

**UNIVERZITA KARLOVA  
FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD  
INSTITUT POLITOLOGICKÝCH STUDIÍ**

**MAGISTERSKÁ DIPLOMOVÁ PRÁCE**

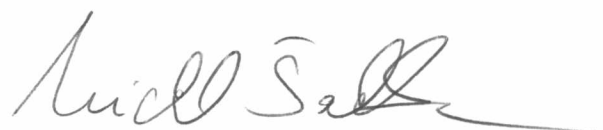
**Podstata a funkce státu v sociálním učení  
církve**

Bc. Michal Šabatka

konzultant: PhDr. Petr Kolář, PhD.

Praha 2006

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a uvedl v ní všechny zdroje, s nimiž jsem pracoval, a v textu řádně vyznačil jejich použití.

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Nicol Šal". The signature is written in a cursive style with a long horizontal flourish extending to the right.



Rád bych na tomto místě poděkoval PhDr. Petru Kolářovi, PhD. za vedení diplomové práce a za jeho cenné podněty při práci s odbornou literaturou.

# Obsah

Úvod.....	2
1 Učení církve a politika.....	5
1.1 Sociální nebo společenská nauka církve?.....	6
1.2 Křesťanský pohled na politiku.....	9
1.3 Církev a společnost.....	11
1.3.1 Společenská přirozenost člověka.....	12
1.3.2 Idea dvojí obce.....	14
1.4 Obecné dobro.....	16
1.4.1 Aristotelovo východisko.....	18
1.4.2 Scholastická syntéza.....	20
1.4.3 Sociální učení církve a obecné dobro.....	21
1.5 Vliv filosofie na učení církve.....	24
2 Předchůdci katolického sociálního učení.....	25
2.1 Křesťanský solidarismus.....	28
2.1.1 Kritika liberalismu.....	30
2.1.2 Další aspekty křesťanského solidarismu.....	34
3 Sociální encykliky.....	37
3.1 Problém svobody a autority.....	37
3.1.1 Diuturnum illud.....	38
3.1.2 Libertas praestantissimum.....	42
3.2 První sociální encyklika Rerum novarum.....	47
3.3 Quadregesimo anno.....	51
3.4 Církev a totalitní režimy.....	55
3.4.1 Non abbiamo bisogno.....	57
3.4.2 Divini redemptoris.....	59
3.4.3 Mit brennender sorge.....	63
3.5 Mater et magistra.....	66
3.6 Pacem in terris.....	68
3.7 II. vatikánský koncil.....	72
3.8 Populorum progressio a Octogesima adveniens.....	74
3.9 Laborem exercens a Sollicitudo rei socialis.....	76
3.10 Centesimus annus.....	79
4 Co je a co není sociální nauka katolické církve.....	83
4.1 Přirozená podstata lidského společenství.....	84
4.2 Normativně-ontologické pojetí politiky.....	85
4.3 Ochrana svobody člověka.....	86
4.4 Svobodné tržní hospodářství.....	88
4.5 Princip subsidiarity.....	89
Závěr.....	90
Použité zkratky.....	93
Použitá literatura.....	94
Prameny.....	94
Literatura.....	95
Časopisecké články.....	97
Resumé.....	99

## Úvod

Vztah církve a státu v zemích, které se kulturně utvářely na bázi západního křesťanství, (v dalším textu budu pro označení těchto zemí, respektive kulturní oblasti, užívat termínu západní civilizace nebo západní svět) prošel během historie velmi složitým a mnohdy bolestivým vývojem. Už od svého ustavení se křesťanství dostalo do ostrého konfliktu s politickou mocí tehdy reprezentovanou Římskou říší. Snad první pronásledování křesťanů ze strany oficiálních představitelů Římské říše se uskutečnilo roku 64 za císaře Nerona, který křesťany obvinil ze založení požáru Říma.<sup>1</sup> Pokud od té doby sledujeme dějinný vývoj „starého kontinentu“ není těžké přijít na myšlenku, podle které politická moc a křesťanství svádějí neustálý a nekončící boj. Dokonce i politické systémy současné liberální demokracie se čas od času nevyhnou střetu, kdy na jedné straně jakoby stála reprezentace politické moci a na straně druhé reprezentace různých náboženských denominací.

Odpověď na otázku existence potenciálního konfliktu mezi církví a státem, respektive mezi politickou mocí a křesťanstvím v zemích západní civilizace, je možné hledat ve společenském rozměru křesťanské víry a jejím dualismu s politickou mocí. Na rozdíl od judaismu nebo islámu „se křesťanská společnost řídila dvěma odlišnými mocemi a rozdílnými právními kodexy, jedním církevním nebo kanonickým a druhým civilním, kdy každý měl svou vlastní oblast působnosti a každý byl v podstatě relativně nezávislý na zasahování do sféry působnosti toho druhého“<sup>2</sup>. Společenský rozměr křesťanství a jeho dualita s politickou mocí tak automaticky přesahuje i do politiky (ve smyslu anglického „policy“<sup>3</sup>), která může být vnímána jako součást (subsystém) obecného sociálního systému. V tomto případě i církev jako reprezentant zájmů svých členů, i když tuto svou roli jakési „zájmové skupiny“ mnohonásobně překračuje

---

<sup>1</sup> Srv. MALÝ, Radomír. *Církevní dějiny*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2001. s. 25. Nutno ale poznamenat, že řízené pronásledování křesťanů se datuje až od roku 113 v souvislosti s vydáním ediktu císaře Trajána.

<sup>2</sup> FORTIN, Ernest. St. Thomas Aquinas. In STRAUSS, Leo, CROUSEY, Joseph. *History of Political Philosophy*. 3rd edition. Chicago : The University of Chicago Press, 1987. s. 251

<sup>3</sup> Zatímco dichotomii mezi křesťanstvím a politikou bychom mohli charakterizovat na úrovni politics – tedy vymezeném systému, v rámci kterého se uskutečňují jednotlivé policy, církev si klade nárok

v jiných aspektech svého působení, zasahuje do sféry politiky jako specifického systému společnosti.

S rozvojem průmyslové a následně postmoderní společnosti jsou spjaty výrazné sociální změny, které proběhly v celém západním světě. V průběhu 19. a 20. století došlo k tak výrazné transformaci sociální struktury obyvatelstva, že tehdejší politické systémy již dále nebyly schopny splňovat své základní funkce. Tím došlo k masivnímu rozvoji nových politických systémů především pak k rozvoji demokratických myšlenek.

K těmto překotným změnám, jichž byli obyvatelé Evropy 19. století svědky, nemohla zůstat netečná ani katolická církev, která jako i některé jiné křesťanské denominace předložila ke státu ucelené a v rámci tradice rozvíjející se učení. V této práci se proto budu zabývat jen učením předloženým katolickou církví, protože v porovnání s ostatními křesťanskými denominacemi je katolické sociální učení nejobsáhlejší a nejkompaktnější. Katolická církev je současně největší křesťanskou církví na světě a také její postavení a vztah ke státu je v porovnání s ostatními denominacemi jedinečný<sup>4</sup>.

Její nejvyšší představitelé – tedy papežové – se v průběhu posledních více jak sta let postupně vyjadřovali k palčivým otázkám společnosti v oblasti ekonomické i politické. Od roku 1891, kdy byla vydána první encyklika ze souboru tzv. sociálních encyklik, můžeme postupně sledovat postoj jednotlivých papežů k uspořádání ekonomických vztahů ve společnosti i státu jako instituci. Otázkou, která se ihned sama nabízí, je však způsob vyjadřování a jednota názorů, ve kterých se církev k ekonomicko-politickým problémům světa vyjadřovala a doposud vyjadřuje. Za období více jak sta let prošla totiž společnost západní civilizace mnohými změnami, které nemohou zůstat bez povšimnutí. Mohli bychom se tudíž ptát, zda-li existuje nějaká jednotná

---

vyjadřovat se i k policy, tedy konkrétního programu jednání. To už pak může představovat zásah do svébytného systému politiky.

<sup>4</sup> Jedinečným postavením katolické církve mám především na mysli její postavení jako svrchovaného subjektu mezinárodního práva, se kterým ostatní státy uzavírají speciální mezinárodní smlouvy a který udržuje s ostatními státy regulérní diplomatické styky. Tuto mezinárodně-právní výsadu nemá žádná křesťanská či jiná denominace.

linie v pohledu katolické církve na stát a zda-li reflektuje tento pohled probíhající sociální změny.

Tato práce si proto klade za cíl přiblížit základní postoje sociálního učení církve ke státu a rozebrat vývoj těchto myšlenek v průběhu 19., ale především 20. století. Vzhledem ke skutečnosti, že se učitelský úřad církve (magisterium) v průběhu sledovaného období vyjadřoval ke státu a jeho uspořádání i mimo samotné sociální učení, bude tato práce samozřejmě reflektovat i tyto další církevní dokumenty, a pokud to bude třeba, také vyjádření dalších vrcholných představitelů katolické církve. Katolické sociální učení totiž nestojí mimo rámec katolické víry, ale je integrální součástí náboženského systému, který katolická církev reprezentuje.

V první části práce bude vysvětlen základní metodologický přístup k celé práci a budou objasněny pojmy, se kterými tento text pracuje. Vymezeno bude také historické období, v rámci kterého bude učení církve o státu sledováno a v hrubých obrysech budou představeny základní zkoumané dokumenty. Objasněna bude zejména samotná oblast sociálního učení a její pozice v celé nauce katolické církve. Budou také zmíněny obtíže, se kterými se musí politolog při studiu vztahu politiky a katolicismu vyrovnat.

Druhá část bude pojednávat o východiscích sociálního učení církve, které jsou zaznamenatelné již v průběhu 19. století. Především bude dán důraz na vysvětlení pohledu církve na liberalismus a socialismus a z toho vyplývající negativní postoj magisteria k těmto ideologiím.

Ve třetí části práce budeme sledovat vývoj jednotlivých dokumentů sociálního učení církve, i dalších dokumentů, které se ve sledovaném období dotýkaly uspořádání státu a podstaty mezinárodního systému. Vyloženy budou okolnosti vzniku těchto dokumentů, jejich samotný pohled na stát a politiku a vztah k předchozím textům učitelského úřadu církve.

Čtvrtá část bude samotnou analýzou sociálního učení církve, ve které bude učiněn pokus o shrnutí základních rysů sociálního učení a jejího komplexního pohledu na stát. Nedílnou součástí této části bude i

aplikace pohledu církve na sledovanou problematiku v dnešních podmínkách.

Závěrem se pokusím odpovědět na vytyčené otázky, tedy zda-li je možné vysledovat jednotnou linii v pohledu církve na stát v uplynulých více jak sta letech a jestli sama církev reflektuje důležitost sociálních změn, kterými prošel svět ve sledovaném období.

## 1 Učení církve a politika

Pokud se chce v dnešní době politolog zabývat vztahem církve a státu, respektive zkoumat politickou dimenzi učení katolické církve, jistě nebude jeho výzkum jednoduchý. O problémech, na které takto zaměřený politolog při své práci nevyhnutelně naráží se ve své knize *Katolicismus a politika* zmiňuje brněnský politolog Petr Fiala<sup>5</sup>. Od doby, kdy Petr Fiala psal svou knihu se situace v českém prostředí příliš nezměnila, neboť odborná literatura je stále zaměřena zejména na vztah církve a státu z institucionálně-právního hlediska nebo je orientována na popis problematiky křesťansko-demokratických politických stran<sup>6</sup>. Učení církve o státu je tak opomíjeno nebo se jeví jako příliš problematické na to, aby mu byla věnována pozornost. Z tohoto důvodu je pohled církve na stát a jeho ekonomicko-sociální problémy v českém prostředí velmi málo známý.

Za jeden z dalších důvodů, proč je sociální učení církve u nás tak málo reflektováno, může být, vedle složitosti tohoto tématu, považován určitý nedostatek odvahy zbavit se negativních předsudků, které v postkomunistické zemi, jakou je Česká republika, vůči katolické církvi panují. Petr Fiala k tomu dodává: „Nic na tom nemění ani fakt, že mnozí budou tento svůj vědecký ‘handicap’ popírat a poukazovat na to, že zmíněné téma není prostě zajímavé, protože církev a náboženská orientace hrají dnes v politice roli nepatrnou“.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Viz. FIALA, Petr. *Katolicismus a politika: o politické dimenzi katolicismu v postmoderní době*. 1. vyd. Brno: CDK, 1995. s. 13-18.

<sup>6</sup> Křesťansko-demokratické strany jsou politické strany patřící do rodiny křesťanskodemokratických stran. Viz. např. KUBÁT, M. Političtí aktéři –zájmové skupiny a politické strany. In CABADA, L., KUBÁT, M. *Úvod do studia politické vědy*. 2. vyd. Praha: Eurolex Bohemia, 2004. s. 236-237.

<sup>7</sup> FIALA, Petr. *Katolicismus a politika: o politické dimenzi katolicismu v postmoderní době*. 1. vyd. Brno: CDK, 1995. s. 16.

V České republice mohou být tyto negativní předsudky umocněny ještě koherentně přítomným negativním vymezováním se vůči církvi jako součásti české politické kultury. Nesmíme totiž zapomínat na to, že český národ se formoval na základě anti-rakouských a anti-katolických myšlenkových schémat přesně v duchu vymezeném americkým sociologem Williamem Summerem v souladu s jeho teorií členských a nečlenských skupin<sup>8</sup>. Český národ byl tak definován v duchu přihlášení se ke skupině „My“ – Češi za současné konfrontace se skupinou „Oni“ – rakouská monarchie a katolická církev. Toto stálé vymezování se vůči katolické církvi je pak možno už od první republiky považovat za stálý prvek české politické kultury<sup>9</sup>. Bohužel s nástupem komunismu byly tyto proticírkevní postoje ze strany marxistické ideologie ještě umocňovány. V určitém duchu jsou stálou, i když ne tolik silnou, součástí české politické kultury a přetrvávají dodnes, zejména v určité části české historiografie.

