisné části (4.3.), náš autor byl jedním z nejvýznamnějších představitelů *křesťanské sociologie* v daném historickém období nejen v našem prostředí, ale s bohatými zahraničními kontakty. Obor byl v dobovém kontextu limitován ze dvou odlišných stran: částečně novoscholastikou, ale zejména tehdejší eklesiologií, resp. uzavřeností Církve vůči světu na straně jedné a dobovým pojetím vědy, zde zvláště sociologie, na straně druhé. Přestože ve svém teoretickém vymezení disciplíny *křesťanské sociologie* náš autor postuloval, že je třeba vycházet z toho, jaká společnost opravdu je, tedy vycházet z reálných zjištění, aby bylo možno hledat nápravu podle toho, jaká by z hlediska věčného zákona Božího být měla, dopouští se právě proto v některých případech toho, že tehdejší společnost odmítá v tom, co se *jemu* jeví ohrožující a volá po zásazích státu, aby ochránil katolíky před demoralizací. Obdobně volá po zásahu

⁵³⁷ Tamtéž.

⁵³⁸ Srov. s široce chápaným pojetím pastorače Janem XXIII. v rámci II. vatikánského koncilu o více než desetiletí po skonu Bedřicha Vaška v letech 1962–65.

⁵³⁹ Tamtéž.

Církvě v případě žádosti o zákaz beletristického díla Karla *Schulze Kámen a bolest*. Zdá se zřejmé, že jako celibátní „syn Církve“, oddaný kněz a současně sociálně angažovaný křesťanský sociolog se v dané době těžko mohl tomuto napětí vyhnout.

Přes dobově podmíněné faktory však musíme ve světle výše předložených analýz souhlasit se sociologem Tomášem J. Bahounkem, že dr. Bedřich Vašek byl „velkolepým zjevem české *křesťanské sociologie* první poloviny 20. století“.⁵⁴⁰

Poté, co jsme se podrobně věnovali historickému fenoménu *křesťanské sociologie* v pojetí Bedřicha Vaška a poukázali na dobové limity oboru, připojujeme tedy závěrečnou referenční kapitolu, která chce ukázat současné podoby a možnosti *křesťanské*, resp. *katolické sociologie* coby trvalé součásti sociální nauky Církve i součásti obecné sociologie, ale také současnou podobu propojení teologických a sociologických přístupů, protože právě metodologická odlišnost teologie a sociologie vedla před polovinou 20. století k nepochopení jejich možné komplementarity a konvergence pro plné a široce uchopené hledání cest k pochopení a zlepšování života celé lidské společnosti.

⁵⁴⁰ BAHOUNEK, Tomáš. Bedřich Vašek. In Urbášek Pavel: *Zakladatelé a pokračovatelé: památník osobností obnovené univerzity*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1996, s 228.

7. Křesťanská sociologie v nových kontextech

Protože se v této kapitole chceme zabývat především fenoménem obnoveného zájmu o *křesťanskou*, nebo nyní již spíše terminologicky přesněji *katolickou sociologii*, který se začal objevovat zhruba v sedmdesátých letech, je třeba učinit krátký náhled na okolnosti, za kterých a kde se tento nový zájem objevil. Jde pochopitelně o propojení více faktorů, nás však budou primárně zajímat tři oblasti, jimiž jsou teologický kontext, sociální kontext postmoderní společnosti (včetně proměn sociologie náboženství) a individuální motivace protagonistů.

Katolickou sociologii nemáme na mysli konfesní ohraničení, chápeme ji nadále v jejím plně křesťanském obsahu, výraz *křesťanská/katolická sociologie* používáme jako terminologické označení pro ten proud v sociologii, který se ve svých východiscích opírá o katolickou sociální nauku.⁵⁴¹ Jsme si pochopitelně vědomi, že sledujeme úzce specializovaný proud v *celku* sociologie, záměrně jej však nepojednáváme v kontextu sociologie náboženství, i když protagonisté tohoto proudu se nejčastěji rekrutují právě z řad sociologů, jejichž profesní specializací je sociologie náboženství. Naším zájmem však je předložit genesi obnovy katolické perspektivy v sociologii a příklady institucionálního zázemí a konkrétních autorských projektů současnosti nakolik v nich lze hledat souvztažnost s historickým fenoménem *křesťanské sociologie* první poloviny 20. století.

Že se nejedná pouze o individuální zájmové projekty, doložíme představením institucionálního zázemí současných katolických sociologů včetně jejich odborných výstupů a aktivit. V případě těchto institucionálně sdružených sociologů–katolíků je významná právě jejich osobní motivace, v níž se spojuje nejen vysoká profesionalita v oboru sociologie, ale oporu v sociální nauce Církve.

Vedle toho na příkladu příspěvku konkrétního sociologa a současně teologa ukážeme propojení sociologické a teologické aprobace, jejímž výstupem je kritická studie k pastoraci v Církvi, resp. také poukaz na problematiku pastorační eklesiologie.⁵⁴²

⁵⁴¹ Výraz má navíc oporu v anglofonním prostředí, *Catholic sociology* je jako specifický podobor sociologie definována v *Encyclopedii of Sciences and Religions*. Srov. 1.1.3.: VARACALLI, Joseph A. (2013) Catholic Sociology. In RUNEHOV A.L.C., Oviedo L. (eds) *Encyclopedia of Sciences and Religions*. Springer, Dordrecht. [2020-11-15]. https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-1-4020-8265-8_1640.

⁵⁴² Z pohledu sociologie by se tento druh výstupu by se dal víceméně zařadit do kategorie sociologie náboženství, resp. specifického pole denominační religiozity.

Na závěr se vrátíme do českého prostředí a představíme dva projekty, jež se poji se současným teologickým a sociologickým diskursem u nás: sociálně interpretovanou eklesiologii teologa Josefa Mikuláška a teorii sociologického systému sociální nauky Církve sociologa Tomáše Bahounka, OP. Zatímco Mikuláškův projekt je ukázkou aplikace sociologických kategorií na pole teologie, Bahounkův sociologický projekt je specifickým příkladem téže aplikace, přičemž se však autor explicitně přihlašuje k proudu *křesťanské sociologie*. Bahounkův projekt záměrně zařazujeme na samý závěr práce, protože v jeho světle lze nahlédnout také koncept *křesťanské sociologie* protagonisty této práce Bedřicha Vaška.

7.1. Proměny teologie a sociální nauky Církve

V úvodu této kapitoly se nejprve budeme věnovat teologickým předpokladům pro znovuoživení katolické perspektivy v sociologii, tj. pohledu na měnící se důrazy uvnitř teologického uvažování v Církvi, jež jsou komplementárně spojeny s komunikací se světem, resp. otevření se Církve světu v jeho postmoderní podobě. V dalším bodě se naopak pokusíme o nastínění předpokladů, které nastolila přeměna moderní společnosti ve společnost postmoderní a globalizovanou.

7.1.1. Teologické předpoklady

Pokud se vrátíme do kontextu dějinného rámce, který jsme opustili ve druhé kapitole v polovině 20. století, nacházíme Církev a její učitelský úřad v posledním stadiu novoscholastického období. Snahy jednotlivých teologů o „nouvelle theologie“ a nové přístupy mimo systém novoscholastiky byly magisteriem nazírány spíše jako ohrožování Církve,⁵⁴³ protože „(novoscholastika) ... jako myšlenkový systém srostlý s církevní tradicí nemohla v nových přístupech vidět nic jiného než herezi.⁵⁴⁴ Proto tedy je klíčové, že „k obratu došlo (...) na straně učitelského úřadu, který se nakonec postavil za orientaci teologů obnovy a na Druhém vatikánském koncilu uvolnil své výlučné spojení s novoscholastikou“.⁵⁴⁵

Církev a učitelský úřad Církve první poloviny 20. století, kteréžto období historikové nazývají „piánskou epochou“, byly předmětem předložených prvních dvou kapitol této

⁵⁴³ Srov. též téma antimodernismu – kap. 2. v této práci.

⁵⁴⁴ SCHOOF, Ted. *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 120.

⁵⁴⁵ Tamtéž, s. 122.

práce. Zvláště nás zajímal pohled do konkrétních promulgovaných textů a projevů jednotlivých pontifiků, nakolik reagovaly na aktuální sociální témata a moderní společnost. S respektem by se chtělo říci, že v rámci neměnných novoscholastických formulací „nemohli více udělat“. Jak říká Otto Hermann Pesch: „Bylo by groteskním bezprávím předhazovat papežům před Janem XXIII., že neměli cit pro znamení doby a nereagovali na ně. Opak je pravdou, a sice přinejmenším od Lva XIII.“⁵⁴⁶

Také v *křesťanské sociologii* Bedřicha Vaška, jehož díla odrážela komplexní církevní sociální nauku dané doby, můžeme vidět pevné sepětí katolické nauky s novoscholastikou, ale současně výrazný přínos sociální nauky Církve, která postupně vypracovávala a precizovala svůj obsah v systém hodnot a norem zaměřených na obecné dobro a prospěch lidské společnosti.

Celou piánskou epochu lze tedy považovat za důležité přípravné období, které vyvrcholilo ve všeobecném koncilu (1962–65), který svolal Jan XXIII., a to poprvé v historii nikoli jako koncil věroučný, ale jako koncil pastorální.⁵⁴⁷

Ještě před jeho svoláním a během něj promulguje papež dvě významné sociální encykliky, v nichž ještě zdaleka neprovádí „uvolnění výlučného spojení s novoscholastikou“, přesto mu ale daný rámec umožňuje výrazný posun směrem k přijetí moderní společnosti.

Encykliky *Mater et magistra* (1961), *Pacem in terris* (1963)

Sociální encyklika *Mater et magistra* je již zaměřena mnohem intenzivněji na praktická řešení než na objasňování principů, jak tomu bylo v dosavadních encyklikách, navíc programově se silným pastoračním akcentem. Tematicky recipuje témata a závěry předchozích sociálních encyklik (práce, spravedlivá mzda, princip subsidiarity, osobní vlastnictví), v kontextu zvětšujícího se rozdílu mezi chudými a bohatými státy se zaměřuje na *totus orbis* a potřebu mezinárodní spolupráce mezi národy a světový rozvoj.

Papež současně potvrzuje trvalou aktuálnost a platnost sociální nauky a formuluje „princip personality“ v tom smyslu, že člověk je základem, účinnou příčinou a cílem

⁵⁴⁶ PESCH, Otto Hermann. *Druhý vatikánský koncil 1962–1965*. Příprava, průběh, obsah. Praha: Vyšehrad, 1993, s. 67.

⁵⁴⁷ Že se jednalo o koncil *pastorální* a nikoli *věroučný*, mělo dalekosáhlé důsledky jak pro společnost, tak pro samotnou církev. Část katolíků zůstala věrná předkoncilní linii a výsledky „pouze pastorálního“ koncilu odmítala: tzv. katolický tradicionalismus má různé směry a důrazy, nejvýznamněji je spojen s postavou francouzského arcibiskupa Marcela Lefébvre a jeho Bratrstvem Pia X. (srov. též kap. 2.).

každého společenského zřízení, zároveň je ale povolán k vyššímu řádu, který přirozenost pozvedá a přesahuje. Tento princip je nejvyšší a chrání nedotknutelnost lidské osoby.⁵⁴⁸ Papež dodává, že na tomto principu vybudovala Církev zejména v posledních sto letech celou sociální nauku, ve skutečnosti je zde ale to, že člověk je „základem, příčinou i cílem každého společenského zřízení“ takto formulováno poprvé⁵⁴⁹, a předznamenává další kroky ve formování sociální nauky Církve.

Pro naše téma je dále zásadní, že se text encykliky obrací na laiky a zdůrazňuje jejich nezastupitelnost v šíření sociální nauky, ale současně požaduje, aby byli k tomuto úkolu kompetentní.

K rozšíření katolické sociální nauky mohou podle našeho mínění značně přispět i naši synové z řad laiků, jestliže si ji především studiem řádně osvojí, budou ji horlivě uvádět ve skutek a přičiní se, aby se s ní seznámili i jiní lidé. (čl. 224).

(...) Při plnění tohoto důležitého úkolu musí být katoličtí laici nejen odborně na výši, ale musí přizpůsobovat své jednání povaze cílů, jichž chtějí dosáhnout; a konečně musí svou činnost podřizovat zásadám a požadavkům sociální nauky Církve (...) Ať si dobře uvědomí, že nesplní svoji povinnost, nebudou-li se ve svém životě držet zásad a požadavků sociální nauky, kterou Církev hlásá a my potvrzujeme. To by mohlo ohrozit i práva jiných lidí. Dokonce by mohla být podlomena důvěra v tuto nauku, protože by se tak mohla zdát snad velmi dobrá, ale neschopná k praktickému použití v životě. (čl. 241).⁵⁵⁰

V článku 236 pak Jan XXIII. hovoří přímo i o metodě.

Příkazy sociální nauky je možno obvykle uskutečňovat postupně ve třech fázích. Nejprve je třeba poznat povahu situace, dále je nutno zhodnotit tuto situaci ve světle těchto zásad, a konečně rozhodnout, co je možno a co nutno podniknout, aby byly dané normy uvedeny ve skutek,

⁵⁴⁸ Srov. *Mater et magistra* z 15. 5. 1961, čl. 219–220, Sociální encykliky (1891–1991).

⁵⁴⁹ Pro srovnání uvádíme originální latinský text, který odpovídá článkům 219 a 220: „*Quam catholica Ecclesia doctrinam traditi et pronuntiat de hominum convictu ac societate, ea sine ulla dubitatione perpetua vi pollet. Cuius doctrinae illud est omnino caput, singulos homines necessarie fundamentum, causam et finem esse omnium socialium institutorum; homines dicimus, quatenus sunt natura congregabiles, et ad ordinem rerum evecti, quae naturam exsuperant et vincunt. E gravissimo huiusmodi principio, quo sacra humanae personae dignitas affirmatur et defenditur, praesertim superioribus hisce centum annis, Ecclesia sancta, sacerdotibus et laicis hominibus doctissimis operam ferentibus, luculente conclusit de re sociali praecepta, ad quae mutuae hominum necessitudines componantur: spectatis nimirum generalibus normis, congruentibus sive cum natura rerum et variis humani convictus condicionibus, sive cum praecipua huius temporis indole; quae propterea normae omnibus probari possunt.*“ *Mater et magistra* z 15. 5. 1961. [2022-01-31]. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/la/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html.

⁵⁵⁰ *Mater et magistra* z 15. 5. 1961, čl. 236 a 241, In Sociální encykliky (1891–1991).

jak to žádají okolnosti místa a doby. Tyto tři momenty lze vyjádřit třemi slovy: vidět, soudit, jednat.⁵⁵¹

Dalším posunem v nauce katolické církve bylo promulgování encykliky *Pacem in terris* z 11. dubna 1963, která recipuje poprvé v dějinách katolické církve lidská práva, nikoli jen jako práva liberální, ale jako práva lidské osoby (srov. čl. 8–45), včetně práva na svobodu náboženského vyznání.⁵⁵²

Témata encykliky reagují ovšem i na internacionální konkrétní aktuální témata (kubánská krize, stavba berlínské zdi, hrozba atomové války). Jak se píše v předmluvě k českému vydání encykliky „její optimistický tón vzbudil u katolíků i nekatolíků živý ohlas“. ⁵⁵³ V této historické etapě se již projevují limity profánní sociologie, od které se ještě v první polovině dvacátého století čekalo, že bude – jakožto *věda* o lidské společnosti – schopna úspěšně řešit lokální i globální problémy společnosti. Tehdejší sociologie byla sice schopna tyto jevy „analyzovat“, ale nikoli vnášet do mezilidských – a tudíž i mezinárodních – vztahů étos potřebný k jejich překlenutí a řešení. Katolická církev se svým sociálním učením tento étos přinášela v nové a době odpovídající podobě, a čím praktičtěji byl tento étos spojován s konkrétními sociálními návrhy, tím větší sociální sílu v sobě nesl.⁵⁵⁴ Již na tomto místě ale můžeme předeslat, že „konkrétní sociální návrhy“, aby byly skutečně proveditelné, potřebují oporu ze strany nejrůznějších výzkumů sociologických, což nás – opět – staví před otázku vztahu mezi teologií a sociologií, nebo ještě spíše vztahu katolické církve k obecné sociologii.

7.1.2. Druhý vatikánský koncil: změna metody a nové teologické důrazy

Změnu, kterou znamenal Druhý vatikánský koncil pro teologii a pro vztah Církve ke světu, zde můžeme pouze reflektovat v několika významných bodech, jež se zvláště týkají našeho tématu.

Výstup Druhého vatikánského koncilu tvořily dokumenty všech úrovní závaznosti: teologicky doktrinální; prakticko-normativní a disciplinární a vyjadřující etapu bádání

⁵⁵¹ *Mater et magistra*, čl. 2, *Sociální encykliky (1891–1991)*. Triáda Jana XXIII. připomíná Comtovu sociologickou triádu „poznat, předvídat, jednat“, jíž Comte definoval sociologickou metodu pro 19. století, popř. je spíše recepcí metody Vidět–Posoudit–Jednat kardinála Josefa Cardijna (1882–1967) pro kroužky dělnické mládeže (srov. též 5.1.2.1).

⁵⁵² Srov. též následnou koncilní deklaraci *Dignitatis humanae – o náboženské svobodě* ze 7. 12. 1965.

⁵⁵³ *Sociální encykliky (1891–1991)*, předmluva s. 177.

⁵⁵⁴ Na tomto místě je vhodné připomenout Bedřicha Vaška, zvl. jeho *Morálku mezinárodního života*.

a hledání formulací, tj. čtyři konstituce, devět dekretů a tři prohlášení.⁵⁵⁵ Velmi významnou formulací, na niž výslovně upozorňuje Ctirad Václav Pospíšil, nacházíme v prakticko-normativním dekretu o kněžství *Optatam totius* z 28. 10. 1965. Tato formulace proměňuje koncept dogmatické teologie a úzce ovlivnila a propojila všechny teologické disciplíny⁵⁵⁶ a také ovlivnila text a obsah pastorální konstituce *Gaudium et spes* ze 7. května 1965. Tato pastorální konstituce je současně důležitým dokumentem katolického sociálního učení ve smyslu nově uchopených témat: naslouchání společnosti a jejím problémům, spojení se všemi lidmi, Boží lid ve službě člověku, Církve v dialogu se sekulární společností a jinými náboženstvími; otázky spojené s křesťanskou antropologií – jako je socialita a hříšnost, autonomie svědomí, společenství s Bohem; autonomie pozemských skutečností; křesťanský humanismus⁵⁵⁷; úsilí o obecné blaho, globální solidarita a mír, ale také tematizuje řadu tradičních klíčových témat sociálního učení církve, tj. otázky rodiny, kultury, hospodářsko-spoločenského života, politického života a mezinárodního života.

Formulování zcela nových témat i nově uchopenou tematizací tradičních témat sociální nauky Církve v pastorální konstituci o Církvi *Gaudium et spes* však umožnila právě změna v dogmatické teologii, jak ji v návaznosti na Pospíšila reflektuje Pavel Ambros.

Abychom dobře porozuměli změně, která nastala, je třeba vzít v úvahu především OT 16, kde jsou teologické disciplíny viděny jako jeden celek, který je založen na zkušenosti, která má gnosticko-sapienciální charakter s biblickým a patristickým základem a s ohledem na současnost.“⁵⁵⁸ Je zřejmé, že tato změna zahrnuje pastorálními a spirituálními otázkami i teologii jako celek. Doba kateder „čisté teologie“ pojaté do neměnných a pozemskou skutečností nedotčených dogmatických

⁵⁵⁵ Srov. *Gaudium et spes*. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, česky tři vydání: Zvon 1995 a dvě vydání: Karmelitánské nakladatelství 2002, všechna v překladu O. Mádra a s předmluvou K. Rahnera z původního vydání *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II: Constitutiones, Decreta, Declarationes*, 1967.

⁵⁵⁶ Viz POSPÍŠIL, C. V.: Základním východiskem je koncilní text nacházející se v dekretu *Optatam totius*, článek 16, který uvedl přelom ve vnímání metody v dogmatické teologii definitivně do života katolické církve (...) v sobě shrnuje mnohé, co je obsaženo v celé řadě ostatních koncilních dokumentů, především v dogmatických konstitucích *Lumen gentium*, *Dei verbum*, v pastorální konstituci *Gaudium et spes* a v dekretu o ekumenismu *Unitatis redintegratio*. *Hermeneutika mysteria* – 6.díl. (27. 3. 2016). [2022-02-9]. <https://slovo.proglas.cz/kultura-a-vzdelavani/vzdelavaci-cyklus/hermeneutika-mysteria/hermeneutika-mysteria-6-dil/>

⁵⁵⁷ Mj. také otázky rehabilitace *křesťanského humanismu* Jacques Maritaina.

⁵⁵⁸ AMBROS, Pavel. Pastorační a recepce II. vatikánského koncilu. *Teologické texty* 2003/1. Odkazuje na: POSPÍŠIL, C. V. Metody v současné systematické teologii. *Teologické texty*, 1999, č. 3, 75–78; DOLISTA, J. Vymezení pojmu vědy v teologii. *Teologické studie*, 2002, č. 1,2–5. [2022-01-31]. <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2003-1/Pastorační-a-recepce-II-vatikánského-koncilu.html>.

traktátů, exegeze, morálních principů a zásad a jejich praktického uplatnění prostřednictvím pouhé aplikace definitivně skončila (...) Zkušenost a zakoušení se nyní stává základním „předmětem“ pastorální teologie. Teologická antropologie se z jistého hlediska osamostatnila od teologie dogmatické a morální, otevřela se na druhé straně ostatním humanitním vědám a současným kulturám, především antropologii, psychologii, fenomenologii životního vývoje, jazykové a strukturní analýze atd. Pastorační skutečnost pochopená jako zakoušení založené na zkušenosti Absolutna, které se zjevuje různým způsobem a na různých polích, zcela mění teologickou mluvu. Tato zkušenost vychází z akategoriálních forem a stále zřetelněji je vnímána a poznávána jako Kristus náš Pán. V jeho pojetí je metodou pastorální teologie stále zřetelněji metoda prakticko-rationální, založená na zkušenosti.⁵⁵⁹

Na tuto „vnitřní změnou paradigmatu“ v pastorální teologii, jež se odvinula od dogmatické teologie a ovlivnila a propojila všechny teologické disciplíny, navázala i „vnější změna“ v argumentaci sociální nauky Církve, jak jsme již uvedli výše, namísto novoscholastické argumentace začíná magisterium již od encyklik Jana XIII. používat argumentaci empiricko-sociologickou,⁵⁶⁰ což muselo být mj. nutně i inspirací a otevřením možností pro sociology, kteří byli zároveň katolíky a chtěli ve světle výše uvedených změn dát svou profesní odbornost do služby Církvi, ale také propojit profesní identitu s vlastní vírou.

Máme zde na mysli především laické věřící,⁵⁶¹ nakolik věroučná konstituce o Církvi *Lumen gentium* z 21. prosince 1964 vyjadřuje nové eklesiální pojetí: Vedle nového pojetí vztahů uvnitř církevní hierarchie (*societas perfecta*) se mění chápání věřících v Církvi, do popředí se dostává kategorie *Božího lidu*⁵⁶² a všeobecného kněžství. Laici již nejsou v roli spolupracovníků kněží, jako tomu bylo ještě i např. v celosvětovém projektu *Katolické akce*. Jsou pozváni k účasti na životě Církve jako její plnoprávní členové odpovědní za naplňování jejího poslání.⁵⁶³ V tomto duchu pak pokračuje i dekret o apoštolátu laiků *Apostolicam actuositatem* z 18. listopadu 1965.⁵⁶⁴

Změna v sebebchopení Církve se promítla také do nového chápání učitelského úřadu.

Dokumenty před II. vatikánským koncilem ukazují papeže jako toho, komu je svěřen poklad víry a poznání věčného a přirozeného zákona, aby tyto skutečnosti aplikoval na společenskou situaci

⁵⁵⁹ Tamtéž.

⁵⁶⁰ Výraz Tomáše Halíka, srov. *Sociální encykliky (1891–1981)*, předmluva k encyklice *Mater et Magistra*, s. 115.

⁵⁶¹ Otázce kněžské formace a studia sociologie se dotkneme v podkapitole 7.2.

⁵⁶² Viz: LÉON-DUFOUR, Xavier (ed.). *Slovník biblické teologie*. Heslo: Lid. Řím, Velehrad: Křesťanská akademie 1970, 201–207.

⁵⁶³ Srov. *Lumen gentium* 1965. In Dokumenty II. vatikánského koncilu, 1995.

⁵⁶⁴ Srov. *Apostolicam actuositatem* 1965. Tamtéž.

ve světě. II. vatikánský koncil představuje významný zlom v tomto chápání fungování hierarchického magisteria. Ačkoli *Lumen gentium* zdůrazňuje funkci autoritativního hierarchického učitelského úřadu, rozšiřuje toto chápání v tom smyslu, že všichni pokřtění mají podíl na Ježíšově prorocké a učitelské funkci. Uznání papeže jako autoritativního vykladače věčného a přirozeného zákona totiž stojí v určitém napětí s vědomím, že přirozené právo vychází z lidského rozumu a je otevřené všem lidem dobré vůle.⁵⁶⁵

Věřoučná konstituce o Božím zjevení *Dei verbum* z 18. prosince 1965 věnovaná obsahu Zjevení a vztahu Božího slova a tradice je z hlediska našeho tématu významná důrazem na vztah učitelského úřadu a exegeze. Podle slov dokumentu má magisterium, coby garant správné interpretace Písma čteného ve světle tradice, spoléhat na práci odborníků, tj. exegetů.⁵⁶⁶ Analogicky pak v oblasti sociálního učení Církve se má obracet na odborníky v sociální oblasti, tedy z velké části na sociology, jak i vyplývá z textu pastorální konstituce *Gaudium et spes* (srov. čl. 44).

Pokud chápeme *křesťanskou sociologii* jako součást sociální nauky Církve, nemůže její několik desetiletí neaktivní či neprojevovaná činnost (zhruba od 30. do 50. let 20. století) znamenat její „zánik“. V rámci dějinného procesu je vlastně období několika desetiletí obdobím velmi krátkým. První systematictější zájem o *křesťanskou sociologii* a pokusy o novodobé navázání na tento historický fenomén, resp. jeho nové uchopení nakolik sledujeme katolickou linií, se však (znovu)objevují v sedmdesátých až osmdesátých letech 20. století, nepochybně jako součást reflexe teologické i argumentační změny Druhého vatikánského koncilu i v oblasti sociální nauky,⁵⁶⁷ ovšem samozřejmě v kontextu sociálního posunu od moderní společnosti ke společnosti postmoderní.

Přestože po Druhém vatikánském koncilu nabývají stále většího významu také dokumenty biskupských konferencí, komisí a rad zřízených Svatým stolcem, zásadní vyjádření dokumentů vydaných samotným papežem má pro „svět“ stále specifický význam, neb tato vyjádření jsou vnímána jako obraz celé katolické Církve (nebo jejího

⁵⁶⁵ CURRAN, Charles E. *Catholic Social Teaching 1891–Present*, s. 105. Poznamenejme, že v současnosti jsme svědky a účastníky procesu realizace impulsů Koncilu na všech úrovních Církve v koceptu *synodality* papeže Františka. *Synodalita* však nestojí v opozici proti hierarchii, ale je nedílnou součástí hierarchického uspořádání. Viz též dokument Mezinárodní teologické komise (MTK) *Synodalita v životě a poslání církve* (2021).

⁵⁶⁶ Srov. *Dei verbum* 1965.

⁵⁶⁷ Srov. např. kanadský teolog a sociolog, poradce II. vatikánského koncilu Gregory Baum (1923–2017) na toto téma odkazuje ve svých četných publikacích, srov. též MULRONEY, Catherine. *Gregory Baum a Link to Vatican II*. [2022-02-10]. <https://stmikes.utoronto.ca/news/gregory-baum-a-link-to-vatican-ii>.

směrování). Zdá se, že papežský úřad, resp. jeho představitel, zastává stále roli jakéhosi nejvyššího morálního arbitra zdaleka nejen pro katolické věřící.

V rámci doplnění kontextu tedy jen přehledově uvádíme naukové linie a encykliky papežů od II. Vatikánského koncilu po současnost. Naukové linie těchto pontifikátů nabízejí širokou reflexi v sekundární literatuře, v rámci našeho tématu se musíme omezit na stručnou charakteristiku jednotlivých pontifikátů, nakolik tvoří součást postmoderní a globalizované společnosti dnešní doby.

7.1.3. Sociální nauka Církve od Druhého vatikánského do současnosti – kontext

Pokud se přidržíme stejné metodologie, kterou jsme aplikovali při pohledu na pontifikáty první poloviny 20. století, tj. sledování specifické kontinuity, je při pohledu do dokumentů nástupce Jana XXIII.⁵⁶⁸ jasně viditelný odraz metodologické změny Druhého vatikánského koncilu.

Janův nástupce Pavel VI. (1912–1978)⁵⁶⁹ byl papežem v letech 1963–1978 a pokračoval v otevřenosti vůči světu započaté koncilem (jmenovitě v pastorální konstituci *Gaudium et spes*), což se projevilo i částečnou recepcí metodologie jím promulgovaných dokumentů (např. apoštolská exhortace *Evangelii nuntiandi*, 1975 se svým důrazem na hlásání evangelia v současné kultuře), v případě hodnot lidské důstojnosti, lidské osoby a její ochrany nahlížené prizmatem morálních zásad však nekompromisně a důsledně (tzv. „konzervativně“) hájí principy trvalé platnosti (*Humanum vitae*, 1968). Jeho sociální encyklika *Populorum progressio* (1967) je jakýmsi specifickým „středem“ obou krajních pólů, v rámci tradičního novoscholastického učení Církve kombinuje papež principy sv. Tomáše (všechno směřuje ke svému zdokonalení) z křesťanského humanismu Jacquesa Maritaina.⁵⁷⁰ Důrazem Pavla VI. byl mezi mezináboženský dialog, zvl. s pravoslavnou a anglikánskou církví, universalita Církve a dobro celého lidstva. Základním rysem pontifikátu Pavla VI. je důraz na živou a otevřenou církev zcela v duchu myšlenek a dokumentů II. vatikánského koncilu, především je v jeho dokumentech zcela patrná změna

⁵⁶⁸ Kanonizován 27. dubna 2014 papežem Františkem.

⁵⁶⁹ Kanonizován 14. října 2018 papežem Františkem.

⁵⁷⁰ Maritain byl ovšem novotomista, takže někdy je v textu obtížné rozlišit „původní“ zdroj sv. Tomáše od jeho novotomistické interpretace. (Na Maritainův vliv v PP upozorňuje např. Ch. Curran: viz CURRAN, Charles. *Catholic social teaching*, s. 35.)

metodologie směrem od novoscholastiky k indukci a empirii ve snaze umožnit dialog mezi Církví a (postmoderní) společností.