V případě výzkumu katolické sociální nauky se nevyhneme interdisciplinárnímu přístupu, neboť „sociální učení církve .. je hraniční disciplínou, prostorem odborného dialogu teologie se sociologií, politologií a ekonomii ...“<sup>10</sup>. Z tohoto důvodu se ani v tomto textu nevyhneme práci s pojmy, které jsou spíše užívány teologií nebo ekonomii. Pro objasnění společenského rozměru katolické víry a oprávněnosti učitelského úřadu církve vyjadřovat se ke společenským otázkám bude nezbytné v určitých místech této práce podrobněji rozvést i náboženskou doktrínu katolické církve.

## 1.1 Sociální nebo společenská nauka církve?

Pokud se chceme zabývat sociální naukou církve v jejím politickém rozměru, je nejprve důležité si definovat, co pod pojmem sociální nauka církve vůbec myslíme. Problematické je však již samotné

---

<sup>8</sup> SCHULZE, Hagen. *Stát a národ v evropských dějinách*. Praha: Lidové noviny, 2003. s. 98.

<sup>9</sup> Zejména snaha o založení vlastní, na Římu nezávislé církve, za výrazné podpory prezidenta Masaryka svědčí o značné proticírkevní orientaci určité skupiny tehdejších politických elit. Diplomatická roztržka se Svatým stolicem v letech 1925-1927 je jen důsledkem tohoto negativního vymezení české politické reprezentace vůči katolické církvi.

<sup>10</sup> HALÍK, Tomáš. Sociální nauka katolické církve ve společensko-dějinném horizontu. In *Sociální encyklika (1891-1991)*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1996. s. 10.

slovo sociální, které můžeme definovat ve dvou základních významech, jejichž smysl je nicméně pro pochopení obsahu této práce rozhodující. První význam rozumí slovem „sociální“ jako „týkající se společnosti, vztahů mezi lidmi ve společnosti, společenský“. Druhý význam pojem „sociální“ redukuje pouze na smysl „týkající se životních podmínek jednotlivce ve vztahu ke společnosti a státu, jeho hmotného zabezpečení“<sup>11</sup>. Rozlišení těchto dvou významů pojmu „sociální“ je důležité zejména z toho důvodu, „že ‚sociální‘ učení církve se často vědomě či podvědomě situuje do (druhé) kategorie tohoto pojmu, což poněkud predestinuje i samotnou církev vyjadřovat se výlučně k otázkám charity, starostlivosti o sociální případy apod., a neodpovídá to skutečnému záběru její nauky, která i tuto oblast vnímá a řeší v širším kontextu“<sup>12</sup>.

Snad nejužší možnou definici sociální nauky církve představuje vymezení této problematiky jako souboru papežských a koncilních dokumentů, ve kterých se učitelský úřad církve zabývá společenskými problémy doby. I když podle této definice by se „společenskými“ problémy doby zabíraly snad všechny církevní dokumenty, protože i čistě věroučné texty jsou určitým způsobem vztaženy na aktuální otázky soudobé společnosti, dokumenty sociální nauky církve pojednávají o společenských problémech v jejich ekonomické a politické perspektivě. Podle takto určené definice bychom mohli do sociálního učení církve zařadit 8 encyklik (v historickém pořadí *Rerum novarum*, *Quadragesimo anno*, *Mater et magistra*, *Pacem in terris*, *Populorum progressio*, *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* a *Centesimus annus*), 1 apoštolský list (*Octogesima adveniens*) a 1 koncilní dokument (*Gaudium et spes*), čímž bychom už dosáhli dostatečného materiálu ke studiu. Katolickou sociální nauku však nelze omezovat na těchto 10 dokumentů, protože v současné době se za ni považují všechna závazná prohlášení církevního úřadu k socioekonomickým otázkám, která může kromě papeže vydat i koncil nebo diecézní biskup. Nicméně nám ale i v tomto

---

<sup>11</sup> Definice převzaty z *Velkého slovníku cizích slov*. Praha: Academia, 1993.

<sup>12</sup> KOŠČ, Stanislav. *Stručné dějiny společenské nauky Katolické církve*. Skriptum Katolické univerzity Ružomberok. s. 1.



případě hrozí, že pokud pohled církve na společenské problémy zúžíme pouze na okruh těchto dokumentů, aniž bychom hlouběji analyzovali východiska a předpoklady pro závěry, ke kterým se v těchto dokumentech dochází, redukuje tím sociální učení církve ve své široké perspektivě na oblast církevního učení, které stojí jaksí mimo celý katolický doktrinální systém, a které tudíž může být vystaveno a ovlivněno módními tlaky doby bez zřetele na věčné pravdy, které církev ve svém učení uchovává a které mají základ v přirozeném zákoně a jeho morálním příkazu spravedlnosti.

Proto se domnívám, že je důležité naši definici poněkud rozšířit. Někteří autoři dokonce zaujímají názor, že „se zdá výstižnější než o ‚katolické sociální nauce‘ ... hovořit o ‚katolické nauce o společnosti‘“<sup>13</sup>. Osobně se ale domnívám, že tento přístup by vedl k časté záměně pojmů „katolická sociální nauka“ a „katolická nauka o společnosti“, i když rozumím snaze autora vyhnout se přílišnému zúžení pojmu „sociální“ na oblast charity a pomoci bližnímu<sup>14</sup>. Jelikož se však tato práce zabývá politickými aspekty sociálního učení církve, musí být zřejmé, že vzhledem k zařazení politologie do oblasti společenských (sociálních) věd nelze pojem „sociální“ v této práci zúžit na pojem týkající se životních podmínek jednotlivce nebo jeho hmotného zabezpečení. Také je nutné podotknout, že především ve 20. století se papežové ke společenským problémům vyjadřovali jen v encyklikách, které jsou součástí historicky vymezeného sociálního učení církve. Nicméně existují dokumenty učitelského úřadu, které se politickou dimenzí katolicismu zabývají, ale přímou součástí sociálního učení církve nejsou<sup>15</sup>, i když myšlenkově s ním tvoří jeden systém učení církve o společnosti.

---

<sup>13</sup> KOŠČ, Stanislav. *Stručné dějiny spoločenskej náuky Katolickej cirkvi*. Skriptum Katolickej univerzity Ružomberok. s. 3.

<sup>14</sup> KOŠČ, Stanislav. *Stručné dějiny spoločenskej náuky Katolickej cirkvi*. Skriptum Katolickej univerzity Ružomberok. s. 1.

<sup>15</sup> To se týká především některých encyklik Lva XIII., Benedikta XV., Pia XI., prohlášení Pia XII. a instrukcí Kongregace pro nauku víry, zejména k teologii osvobození nebo působení katolíků v politice. I když se všechny tyto dokumenty zabývají politickými aspekty katolické víry a jsou pro naši práci nepostradatelné, jelikož v mnoha ohledech jsou se sociálním učním těsně spjaty, za přímou součást sociálního učení se nepovažují.

Pokud v této práci hovořím o sociální nauce církve nebo katolickém sociálním učení či sociálním učení, mám tím na mysli širší definici pojmu sociální, a z toho tedy vyplývající oficiální či neoficiální vyjádření učitelského úřadu katolické církve ke společensko-politickým otázkám. V souladu s touto definicí se budeme moci zabývat i jinými dokumenty a prohlášeními, než těmi, které by vyplývaly z úzce chápaného pojetí sociálního učení církve. Tímto však nechci popřít existenci samostatné disciplíny sociálního učení jako součásti morální teologie, ale snažím se co nejvíce rozšířit záběr této práce, aby odpovídal skutečnému společenskému aspektu politické vědy a také, aby nám pomohl lépe osvětlit závěry, které jsou ze sociálního učení církve vyvozovány.

Protože jsme nyní přijali takto širokou definici sociálního učení církve, je vhodné si v tuto chvíli vymezit i období, ve kterém se budeme tímto učením zabývat, abychom se vyhnuli možným nedorozuměním s historickým vymezením této práce právě kvůli rozšířené definici sociálního učení. Vzhledem k tomu, že za počátek sociálního učení církve je považováno vydání encykliky *Rerum novarum*, považuji za vhodné věnovat se našemu tématu v období od pontifikátu Lva XIII. (1878) do současnosti – tedy pontifikátu Benedikta XVI. (2006).

## **1.2 Křesťanský pohled na politiku**

To co chápeme pod pojmem slova „politika“ je předmětem sporů mezi politology minimálně od ustavení politické vědy jako samostatné vědecké disciplíny. Zdrojem tohoto definičního sporu je zejména teoretická revoluce v přístupu k politice, ke které došlo v průběhu 15. století a jež souvisí s osobou politického filosofa Nicola Macchiaveliho. Od doby jeho působení až do současnosti se nám zachoval dvojí pohled na to, co si představujeme pod pojmem politika. První přístup vysvětlující podstatu politiky, který má své kořeny v klasické řecké filosofii – zejména v pracích Platóna a Aristotela – je nazýván ontologicko-normativním, a druhý přístup, který souvisí právě s Nicolo Macchiavelim je označován jako realistický.

Ontologicko-normativní přístup, na rozdíl od realistického, vychází zejména z takového filosofického pojetí existence, podle kterého veškeré bytí tedy i člověk a lidská společnost směřuje k nějakému cíli (teleologická teorie). Každé jednání má svůj cíl, tedy i politické jednání je nutně směřováno k nějakému svému účelu. Veškerá činnost pak probíhá v rámci určitého řádu, který zakládá „souvislost účelu s bytím“<sup>16</sup> neboli dodává smysl svobodě jejím uskutečňováním v řádu existujícího světa.

Tento klasický pohled na politiku, který zastává i církve, se „nazývá normativním proto, že se nevztahuje jednoduše na danou politickou realitu, k jejíž vědecké analýze by přispíval, nýbrž k politickému jednání orientovanému na určité hodnoty a účely, jimiž může jednající člověk dosáhnout bytostného naplnění své existence“<sup>17</sup>. Cílem společnosti je tedy umožnit člověku plně rozvinout svou přirozenost a umožnit mu „bytostné naplnění“ jeho existence. Termín „bytostné naplnění“ představuje pro katolickou víru účast na blaženém životě samotného Boha, přičemž věrna aristotelsko-tomistické filosofické tradici církev na základě teocentrického principu učí, „že všechny věci směřují k svému Původci jako jedinému cíli, a to nikoli trpně, poháněny nějakým vnějším popudem, přistupujícím především dodatečně k povaze věcí, nýbrž tak, že zaměření k cíli je dáno v samém ustrojení, v samé jsoucnosti věcí – že řád příčin a účinků je uzpůsoben zároveň účelově čili že řád ontologický odpovídá řádu teleologickému; pravda a dobro jsou věcně identické a liší se jen zřetelově“<sup>18</sup>. Politická činnost jako součást praktické filosofie má tedy být směřována k jedinému a poslednímu cíli existence a má v rámci svých praktických prostředků pomáhat každému člověku k tomu, aby mohl uskutečňovat své přirozené náboženské povolání. Jinými slovy řečeno, politika má hledat pravdu a neomezovat se jen na nalezení toho, co nazýváme „prostředky politického jednání“<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> VODIČKA, Timotheus. *Principy sociální ethiky*. Olomouc: Krystal, 1945. s. 22.

<sup>17</sup> BERG-SCHLOSSER, Dirk, STAMMEN, Theo. *Úvod do politické vědy*. 1. vyd. Praha: ISE, 2000. s. 34.

<sup>18</sup> VODIČKA, Timotheus. *Principy sociální ethiky*. Olomouc: Krystal, 1945. s. 12.

<sup>19</sup> BERG-SCHLOSSER, Dirk, STAMMEN, Theo. *Úvod do politické vědy*. 1. vyd. Praha: ISE, 2000. s. 35.

### 1.3 Církev a společnost

Katolická církev v systému své věrouky tvrdí, že Bůh skrze svůj neopakovatelný zásah do dějin vysvobodil člověka z otroctví hříchu a v podobě Ježíše Krista mu zjevil pravdu o skutečnosti lidského života. Jinými slovy řečeno, jen v Ježíši Kristu se naplňuje dokonalost člověka jako Božího obrazu. Proto jsou všichni věřící povoláni k následování Ježíše Krista, aby se sami stali druhými Kristy, *ipse Christi*.<sup>20</sup> Tato zásada platí i pro život věřících křesťanů ve společnosti. Dotýkáme se zde totiž křesťanské antropologie, která „vidí v člověku osobu, to je bytost, v níž se spojuje individualita a socialita, samostatnost a sociální vazba, bytost, jež je jedinečná, nedisponovatelná, rozumová, mravně odpovědná, která je obrazem Božím, a přesto zároveň ambivalentní, tedy náchylná k dobru i zlu, která je konstruktivní i destruktivní“<sup>21</sup>, ale která právě napodobováním Ježíše Krista nachází pravdivou cestu svého života.

I když nám tato teologická úvaha může připadat poněkud komplikovaná, je její uvedení na začátku našeho zamyšlení o společenském rozměru křesťanství více než žádoucí. V dobách komunistické diktatury se politický režim snažil co nejvíce vytlačit víru do studených zdí kostelů, tedy někam, odkud bude jen s obtížemi působit na společnost. Tento názor bohužel přežívá i v dnešní době, kdy se stále na křesťanství pohlíží jako na něco vnitřně osobního, co se sociálně projevuje nanejvýše návštěvou nedělní mše svaté nebo zvoněním kostelního zvonu. Dobře tuto situaci, které se přizpůsobili i někteří křesťané, charakterizuje zakladatel Opus Dei sv. Josemaría Escrivá de Balaguer slovy: „Bezkonfesijnost, neutralita. – Staré mýty, které se lidé pořád snaží omlazovat. Zamyslel ses nad tím, jak nesmyslné je odložit své katolictví při vstupu na univerzitu, na odborovou schůzi, do akademie, do parlamentu, jako když v šatně odkládáš klobouk?“<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Toto zjednodušené vysvětlení poukazuje na teologickou koncepci nazývanou personalismus, která se stala vlivnou zejména v době pontifikátu Jana Pavla II.

<sup>21</sup> SPIEKER, Manfred. *Katolická sociální nauka a sociální tržní hospodářství*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1996. s. 7.

<sup>22</sup> ESCRÍVA, Josemaría. *Cesta*. 3. vyd. Brno: Cesta, 2004. č. 353.

Takto redukované křesťanství však ztrácí jeden ze svých základních prvků – charakter sociálního rozměru víry. Pokud Bůh skrze své vtělené Slovo – Ježíše Krista – zjevuje celou pravdu o člověku, zjevuje mu i pravdu o jeho sociálním bytí. Člověk totiž nemůže žít jakýsi schizofrenní život jednou v rámci svého osobního já a podruhé v rámci svého společenského já. Vždy existuje člověk jako jedna osoba, tedy současně s projevy své osobnosti soukromými i společenskými. Tento vztah nejde od sebe vzájemně oddělit. Katolictví proto ve svém teologickém systému učí, že pokud mé „já“ přijímá radostnou zvěst Ježíše Krista – akceptuje tím jak její osobní (vykoupení) tak společenský (obecné dobro) rozměr. Sociální nauka církve totiž „rozpoznává v evangeliu a v křesťanském obrazu člověka celou řadu zásad pro utváření sociálních a politických vztahů, zásad, které mají zabezpečit mír, svobodu, participaci i sociální spravedlnost a umožnit člověku rozvinutí i zdokonalení jeho vloh a schopností“<sup>23</sup>.

### 1.3.1 Společenská přirozenost člověka

Podle sv. Tomáše Akvinského „*homo naturaliter est animal politicum, vel sociale. Quod quidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi si solus vivat, propterea quod natura in paucis homini providit sufficienter, dans ei rationem, per quam posset sibi omnia necessaria ad vitam praeparare, sicut cibum, indumenta, et alia huiusmodi ad quae omnia operanda non sufficit unus homo. Unde naturaliter est inditum homini ut in societate vivat*“<sup>24</sup>. Člověk však není společenskou bytostí jen z toho důvodu, že si sám nedokáže zajistit podmínky pro své přežití, ale „každá jednotlivá osoba se má k lidské společnosti jako část k celku, takže v ohledu sociálním je člověk sám o

---

<sup>23</sup> SPIEKER, Manfred. *Katolická sociální nauka a sociální tržní hospodářství*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1996. s. 6.

<sup>24</sup> AKVINSKÝ, Tomáš. Summa contra Gentiles. III. 85.: „člověk je přirozeně živočichem politickým, který se sdružuje. To se ovšem objevuje z toho, že si jediný člověk sám nedostačuje, protože příroda dostatečně zaopatřuje málokterého člověka, nadaného rozumem, aby si mohl opatřit vše potřebné k životu, jako pokrm, oděv a jiné podobné, k jejichž přípravě nestačí jeden člověk. Proto má člověk přirozenou vlohu žít ve společnosti“. Viz. AKVINSKÝ, Tomáš. *Suma proti pohanům* [online]. 1998 [cit. 2006-02-26]. Dostupný z WWW:

<[http://www.cormier.cz/summa\\_contra\\_gentiles.htm](http://www.cormier.cz/summa_contra_gentiles.htm)>. O tom, že politické společenství (nejvýznamnější ze všech společností) existuje na základě přirozenosti hovoří Aristoteles mj. v Politice 1,2.

sobě nedokonalý, dokud nezapadne do celku společenského jako jeho část. ... I když je člověk sám o sobě bytostí dokonalou, v řádu sociálním jakožto tvor společenský má nutný vztah ke společnosti a jeho ztráta nebo zisk je úměrný jeho poměru k životu ve společnosti“<sup>25</sup>.

Toto tomistické objasnění společenského rozměru života člověka má svůj základ v Aristotelově filosofii, který charakteristikou člověka jako „*zoón politikon*“ vyjádřil primární přirozené povolání člověka k životu ve společnosti – řecky *koinónia*. Podle Aristotela člověk, který by žil mimo polis (společnost), je buď bohem nebo zvířetem<sup>26</sup>. Mimo společnost není totiž existence člověka prakticky možná, neboť žádný lidský jedinec není schopen života bez přímého vztahu k ostatním. „Člověk tedy, jelikož život ve společnosti není něco, co mu bylo přidáno z vnějšku, roste ve všech svých schopnostech a může uskutečňovat své povolání stykem s ostatními ...“<sup>27</sup>

Na druhou stranu je také pravdou, že člověk je jedincem, který si je vědom své vlastní nezávislosti vůči ostatním příslušníkům společnosti. Vzniká tak rozpor, kdy na jedné straně stojí člověk se svým nezpochybnitelným nárokem na individuální projevy své existence, na druhou stranu je zde společnost, vůči které musí být člověk odpovědný. Dostáváme se tak do sporu, kdo se stává důležitější, respektive čí zájem je legitimnější, zda-li člověka, stvořeného podle Božího obrazu nebo společnosti, bez které člověk nemůže plně uskutečňovat své povolání.<sup>28</sup> Církev na tuto otázku v duchu učení sv. Tomáše Akvinského odpovídá velmi jasně: „... lidská osoba je a musí být počátkem, nositelem i cílem všech společenských institucí, neboť má společenskou potřebu žít společensky“<sup>29</sup>.

Křesťané jsou tedy povolání k životu ve společnosti, která pro ně není něčím cizím nebo samo o sobě nepřátelským, vždyť život v ní vychází z přirozenosti člověka. Dokonce je společnost nutná k tomu, aby v ní člověk mohl plně rozvinout své schopnosti a dokonce i uskutečnit

<sup>25</sup> DACÍK, Reginald. *Sociální cítění*. Na Hlubinu XV./1, citováno podle: FIALA, Petr. *Katolicismus a politika : o politické dimenzi katolicismu v postmoderní době*. 1. vyd. Brno: CDK, 1995. s. 39

<sup>26</sup> Viz. *Politika* I,2, 1253a29.

<sup>27</sup> LG, 25.

<sup>28</sup> Katechismus katolické církve, 1886.

nadpřirozený náboženský rozměr svého života<sup>30</sup>. Proto je každý člověk zodpovědný nejen za sebe, ale i za společnost. A to tím, že se aktivně účastní sociálního dění<sup>31</sup>. Nelze si proto myslet, že vytvořením křesťanské teorie o dvou obcích by došlo k radikálnímu oddělení života církve a života státu (společnosti). Každý jedinec přijímá své sociální postavení vzhledem ke schopnostem a vlohám, které jsou mu vlastní. V rámci přikázání lásky a evangelizace společnosti by bylo nemyslitelné, aby se věřící křesťan uzavíral do svého světa víry, aniž by bral v potaz záležitosti a potřeby světa, který ho obklopuje. Svým učením církev vyzývá každého věřícího k aktivnímu zapojení do života společnosti, kde má být každý křesťan „solí země a světlem světa“<sup>32</sup>.

Jasně tedy vidíme základní přesvědčení církve o nevyhnutelnosti zapojení každého věřícího do sociálního dění ve svém okolí. Je součástí přirozenosti člověka žít ve společnosti a rozvíjet plně svou lidskou přirozenost. Jelikož je podle víry církve lidskou přirozeností a primárním povoláním člověka směřovat ke svému nadpřirozenému cíli, kterým je Bůh, je naprosto zřejmé, že se primární povolání člověka uskutečňuje v rámci společnosti, která je člověku přirozená. Nelze tudíž tvrdit, že náboženské přesvědčení a zásady se nemají promítat nebo, ještě lépe řečeno stávat, inherentní součástí lidské společnosti. Takové tvrzení by bylo proti samotné přirozenosti člověka, který je sice povolán k životu ve společenství s Bohem, ale svůj život realizuje svou přítomností v každodenní sociální realitě.

### 1.3.2 Idea dvojí obce

Křesťanství, které vnímá církev a stát a zejména jejich vzájemný vztah jako dichotomii dvou od sebe rozdílných společností<sup>33</sup>, přináší jedinečný prvek oddělení moci světské od moci duchovní. Nezávisle na sobě, i když pod vzájemným vlivem, se vyvíjel svět na jedné straně sakrální a svět na straně druhé sekulární. Člověk jako součást obou těchto světů se chtěl nechtěl musel čas od času dostat do sporu o to, která

---

<sup>29</sup> LG, 25.

<sup>30</sup> Srv. LG, 25.

<sup>31</sup> Katechismus katolické církve, 1913.

<sup>32</sup> Viz. Mt 5, 13-14.



z těchto obcí je legitimnější a má nárok na svrchovanou autoritu, čímž může rozhodovat o společnosti jako celku a díky tomu je ve svém důsledku nadřazena i obci druhé. Z toho důvodu plynoucí zápas mezi státem a církví se tak zdá být přirozeným důsledkem této, zvláště pro středověkou společnost, signifikantní dichotomie.

I když se může takové vysvětlení zdát na první pohled jednoduché a celkem pochopitelné, není z hlediska církevní teorie zase tak úplně jednoznačné. Jak dobře poznamenává Maritain, „jestli však toto rozlišení obou řádů představuje hlavní zisk pro svobodu ducha, nicméně už tím samým klade veliké a strašlivé problémy v řádu teoretickém i v řádu dějinném a konkrétním“<sup>34</sup>. Mnohdy je totiž názor na vztah církve a státu redukován na popis boje mezi mocí světskou a duchovní, aniž by existovala snaha pochopit snahu církve do politické reality zasahovat a snažit se ji ovlivnit.

Pokud se však zastavíme u snad pro křesťany nejzákladnější poučky pro správné pochopení vztahu církve a státu, jak ji přináší evangelia líčící život Ježíše Krista, která zní: „Dávejte co je císařovo císaři a co je Božího Bohu“, můžeme z toho vydedukovat minimálně takový výklad, podle kterého jsou moc církevní a světská vzájemně odděleny, aniž by jedna zasahovala do výsostné sféry druhé. Pod onou výsostnou sférou však musíme rozumět výkon legitimní autority, tedy snahu přímo vykonávat moc tam, kde její výkon přísluší. Jednoduše řečeno by se jednalo o snahu světských panovníků zasahovat do správních záležitostí církve, potažmo jejího učení, nebo na druhou stranu zapojení některých představitelů církve do výkonu světské moci prostřednictvím jejich automatického zapojení se do lenního systému po získání určité církevní hodnosti.

Učení o dvou od sebe oddělených, ale přesto osobou člověka tajemně spojených „obcích“ rozpracoval především sv. Augustin. Jeho rozlišení mezi Boží a Světskou obcí je teologicky založeno na chápání rozdílu mezi ctnostmi a neřestmi, jelikož pro sv. Augustina by nebyla Světská obec potřebná, kdyby člověk nebyl poznamenán prvotním

---

<sup>33</sup> V terminologii sv. Augustina se jedná o obec v antickém slova smyslu.

<sup>34</sup> MARITAIN, Jacques: *Integrální humanismus*. 1. vyd. Řím: Česká křesťanská akademie, 1967. s. 98.



hříchem<sup>35</sup>. Samozřejmě rozhodujícími ctnostmi, které se rozvíjejí a dosahují svého naplnění v Boží obci, jsou křesťanské ctnosti. Tak je určena příslušnost k jedné nebo druhé obci podle toho, jakému cíli člověk podřizuje veškeré své jednání – zda-li cíli nadpřirozenému nebo pozemskému. Nicméně základ Boží obce je položen v nebi a její definitivní vítězství s naplněním všech křesťanských ctností je možné jen po smrti člověka. Z tohoto důvodu je přirozené, že člověk je součástí Světské obce, která je ale ovládána zájmem lidské sebelásky a „tím co nazývá Bible „tělem““<sup>36</sup>. Světská obec je důležitá z přirozeného důvodu nutnosti zajištění fyzického přežití pro každého člověka, které umožňuje právě světská společnost. Člověk, který následkem dědičného hříchu nutně žije v obci, tím ale de facto sleduje svou narušenou lidskou přirozenost, neboť kdyby prvotního hříchu nebylo, nebyla by nutná ani samotná konstituce státu – Světská obec. Boží obec proto neusiluje o nahrazení nebo zničení obce Světské, ale pouze ji doplňuje tím, že ukazuje a pomáhá člověku uskutečnit cíl, který je mnohem vyšší, než k jakému může vést jakákoli lidská sekulární společnost<sup>37</sup>.

Sám svatý Augustin předjímá možnost konfliktu mezi Boží a Světskou obcí, který nastává tehdy, když se světská obec odchýlí od svého přirozeného křesťanského základu, protože stejně jako v člověku probíhá boj mezi dobrem a zlem, je tento boj přirozeně i mezi obcí Boží a Světskou. V tu chvíli nastává zápas o vedení světské obce správným směrem, který umožňuje každému jedinci být současně občanem nadpřirozené obce Božské, jejímž nedokonalým obrazem je podle sv. Augustina církev.

## 1.4 Obecné dobro

Sociální učení církve často pracuje s pojmem, který může v dnešní době znít archaicky, až téměř nepoužitelně. Tímto pojmem je

---

<sup>35</sup> Viz. JOCH, Roman. Stát v politické filosofii. In ŽEGKLITZ, Jaromír, JOCH, Roman. *Přednášky z politické filosofie*. 1. vyd. Praha: Občanský institut, 2001. s. 14.

<sup>36</sup> FORTIN, Ernest. St. Augustine. In STRAUSS, Leo, CROPSEY, Joseph. *History of Political Philosophy*. 3rd edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. s. 195.