Pontifikát jeho nástupce Jana Pavla I. (1912–1978) trval pouhý měsíc (26. 8. – 28. 9. 1878), přesto však tento papež stihl naznačit zamýšlený směr svého pontifikátu: zrušil používání plurálu majestatis v oficiálních papežských dokumentech, omezil ceremoniář uvedení papeže do úřadu a připravoval vydání encyklik, jež by (byly bývaly) pravděpodobně navazovaly na linii jeho předchůdce (tradiční konzervatismus v morální oblasti, otevřenost vůči sekulární společnosti).⁵⁷¹ Vzhledem k velmi krátkému trvání jeho pontifikátu však nestihl svůj program realizovat, na papežský stolec nastupuje Jan Pavel II. Volba jména by naznačovala pokračování nastoleného diskursu, ale první slovanský papež – Jan Pavel II. (1920–2005),⁵⁷² přímý účastník II. vatikánského koncilu, který zastával úřad v letech 1978–2005, se od nastoleného směru odklonil.

Důrazem pontifikátu Jana Pavla II. byl zvláštní akcent na důstojnost lidské osoby, její ochrana a rozvoj. Od tohoto fundamentu odvíjel své učení i v sociálních encyklikách *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) a *Centesimus annus* (1991), kde identifikoval struktury hříchu jako sociální realitu, jež stojí na cestě k obecnému dobru. Jan Pavel II. byl filosofem, a ve své nauce se navrácí k přirozeno-právní argumentaci; v morálně-teologických dokumentech (*Veritatis splendor*, 1993) zdůrazňuje závislost člověka na Bohu a jeho zákonech. Také jeho další významné encykliky *Evangelium vitae* (1995) a *Fides et ratio* (1998) jsou výrazně zakotveny v novotomismu, stejně jako jeho *teologie těla*.⁵⁷³

Jan Pavel II. se tedy vrací k tradičnímu „komunikačnímu“ nástroji katolické církve: přirozenému zákonu, ale zároveň je papežem, který se otevírá světu dosud nebývalým způsobem: během svého pontifikátu vykonal téměř sto padesát zahraničních cest⁵⁷⁴ a dále rozvíjel mezináboženský dialog včetně započetí dialogu s židovstvím, buddhismem i islámem.

Jak vidíme, otevírání se Církve světu má v konkrétních pontifikátech nadále důrazy nesusnadno odvoditelné od prosté představy lineárního „vývoje“. Tuto skutečnost dokládá

⁵⁷¹ Podrobněji také na vatican.va: <https://www.vatican.va/content/john-paul-i/it.html>. [2022-04-06]

⁵⁷² Kanonizován 27. dubna 2014 papežem Františkem (současně s Janem XXIII.).

⁵⁷³ *Teologie těla* je souborem katechezí Jana Pavla II. přednesených během prvních pěti let jeho pontifikátu. Životopisec Jana Pavla II. George Weigel nazval tuto teologickou koncepci „jednou z nejsmělejších rekonfigurací katolické teologie posledních století“. Srov. WEIGEL, George. *Witness to Hope: the biography of Pope John Paul II*. New York: Cliff Street Books, 1999, předmluva.

⁵⁷⁴ Srov. GIOVANNI PAOLO II. *Viaggi*. [2022-04-07]. <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it.html>.

i volba papeže německé národnosti Benedikta XVI. (nar. 1927), který byl úřadujícím papežem v letech 2005–2013. Tento papež sice naukově navazuje na Jana Pavla II., avšak s mnohem výraznějšími teologickými, spíše než filosofickými důrazy.

Benedikt XVI. byl stejně jako jeho předchůdce přímým účastníkem Druhého vatikánského koncilu, jehož dopady mohl díky třicetiletému časovému odstupu nahlížet značně objektivně, zvláště jako teolog. Během svého pontifikátu promulgoval tři encykliky: *Deus caritast est* (2006) o křesťanské lásce, *Spe salvi* (2007) o křesťanské naději a sociální encykliku *Caritas in veritate* (2009), navazující formálně na *Populorum progressio* Pavla VI., ale metodologicky na Pavla VI. nenavazuje: jeho důrazy spíše pokračují v tradiční a poněkud konzervativní linii, ale současně s hlubokým teologickým záběrem. Papež zaměřuje encykliku *Caritas in veritate* na pravdivý rozvoj člověka a národů v solidární lásce (caritas) a na aspekt globalizace, která nemá být „globalizací lhostejnosti, ale solidární humanizací“. ⁵⁷⁵ V pontifikátu Benedikta XVI. se silně projevuje teologické uchopování skutečnosti: jeho myšlení má výrazné teocentrické a christocentrické zaměření. ⁵⁷⁶ Přesto poukazuje na nezastupitelnou roli rozumu a filosofie, a tak jako Jan Pavel II. rozvíjel *teologii těla*, Benedikt XVI. rozvíjí, ovšem ještě dříve než se stal papežem, *teologii logu*. Pro naše téma je zvláště významná teze, kterou jsme již uvedli v bodě 1.4.1., tj. že

církev se velmi brzy rozhodla pro filosofii, pro střet s ní a pro její osvojení. Podle něho (Ratzingera – pozn. aut.) má křesťanství od nejranější doby svou vnitřní přípravu ve filosofickém objasňování, nikoli v náboženstvích. Vzhledem k dnes propagovanému dialogu mezi náboženstvími má tento Ratzingerův názor velký význam.⁵⁷⁷

Benedikt XVI. totiž navazoval na Jana Pavla II. také snahou o dialog ostatními křesťany a dalšími světovými náboženstvími (byť po diplomatické stránce nebyly jeho kroky vždy šťastné či dobře pochopené ⁵⁷⁸) a podnikl i v tomto smyslu mnoho zahraničních cest na různé kontinenty.⁵⁷⁹ Je také v zásadě autorem, resp. spoluautorem, dogmatické encykliky *Lumen fidei* (2013), kterou tematicky navázal na první dvě

⁵⁷⁵ Srov. Radio Vaticana. (7. 7. 2009). [2022-04-05]. <https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=11491>.

⁵⁷⁶ Jakožto teolog se věnoval eklesiologii a postavení Církve ve světě po II. vatikánském koncilu ve své významné publikaci *Úvod do křesťanství* (1968), kterou v roce 2000 aktualizoval novou předmluvou.

⁵⁷⁷ WALDENFELDS, Hans. *Základní rysy teologie Benedikta XVI.* Přednáška proslovená na půdě Katolické teologické fakulty UK v říjnu 2005. In *Teologické texty*, roč. 2007, č. 2. Překlad Miloš Voplakal. [2022-04-07]. <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2007-2/Zakladni-rysy-teologie-Benedikta-XVI.html>.

⁵⁷⁸ Některými výroky a kroky zproblematizoval především vztah se židovstvím a islámem.

⁵⁷⁹ Viz BENEDETTO XVI.: *Viaggi*. [2022-02-14]. <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it.html>.

encyklyky o křesťanské lásce a naději. Dokončena a promulgována byla již Benediktovým nástupcem papežem Františkem, neb Benedikt XVI. v roce 2013 na úřad rezignoval.

Současný papež František (nar. 1936) je prvním papežem pocházejícím z amerického kontinentu, konkr. z Argentiny, a také prvním papežem z Tovaryšstva Ježíšova. Předznamenal své pojetí pontifikátu, a tím i celé Církve již volbou jména, jíž navazuje na odkaz sv. Františka z Assisi. Jeho nástup na papežský stolec vzbudil velká očekávání nejen věřících a jeho charismatická postava nejen naukově, ale do značné míry osobnostně vyjadřuje jeho „teologii“. František vydal vedle řady apoštolských exhortací, které však často obsahují též sociální tematiku (*Evangelii gaudium* 2013; *Amoris laetitia* 2016; *Gaudete et exsultate* 2018; *Christus vivit* 2019; *Querida Amazonia* 2020), dvě sociální encyklyky: *Laudato si* (2015) a *Fratelli tutti* (2020), jejíž název je zkráceným citátem z prohlášení *Lidské bratrství – za světový mír a společné soužití*, které bylo vydané v Abú Zabí v roce 2019, kde se František setkal s velkým imámem Ahmadem al-Tajjibem. Františka charakterizuje nejen bezprecedentní otevřenost vůči nekřesťanským náboženstvím, zejm. islámu, neb si je hluboce vědom toho, co rozděluje svět, ale také přednostní zaměření na chudé a trpící, v praktickém návrhu, aby svět žil jednoduchý a prostý život, jež je základem ekologického i solidárního přístupu.

Ve své poslední encyklice v neobvyklé šíři odkazů odvolává na vlastní předchozí dokumenty,⁵⁸⁰ takže lze *Fratelli tutti*⁵⁸¹ považovat za trest jeho přístupu i nauky. Ústředními principy encyklyky jsou lidská důstojnost, společné universální dobro, solidarita, subsidiarita a udržitelný rozvoj. Principy sociální nauky jsou však uchopovány specifickým způsobem, jak plyne z názvu, ústředním tématem encyklyky je bratrství celého lidstva, v jehož světle se papež věnuje sociální, politické, hospodářské a ekologické tematice globálního světa, konkrétně akcent však není na bratrství ve smyslu pouze solidárním, nýbrž ve smyslu mezikulturní, mezináboženské a mezinárodní „bratrské lásky“, jež je základním postulátem sociální lásky. Termín sociální lásky

⁵⁸⁰ Z 288 odkazů je 165 na Františkovy předchozí texty.

⁵⁸¹ Přestože název encyklyky odkazuje na citát sv. Františka, už i místem a datem zveřejnění (Assisi, v předvečer památky sv. Františka 3. října 2020), lze hypoteticky uvažovat i nad Schillerovou básní *Alle Menschen werden Brüder*, jejíž text je součástí čtvrté věty Beethovenovy *Ódy na radost*. Tato možná víceznačnost by mohla být i poctou emeritnímu papeži Benediktovi, stejně jako odkazem na propojení Církve se světem, kde *Óda na radost* je současně hymnou Evropské unie. Jedná se pochopitelně o hypotetickou úvahu autorky, nicméně by mohla částečně stát v pozadí Františkova rozhodnutí, neboť si musel být vědom kontroverze, jež v současném genderově vyostřeném světě výlučně maskulinní název přinese.

(*caritas*), který František používá je původně termínem Pia XI. a jeho encykliky *Quadragesimo anno* (viz také 3.2.). Denisa Červenková ale v akcentu na pojem „bratrství“ upozorňuje na teologickou linii s deklarací II. vatikánského koncilu *Nostra aetate* (1965), tj. že text odkazuje na společné bratrství všech lidí odvozené od Boha Stvořitele, přičemž dodává, že text Františkovy encykliky implicitně odkazuje také k misijnímu poslání Církve, která vyplývá z Boží identity (Bůh je láska, 1J 4,8–16). Encykliku jako celek Červenková výstižně charakterizuje: „*Fratelli tutti* je odpovědí z lůna křesťanské tradice na otázky, které si klade katolické magisterium i ta linie teologického myšlení, která se snaží zůstat věrná základní křesťanské identitě, a přitom ji předávat do prostoru současného světa.“⁵⁸²

Po předložení stručného přehledu linií jednotlivých pontifikátů postmoderní doby se v následujících bodech zaměříme na charakteristiku společenských proměn a proměn oboru sociologie.⁵⁸³

7.2. Proměny postmoderní společnosti

Pro uvedení do kontextu uvádíme rozsáhlejší citaci, jež však je natolik vyčerpávajícím a výstižným popisem společenských proměn ve vztahu k našemu tématu, že plně slouží našemu účelu:

Moderní doba dala vzniknout postmodernismu, který na ní reaguje, odmítá její postoj k životu, světu. Pojem postmoderní se poprvé objevil ve 30. letech 20. století, avšak k intenzivnímu rozvoji postmodernismu došlo až v létech sedmdesátých. V 80. letech je postmoderní doba již rozvinuta a v plném běhu. Postmodernismus převedl teorii literárního dekonstruktivismu – text získává význam až ve chvíli, kdy k němu přistupuje čtenář, tedy výkladů je tolik, kolik je čtenářů – na celý svět. Teoretici vidí příčinu vzniku postmoderní doby v příchodu informační doby. Informační doba namísto výroby zboží, typické pro moderní dobu, přešla k výrobě informací. Symbolem moderní doby byla továrna, kdežto u informační doby to je počítač. Informační společnost funguje na základě komunikačních sítí obepínajících celou zemi, namísto centralizovaného řízení doby moderní. Komunikační síť umožňuje přístup k informacím odkudkoliv na světě a to ihned, což z celého světa

⁵⁸² ČERVENKOVÁ, Denisa, CSTF. Teologie bratrství. *Teologické texty*, č. 2, roč. 2021, s. 67–85.

⁵⁸³ Pro naše téma ještě uvedme dva postřehy: konkrétní autoři *katolické sociologie*, jak je představíme níže (rok 2012), se nejčastěji jako na iniciátora jejich úsilí odvolávají na Jana Pavla II. Druhým dodatkem pak je, že přestože se papež František v první sociální a ekologické encyklice *Laudato si* vyjadřoval k potřebnému dialogu mezi náboženstvím a vědou (srov. *Laudato si*, čl. 62), ve *Fratelli tutti* není explicitně zmíněna věda, coby partner diskursu. Markus Vogt to ve svém příspěvku považuje „za významný deficit, jenž je v rámci celkové argumentační struktury *Fratelli tutti* nápadný a jímž se „papež František vrací zpět za standard dialogu stanovený v encyklice *Laudato si*“. Srov. VOGT, Markus. Poselství encykliky *Fratelli tutti*. *Teologické texty*, č. 2, roč. 2021, s. 35–51.

dělá jednu globální obec. Ústřední mottem postmodernismu je „všechno je rozdíl“. Postmodernismus představuje konec jednoho univerzálního pohledu na svět, vyznačuje se relativismem a pluralismem. Odmítá klasické pojetí pravdy, jako shodu tvrzení s objektivní realitou, poněvadž pravda vzniká až kontaktem jedince se svým okolím, pro každého je tedy jiná a je společensky podmíněná. Postmodernismus důvěřuje citům a intuici stejně jako rozumu. Poznání nepokládá za objektivní, úplné, ani ve své podstatě za dobré. Odklání se i od víry v nutnost pokroku a přináší pesimistické nahlížení světa. Jedinci pocítují nutnost spolupráce s přírodou namísto jejího ovládní. Svět pokládá více než za mechanický, za historický a vztahový. Objektivní není ani práce badatelů, nýbrž je historicky a kulturně podmíněna. Skutečnost je neurčitá, relativní a spojená s účastí všech. Postmoderní společnost je komunální společností, ve které společenskou jednotkou není jedinec, ale společenství, a existuje zde nutnost společenského rozhodnutí, namísto souboru jednotlivých rozhodnutí. Jedinec není pokládán za nezávislého, nezaujatého a rozumového, je vnímán v rámci přírody a společnosti. Postmodernismus není pouze intelektuálním postojem, nýbrž se projevuje v celém kulturní světě i životě společnosti.⁵⁸⁴

Pokud zasadíme teologické změny Druhého vatikánského koncilu do tohoto sociálního rámce postmoderny, lze smysluplně předložit možné motivace pro znovuoživení zájmu o *křesťanskou/katolickou sociologii*.

Pokud jde o možnou motivaci amerických sociologů, kanadský teolog a sociolog Gregory Baum, který byl poradcem Druhého vatikánského koncilu, rozlišuje tři historická stadia *katolické sociologie*, jež spojuje s jednotlivými fázemi ekonomického vývoje ve Spojených státech ve dvacátém století: Ve 30. letech existovala vlastní *katolická sociologie*, která se nejpozději v 50. letech transformovala do funkcionalistického směru sociologie náboženství. V 80. letech pak pod vlivem tvrdé tržní ekonomiky začali někteří katoličtí sociologové „měnit perspektivu a nahlížet na společnost z perspektivy těch nejslabších“.⁵⁸⁵ Zde tedy můžeme vidět jeden z možných přímých zdrojů pro obnovu *katolické sociologie* (na území Spojených států).

Jako druhý faktor je třeba zohlednit vývoj samotné sociologie včetně sociologie náboženství v širokém slova smyslu: ve 30. letech v sociologii převládal mechanistický a evolucionistický pohled na společnost, který byl ale v průběhu dalších desetiletí překonán stále se rozvíjejícími teoriemi, přístupy a metodami. Vedle toho se také

⁵⁸⁴ ÚVOD DO SOCIOLOGIE. Studijní opora k předmětu pro studenty kombinované formy studia oboru Sociální komunikace v neziskovém sektoru. Garant předmětu: PhDr. Josef Kasal, Ph.D. Univerzita Hradec Králové, Pedagogická fakulta. [2022-03-29]. https://www.uhk.cz/file/edee/pedagogicka-fakulta/pdf/pracoviste-fakulty/ustav-socialnich-studii/dokumenty/studijni_opory/socialni_komunikace_v_neziskovem_sektoru/uvod-do-sociologie.pdf.

⁵⁸⁵ Srov. BAUM, Gregory. Sociology and Salvation: Do We Need a Catholic Sociology? *Theological Studies*. 1989, roč. 50, č. 4, s. 718–743.

nenaplnily modernizační a sekularizační teorie o postupném poklesu sociálního významu náboženství a jeho vymizení z veřejné sféry, kterýžto fakt potvrzují autoři od konce 80. let až do současnosti.⁵⁸⁶

Tento faktor je samozřejmě důležitý nejen pro společnost, ale i pro zkoumání a interpretaci náboženství a jeho atributů a funkcí ve společnosti; obecně znamená také potenciální otevření prostoru pro různé metody a přístupy ke studiu sociálních aspektů katolického náboženství, katolické církve (včetně její sociální nauky) a katolické teologie v rámci sociologie náboženství.

Pro naše téma je důležité nahlédnout, k jakým proměnám dochází uvnitř samotného oboru sociologie, protože po několika desetiletích odmlčení došlo k jakémusi historickému protipohybu, kdy z okruhu katolicky věřících sociologů, popř. sociologů náboženství, vyvstaly přímé impulsy k obnovení *katolické sociologie*, resp. sociologie z katolické perspektivy. Přesto je nutno si připomenout, že v rámci sociologie se jedná o proud minoritní a úzce specializovaný, a i když tvrdíme, že patří do rámce *celé* sociologie coby vědy o lidské společnosti. Z hlediska sociologie a jejího oborového rozlišení by jej v *současnosti* bylo možno pravděpodobně nahlížet jako součást sociologie náboženství, což by však z *křesťanské sociologie* činilo denominačně limitovanou disciplínu.

Než přistoupíme ke konkrétním příkladům jednotlivých projektů současných katolických sociologů a teologů-sociologů osvětlíme také vývoj, resp. současný obsah sociologie náboženství, nakolik se statut této disciplíny výrazně proměňuje a nelze jej nadále redukovat na ryze empirickou vědu a antropologická studia.

7.2.1. Sociologie náboženství

V rámci této podkapitoly je třeba objasnit, jaké faktory a vlivy stojí za námi dosud poněkud vágně používaným výrazem „nový zájem o *křesťanskou/katolickou sociologii*“, tj. je třeba zohlednit několik faktorů.

⁵⁸⁶ Za všechny např. sociolog Jan Váně: „Rozhlédneme-li se kolem sebe, zjistíme, že navzdory všem modernizačním předpokladům (Bruce 1992), hraje náboženství stále významnou roli. Náboženství nadále evidentně ovlivňuje ekonomická, politická či morální rozhodnutí aktéru v globalizujícím se světě. Nepřekvapuje proto, že význam a vliv náboženství na společnosti 21. století jsou předmětem bádání i ze strany sociologů.“ VÁŇE, Jan. Sociologie náboženství: Soudobé trendy In.: *Soudobá sociologie VI. Oblasti a specializace*, ed. ŠUBRT, Jiří a kol. Praha: Karolinum 2014. [2022-02-10]. https://www.researchgate.net/publication/280095523_Sociologie_nabozenstvi_Soudobe_trendy/reference s.

Jako první je třeba připomenout dějinný vývoj po II. světové válce a nástup totalitního komunistického režimu v evropských státech sovětské sféry vlivu. Reinterpretace Marxova učení o přirozeném zániku náboženství v beztřídní společnosti v rukou marxisticko-leninské ideologie měla za následek nejen negativní postoj k náboženství, a to zejména katolickému, ale de facto i snahy o jeho likvidaci ze strany tehdejších komunistických režimů, i když formálně byla deklarována náboženská svoboda. Je tedy zjevné, že vedle historicky odlišné tradice oboru *křesťanské sociologie* v Evropě a Spojených státech v první polovině 20. století byla ve Východní Evropě, včetně Československa, relativně velmi omezená možnost pro recepci Druhého vatikánského koncilu.⁵⁸⁷

Také obecné sociologii bylo coby „buržoazní pavědě“⁵⁸⁸ znemožněno existovat, jediný možný způsob praktikovat sociologii bylo vycházet z marxisticko-leninské ideologie a provádět „sociologické výzkumy“, jež měly vždy pouze potvrdit „správnost“ prorežimních ideologických východisek.⁵⁸⁹ Minimálně do devadesátých let tedy nenajdeme logicky žádné domácí zdroje, které by odkazovaly na historický fenomén *křesťanské sociologie*, natož pak pokusy o nějaký druh návaznosti na něj.

Přesto, anebo právě proto nelze říci, že by v českém prostředí současnosti chyběli autoři, kteří se buď věnují sociologii náboženství v rámci oboru sociologie anebo propojují sociologickou perspektivu s náboženskou a teologickou. V tomto smyslu je ale důležité říci, jak se proměnil statut i obsah této sociologické disciplíny.

Jak jsme viděli, v polovině 20. století zcela umlkl obor *křesťanské sociologie* a mnozí jeho tehdejší protagonisté se profesně začali věnovat sociologii náboženství, která ale měla v celku obecné sociologie marginální postavení. Situace se však začala měnit po zhroucení sekularizační teze a návratu náboženství do veřejného prostoru, ke kterému začalo docházet od 70.–80. let. Největší rozvoj však zažívá sociologie náboženství v posledních desetiletích spolu s enormním zintenzivněním náboženské problematiky (světová náboženství, otázka migrantů, náboženství a politika apod.).

⁵⁸⁷ Hovoříme o recepci, jak mohla probíhat ve „svobodném světě“. Neberme zde v úvahu specifické útvary dissentu či uvolnění atmosféry kolem roku 1968, kdy se téma smělo objevit i na akademické půdě. Pavel Ambros však upozorňuje, že v českých zemích snaha o recepci koncilu „přivedla jednu část nejbystřejších myslitelů a silných osobností k myšlence pastorace liturgií jako k nosnému programu pro činnost církve.“ AMBROS, Pavel. Počátky recepcí Druhého vatikánského koncilu v českých zemích a vznik Homiletických směrnic. In NOVOTNÝ, Vojtěch. (ed.) *Česká katolická eklesiologie druhé poloviny 20. století*, Praha: Karolinum, 2007, s. 255.

⁵⁸⁸ NEŠPOR, Zdeněk R. a kol. *Dějiny české sociologie*, s. 15.

⁵⁸⁹ Zde se zřetelně projevil slabina „nehodnotící, empirické sociologie“.

Současně se enormně rozšířilo pojetí oboru, tj. dnes již se nejedná pouze o zkoumání religiozity jako „předmětu“, ale zahrnuje právě i perspektivy vědomí, cítění i hodnot, nakolik neodmyslitelně prostupují všechny oblasti sociálního života. Dnešní sociologie náboženství tedy překročila ono redukované pojetí, na které kdysi upozorňovali představitelé historické *křesťanské sociologie* (a zvláště náš autor Bedřich Vašek) a zkoumá „lidskou stránku vztahu člověka k transcendentnu, resp. sociální jednání, projevy, vztahy a skupiny, které na tomto základě vznikají“. Zdeněk Nešpor upozorňuje, že přes výstižnost (jeho vlastní – pozn. aut.) definice, může být obsah sociologie náboženství ještě mnohem širší a obor přijímá stále nové perspektivy i témata.⁵⁹⁰

V takto široce chápaném obsahu sociologie náboženství nacházíme v našem českém prostředí autory, kteří propojují náboženskou či teologickou perspektivu se sociologickou. Za všechny jmenujme jako příklad prvního právě religionistu, historika, sociálního antropologa a vysokoškolského pedagoga Zdeňka R. Nešpora a s ním mnoho dalších autorů a spoluautorů publikací věnovaných sociologii náboženství a také tvorbě digitalizované *Sociologické encyklopedie*.⁵⁹¹

Eminentní postavou z okruhu praktického propojení (nejen) sociologie a teologie je kněz, teolog, religionista, sociolog, psycholog, filozof, vysokoškolský pedagog a nositel Templetonovy ceny Tomáš Halík, jehož dílo nejlépe vystihují slova samotného autora.

To, co se autor ve svých pracích o náboženství (...) snaží nejvíce zúročit, je jeho osobní „zdvojená zkušenost“ – to, že ve věci křesťanství a náboženství je zároveň „insiderem“ (věřícím člověkem a katolickým knězem a teologem) i „outsiderem“, schopným reflektovat tyto jevy z perspektivy své vědecko-pedagogické práce v oboru religionistiky a sociologie náboženství, vidět je v širším kontextu mezináboženského dialogu, jemuž se léta intenzivně věnuje, a v neposlední řadě vidět je i očima ateisty či agnostika, kterým kdysi byl a kterými jsou mnozí jeho kolegové a přátelé. Snaží se co nejvíce vylézt z toho, že může být *zúčastněným pozorovatelem* (participant observer),

⁵⁹⁰ Srov. NEŠPOR, Zdeněk R., VÁCLAVÍK, David a kol. *Příručka sociologie náboženství*, s. 9–14. Odkazuje na britského sociologa Jamese A. Beckforda.

⁵⁹¹ Je třeba říci, že jak výběr a rozsah hesel v *Sociologické encyklopedii*, tak díla věnovaná dějinám sociologie z pera Zdeňka R. Nešpora jsou neocenitelným zdrojem informací také o historickém fenoménu *křesťanské sociologie*.

což je pozice, kterou soudobý společenskovední výzkum – po opuštění pozitivistické iluze o „nezaujaté objektivitě“ – zvláště vítá.⁵⁹²

Oba jmenovaní jsou, každý ze své perspektivy, významnými představiteli propojování náboženství, teologie a sociologie v českém prostředí a autory desítek publikací.⁵⁹³

Vedle toho se ale najdeme řadu současných teologů a akademiků, kteří jsou také současně kněžími nebo řeholníky a jsou buď aprobováni v obou oborech nebo ve vlastním teologickém oboru hojně využívají poznatků ze sociologie náboženství. Za všechny jmenujme kněze, teologa, sociologa, spisovatele a vysokoškolského učitele Radka Tichého, který publikuje jak teologická, tak sociologická díla.⁵⁹⁴ Soustavnou reflexi z oblasti sociologie náboženství nacházíme také v dílech teoložky a vysokoškolské pedagožky Denisy Červenkové, CSTF⁵⁹⁵ a Josefa Mikuláška, jehož projekt aplikace sociologických kategorií na pole teologie předkládáme níže 7.4.).

Je patrné, že v současnosti dochází interakcí oboru teologie a sociologie k významnému obohacování, zejména však je patrný přínos sociologických metod a sociologie náboženství pro teologii. Soudobé *křesťanské*, resp. *katolické sociologii* však v našem akademickém prostředí pozornost věnována není.⁵⁹⁶

7.2.2. Křesťanská/katolická sociologie a sociologie náboženství

V dohledávání zdrojů k novodobé recepci myšlenky *katolické sociologie* jsme tak došli k nepříliš překvapivému zjištění, že publikované zdroje jsou většinou z americké provenience, zdálo by se tedy, že půjde o autory spojené s americkou tradicí *křesťanské/katolické sociologie*. Při důkladném dohledávání publikujících autorů se však ukázalo, že jde o fenomén širší. Odborná diskuse probíhá na mezinárodní úrovni, a zdání, že jde převážně o americké autory, zvyšuje mezinárodně a globálně jednotná jazyková platforma angličtiny. Obdobně také fyzická sídla institucí, jež sdružují katolické

⁵⁹² HALÍK, Tomáš. *Vzýván i nevzýván. Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2004, s. 17.

⁵⁹³ Viz Tomáš Halík: *Bibliografie*. [2022-02-02]. <http://halik.cz/cs/o-halikovi/bibliografie/>; Sociologický ústav AV ČR. Zdeněk Nešpor. [2022-02-02]. <https://www.soc.cas.cz/lide/zdenek-r-nespor>.

⁵⁹⁴ Z oblasti sociologie např. TICHÝ, Radek. *Náboženství z jiného úhlu*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012. Viz též: webové stránky KTF UK. [2022-03-29]. <https://www.ktf.cuni.cz/KTF-1290.html>.

⁵⁹⁵ Viz webové stránky KTF UK. [2022-02-10]. <https://www.ktf.cuni.cz/KTF-82.html>.

⁵⁹⁶ *Křesťanskou sociologii* z perspektivy sociologie se zabývá pouze Tomáš J. Bahounek, jehož habilitační projekt *Sociologický systém sociální nauky Církve* předkládáme v závěru sedmé kapitoly. Přes svou kvalifikaci ve třech oborech (sociologie, teologie, dějiny umění) však Bahounek nepůsobí v současném akademickém prostředí.

sociology, se nacházejí ve Spojených státech, stejně jako nakladatelství a vydavatelství, v jejichž rámci převážně publikují. Nebylo tedy snadné „objevit“, že stávající instituce sdružují také stejně orientované kolegy–sociology z Evropy (Itálie), Velké Británie a Irska.⁵⁹⁷

Ve světle sociologie náboženství bychom mohli nahlížet i současnou *křesťanskou/katolickou sociologii* jako specializovanou oblast zabývající se denominační religiozitou, svou universální podstatou však křesťanství (v případě námi sledované linie sociální nauka katolické církve) vytváří specifickou základnu pro hypotézy a sociální modely katolických sociologů.

V kontextu této práce však nahlížíme *křesťanskou/katolickou sociologii* z odlišné perspektivy, tj. z hlediska oprávněnosti východisek a návrhů v dějinné podobě oboru a v současnosti. V tomto smyslu jsme v práci předložili pohled na *křesťanskou sociologii* Bedřicha Vaška a níže předložíme konkrétní současný příklad instituce a autorů, kteří se k návaznosti na tento historický fenomén explicitně hlásí.

Ostatní příklady sociologicko-teologické interakce by patřily spíše do výše široce vymezené oblasti *současné* sociologie náboženství, i když zde musíme učinit rozlišení: V rámci našeho výběru autorů bychom do této kategorie mohli nejspíše zařadit příspěvek filipínského teologa a sociologa Vivencia O. Ballana (viz níže, 7.2.)⁵⁹⁸

Další příspěvek je však z pera autora, který není aprobován v sociologii, ale jeho teologický zájem jej vede k promýšlení souvztažnosti teologie a sociologie z teologického hlediska, konkrétně k aplikaci sociologických kategorií na pole teologie.

⁵⁹⁷ Ve Spojených státech působí také množství katolických institucí a universit, které nabízejí studijní programy zaměřené na sociální nauku Církve, např. Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs při katolické *Georgetown University, Washington D.C.* aj. Vzhledem k denominačnímu zaměření se těmto institucím a programům blíže nevěnujeme.