<sup>37</sup> srov. FORTIN, Ernest. St. Augustine. In STRAUSS, Leo, CROPSEY, Joseph. *History of Political Philosophy*. 3rd edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. s. 196.

„obecné dobro“<sup>38</sup>. V různých církevních dokumentech, zejména těch, které jsou součástí sociálního učení církve, se cíl a smysl státu objasňuje právě ve vztahu k obecnému dobru. Co si ale pod pojmem „obecné dobro“ vůbec představit? Současná politická filosofie a obecná představa o smyslu politiky jakoby opustila hledání antické spravedlivé obce s poukazem na fakt, že v moderní demokratické společnosti, kde se na správě politického společenství podílejí statisíce až milióny lidí, jednoduše nelze představy antických nebo scholastických filosofů uskutečnit. Proto ani není možné již o „dobré nebo spravedlivé“ zřízení obce usilovat.

Přesto je proti tomuto názoru možné postavit myšlenku, že opuštění myšlení „klasické“ politické filosofie je jedním z důvodů současné krize postmoderní společnosti. Jako každé lidské jednání je i politická činnost směřována k určitému cíli, protože „lidská společnost je nejen fyzickou, nýbrž i metafyzickou součástí vesmíru; není pouze umístěna v prostoru, a čase a není jen spojena rozmanitými činnostmi s přírodním řádem, nýbrž má zákony, které jsou částí zákonů, jež určují ústřední smysl celého vesmíru“<sup>39</sup>. Každému člověku, který se zabývá politikou by tak mělo být jasné, k čemu je politické jednání dobré a co je jeho vlastním smyslem. Bez přijetí klasické premisy o tom, že tak jako člověk i politické společenství někam směřuje, je odhalení podstaty politiky a smyslu politického společenství prakticky nemožné. Politika a politická věda, která se nesnaží pomocí rozumu nalézt smysl svého konání, prakticky zkosnatí na úrovni pouhého pozorovatele vnějších jevů bez šance skutečně odhalit první a poslední důvod existence politického společenství a pochopit tak smysl politického konání. Právě smysl politiky je často v sociálním učení církve spojován s obecným dobrem.

Nutno na obhajobu klasické politické teorie podotknout, že je důležité poznat rozdíl mezi podstatou politické autority, která se ztělesňuje v podobě politického zřízení a samotným politickým zřízením, které politickou autoritu ztělesňuje. Podstata politické autority totiž

---

<sup>38</sup> V českém překladu se můžeme setkat s termínem „obecné blaho“, který považujeme za ekvivalentní.

<sup>39</sup> VODIČKA, Timotheus. *Principy sociální ethiky*. Olomouc: Edmund Kramář, 1945. s. 11.

sama o sobě může být univerzálně platná, bez ohledu na časné aspekty podoby politického společenství. Z tohoto důvodu je možné vymezit každé politické zřízení, i v podobách, které nabývá v moderní a postmoderní společnosti, na základě teorie o podstatě a funkci politické autority. Není totiž vůbec nemožné, při odhalení objektivních skutečností existence společnosti a autority, tyto poznatky aplikovat na každou politickou společnost, v každém historickém období, pokud politickou autoritu chápeme jako tvořící element politické skutečnosti.

#### 1.4.1 Aristotelovo východisko

Jak jsme již řekli, podle sv. Tomáše Akvinského „potřeba společenství je přirozená potřeba; právě existence této potřeby nás vede k poznání, že bychom měli vytvářet společenství, a povaha našich společenských potřeb vymezuje jeho účel a autoritu“<sup>40</sup>. Vzhledem k faktu přirozenosti lidské osoby a nevyhnutelnosti jejího života ve společnosti, si nemůžeme nepoložit otázku, jak by měl vypadat lidský život ve společnosti nebo lépe řečeno, co je jeho účelem. V duchu Aristotelovy politické filosofie bychom mohli odpovědět, že posláním společenského života je naplňování ctnosti člověka, vyvrcholení celého souboru lidských ctností, protože „pro Aristotela je mravní společenství občanů v dobrém státě, založeném na zákoně a zdatnosti (ctnosti), nejvyšší a vlastní formou mravnosti“<sup>41</sup>.

Aristoteles si však na druhou stranu uvědomuje, že „je nepravděpodobné, že se lidé stanou dobrými, nebudou-li vláda a zákony směřovat k dosažení lidského dobra“<sup>42</sup>. Jak podotýká na konci svého díla *Etika Nikomachova*, je právě proto důležité zabývat se tím, jak uspořádat vládu a zákony, které povedou k nejvyššímu mravnímu cíli, tedy dobru společnosti, protože „každá *koinónia* je prý ustavena pro nějaké ‚dobro‘“<sup>43</sup>. Toto lidské dobro ztotožňuje Aristoteles s *eudaimonia*, což lze přeložit jako dobrý život<sup>44</sup>. I když není pro Aristotela jednoduché

<sup>40</sup> HUGHES, Gerald. Tomáš Akvinský. In ŽEGKLITZ, Jaromír. *Velké postavy politické filosofie*. 1. vyd. Praha: Občanský institut, 1995. s. 18.

<sup>41</sup> STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. 3. vyd. Praha: Zvon, 1993, s. 137.

<sup>42</sup> MULGAN, R.G. *Aristotelova politická teorie*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1998. s. 13

<sup>43</sup> MULGAN, R.G. *Aristotelova politická teorie*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1998. s. 22

<sup>44</sup> Viz. MULGAN, R.G. *Aristotelova politická teorie*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1998. s. 10

nalézt definici obecného dobra, tedy všezahrnujícího lidského dobra, je si vědom, že „základem pro blaho člověka je blaho města“<sup>45</sup>.

Nelze se tedy domnívat, že obecné dobro, nebo dobro společnosti, spočívá na prostém součtu dober jednotlivých příslušníků politického společenství, protože jak správně Aristoteles chápe, nabývá dobro pro každého člověka v určité situaci jiných podob, ale je to určitý stav politického společenství, který umožňuje dosáhnout *eudaimonia*. Pokud sledujeme Aristotelovu teorii společnosti ještě dále, zjistíme, že za důležitým rysem každé *koinónie* je spravedlnost, která „zahrnuje ve svém nejširším významu všechny mravní principy, které by měly řídit chování lidí ve společnosti“<sup>46</sup>.

Z těchto Aristotelových úvah o společnosti a cíli lidského života můžeme velmi jednoduše odvodit, že lidský život dosahuje svého naplnění pouze ve společnosti, Ta však musí být uspořádána tak, aby člověku rozvinutí jeho ctností co nejvíce umožňovala. Za nejvýznamnější ze všech společenství považuje Aristoteles *polis*, tedy politické společenství<sup>47</sup>. Jen v něm může člověk naplňovat svůj život v mravní ctnosti. „Člověk je proto polis-živočichem ..., že potřebuje řád a vedení, které – má-li člověk realizovat svůj mravní potenciál – je zajištěno vládou polis; mravní dokonalosti členů *polis* lze dosáhnout jen pomocí veřejně uplatňovaného práva. ... vlastní smysl *polis*, kterým je nejen zamezit zločinnosti mezi občany a podpořit hospodářskou výměnu, nýbrž také zajistit dobrý život v soběstačném společenství“<sup>48</sup>.

Aristotelova politická filosofie proto usiluje o nalezení takového zřízení, které ztělesňuje obecné dobro, protože „pravý smysl *polis* tkví v dosažení dobrého života a nejlepší je takové zřízení, které tento smysl naplňuje“<sup>49</sup>. Život je potřeba podle Aristotela vnímat v celé jeho celistvosti, protože nejdokonalejší je „dobrý život pro všechny členy

---

<sup>45</sup> NOVAK, Michael. *Sociální spravedlnost* [online]. [1993] [cit. 2006-09-05]. Dostupný z WWW: <<http://www.obcinst.cz/clanek.asp?id=543>>.

<sup>46</sup> MULGAN, R.G. *Aristotelova politická teorie*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1998. s. 23.

<sup>47</sup> srov. *Politika* I,1, 1252a3-7.

<sup>48</sup> MULGAN, R.G. *Aristotelova politická teorie*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1998. s. 36-37.

<sup>49</sup> MULGAN, R.G. *Aristotelova politická teorie*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1998. s. 100.

polis“<sup>50</sup>, který se uskutečňuje naplňováním ctností občanů, umožněným ve společnosti založené na přátelství a spravedlnosti.

Aristotelova politická filosofie, respektive jeho teleologie o posledním cíli a smyslu lidského života a společenství, jak je představena zejména v *Etice Nikomachově* a *Politice*, představovala pro sv. Tomáše Akvinského velmi dobrý základ pro syntézu aristotelismu a křesťanství. Na základě svých úvah o přirozenosti člověka a lidské společnosti se totiž Aristoteles nesnažil odhalit pouze časově podmíněné pravdy o lidské společnosti a lidském tvoru, ale svou filosofií chtěl také nalézt principy, kterými se řídí lidská společnost a které jsou skutečně platné jednou provždy. I když Aristoteles rozlišuje mezi teoretickou a praktickou vědou, tedy tím, že zkoumání politických skutečností musí být založeno na praktické zkušenosti daného politického společenství a je platné podmíněně, přesto nevylučuje nutnost vycházet z obecné teorie, protože „je velmi důležité si uvědomit, že etika formuje integrální část politické vědy ve svém širokém smyslu, a že Aristotelovy etické spisy jsou evidentně koncipovány ne jako samostatná pojednání, ale jako prolegomena ke studiu politiky“<sup>51</sup>. Z toho jasně vyplývá, že existují teoretické a stále platné premisy, které se vztahují i na praktickou politickou vědu a tak ji formují.

#### 1.4.2 Scholastická syntéza

Středověký filosof sv. Tomáš Akvinský ve své filosofii velmi silně reflektuje učení Aristotela a současně přináší jeho filosofii nový prvek, čerpajíc své základy z křesťanství, zejména však z učení sv. Augustina a františkánské teologie. Tak jako pro Aristotela je i pro sv. Tomáše Akvinského politická věda základem k celkovému rozvoji společnosti (obce), ve které člověk na základě přirozenosti žije. Tak jako člověk i obec je stále směřována ke svému konečnému cíli. Je totiž důležité vzhledem k Aristotelově učení o látce a formě pochopit, že každé přirozené bytí má svůj přirozený cíl, který je určován formou, díky níž samotné bytí existuje. Proto i člověk, jako bytost fyzická je

---

<sup>50</sup> MULGAN, R.G. *Aristotelova politická teorie*. 1. vyd. Praha: 1998, OIKOYMENH. s. 26.

formován svou duší, má svůj konečný cíl, který podle sv. Tomáše samozřejmě spočívá v Bohu jako stvořiteli univerza. Cíl obce tak není odlišný od konečného cíle každého člověka, ale protože člověk je závislý na obci, která mu umožňuje plný rozvoj jeho ctností, konečný cíl obce předpokládá povahu obecného dobra, které je sdíleno všemi obyvateli obce. „Společné dobro a cíl politické autority spočívá v první řadě na míru a harmonii všech rozdílných částí, které společně obec vytvářejí. ... Nad zajištěním pouhého přežití stojí účel obce v podporování dobrého života a ctností mezi občany.“<sup>52</sup> Tímto výrokem se dostáváme k samotné politické filosofii sv. Tomáše Akvinského, jejímž účelem, podobně jako u Aristotela, bude nalézt tu nejlepší formu vlády, která k prvotnímu poslání obce přispívá. Prozatím nám ale postačí ona definice obecného dobra, kterou sv. Tomáš Akvinský vymezuje na základě posledního smyslu existence samotné obce, protože si uvědomuje, že obecné dobro nemůže být pouhým součtem dober jednotlivých lidí, protože ti mají často odlišnou představu o tom, co pro ně dobro vlastně znamená. Dobro celé obce má proto přednost před dobrem jednoho občana, tak jako je dobro celku spravedlivější než dobro jedné z jeho částí.

Jak tedy vidíme, politická autorita je pro obecné dobro nezbytná, neboť „politická autorita je rozhodující element obce nebo její ‚forma‘, jak ji Aristoteles nazýval analogicky podle svého učení o látce a formě, jako tvořícího principu přirozeného bytí. Obec bez vlády je jako tělo bez duše“<sup>53</sup>. Vládcové jako nositelé politické autority potom na základě zřízení obce usilují a uskutečňují obecné dobro.

### 1.4.3 Sociální učení církve a obecné dobro

Církev ve svém učení o společnosti vychází z myšlenkové tradice, kterou od prvních století formovali křesťanští filosofové a teologové, a kterou reprezentuje především učení sv. Tomáše Akvinského, který byl prohlášen učitelem církve a jehož filosofie byla papežskou encyklikou

---

<sup>51</sup> LORD, Carnes. Aristotele. In STRAUSS, Leo, CROPSEY, Joseph. *History of Political Philosophy*. 3rd edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. s. 121.

<sup>52</sup> FORTIN, Ernest. St. Thomas Aquinas. In STRAUSS, Leo, CROPSEY, Joseph. *History of Political Philosophy*. 3rd edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. s. 255.

<sup>53</sup> FORTIN, Ernest. St. Thomas Aquinas. In STRAUSS, Leo, CROPSEY, Joseph. *History of Political Philosophy*. 3rd edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. s. 255.

*Aeterni Patris* z roku 1879 deklarována za oficiální učení církve. Proto Druhý vatikánský koncil ve své pastorální konstituci O církvi v dnešním světě potvrzuje, že „politické společenství existuje kvůli obecnému blahu, v něm nachází své opodstatnění i smysl a z něho čerpá své původní a vlastní právo. Obecné blaho je totiž souhrnem podmínek společenského života, v nichž mohou jednotlivci, rodiny i sdružení plněji a snadněji dosáhnout dokonalosti.“<sup>54</sup>. Obecné blaho ve své podstatě proto „obsahuje jak hodnotový rozměr (práva a povinnosti lidské osoby), tak také institucionální aspekt (souhrn podmínek), jímž je především legitimizován, zavazován, ale i omezován stát“<sup>55</sup>.