⁵⁹⁸ K dohledávání zdrojů je zde třeba učinit ještě konkrétnější metodologickou poznámku. Vzhledem k bohatosti americké sociologické a náboženské scény bylo a je nutno značné obezřetnosti. Nelze se orientovat jen podle tematických kritérií, např. ke vztahu teologie a sociologie je nepřehledné množství dostupné literatury, ovšem autoři explicitně neuvádějí svou denominační příslušnost. Nechtěli bychom připisovat katolické tradici myšlenky a díla, jež k ní nepatří, je tedy třeba vždy dohledat konkrétního autora. Bohužel ani akademické informace, že je např. autor teolog a biblista, ještě nejsou dostatečné. Je tedy třeba vyhledat i konkrétní akademická působiště, čímž se lze již dopracovat k tomu, zda se jedná o denominační katolickou či nenedenominační křesťanskou univerzitu. Viz např. biblista, historik a teolog Derrick Peterson je příslušný k nenedenominační křesťanské Multonah University, Portland, Oregon. Inspirativní publikace ke vztahu vědy a náboženství viz: PETERSON, Derrick. *Flat Earths and Fake Footnotes: The Strange Tale of How the Conflict of Science and Christianity Was Written Into History*. Eugene – Oregon: Cascade Books, 2021. Ale i v případě, že jde např. o katolického duchovního a současně sociologa, je třeba vzít v úvahu, nakolik je zastáncem liberálního proudu katolicismu, jako je tomu v případě Anderewa Greeleyho. Srov. také: GREELEY, Andrew. *Sociology and the Catholic Church: Four Decades of Bitter Memories*. *Sociological Analysis*, roč. 50, č. 4, Fiftieth Anniversary Special Issue (Winter, 1989), s. 393–397.

Příklad tohoto způsobu interakce mezi teologií a sociologií nacházíme v současnosti v českém, resp. moravském prostředí CMTF v Olomouci v díle Josefa Mikuláška. Tento příspěvek by spíše zasloužil označení *sociologická teologie* (viz 7.2.5.).

Vedle toho lze v českém prostředí nalézt příklad modelování sociologického systému sociální nauky Církve z pozice sociologa, teologa a řeholního kněze Tomáše J. Bahounka, OP. Tento projekt se otevřeně hlásí k proudu *křesťanské sociologie* coby součásti sociální nauky Církve a pomocí současných sociologických nástrojů a metod (stanovení hypotézy, ověření) objasňuje *trvalost* křesťanského sociologického modelu. Jeho dílo by tedy spadalo jak do kategorie sociologie náboženství, tak do oblasti *křesťanské/katolické sociologie*.

Předkládané druhy přístupů sociologicko-teologické konvergence volíme záměrně pro doložení variability, v jaké se lze v současnosti na námi sledovaném poli pohybovat, ale také pro jejich *konkrétní* zaměření.

7.3. Křesťanská/katolická sociologie v mezinárodním kontextu

V rámci našeho tématu se pokoušíme reflektovat, jaké má současná *katolická sociologie* či katolická perspektiva v sociologii institucionální zázemí a jaký odborný statut mají její publikační výstupy.

7.3.1. Publikace a instituce

Výchozím informační zdrojem pro téma *katolické sociologie* poskytuje „publikační výstup“, tj. monografie editora Stephena Richarda Sharkeyho *Catholic Social Teaching: Contemporary Theory and Research* z roku 2012.

Publikace je zároveň součástí celé publikační řady *Catholic Social Taught*, od roku 2009 do roku 2013 publikovanou renomovaným vydavatelstvím akademické literatury *Scarecrow Press/Rowan and Littlefield* (s působností ve třech státech: Lanham, Maryland, USA – Toronto, Canada – Plymouth, UK), od roku 2013 uvedeno *Rowman and Littlefield Publishers, Washington D.C.* Nejde tedy o denominační vydavatelství náboženské literatury, ale o nakladatelství specializující se na akademické publikování

v humanitních a společenských vědách, vydávání vládních a oficiálních dokumentů a učebnic.⁵⁹⁹

Součástí titulů tohoto vydavatelství je publikační řada *Catholic Social Taught*, která reflektuje katolické sociální myšlení a jeho aplikaci na současné společné politické, ekonomické a kulturní otázky. Tituly této řady jsou napsány/editovány členy *Society of Catholic Social Scientists*, která byla založena v roce 1992 politologem Stephenem Krasonem⁶⁰⁰ a sociologem Josephem Varacallim při Frantikánské univerzitě (Franciscan University of Steubenvill) v Ohio.⁶⁰¹

Society of Catholic Social Scientists (SCSS) tvoří platformu pro obnovu specificky katolicky pěstované vědy – „to rejuvenate a distinctively Catholic scholarship in the social sciences“, jak je uvedeno v programovém popisu pro tuto publikační řadu.⁶⁰²

Samotné SCSS má statut neziskové organizace, její členská základna je rozdělena na tři okruhy: renomované sociology, členy církevní hierarchie (kardinály, arcibiskupy a biskupy z mnoha světových regionů) a poradce. Cíle jasně vytyčuje programové prohlášení SCSS:

The purpose of this organization is to bring Catholic scholars, professors, teachers, researchers, practitioners, writers, and others in the social sciences and related disciplines into association to produce objective knowledge and analysis about the political, social, and economic orders which can assist the Catholic Church in fulfilling her various apostolic efforts, and which can bring the Church's social and other teaching and the Natural Law to bear on addressing the challenges and problems of modern culture. The Society seeks to promote scholarly endeavors and efforts and approaches in applied fields which are oriented to helping rebuild the culture according to the principles of the papal social encyclicals (with justice and charity as foremost considerations), securing protection for the dignity and rights of the Christian family and of all innocent human life (from fertilization until natural death), and furthering respect for the legitimate rights and duties of the human person. The means by which this purpose shall be effectuated shall be stipulated by the By-Laws and/or determined by decisions from time to time by those charged with the Society's governance.⁶⁰³

⁵⁹⁹ Zvláště v americkém prostředí je renomé a specializace konkrétního vydavatelství důležitým faktorem pro posouzení vědecké prestiže oboru. Zařazení publikační řady *Catholic Social Thought*, do níž přispívají významní odborníci v sociálních vědách má pro naše téma značný význam.

⁶⁰⁰ Až dosud president SCSS.

⁶⁰¹ Webové stránky SCSS: [2022-02-14]. <http://www.catholicsocialscientists.org/>.

⁶⁰² Srov. ROWMAN and LITTLEFIELD, *Catholic Social Taught*. [2022-02-13]. https://rowman.com/Action/SERIES/_/SCS/Catholic-Social-Thought.

⁶⁰³ SCSS *Constitution*: [2022-02-16]. <http://www.catholicsocialscientists.org/constitution.html>.

SCSS současně poskytuje na základě partnerství s organizací *Graduate Theological Foundation*⁶⁰⁴ možnost studia magisterského studijního programu:

The SCSS's M.Th. Program in Catholic Social Thought should be of particular interest to students planning to go on for a doctorate in one of the *social science disciplines or moral theology, clergy and religious*, individuals working in Catholic social service agencies or diocesan offices dealing with social questions, and anyone wanting to gain a deeper understanding of the authentic social teaching of the Church. The Program is open to students regardless of sex, race, color, ethnic or nationality group, or religious profession (*though non-Catholic students must understand that the Program is a distinctly Catholic one, which accepts the teaching of the Catholic Church's magisterium and emphasizes that teaching as the truth*).⁶⁰⁵

SCSS pořádá výroční konference, účastní se či sponzoruje množství dalších konferencí a vydává akademický časopis *The Catholic Social Science Review*; kromě výše zmíněné publikační řady renomovaného nakladatelství *Scarecrow Press/Rowan and Littlefield* je dalším výstupem publikační řada *How to Argue About Current Public and Cultural Question*, která je však vydávána ve vlastním nákladu SCSS.

Pro naše téma je tedy vhodnější orientovat se na publikační výstupy akademického vydavatelství *Scarecrow Press/Rowan and Littlefield* a publikační řadu *Catholic Social Taught*, v jejímž rámci jednotliví autoři zkoumají a analyzují přístupy k politice, sociologii, právu, ekonomii a historii a dalším oborům z explicitně katolické perspektivy. V rámci těchto široce zaměřených témat se autoři zabývají také postavením Církve a jejím vlivem v současné společnosti.

Dosud jsme se ze široké perspektivy pokusili osvětlit, jaké faktory vedly (nebo mohly vést) k obnově myšlenky *katolické sociologie*, jež v nových podmínkách 21. století určitým způsobem navazuje na historický fenomén *křesťanské/katolické sociologie*. Uvádíme také konkrétní příklad jejího současného institucionálního zázemí, aktivit a publikačních výstupů.

⁶⁰⁴ Vznik *Graduate Theological Foundation*, která studijní program zaštiťuje, se datuje do roku 1962, kdy byla založena *Conference on Religious Development* jako reakce na ekumenické snahy II. vatikánského koncilu. Měla za úkol realizovat teologické a náboženské vzdělávací programy v kontextu nově vznikajících ekumenických vztahů mezi různými protestantskými a katolickými společenstvími. GTF je členem *Association of American Colleges and Universities* a *Association for Clinical Pastoral Education*. Nadace má formální konzultační a programové vztahy s Papežskou radou pro mezináboženský dialog ve Vatikánu, s anglikánskou církví a arcibiskupem z Canterbury a s mezinárodními programy Oxford University. Origins of the GTF [2022-02-16]. <http://gtfeducation.org/about-us/origins-of-the-gtf/>. a SCSS M. Th. Programme in Catholic Social Thought: http://www.catholicsocialscientists.org/uploads/1/0/2/4/102497116/mth_brochure.pdf.

⁶⁰⁵ SCSS: [2022-02-14]. <http://www.catholicsocialscientists.org/>. Zvýrazněno autorkou.

Nicméně pokud jsme v této práci nejprve používali výraz „zájem o *katolickou sociologii*“, posléze ukázali na její reálnou současnou existenci alespoň v linii spojenou s SCSS, kterážto organizace však sdružuje jak renomované vědecké sociology–katolíky, tak vysoce postavené členy církevní hierarchie, je třeba položit si zásadní otázku, a tou je motivace konkrétních protagonistů.

V úvodu tohoto bodu jsme uvedli, že výchozím informačním zdrojem pro dohledávání informací k našemu tématu byla publikace editovaná Stephanem R. Sharkeyem *Sociology and Catholic Social Teaching – Contemporary Theory and Research* z roku 2012. Nejenže bylo na jejím základě vůbec možné se dostat k příslušným informacím o existenci SCSS, *Graduate Theological Foundation*, publikačních řad a konkrétních publikačních výstupů, propojení SCSS s příslušnými renomovanými sekulárními universitami, Papežskou radou pro mezináboženský dialog a Papežskou akademií sociálních věd.⁶⁰⁶ Tato konkrétní monografie obsahuje neocenitelný – a neobvyklý – zdroj zcela konkrétních osobních svědectví vědeckých sociologů, jež jsou současně věřícími katolíky, z jakých důvodů a jakým způsobem propojili a propojují svou odbornou profesi a vědeckou práci s vlastní vírou.

7.3.2. Stephen R. Sharkey (ed.): Catholic Social Teaching – Contemporary Theory and Research

Obsah a struktura antologie *Catholic Social Teaching – Contemporary Theory and Research* je v mnohém specifická. Formálně je rozdělena na tři části: První část tvoří jednotlivé tematicky odlišné příspěvky autorů–sociologů, otvírá a uzavírají ji dva příspěvky editora, který v úvodním příspěvku podává komplexní pohled na historický fenomén *křesťanské/katolické sociologie* a objasňuje vztah mezi sociologií a teologií v minulosti a současnosti, nastoluje téma specificky „katolické sociologické imaginace“, čímž odkazuje na sociologický termín C. Wrighta Millse.⁶⁰⁷ Ve druhém příspěvku, který uzavírá první část monografie, pak explicitně vyjadřuje přesvědčení, že snahy katolických sociologů minulosti a snahy katolických sociologů 21. století mají v odlišném dobovém klimatu stejný cíl.

⁶⁰⁶ Prvá založena Pavlem VI. v roce 1964, od roku 1988 existuje pod současným názvem *Pontificium Consilium pro Dialogo Inter Religiones* (PCDI). Druhá založena v r. 1994 Janem Pavlem II. pod názvem *Pontificia Accademia delle Scienze Sociali* (PASS).

⁶⁰⁷ Jedná se o schopnost oproštění od zaměření na jednotlivosti, ale naopak schopnosti nahlížet sociologický problém v širším celospolečenském kontextu Viz MILLS, Wright C. *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press 2000.

In this concluding paper for Part One of the anthology, I want to bring the discussions taken up in my own introductory essay and the other articles back around to focusing on what a Catholic sociological imagination, resting on the historical work of Catholic sociologists to shape society and Catholic social teaching in diverse ways, might do to address some of today's overarching problems. In each era Catholic sociologists were confronting key problems of the society of their time and discerning best ways to build up a Catholic intellectual culture for their situation. We should expect no less of ourselves today.⁶⁰⁸

Druhou část monografie tvoří text proslovu Benedikta XVI. k účastníkům 14. zasedání Papežské akademie sociálních věd ve Vatikánu z 3. května 2008 včetně textů proslovů (v odpověď na proslov papeže) z téhož zasedání, jejichž autoři byli jako pozvaní experti z řad odborníků členové SCSS, Margaret S. Archer a Pietro Paolo Donati. Tématem zasedání bylo *Úsilí o společné dobro (Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together)*.⁶⁰⁹ Druhou část antologie doplňují dva mimokonferenční příspěvky týchž autorů na stejné téma.⁶¹⁰

Třetí část antologie pak tvoří autobiografické příspěvky jednotlivých autorů, jež ale v principu objasňují nejen osobní motivaci, ale i reálné doklady, jak propojení vědecké sociologie a katolické perspektivy v sociologii může přinášet významné výsledky jak pro společnost zprostředkováním katolické sociální nauky, tak pro Církev a její sociální nauku, nakolik je pro konkrétní implementaci jejích principů nutno opírat se o znalost konkrétní sociální reality (včetně kulturních odlišností atp., viz 7.4.).

Již popis obsahu antologie dostatečně dokládá, že autoři se hlásí ke katolické perspektivě, i když se zde ještě neobjevuje výraz *katolická sociologie*.

(Antologie) obsahuje eseje odborníků z oblasti, kde se setkává katolické sociální myšlení a sekulární sociologie, a nabízí tolik potřebnou alternativu k relativismu a individualismu, které jsou dnes tak často charakteristické pro sociálně-vědní analýzy. Příspěvatelé do tohoto svazku tvrdí, že katolická sociální nauka, jak je dnes formulována v nedávných papežských encyklikách a *Kompendiu sociální nauky církve*, nabízí silný morální rámec pro řešení současných naléhavých sociálních problémů. Je tomu tak zejména proto, že mnohé z jejích principů nacházejí pevnou oporu v sociálně-vědním výzkumu přirozenosti osoby a fungování kultury a sociálních institucí (...) Tento svazek je publikován v duchu výzvy papeže Jana Pavla II., aby se ze současných společenských věd čerpalo vše, co může církvi pomoci lépe porozumět současným společenským problémům a trendům,

⁶⁰⁸ SHARKEY, Stephen R. (ed.). *Sociology and Catholic Social Teaching – Contemporary Theory and Research*, Lanham: Scarecrow Press, 2012, s. 145.

⁶⁰⁹ Tamtéž, s. 183–192.

⁶¹⁰ Tamtéž, s. 193–250.

a tak lépe sloužit lidstvu.⁶¹¹ Konkrétní články se věnují takovým tématům, jako je církev coby virtuální národ na mezinárodní scéně; měnící se kulturní normy týkající se deviance; historický a současný vztah mezi katolicismem a hlavním proudem akademické sociologie; empirická podpora přirozenoprávní perspektivy rodinných vztahů; sociální psychologie štěstí a morálního chování u dospívajících; sociologie poznání z katolické perspektivy; a jak lze principy subsidiarity a solidarity využít k analýze a hodnocení fungování institucí, jako je rodina, vzdělávání a stát. Každý z autorů také nabízí několik autobiografických úvah o tom, jak propojuje sociologii a svůj život víry.⁶¹²

V rámci této referenční kapitoly se musíme vzdát ambice představit konkrétní autory včetně jejich životních příběhů⁶¹³, i při značné různosti se pokusíme najít společného jmenovatele pro námi „objevenou“ první oblast, jež propojuje téma profánní sociologie s katolickou vírou.

Prvním předesláním musí být, že všichni autoři jsou nikoli pouze aprobovanými sociology, ale společným jmenovatelem je jejich výrazná profesní angažovanost, profesionalita a zkušenost, jak dokládají jejich četné funkce v akademickém i mimoakademickém sektoru (mj. vládní poradenství v sociálních otázkách, spolupráce při ministerstvech apod.).

Druhým společným jmenovatelem sice je jejich víra v katolickém smyslu, ale zdaleka ne všichni jsou či byli po dobu své kariéry praktikujícími katolíky, jde také o konvertity z protestantských církví, popř. katolíky, kteří se během své vědecké kariéry s katolickou církví zcela rozešli⁶¹⁴, aby po několika desetiletích nakonec dospěli k určitému zklamání a znovuobjevili význam své profese až ve světle svého náboženského předporozumění a službě společnosti a Církvi.⁶¹⁵ Generačně jde ve všech případech o sociology,

⁶¹¹ Zvýrazněno autorkou.

⁶¹² Srov. SHARKEY, Stephen R. (ed.). *Sociology and Catholic Social Teaching – Contemporary Theory and Research*, 2012, EBSCO, e-books Austria Super Collection. Ve vlastním překladu. [2022-02-14]. <https://web-p-ebsochostcom.uaccess.univie.ac.at/ehost/ebookviewer/ebook/bmxlYmtfXzg1MjE1MF9fQU41?sid=56b36732-70e3-477d-a396-967f7e3a23d6@redis&vid=4&>.

⁶¹³ Viz SHARKEY, Stephen R. (ed.). *Sociology and Catholic Social Teaching – Contemporary Theory and Research*, Lanham: Scarecrow Press, 2012.

⁶¹⁴ Časově toto „odejití“ spadá do pokoncilní vlny, kdy se nejprve zdálo, že sociologie bude už navždy potřebnou a vítanou „autonomní skutečností“ ve službě Církvi, ale aplikace koncilních dokumentů v konkrétních regionech a diecézích byla zcela jiná. Viz: GREELEY, Andrew. *Sociology and the Catholic Church: Four Decades of Bitter Memories*. *Sociological Analysis*, roč. 50, č. 4, Fiftieth Anniversary Special Issue (Winter, 1989), s. 393–397.

⁶¹⁵ Tato zjištění nás sice zavádějí do oblasti, která se v teologickém smyslu dotýká svým způsobem teologie spirituální, ale nezdá se efektivní činit takovéto kategoriální rozlišení. Pouze chceme upozornit, že důraz na propojení teologických disciplín, jak jej nacházíme v OT, čl. 16 může mít nečekaný odraz v životě laických věřících (aniž o daném teologickém důrazu mají tušení). V případě autorů, kteří ve svých autobiografických „medailonech“ hovoří o své vědecké dráze a současně o své víře lze snadno identifikovat

kteří zažili a byli ovlivněni teologií Druhého vatikánského koncilu, jak často sami zmiňují.

Za všechny citace Josepha A. Vacaralliho, působícího na State University of New York–Nassau Community College (emeritus).

I hope the choice between academic integrity/freedom and a successful mainstream professional career will not be as stark for future generations of serious orthodox Catholic scholars in the social sciences as it has been for me and others in my generation. However, the decision to pursue the idea of Catholic perspectives in sociology has been made infinitely easier given my faith commitments as a serious Catholic (with all the responsibilities entailed therein).⁶¹⁶

Třetí spojnicí tvoří skutečnost, že samotná vědecká sociologie se při vším svém rozvoji v multiparadigmatickou vědu (anebo právě proto) stávala těmto sociologům stále nedostatečnější, protože postrádala konkrétní formativní prvek, který by umožnil sociologické analýzy syntetizovat a zaměřit k reálným návrhům řešení problémů v postmoderní společnosti. Současně autoři shodně poukazují na konstitutivní etický základ člověka i společnosti a zmiňují problém ideologické zneužitelnosti objektivních sociologických dat.

Na příkladu koncepcí tří autorů z odlišných regionů (USA, VB, Itálie) představíme, v jakém horizontu se mohou pohybovat dnešní metodické přístupy *katolické sociologie*, resp. jakým mohou být přínosem.

7.3.3. Autoři: příklady metodických postupů (teoretických i praktických)

Jednotlivé autory sice spojuje obdobná motivace katolické perspektivy v sociologii, ale současně různé metodické akcenty. Vedle mnoha dalších variant a konkrétních projektů jednotlivých sociologů lze poukázat na tři možnosti, jak je možno metodicky uchopit propojení katolické perspektivy v sociologii s vědeckou sociologií:

- přenesení sociologického modelu do teologického prostředí ⁶¹⁷ (Anne Hedershoot),

„odlesk“ propojení dogmatické, fundamentální, morální, spirituální, pastorální i sociální teologie, jež v celku učení učitelského úřadu Církve tvoří specifickou jednotu a oporu v jejich životech (u některých z nich ztracenou a znovu nalezenou).

⁶¹⁶ SHARKEY, Stephen R. *Sociology and Catholic Social Teaching*, s. 282.

⁶¹⁷ Původně tento přenos nacházíme u Maxe Webera zejm. v tématu modernizace, kde dovozuje vznik tržního hospodářství od asketického a racionálního prvku protestantského kalvinismu.

- interpretace principů sociální nauky Církve v sociologickém diskursu (Margaret S. Archer),
- teoretický sociologicko-teologický model (Pierpaolo Donati).

Jedním přenesení sociologického modelu do teologického (resp. církevního) prostředí může být použití sociologické *teorie morální paniky* na případ sexuálního zneužívání mladistvých ze strany katolických kněží, který ve Spojených státech v roce 2002 dosáhl skutečně rozměrů sociologicky definovaných rysů kategorie *morální paniky*. Aplikací sociologické kategorie na daný sociální jev autorka Anne Hendershott (USA) tak minimálně poukázala na opakované případy *morální paniky* v minulosti a upozornila na zájmové skupiny, kteří dané téma posouvají do sociálně disproporčních rozměrů. V centru jejího odborného zájmu byla pak po desetiletí sociologická analýza liberálních a progresivních proudů v katolické církvi; v současnosti se věnuje sociologické teorii charismatu v souvislosti se vzrůstajícím počtem ordinovaných kněží v diecézích ve Spojených státech.

Margaret S. Archer (Velká Británie) otevřeně přiznává, že termín *katolická sociologie* dlouho považovala za omyl a vycházela z předpokladu, že čím lépe propracovaná sociální teorie a výzkum prováděný z pozic vědecké sociologie, tím lépe může posloužit i Církvi. Nicméně během své profesní kariéry již v roce 1986 na konferenci *International Sociological Association* v New Delhi přednesla příspěvek, který reflektoval její vzrůstající uvědomění si neslučitelnosti katolické víry a některých směrů ve vědeckém sociologickém diskursu a vyjádřila se proti relativismu, sociálnímu konstruktivismu a postmoderním konceptům. Příspěvek nazvaný *Sociology for One World* byl podle jejích vlastních slov „a transcendental argument for what needed to be the case in order for there to be one discipline in a global social order“.⁶¹⁸

Během další profesní kariéry se zaměřovala na vytváření sociální teorie založené na sociologické interpretaci a implementaci principů sociální nauky Církve a upozornila mj. na důsledky chybné interpretace těchto principů, nakolik jsou formulovány i v mezinárodně platných právních dokumentech.

As a matter of fact, reductionist and biased interpretations prevail almost everywhere. For instance: the common good is identified with material goods, like water, a healthy environment, or similar things; solidarity is identified with feelings of love, or philanthropy, or public charity; subsidiarity

⁶¹⁸ Tamtéž, s. 253.

is defined as leaving decisions to the lower levels of the political system (see art. 3/B of the EU Maastricht Treaty).⁶¹⁹

Autorka mj. spolupracuje s italským sociologem Pierpaolem Donatim na sociální teorii, která je založena na principu obecného dobra coby *relacionální kategorie*.

Pierpaolo Donati (Itálie) explicitně zavádí pojem *relacionální sociologie* (*relational sociology*), přičemž v jádru jeho teorie stojí lidská společnost jako konkrétní společenství lidských osob, které je součástí širší reality Stvoření. Jeho pojetí sociologie spočívá v tom, že nahlíží sociální svět je konstrukci vztahů, které jsou vždy a současně referencemi o významu (refero) a vazeb, které spojují (religo). Tyto vztahy dávají život vznikajícím jevům morfogenetické povahy.⁶²⁰

Autor zdůrazňuje, že *relacionální sociologie*, resp. její ústřední pojem „vztahu“ současně odkazuje na trinitární teologii. Lidskou společnost tak interpretuje jako skutečnost, kterou charakterizuje neustálé napětí mezi „lidským“ a „božským“. Svůj koncept obhájí v dynamickém pojetí.

The idea constantly facing me is that modernity has produced an inevitable differentiation or divide between the social and the human. If we wish to have a society suited to the dignity of the human person, we must produce it through new cultural mediations whose meanings are concretely reflected in the political, economic, and social arenas. It is here that relational sociology can contribute to the formulation of new concepts and good practices in the area of social doctrine, which otherwise runs the risk of remaining too abstract. I think that the sociology of the 21st century will succeed in being truly and fully relational only if it is able to leave behind the myths and idols of modernity, and to continue in the development of those values – even modern ones – that have roots in Christian civilization. Only in this way will mankind be able to successfully overcome the great challenges of the Third Millennium, such as the battles against poverty, war, and terrorism, in favor of justice, a worthy human ecology, and peace.⁶²¹

Tři předložené příklady metodických postupů jsou jen určitou implikací, v jakém směru se současná *katolická sociologie* může uplatnit v převládajícím proudu vědecké

⁶¹⁹ 13. Margaret Archer. In tamtéž, s. 253–255. Autorka je profesorkou sociologie, zakládající členkou Papežské akademie sociálních věd a nyní působí na L'École Polytechnique Fédérale de Laussane, řídí Centre d'Ontologie Sociale a je poradkyní British Conference of Bishops. V současnosti se věnuje (stejně jako P. Donati) teorii vztahů a morfogenetiky aplikované na společnost (morfogenetická teorie aplikovaná na lidskou společnost principiálně neuvažuje o „zákonitostech“ společnosti, ale o sociální paměti).

⁶²⁰ Morfogenetická teorie aplikovaná na lidskou společnost principiálně neuvažuje o „zákonitostech“ společnosti, ale o sociální paměti.

⁶²¹ 14. Pierpaolo Donati, tamtéž, s. 257–259. Autor vydal na 700 příspěvků a 92 monografií na témata jak sociální teorie, tak sociální politiky, sociologie rodiny, sociologie Třetího světa apod. Je profesorem sociologie na Boloňské universitě, bývalý president Italské sociologické asociace a člen dalších

sociologie.⁶²² Zejména v konceptu *relational sociology* lze přes odstup jednoho století nahlédnout mnohé paralely s historickým konceptem (nejen americké) *křesťanské sociologie* – mj. Donati přímo odkazuje na trinitární teologii, což upomíná na teoretickou koncepci Bedřicha Vaška, který říká, že „*křesťanská sociologie* koření přímo v katolickém dogmatu“ (viz 5.1.2.1). Současně ale *relacionální sociologie* má svůj teologický protějšek v současné teologii (viz relacionální pojetí v eklesiologii J. Mikuláška 7.4.1.). Za velmi významný přínos těchto sociologů můžeme považovat především vytváření sociologických modelů a hypotéz, které zahrnují odpovídající antropologická východiska a teologické kategorie, a umožňují tak teoreticky možnost širšího přijetí principů katolické sociální nauky v současném sociologickém diskursu.

Významným „srovnávacím zdrojem“ pro historické a současné pojetí *katolické sociologie* (nejen) Bedřicha Vaška⁶²³ je příspěvek *How a Catholic Grounding Can Contribute to the Empirical Social Sciences*, který je také součástí antologie *Catholic Social Teaching – Contemporary Theory and Reserch*, a jemuž se budeme podrobněji věnovat v následujícím bodu.

7.3.4. Patrick Fagan: How a Catholic Grounding Can Contribute to the Empirical Social Sciences (2012)

Autorem příspěvku je původem irský psycholog a sociolog, který během své profesní kariéry působil také v Kanadě a ve Spojených státech.⁶²⁴

Autor sám uvádí, že jeho celoživotní profesní směřování bylo již v roce 1968 iniciováno vydáním encykliky *Humanae vitae*, resp. rozporem mezi jejím obsahem a objektivními sociologickými výzkumy chování ve společnosti. Záhy však zjistil, že objektivně zjištěná data nezůstávají na rovině zjištění, ale že jsou interpretována daleko za rámec objektivní vědy (resp. jsou ve službě té či oné ideologie). Nejvýrazněji

sociologických institucí. V roce 2009 obdržel titul *Honoris causa* od Pontifikálního institutu pro manželství a rodinu Jana Pavla II (při Papežské lateránské universitě).

⁶²² Pochopitelně konkrétní vědecké projekty všech zmíněných i dalších katolických sociologů jsou mnohem širší, zde uvádíme jen některé konkrétní příklady metodických možností.

⁶²³ Mnoho paralel se pochopitelně nachází mezi historickými a současnými koncepty *křesťanské/katolické sociologie* obecně.

⁶²⁴ Patrick Fagan pochází z Irska, je doktorem klinické psychologie a doktorem sociologie. Je vedoucím pracovníkem a ředitelem Marriage and Religion Research Institute (MARRI) při Family Research Council. Zabývá se výzkumem sociální problematiky v oblasti vztahů rodiny, manželství, náboženství a společenství. Studoval a publikoval také řadu příspěvků o vlivu rodinného života a náboženství na klíčové oblasti sociální politiky, jako je vzdělávání, kriminalita, zdraví a příjmy. Před nástupem do Family Research Council byl Fagan zástupcem náměstka ministra pro rodinnou a komunitní politiku na americkém ministerstvu zdravotnictví a sociálních věcí (U.S. Department of Health and Human Services).

se to týkalo zvláště témat sexuality, manželství, rodičovství a rodiny. Toto zjištění autora přivedlo k rozlišování – a potřeby rozlišování – mezi kánonem sociálních věd a kánonem filosofie a k celoživotnímu rozhodnutí stát se laikem ve službě Církvi a věnovat svou odbornou práci oblasti rodiny a rodinné politiky na mikro i makro úrovni.⁶²⁵

Ve svém příspěvku se autor věnuje specifickému přínosu katolicky založené sociologie coby doplnění empirické sociologie. Jeho hlavním zájmem není obhájení názvu toho či onoho vědeckého pole, tedy ani *katolické sociologie*, ale objasnění, v čem spočívají limity empirické vědy aplikované na lidskou společnost.

Jeho hlavním zájmem není obhájení názvu toho či onoho vědeckého pole, tedy ani *katolické sociologie*, ale objasnění, v čem spočívají limity empirické vědy aplikované na lidskou společnost.

Vědu chápe v nejširším možném významu, jako vědecký projekt, kdy se odborná obec pokouší porozumět skutečnosti v celé její plnosti, přičemž každá disciplína zkoumá určitou část skutečnosti svými metodami a na základě vlastních kritérií. Současně má každá disciplína své limity, dané předmětem studia a metodou, což vytváří kánon dané vědecké disciplíny.⁶²⁶

Na základě takto pojatého chápání vědy autor legitimuje vědecký projekt katolických sociologů, kteří při zkoumání svého „předmětu“, tj. lidské společnosti, explicitně vycházejí ze Zjevení a přirozeného zákona. Fagan říká, že katoličtí sociální vědci mají intelektuální pokoru ke všemu stvořenému právě proto, že respektují Boží řád vložený do stvořených skutečností, který všechny (empiricky) získané údaje potvrzuje.