Je to totiž právě politické společenství, ve kterém může člověk podle učení církve dosáhnout svého nadpřirozeného cíle, a které je od života člověka neoddělitelné. Církev se nicméně nespokojuje pouze s konstatováním faktu, že obecné dobro je nejlepší cestou pro rozvoj posledního smyslu lidského života, ale říká nám, že „obecné blaho nemůže být definováno, leč ve vztahu k lidské osobě“<sup>56</sup>. Jinak řečeno „obecné blaho zcela souvisí s lidskou přirozeností; tedy může existovat celé a neporušené, jen když máme na zřeteli jeho podstatu a způsob jeho uskutečňování, a to vždy ve vztahu k člověku“<sup>57</sup>. „Ve skutečnosti můžeme obecnému dobru rozumět jako společenské a občanské dimenzi morálního dobra“<sup>58</sup>.

Obecné dobro by totiž mohlo být jednoduše zaměnitelné s „*volonté générale*“, tedy něčím, co stojí mimo jednotlivce, jeho vlastní zájem a utváří nezávisle na něm konečné směřování politického života. Často by tak mohlo obecné dobro nabývat totalitní podoby, kdyby se samo o sobě stalo cílem politického jednání. Taková interpretace obecného dobra však vychází z toho, „že se vyvozují závěry o poměru části k celku a aplikují se na lidskou společnost, aniž se přihlíží k tomu, o jaký druh celku jde; nebo ještě přesněji, aplikují se na společnost

---

<sup>54</sup> LG, 14.

<sup>55</sup> OCKENFELS, Wolfgang. *Katolická sociální nauka*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994. s. 67-68.

<sup>56</sup> Katechismus katolické církve, 1905.

<sup>57</sup> MM, 55.

<sup>58</sup> Compendium sociálního učení katolické církve, 164. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. 1st edition. Washington, DC: USCCB Publishing, 2005. s. 73.



závěry o celku hmotném, fyzickém, aniž se zkoumá, je-li lidská společnost takovým celkem“<sup>59</sup>.

V rámci aristotelské a tomistické tradice však předností celku před jeho částí nemůžeme rozumět jeho nadřazení jako vyššího zájmu – *volonté générale* – zájmům jedince. Celek totiž jako složenina jednotlivých částí může prospívat jen tehdy, když i jeho jednotlivé části prospívají. Nicméně zájem žádné z těchto částí není nadřazen zájmům celku, protože všechny části existují jen ve vzájemném řádu, který je nutný pro spravedlivý rozvoj všech jednotlivých částí. Proto zájem jednotlivce není nadřazen zájmu celku, nicméně celek bez svých jednotlivých částí svůj prospěch uskutečňovat nemůže. Jak proto říká Druhý vatikánský koncil, „společenský řád a jeho pokrok tedy musí být neustále zaměřen k dobru lidských osob, a ne naopak ...“<sup>60</sup>. I když mají jednotlivci ve společnosti spolupracovat pro vytváření obecného blaha, vždy jediným a posledním cílem politického společenství je člověk jako individuální jedinec, a ne jako kolektivní tvor. Právě v tomto spočívá hlavní rozdíl mezi křesťanstvím a marxismem, přestože sám marxismus mnohé metafyzické pojmy z křesťanského učení přijímá.<sup>61</sup>

Otázka možného bezpodmínečného podřízení jednotlivce celku není v politické filosofii nová a můžeme ji nalézt již u Aristotela, který se zabývá nadřazeností celku nad jeho jednotlivou částí. Podle jeho vysvětlení si musíme především uvědomit, že celek je dříve než část, a to ze dvou hlavních důvodů. Prvním je skutečnost, že přirozená existence celku musí být vždy dříve než nějaké jeho části, protože „každý proces přirozeného růstu a rozvoje směřuje k nějakému účelu nebo cíli. ... Konec je v tomto smyslu dříve než počátek.“<sup>62</sup>. Druhým důvodem je fakt, že *polis* (politické společenství) může existovat bez jednotlivce, ale jedinec nemůže existovat bez *polis*.

V druhé řadě nesmíme zapomínat na to, že pro církev „lidská osoba je a musí být počátkem a nositelem i cílem všech společenských

<sup>59</sup> VODIČKA, Timotheus. *Principy sociální ethiky*. Olomouc: Edmund Kramář, 1945. s. 33.

<sup>60</sup> GS, 26

<sup>61</sup> srov. MARITAIN, Jaques: *Integrální humanismus*. 1. vyd. Řím: Česká křesťanská akademie, 1967. s. 45.

<sup>62</sup> MULGAN, R.G. *Aristotelova politická teorie*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1998 s. 43.



institucí“<sup>63</sup>, tedy člověk podle učení církve neslouží politickému společenství, ale politické společenství slouží člověku, protože mu umožňuje dostát svému povolání, hlavně tomu náboženskému<sup>64</sup>. Politické společenství i samotné politické jednání tak nabývají svůj konkrétní smysl tím, že umožňují člověku rozvoj jeho dobra, tedy sami o sobě musejí být také dobré. Proto se nám mnohem jasněji ozřejmuje myšlenka sv. Tomáše Akvinského o politické autoritě jako formě, která dává existenci své látce, tedy politickému společenství – obci. Jen na základě společenského řádu je možné uskutečnit dobro každého člověka, což je základem jednání jakékoli politické autority.

Abychom pojednání o obecném dobru a vztahu celku a části v rámci politického společenství nějak zakončili, můžeme shrnout, že „člověk není podřízen celku občanské společnosti absolutně, ‚beze zbytku‘, nýbrž jen jistou mírou, jistým rozsahem, jistou stránkou své činnosti a své svobody, totiž potud, pokud to vyžaduje jednota společnosti a její důvod – nutnost soužití s množstvím jiných jednotlivců k uspokojení všech potřeb“<sup>65</sup>.

## 1.5 Vliv filosofie na učení církve

Představená teoretická filosofická východiska, ze kterých vychází křesťanské učení o státě, jsou pouhým zlomkem z bohaté tradice politické filosofie křesťanských filosofů, nicméně reprezentují její hlavní myšlenkové modely. Abychom proto v následujícím textu pochopili sociální učení církve a jeho postoj ke státu a člověku, je zapotřebí pochopit křesťanské učení komplexně, bez snahy vybírat si pouze nejvíce přitažlivé nebo exponované části. Pokud bychom takto k našim filosofickým východiskům přistupovali, hrozilo by, že naše závěry budou naprosto mylné.

Augustinova teorie o dvou obcích nám odhaluje základní podstatu vztahu církve a státu, který je založen na existenci potenciálního zápasu v dějinách a otevírá nám cestu k pochopení sociálního učení církve. Protože tak, jako se v Aristotelově koncepci celku a jeho částí,

---

<sup>63</sup> Katechismus katolické církve, 1881; GS, 25.

<sup>64</sup> srov. GS, 25.

respektive o přirozené přednosti celku před jeho částmi, ukazuje vzájemné prolínání zájmu jednotlivce a společnosti, tak i v Augustinově filosofii můžeme jasně objevit nutnost Světské obce sledovat cíl člověka, který v křesťanství představuje objektivně dobré nadpřirozené náboženské povolání člověka. Pokud k tomu vezmeme v úvahu tomistickou představu o politické autoritě, tedy jako formě společnosti, je nutné, aby tato autorita vycházela z atributů Boží obce, která umožňuje člověku dosáhnout jeho primárního cíle.

Sociální učení církve tak jednoznačně vychází ze snahy o nastolení obecného dobra, které však nikdy nebude spojeno s vítězství Boží obce a odstraněním obce světské, o což se ve své podstatě pokoušejí všechna politická náboženství, ale může umožnit takové podmínky života v politickém společenství, které člověku umožní sledovat jeho nejvlastnější povolání. V učení Aristotela, sv. Augustina a sv. Tomáše Akvinského je vždy politické společenství pro člověka nenahraditelné. To si dnes samozřejmě uvědomuje i církev. Nicméně je ale možné najít takové politické zřízení, respektive takový obsah politiky, který ve své časné podobě umožňuje nalezení spravedlnosti a harmonie (míru) ve společnosti, který musí být podle sv. Augustina dobrý i pro největší hříšníky, čímž představuje ve své podstatě objektivní dobro pro všechny lidi. Křesťanům umožňuje sledovat jejich nadpřirozené povolání a těm ostatním umožňuje přirozenou touhou lidského rozumu hledat pravdu, která má svůj základ opět v přirozeném řádu, který nevychází od nikoho jiného, než od Boha.

## 2 Předchůdci katolického sociálního učení

Historie katolického sociálního učení samozřejmě nezačíná až vydáním encykliky *Rerum Novarum* roku 1891, neboť „církevní zájem o sociální otázky rozhodně nezačal s tímto dokumentem, protože církev nikdy nepřestávala ukazovat svůj zájem o společnost“<sup>66</sup>, ale má své místo v církevním učení již od dob prvních církevních otců, „protože již od

---

<sup>65</sup> VODIČKA, Timotheus. *Principy sociální ethiky*. Olomouc: Edmund Kramář, 1945. s. 37.

<sup>66</sup> Kompendium sociálního učení katolické církve, 87. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. 1st edition. Washington, DC: USCCB Publishing, 2005. s. 39.

svého počátku se církev ve svém učení i praxi starala o mravní uspořádání života společnosti, o „sociální“ otázku chudoby, bohatství a otroctví, o „hospodářskou“ otázku vlastnictví, úroky a lichvy, o „politickou“ otázku války a míru a o vztah mezi církví a státem“<sup>67</sup>. Se zřetelnými stopami sociálního učení se však můžeme v mnohem větší míře setkat u středověkých scholastických filosofů. Slavný rakouský ekonom Joseph Schumpeter se ve svém díle *Dějiny ekonomické analýzy* vyjadřuje o středověkých teologiích takto: „Právě v jejich systému morální teologie a zákona získává ekonomie definitivní, ne-li dokonce samostatnou existenci, a jsou to oni, koho lze více než kteroukoli jinou skupinu pokládat za „zakladatele vědecké ekonomie““<sup>68</sup>. Zejména představitelé tzv. salamancké školy se svými názory na fungování a uspořádání ekonomických vztahů ve společnosti mnohdy přibližují moderním představitelům anglosaské politické ekonomie, jakými byli např. Adam Smith, John Locke, Frederick Bastiat a další. Není náhodou, že se středověcí teologové zabývali ekonomikou, neboť ekonomie byla v době téměř výhradní existence církevních škol součástí morální teologie.

O několik století později se dostalo sociálnímu učení církve další pozornosti především v druhé polovině 19. století, která „byla svědkem závažných změn v celosvětovém měřítku, způsobených nástupem průmyslové revoluce“<sup>69</sup>. Od počátku století páry můžeme nejen u církve pozorovat potřebu vyjádřit se k aktuálním společenským otázkám; zejména rozvoj marxismu a dalších ideologií, který byl umocněn společenskými změnami té doby, představuje zásadní zlom v tehdy existujícím politickém myšlení. Marxismus pak, snad jako žádná jiná politická ideologie, ovlivnil dějiny lidstva zásadním způsobem.

V době, kdy probíhal zápas mezi marxismem a liberalismem o existenci kapitalismu nejen na intelektuální úrovni, bylo pochopitelné, že se k nárokům těchto dvou myšlenkových systémů vyjadřovali i

---

<sup>67</sup> OCKENFELS, Wolfgang. *Katolická sociální nauka*. 1. vyd. Praha : Zvon, 1994. s. 20.

<sup>68</sup> citováno podle: SIRICO, Rober A. *Ekonomické kořeny encykliky "Centesimus Annus"* [online]. 1993 [cit. 2006-03-22]. Dostupný z WWW: <<http://www.obcinst.cz/clanek.asp?id=540>>.

<sup>69</sup> SIRICO, Rober A. *Ekonomické kořeny encykliky "Centesimus Annus"* [online]. 1993 [cit. 2006-03-22]. Dostupný z WWW: <<http://www.obcinst.cz/clanek.asp?id=540>>.

jednotliví církevní představitelé. Mezi dnes nejznámější patří mohučský biskup Wilhelm Emmanuel von Ketteler (církevním ordinářem byl v letech 1850 – 1877) a německý jezuita Heinrich Pesch. Biskup Ketteler je známý především díky svým adventním kázáním o „sociální otázce“ z roku 1848, ve kterých otevřel klíčovou diskusi století<sup>70</sup> a Heinrich Pesch svou snahou vytvořit ucelené filosoficko-teologické učení o ekonomických vztazích ve společnosti, přičemž vycházel z metod a učení tomistické filosofie. Heinrich Pesch „si *totiž* přál psát o lidské bytosti jako celku, ne jako o hospodářském člověku. Přál si studovat ekonomii jako součást celku lidského sociálního života“<sup>71</sup>.

Oba tito církevní učenci se ve svém díle zaměřovali jak na kritiku liberalismu tak socialismu. Ketteler i Pesch odmítají liberální individualismus a socialistický kolektivismus, které oba vedou k destrukci společnosti. Nicméně si oba, stejně tak jako tradiční učení církve, uvědomují, že nikdy nelze na zemi vytvořit ideální systém uspořádání ekonomických vztahů, který by navždy odstranil všechny existující problémy. Sám Heinrich Pesch k tomu píše: „Stále není možné očekávat ráj ani od relativně nejlepší organizace hospodářského života. Když vezmeme v úvahu slabost člověka a neadekvátnost všech modelů, je jasné, že vždy vzniknou nějaké kazy. Teoretický ideál se kompletně realizuje stěží, a dokonce i programy praktické ekonomické politiky nepůsobí jako magické formule, i když se pohybují kolem správné cesty.“<sup>72</sup> Heinrich Pesch tak patřil do skupiny myslitelů, kteří hájili takovou sociálně-realistickou reformu, „která nepokládala žádnou podstatnou alternativu k danému ekonomickému a společenskému systému za schůdnou, a proto zastávala zmírňování kapitalismu“<sup>73</sup>.

Heinrich Pesch, který si byl vědom problémů, které v sobě obsahují závěry jak liberalismu tak socialismu, je tvůrcem myšlenkového

---

<sup>70</sup> NOVAK, Michael. *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1999. s. 99.

<sup>71</sup> NOVAK, Michael. *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1999. s. 108.

<sup>72</sup> PESCH, Heinrich. *Lehrbuch der Nationalökonomie*, 5. sv., rev. vyd. 3: 587 citováno podle: NOVAK, Michael. *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1999. s. 107.

<sup>73</sup> ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika : Úvod a principy*. 1. vyd. Brno: CDK, 2004. s. 142.

směru, který je vyústěním jejich kritiky a jenž sám pojmenoval křesťanským solidarismem a o němž říká: „Katolictví nedává světu žádný ekonomický systém, není zaměřeno na žádný určitý ekonomický postoj, není svázáno se žádným konkrétním ekonomickým systémem“<sup>74</sup>.

## 2.1 Křesťanský solidarismus

Ve svém díle se snažil Pesch odhalit veškeré motivy ekonomického chování člověka a vzájemné ekonomické vztahy, které odpovídají přirozenému jednání lidí v rámci přirozeného zákona, což je jasnou reflexí tomistického přirozeně-právního filosofického přístupu a současně se opírá o praxi křesťanské antropologie. Pochopení života člověka v jeho existenční celistvosti vede Heinricha Pesche k domněnce, podle které není možné oddělit morální zásady života člověka, mající svůj základ v přirozeném zákoně a které katolictví člověku „připomíná“, od působení lidského jedince v každé rozmanité sféře života, od politiky po hospodářství. Pesch byl proto „přesvědčen, že každý ekonomický systém spočívá na eticko-kulturním konsensu přesvědčení a činnosti“<sup>75</sup>. Jinými slovy řečeno, „národní hospodářství tvoří jednu součást společenského života ve státně spojeném společenství národa, slouží jeho účelům a to materiální, hospodářské stránce tohoto účelu, tj. hmotné stránce veřejného, všem společného blaha“<sup>76</sup>.

Pesch, stejně jako Ketteler, odmítá v první řadě liberalismus, respektive liberální individualismus. Ve svém díle ztotožňuje Pesch liberální myšlenku individualismu s hlavním motivem kapitalistů, kterým je touha po zisku, jelikož „kapitalismus v tomto smyslu jest ona soustava hospodářská, již zplodila individualistická volnost soukromé výdělečnosti, kterou ovládají převrácené zásady liberální doby národohospodářské a jež slouží v první řadě ne obecnému blahu lidu, nýbrž kapitalistům a jejich zájmům peněžním“<sup>77</sup>. Individualismus, jehož

---

<sup>74</sup> PESCH, Heinrich. *Lehrbuch der Nationalökonomie*, 5. sv., rev. vyd. 3: 547 citováno podle: NOVAK, Michael. *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1999. s. 107.

<sup>75</sup> NOVAK, Michael. *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1999. s. 108.

<sup>76</sup> LECHTAPE, Jindřich. *Křesťanský solidarismus*. Praha: Lidový tiskový spolek, [1921?] s. 55.

<sup>77</sup> LECHTAPE, Jindřich. *Křesťanský solidarismus*. Praha: Lidový tiskový spolek, [1921?] s. 10-11.

jediným cílem je snaha po co největším osobním prospěchu, odporuje obecnému dobru, ke kterému by měla směřovat celá společnost. Heinrich Pesch tak jednoznačně vychází z přesvědčení, že autonomní osobní zájem, jehož cílem je pouze zisk, nemůže být pro dobro společnosti akceptovatelný, protože „na základě individualismu hlásá se myšlenka, že jednotlivec je naprosto svoboden, když sleduje zájmy své hospodářské. Tím trhá individualismus lidskou společnost, atomizuje ji, hospodářský život pak úpí pod zákony osobní záliby a choutky“<sup>78</sup>. Jak vidíme, individualismus představuje pro Pesche nebezpečí také ve směru postupné atomizace společnosti. Narušení jakýchkoli přirozených vazeb, které se ve společnosti vyskytují, by pak vedlo jen k narušení společenského systému, který je součástí přirozené existence člověka. Argumentace Heinricha Pesche vychází z potřeby odmítnout touhu po absolutní svobodě, která se vymyká svému nutnému řádu. Svoboda jednotlivce nemůže podle křesťanské filosofie přesáhnout hranice celku. Člověk, který užívá svou svobodu ve společnosti, se stává člověkem právě svým životem ve společnosti, kde je jeho svoboda součástí řádu svobod ostatních osob. Pokud však jedinec klade svou svobodu nad zájem společnosti, přestává být člověkem a zřiká se svého lidství. Heinrich Pesche tak přímo neargumentuje proti ekonomickým vztahům, které se řídí osobním zájmem, ale proti excesivně chápanému individualismu<sup>79</sup>. Kritika liberalismu ze strany církve mohla být současně podnícena liberalismu vlastním prvkem, který zmiňuje Michael Novak, a kterým je skutečnost, „že kontinentální liberalismus byl systematicky protináboženský“<sup>80</sup>.

I když se může na první pohled zdát, že křesťanský solidarismus liberální prvky ekonomie odmítá, opak je spíše pravdou, jelikož „křesťanský solidarismus nezavrhuje bohatého použití kapitálu v hospodářství, nezavrhuje snahy mít kapitál, nezavrhuje touhy po

---

<sup>78</sup> LECHTAPE, Jindřich. *Křesťanský solidarismus*. Praha: Lidový tiskový spolek, [1921?]. s. 18.

<sup>79</sup> V době Heinricha Pesche se takový individualismus mohl projevovat téměř zotročením člověka v pracovním procesu anarchistického kapitalismu, dnes se může projevovat morálním relativismem.

<sup>80</sup> NOVAK, Michael. *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1999. s. 102.

zisku, neodsuzuje soukromo-hospodářské organizace“<sup>81</sup>, ale „spíše zamítá onu neomezenou panskou vládu kapitalismu“<sup>82</sup>. A zase, jak píše Michael Novak, „co se institucí týče, je Pesch téměř zcela na straně liberalismu. Přeje soukromému vlastnictví, trhům, soutěži, limitovanému státu a svobodě spolčování“<sup>83</sup>. Určitá schizofrenie, která nám při vztahu katolictví a liberalismu vznikla, si proto zaslouží delšího pojednání.

### 2.1.1 Kritika liberalismu

Vidíme tedy, že křesťanský solidarismus, i když liberalismus kritizuje, přijímá základní principy fungování liberální ekonomiky. Bylo by proto zavádějící snažit se vidět v sociálním učení církve druhé poloviny 19. století snahu o vytvoření „třetí cesty“, spočívající v odmítnutí ekonomického liberalismu. Aby nám byla pozice církve k liberalismu jasnější, musíme si objasnit, proč církev liberalismus jako určitý soubor idejí odmítá.

Negativní církevní stanovisko k liberalismu pramení především ze dvou důvodů. Prvním jsou liberální ideje, které byly v 19. století v Evropě mnoha mysliteli a státníky hlášány a druhým teoretická východiska liberalismu, která se jeví pro křesťanství jako nepřijatelná. Například biskup Kettler „ztotožňoval liberalismus se dvěma hlavními silami: zredukoval člověka na pouhou individualitu a nahradil původní vazby mezi lidmi mechanickými, racionalistickými principy organizace, především neomezeným volným trhem a volnou soutěží“<sup>84</sup>.

Jak jsme se přesvědčili z tvrzení Michala Novaka, liberalismus 19. století v Evropě byl silně protináboženský, v mnoha oblastech pak naprosto protikatolický. Tato liberální pozice pramení zejména z požadavku liberálů, kteří „podporovali rovněž hnutí za svobodu svědomí a zpochybňovali autoritu etablované církve“<sup>85</sup>. Svoboda svědomí, která stojí nad přirozeným zákonem a zákony církve, je samozřejmě v naprostém rozporu s tím, co církev ve svém učení

<sup>81</sup> LECHTAPE, Jindřich. *Křesťanský solidarismus*. Praha: Lidový tiskový spolek, [1921?]. s. 10.

<sup>82</sup> LECHTAPE, Jindřich. *Křesťanský solidarismus*. Praha: Lidový tiskový spolek, [1921?]. s. 10.

<sup>83</sup> NOVAK, Michael. *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1999. s. 112.

<sup>84</sup> NOVAK, Michael. *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1999. s. 100.



vyhlašuje. Například francouzská liberální spisovatelka madame Staëlová ve svých dílech tvrdila „navazujíc na politické ideály roku 1789, že svobodný člověk nemůže připustit v žádné otázce panství jakékoliv autority: svědomí člověka jest stálým vnitřním zjevením a jeho rozum nezměnitelným faktem“<sup>86</sup>. Liberalismus tak razí ideál naprosté svobody, která má své omezení jen při styku se svobodami druhých. Jakékoli jiné omezení svobody je pro liberály nepřijatelné. Z tohoto důvodu je zřejmé, že liberalismus musí jako důsledek své teorie hlásat kvalitativní rovnost všech náboženství. Tím ale pošlapává superioritu katolické církve nad ostatními náboženskými denominacemi<sup>87</sup>. Už tato samotná skutečnost by mohla být považována za dostatečný důvod pro odmítnutí liberalismu ze strany církevního magisteria.

Nicméně liberalismus má i zásadní vliv nejen na vnější vztah církve a státu, ale i na samotný morálně-doktrinální systém církevního učení. Heywoodem zmíněná svoboda svědomí a zpochybňování církevní autority je jedním z nejzávažnějších útoků na křesťanskou morální doktrínu. Liberální idea svědomí totiž chápe svědomí jako ochranný plášť subjektivity, v němž se člověk schovává před skutečností. Podle učení církve ale „není přípustné ztotožňovat svědomí člověka s vědomím vlastního já, s jeho subjektivní jistotou o sobě a o svém morálním chování. Ztotožnění svědomí s povrchním svědomím a redukce člověka na jeho subjektivitu neosvobozuje, nýbrž zotročuje. Redukce svědomí na subjektivní jistotu znamená zároveň odložení pravdy“<sup>88</sup>. Toto učení o svědomí člověka má své důsledky i v dalších aspektech lidského života, například ekonomických. Proto, „pokud se morálky týče, odsunuje liberalismus náboženskou morálku značně do pozadí již tím, že svobodné síly individua vede hlavně k dosažení materiálního blaha pozemského, které jest mu nejdůležitějším cílem lidským“<sup>89</sup>. Pokud člověk již nehledá

---

<sup>85</sup> HEYWOOD, Andrew. *Politické ideologie*. 1. vyd. Praha: Eurolex Bohemia, 2005. s. 41.

<sup>86</sup> WIERER, Rudolf. *Stát a církev: studie o poměru mezi státem a církví v 19. století podle doktriny encykliky "Quanta Cura" a syllabu Errorum*. Praha: Orbis, 1932. str. 6.

<sup>87</sup> Superioritu katolické církve a katolického náboženství nad ostatními náboženskými systémy a jejich denominacemi potvrzuje v roce 2000 publikovaná deklarace Kongregace pro nauku víry pod názvem Dominus Iesus.

<sup>88</sup> RATZINGER, Joseph. *Pravda, hodnoty a moc*. 1. vyd. Brno: CDK, 1996. s. 25.

<sup>89</sup> WIERER, Rudolf. *Stát a církev: studie o poměru mezi státem a církví v 19. století podle doktriny encykliky "Quanta Cura" a syllabu Errorum*. Praha: Orbis, 1932. str. 7.



pravdu o svém životě, ale hledá jen sebe sama, vede to samozřejmě k popření smyslu jeho přirozené společenské existence a funkce v rámci politického společenství, kterými je přispívat k obecnému dobru. A právě v tomto rozporu mezi subjektivizací a objektivizací svědomí spočívá základní argument proti liberalismu, se kterým křesťanský solidarismus pracuje, i když současně přijímá instituce, definované klasickými liberálními mysliteli jako byli Adam Smith nebo John Stuart Mill. Z uvedených argumentů proto nelze plně souhlasit s Michaelem Novakem, který církevní učení 19. století obviňuje z omylu kvůli jeho nedostatečné reflexi a ocenění liberalismu pro jeho přínos společnosti. Michael Novak bohužel ve svém díle *Katolické sociální myšlení a liberální instituce* pracuje pouze s ekonomickými liberálními institucemi, přičemž zapomíná na východiska a ideje, které liberalismus hlásá. Církev se totiž nestaví proti liberálním ekonomickým institucím, ale odmítá podstaty učení této ideologie, založeném na excesivním individualismu.

Nyní se již dostáváme k samotnému mylnému předpokladu, se kterým liberalismus pracuje a podle kterého základním konstitutivním prvkem lidského života je člověk, jako individuální jedinec, uplatňující svou svobodu.<sup>90</sup> Americký filosof Richard Rorty například za ideál liberální společnosti považuje situaci, kde nebudou existovat absolutní hodnoty a měřítko; jedinou věcí za kterou se vyplatí jít, bude příjemnost.<sup>91</sup> V tomto pojetí absolutního nadřazení jednotlivce nad společnost spočívá pravé nebezpečí liberalismu.