Autor tedy (stejně jako kdysi Bedřich Vašek) vychází z teologicky či filosoficky dvoupólového pojetí sociologické disciplíny, tj. že přirozený i věčný zákon dává lidstvu orientaci k tomu, jak věci mají být.⁶²⁷

⁶²⁵ Ve své praxi klinického psychologa prakticky ověřil dopady dysfunkční rodiny na děti, což jej přivedlo k praktikování „rodinné terapie“. Po zlepšení rodinných vztahů došlo u 95 % původně indikovaných dětských pacientů ke spontánnímu zlepšení a nepotřebovali žádnou další léčbu. Dalším stimulem jeho profesní dráhy pak bylo působení při Ministerstvu zdravotnictví a sociálních věcí, kde byl přímým svědkem selhání všech vládních programů sociální politiky. Nyní se dlouhodobě věnuje vypracovávání sociometrického a demografického modelu společnosti. Se svým spolupracovníkem (Henry Portykus) dokládají ekonomický dopad, který má rozvodovost již od 70. let na hrubý domácí produkt a chtějí předložit Kongresu program rodinné politiky, založený na podpoře náboženských hodnot a rodin s více dětmi. Jejich programový model je zamýšlen jako kontradiktorní k vládnímu programu Planned Parenthood Proposes. Srov. tamtéž, s. 261–263.

⁶²⁶ V tomto smyslu je možno chápat také *křesťanskou sociologii* i v její historické podobě.

⁶²⁷ Srov. FAGAN, Patrick. How a Catholic Grounding Can Contribute to the Empirical Social Sciences. In *Catholic Social Teaching – Contemporary Theory and Research*. SHARKEY, Stephen R. (ed.). Lanham: Scarecrow Press, 2012, s. 117.

Je důležité poznamenat, že Fagan nevede argumentaci v tom smyslu, že víra v Boha je předpokladem pro vědeckou práci v sociálních vědách, je však přesvědčen o nedostatečnosti (a nedostacích), kterou vykazuje po mnoho desetiletí přetížený empirický diskurs sociologie. Své návrhy, které následně v příspěvku předkládá, odvozuje sice z empiricky neprokazatelného předpokladu, tj. z víry, ale v zásadě se pohybuje v relacích „rozumu osvíceného vírou“ a „víry hledající porozumění“, přičemž obojí podepírá jeho mnohaletá praxe v oblasti reálných sociologických výzkumů a jejich výsledky.

Autor je přesvědčen o možnosti universálního přijetí svých návrhů a závěrů věřícími i nevěřícími sociology, ale vzhledem ke společné tradici předpokládá nejsnazší přijetí u sociologů židovského náboženství.

It bears constant repetition that any and all of the following suggestions can come from social science practitioners of any religion or of no religion, though I suspect social scientists who are practicing orthodox Jews would also more speedily, easily, and naturally come up with these or related suggestions, because they also have the same deep tradition of awareness of the unity between Creator and creation and have a long history of the cultivation of reason without ever suspecting it, in itself, to be an offense against Revelation. To them also may be applied the agenda that Catholics often refer to: faith seeking understanding. This is but another way of pointing toward Natural Law: the acquired insight into the Jaws of physical and human nature and the deduction of binding rules of the physical, biological, or social orders. Thus the aphorism for the social scientist: "The social sciences well done cannot but illustrate the way God made man."⁶²⁸

Patrick Fagan následně předkládá jednotlivé argumenty, kterými může být specificky katolický pohled v sociologii, i když nejprve předesílá, že neexistuje nic takového jako katolická sociologie, katolická psychologie ani katolická sociální věda. Katolická perspektiva však, protože ve své metodě zahrnuje filosofii a teologii, může přispět k rozvoji celé disciplíny sociologie právě tím, že dokáže na základě bohaté intelektuální a filosofické tradice vytvářet specifické hypotézy.⁶²⁹ Tyto hypotézy pak ověřuje při plném zahrnutí protichůdných výsledků, jež přicházejí od empirických věd, protože hlavním motivačním horizontem katolických vědců je hledání pravdy.

Autor svá tvrzení dále upřesňuje v tom smyslu, že katolický vědec si je vědom, že nikdy nedosáhne plného obsažení pravdy, zvláště v rámci jedné disciplíny. Jako vědec však má pevně stanoven epistemologický základ, bez nějž se sociální vědy nemohou

⁶²⁸ Tamtéž, s. 117–118.

⁶²⁹ Obdobně Bedřich Vašek.

obejít. V tomto směru autor poukazuje na agnostické postmoderní filosofické směry, které „podkopávají“ samotný základ sociálních věd svými pochybami či odmítnutím poznatelnosti objektivní reality.

Důsledkem sociologie bez jakékoli „kotvy“ v epistemologii je pak snadná zneužitelnost jejích poznatků ideologiemi (irský sociolog považuje ideologii za špatnou náhražku filosofie). Pokud se vědec vzdá možnosti hledat objektivní pravdu, otvírá tím prostor pro vytváření své vlastní „pravdy“ či „reality“, která se tak snadno stává mocensky zneužitelným prostředkem.⁶³⁰ Autor však upozorňuje i na možnou ideologizaci sociální vědy v katolickém provedení, kdy se nálezy sociálních věd používají pouze pro potvrzení katolického pojetí víry. To považuje za zneužití jak sociologie, tak víry.⁶³¹

Typicky pak ideologické zneužití sociologických výsledků vynechává určitá data nebo je interpretuje ve svůj prospěch,⁶³² což „ideálně“ není případ katolických vědců. Skutečně správný přístup katolického vědce je právě opačný a protichůdné výsledky spíše vyhledává, jinak by si nemohl nárokovat hledání pravdy jako svou hlavní vědeckou motivaci.

Patrick Fagan se dále věnuje tématu kauzality v sociálním prostředí a uvádí, že sociologie často nevěnuje pozornost tomu, že tato kauzalita je často nepřímá (a teleologicky zaměřena). Také svobodná vůle člověka je pro empirickou sociologii faktorem, se kterým nemůže ve své metodě počítat, čímž se sociologické modely vystavují otázce vlastní platnosti.⁶³³ Otázka sociální podmíněnosti a individuální svobodné vůle je tedy nepřetržitou výzvou bližšího výzkumu, přičemž autor pochopitelně nepředpokládá, že by tato témata mohla být specifickým polem zájmu v rámci empirické vědy, ale naopak je vidí jako témata pro katolické vědce.⁶³⁴

Další oblast sociologického zkoumání – náboženské chování – by zdánlivě mohla patřit do disciplíny sociologie náboženství, Fagan však má na mysli opět specifické téma pro katolické vědce, tj. zkoumání náboženského chování v jeho vnitřních rozměrech

⁶³⁰ Na tutéž slabinu poukazoval již Bedřich Vašek.

⁶³¹ Srov. tamtéž, s. 118.

⁶³² Fagan se na tomto místě obsáhleji věnuje konkrétnímu příkladu problematické interpretace dat v případě následků umělého přerušení těhotenství Americkou psychologickou asociací (American Psychological Association) v roce 2005.

⁶³³ Na totéž ovšem poukazoval i Bedřich Vašek.

⁶³⁴ Odkazuje na ARCHER, Margaret, která se tématu věnovala v publikaci *Structure, Agency, and Internal Dialogue* (printed version 2003; online version Cambridge University Press 2014. [2021-07-22]. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139087315>.

a v projevech jeho sociálních korelátů, zvláště nakolik se triáda „marriage, prayer, worship“ a dodržování morálních zásad Desatera projevuje jak ve stabilitě jednotlivých rodin, tak i v sociální makro rovině. K tomu autor připojuje také téma milosti, které však nepojímá teologicky, ale sociologicky.

In marriage, Christian marriage needs to be built on sound natural marriage. And the study of marriage, of what makes it work well for non-believers as much as for believers, leads to basic insights on sexuality, communications, child-raising, finances, education, work and workplace issues, and the whole realm of self-control (...) When grace is added to all of this (through faith, prayer, and worship and even more with penance, fasting, and almsgiving) then we should expect to see marriage and family life thrive even more. The parsing out of these differences by sociologists and psychologists – a vast agenda in itself – will help the religiously- believing young man or woman to see nature at play in marriage more clearly. This will be especially helpful today as young couples seek the path to happiness and truth in our less institutionally-oriented modern culture. In our type of much more person-centered culture, it is even more imperative that the couple see and understand the good of nature (as well as the good of faith). Otherwise (...) the person-centered goodness may instead become a debased self-centered relativism with all modern sufferings that come with the rejection or distancing of the other, rather than the growth that comes with the sacrifice of belonging to the other.

The social sciences have the potential to cast much light on the observable consequences of self-giving in marriage compared to those of self-seeking. *It will not be a social science of the cross but nonetheless it will be an exciting parallel.*⁶³⁵

Další obecný argument pro přínos katolických vědců sociálním vědám staví Patrick Fagan na „katolické citlivosti“ (Catholic sensibilities): říká, že katolíci jsou realisté, protože jsou si na základě vlastní zkušenosti vědomi lidské přirozenosti a jejích limitů. Právě proto, že ve světle vlastní víry tuto zkušenost neustále prožívají (a ve zpovědi vyznávají), vědí také, že protichůdné síly integrace a desintegrace se projevují na všech úrovních: osobního i sociálního života, tedy na rovině manželské, rodinné, komunitní, národní i nadnárodní.

Fagan tvrdí, že je to právě žitá zkušenost katolické víry, která dělá z katolíků realisty, a že tento realismus přinášejí do psychologických i sociologických výzkumů mj. v tom smyslu, že jsou si dobře vědomi rozdílu mezi tím, co je zvnějšku pozorovatelné

⁶³⁵ Tamtéž, s. 122. Zvýrazněno autorkou. V obdobném smyslu, i když ještě „předběžně“, tj. před postmoderní dobou argumentuje Bedřich Vašek ve své studii *Rodina XX. století*.

a měřitelné, a tím, co uchopit nelze. Právě proto je však důležité onu měřitelnou objektivní realitu zkoumat a utvářet, protože ona ovlivňuje jednání člověka.⁶³⁶

Autor proto navrhuje „dva velké projekty“, které je podle něj třeba realizovat, přestože jsou v přímém rozporu se současnou postmoderní sociologií (autor má zřejmě mj. na mysli, že sociologie není kumulativní věda). Přesto navrhuje provést syntézu empirických zjištění sociálních věd, právě proto, že tyto vědy ze své podstaty nemohou pro takovou syntézu nabídnout žádný jednotící prvek. Druhým návrhem je vytvoření sociologického modelu společnosti na principu obecného dobra, který by zároveň umožnil identifikovat strukturální zlo, ale protože jí chybí jednotící princip, nenavrhuje řešení.⁶³⁷

Patrick Fagan si je vědom obtíží obou návrhů, přesto je o jejich nutnosti přesvědčen.

In the physical sciences, because new discoveries are so often applied almost immediately, there is a lot of ongoing integration of new analytic insights into the corpus of knowledge of the physical world. Not so in the social sciences. Man himself (at the individual and social levels) is the ever-ongoing synthesis, thus perhaps this reality obfuscates the challenge of such synthesis projects. Maybe the complexity of man and society flag the immensity of the challenge and undermine the motivation and practice of such syntheses. Nevertheless it must be done.

The first great synthesis is that of the already published literature where Catholics ought to be to the fore in trying to synthesize the analytic findings because, as these are integrated they ought to come together *in a way which illustrates human nature as moral philosophy and moral theology would have us expect things to be. Thus the moral sciences would be one natural source to provide a hypothetical framework for this synthesis of the empirical, social science findings.*⁶³⁸

Autor předpokládá námitky o nebezpečí zkreslení při vytváření syntézy, jejímž jednotícím principem je teologický a filosofický základ, proto rovnou uvádí, že je nutno neustále shromažďovat protichůdné empiricky zjištěné poznatky a ve světle tohoto „společensko-vědního korektivu“ být připraven celou syntézu nově uspořádat a korigovat tak předchozí, omezenější podobu syntézy.

Ke svému druhému návrhu, tj. vytvoření sociologického modelu společnosti pak Fagan dodává, že jde o syntetický dynamický model, který by odrážel, jak společnost funguje a byl základem pro zkoumání vzájemné interakce pěti základních sociálních institucí: rodiny, náboženství, vzdělání, trhu a vlády. Současně nastoluje otázku, nakolik

⁶³⁶ Srov. tamtéž, s. 124.

⁶³⁷ Opět zde je možno nahlédnout paralelu s koncepcí *křesťanské sociologie* Bedřicha Vaška coby normativní, ale i konstruktivní vědy

⁶³⁸ Tamtéž, s. 124–125. Zvýrazněno autorkou.

změna, byť jen v jedné z institucí ovlivňuje instituce ostatní a jaké důsledky z toho pro společnost vyplývají v dlouhodobé perspektivě.

Oba projekty či návrhy jsou pochopitelně projekty katolickými, jak ve svém založení, tak protagonistech a autor k nim připojuje i poznámku o nové oblasti zájmu v sociálních vědách, kterou je problematika ctností a neřestí.

Both these projects will prompt frequent discourses with philosophy, or even theology. This is a natural and significant interdisciplinary contribution from the Catholic habit of seeing all of creation as coming from the Creator, whether it be empirical social or natural sciences, the insights of philosophy gained by human reason, the insights of theology gained by the application of reason to Revelation, or of Revelation itself. For the Catholic there is ultimately no conflict between these disparate realms of knowledge (...)

One particular realm of moral philosophy that urgently beckons the social scientist today is the social scientific study of the virtues and vices: their modes of acquisition and loss, and the optimum conditions for the acquisition of virtues and the shedding of vices. Cognitive behavioral psychology is making rapid advances in this field. Sociology has yet to follow apace.⁶³⁹

Patrick Fagan pak definuje jednotlivé úkoly, které před katolickými sociology a sociálními vědci stojí:

- nové vyjasnění kánonů empirických sociálních věd;
- vypracování filosoficko-statistického curiculla pro sociální vědce, které by zahrnovalo všechny formy kauzality v jejich metafyzickém významu;
- pěstování diskursu s morální filosofií o důsledcích poznatků společenských věd pro morální filosofií a následně vyjasnění hypotéz, které mají být empiricky zkoumány kvantitativními společenskými vědami, pokud jsou empiricky proveditelné;
- sestavení programu empirického výzkumu, který vychází z katolické citlivosti (ale není katolický v denominačním smyslu) na společenskovědní otázky, které jsou zanedbávány hlavním proudem sociologie;
- sestavování průběžného seznamu empirických údajů, které se zdají být v rozporu s katolickou morální naukou, aby mohl sloužit jako podnět k dalšímu zkoumání jak v empirické, tak filosofické rovině, zejména pokud rozpornost dlouhodobě přetrvává;

⁶³⁹ Tamtéž, s. 126. Etika ctností se jako výrazné téma současnosti objevuje především ve spojení se sociální prací, jde však o téma mnohem širší, viz McINTYRE, Alistaire Ch. *After Virtue*. Paris: University of Notre Dame Press, 1981 (2007).

- ve spolupráci se všemi společenskými vědci dobré vůle budovat velkou průběžnou databázi syntézy empirických poznatků společenských věd a vytvořit sociologický model, který by odrážel jak společnost (zdravě) funguje.⁶⁴⁰

Na samý závěr příspěvku klade autor otázku, zdali je toto všechno „katolická sociální věda“ a na otázku odpovídá tím, že výraz „katolická sociologie“ je použit v úvodu pro usnadnění diskursu. Funkčně je pro něj „katolická sociologie“ prostě sociologie podněcovaná hypotézami, které z podstaty věci a díky své sensibilitě vytvářejí pouze katolíci, ale po odborné stránce jsou jejich zjištění a výsledky universální a akceptovatelné pro každého sociologa.⁶⁴¹

Takto tedy v hlavních rysech vypadá argumentace a návrhy, které autor stanovuje současným katolickým sociologům ve 21. století.

Pokud autorovy argumenty shrneme, vidíme, že základním východiskem katolické perspektivy v sociologii je u něj dvoupólové pojetí disciplíny, tj. zkoumání toho, jaké věci jsou v poměru k tomu, jaké by měly být, což není nic jiného, než autorem navrhovaný sociologický model společnosti vystavený na principech přirozeného zákona a Zjevení. Fagan svůj model chápe dynamicky, tj. že je třeba současně konkrétní sociální jevy analyzovat empirickou metodou, aby bylo možno poznatky syntetizovat a využít je pro precizování modelu. Každopádně však v centru veškerého sociálního života v rámci tohoto modelu stojí morální principy tak, jak jsou obsaženy v sociální nauce Církve. Výchozím bodem jeho argumentace není apriorní předpoklad víry v katolickém smyslu, autor naopak na základě své celoživotní praxe v oboru sociologie dochází k přesvědčení, že morální a sociální principy katolické církevní nauky jsou v dlouhodobém a nadčasovém měřítku skutečnou zárukou zdravého fungování lidské společnosti, a že tuto skutečnost lze vysledovat a přijmout rozumem v universálním měřítku.

Jde tedy vlastně o totožné pojetí disciplíny, jaké nacházíme v osmdesát let starém teoretickém konceptu křesťanské sociologie Bedřicha Vaška (srov. 5.1.) – i když Fagan nepovažuje za nutné katolickou perspektivu v sociologii vymezovat

⁶⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 127. Přeloženo, zkráceno a upraveno autorkou. Stejně pohlížel na *křesťanskou/katolickou sociologii* Bedřich Vašek.

⁶⁴¹ Srov. tamtéž, s. 127–128. K otázce obsahu jednotlivých věd zde lze poukázat na zajímavou paralelu v hledání „vědeckého statutu“ metafyziky u Aristotela. Srov. ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Podle vydání W. Christa Aristotelis *Metaphysica*, Lipsae 1934. Praha: Nakladatelství Petr Rezek 2008, s. 251–265.

názvem, ale pokud používá označení *katolická sociologie*, považuje to v současnosti dokonce za „usnadnění diskursu“ (sic!).

Porovnáme-li argumentaci obou autorů, zaujme především rozdíl v současném Faganově příspěvku, kde navrhuje velkou syntézu poznatků empirických věd a Vaškovo vyjádření, že encyklopedické shromažďování dat není proveditelné, protože pak by se obor stával neomezeným. Ponecháme-li stranou otázku, zda je kumulativní pojetí v sociologii vůbec možné, je přeci jen patrné, že Vašek měl na mysli shromažďování dat samo o sobě, zatímco Fagan spíše získávání empirických podkladů pro precizování sociologického modelu.

Oba autoři však vykazují nečekanou ideovou shodu ve všech podstatných rysech svých koncepcí, dokonce i slabiny vědecké sociologie (možnost ideologické manipulace dat a jejich zneužití, relativizace hodnot apod.) se jeví oběma autorům tytéž.

Uvážíme-li dramatické a dalekosáhlé sociální proměny (i rozvoj oboru sociologie), které v časovém horizontu jednoho století oba autory dělí, odkazuje shoda obou pojetí na určitý nadčasový horizont katolické víry a katolické nauky. Významné pochopitelně je, že irský sociolog již má k dispozici reálná data a studium sociálních jevů, které Bedřich Vašek mohl pouze anticipovat.

V současné postmoderní společnosti, která sice v převážné většině západního civilizovaného světa stále chápe vědu, a tedy i sociologii v objektivním smyslu, předkládá však Patrick Fagan jasnou koncepci *katolické sociologie*. Lze si těžko představit, že by při autorově odborné erudici a reálné spolupráci s vládními orgány Spojených států byl jeho koncept v současném sociologickém diskursu zcela nepřijatelný.

Spíše lze nahlédnout, že stejně jako bylo odmítnutí historické *křesťanské sociologie* podmíněno dobově, je i nynější autorův poukaz na katolický přínos sociálním vědám v jistém znamení doby, ve kterém vedle dalších faktorů hraje nepochybnou roli také sociologicky neočekávaný návrat náboženství do veřejného prostoru v postmoderní době.

I když je třeba brát v úvahu sociální a kulturní odlišnost mezi Spojenými státy a Evropou, je všeobecně akceptován světový význam Spojených států nejen v politické a hospodářské, ale i ve vědecké oblasti. Tento autor, ač sám irského původu, věnuje převážnou část své odborné činnosti sociálním výzkumům americké společnosti. Jeho publikační výstupy jsou v dnešním mediálně přístupném světě k dispozici celosvětově.

Je tedy mj. zajímavým svědectvím o proměnách doby, že katolická perspektiva v sociologii, odmítnuta vědeckou sociologií v polovině 20. století má v současném

21. století minimálně možnost se hlásit k vědeckému diskursu a nabízet sociálním vědám svůj specifický přínos.

Pokud Faganovu argumentaci shrneme, je to intelektuální bohatství katolické teologie a filosofie, ale zároveň osobní zkušenost víry a život z víry, které – jsou-li ve správném poměru s odborností – mohou skrze konkrétní sociology–katolíky specificky napomáhat k hlubšímu porozumění a rozvinutí oboru, a zároveň provádět „kontrolu“ nad možnou ideologizací a zneužitím, kteroužto funkci, kteroužto funkci, jak jsme již uvedli, částečně doplňuje křesťanská sociální etika, nicméně právě jen ve své kontrolní funkci: „činnost sociální etiky je tedy jen hodnotící a kontrolující, činnost křesťanské sociologie však také popisující a konstruktivní“.⁶⁴²

Vedle toho, upozorňuje Fagan, právě katoličtí sociologové mohou být z podstaty věci jedinými, kdo budou iniciovat a zabývat se výzkumem oblastí specificky katolických náboženských kategorií, např. otázkami individuálních ctností či morálky ve vztahu k sociálním skutečnostem a vice versa, čímž se však nemíní denominačně ohraničené pole výzkumu na katolické věřící, ale naopak katolická, tj. všeobecná platnost takto zaměřených výzkumů.

Nutno říci, že v příspěvku Patricka Fagana nacházíme takové množství paralel s koncepcí *křesťanské sociologie* Bedřicha Vaška, že se zdá, jako bychom četli novodobou verzi téhož. Nutně nás tato paralela vede k úvaze o „trvale platném základu“ katolické perspektivy v sociologii, která současně vykazuje důležité „prověření časem“, v tomto případě téměř jednoho století.

Jako poslední téma z mezinárodního prostředí předkládáme příspěvek, který na rozdíl od předešlého nekoresponduje s polem zájmu Bedřicha Vaška, ale dotýká se přímo oblasti katolické církevní nauky, resp. jde o pohled na vztah mezi teologií (eklesiologií) a obecnou sociologií z perspektivy pastorální teologie. Autorem aprobovaným sociologem (Ph.D.) a teologem (M.A.). Není členem americké SCSS a je záměrně zvolen z odlišné geografické oblasti Filipín. Vydavatelem námi zvoleného příspěvku je německé renomované nakladatelství De Gruyter specializující se na akademickou literaturu.⁶⁴³

⁶⁴² VAŠEK, Bedřich. *Křesťanská sociologie. Díl I. Život sociální*, s. 31.

⁶⁴³ Je však třeba dodat, že vstup do současného odborného kánonu je dnes v zásadě podmíněn publikováním v anglickém jazyce.

7.3.5. Perspektiva sociologie náboženství: Vivencio O. Ballano

Príspevok Vivencia O. Ballana⁶⁴⁴ *The Social Sciences, Pastoral Theology, and Pastoral Work: Understanding the Underutilization of Sociology in Catholic Pastoral Ministry* volíme jako příklad odlišného metodologického pojetí vztahu mezi teologií a sociologií, než zaujímají autoři z SCSS. Zatímco společným jmenovatelem zájmu výše jmenovaných sociologů je zaměření na katolickou perspektivu v sociologii ve smyslu pozitivního přínosu sociálním vědám a Církvi, Ballano se ve své odborné práci orientuje na zdůraznění nezbytnosti poznatků sociologie a sociálních věd pro církev, přesněji řečeno většinou kriticky poukazuje na to, že sociologie a sociální vědy a jejich poznatky jsou v Církvi podceňovány, což má negativní důsledky jak ve společenské recepci církevní nauky, tak v možnostech evangelizace, pastorační a šíření sociální nauky Církve.

V příspěvku *The Social Sciences, Pastoral Theology, and Pastoral Work: Understanding the Underutilization of Sociology in Catholic Pastoral Ministry* se zaměřuje na faktory, které způsobují podceňování sociologie a sociálních věd ze strany Církve a současně na konkrétní důsledky, které z toho plynou pro pastorační práci.

Aby poukázal na toto podceňování v dlouhodobé perspektivě, uvádí autor nejprve příklad pastoračního dopisu Národní biskupské konference ve Spojených státech z roku 1986 nazvaný *Economic Justice for All: Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*. Dopis vyvolal mnoho negativních reakcí ze strany renomovaných ekonomů a dalších sociálních vědců, protože se neopíral o znalost skutečného stavu ekonomiky ve Spojených státech, přičemž k dispozici byly v té době odborné podklady laureátů na Nobelovu cenu za ekonomiku a mnohé další.⁶⁴⁵

Autor vidí v obecném nedostatku dialogu církevní hierarchie se sociálními vědci přílišný důraz Církve na morální a duchovní aspekty, které však nejsou zasazeny do reálného prostředí a doby, přestože teologie se ve společnosti vždy nutně projevuje

⁶⁴⁴ Vivencio O. Ballano je výzkumným pracovníkem Research Institute for Human and Social Development (RIHSD) a docentem na katedře sociologie Filipínské polytechnické univerzity (PUP) v Manile. Mezi oblasti jeho odborného zájmu patří sociologie práva, náboženství, mediální pirátství, katastrofy a katolické sociální učení. Je autorem 3 knih indexovaných v databázi Scopus Springer Nature (Singapur) a publikuje články v časopisech indexovaných v databázích Scopus a Web of Science.

⁶⁴⁵ Srov. BALLANO, Vivencio O. *The Social Sciences, Pastoral Theology, and Pastoral Work: Understanding the Underutilization of Sociology in Catholic Pastoral Ministry*. De Gruyter: Open Theology, č. 6, roč. 2020, s. 531–546. [2020-03-6]. https://www.academia.edu/44040633/The_Social_Sciences_Pastoral_Theology_and_Pastoral_Work_Understanding_the_Underutilization_of_Sociology_in_Catholic_Pastoral_Ministry.

v závislosti na dané kultuře, která teologii (a tudíž nauku Církve – pozn. aut.) zprostředkuje.⁶⁴⁶

Základním problémem je vztah mezi teologií a sociologií: přestože obě disciplíny podávají výpověď o člověku a lidské společnosti, díky jejich odlišné metodologii je jejich vztah napětí (alliance and conflict). Autor však poukazuje na to, že teologové se v rámci vlastní metody ke společenským otázkám vyjadřují, aniž by brali do úvahy metodu sociologie, přestože již od Druhého vatikánského koncilu je na přínos humanitních a sociálních věd pro evangelizaci a pastorači kladen zvláštní důraz.

Ballano uvádí čtyři strukturální důvody, které podle něj stojí za podceňováním sociologie ze strany Církve. Komplex těchto důvodů pak považuje za hlavní překážku, která brání tomu, aby Církev, resp. kněží mohli svou pastorační službu vykonávat podle skutečných duchovních potřeb jim svěřených osob v rámci dané kultury a doby, a že ani Církev jako taková nepodává správný obraz své dvojí podstaty.

Zaprvé tvrdí, že v církevní hierarchii ještě stále panuje nedůvěra k sekulárně a pozitivisticky pěstované sociologii: tato nedůvěra má své historické kořeny v dobách modernismu a vrcholící sekularizace na přelomu 19. a 20. století (srov. též 4.1.).

Druhým důvodem pak je eklesiologie katolické církve, jež klade nadměrný důraz na neviditelný a teologický rozměr, třebaže oba rozměry mají být v rovnováze a analogicky vyjadřovat tajemství vtěleného Slova.⁶⁴⁷

Třetím faktorem je preskriptivní obsah studia v rámci formace budoucích kněží, který je z největší části zaměřen na studium teologie a filosofie.

Čtvrtý strukturální důvod vidí autor v upřednostňování psychologického individualistického přístupu v pastorači.⁶⁴⁸

Autor následně všechny čtyři faktory podrobně analyzuje za použití rozsáhlých sekundárních zdrojů teologických, sociologických i dokumentů magisteria.⁶⁴⁹

Přestože je Ballano v určité pozici kritika Církve, argumentuje důsledně z pozic katolické teologie, aby prokázal, že v jádru reálných nedostatků v praktické pastorači neleží jen důvody historické povahy, tj. postoj církevní hierarchie k sociologii, tradiční náplň katolického teologického studia a psychologický individuální přístup. Poukazuje

⁶⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 532 a 536. Autor tedy poukazuje na problém nadčasovosti nauky Církve ve věcech časných.

⁶⁴⁷ Srov. *Lumen gentium*, čl. 8.

⁶⁴⁸ Srov. BALLANO, Vivencio O. *The Social Sciences, Pastoral Theology, and Pastoral Work*, s. 532.

⁶⁴⁹ Mezi nimi nacházíme i autory, kteří se zabývají otázkami křesťanské/katolické sociologie a jejichž děl jsme použili v této práci (např. G. Baum, J. Brewer, A. Greely).

naopak na to, že teologická disciplína pastorální teologie je ve svém jádru omezena eklesiologií. Upozorňuje, že nevyvážená eklesiologie, který zdůrazňuje neviditelnou stránku Církve nad viditelnou vede ve svém důsledku k nevyváženému pohledu na skutečnou povahu Církve, coby Církve putující po této zemi s eschatologickým cílem. Hlavním argumentem mu však je odvolání na Božskou a lidskou přirozenost Ježíše Krista, coby základ zdravé eklesiologie.

Ballano nejprve předkládá pohled na eklesiální pojetí dvacátého století, kdy do poloviny století převládalo chápání Církve jako mystického Těla Kristova. Tento obraz Církve sv. Pavla zůstává pochopitelně klíčovým pojetím i Druhého vatikánského koncilu, který jej ale rozšiřuje o kategorii Církve jako svátosti a kategorii Božího lidu. Během 70. a 80. let se důrazy Koncilu postupně přetavily do pojetí Církve jako společenství, takže Josef Ratzinger ještě jako kardinál toto pojetí označil za „základní eklesiologii Církve“.⁶⁵⁰

Autor následně předkládá eklesiologii kardinála Avery Dullese z devadesátých let 20. století. Dulles vytvořil koncepci modelů Církve na základě reflexivně a kriticky utvářené představy, která slouží k prohloubení teoretického chápání Církve. V tomto svém vymezení pak identifikuje šest modelů: model institucionální; model komunionální, tj. Církev jako společenství,⁶⁵¹ ke kterému se pojí biblické obrazy Církve jako Kristova Těla a církve jako Božího lidu; model sakramentální – církve jako svátost, jako znamení a nástroj vnitřního spojení s Bohem a jednoty celého lidstva; model kerygmatický – Církev jako zvěstovatelka ve společenství víry, které naslouchá Božímu slovu a předává jej dále; model diakonální – církve jako služebnice, jež pomáhá a slovem, modlitbou, materiální podporou osobní pomocí a Církev jako společenství učedníků, lid Boží a světlo národů.⁶⁵²

Ballano ovšem tvrdí, že žádný z těchto modelů nevyjadřuje podstatnou skutečnost, že obě dimenze, tj. duchovní, neviditelná a viditelná, „světská“ jsou si na základě analogie Kristova Božství a lidství rovnocenné a mají stejnou důležitost. Přesto podle něj všechna uvedená pojetí kladou větší důraz na duchovní a neviditelnou stránku, takže v celé Církvi převládá normativní a teologické myšlení, které nepřipouští možnost,

⁶⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 536. Odkazuje na: RATZINGER, Joseph. Ratzinger. “Ultimately There is One Basic Ecclesiology.” *L’Osservatore Romano* [English ed.], 17 (June 1992), 1.