Ne náhodou jsou zakladatelé liberalismu většinou i teoretiky společenské smlouvy, podle které člověk opouští přirozený stav naprosté svobody uzavřením společenské smlouvy, pro zisk ať už bezpečnostních nebo materiálních výhod. Hobbes, Locke nebo Rousseau, i když oslavováni za svůj přínos pro rozvoj demokratických myšlenek svou teorií společenské smlouvy, možná nevědomky, staví do protikladu

---

<sup>90</sup> C. B. Macpherson charakterizoval raný liberalismus jako „posesivní individualismus“, protože – jak tvrdil – jednatelce chápal jako „vlastníka vlastní osoby či vlastních schopností, který za jedno ani za druhé nic společnosti nedluží.“ viz. HEYWOOD, Andrew. *Politické ideologie*. 1. vyd. Praha: Eurolex Bohemia, 2005. s. 45.

<sup>91</sup> Srov. RATZINGER, Joseph. *Pravda, hodnoty a moc*. 1. vyd. Brno: CDK, 1996. s. 10.

základní politický vztah mezi člověkem a společností – tedy autoritu. Kvůli nutnému omezení svobody, které uzavření společenské smlouvy provází – člověk již nemůže uplatňovat svou svobodu absolutně, ale pro výhody, které mu z uzavření společenské smlouvy plynou, se jich zříká – však vzniká základní napětí mezi svobodou a autoritou, což bychom mohli považovat za základní hnací motor politické filosofie postmoderní doby. Skutečnost, že existoval jakýsi ideální stav před společenskou smlouvou, jehož podoba se však u liberálních myslitelů liší, nutně vede člověka k touze přiblížit se tomuto ideálnímu stavu co nejbližší, jelikož je to stav ideální, tedy člověku přirozený. Nicméně musíme připomenout známou myšlenku, že „svoboda, která neuznává autoritu, je pouhou arbitrární svobodou – *licentia*, ne *libertas*“<sup>92</sup>.

Z hlediska filosofických východisek Aristotela a sv. Tomáše Akvinského, která jsme si již přiblížili, však nastává při akceptaci teorie společenské smlouvy dvojitý problém. Člověku není společnost přirozená, ale je výsledkem dohody mezi lidmi a člověk se sám stává tvůrcem vlastní *polis*, ve které žije. Zde již není celek dříve než jeho část, ale část konstituuje celek a jako smluvnímu zakladateli celku (společnosti) je mu i nadřazena.

Mnohem větší problém spočívá v tom, že člověk sám se stává tvůrcem autority. Ta již není přirozená, ale je ke svobodě člověka v protikladu, přičemž podle křesťanského učení „státní autorita je nutným požadavkem lidské přirozenosti“<sup>93</sup>. Vždyť všichni liberální teoretici společenské smlouvy tvrdí, že autorita v přirozeném stavu neexistuje. Tuto myšlenku najdeme i u Johna Locka, který pracuje s konceptem přirozeného zákona, kterým se lidé v ideálním stavu řídí a který má být zárukou jejich spravedlivého chování a zajištění uskutečňování obecného dobra, nicméně v přirozeném stavu je prakticky nevynutitelný.

Pokud je ale přirozený stav místem existence ideální svobody, která však musí být omezena autoritou, pro zajištění vymahatelnosti

---

<sup>92</sup> DVORÁKOVÁ, Vladimíra, KUNC, Jiří. *O přechodech k demokracii*. 1. vyd. Praha: SLON, 1994. s. 46.

<sup>93</sup> BAHOUNEK, Tomáš. *Křesťanská sociologie*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, [1992]. s. 118.

přirozeného zákona, jak je pak možné, že stát má za úkol svobodu chránit, když ji vlastně svou autoritou omezuje a kde je jistota, že společenská smlouva bude odpovídat přirozenému zákonu? Komplikace, ke kterým se při uvažování nad teorií společenské smlouvy postupně dostáváme, mají svůj základ v mylném pojetí svobody, ke kterému mnozí liberální myslitelé došli.

Svoboda totiž nemůže existovat, aniž by byla vztažena ke dvěma základním pojmům, právu a dobru.<sup>94</sup> Ideální svoboda ve stavu, který existuje před společenskou smlouvou proto ve své podstatě neexistuje, jelikož svobodě je autorita<sup>95</sup> vlastní. Říci, že v přirozeném stavu je přirozený zákon nevymahatelný, znamená popření konstitutivního prvku svobody, kterým je autorita sama. Svoboda se totiž uskutečňuje pouze v řádu svobod, hledáním v rámci řádu svobod ostatních, zabezpečených autoritou. Pokud člověk překračuje hranice řádu svobod, překračuje tím svou vlastní přirozenost – proto Aristotelovo tvrzení, že člověk žijící mimo *polis* je buď Bohem nebo zvířetem.

Církevní učení k problému vztahu mezi přirozeným zákonem Aristotela nebo sv. Tomáše Akvinského a přirozenoprávní teorií liberálních myslitelů vycházejících z teorie společenské smlouvy jasně říká: „Vskutku má církevní právo přirozené odlišný ráz od revolučního práva přirozeného s jeho společenskou smlouvou. Neboť podle učení církve jest právo přirozené právem naprosto nezměnitelným, imanentním, plynoucím nutně z podstaty boží osoby, takže jest dokonce vyloučeno, aby je Bůh sám změnil. Konečně uvádějí katoličtí teologové, že právo přirozené v církevním pojetí jest hlavně právem pozitivním, nezávislým, jak již řečeno, na labilním právním přesvědčení národa, jemuž chybí vlastně jen vynutitelnost“<sup>96</sup>.

### 2.1.2 Další aspekty křesťanského solidarismu

Socialismus, který stojí na opačném pólu než liberalismus, je pro křesťanský solidarismus nepřijatelný jednoznačně proto, že „nikdy nelze

<sup>94</sup> Viz. RATZINGER, Joseph. *Pravda, hodnoty a moc*. 1. vyd. Brno: CDK, 1996. s. 11.

<sup>95</sup> Autoritu definujeme pro naše účely stejně, jako ji definoval Giovanni Sartori a která vychází z definice UNESCO: „moc, která je přijímána, respektována, legitimována.“

na základě materialistického názoru světového vystavěti trvalou, zdravou budovu společenských poměrů<sup>97</sup>. Třídní boj a zrušení soukromého vlastnictví, které marxismus požaduje, jsou pro společnost destruktivními prostředky nastolení spravedlivého řádu. Nejenže tyto požadavky odporují duchu křesťanství, ale jsou i v rozporu s přirozeností člověka. Socialismus „olupuje jednotlivce o veškerou svobodu, aby jej učinil otrokem celku, kolečkem ve velkém stroji společenské produkce“<sup>98</sup>. Oba, jak marxismus, tak socialismus svým materialismem povedou k ničení lidské duše. Závažným důsledkem aplikace marxismu by podle Pesche byl i neúměrný vzrůst státní moci.

Základem ekonomiky se podle křesťanského solidarismu mají stát profesní organizace, sdružující na způsob středověkých cechů jednotlivé profesní skupiny, zajišťující stálé úsilí ekonomických subjektů o obecné blaho a ne pouze o vlastní individuální zájem. Pesch používá ve svém zdůvodnění nutnosti profesních organizací analogie podobně jako Aristoteles nebo sv. Tomáš Akvinský. Podle Peschovy úvahy tak jako stát – společnost – se neskládá z atomizovaných jedinců, tak ani hospodářských systém se nemůže skládat z atomizovaných osamocených subjektů. Jednotlivé profesní spolky proto nahrazují nedostatečnost liberalismu spočívající v možné atomizaci společnosti a vycházející pouze z rozumového jednání člověka. Liberalismus však zapomněl, jak si Pesh uvědomil, že rozhodování člověka se neřídí pouze jeho rozumem, ale zásadní vliv na něj mají i jemu vlastní společenské vztahy. Celý ekonomický systém by měl být podle Heinricha Pesche zaměřen k jedinému cíli, kterým je obecné dobro.

„Blaho všech, účel státu, jest rozhodující zásadou pro pozitivní činnost státní moci, pro každou politiku“<sup>99</sup>. Stát však nemá zasahovat do řízení ekonomiky, protože mu to nepřísluší. Má pouze dbát o zajištění spravedlivých vztahů mezi ekonomickými subjekty a svou činností zasahovat tam, kde samotná soukromá činnost nestačí k dosažení

---

<sup>96</sup> WIERER, Rudolf. *Stát a církev: studie o poměru mezi státem a církví v 19. století podle doktríny encykliky "Quanta Cura" a syllabu Errorum*. Praha: Orbis, 1932. str. 116.

<sup>97</sup> LECHTAPE, Jindřich. *Křesťanský solidarismus*. Praha: Lidový tiskový spolek, [1921?]. s. 12.

<sup>98</sup> LECHTAPE, Jindřich. *Křesťanský solidarismus*. Praha: Lidový tiskový spolek, [1921?]. s. 19.

<sup>99</sup> LECHTAPE, Jindřich. *Křesťanský solidarismus*. Praha: Lidový tiskový spolek, [1921?]. s. 42.

obecného blaha. Pesch si také uvědomuje, že „zdravé hospodářství závisí na státním zřízení stejně jako na morálce“<sup>100</sup>.

Často je však kvůli Peschově oblibě v profesních organizacích křesťanský solidarismus uměle označován za pouze jinou formu socialismu, respektive jako ekonomický systém stojící proti ekonomickému liberalismu. K tomuto přesvědčení bychom mohli dojít jen na základě chybné analýzy doby, ve které Pesch své dílo tvořil. „Při studiu katolického sociálního učení zjistíme, že myšlenky v něm obsažené jsou dynamické a neustále se vyvíjejí.“<sup>101</sup> To znamená, že jiný pohled může mít církev na společnost 19. století a na společnost století jedenadvacátého. S tímto základním předpokladem je nutno se dívat i na dílo Heinricha Pesche. Musíme si však být současně vědomi, že tím v žádném případě nemáme na mysli historickou podmíněnost závěrů, které Pesch ve svém díle učinil. Při studiu sociální nauky církve je totiž potřebné uvědomovat si skutečnost, že přirozeně-právní východiska učení jsou nedějinně platná, tedy platná v každé době a situaci. Řešení, která jsou poté překládána jako v dané chvíli nejvhodnější, se už samozřejmě mohou lišit pro dobu i místo, ve kterých jsou předkládány.

Nicméně není ani jednoduché označit Pesche za obhájce nebo dokonce zakladatele korporativismu. Pesch se totiž ve svém díle staví proti přímému zasahování státu do ekonomiky (to obhajuje pouze ve výjimečných případech) a k organizaci svého hospodářského systému, mohli bychom-li však označit křesťanský solidarismus vůbec za nějaký hospodářský systém, užívá liberální instituce „transformované větším smyslem pro společenství, duchovní hodnoty a společný cíl, který si Pesch přeje do nich vznést“<sup>102</sup>. Pesch tak volá po obnovení základních přirozených vztahů ve společnosti na základě reflexe jejich přirozených vazeb ze strany hospodářského systému, než po umělém zasahování státu do ekonomiky a vytváření umělé institucionalizace hospodářských vztahů

---

<sup>100</sup> NOVAK, Michael. *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1999. s. 110.

<sup>101</sup> SIRICO, Rober A. *Ekonomické kořeny encykliky "Centesimus Annus"* [online]. 1993 [cit. 2006-03-22]. Dostupný z WWW: <<http://www.obcinst.cz/clanek.asp?id=540>>.

<sup>102</sup> NOVAK, Michael. *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1999. s. 112.

v ekonomickém systému. Od učení Heinricha Pesche zbývá jen krůček k prvním sociálním encyklikám církevního magisteria.

### 3 Sociální encykliky

Doba, ve které vydal papež Lev XIII. svou první sociální encykliku *Rerum Novarum*, byla obdobím postupné, někde až extrémní laicizace veřejného života, za přispění mnoha etablovaných stáních režimů. S postupným pronikáním liberálních a socialistických myšlenek do uvažování politických elit se snažily téměř všechny tehdy existující politické systémy akcentovat požadavky stále sílících politických ideologií po větším podílu mas na správě věcí veřejných, ale také postupným oslabením moci církve. Je to právě 19. století, ve kterém byl sveden největší myšlenkový boj o podobu vztahu církve a státu a je to také století revolucí, ve kterém se mnohé politické režimy hroutily a opět vstávaly jako pomyslné domečky z karet.

#### 3.1 Problém svobody a autority

V tomto bouřlivém období překotných politických změn vydává Lev XIII. svou první sociální encykliku, aby se vyjádřil k problému, který hýbal všemi tehdejšími politickými směry, totiž ke vztahu mezi prací a kapitálem, respektive mezi dělnickým proletariátem a kapitalistickou buržoazií. K tomu, abychom pochopili základní myšlenky, které jsou v encyklice Lva XIII. obsaženy, si musíme přiblížit další dva dokumenty, které mají k obsahu této práce velmi úzký vztah, a to sice encykliku *Diuturnum illud* o problematice politické autority a encykliku *Libertas praestantissimum* o podstatě lidské svobody. Obě encykliky jsou pro nás důležité zejména svou reflexí církevního učení o samotné podstatě základních vztahů v politice, tedy vztahu autority a svobody.

Jak jsem již uvedli v rozboru pohledu křesťanské filosofie na liberalismus, zejména jeho teorii společenské smlouvy, vztah autority a svobody můžeme považovat za základní sílu hýbající vývojem politického myšlení v 19. i 20. století. Nekončící problém legitimacy demokratických systémů pramení právě ze vztahu autority a svobody. To

je dobře definovatelné na vzestupu totalitarismů 20. století. Celá otázka spočívá v možné legitimitě totalitárních režimů díky jejich, v mnoha případech, demokratické cestě k moci a užívání demokratických mechanismů pro potvrzení své legitimacy.. Jinými slovy řečeno, hledáme odpověď na otázku, zda-li jsou autorita a svoboda ve vzájemném protikladu a tím odsouzeny ke stálému soupeření, kdy vítězí jedna nebo druhá alternativa, nebo jsou přirozeným vztahem, kdy se jedna s druhou vzájemně doplňují a prakticky nemohou jedna bez druhé existovat.