⁶⁵¹ Eklesiologie společenství je v nejrůznějších důzrech charakteristická také pro protestantské a Východní církve.

⁶⁵² Tamtéž. Původní Ballanova citace doplněna autorkou podle: DULLES, Avery. *Models of the Church. Expanded Edition*. New York, NY: Image Books Double Day, 2002.

že by také Církev mohla být předmětem sociologického zkoumání za použití sociologických metod.

Ve stejném smyslu cituje autor z publikace Haralda Hegstada.

If ecclesiology is more concerned about the visible church, rather with the invisible, this will influence the way we do ecclesiology. First, this result in the lessening of the gap between a theological understanding of the church and other academic disciplines. If theology deals with the visible church, the very same church may also be studied from the perspective of historical and social sciences. It is important to clarify how the theological understanding of the church is to be related to, and integrated with, perspectives and results from other disciplines.

Second, if the concrete and empirical church becomes the object of ecclesiology, this means that theology cannot simply see the church as a doctrinal topic. Theology must take into account what the church actually is. Ecclesiology is not only about the church from a theoretical point of view, but a doctrine of the church as we experience it in reality.⁶⁵³

Ballano (a další autoři) tedy posouvají tradiční uvažování o potřebě poznatků sociálních věd pro Církev a pastorači ještě dále, a to právě v tom smyslu, že i katolická církev může být objektem výzkumů ze strany vědecké sociologie, nakořik je Církev ve své empirické dimenzi součástí tohoto světa.

Vedle toho autor uvádí příklady teologických subdisciplín, ve kterých se již pokusy o zahrnutí empirických sociologických poznatků realizují. Především jde o praktickou teologii, ale také o empirickou teologii a sociologickou teologii⁶⁵⁴ a zdůrazňuje také behaviorální aspekt Církev a význam sociologie pro evangelizaci a inkulturaci.

However, the Christian faith not only possesses a metaphysical or dogmatic feature but also has a behavioral aspect. Once it is preached to people in their local cultures, it becomes inculturated and adapted to people's behaviour. Clerics need sociology and the empirical sciences to truly inculturate the Christian message in human experience as well as adapt their pastoral care realistically to people's apostolic needs. Evangelization can lose much of its force and effectiveness if it does not take into consideration the actual people to whom it is addressed and if it does not use their language, signs, and symbols.

Poznamenejme, že i když autor zde má zřejmě na mysli tradiční etnickou inkulturaci, přesto jeho upozornění na tento behaviorální aspekt Církev má mnohem širší implikace,

⁶⁵³ Taměž, s. 538. Cituje HEGSTAD, Harald. *The Real Church: An Ecclesiology of the Visible*. Eugene, Oregon: Pick Publications, 2013.

⁶⁵⁴ Srov. taměž. Dlužno podotknout, že názvy empirická a sociologická teologie se minimálně v českém prostředí nevyskytují. Lze ovšem uvažovat o „sociologické teologii“ tak, jak aplikuje sociologické kategorie na pole teologie např. autor dalšího příspěvku této práce Josef Mikulášek (7.4.1.).

jako aktuální se nám jeví především otázka jazyka. Nikoli ovšem ve smyslu národnostním, ale ve smyslu náboženského jazyka a jazyka moderní společnosti. Iniciale sociologických výzkumů této oblasti by mohla být značně nápomocna v oblasti evangelizace, ale i pastorače.⁶⁵⁵

V neposlední řadě pak Ballano upozorňuje na potřebu sociologické průpravy kněží také proto, že se v současné postmoderní společnosti změnila a mění role kněze ve farnosti, tak jako se mění i tradiční farnosti. Autor zde má spíše na mysli mimoevropské realie, ale i když v jiném provedení, jsou zajisté obě tvrzení platná i pro Evropu. „Kněz zítřka“ se už nebude moci spoléhat pouze na svou tradiční duchovní roli a odvozovat svou autoritu od příslušnosti k církevní hierarchii, ale bude se od něj stále více očekávat, že bude projevovat schopnost vést, sdružovat a motivovat malá farní společenství. Tudíž bude třeba upravit vzdělávací programy tak, aby rozvíjely nové dovednosti, které budou v této službě potřebné v příštích několika desetiletích.⁶⁵⁶

Autor pak dále v textu tuto myšlenku ještě rozvádí v tom smyslu, že by kněz měl mít schopnost „sociologické imaginace“, coby „schopnosti, která je výsledkem důkladného sociologického vzdělání, vidět souvislosti mezi mikro a makro, mezi životním úsekem a historií, stejně jako mezi lokálním a globálním.“⁶⁵⁷

Za nejvhodnější nástroj sociologické průpravy, který v jistém smyslu koresponduje s teologickým myšlením, považuje teorii strukturálního funkcionalismu. Tato teorie nahlíží skutečnost jako celek, v němž jsou všechny složky lidské společnosti vzájemně propojeny. Díky sociologii mohou v tomto holistickém pohledu na skutečnost pak právě kněží získat specifickou citlivost⁶⁵⁸ pro propojení minulého a přítomného, aby v rámci správného porozumění sociálnímu kontextu byli nejen dobrými teology, ale i praktiky.

Ballano uvádí také příklad konkrétního sociologického výzkumu, který prokázal, že většina nově ordinovaných kněží se díky své nedostatečné přípravě (v sociálních

⁶⁵⁵ Jako další implikaci ještě dodejme, že tato práce je dokončována v době vypuknutí válečného konfliktu na Ukrajině, který vedle dalšího znamená masivní příchod imigrantů a v mnoha případech i setrvání na našem území. Mnoho farností a kněží se zapojuje do „první pomoci“ uprchlíků, avšak autorce je známo již několik případů, kdy by „sociologická průprava“ kněží i v této rovině praktické pomoci zabránila určité naivitě a krokům, které se nakonec ukazují jako škodlivé pro ty, kterým mělo být pomoci.

⁶⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 540.

⁶⁵⁷ Tamtéž, s. 543. Ballano odkazuje na termín amerického sociologa C. Wrighta Millse, viz MILLS, Wright C. *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2000. Ve vlastním překladu.

⁶⁵⁸ Na „katolickou citlivost“ se odvolává také Patrick Fagan v předchozím příspěvku, srov. 7.3.3.

vědách) necítí jako dostatečně kompetentní k řešení morálních a sociálních problémů laiků.⁶⁵⁹

I když bychom v autorově textu publikovaném v roce 2020 očekávali odkazy na *Kompendium sociální nauky Církve*, ani jednou na ně neodkazuje.⁶⁶⁰ Namísto toho ale uvádí plnou citaci z encykliky Jana XXIII. *Mater et magistra*, kde Jan XXIII. popisuje metodu pro správnou aplikaci morálních zásad sociální nauky Církve na základě tří kroků: vidět – soudit – jednat (srov. 7.1.1. a 7.4.2.).⁶⁶¹ Ballano k tomu uvádí, že první krok – empirická znalost situace – je nejdůležitější, protože další dva kroky jsou od ní odvislé. Neznalost nebo špatná znalost situace může vést k nepřesnému morálnímu úsudku, a tudíž i chybně zvolenému pastoračnímu postupu.

Zdá se, podle množství citovných autorů k tématu teologie a sociologie v tomto příspěvku, že v globálním vědeckém diskursu je téma velmi živé: s odvoláním na dalšího autora Robina Gilla Ballano znovu zmiňuje teologický podbor nazvaný sociologická teologie (nikoli sociální!), který se zaměřuje na syntézu sociologie a teologie. Gill tvrdí, že všechny druhy myšlení, s výjimkou čistě formálního a abstraktního jaké se vyskytuje v matematice a geometrii, spadají do předmětu sociologie, resp. sociostrukturální analýzy.⁶⁶²

S tímto tvrzením zajímavě koresponduje Ballanovo odvolání na Bonhoefferovu disertační práci *Sanctorum communio* (autor ji uvádí o několik stran dříve v jiném kontextu), kde Bonhoeffer říká, že křesťanství má sociologicky definovatelnou podstatu, přestože má nadpřirozený původ.⁶⁶³

Ballano svou argumentaci doplňuje ještě tvrzením, že poznatky sociologie jsou v dnešní komplexní, komunikačně propojené a globalizované společnosti naprosto nezbytné také proto, že filosofie a teologie nemohou empirickou skutečnost vysvětlit, protože samy nedisponují žádnou empirickou metodologií. Předmětem filosofie coby

⁶⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 541. Cituje: HOGUE, Dean R. *The First Five Years of the Priesthood: A Study of Newly Ordained Catholic Priests*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2002.

⁶⁶⁰ Současný profesor teologické etiky na Universität Wien Günter Prüller-Jagenteufel upozorňuje, že v odborném teologickém diskursu mají dokumenty typu *KKC* a *Kompendia sociální nauky Církve* status spíše učebnicový, jejich citování v odborných pracích tedy není zcela případné, i když pochopitelně záleží na kontextu. Přednáška v rámci CEEPUS, Praha: KTF, 2022. Archiv autorky.

⁶⁶¹ Týž odkaz najdeme v závěrečné podkapitole u T. Bahounka v jeho publikaci *Sociologický systém nauky Církve*. V poněkud obměněné podobě ji nacházíme u Bedřcha Vaška: *pozorovat – třídit – vyvozovat* všeobecně platné věty.

⁶⁶² Srov. tamtéž, s. 543. Cituje: GIL, Robin. *Theology Shaped by Society: Sociological Theology, Vol. 3*. Surrey, England: Ashgate, 2012.

⁶⁶³ Srov. tamtéž, s. 536.

apriorně založeného oboru je vytváření konceptů, ale ty nelze v rámci její metodologie verifikovat. Filosofie tedy může napomáhat teologickým oborům v metafyzických otázkách, ale nikoli eklesiologii v tom, aby adekvátně zdůraznila empirickou dimenzi Církve.

Je tedy z celé argumentace zřejmé, že mezi teologií a vědeckou sociologií nemusí být podle autora konfliktní vztah, což dokládá i odkazem na jiné autory.⁶⁶⁴

Misiolog Robert Montgomery se ale domnívá, že křesťanští sociologové si musejí být odlišnosti obou disciplín jasně vědomi.

As long as clerics and Christian scholars understand and maintain the demarcation between the social sciences and theology, they can maintain useful communication with both fields, resulting in greater confidence in the social scientific insights incorporated into theological perspectives, particularly in pastoral theology.⁶⁶⁵

Přestože Ballano je ve svých příspěvcích ke katolické církvi často otevřeně kritický (zvláště měřeno evropskou perspektivou), je nutno uznat, že tak činí odborně a věcně. Nemuseli bychom s ním ve všem souhlasit, ale jeho teologická argumentace nabízí mnohé inspirativní podněty k hlubšímu promýšlení.

Chceme také upozornit, že tento příspěvek má v kontextu celé práce své specifické místo: tvoří jakýsi kontrapunkt k předchozímu příspěvku Patricka Fagana a zmiňovaných koncepcí katolických sociologů nadnárodní SCSS, která je sice institucionálně zakotvena ve Spojených státech, ale jejímiž členy jsou z poloviny vysoce postavení členové církevní hierarchie z celého světa. SCSS současně úzce spolupracuje s *Pontifical Association of Social Sciences*. Není tedy nijak překvapivé, že koncepce sociologů tohoto sdružení se pohybují ve službě Církve bez toho, aby vytvářeli obdobný druh kritické reflexe, jakou předkládá Vivencio O. Ballano. Laičtí členové SCSS jsou navíc věřícími katolíky a aprobovanými sociology, ale nejsou aprobováni v teologii.

Předložený příspěvek je v zásadě stručným pojednáním, které jsme použili pro jeho inspirativní hodnotu v rámci závěrečné kapitoly. Současná teologie se však sociálním

⁶⁶⁴ Uvádí např. WUTHROW, Robert. "Science and the Sacred." In *The Sacred in a Secular Age*, edited by Phillip E. Hammond, 187–203. Berkeley, California: University of California Press, 1985.

⁶⁶⁵ Tamtéž, s. 543. Cituje: MONTGOMERY, Robert L. "Can Missiology Incorporate More of the Social Sciences?" *Missiology: An International Review* 40:3, 2012, s. 281–92. Toto pojetí však koresponduje i s pojetím *křesťanské sociologie*, jak je definuje TJ. Bahounek, OP, tj. že vzhledem k cílevědomému otevření se trojnásobné normalizaci (moment nadpřirozený, nadpřirozeně normativní a přirozeně normativní) není obtížné vést ostrou hranici mezi fakty zjištěnými sociologickými a filosofickými postupy, a mezi odhalováním normy původu nadpřirozeného nebo přirozeného. Srov. BAHOUNEK, Tomáš J. *Křesťanská sociologie*, s. 3–4.

rozměrem Církve vážně zabývá nejen v rámci vztahu eklesiologie a pastorální teologie, ale také v rámci propojení dalších teologických oborů, jako např. eklesiologie, biblické exegeze a pneumatologie.⁶⁶⁶

Na téma eklesiologie a sociologie i na téma sociologie a sociální nauky Církve navazuje následující bod, ve kterém se přesouváme do českého prostředí. Přestože by bylo také možné hledat vazby, jež by spojovaly Bedřicha Vaška s pomyslnou recepcí zásad *křesťanské sociologie* v současném oboru *praktické teologie* (především v tradici CMTF v Olomouci nebo i na teologické fakultě evangelické a husitské), chceme celý koncept Vaškovy *křesťanské sociologie* zasadit do širšího teoretického rámce, aby se ukázaly možnosti a limity tehdejšího oboru ve světle postmoderní doby a jejích současných konceptů.

7.4. Implikace v českém prostředí: eklesiologie a křesťanská sociologie

V závěru této podkapitoly a současně celé práce představíme dva příklady konceptů českých autorů, jejichž odborností je v prvním případě teologie zaměřena na interpretaci politické eklesiologie J. B. Metzke (J. Mikulášek) a ve druhém sociologie i teologie, resp. sociologická interpretace sociologického systému sociální nauky Církve (T. Bahounek, OP). Zatímco předposlední příspěvek je určitým kontrapunktem k první části naší práce, v níž jsme se věnovali piánské epoše, volba posledního příspěvku tvoří současně zásadní referenční bod, nakolik autor sociologickými kategoriemi a metodou objasňuje jak systém sociální nauky Církve. Ve světle tohoto systému je možno velmi dobře pochopit také statut *křesťanské*, resp. *katolické sociologie*.

Ve třetím bodu pak předložíme předběžné shrnutí výstupů závěrečné, sedmé kapitoly.

7.4.1. Josef Mikulášek: eklesiologie ve světle sociologických kategorií (na základě autorovy publikace *Dynamická církev*, 2019)

Přestože autor je teologem, jenž promýšlí předmět svého odborného zájmu⁶⁶⁷ na základě různých inspirací a ve vícero rovinách,⁶⁶⁸ pro demonstraci jeho promýšlení eklesiologie

⁶⁶⁶ Viz např. CANNOBIO, Giacomo. *Znovuobjevení Ducha svatého hodnocení současné pneumatologie*. Praha: Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, 1998.

⁶⁶⁷ Josef Mikulášek (nar. 1983) je katolický kněz a fundamentální teolog a pedagog na CMTF v Olomouci. Předmětem jeho bádání je fundamentální eklesiologie a metoda v teologii.

⁶⁶⁸ Viz: MIKULÁŠEK, Josef. *Forma ecclesiae. Principy pro obnovenou metodu fundamentální eklesiologie*. *Studia Theologica* 2020, roč. 22, č. 4. s. 71–89 a *Církev jako komunita jednání*. Olomouc: Univerzita Palacéko, 2018. Publikace je ucelenou eklesiologickou interpretací díla amerického teoretika organizací E. Wengera.

v souvislosti se sociologií se pro potřeby této práce zaměříme na některé aspekty monografie *Dynamická církev* z roku 2019⁶⁶⁹ (recenzována 2020 systematickým teologem Pavlem Frývaldským).⁶⁷⁰

Josef Mikulášek v ní podle vlastních slov chce provést *relekturu* zásadních elementů „nové politické teologie“⁶⁷¹ katolického teologa Johanna Baptisty Metzze (1928–2019), jehož teologický projekt spadá do pokoncilní doby šedesátých a sedmdesátých let 20. století. V jádru Metzova teologického přístupu leží téma kontextualizace a inkulturace křesťanství a kritika (pouze) transcendentální antropologie, která nepostihuje porozumění lidské existenci v její historicitě a intersubjektivitě, tj. nereflektuje subjekt v jeho sociálním kontextu. K tomu je dle Metzze třeba vystoupit z výhradního teologického a filosofického pole a používat k vlastní teologické reflexi empirických vědních disciplín, které teologii uvedou do „poznání přítomného času“.⁶⁷² Metz chápe křesťanskou víru jako historické a sociální *jednání* v solidární naději vložené do Boha a v tomto světle rozvíjí celý svůj teologický koncept.

Mikulášková *relektura* Metzovy teologie není jen teoretickým promyšlením, zahrnuje také „ověřování“ teologických východisek metodou aplikace sociologických kategorií na pole teologie,⁶⁷³ resp. na celou sociální dimenzi Církve ve snaze „porozumět ‚sociální realitě církve‘, tj. ryze podstatné funkci komunitního života křesťanů, podstatné v *teologálním* řádu, chtěné a založené Bohem, a nikoliv – jak tvrdila kritika osvícenského racionalismu – jako sekundární dodatek *antropologického* charakteru⁶⁷⁴ (...) prostřednictvím nástrojů, které odpovídají výši lidského poznání v našich prvních desetiletích 21. století“.⁶⁷⁵

Nutno předeslat, že vedle nástrojů sociálních věd se Mikulášek opírá také o filosofické nástroje, nikoli však o klasickou filosofii sv. Tomáše, novotomismu či novoscholastiky, ale naopak oproti metafyzice, již považuje za „nutně akritickou“ nahlíží Církev z pozice

⁶⁶⁹ Viz: MIKULÁŠEK, Josef. *Dynamická církev*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2019.

⁶⁷⁰ Viz. FRÝVALDSKÝ, Pavel. Josef Mikulášek, *Dynamická církev*: Promyšlení ekleziologie J. B. Metzze na prahu třetího tisíciletí, Červený Kostelec: Pavel Mervart 2019, 208 stran. *AUC Theologica* 2020, roč. 10, č. 2, s. 165–171.

⁶⁷¹ Metzův vlastní termín se tak vymezuje proti klasickému pojetí politické teologie coby křesťanské reflexe sekulární politické sféry.

⁶⁷² Srov. MIKULÁŠEK, Josef. *Dynamická církev*, s. 37. Cituje: METZ, J. B. *Per una teologia all'interdisciplinarieta*, in (ed.) *La teologia nella ricerca interdisciplinare*. Brescia: Queriniana, 1974, s. 36.

⁶⁷³ Svým způsobem tak rozpracovává návrhy, které se objevují také v předchozím příspěvku Vivencia Ballana a jím citovaných autorů (viz pozn. pod čarou 568).

⁶⁷⁴ Posthegelovské koncepty tohoto typu se objevovaly již v době modernismu (viz 2.2.3.)

⁶⁷⁵ Tamtéž, s. 14.

fenomenologie. Právě metafyzické substanciální vymezení Církve vedlo podle autora k pojetí Církve coby *societas perfecta*, která svou výjimečnost chápala především v řádu spásy (*extra Ecclesiam nulla salus*).⁶⁷⁶ Mikulášek oproti tomu dochází ke zjištění, že k zachycení reality života Církve je nutný fenomenologický přístup, který umožňuje vnímat sociální uskupení relacionálně⁶⁷⁷ (oproti klasickému substanciálnímu pojetí) s důrazem na tzv. komunikativní paradigma.⁶⁷⁸

Mikulášek používá pro analýzu Metzova myšlení kategorií reflexivní sociologie francouzského sociologa Pierra Bourdieua (1930–2002) jako je sociální pole, sociální prostor, sociální jednání a teorie sociálních aktérů, a také se opírá o koncept reifikace (zvěčnění) Petera L. Bergera a Thomase Luckmanna.⁶⁷⁹

Aplikace konceptu sociálního pole (u Bourdieua jde o síť objektivních vztahů mezi pozicemi a prostorem, v němž se odehrávají efekty daného pole) na Církev autorovi umožňuje širší úvahy o sociální realitě křesťanství včetně Metzova pojetí víry coby sociálního jednání (sociální pole vzniká a je charakterizováno sociálním jednáním aktérů, tedy jejich příslušností/nepříslušností k tomuto poli).

Mikulášek nejprve rozvíjí úvahy o hranici sociálního pole, nakolik je sociologicky vymezena tak, že „meze pole se nacházejí tam, kde přestávají působit efekty pole“. Na konkrétních příkladech autor dokládá, že hranice sociálního pole nemůže být takto jednoduše vymezena, protože působení efektů proniká do sociální reality v daleko širším horizontu (jako příklad autor uvádí komunitu lékařů, kde efekt jejich pole stěží „končí úderem poslední hodiny služby na klinice, neboť pokračuje skrze rady sousedům či poskytnutím pomoci kolemjdoucímu“⁶⁸⁰). V této perspektivě pak Mikulášek nahlíží radius Církve v dějinách ve smyslu prvního článku LG, kdy Církev má službou světu působit ve všech oblastech lidského života. Právě díky sociologické kategorii sociálních polí však autor poukazuje na důležitost relacionálního chápání působení Církve

⁶⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 74. Podrobněji: *Novoscholastika a politické myšlení sv. Tomáše* (1.4.) a pohled na jednotlivé pontifikáty pojednané v kapitole 2. a 3., jež se opíraly o toto teologické pojetí Církve.

⁶⁷⁷ Srov. také relacionální sociologický model Pierpaola Donatiho (viz 7.3.2.).

⁶⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 77.

⁶⁷⁹ Srov. tamtéž, s. 78–90, opírá se o: BOURDIEU, Pierre. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum 1998, BOURDIEU, P. – WASQUANT, L.J.D. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University Chicago Press, 1992.

⁶⁸⁰ Tamtéž, s. 80.

v dějinách, nakolik bylo či stále je v teologii limitováno převládajícím substanciálním pojetím.⁶⁸¹

Aby umožnil celistvý pohled na sociální pole víry s důrazem na Metzovu *teologii křesťanského subjektu* a Bordieuovu teorii *sociálních aktérů* kombinuje Mikulášek teologická východiska a sociologické kategorie a jejich korelaci, např. teologicky založenou *participaci* doplňuje sociologickou kategorií *reifikace* (tj. objektivizace),⁶⁸² aby poukázal na nutnost rovnováhy mezi aktivní participací na životě Církve a přijímáním zobjektivizované církevní Tradice, čili – teologicky vyjádřeno – rovnováhy mezi *Ecclesia docens* a *Ecclesia dicens*.⁶⁸³

„Nová politická teologie“ J. B. Metz a Mikulášekova reaktura a aktualizace Metzových myšlenek (včetně myšlenek dalších teologů, jako např. K. Rahnera, B. Lonergana a dalších) je pochopitelně mnohem bohatější a neomezuje se jen na námi vybraná témata, naším cílem však bylo předložit příklad současného použití sociologických metod v teologii v českém a moravském prostředí.

Nutno říci, že některá argumentační východiska (Metzova i Mikulášekova) nelze přijmout bez výhrad a souhlasili bychom s recenzentem Pavlem Frývaldským, který upozorňuje na význam a hodnotu metafyzického přístupu, jenž je schopen zahrnout do svého pole nejen historicitu, ale zejména jinak těžko uchopitelné otázky smyslu a cílů jednání.

Čtenář se například může ptát, zda není příliš schematické tvrzení, že teologie vázaná na klasickou metafyziku je ahistorická, abstraktní a akritická. Ve skutečnosti mnoho katolických teologů usiluje o propojení metafyzického myšlení s konkrétní lidskou dějinností. Výsostně křesťanský přechod od „substance“ k „relaci“ (s. 77–78) znamená jistě „metafyzickou revolucí“, ale není koncem, nýbrž proměnou metafyziky. Vztahové pojetí církve, která překračuje sebe sama na cestě k druhému a která má svůj zdroj a předobraz v trinitárních vztazích Boha, je nakonec metafyzickou výpovědí o podstatě církve, jež se v proměnných dějinných situacích může stávat stále nově tím, čím ontologicky (svátostně) v Kristu je, totiž „znamením a nástrojem vnitřního spojení s Bohem a jednoty celého lidstva (...) Metafyzické otázky týkající se poslední pravdy a smyslu tudíž nejsou vůbec nepraktické, ale nabízejí světlo „otevřeným očím“ k správnému jednání. Zda se, že v Metzově

⁶⁸¹ Mikulášek zde opět pomyslně rozvíjí také argumentaci předchozího příspěvku Vivencia Ballana nejen praktickým zavedením nástroje sociálních věd do teologie, ale naznačuje, že klasické teologicko-filosofické pojetí je bez empirických věd vystaveno nebezpečí „zapouzdření“, čímž se dotýká i problému pastorální teologie, resp. Ballanovy kritiky obsahu teologických studií v rámci kněžské formace.

⁶⁸² Srov. tamtéž, s. 88. Cituje: BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. Praha: CDK 1990, s. 90.

⁶⁸³ Tamtéž, s. 89.

uvažování je upozaděna tato potřeba smyslu, kterou hledá „aktivní“ člověk, když stanovuje cíle svého jednání (...) Domnívám se tedy, že je třeba hovořit nejen o správné dynamice církve, ale též o její „statické“ spočívající v autentické ukotvenosti víry, v přesvědčení o pravdě a dobrotě jediného Boha Stvořitele a Vykupitele.⁶⁸⁴

I když výhrada nesměruje proti metodickému postupu sociologické analýzy aplikovanému na pole teologie, který jsme chtěli předložit především, je důležitým poukazem na stabilizační prvek Církve, jehož význam jsme se pokusili zachytit pohledem do autentických textů encyklik v historickém kontextu první poloviny 20. století.

Při náhledu do encyklik jednotlivých papežů v daném historickém kontextu celosvětových událostí je dokonce více než zřejmé, že i při „metafyzicky založeném“ „maternalistickém“ chápání úlohy Církve a „paternalistickém“ chápání role a úlohy papeže to bylo právě spojení obojího, co umožnilo „stabilitas“, která provedla Církev posledním stadiem sekularizace. V historicky naplněném čase však právě obsah „starého“ paradigmatu umožnil vytvořit paradigma nové (ve smyslu kategorií teoretika vědy Thomase S. Kuhna)⁶⁸⁵, jak se stalo na Druhém vatikánském koncilu. V rámci tohoto „nového“ paradigmatu se odehrává nejen zde předkládaná reflexe teologů, ale také *katolických sociologů*, pro něž je platformou sociální učení Církve jak v dalším precizování a důrazech nacházela své vyjádření v pontifikátech poslední třetiny 20. století. Nutno ještě podotknout, že v „nové politické teologii“ J. B. Metzse se nachází množství východisek která nacházejí paralely v učení a promulgovaných textech současného papeže Františka.

Druhá poznámka se týká vztahu sociologie a teologie, resp. filosofie. Již Bedřich Vašek kritizoval tehdejší profánní empirickou sociologii mj. za to, že odmítá používat filosofii, nakolik je filosofický rozměr člověku inherentní. Je zřejmé, že dobrovolné metodické sebeomezení sociologie na čistě empirickou vědu vyvolává v současnosti potřebu reflektovaně a explicitně propojit empirické zkoumání lidské společnosti

⁶⁸⁴ FRÝVALDSKÝ, Pavel. Recenze. Josef Mikulášek, *Dynamická církev. AUC Theologica* 2020, roč. 10, č. 2, s. 165–171.

⁶⁸⁵ Kuhnovu teorii paradigmatu uvádí v poznámce pod čarou také J. Mikulášek, část jeho popisu pro ilustraci citujeme zde: „V dané vědní disciplíně (...) nedochází k rozvoji poznání prostým kumulováním vědomostí (teorií a vědeckých objevů), nýbrž ve značné míře také změnou paradigmatu (...) každé paradigma obsahuje symbolické zobecnění, modely a příkladové případy přístupné všem badatelům v dané disciplíně. Paradigma tak představuje *normální fázi* vědy. Avšak v momentě, kdy se objevuje nadměrná přítomnost anomálií (oproti zažitému paradigmatu), vědecká komunita se blíží bodu revoluce, tj. změny paradigmatu. Aby mohlo k revoluci reálně dojít, je třeba, aby 1) „staré“ paradigma bylo považováno za již neudržitelné a aby 2) vědecká komunita měla k dispozici alternativní matici, na níž je možno disciplínu rozvíjet. MIKULÁŠEK, J. Tamtéž, pozn. pod čarou 35, s. 35–37. Dle: KUHN, T. S. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: Oikomené, 1997.

s filosofickou (metafyzickou) interpretací právě pro onen chybějící pocit smyslu v současné postmoderní společnosti.

Třetí poznámka se týká termínu „imaginace“. Termín „sociologická imaginace“ zavedl, jak jsme již zmínili v předchozím textu (7.3.4.), do kontextu sociálních věd sociolog John Mills jakožto specifickou schopnost vnímat současně mikro a makro prvky v kontextu dějin lidské společnosti a schopnosti nahlížet v tomto smyslu i budoucí vývoj. Termín imaginace se však stal významným pojmem i pro teologickou reflexi (používá jej mj. autor předchozího příspěvku Vivencio O. Ballano a J. B. Metz a Josef Mikulášek v knize *Dynamická církev*⁶⁸⁶) a objevuje se i jako součást „jazyka“ současného papeže Františka (citacemi z jeho projevu k obci žurnalistů mimochodem otevírá svou knihu Josef Mikulášek).⁶⁸⁷ Na tomto místě chceme pouze poukázat na koincidenci používání tohoto termínu, jež odkazuje na potřebu imaginace jak v sociologii, tak v teologii. Odvažujeme se však dovést, že pravá imaginace by měla umožnit průnik obou disciplín, aby bylo možno nahlížet na lidskou společnost plně.⁶⁸⁸ Nemáme ovšem na mysli vymazání oborových hranic, každá disciplína pochopitelně zkoumá určitou část skutečnosti svými metodami a na základě vlastních kritérií a je limitována předmětem studia a metodou (srov. též P. Fagan 7.3.3.). Avšak právě takový způsob průniku, o který se pokoušejí katoličtí sociologové a teologové (jak jsme se pokusili ukázat v této kapitole) a jak jej realizuje také Josef Mikulášek aplikací sociologických kategorií na pole teologie lze vidět jako konkrétní krok vyplývající z teologické imaginace i ze sociologické imaginace (osvícené vírou). Metodu aplikace sociologických kategorií na pole teologie, resp. sociální nauky Církve zvolil již na sklonku druhého milénia také teolog a sociolog (a historik umění) Tomáš J. Bahounek, OP v habilitační práci z roku 1994 (CMTF v Olomouci), vydané tiskem v roce 2001 *Sociologický systém sociální nauky Církve*.

⁶⁸⁶ „Imaginace nám pomáhá, abychom tvořili ve své mysli pevné sociální a historické vazby, které nás pevně připojují k dané sociální skupině, s níž se chceme identifikovat.“ MIKULÁŠEK, Josef. *Dynamická církev*, s. 154.

⁶⁸⁷ Tamtéž, Úvod: „Ve svém projevu (...) vystihl papež František třemi slovy: neklid – nedokončenost – imaginace (...), na závěr papež poukázal k naléhavé potřebě imaginace, zvláště dnes, kdy v církvi ‚nastal čas rozlišování‘.“, s. 11. Cituje: FRANTIŠEK. *Projev Svatého otce Františka ke komunitě redaktorů časopisu „La civiltà cattolica“ dne 9. února 2017*, in *Acta apostolica sedis. Commentarium officiale*, 108 (2017), s. 231–237.

⁶⁸⁸ Téma křesťanské imaginace se objevuje v různých teologických kontextech, mj. také v jazyce apologetiky C. S. Lewise. V tomto smyslu je inspirativní publikace Barbory Šmejdové *Rozumové argumenty a pohádkové světy. Jazyk apologetiky podle C. S. Lewise*. Šmejdová uvádí, že „Imaginace je pro člověka nezbytnou schopností k tomu, aby sám dokázal uchopit, kým je a kam patří.“ ŠMEJDOVÁ, Barbora. *Rozumové argumenty a pohádkové světy. Jazyk apologetiky podle C. S. Lewise*. Praha: Karolinum, 2020, s. 65. Dodejme, že v nejširším slova smyslu *imaginace* znamená představivost a tvořivou schopnost člověka vůbec.

Autorova koncepce je v jistém kontrastu k fenomenologickému přístupu J. Mikuláška, Bahouek se důsledně opírá o Zjevení, sociální nauku Církve a filosofii sv. Tomáše a sociologickým nástrojem explikuje zásady *křesťanské sociologie* v totožném pojetí, jak ji nacházíme u Bedřicha Vaška.

Bahouekův projekt, jenž předložíme v následujícím bodu tak nejen uzavírá přehled autorských přístupů této kapitoly, ale zatímco předchodí příspěvek tvořil určitý kontrast k první části práce, tj. piánské epoše, Bahouekův sociologický projekt tvoří pomyslný oblouk jak k první, tak i druhé části, věnované historickému fenoménu *křesťanské sociologie* a jejímu představiteli Bedřichu Vaškovi.⁶⁸⁹

7.3.2. Tomáš J. Bahouek, OP: *Sociologický systém sociální nauky Církve* (1994, 2001)

V široké varietě dosud předložených přístupů a pozic jednotlivých autorů (katolických sociologů či sociologa a teologa V. O. Ballana) je Tomáš J. Bahouek OP osobou, jež se vyznačuje značným průnikem odborností a činností: je dominikánským knězem brněnské diecéze, asistentem terciářů sv. Dominika, aprobovaným sociologem, teologem a historikem umění. Současně je ale také básníkem, překladatelem, prozaikem a popularizátorem katolické církevní nauky (*Křesťanská sociologie pro každého* 1997, ruský překlad 2000).⁶⁹⁰

Pro účely této práce se orientujeme na jeho habilitační práci, kterou předložil v roce 1994 na CMTF v Olomouci. Jeho projekt čítá 398 stran a je stanoven jako hypotéza, již autor vypracováním habilitační práce ověřuje, tj. vyvozuje sociologický systém sociální nauky Církve za použití sociologického modelu (vertikální a horizontální) mobility.

Co je však pro naši práci zcela zásadní, je fakt, že autor své dílo vřazuje do oboru *křesťanské sociologie*, již o čtyři roky dříve vydala Matice cyrilometodějská jeho strojopisné skriptum *Křesťanská sociologie* (1990, 169 str.). Protože Bahouekův

⁶⁸⁹ Kromě ideové návaznosti na *křesťanskou sociologii* Bedřicha Vaška nás tento autor vrací také do bohaté filosofické tradice tomismu moravských dominikánů (viz 4.2.2.).

⁶⁹⁰ Tomáš Jiří Bahouek (nar. 1947) aktivně nepůsobí v akademické institucionální sféře), což je zřejmě důvodem, proč nelze nalézt recenzi odezvu na jeho odborná díla. Některá umělecká díla vydával pod pseudonymy (Tomáš Bílý, Jan Gabriel, František Svoboda). Jako kooperátor v kostele sv. Michala v Brně je od 1. 1. 2020 výpomocným duchovním tamtéž. Publikoval např.: BAHOUNEK, Tomáš Jiří. *Křesťanská sociologie* (strojopisné skriptum). Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1990; BAHOUNEK, Tomáš Jiří. *Pastorální teologie*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1991; BAHOUNEK, Tomáš Jiří. *Sociologie politiky*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992 a BAHOUNEK, Jiří. *Politické myšlení sv. Tomáše*. Brno: Masarykova univerzita, 1995 a mnohá další.

teoretický koncept *křesťanské sociologie* je pojednán také v úvodní části habilitační práce, a naopak habilitační práce z publikovaných skript vychází, věnujeme zde pozornost jeho habilitačnímu projektu.

Sociální mobilita je dnes již klasickým termínem z oblasti profánní sociologie, sociologická encyklopedie definuje sociální mobilitu takto:

Sociální mobilita vyjadřuje možnost jednotlivců či celých skupin měnit svůj sociální status uvnitř daného sociálního systému. Již P. A. Sorokin ve své práci z r. 1927 rozlišil mobilitu horizontální, kdy dochází k přesunům prostorovým či profesním, aniž se přitom mění výše soc. statusu migrantů, a mobilitu vertikální, která znamená vzestup či sestup v rámci stratifikačního prostoru dané společnosti. Vysoká míra vertikální mobility bývá spojována s typem otevřené společnosti, její nízká míra s typem společnosti uzavřené. Většina výzkumů m.s. se týká mobility intergenerační, tedy takové, kdy se poměruje soc. postavení generace synů se soc. postavením v generaci otců.⁶⁹¹

Od dvacátých do devadesátých let nacházíme širokou paletu sociálně mobilitních výzkumů ze strany obecných sociologů, hovoří se dokonce o čtyřech výzkumných generacích, Tomáš J. Bahounek však recipuje široké pojetí Pitrima A. Sorokina,⁶⁹² který pohyb (mobility) chápal jako „každý přechod jednotlivce, skupiny, sociálního předmětu, kulturní hodnoty či významu (resp. všeho, co bylo lidsky vytvořeno nebo přetvořeno) z jednoho společenského stavu do jiného“.⁶⁹³

Takto široké pojetí sociální mobility pak Bahounek používá pro vytvoření specifického modelu, kde na rozdíl od všech klasických sociologických konceptů explicitně zapracovává křesťanskou antropologii, přirozený zákon, nadpřirozenou složku Božího zjevení a filosofii sv. Tomáše.⁶⁹⁴

Před samotnou aplikaci modelu Bahounek nejprve objasňuje východiska, resp. sociální nauku a působení Církve ve společnosti (jakožto podstatný projev života vykoupeného Božího lidu přispívající ke kultivaci lidstva a lidských dějin),

⁶⁹¹ Sociologická encyklopedie, heslo: mobilita sociální. Ed. Z. R. Nešpor. [2022-03-21]. <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/MSgS>.

⁶⁹² Chceme vyzdvihnout koincidenci, neboť Pitrima Alexandroviče Sorokina řadil Bedřich Vašek mezi největší žijící autority v sociologii (viz 5.7.3.)

⁶⁹³ BAHOUNEK, Tomáš Jiří, OP. *Sociologický systém sociální nauky Církve*. Brno: Brněnské Angelicum, 2001, s. 11. Cituje: SOROKIN, P. A. *Social and Cultural mobility*, New York: Glencoe, 1963.

⁶⁹⁴ Autor je současně autorem mnoha překladů sv. Tomáše Akvinského, např.: BAHOUNEK, Tomáš Jiří. *Sv. Tomáš Akvinský, Summa proti pohanům*. I–IV, překlad do českého jazyka. Olomouc: Matice Cyrilometodějská, 1993. I. – 90 str., II. – 225 str., III. – 337 str., IV. – 245 str., BAHOUNEK, Tomáš Jiří. *Politické myšlení sv. Tomáše*. Brno: Acta Universitatis Brunensis, Juridica No. 156, 1995, 251 str. aj.

ve které se spojuje nadpřirozené hledisko s hlediskem přirozeně normativním, filosofickým a vědeckým, přičemž jako zvláštní *normu* jmenuje učení sv. Tomáše.⁶⁹⁵

Ve druhém kroku pak autor upřesňuje status *křesťanské sociologie* coby součásti celku sociální nauky Církve (vedle sociální teologie, sociální filosofie, filosofie dějin, psychologie, antropologie a dalších) a vymezuje ji jako „soubor poznatků o podstatě a řádu lidské společnosti a kultury, jakož i o normách a úkolech, které vyplývají ze společenského založení člověka, a jsou použitelné v určitých dějinných podmínkách“.⁶⁹⁶

Takto pojatá *křesťanská sociologie* se tedy zabývá přirozeným společenským řádem ve vztahu k nadpřirozenému řádu spásy, autor však zvláště zdůrazňuje, že i když tento obor nahlíží základy lidské společnosti a kultury teologicky, tj. světlem evangelia, musí soustavně číst „znamení doby“, implementovat ověřené výsledky výzkumů sociálních věd a metodou zevšeobecňování umět ve složité skutečnosti postihnout jednodušší vzorce za pomoci vymezení typologií a metodologických modelů. Jelikož cílem *křesťanské sociologie* je také částečné předvídaní jevů a procesů (srov. „sociologická imaginace“ u J. Millse v recepci dalších autorů této kapitoly), musí si počínat soustavně a – má-li být sociologií jako takovou – ovládat všechny metodologické postupy, techniky a prostředky, jaké používá (obecná) sociologie.

Bahounek se současně odvolává na výzvu encykliky *Mater et magistra* Jana XXIII. z roku 1961, dotváří však s jistou logikou latinské znění dokumentu, když tvrdí, že „papež Jan XXIII. výslovně zdůrazňuje potřebu studia sociologie“, přičemž cituje známý článek 223 takto: „Přejeme si, aby se křesťanská sociologie přednášela jako povinný studijní předmět na katolických školách všech stupňů, zejména v seminářích. Navíc by křesťanská sociologie měla být zahrnuta do nábožensko-výchovné práce farností a apoštolských hnutí“.⁶⁹⁷ Bahounek uvedená citace je zjevně v jeho vlastním překladu (neodpovídá znění uvedeném v oficiálním vydání sociálních encyklik), originální dokument mluví o „doctrinam socialem“ s dalším odkazem na „disciplinae eidem“, což ovšem v kontextu⁶⁹⁸ vyznívá ve prospěch Bahounekovy

⁶⁹⁵ Srov. BAHOUNEK, T. *Sociologický systém*, s. 7. Srov také: Bahounek J. *Sociální učení církve*. Brno: Petrov, 1991, s. 5–6.

⁶⁹⁶ Taméž. Odkazuje též na vlastní dílo: BAHOUNEK, T J. *Křesťanská sociologie*. Olomouc: MCM, s. 3.

⁶⁹⁷ Tamtéž.

⁶⁹⁸ Uvádíme celý kontext odpovídající článkům 222–223: „Primum omnium illud confirmamus doctrinam socialem, quam catholica Ecclesia profitetur, ab ipsa non posse disiungi doctrina, quam de hominum vita tradit. Hac de causa, ut disciplinae eidem magis ac magis studeatur magnopere cupimus. In primis autem hortamur, ut ea, tamquam exigendum pensum, cum in catholicis scholis cuiusvis ordinis tradatur, tum vero

interpretace nehledíc na fakt, že autor vymezuje místo *křesťanské sociologie* uvnitř širšího okruhu sociální nauky, v tomto smyslu je tedy jeho interpretace textu zcela legitimní.

Argumentačně je velmi důležitý i další autorův poukaz, a to je chápání celku „moderní sociální nauky Církve“ obvykle jen jako souboru promulgovaných dokumentů, z čehož by bylo možno učinit závěr, že pokud má sociální nauka Církve nějakou soustavu, byla by v zásadě vyvolána pouze reagováním na požadavky ze strany společnosti.

Oproti tomu se Bahounek se snaží poukázat nikoli na nadčasovost sociální nauky, ale chce prokázat vnitřní koherenci a výsledovatelnou soustavu, kterou sociální nauka Církve vykazuje. Jinak by „stačilo přečíst všechny církevní dokumenty, aby člověk poznal sociální nauku Církve. To však nestačí.“⁶⁹⁹

Autorovým cílem je tedy vyvození sociologického systému sociální nauky Církve za využití nástroje obecné sociologie a oborově přijatých a definovaných pojmů. Vychází však z pozice nikoli obecné, ale *křesťanské sociologie*, která se vedle sociologického a sociálně-filosofického poznání opírá také o normativní obory, ale zejména též proto, že jejím cílem není jen teorie, ale praktické zlepšení (duchovně-mravní pokrok) společnosti.

Na základě takto definovaných východisek a cíle pak autor na základě systémového přístupu vytváří křesťanský sociologicko-kognitivní model, do nějž „holisticky“ zahrnuje společensko-kulturní strukturu lidské společnosti sledované ovšem ve dvoupólovém pojetí, tj. metodicky vychází – stejně jako Bedřich Vašek – z apriorního předpokladu o poznané a poznatelné skutečnosti (na základě přirozeného zákona a filosofické interpretace Zjevení provedené Tomášem Akvinským).

Bahounek zde mimochodem upozorňuje na metodické obtíže mobilitních výzkumů v rámci obecné sociologie, zvl. na nebezpečí metodologického redukcionismu, tj. přísně strukturálního pojetí společnosti a kultury nebo naopak jejich funkcionálního pojetí,

maxime in sacris Seminariis, quamvis Nobis notum sit, in nonnullis huiusce generis ephebeis id iamdiu egregie fieri. Optamus praeterea, ut haec de re sociali disciplina in indicem addatur religiosarum materiarum, quibus vel paroeciae vel consociationes laicorum apostolatui incitando suos erudiunt; modis omnibus in vulgus emanet, quos recentior induxerit aetas: hoc est, tum scriptis quae vel cotidie vel in certos dies in lucem edantur; deinde libris de studiis doctrinae emissis, aut eruditorum aut vulgi captui aptis; denique radiophonicis et televisificis transmissionibus adhibitis.“ La santa sede – vatican.va. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/la/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html.

⁶⁹⁹ BAHOUNEK, T. J., OP. *Sociologický systém*, s. 7. V tomto světle je možno nahlížet také promulgované dokumenty papežů, jak jsme je předložili ve druhé a třetí kapitole.

keré v důsledku vede k multifaktorovému sledování jednotlivých činitelů, což přináší riziko zkreslení či ideologického zneužití.⁷⁰⁰ *Křesťanská sociologie* je před tímto nebezpečím uchráněna a umožňuje celistvý pohled na lidskou společnost právě tím, že zahrnuje do sociologického mobilitního modelu složku nadpřirozenou ve smyslu nadpřirozeného původu, hodnot i cíle.

Specifickým a originálním přínosem prvkem této koncepce je právě to, že metodologický model odvozuje autor z „lex naturalis“ a křesťanské antropologie, tedy z hmotně-duchovního založení lidské přirozenosti ve smyslu „anima forma corporis“. Tento model pak autor rozvíjí strukturálně ve smyslu klasických prvků každé mobilitní struktury (totalita – transformace – samoregulace). Začleňuje ovšem do klasických sociologických kategorií také filosofická východiska, v tomto případě předpoklad, že každý pohyb vychází od nehybnosti a směřuje ke klidu. Pohyb pak uvažuje z hlediska tomášovského aristotelismu, tj. v kategoriích příčinnosti a smyslu.

Dále do své koncepce sociálně-kulturní mobility autor zavádí pohyb v čase, což mu umožňuje zohlednit desintegraci lidské přirozenosti v důsledku prvotního hříchu, jež se projevuje cyklickým střídáním progresu a regresu (každý následující cyklus se projevuje objektivně větší rozsáhlostí, avšak ve zkracujícím se časovém úseku) v následujících „stadiích“: oslavení Boha – oslavení přirozenosti člověka, jako tvora závislého ve svém vzniku a zániku od Boha – oslavení člověka jako bytosti nezávislé na Bohu.⁷⁰¹

V další argumentaci autor sleduje linii stability – mobility, přičemž dovozuje, že vzrůstající sociální mobilita v postmoderní společnosti je současně nejen destabilizačním prvkem (na základě prostého kontrastu), ale právě ve výše uvedeném cyklickém pojetí vedla (vede) k sociálnímu napětí, jež se projevilo (projevuje) iracionálními a nepřirozenými důsledky ve smyslu totalitních ideologií, jež byly (jsou) v posledku projevem duchovní krize, přičemž iracionalita (v poměru k řádu stvoření) byla chápána jako racionální volba a křesťanský solidarismus naopak jako neschopný života a iracionální.⁷⁰²

⁷⁰⁰ Táž námitka proti výzkumům obecné sociologie se objevuje napříč spektrem všech katolických autorů uvedených v této práci.

⁷⁰¹ Srov. tamtéž, fáze důrazů jsou přímou citací autora, s. 12.

⁷⁰² Srov. tamtéž, s. 13. Odkazuje na: BRZEZINSKI, Zbigniew. *Bez kontroly.*, Praha: Victoria Publ., 1993, s. 61, 217, 183, 208.

V tento okamžik vstupuje autor se závažným postulátem, že „*zatím jedině křesťanská sociologie nejenže odhaluje smysl sociální a kulturní mobility, ale nabízí také smysluplné řešení*: 'Jak lidská činnost vychází od člověka, tak k němu i směřuje. Když člověk pracuje, nemění jenom svět a společnost, ale zdokonaluje také sám sebe. Mnohému se přiučí, rozvíjí své schopnosti, překonává se. Zásada lidské činnosti v duchu Boží vůle je: být v souladu s pravým dobrem lidského pokolení a ponechat člověku možnost pečovat o své celkové poslání a naplnit ho'“.⁷⁰³

Na základě těchto východisek pak Bahounek vymezuje substrukтуры sociálně-kulturního celku u vědomí toho, že sledování jednotlivých pohybů dílčích substrukturálních složek musí být vždy vztaženo k interrelacionální povaze celku při zohlednění specifické charakteristiky, resp. výstavby dané složky.

Jeho model je pak strukturálně vystaven na jednotlivých a hierarchicky uspořádaných složkách struktury, přičemž po stránce metodické autor používá genetického a komparativního hodnocení. V samém jádru ovšem leží předpoklad, že základna lidské společnosti má duchovně-tělesný charakter, jenž je z jedné strany vystaven realitě hmotné, tj. přírodnímu prostředí (kosmickému, geografickému) a z druhé strany konstitutivnímu prvku duchovnímu, kterým je náboženství. Náboženství tak autor představuje jako pevně zakořeněné ve struktuře lidské přirozenosti, jíž současně přesahuje, obdobně jako přesahuje meze lidské společnosti a kultury.

Představení modelu dle T. J. Bahounka

Základ modelu tvoří:

1. Přírodní prostředí – 2. Lidská populace – 3. Náboženství

Nad touto konstitutivní základnou pak Bahounek modeluje „*patra*“ duchovně-hmotné budovy sociálně-kulturní struktury:

4. *Mravnost*: představuje základní složku, nepodmíněnou a uskutečňující se v názoru, postoji, jednání⁷⁰⁴, ale nepotřebuje slovní projev ani technický nástroj (lze vyjádřit jen gestem). Je však zapotřebí rozhodnutí svobodné vůle, která se zaměřuje na to, co jí rozum představuje jako dobro.

⁷⁰³ Tamtéž, s. 13. Cituje: GS, čl. 35. Zvýrazněno autorkou.

⁷⁰⁴ Ke konstitutivní roli etiky viz: LEVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première: préface et annoté par Jacques Rolland*. Paris: Rivages Poche. Petite Bibliothèque, 1998.

5. *Umění*: opírá se o řád krásna, ale předpokládá u člověka určité nadání a specifickou vnímavost. Nedá se zajistit pouhou výchovou ani teoretickou znalostí. Také nepotřebuje ke svému projevu žádný nástroj jako je řeč či písmo (např. tanec, melodie).

6. *Výchova*: Ani ta nepotřebuje teoretickou znalost, řeč nebo pomůcku. Mravně příkladné jednání vede vychovávaného k napodobování vzoru.

7. *Jazyk*: ten zprostředkovává spojení, přenos a sdílení obsahů, pocitů a myšlenek v mezilidské komunikaci, ale lze jej užívat i bez teoretické či vědecké připravenosti.

8. *Teorie*: teprve na základě pojmově bohatého jazyka lze vyjádřit jakoukoli teorii pomocí filosofie, hypotézy, vědy.

9. *Právo – stát*: teorie vyjádřené filosofií a vědeckými objevy se zdají být nejbližším podkladem, na němž lze budovat právo a pak také stát (stát tvarovaný právem). Státní forma je proměnlivá, ale samotný stát je neodvolatelný, jeho autorita je centrální.

10. *Politika*: – vojenství: politická autorita je odvolatelná a je ve společnosti rozptýlena jakožto moc zájmové skupiny, svázané s nátlakovými prostředky a vojenskou silou, jinak bezprostředně nezávisí na výrobních prostředcích, trhu ani technice.

11. *Hospodářství*: teprve na základě prosazování lidských zájmů, jež nabývají politického rázu, utvářejí se výrobní, směnné a spotřební vztahy, přičemž hospodářská činnost primárně nepotřebuje technické prostředky (vynálezy, nástroje, pomůcky), lze pracovat jen s využitím lidské síly (rukodělně) nebo smyslového poznání a rozumové činnosti (intelektuálně), avšak charakteristickým rysem hospodářské činnosti je její neindividuální charakter.

12. *Technika*: Teprve na podkladě hospodářské činnosti dochází k vynalézání techniky, technika však není přímo vázána na lidskou organizovanost a spolupráci (na rozdíl od hospodářství). Polidšťuje přírodní prostředí člověka vnější i vnitřní (antropogenetika, hygiena, medicína atd.), ale sama o sobě nepřispívá k růstu spolupráce a vzájemnosti mezi lidmi (ale předpokládá je).

13. Tyto substrukтуры pak tvoří (nikoli však prostým součtem) *celek sociálně-kulturní struktury*.⁷⁰⁵

⁷⁰⁵ Tamtéž, s. 336–338, mírně upraveno a zkráceno autorkou.

Autor se pak historicko-srovnávací metodou věnuje sociální mobilitě každé substruktury, a to na základě dalších vymezených kritérií času a prostoru, v nichž dále rozlišuje jednotlivé dynamiky z hlediska dané složky, jejích činitelů, sociálního působení na společnost, fungování dané složky v současnosti a její funkce v současnosti obecně, tj. např. sociálně-kulturní mobilita náboženství je zkoumána A) v čase jako 1) Dynamika náboženské složky sociálně-kulturní struktury, 2) Dynamika sociálně-kulturních činitelů náboženství, 3) Dynamika působení náboženství na společnost; B) V prostoru jako 1) Současné náboženské fungování sociálně-kulturní struktury, 2) Současná společenská a kulturní funkce náboženství.⁷⁰⁶

Stejně pak autor postupuje u každé další substruktury, aby právě sledováním těchto „dynamik“, resp. jejich vzájemného působení (navzájem i s celkem sociálně-kulturní skutečnosti) v různých dobách i pohybu celé sociálně-kulturní skutečnosti v čase vyvodil závěr, že platnost modelu lze potvrdit, protože historicko-srovnávací studie pojatá dle daného modelu vykazuje závažné souvislosti, jež jsou uchopitelné logikou. Aby odpověděl na možné výhrady, objasňuje autor, jakým způsobem je poměr a vztah mezi složkami a celkem (sociálně-kulturní skutečnosti) možno dynamicky chápat.

Přitom je jisté, že samotné vztahy mezi jednotlivými složkami a celkem sociálně-kulturní skutečnosti nejsou nikdy zcela jednoznačné. V našem pojetí, vycházejícím z realismu tomisticko-aristotelské filosofie, mají také tyto vztahy ráz jednak podstatně tvarující, jednak případně podmiňující. Přitom rozdíl je jako mezi substancí a akcidentem. V případě podstatně tvarujícího vlivu jde o působení, které je ve svém účinku nezbytně nutné pro samotné strukturování, resp. kulturní zhodnocování toho či onoho jevu či procesu v lidské skupině. Při působení, které je případné, jde o vliv, jenž pouze podmiňuje účinek působení jako utvářená látka; totiž jen usnadňuje v nějaké míře, stupni či rozsahu uplatnění toho či onoho jevu nebo procesu, ale na samo jeho ustavení, trvání, strukturování či naplnění kulturním obsahem či hodnotou nemá vliv.⁷⁰⁷

Konkrétně pak z provedené studie plyne, že v rámci modelu lze vztahy znázornit tak, že

lidská populace působí na jednotlivé složky i na celek v subjektivní duchovní podstatě přirozeně vždy dokonale formujícím a strukturujícím způsobem, zatímco v subjektivní tělesné stránce

⁷⁰⁶ Srov. tamtéž, s. 18–35.

⁷⁰⁷ Tamtéž, s. 336.

(zděděná antropomorfní kompozice atd.) pouze jako případná podmínka, a to v jistém stupni a míře; tato míra se liší od jedné sociální skupiny ke druhé, a v též skupině i v různých dobách.

Ovšem zpětné působení celku sociálně-kulturní struktury má na jednotlivé složky pouze případný, podmiňující ráz, což sám autor zmiňuje jako zajímavý podnět pro (obecnou) sociologii.⁷⁰⁸

Ve stejném smyslu substanciálního a akcidentálního rozkrývání vztahů mezi jednotlivými složkami pak autor v rámci daného modelu zohledňuje také lidskou svobodu a její důsledky s tím, že člověk se rozhoduje buď v souladu se svou přirozeností, což odpovídá řádným a pravidelným útvarům sociální činnosti a kulturních hodnot, anebo proti ní, a pak vznikají „struktury hříchu“. Promítnutí této deviace do daného sociologického modelu však ukazuje, že i když významně mění vztahy mezi jednotlivými složkami navzájem i celkem sociální struktury, přesto tyto změny nemají ráz podstatný, ale pouze případný a nedotýkají se duchovní podstaty, mají stupňovitý ráz (liší se ve své působnosti místně i dobově), nejsou všeobecné a úplné. Autor argumentuje tím, že kulturně zhodnocující a strukturující působení se uplatňuje vždy jen substanciálně a podstatně, nikdy tedy ne stupňovitě.

Nicméně Bahounek upozorňuje, že vztahy daného sociologického modelu neplatí všeobecně pro všechny společnosti doby minulé a budoucí, je tedy ve všeobecnosti omezen. Toto omezení však nespočívá ani v přirozených a nepřirozených změnách ve společnosti, ale nadpřirozeně danými mezníky, tj. rozlišením mezi pravěkou lidskou skupinou, lidskou skupinou „nutného“ starověku, z něž byla nadpřirozeně vyvedena Kristem, skupinou vykoupeného Božího lidu a skupinou dokonalého Božího lidu v perspektivní „supersociální Boží“, kam lidstvo směřuje přirozeným úsilím a budováním, ale kam může dospět je s Boží pomocí.

Autor také upozorňuje, že jeho model sociálně-kulturní struktury vykoupeného Božího lidu se co do předpokladu výchozího rozložení jednotlivých složek může jevit poněkud subjektivistický, že však – coby model *křesťanské sociologie*, kterážto disciplína je neustále otevřena zdokonalujícím změnám – může být za pomoci sociologických výzkumů a objevů dále ověřován, upravován a zdokonalován.

Bahounek ještě doplňuje, že pro usnadnění vytváření a rozvíjení systému sociální nauky Církve by mělo být také modelování antisociálních a antikulturních „struktur

⁷⁰⁸ Tamtéž, s. 339.

hříchu“ na základě protikladu dvou existenciálních modů: *modus být* a kontrastní *modus mít*, přičemž typologii autor ještě rozšiřuje na „být a mít v Kristu“ a „nebýt a nemít bez Krista“. Toto rozlišení Bahounek ozřejmuje tak, že cílevědomé a v modlitbě a svátostech upevňované zakořenění člověka v Kristu a s Kristem poskytuje člověku veškeré hodnoty potřebné k životu v neomezené míře, takže i lidské mít nabývá absolutního rázu, zatímco svévolné a tvrdošíjné oddělování se (člověka) od Krista způsobuje popření samotného lidského bytí.

V samotném závěru však ještě v rámci vlastního modelu a jeho substanciální a akcidentální koncepce připouští, že sociální deviace, nakolik se jeví jako podstatně shodná s důsledky prvotního hříchu má jednotlivě rozlišený látkový, tj. substanciální základ, jímž se důsledky prvotního hříchu projevují. Pokud se tento substanciálně daný základ vyskytuje v populaci ve shodě s Gaussonovou zvonovitou křivkou rozložení, vykazuje statisticky prokazatelnou četnost.

V křesťanské sociologii je tedy dle Bahounka metodologicky možno vytvářet dvě kontrastní typologie, tj. 1) typologii deviantního jedince (a skupiny) jako neuceleného a částečně zaměřeného k sociální agresi a kulturní destrukci a 2) typologii kulturně tvořivého vynikajícího jedince (skupiny, elity) jakožto uceleného a celkově zaměřeného ke kulturní tvorbě a sociálně přínosné a prospěšné činnosti.

Autor uzavírá svůj projekt závěrem:

S takovou soustavně metodologicky prosazovanou typologií, zahrnující nejen řádné, a tedy normální jevy a procesy ve společnosti, ale i jevy a procesy ne-řádné, a tedy ne-normální se v křesťanské sociologii rozvíjí systém, stále otevřený pro nové objevy a poznatky. Je to systém vlastní sociálnímu učení Církve.⁷⁰⁹

Nakolik je projekt Tomáše J. Bahounka formulován pomocí sociologické kategorie, lze vysledovat, že jím dokáže dobře objasnit jak sociologický systém nauky Církve, tak *oblast křesťanské sociologie*. V tomto modelu Bahounek současně překonává mnohé obtíže, které vyvstávají, pokud bychom nahlíželi sociální nauku Církve právě jen jako sérii dokumentů reagujících na konkrétní dějinné události. Současně nám tento model umožňuje i pochopení „historického fenoménu“ *křesťanské sociologie* Bedřicha Vaška, jakkoli jsme se v této práci pokusili poukázat na její konkrétní dobově podmíněné limity.

⁷⁰⁹ Tamtéž, s. 343.

7.3.3. Předběžné závěry a implikace

Byť současné úvahy o propojení vědy, resp. sociologie a teologie (včetně specifického pole sociálního učení katolické církve) se pohybují v široké škále možných implikací, červenou nití je zde otázka *motivace*. Empirické vědy se sice nebrání napomáhat svými výzkumy (také) teologii, ale na poli vzájemné spolupráce se neobracejí k teologické disciplíně, neb v rámci vlastní metodologie v ní nevidí kompatibilního spolutvůrce vědeckého poznání. V oblasti teologie naopak snaha po propojení teologie s poznatky humanitních a sociálních věd dává postupně vzniknout různým přístupům (katolická perspektiva v sociologii) a formám (nové teologické podoby) a je zvláště významným tématem současné eklesiologie. Specifickým příkladem propojení teologie a sociologie je v tomto případě projekt teologa Josefa Mikuláška a jeho aplikace Bordieuových sociologických kategorií na pole eklesiologie, kterou se Mikulášek snaží – v nejširším slova smyslu – postihnout kontextualizaci a inkulturaci křesťanství.

Druhým specifickým příkladem je projekt dominikánského kněze, teologa a sociologa Tomáše Jiřího Bahounka. V předloženém projektu habilitační práce autor na základě sociálně mobilního modelu vyvozuje sociologický systém sociální nauky Církve.⁷¹⁰

Vzhledem ke zcela jasné linii *křesťanské sociologie*, k níž se Bahounek v devadesátých letech 20. století explicitně hlásí a ji za pomoci nových sociologických nástrojů teoreticky rozvíjí, věnujeme mu v tomto „dílčím závěru“ poněkud větší prostor. Kromě toho, že přímo rozvíjí *křesťanskou sociologii*, opírá se v jejím duchu filosofii sv. Tomáše, čímž v zásadě potvrzuje, že filosofický nástroj (jak byl používán v novoscholastice) umožňuje komunikaci „ad extra“ a současně dialog se sociologickým diskursem.

Především je třeba říci, že originální a fundovaná recepce tomisticko-aristoteléské filosofie se stejně fundovanou znalostí zákonitostí, pojmů a metodologie obecné sociologie nabízí v habilitačním projektu Tomáše J. Bahounka specifickou syntézu. Přesto – pokud bychom sociologický slovník přeložili do méně sofistikovaného jazyka – je vlastně citovaný závěr autora možno vyjádřit tak, že základem sociologického systému sociální nauky Církve je ona klasická dvoupólovost, tj. jaké věci jsou a jaké mají být, doplněna ovšem o nutnou otevřenost vůči novým objevům a poznatkům.

⁷¹⁰ Zajímavou shodou jsou oba autoři místně příslušní k olomoucké arcidiecézi (v případě J. Mikuláška dokonce téže fakulty, kde působil Bedřich Vašek), resp. brněnské diecézi a moravské dominikánské tradici (T. J. Bahounek, OP).

Autor sice vychází z apriorního předpokladu (v rámci *křesťanské sociologie*), ale podrobuje mu široký historicko-sociální materiál za použití obecně sociologické analýzy, ale ovšem i syntézy, přičemž analytická část ve své strukturovanosti a širí záběru se jeví jako skutečně umožňující autorovy syntetické filosofické a sociologické závěry, které mohou být významné pro sociologii právě tím, že autor v rámci své (křesťansko-sociologické) koncepce dokáže integrovat i kategorie, s nimiž obecná sociologie minimálně ve svých výzkumech a často i teoriích pracovat neumí, přestože se na sociálně-kulturní sféře významně podílejí (např. svobodná lidská vůle).

Pro naši práci autor přináší několikero „zrcadel“ z hlediska datace jeho práce těsně před koncem druhého milénia:

- Pomocí sociologických kategorií a metody objasňuje sociologický systém, který je vlastní sociálnímu učení Církve, přičemž tak současně odhaluje též systém v *křesťanské sociologii* Bedřicha Vaška, kterého také parafrázuje (vedle dalších dobových autorů jako A. Bláhy, E. Chalupného, A. Čaly, D. Pecky, R. Dacíka aj.). Nutno ovšem říci, že Bahounekův seznam použité literatury je velmi rozsáhlý, obsahuje obdobnou „žánrovou“ skladbu jako díla Bedřicha Vaška, tj. jak renomované autory z oboru (obecné) sociologie, teologie a dokumentů magisteria.
- Autor volí způsob práce, kterým nejen kombinuje metodu vědecké sociologie a teologie, resp. filosofie, ale překračuje tím i hranice vědy o společnosti, tj. ještě stále většinově empiricky chápané sociologie směrem k integraci náboženského předporozumění konkrétního sociologa do vlastního oboru, což je požadavek akcentovaný od Druhého vatikánského koncilu po současnost (srov. 7.2. a 7.3.). Významně, byť hypoteticky, neb časově předchází a je dostupný pouze v českém jazyce, navazuje na témata a výzvy, jež otevřela katolická anglofonní sociologie (anglofonní minimálně ve smyslu vědeckého kánonu).
- V celkovém konceptu *křesťanské sociologie*, tj. i sociální nauky Církve (jíž je v Bahounekově pojetí *křesťanská sociologie* součástí) stále, alespoň metodicky, poněkud vypadáva možnost „nebýt křesťan“, aniž by to znamenalo přináležet k „deviantní“ struktuře lidské společnosti (metodicky říkáme proto, že lze v této souvislosti samozřejmě uvažovat o Rahnerově „anonymním křesťanství“, srov. též 1.4.3.).

Záměrně jsme tuto kapitolu, a tím i celou práci uzavřeli příkladem, kdy metoda (a kategorie) z oboru obecné sociologie smysluplně napomohly k objasnění celého teologicky založeného, avšak sociologicky propracovaného systému sociální nauky Církve, a tím i *křesťanské/katolické sociologie*. Nakolik se tématu objasňování tohoto systému olomoucký akademik Bedřich Vašek explicitně nevěnoval, je v celém jeho díle patrné, že se o něj – byť s dobově podmíněnými limity – již téměř před sto lety opíral.

Přestože v jeho díle nenajdeme formulace jako „model sociálně-kulturní struktury vykoupeného Božího lidu“, pojetí *křesťanské sociologie* olomouckého akademika odpovídá výše uvedenému systému T. J. Bahounka zejména jako odraz protikladu dvou existenciálních modů, tj. *modu být a modu mít*, resp. „být a mít v Kristu“ a „nebýt a nemít bez Krista.“

V tomto smyslu koncepce *křesťanské sociologie* Bedřicha Vaška odpovídá již několikrát zmíněnému jádru sociální nauky Církve, totiž že „všechno přirozeně řádné, uspořádané, pravidelné či normální je vázáno na Krista a přísluší k jedné ekonomii spásy, protože veškeré stvoření je soustředěno v Kristu (Kol 1,16; 2,10)“.⁷¹¹ V tomto směru olomoucký akademik identifikoval v tehdejší společnosti konkrétní projevy „přirozeně neřádného, neuspořádaného, nepravidelného a nenormálního“, aniž by však ještě přímo modeloval antisociální a antikulturní „struktury hříchu“, na které poukázal až Jan Pavel II (viz 7.1.6.).

Limit *křesťanské sociologie* v době Bedřicha Vaška však spočíval především v tom, že byla v jeho pojetí (v odrazu tehdejší eklesiologie) systémem uzavřeným, resp. i když vycházela z induktivních empirických zjištění, nebyla tato zjištění podrobena jinému „hodnocení“ než přirozeně a nadpřirozeně normativnímu, chyběl tedy moment ověření sociologického charakteru. Znovu tedy připomínáme základní charakteristiku *křesťanské sociologie*, jak ji definuje Tomáš J. Bahounek:

V křesťanské sociologii, podobně jako v celém sociálním učení Církve, se spojuje moment nadpřirozený a nadpřirozeně normativní s momentem přirozeně normativním, a dále s momentem filosofickým a vědeckým (zejména sociologickým a vůbec antropologickým). Navíc se zde cílevědomě prosazuje jako určitá norma také odkaz sv. Tomáše. *Tak se křesťanská sociologie záměrně a systematicky otevírá jistému hodnocení a podléhá tak trojnásobné normalizaci.* Vzhledem k tomu, že se tak děje cílevědomě, proto není obtížné vést ostrou hranici mezi fakty

⁷¹¹ BAHOUNEK, Tomáš J., OP. *Křesťanská sociologie*, s. 4.

zjištěnými sociologickými metodami a postupy, a mezi hodnocením a odhalováním normy původu nadpřirozeného nebo přirozeného.⁷¹²

Mohlo by se tedy zdát, že se vlastně nejednalo o (křesťanskou) sociologii, ale spíše o křesťanskou sociální etiku nebo širěji – o sociální teologii. Tomu však celkové zaměření díla Bedřicha Vaška neodpovídá, mj. protože – jak sám explicitně uvádí – je mezi oběma disciplínami rozdíl.⁷¹³

Křesťanskou, resp. katolickou sociologii tedy lze legitimně nahlížet jak jako součást propracovaného sociologického systému sociální nauky Církve a minimálně v současnosti i jako specifický podobor obecné sociologie, což dokazuje množství konkrétních projektů současných sociologů z řad katolíků, kteří svou odbornost dávají do služeb Církve a společnosti nejen propagováním a explikací sociální nauky, ale také jejím ověřováním.

Pokud stručně shrneme obsahové sdělení této závěrečné, referenční kapitoly, v níž jsme se pokusili předložit celou škálu možných přístupů, jež se týkají propojení Církve a společnosti, tj. teologie, sociologie a katolické perspektivy v sociologii, docházíme ke zjištění, že nacházíme v celé pluralitě přístupů shodu. Nemáme na mysli shodu co do úhlu pohledu a metody, ale shodu jako konstantu v zaměření na hledání pravdy o člověku a lidské společnosti. Namísto vymezování oborů vědy vůči náboženství a vice versa v době moderny je v postmoderní, resp. v globální společnosti otevřen přístup k dialogu, nejen na poli interdisciplinárního odborného diskursu, ale především také k dialogu Církve se světem. Církev je tohoto světa součástí a je si toho vědoma, jak dokládá přístup papežů od Druhého vatikánského koncilu, a jak důraz na tento dialog nacházíme jako centrální u současného papeže Františka.

Kdyby Bedřich Vašek měl možnost rozvíjet svou křesťanskou sociologii v době dnešní, není pochyb o tom, že by bez celého komplexu dobových limitů (ze strany Církve i společnosti) mohl plně rozvinout svou odbornost, aby mohl „pracovati o zdokonalení společnosti, o pokrok v aktivování a usměrňování sil přetvářejících společnost k stavu čím dále dokonalejšímu.“⁷¹⁴

⁷¹² BAHOUNEK, Tomáš J, OP. *Křesťanská sociologie*, s. 3. Zvýrazněno autorkou.

⁷¹³ Viz 5.2.2.3.

⁷¹⁴ VAŠEK, Bedřich. *Doba úzkostí a varu*. Předmluva, nečíslováno.

Závěr

Téma práce se od počátku pohybovalo ve třech perspektivách, jak naznačuje samotný název Bedřich Vašek a „křesťanská sociologie“ v kontextu formování sociální nauky Církve první poloviny 20. století. Podtitul Implikace pro 21. století. si vyžádaly výsledky bádání, které přinesly překvapivá zjištění. Původním předpokladem bylo, že „křesťanská sociologie“ byla jen mylným označením pro obor sociální teologie, který se pěstoval od konce 19. století na bohosloveckých fakultách a měl traktovat sociální nauku Církve. Tuto skutečnost se zdál potvrzovat i zánik „křesťanské sociologie“, resp. oboru pod tímto názvem do poloviny 20. století u nás i ve světě.

Nicméně zjištění, že téma *křesťanské*, resp. *katolické sociologie* (kterou v případě Bedřicha Vaška byla) se znovu objevuje v mezinárodní odborné literatuře od 80. let dvacátého století jako obnovený fenomén vedla k obrácení perspektivy konceptu této práce: namísto původního úmyslu představit Bedřicha Vaška a jeho „křesťanskou sociologii“, dojit vyjasněním fenoménu *křesťanské sociologie* k jejímu význačnému představiteli Bedřichu Vaškovi.

Celá problematika se však ukazovala natolik komplexní, nepřehledná a rozporuplná, že bylo třeba najít klíč k odkrytí jak vztahu *křesťanské sociologie* k sociální nauce Církve, tak k obecné sociologii, nakolik se k ní svým názvem dotýčný obor přihlašoval.

Odtud vzešlo rozhodnutí koncipovat práci nikoli synteticky, ale předložit vhléd do jednotlivých okruhů, které umožňují dílčí reflexe vzájemně provázaných témat.

V prvním okruhu jsme po uvedení hermeneutického rámce včetně stručného přehledu naukových východisek sv. Tomáše a novoscholastiky (1. kapitola) reflektovali formování sociální nauky Církve skrze reálné události pontifikátů a promulgované texty a projevy papežů první poloviny 20. století (2. a 3. kapitola), což umožnilo vytvořit kontext pro pochopení *křesťanské sociologie* ve vztahu k sociální nauce Církve, nakolik tato nauka tvořila motivaci a normativní základ pro koncepci oboru *křesťanské sociologie* i dílo Bedřicha Vaška. Tato část je především kontextuální a umožnila poukázat jak na některé limity novoscholastiky a eklesiologie daného období, tak na specifický význam učitelského úřadu katolické církve.

Přínosem této části je méně obvyklý pohled na reálnou činnost a důrazy papežů, jak je měl možnost recipovat Bedřich Vašek a současně osvětluje i méně patrnou vnitřní návaznost, která jednotlivé pontifikáty přesahuje a vyjevuje formativní činitele sociální nauky až pokud je nahlédnuta jako *celek*.

Ve druhé části jsme přinesli pohled na historický fenomén *křesťanské sociologie* první poloviny 20. století v mezinárodním prostředí i na našem území (4. kapitola), což nám umožnilo vytvořit užší kontext pro *křesťanskou sociologii* Bedřicha Vaška, který podnikl množství studijních zahraničních cest a udržoval se zahraničním odborným prostředím úzké vztahy. Naše zkoumání ukázalo, že se jednalo o historicky významný fenomén, který si nárokoval přináležet k odbornému sociologickému diskursu, resp. se pokoušel být křesťanskou alternativou k empirické sociologii, avšak s odlišnou tradicí v různých národních variantách. Rozlišení jednotlivých tradic ukázalo, že katolická varianta *křesťanské sociologie* vycházela vždy ze sociální nauky magisteria, což ji v dobových souvislostech z odborného sociologického diskursu v rámci postupující sekularizace postupně vyřadilo a do poloviny 20. století vyřadilo úplně. Současně se křesťanská sociologie přestala pěstovat jako obor i na teologických fakultách. Naše bádání však přineslo zjištění, že povaha *křesťanské*, resp. *katolické sociologie* je dvojí: jednak že křesťanská sociologie tvoří *součást* sociálního nauky Církve, a jednak, že se sama považuje za *součást* obecné sociologie coby vědy o lidské společnosti.

Obecný přínos této části lze spatřovat v tom, že jde o téma v našem prostředí nereflektované, zejména co se týče přehledu mezinárodní scény. Právě tam však došlo v poslední třetině 20. století k oživení *katolické sociologie*, která vstupuje do současného sociologického diskursu, o čemž je pojednáno v závěrečné kapitole.

Ve třetí, jádrové části práce jsme konečně představili olomouckého akademika Bedřicha Vaška jednak v podrobné biografii (závěr 4. kapitoly) a jednak předložením jeho vybraných děl (5. a 6. kapitola), na jejichž základě pak předkládáme strukturované shrnutí. Vaškova křesťanská sociologie se ukazuje jako součást katolické sociální nauky, jako taková odráží i naukové limity novoscholastiky. Nakolik ale olomoucký akademik považuje *křesťanskou sociologii* za sociologii, shledáváme zde jako převažující problém pro všeobecnou recepci *křesťanského sociologického* diskursu tehdejší eklesiologii, resp. důraz na výlučnou autoritu Církve a chybějící dialog v moderní společnosti. Tento rys se projevil ve dvou polohách: jednak neumožňoval ověřování normativních východisek v sociální praxi, a jednak byl také nepochybně jedním z důvodů – vedle striktně empirického dobového pojetí vědy – pro odmítnutí *křesťanské sociologie* v rámci diskursu obecně sociologického.

Přínos této části lze sledovat v tom, že představuje Bedřicha Vaška skrze biografii založenou na studiu archiválií a současně zprostředkuje podrobný pohled na jeho autentické texty.

Závěrečná kapitola je pak referenční k předchozím: přináší pohled na změny, které umožnily návrat katolické perspektivy do sociologie v 80. letech dvacátého století, přičemž lze identifikovat tři oblasti: paradigmatickou změnu metodologie Druhého vatikánského koncilu, obecnou přeměnu společnosti ve společnost postmoderní a globalizovanou a vývoj obecné sociologie v multiparadigmatickou disciplínu. Souběh těchto prvků vytvořil platformu pro nové možnosti *katolické sociologie* v současnosti, stejně tak jako umožnil současný dialog mezi vědou a teologií. Při hledání paralel s historickým fenoménem *křesťanské*, resp. *katolické sociologie* se ukázalo jako výhodné předložit *konkrétní* autorské výstupy zahraničních i českých autorů. Výsledkem takto koncipované kapitoly bylo zjištění, že lze jednak najít množství paralel mezi historickou *křesťanskou sociologií* Bedřicha Vaška a současnými zahraničními autory a jednak že teologie může značně profitovat z použití sociologických metod a modelů pro prohloubení vlastního oboru.

Pro naši práci se jako zvláště významný ukázal habilitační projekt T. J. Bahounka *Sociologický systém nauky Církve*, který za použití sociologické kategorie *sociální mobility* dokládá, že sociální nauku Církve tvoří jen kánon dokumentů magisteria, ale že jde o christocentrický, ucelený systém, který tvoří také základ *křesťanské*, resp. *katolické sociologie*, a který je i přes dobové limity zřetelný v *křesťanské sociologii* Bedřicha Vaška.

Celkový přínos práce tak lze spatřovat především ve vnesení tématu *křesťanské*, resp. *katolické sociologie* včetně jejího (mezinárodního i českého) dějinného pozadí do našeho odborného prostředí. Současně také práce akcentuje vztah teologie a sociologie, což lze nahlížet také v širším kontextu vztahu mezi náboženstvím a vědou. Na nutnost tohoto dialogu v současné společnosti upozorňuje také papež František v encyklice *Laudato si*⁷¹⁵ z roku 2015.

Poznatek, že *křesťanská*, resp. *katolická sociologie* je specifickým oborem, který je součástí sociální nauky Církve a současně součástí celku sociologie je neméně významný a ukazuje i našeho autora Bedřicha Vaška jako jejího historicky významného

⁷¹⁵ FRANTIŠEK. *Laudato si*, 2015, čl. 62. Praha: Paulínky, 2015.

představitele. V tomto smyslu považujeme za přínos i detailní zprostředkování pohledu jeho autentických děl i zpracování archivních materiálů pro jeho pracovně zaměřenou biografii.

Také kontextuální část věnovaná pontifikátům první poloviny 20. století přináší ne zcela obvyklý pohled na toto období založený na studiu autentických textů magisteria.

Koncepcie práce sice vykazuje neobvyklou strukturu, nakolik se do značné míry jedná o okruhy samostatné, zároveň tím však zprostředkuje více tematických polí včetně odkazů pro badatelské využití. Disertační práce je ponejvíce příspěvkem k oboru dějin teologie, zároveň se však prolíná – i když ve smyslu tématu nutně jen výběrově a omezeně – s teologickou etikou, eklesiologií a obecnou sociologií.

Teoretické výsledky práce také implikují možnost praktickou, i když pochopitelně nesnadno „okamžitě“ proveditelnou: na teologických fakultách v současnosti vyučovaný obor *křesťanské sociální etiky* se do určité míry překrývá s oborem *křesťanské sociologie*; chybí v něm pak právě ona sociologická dimenze. Příspěvek jednoho z autorů, který jsme v práci předložili (V. O. Ballano), s odkazem na další autory přímo dokládá význam doplnění studia teologie studiem sociologie. Poukazuje na výsledky provedeného výzkumu, které prokázaly, že se budoucí kněží po absolutoriu současného curricula teologických studií necítí být kompetentní pro pastorační ve složitých podmínkách současné doby, kdy sociální rozvoj radikálně přetváří způsob existence člověka. Současně by se tím otevřel prostor pro odborné teologicko-sociologické rozvíjení sociální nauky Církve v akademickém prostředí.

V tomto smyslu práce Bedřich Vašek a „křesťanská sociologie“ v kontextu formování sociální nauky Církve v první polovině 20. století: Implikace pro 21. století přináší také inspiraci pro praktické využití, tj. hypoteticky lze navrhnout rozšíření studijních osnov na teologických fakultách, resp. doplnění studia křesťanské sociální etiky studiem sociologie. Prakticky by tak došlo k obnovení oboru křesťanské sociologie na teologických fakultách, a to v podobě odpovídající poznatkům a požadavkům 21. století.

Resumé

As the title of the dissertation implies (Bedřich Vašek and the “Christian Sociology” in the Context of the Development of the Church’s Social Teaching in the First Half of the 20th Century), the research has moved from the very beginning in the three areas: introducing the personality of Bedřich Vašek; enlightening the Christian sociology phenomenon and exploring the context of Catholic social teaching (CST). The subtitle (Implications for the 21st Century) is actually based on the somewhat unexpected results of the present research. It was originally presupposed that the term “Christian sociology” had been coined only as a provisory label for the branch of social theology that was developed on theological faculties since the end of 19th century with the aim to hand over the social teaching of the Church to the candidates of the priesthood. The decline of the than Christian sociology by the mid20th century seemed to confirm such a reality.

Nevertheless, the fact that *Christian sociology* or – in some contexts *Catholic sociology* – as a renewed phenomenon has been emerging again in the international scholarly publications since 1980s caused a significant reversal in the conception of the present research: Instead of the original intention to present the personality of Bedřich Vašek and his concept of the *Christian sociology* it appeared as necessary to study thoroughly the phenomenon of the *Christian sociology* and only subsequently to address the particular contribution of Bedřich Vašek.

The entire area has however turned out to be so complex, labyrinthine, and self-contradictory that it became necessary to find a key for the understanding of the relationships of the “Christian sociology” to the Church’s social teaching, as well as to the general sociology.

This fact led to the decision to outline the research not as a mere synthesis but rather to provide insights into the three (four) particular areas: the social teaching of the church, the *Christian sociology* and its relation to profane sociology; the character of Bedřich Vašek and his work in the field of *Christian sociology* – and, the fourth, added part – the contemporary parallels to *Christian sociology* or, in other words the Christian perspective in sociology nowadays.

After the presentation of the hermeneutical framework including a concise overview of the guidelines provided by Thomas Aquinas and by neo scholasticism, the first part of the dissertation maps the pastoral attitudes and official documents of the Popes in the first half of the 20th century as Bedřich Vašek might have been able to perceive them. Such

mapping provides a necessary context for the understanding of the *Christian sociology* in relation to the social teaching of the Church. In fact, the latter appears as the chief motivation and the normative basis for the Christian sociology as well as for Vašek's work. From the study of the historical and ecclesial context also some limitations of the neo scholasticism and of the emerge.

The second part of the dissertation provides an overview of the of the historical phenomenon of the *Christian sociology* in the first half of the 20th century in the international context as well as in the Bohemian territory (Chapter 4). This overview contextualises Vašek's own concept of the *Christian sociology*, since Vašek travelled extensively and maintained vivid contacts with his colleagues abroad. The research has shown that Vašek's approach was historically significant and it can have the ambition to contribute to the general sociological discourse or at least to present a Christian alternative to the empirical sociology even with some particular national varieties. The distinction between different traditions has shown that the Catholic variant of the *Christian sociology* has always been based upon the magisterial social teaching. This fact progressively caused its gradual exclusion from the secular sociological debate, until by mid 20th century the *Christian sociology* remained dormant and completely disregarded by the general sociological discourse. At the same time the *Christian sociology* completely disappeared from the curricula at the theological faculties. The present research, however, has unveiled a double feature of the *Christian (or Catholic) sociology*: On one hand it is a part of the Church's social teaching, on the other hand, however it presents itself as a part of the general sociology, i.e. the science of the human society. The international scene of the *Catholic/Christian social discourse* has not been taken into consideration in the Bohemian context even though the final decades of the 20th century has brought a significant revival of the *Catholic sociology* and its participation at the secular social discourse, as the final chapter of the present dissertation shows.

The third and central part of the dissertation presents the personality of Bedřich Vašek. It includes his thorough biography (Chapter 4) as well as an analysis of some of his works (Chapters 5 and 6). The selection of specific texts makes it possible to capture both the thematic breadth and the development of the author's thought. It becomes evident that Vašek's *Christian sociology* stands as a part of Catholic social teaching and thus it reflects some doctrinal limits of the neo scholasticism. Nevertheless, since Vašek insisted heavily on the sociological aspect of the *Christian sociology*, there was an inevitable tension caused by the ecclesiology of his time and by the lack of dialogue with the modern

society. This feature is apparent in two areas: First, it impeded the verification of normative statements in the praxis and second, it caused the complete exclusion of the *Christian sociology* from the general sociological discourse.

The final chapter illustrates the movements which led to the renewed inclusion of the Christian perspective into the general sociology in 1980s, namely the paradigmatic methodological change brought by the Second Vatican Council, a general shift of the society towards postmodernism and globalisation and the shift of the general sociology towards a multi-layered discipline. These three elements created a platform for the new possibilities of the *Catholic sociology* in the present time, as well as a more intense dialogue between the science and theology. The research has yielded several contributions on the Czech as well as international field. As a result it can be claimed that there are several parallels between the *Christian sociology* of Bedřich Vašek and several modern scholars abroad. In addition, it becomes clear that theology can take advantage of some sociological methods in order to enhance its own field of interest.

The present dissertation has benefited a lot from the contribution provided by T. J. Bahounek in his *Sociologický systém nauky Církve*. By means of his category of social mobility Bahounek proves that the social teaching of the Church does not consist only of magisterial documents. It is instead an entire Christocentric system. As such it can indeed be a basis of *Christian* or *Catholic sociology*. Such a conception is – besides necessary historical limits – apparently present also in the *Christian sociology* of Bedřich Vašek.

The final part of the dissertation illustrates the actual situation of the catholic sociology in the international context. It seems that with the exception of T. J. Bahounek, there are no present Czech scholars interested in the field, which is not even taken into consideration. On the international level, however, the relationship between the theology and sociology is studied extensively. As an example, the work of a Philippine theologian and sociologist Vivencio O. Ballano is presented. His work documents extensively the actual scholarly research and it also presents the discipline of sociological theology focused on a synthesis between sociology and theology. In the Bohemian context the sociological categories are to some extent present in the systematic theology by Josef Mikolášek.

The conclusion that the *Christian sociology* is a specific discipline that participates at the social teaching of the Church and contemporarily leans on sociology encourages its re-introduction of the *Christian* or *Catholic sociology* into the Bohemian theological discourse.

The substantial part of the dissertation contributes to the field of history of theology overlapping in some aspects with the Christian social ethics, ecclesiology and general sociology. The theoretical outcomes of the dissertation bear some practical implications. As for the contemporary curriculum of theological studies, the Christian social ethics covers mostly the ethical part of a complex subject. We might suggest – at least hypothetically at the moment – to incorporate the studies of sociology to make the subject complete.

The suggestion is based on contemporary research (as exposed in the main text by means of references to V. O. Ballano). They claim that especially candidates of priesthood (having finished their formative curriculum) do not seem to have sufficient expertise to provide spiritual guidance. Their specific competences lie prevailing in the field of sacramental theology and liturgy, but what they lack is a deeper sociological insight.

It seems quite clear that studies with a mere theological and philosophical basis (even though some basic psychology is included) do not provide a sufficient preparation for a complex multitasked role of a catholic priest of our times. Thus, it seems that sociology incorporated into the curriculum of theological faculties might fill this lacuna. It might also contribute both, to the academic discourse concerning Catholic Social Teaching and to the more balanced ecclesiological concept that would reflect the Christological mystery of unity between the human and the divine.

Seznam zkratek

A.I.S.C.	<i>American Institute for Christian Sociology</i>
AAS	Acta apostolicae sedis
ACSR	<i>American Catholic Sociological Review</i>
ACSS	<i>American Catholic Sociological Society</i>
ASR	<i>Association for the Sociology of Religion</i>
ASS	<i>American Sociological Society</i>
ASS	Acta sanctae sedis
AV ČR	Akademie věd České republiky
CA	Encyklika Jana Pavla II. ke 100. výročí <i>Rerum novarum Centesimus annus</i>
CEEPUS	Central European Exchange Programme for University Studies
CIC	Codex iuris canonici
CISR	<i>Conférence Internationale de Sociologie Religieuse</i>
CMBF	Cyrlometodějská bohoslovecká fakulta
CMTF	Cyrlometodějská teologická fakulta
CSFT	Sestry karmelitky sv. Terezie z Florencie
ČKD	Časopis katolického duchovenstva
ČSR	Československá republika
GS	Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě <i>Gaudium et spes</i>
ICRS	<i>International Conference of Religious Sociology</i>
KKC	Katechismus katolické církve
LG	Dogmatická konstituce o církvi <i>Lumen gentium</i>
MŠANO	Ministersvo školství a národní osvěty
MTK	Mezinárodní teologická komise
OP	Ordo Fratrum Praedicatorum
PASS	<i>Pontificia Accademia delle Scienze Sociali</i>
PCDI	<i>Pontificium Consilium pro Dialogo Inter Religiones</i>
QA	Encyklika Pia XI. o uspořádání společnosti <i>Quadragesimo anno</i>
RN	Encyklika Lva XIII. o dělnické otázce <i>Rerum novarum</i>
SCSS	<i>Society of Catholic Social Scientists</i>
ZAO	Zemský archiv Opava

Seznam literatury

1. Prameny

Pro biblické citace je použito: BIBLE. *Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih)*. Český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, 2007.

1.1. Papežské dokumenty

BENEDIKT XV. *Ad beatissimi apostolorum* 1914. Přel. Karel Dostál Lutínov. Olomouc: Knižní arcibiskupská knihovna a kamenostiskárna, 1914.

BENEDIKT XV. *Des le début*, apoštolská exhortace 1917. La santa sede – vatican.va.

FRANTIŠEK. *Laudato si*, 2015. Praha: Paulínky, 2015.

JAN XXIII. *Mater et magistra* 1961. In Sociální encykliky (1891–1981). Praha: Zvon, 1996.

JAN XXIII. *Pacem in terris* 1963. In Sociální encykliky (1891–1981). Praha: Zvon, 1996.

JAN PAVEL II. – Karol Wojtyła. *Teologie těla. Katecheze Jana Pavla II. o lidské lásce podle Božího plánu*. Praha: Paulínky, 2015.

LEV XIII. *Graves de communi Re* 1901. La santa sede – vatican.va.

LEV XIII. *Rerum novarum* 1891. La santa sede – vatican.va.

LEV XIII. *Rerum novarum. O dělnické otázce*. Přeložil dr. Bedřich Vašek. Olomouc, 1946.

LEV XIII. *Rerum novarum*. In Sociální encykliky (1891–1981). Praha: Zvon, 1996.

PIUS X. *Il fermo proposito* 1905. La santa sede – vatican.va.

PIUS X. *E supremi* 1903. La santa sede – vatican.va.

PIUS X. *Vehementer nos* 1906. A.S.S., sv. XXXIX (1906).

PIUS X. *Singulari quadam* 1912. La santa sede – vatican.va.

PIUS XI. *Dilectissima nobis*, 1933. La santa sede – vatican.va.

PIUS XI. *Divini redemptoris* 1937. La santa sede – vatican.va.

PIUS XI. *Divinus illius magistri* 1931. La santa sede – vatican.va.

PIUS XI. *Iam finis* 1926. La santa sede – vatican.va.

PIUS XI. *Iniquis afflictisque* 1926. La santa sede – vatican. va.

PIUS XI. *Mit brennender Sorge* 1937. La santa sede – vatican.va.

PIUS XI. *Studiorum ducem* 1923. A.A.S., sv. XV (1923).

PIUS XI. *Ubi arcano* 1922. La santa sede – vatican.va.

PIUS XI. *Quadragesima anno* 1931. Přeložil Dr. Bedřich Vašek. Olomouc, 1931.

PIUS XI. *Quadragesimo anno* 1931. In Sociální encykliky (1891–1981). Praha: Zvon, 1996.

PIUS XII. *Impensiore caritate*, 1951. La santa sede – vatican.va.

PIUS XII. Mír ze spravedlnosti. Výbor z projevů pronesených ve válečných letech 1939-1945. Praha: Nakladatelství Atlas, 1947.

PIUS XII. *Summi pontificatus*, 1939. La santa sede – vatican.va.

1.2. Církevní dokumenty, teologické a filosofické spisy

AKVINSKÝ, TOMÁŠ. *Summa theologiae* II, III. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1937.

Apostolicam actuositatem 1965. In Dokumenty II. vatikánského koncilu. Praha: Zvon, 1995.

ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Podle vydání W. Christa Aristotelis *Metaphysica*, Lipsae 1934. Praha: Nakladatelství Petr Rezek, 2008.

Dei verbum 1965. In Dokumenty II. vatikánského koncilu. Praha: Zvon, 1995.

Gaudium et spes. In Dokumenty II. vatikánského koncilu. Praha: Zvon, 1995.

Lumen gentium 1965. In Dokumenty II. vatikánského koncilu. Praha: Zvon, 1995.

Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon. Dokument Mezinárodní teologické komise (MTK). In Dokumenty mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.

Kompendium sociální nauky církve. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004. Czech edition: Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008.

Společenství a služba. Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu. Dokument Mezinárodní teologické komise (MTK) 2004. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.

“*What is Man?*” (Ps 8:5). *An itinerary of biblical anthropology*, Pontifical Biblical Commission (PBC). London: Darton Longman & Todd Ltd, 2019.

1.3. Bibliografie Bedřicha Vaška

VAŠEK, Bedřich. *Cesty k sociální spravedlnosti: základní křesťanské zásady hospodářsko-spoločenské: náčrtky pro práci v sociálních kroužcích studijních*. 2. vyd. Praha: Sdružení Katolické mládeže v Československu, 1936.

VAŠEK, Bedřich. *Dějiny křesťanské charity*. Olomouc: Velehrad, 1941.

VAŠEK, Bedřich. *Katolická akce: výzva Boží k laikům*. Olomouc: Lidové knihkupectví, 1934.

VAŠEK, Bedřich. *Křesťanská sociologie I., Život sociální*, Praha, 1933; II., *Spravedlnost v životě hospodářském*, Praha, 1931; III. *Sociální práce se zvláštním zřetelem k sociální činnosti kněžské*. Praha, 1929.

VAŠEK, Bedřich. *Mladý dělník*. Olomouc: Krystal, 1941.

VAŠEK, Bedřich. O. Machotka. *K sociologii rodiny. Příspěvek k metodám empirické sociologie. Metoda statistická a individuální*. ČKD, 1933/3, s. 241–242.

VAŠEK, Bedřich. *Rukojet' křesťanské sociologie I.*, Olomouc: Lidové nakladatelství, 1935.

VAŠEK, Bedřich. *Sociální katechismus*. Brno: Sdružení Katolické omladiny Československé, 1937.

VAŠEK Bedřich. *Statistický obraz náboženské situace v našem školství*. ČKD, 1928/2, s. 116–133.

VAŠEK, Bedřich. *Totalitní stát a křesťanství*. ČKD, 1934/1, s. 4–17.

VAŠEK, Bedřich. *Z problémů dnešní společnosti: studie sociálně-psychologické a sociálně-etické*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1926.

1.4. Analyzovaná díla Bedřicha Vaška

VAŠEK, Bedřich: *Doba úzkostí a varu. Studie sociálně-etické*. Praha: Vesmír, 1936.

VAŠEK, Bedřich. *Křesťanská sociologie. Díl I. Život sociální*. Praha: Universum, 1933.

VAŠEK, Bedřich. *Moderní člověk. Studie ethicko-pastorální*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1919.

VAŠEK, Bedřich. *Morálka mezinárodního života*. Praha: Atlas, 1948.

VAŠEK, Bedřich. *Rodina dvacátého století. Studie sociologická*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1924.

2. Sekundární literatura

2.1. Monografie

ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika: úvod a principy*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2004.

ARCHER, Margaret. *Structure, Agency, and Internal Dialogue* (printed version 2003; online version Cambridge University Press 2014. [2021-07-22]. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139087315>.

BALÍK, S, FASORA, L., VLHA, M. *Český antiklerikalismus*. Praha: Argo, 2015.

BAHOUNEK, Jiří. *Sociální učení církve*. Brno: Krystal, 1991.

BAHOUNEK, Tomáš J., OP. *Křesťanská sociologie*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1990. Strojopisné skriptum.

BAHOUNEK, Jiří. *Politické myšlení sv. Tomáše*. Brno: Masarykova univerzita – Právnická fakulta, 1995.

BAHOUNEK, Tomáš Jiří. *Pastorální teologie*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1991.

BAHOUNEK, Tomáš Jiří. *Sociologie politiky*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992.

BAHOUNEK, Tomáš Jiří, OP. *Sociologický systém sociální nauky Církve*. Brno: Brněnské Angelicum, 2001.

BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. Praha: CDK, 1990.

BÖCKLE, Franz. Böckle, Franz. *Fundamental Moral Theology*. Pueblo Pub Co, 1980.

BOURDIEU, Pierre. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum, 1998.

BOURDIEU, P. – WASQUANT, L.J.D. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University Chicago Press, 1992.

BRÁF, A. *O studiu věd sociálních*. Alethéia, 1902.

BRZEZINSKI, Zbigniew. *Bez kontroly*. Praha: Victoria, 1993.

CANNOBIO, Giacomo. *Znovuobjevení Ducha svatého hodnocení současně pneumatologie*. Praha: Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, 1998.

- CASELLA, Mario. *Pio XI e l'Azione cattolica nell'Italia contemporanea*. Roma, 1992.
- CINEK, František. *K národnímu probuzení moravského dorostu kněžského 1778–1870*. Olomouc: Družina literární a umělecká, 1834.
- CROCE, Benedetto. *Evropa v XIX. století*. Praha: Jan Laichter, 1938.
- CURRAN, Charles E. *Catholic Social Teaching 1891–Present. A Historical, Theological, and Ethical Analysis*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2002.
- CONFREY, Burton. *Catholic Action. A Textbook for Colleges and Study Clubs*. New York: Benziger Bros., 1935.
- CONZEMIUS, Victor. *Proroci a předchůdci*. Praha: Zvon, 1997.
- DULLES, Avery. *Models of the Church. Expanded Edition*. New York, NY: Image Books Double Day, 2002.
- FURFEY, PAUL HANLY. *Catholic Extremism. Preservation of the Faith*. Maryland: Silver Spring, 1936.
- HALÍK, Tomáš. *Vzýván i nevzýván. Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2004.
- HÄRING, Bernard. *Frei in Christus – Moraltheologie für Praxis des christlichen Lebens, Band III*. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1981.
- HUGHES, Philipe. *The popes' new order: A systematic summary of the social encyclicals and addresses, from Leo XIII to Pius XII*. New York: Macmillan, 1944.
- CHENAUX, Philippe. *Pie XII. Diplomate et pasteur*. Paris: Cerf, 2003.
- EPPSTEIN, J. *The catholic tradition of the Law of Nations*. London, 1935.
- FABER, Friedrich W. *Vyšší život*. Brno: Nakladatelství brněnské tiskárny, 1948.
- HANUŠ, Jiří. *Tradice českého katolicismu ve 20. století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005.
- HEGSTAD, Harald. *The Real Church: An Ecclesiology of the Visible*. Eugene, Oregon: Pick Publications, 2013.
- HOGUE, Dean R. *The First Five Years of the Priesthood: A Study of Newly Ordained Catholic Priests*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2002.
- KRLÍN, Josef. *Papežská politika v posledních dvou stoletích. Historie papežů 1800–1945*. Praha: Ladislav Kuncíř, 1946.
- KUHN, T. S. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: Oikomené, 1997.

- LAMA, Friedrich von. *Papst und Kurie in ihrer Politik nach dem Weltkrieg*. Illertisen: Martinsbuch, 1925.
- LARISCH, Jan. *Budovatelé katolické akce (v olomoucké arcidiecézi v 1. polovině 20. století)*: Bedřich Vašek a Josef Kraft. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2020.
- LENZENSBERGER, Josef. *Geschichte der Katholischen Kirche*. Leipzig: St.Benno, 1988.
- LEVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première: préfacé et annoté par Jacques Rolland*. Paris: Rivages Poche. Petite Bibliothèque, 1998.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Světová revoluce*. Praha: Čin a Orbis, 1925.
- MACHOTKA, Otakar. *Mravní problém ve světle sociologie*. Praha: Orbis, 1927.
- MALÝ, Rudolf Ina. *Kříž nad Evropou*. Praha, 1935.
- MARITAIN, Jacques. *Integrální humanismus*. Křesťanská akademie: Řím, 1967.
- MARITAIN, Jacques. *Scholasticism and Politics*. New York: Macmillan, 1940. (Indianapolis: Liberty Fund 2011).
- MARX, Reinhard. *Kapitál. Playdoier pro člověka*. Praha: Academia, 2013. II
- McINTYRE, Alistaire Ch. *After Virtue*. Paris: University of Notre Dame Press, 1981 (2007).
- MIKULÁŠEK, Josef. *Dynamická církev*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2019.
- MILLS, Wright C. *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- NEŠPOR, Zdeněk R. a kol. *Dějiny české sociologie*. Praha: Academia, 2014.
- NEŠPOR, Zdeněk a kol. *Náboženství v 19. století: Nejcírkevnější století nebo období zrodu českého ateismu?* Praha: Scriptorium, 2010.
- NEŠPOR, Zdeněk R., VÁCLAVÍK, David a kol. *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2008.
- NIEBUHR, Helmut Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper, 1975.
- NIPPERDAY, Thomas. *Deutsche Geschichte 1866–1918, I. Arbeitswelt und Bürgergeist*. Verlag C.H. Beck: München, 1998.
- OPATRŇÝ, Michal. *Sociální práce a teologie. Inspirace a podněty sociální práce pro teologii*. Praha: Vyšehrad, 2013.
- OVEČKA, Libor. „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré...“. *Česká katolická morální teologie 1884-1948*. Praha: Karolinum, 2011.

PESCH, Otto Hermann. *Druhý vatikánský koncil 1962–1965. Příprava, průběh, obsah*. Praha: Vyšehrad, 1993.

PETERSON, Derrick. *Flat Earths and Fake Footnotes: The Strange Tale of How the Conflict of Science and Christianity Was Written Into History*. Eugene – Oregon: Cascade Books, 2021.

PLATT, Jennifer. *A history of sociological research methods in America 1920-1960*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Masaryk iritující a fascinující*. Praha: Karolinum, 2018.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Teologie služby*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost. Česká katolická teologie 1850–1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu*. Praha: Karolinum, 2017.

PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura 1918-1948*. Praha: Torst, 2010.

REYL, František. *Jádro křesťanské sociologie*, Hradec Králové: Politické družstvo tiskové, 1914.

ROSS, Edward J. *Fundamental Sociology*. Milwaukee: Bruce Publishng, 1939.

ŘEHÁKOVÁ, Veronika. *Buditel, historik, apologeta Matěj Procházka (1811–1889)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2021.

SHEA, Mark P. *The Church's Best-Kept Secret: A Primer on Catholic Social Teaching*. New York: New City Press, 2020.

SCHEEN, Fulton J. *The Mystical Body of Christ*. New York: Sheed and Ward, 1935.

SCHOCKENHOFF, Eberhard. *Erlöste Freiheit Worauf es im Christentum ankommt*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2015.

SCHOOOF, Ted. *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie*. Praha: Vyšehrad, 2004.

SOROKIN, Pitrim Alexandrovič. *Social and Cultural mobility*, New York: Glencoe, 1963.

SPIAZZI, Raimondo. *Sociální kodex Církve*. Tišnov: Sursum, 1993.

TICHÝ, Radek. *Náboženství z jiného úhlu*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012.

VÁCLAVÍK, David.: *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, 2010.

ŠMEJDOVÁ, Barbora. *Rozumové argumenty a pohádkové světy. Jazyk apologetiky podle C. S. Lewise*. Praha: Karolinum, 2020.

VOGEL, Jiří & VIK, Dalibor (et al.). *Kapitoly mezi vědou a vírou*. Chomutov: L. Marek, 2013.

WEBER, Helmuth. *Všeobecná morální teologie*. Praha: Zvon-Vyšehrad, 1998.

WEIGEL, George. *Witness to Hope: the biography of Pope John Paul II*. New York: Cliff Street Books, 1999.

WIPPEL, John. „Platonism and Aristotelianism in Aquinas“, in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2007.

WITTE, John, ALEXANDER, Frank S. *The Teachings of Modern Roman Catholicism on Law, Politics, and Human Nature*. New York: Columbia University Press, 2007.

ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin. VII. Doba československého katolicismu (1918-1949)*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2010.

2.2. Sborníky, články, časopisecké studie

2.2.1. Tištěné verze

BAUM, Gregory. *Sociology and Salvation: Do We Need a Catholic Sociology?* *Theological Studies* 1989, roč. 50, č.4, s. 718–743.

BREWER, JOHN D. *Sociology and theology reconsidered: religious sociology and the sociology of religion in Britain*, In. *History of the Human Sciences* 2007, roč. 20, č. 2, s. 7–28.

ČERVENKOVÁ, Denisa, CSTF. *Teologie bratrství*. *Teologické texty* 2021, č. 2, s. 67–85.

FRANTIŠEK. *Projev Svatého otce Františka ke komunitě redaktorů časopisu „La civiltà cattolica“ dne 9. února 2017*, in *Acta apostolica sedis. Commentarium officiale*, 108 (2017), s. 231–237.

FRÝVALDSKÝ, Pavel. *Josef Mikulášek, Dynamická církev: Promýšlení eklesiologie J. B. Metz na prahu třetího tisíciletí*, Červený Kostelec: Pavel Mervart 2019, 208 stran. *AUC Theologica* 2020, roč. 10, č. 2, s. 165–171.

GIL, Robin. *Theology Shaped by Society: Sociological Theology*, sv. 3. Surrey, England: Ashgate, 2012.

GLOMBIK, Konrad. *Hlavní teze morální nauky Pia XII*. *Salve* 2008, roč. 18, č. 3, s. 111–130.

GREELEY, Andrew. Sociology and the Catholic Church: Four Decades of Bitter Memories. *Sociological Analysis* 1989, roč. 50, č. 4, Fiftieth Anniversary Special Issue (Winter, 1989), s. 393–397.

HABÁŇ, Metoděj. Masaryk jako filosof náboženství. *Filosofická revue* 1937, č. 9, s. 169–172.

CHENAUX, Philippe. Rozhovor s Philippem Chenauxem, rozhovor připravil Tomáš Petráček. *Salve* 2008, roč. 18, č.3, s. 49–53.

HAVELKA, Miloš. Sekularizace, odkouzlení světa a „pluralizace náboženskosti“. *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 2013, roč. 49, č. 2, s. 221–240.

JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard. Papež Pius XII., průkopník mírové etiky ve 20. století. *Salve* 2008, roč. 18, č. 3, s. 55–62.

KIVISTO, Peter. The Brief Career of Catholic Sociology. In *Sociological Analysis*, Winter, 1989, roč. 50, č. 4, Fiftieth Anniversary Special Issue (Winter, 1989), s. 351–361.

KOHOUT, Štěpán. Zakázat či nedoporučit? Olomoucké prameny k diskusi o Schulzově románu Kámen a bolest. In *Zprávy Vlastivědného muzea v Olomouci*, 2017, č. 314, s. 77–102.

LA PIANA, George F. From Leo XIII to Benedict XV. *The American Journal of Theology*, 1917, roč. 21, č. 2. s. 175–192.

LA PIANA, Giorgio. A Review of Italian Modernism. *The Harvard Theological Review* 1916, roč. 9, č. 4, s. 351–375.

LEHNER Markus: Prokrustovo lože – systematizace pastorálky, *Teologické texty* 1996, roč. 7, č. 5, s. 148–151.

LOBKOWICZ, Mikuláš. Co se stalo s Tomismem. Anamnéza a diagnóza. *Teologické texty* 1995, č. 1, s. 7–9.

LYON, David. The Idea of Christian Sociology: Some Historical Precedents and Current Concerns. *Sociological Analysis*. Ilkey College, England 1983, roč. 44, č. 3, s. 227–242.

MARITAIN, JAQUES, "Catholic Action and Political Action," In *Scholasticism and Politics*, New York: Macmillan 1940.

MIKULÁŠEK, Josef. Forma ecclesiae. Principy pro obnovenou metodu fundamentální eklesiologie. *Studia Theologica* 2020, roč. 22, č. 4. s. 71–89 a Církev jako komunita jednání. Olomouc: Univerzita Palackého, 2018.

MONTGOMERY, Robert L. "Can Missiology Incorporate More of the Social Sciences?" *Missiology: An International Review* 2012, roč. 40, č. 3, s. 281–292.

NAPIWODZKI, Piotr OP. Mystici corporis Christi a spor o pojetí Církve. *Salve* 2008, roč. 18, č. 3, s. 65–74.

NEŠPOR, Zdeněk R. Dvojí tradice české sociologie náboženství. Sociologický ústav Akademie věd ČR a Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Praha, *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 2004, roč. 40, č. 4, s. 447–468.

NOVOTNÝ, Vojtěch. (ed.). Česká katolická eklesiologie druhé poloviny 20. století. Praha: Karlinum 2007.

PETRÁČEK, Tomáš: Církev doby Pia XII. *Salve* 2008, roč. 18, č. 3, s. 7–20.

POJSL, Miloslav (red.), Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci v letech 1990–2010. 20 let od jejího obnovení, Velehrad 2010.

POSPÍŠIL, C. V. Metody v současné systematické teologii. *Teologické texty* 1999, č. 3, 75–78.

RATZINGER, Joseph. Ratzinger. “Ultimately There is One Basic Ecclesiology.” *L’Osservatore Romano* [English ed.], 17 (June 1992), 1.

SHARKEY, Stephen R. (ed.) *Sociology and Catholic Social Teaching – Contemporary Theory and Reserch*. Lanham: Scarecrow Press, 2021.

SHARKEY, Stephen. Framing a Catholic Sociology for Today's College Students: Historical Lessons and Questions from Furfey, Ross, and Murray Part II. *Catholic Social Science Review* 2005, roč. 10, č. 1, 2005, s. 235–270.

ŠEBEK, Jaroslav. Papežská politika a české země 1938-1945. *Salve* 2008, roč. 18, č.3, s. 23–36.

ŠTICA, Petr. Lidská práva a sociální učení Církve, *AUC Theologica* 2013, roč. 3, č. 2, s. 11–34.

ŠTICA, Petr. Přirozený zákon v sociálním učení církve. *Mezinárodní katolická revue Communio* 2010, roč. 14, č. 2, s. 66–90.

ŠTICA, Petr. Vztah Bible, biblické hermeneutiky a křesťanské sociální etiky: metodologické poznámky k utváření teologicko-etické reflexe. *AUC Theologica* 2011, roč. 1, č. 1, s. 37–51.

TEŤHAL, Vladimír. *Padesát let od smrti B. Vaška*, OLDIN 2009, roč. 19, č. 7–8.

VOGT, Markus. Poselství encykliky Fratelli tutti. *Teologické texty* 2021, č. 2, s. 35–51.

WIPPEL, John. „Platonism and Aristotelianism in Aquinas“, in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press 2007, s. 272–289.

WUTHROW, Robert. "Science and the Sacred." In *The Sacred in a Secular Age*, edited by Phillip E. Hammond, Berkeley, California: University of California Press, 1985, s. 187–203.

URBÁŠEK Pavel. *Zakladatelé a pokračovatelé. Památník osobností obnovené univerzity*. Olomouc: Vydavatelství univerzity Palackého, 1996.

2.2.2. Elektronické verze, databáze a zdroje

AMBROS, Pavel. Pastore a recepce II. vatikánského koncilu. *Teologické texty* 2003, č. 1. [2021-04-10]. <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2003-1/Pastore-a-recepce-II-vatikanskeho-koncilu.html>.

BALLANO, Vivencio O. The Social Sciences, Pastoral Theology, and Pastoral Work: Understanding the Underutilization of Sociology in Catholic Pastoral Ministry. *De Gruyter: Open Theology*, č. 6, roč. 2020, s. 531–546. [2020-03-6]. https://www.academia.edu/44040633/The_Social_Sciences_Pastoral_Theology_and_Pastoral_Work_Understanding_the_Underutilization_of_Sociology_in_Catholic_Pastoral_Ministry.

BARTYZEL, Jacek. Čo povedal Pius XII. o demokracii? (4. 2. 2021) [19-05-2021]. <https://www.christianitas.sk/co-povedal-pius-xii-o-demokracii/>.

BENEDETTO XVI.: *Viaggi*. [2022-02-14]. <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it.html>.

FAGAN, Patrick. How a Catholic Grounding Can Contribute to the Empirical Social Sciences. In SHARKEY, Stephen R. (ed.) *Sociology and Catholic Social Teaching: Contemporary Theory and Research*. v. 6. Lanham: Scarecrow Press. 2012. eBook., Database: eBook Collection (EBSCOhost). [2021-09-17].

FURFEY, Paul Hanly. Personalistic Social Action in the "Rerum Novarum" and "Quadragesimo Anno". *The American Catholic Sociological Review* 1941, roč. 2, č. 4, s. 204–216. [18.2.2021]. <https://www.jstor.org/stable/3706560?seq=1>.

DOLISTA, J. Vymezení pojmu vědy v teologii. *Teologické studie* 2002, č. 1,2–5. [2022-01-31]. <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2003-1/Pastore-a-recepce-II-vatikanskeho-koncilu.html>.

GAVIN, Joseph B., SJ. Catholic Social Teaching: 1891–1975. *Promotio Iustitiae*. From Rerum novarum to Decree 4, 1997, č. 66 (N° 66, February 1997), d. 3–7. [2017-05-08]. http://www.sjweb.info/documents/sjs/pj/docs_pdf/PJ_066_ENG.pdf.

GIOVANNI PAOLO II. *Viaggi*. vatican.va. [2022-04-07]. <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it.html>.

CHENAUX, Philippe. Pius XII. a druhá světová válka. *Salve* 2008, roč. 18, č. 3, s. 37–48.
Iniquis afflictisque z 18.11.1926. [2021-03-14]. http://www.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19261118_iniquis-afflictisque.html.

JOCH, Roman. Politická filosofie – díl III. *Distance. Revue pro kritické myšlení*. Roč. 2012, č. 1. [2021-03-22]. <http://www.distance.cz/rocnik-2012/1-cislo/politicka-filosofie-dil-iii>.

KER, Ian, Fr. What did the Second Vatican Council do for us? *The Catholic Herald*, 11. 10. 2002. [2022-04-24]. <http://www.christendom-awake.org/pages/ianker/vatican2.html>.

MACHULA, Tomáš. Tomáš Akvinský a tomismy. [2022-04-05]. *Webové stránky Jihočeské university*. <http://www2.tf.jcu.cz/~machula/tomismus/tomismy.htm>.

MULRONEY, Catherine. Gregory Baum a Link to Vatican II. [2022-02-10]. <https://stmikes.utoronto.ca/news/gregory-baum-a-link-to-vatican-ii>.

POSSELT, Bernd. Naplnit prázdnou láhev. *Demokratický střed*. (5. 5. 2014) [2019-06-07]. <https://www.demokratickystred.cz/naplnit-prazdnou-lahev/>.

RADIO VATICANA. 100 let od úmrtí papeže sv. Pia X. Rozhovor. Gianpaolo Romanato, profesor moderní historie Padovské univerzity a člen Papežského výboru pro historické vědy. [2015-08-26]. <https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=20683>.

RADIO VATICANA. Benedikt XV. – prozíravý novátor. (12. 7. 2014). [2021-02-27]. <https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=20525>.

Radio Vaticana. (7.7.2009). [2022-04-05]. <https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=20525>.

RAHNER, Karl. Praktische Theologie und kirchliche Sozialarbeit, in *Schriften zur Theologie*, sv. 8., s. 679, resp. RAHNER, Karel. Praktická teologie a církevní sociální práce. *Caritas et veritas* 2013, č. 3. (Neautorizovaný překlad z: Karl Rahner: *Praktische Theologie und kirchliche Sozialarbeit, Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, s. 667–688, původní vydání in *Caritas: Monatsschrift des Schweizerischen Caritasverbandes* 45 (1967), s. 354–365). [2022-04-25]. https://caritasetveritas.cz/artkey/cev-201301-0008_prakticka-teologie-a-cirkevni-socialni-prace.php?l=cz.

ŠIKLOVÁ, Jiřina. K dějinám pražské sociologické školy mezi světovými válkami. *AUC* 1968, *Philosophica et historica* 4, s. 13–25. [2021-09-17]. https://karolinum.cz/data/clanek/4771/PheH_1968_4_0013.pdf.

VÁŇE, Jan. Sociologie náboženství: Soudobé trendy In.: *Soudobá sociologie* VI. Oblasti a specializace, ed. ŠUBRT, Jiří a kol. Praha: Karolinum 2014. [2022-02-10]. https://www.researchgate.net/publication/280095523_Sociologie_nabozenstvi_Soudobe_trendy/references.

VARACALLI, Joseph A. (2013) Catholic Sociology. In Runehov A.L.C., Oviedo L. (eds) *Encyclopedia of Sciences and Religions*. Springer, Dordrecht. [2020-11-15]. https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-1-4020-8265-8_1640.

OPATRŇÝ, Dominik. Recenze: VOGEL, Jiří & VIK, Dalibor (et al.). Kapitoly mezi vědou a vírou. Chomutov: L. Marek, 2013. *Teologické texty* 2014, č. 2.

<https://www.teologicketexty.cz/casopis/2014-2/Jiri-Vogel-Dalibor-Vik-et-al-KAPITOLY-Z-DIALOGU-MEZI-VEDOU-A-VIROU.html>.

PETERSON, Derrick. Deleting Theology: Examining a Curious Historiographical Phenomenon. Excerpted from *Flat Earths and Fake Footnotes*. (Cascade Books, 2019). [2021-09-05].

https://www.academia.edu/36054945/Book_Proposal_Flat_Earths_and_Fake_Footnotes_On_the_Strange_Tale_of_How_the_Conflict_of_Science_and_Christianity_Was_Written.

SHARKEY, Stephen R. *Sociology and Catholic Social Teaching – Contemporary Theory and Reserch*, 2012, Anotace. EBSCO, e-books Austria Super Collection.

WALDENFELDS, Hans. Základní rysy teologie Benedikta XVI. Přednáška proslovená na půdě Katolické teologické fakulty UK v říjnu 2005. *Teologické texty* 2007, č. 2. Překlad Miloš Voplakal. [2022-04-07]. <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2007-2/Zakladni-rysy-teologie-Benedikta-XVI.html>.

WEIS, Martin. Církevní dějiny v zrcadle času II, díl druhý: Doba pokroku a papež Lev XIII. *Radio Proglas*. (2.12.2013) [2019-04-20]. <https://slovo.proglas.cz/kultura-a-vzdelavani/vzdelavaci-cyklus/cirkevni-dejiny-v-zrcadle-casu/cirkevni-dejiny-v-zrcadle-casu-ii/>.

2.3. Slovníky, encyklopedie, příručky

2.3.1. Tištěné verze

DE FIORES, Stefano, GOFFI, Tullo. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1999.

DOUGLAS, J. D. (ed.) *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů 2009.

HANUŠ, Jiří. *Malý slovník osobností českého katolicismu 20. století s antologií textů*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2005.

LÉON-DUFOUR, Xavier (ed.). *Slovník biblické teologie*. Řím, Velehrad: Křesťanská akademie 1970.

KÁBRT, J., KUCHARSKÝ, P., SCHAMS, R., VRÁNEK Č., WITTICHOVÁ, D., ZELINKA, V. *Latinsko-český slovník*. Praha: Leda 2003.

NEŠPOR Zdeněk a kol. *Slovník českých sociologů*. Praha: Academia, 2013.

2.3.2 Elektronické verze, databáze a zdroje

Internetová jazyková příručka Ústavu pro jazyk Český Akademie věd České republiky. [2020-11-12]. <https://prirucka.ujc.cas.cz/?id=188>.

KASAL, Josef. *Úvod do sociologie*. Studijní opora k předmětu pro studenty kombinované formy studia oboru *Sociální komunikace v neziskovém sektoru*. Garant předmětu: PhDr. Josef Kasal, Ph.D. Univerzita Hradec Králové, Pedagogická fakulta. [2022-03-29]. <https://www.uhk.cz/file/edee/pedagogicka-fakulta/pdf/pracoviste-fakulty/katedra-socialni-patologie-a-sociologie/dokumenty/studijni-opory/socialni-komunikace-v-nezisk>.

KLAPETEK, Martin. *Náboženství a jeho místo ve společnosti*. [2021-09-19]. <http://www2.tf.jcu.cz/~klapetek/sekularizace.pdf>. Powerpointová prezentace Kfi TF JU. Zdroj: Václavík, David: *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada 2010, s. 9-45.

NEŠPOR, Zdeněk R. (hl. editor) *Sociologická encyklopedie*. [2021-07-30]. https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Sociologick%C3%A1_encyklopedie:Sociologick%C3%A1_encyklopedie.

ONDREJKOVIČ, Peter. Garant předmětu Sociální komunikace v neziskovém sektoru. *Soudobé sociologické teorie*. Univerzita Hradec Králové. [2022-02-27]. https://www.uhk.cz/file/edee/pedagogicka-fakulta/pdf/pracoviste-fakulty/ustav-socialnich-studii/dokumenty/studijni_opory/socialni_komunikace_v_neziskovem_sektoru/soudob.

Sbornik prací filozofické fakulty brněnské univerzity / Studia minora facultatis philosophicae universitatis brunensis, B 46, 1999. [2021-07-26]. <https://www.phil.muni.cz/fil/sbornik/1999/10pavlincova.html>.

RUNEHOV A.L.C., Oviedo L. (eds). *Encyclopedia of Sciences and Religions*. Springer, Dordrecht. [2020-11-15]. https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-1-4020-8265-8_1640.

SWATOS, William H. (ed.) *Encyclopedia of Religion and Society*. Hartford Theological Seminary. Center for Social and Religious Research. [2020-12-11]. <http://hrr.hartsem.edu/ency/index.html>.

2.4. Archiv

ZEMSKÝ ARCHIV OPAVA (ZAO), pobočka Olomouc, fond: Pozůstalost prof. p. Bedřicha Vaška, časové rozmezí 1923–1948, pořadová čísla 1–13, karton 1–7. Původní inventář z r. 1960 nově utříděn k 18. 11. 2010.

2.5. Akademické práce

VÝMOLA, Miroslav. Písemnosti uložené u jednotlivých subjektů římskokatolické církve. Geneze, skladba, pořádání a další využití archiválií, knih deponovaných v katedrále sv. Václava v Olomouci. (případová studie) Diplomová práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta, katedra historie, 2009. *Theses.cz* [2020-06-04]. <https://theses.cz/id/6mgwvn/682177>.

ZIMMERMAN, Paul A., "*Catholic Action*". Thesis B. Div. Concordia Seminary, St. Louis, 1941. Department of Systematic Theology. [2021-01-01].