Pokud si uvědomíme myšlenkovou hloubku zápasu o svobodu a autoritu v 19. století, není až tak úplně překvapivé zjištění, že konečným cílem marxistické doktríny je osvobození člověka, jeho přivedení k prapůvodnímu představnému ideálu dokonalé společnosti, ve které již neexistuje stát, který je přece výsledkem až smluvního ujednání mezi všemi členy společnosti – „... jakmile však bude nastolen úplný komunismus a třídní antagonismy pominou, stát „odumře“, poté, co bude odstraněn systém tříd, stát ztratí důvod své existence“<sup>103</sup>. Státní autorita je tak přemožena definitivní svobodou člověka. Na opačném pólu dlící fašismus a nacismus adorující neomezenou moc státu, předjímají konečné vítězství autority splynutím člověka a státu v jeden organický systém, kde svoboda jednotlivce bude nahrazena všezahrnující vůlí státního celku. Autorita tudíž zcela pohlcuje svobodu, která se zdá být bezcennou při sledování „pochodu“ ideje státu v dějinách.

Pro pochopení podstaty a role státu, na který kladla církev důraz, je proto nezbytné seznámit se základními pohledy magisteria na svobodu a autoritu, které se promítají i do sociálních encyklik dalších papežů a jsou v mnoha směrech platné dodnes.

### 3.1.1 *Diuturnum illud*

Encyklika *Diuturnum illud* byla Lvem XIII. podepsána 29. června 1881. Už v úvodu svého textu hovoří papež o dlouhotrvající válce, která je vedena proti autoritě církve a mnohdy i proti politické moci a nabývá podoby povstání a demonstrací, což má za následek ohrožení bezpečnosti občanů, za kterou státní moc odpovídá. Proto považuje Lev XIII. za

---

<sup>103</sup> HEYWOOD, Andrew. *Politické ideologie*. 1. vyd. Praha: Eurolex Bohemia, 2005. s. 132.



nutné vyjádřit se k těmto aktuálním politickým problémům, které byly umocněny situací, kdy „celá Evropa byla naplněna hrůzou ze strašné vraždy nejmocnějšího císaře“<sup>104</sup>.

Křesťanství je papežem hodnoceno jako učení, které „dodalo zrodu vynikajícím principům stability a pořádku ve státě“ a současně vymezilo „spravedlivé a moudré rozdělení vzájemných práv a povinností jak na straně vládců tak lidu“<sup>105</sup>. Za nutnou podmínku existence každého společenství je samozřejmě považována ustanovená autorita. Jak Lev XIII. zdůrazňuje, v každé společnosti nutnost sama vyžaduje, aby existovali ti, kteří jsou pro společnost její hlavou. Autorita proto není vnímána jako ustanovená ex post, tedy poté co člověk na základě své zkušenosti zjistí, že společnost bez autority nemůže fungovat, ale je nutnou podmínkou existence lidské společnosti vůbec.

Lev XIII. také zdůrazňuje, což může být v dnešní době pro mnohé překvapení, že „ti, kteří vládnu státu mohou být v určitých případech vybráni vůlí a rozhodnutím zástupců, bez odporu nebo napadání ze strany katolické doktríny“<sup>106</sup>. Učitelství úřad církve reprezentovaný papežem tak jednoznačně prohlašuje, že výběr vládců lidem není v rozporu s katolickým učením a tradicí. To co by bylo s tímto v rozporu, je pak názor, podle kterého zdrojem autority je lid, který vládce vybírá. Technika výběru vládců totiž není otázkou, která má vztah k morálce, ale je prostý určením toho, kdo bude vládnout. Proto podle Lva XIII. „není žádný důvod, proč by církev nesouhlasila s vládní mocí, která je vykonávána jedním nebo mnoha, pečujíc o spravedlnost, a vedouc k obecnému dobru. Pročež, při respektování spravedlnosti, lidem není bráněno, aby si zvolili takový druh vlády, který nejlépe odpovídá jejich vlastním okolnostem nebo institucím a zvykům jejich předků“<sup>107</sup>. Jasně tedy vidíme, že výběr politického režimu závisí na lidu, který politické společenství vytváří, přičemž se musí brát zřetel na okolnosti, které zdůraznil již Aristoteles, a sice, že forma vlády se musí zákonitě lišit

---

<sup>104</sup> Diuturnum Illud, 2. Lev XIII. zde má na mysli vraždu ruského cara Alexandra II., který byl zabit 13. března 1881 v Sankt Petěrsburgu skupinou nihilistů.

<sup>105</sup> DI, 3.

<sup>106</sup> DI, 6.

<sup>107</sup> DI, 7.



společnost od společnosti, doba od doby, jelikož proces výběru vládců a výkon politické moci musí odpovídat podmínkám, které jsou dané společnosti vlastní.

Zatímco výběr vládců morální otázkou není, naopak to, jak se má vládnout, morální otázkou je. Proto papež jednoznačně trvá na tom, že veškerá autorita pochází od Boha<sup>108</sup>. Nutno předem poznamenat, že tento názor zastává církve až do současnosti. Nedá se proto říci, že se jedná o zastaralý názor 19. století, který je již dnes překonán<sup>109</sup>.

Otázka zdroje politické autority nebo moci zaměřuje politickou filosofii již několik století. Základní problém, který se s problémem zdroje politické autority pojí, totiž spočívá v obecné závaznosti politické moci, tedy nakolik jsou ovládání nuceni poslouchat své vládcy a v jakých hranicích, kterými je politická autorita omezena. Jinými slovy, zda-li je politická moc ze své podstaty absolutní, nebo přirozeně omezená.

Teoretický problém, který vyplývá z liberálních teorií společenské smlouvy a který nebyl dodnes institucemi liberální demokracie dostatečně vyřešen, je faktická relativita autority, kterou společenská smlouva konstituuje – „a ti, kteří říkají, že tato *politická* moc závisí na vůli lidu, chybují v první řadě v tom, že staví autoritu na příliš slabý a nestabilní základ“<sup>110</sup>. Autorita ustavená společenskou smlouvou je totiž natolik platná, nakolik s ní smluvní strany souhlasí. Z toho důvodu je jakákoli politická moc závislá na těch, které ovládá, aby si udržela podstatu své vlastní existence. Samotná esence politické autority se tak v systému společenské smlouvy nalézá ve volném aktu jedinců společnosti, která společenskou smlouvu uzavírá, a tudíž je na ní přímo závislá. To samo o sobě implikuje snahu představitelů politické moci vytvářet takovou policy, která bude uspokojovat tvůrce smlouvy, aby si tím legitimizovali svou vlastní existenci, a to i na úkor spravedlnosti! Jinými slovy řečeno, výstupy politického systému musejí být takové, jak ze systémové teorie vyplývá, aby uspokojovaly vstupy do systému, které

---

<sup>108</sup> Viz. DI, 6, 9, 10.

<sup>109</sup> Viz. Katechismus katolické církve, 1899.

<sup>110</sup> DI, 23.

odpovídají požadavkům jednotlivých politických aktérů. V tomto bodě jasně vidíme zásadní zlom v politickém myšlení, které se ujalo ve 14. století a je spojováno s italským myslitelem Niccolo Macchiavellim a je často prezentován jako přelom mezi klasickou politickou filosofií a moderní politickou filosofií.

Křesťanská filosofická tradice se učením Lva XIII. jasně staví na stranu klasické politické filosofie, která usiluje o poznání spravedlivé vlády. K tomu, abychom takovou vládu poznali, je však nutné odpovědět na otázku, co to spravedlnost je a jak spravedlnost zaručit. O spravedlnosti jsme již mluvili v předchozích kapitolách (kapitola 1.3 a 1.4). Zaručení spravedlivé vlády je potom možné jen vnějším omezením, které se neopírá o relativní východisko smlouvy, ale má svůj původ v neotřesitelném základu, kterým je přirozený zákon. „Ti, kteří věří, že společnost pochází ze svobodného souhlasu lidí, a hledají zdroj její autority v ní samotné, říkají, že každý jedinec se vzdá některých svých práv a tak se dobrovolně každá osoba podřídí moci toho, do jehož osoby se tato práva koncentrují. ... Je jasné, že smlouva, kterou prohlašují, je otevřeně klam a fikce, protože nemá žádnou autoritu propůjčit politickou moc tak veliké síly, hloubky a stálosti, kterou vyžaduje zajištění bezpečnosti státu a obecného dobra pro jeho občany“<sup>111</sup>.

Hledání obecného dobra a spravedlnosti je tedy základním účelem státu. I když zdrojem autority politické moci nejsou ovládaní, ale Bůh, který je zdrojem veškeré autority, neznamena tato skutečnost, že vykonavatelé politické moci nejsou neomezenými vládci nad jím svěřenou společností, ale jsou omezeni přirozeným zákonem, který je ve výkonu takové moci ohraničuje. „Je vysoce důležité, aby ti, kdo vládou státu rozuměli, že politická moc nebyla vytvořena k individuálnímu prospěchu; a že správa státu musí být prováděna pro dobro těch, kteří jim byli svěřeni do péče, a ne pouze pro dobro těch, kterým byla politická moc svěřena.“<sup>112</sup>

Ve slovech Lva XIII. můžeme nalézt vědomí budoucího nebezpečí demokratických režimů, které se opírají o teorie popisující jako zdroj

---

<sup>111</sup> DI, 12.

<sup>112</sup> DI, 16.

politické autority lid. V tomto případě je totiž jakákoli vládnoucí moc příliš náchylná k odklonu od spravedlnosti ke zneužití své moci pro partikulární cíle, aniž by tomu lid jako zdroj politické autority byl schopen zabránit. Pokud bychom chtěli hlouběji zkoumat tento problém, museli bychom se začít zabývat většinovým principem, který je vlastní demokratickému rozhodování a jeho případnou spravedlivostí, což by však již byly úvahy nad rámec této práce. Nám ale postačí uvědomit si, jak byla idea lidu jako zdroje politické autority zneužita různými totalitními ideologiemi a jak mnohdy i samotné instituce<sup>113</sup> demokracie k nástupu totalitarismů napomohli. Tento fakt je však pouhým důsledkem teorií, které absolutizují schopnosti a svobodu člověka. Církev svým odmítnutím liberalismu nejenže bránila své učení, ale i předjímalá důsledky, které mohou zejména liberální politické teorie na společnost mít.

### 3.1.2 *Libertas praestantissimum*

Pojednání o podstatě lidské svobody patří přirozeně k nejobtížnějším politicko-filosofickým úvahám. Nicméně aktuálnost této otázky nevymizela ani po více jak sto letech, které nás dělí od vydání encykliky *Libertas*, která se zabývá podstatou lidské svobody. Zejména politické změny po 2. světové válce, související s rozvojem doktríny lidských práv a rozmach liberální demokracie po pádu sovětského komunistického bloku v 90. letech 20. století, souvisejí s pohledem moderní společnosti na lidskou svobodu. Je to právě pojetí lidské svobody, od kterého se odvíjejí základní představy o lidských právech a samotné pojetí role jedince v politickém systému liberálních demokracií. Dnes možná nejsou závěry vyplývající z liberálního pojetí svobody příliš zřetelné, nicméně samy o sobě představují fenomén, který může podobu a možná i podstatu liberálních demokracií ovlivnit na

---

<sup>113</sup> Těmito institucemi máme na mysli zejména čistě procedurální demokratické úkony, na které je často moderní politickou filosofií demokracie redukována, aniž by však současně byl brán v potaz její obsah. Je to totiž právě respekt k přirozenému zákonu (zejména svoboda a lidská práva), který dělá z politických režimů režimy skutečně humánní. Pokud demokratické instituce přestanou být vztahovány ke zdroji autority, který stojí mimo samotný politický systém a je zárukou objektivního směřování člověka k dobru a spravedlnosti, hrozí, že demokracie bude zneužita těmi, kterým jsou pojmy dobro a spravedlnost naprosto cizí.

mnoho let dopředu. Podívejme se však, co o lidské svobodě soudí učitelský úřad církve reprezentovaný osobou Lva XIII.

Papež ve své encyklice začíná konstatováním, že „je mnoho lidí, kteří si představují, že církev je nepřátelská k lidské svobodě“.<sup>114</sup> To papež rezolutně odmítá a obhajuje svobodu jako součást lidské přirozenosti, přičemž z přirozené svobody, která je neoddělitelnou součástí každé lidské bytosti, pramení další rozmanité druhy lidských svobod. Lidská svoboda je však nezvratitelně spjata s odpovědností, protože je darována pouze těm, kteří jsou nadáni rozumem a inteligencí. Při svém jednání každý člověk rozumem posuzuje důsledky svých činů a tím je schopen rozlišovat mezi dobrem a zlem. Nicméně tam, kde si člověk přeje konat dobro, může nastat situace, kdy jsme vedeni rozumem k něčemu, co není ve skutečnosti dobré, ale nám se může jako dobro jevit.

Nutnou podmínkou svobody je podle Lva XIII. existence zákona, který člověku ukazuje, kdy jedná dobře a kdy zle. Tímto zákonem má papež na mysli přirozený zákon, který je vodítkem lidských činů a který „je zapsán a vštípen do mysli každého člověka není nic jiného než náš rozum příkazující konat dobro a zakazující hřích“<sup>115</sup>. Jednoznačně je proto v encyklice *Libertas* odmítnut názor, podle kterého je člověk díky své přirozené svobodě vyňat z poslušnosti zákona. „Pokud by tomu tak bylo, muselo by následovat, proto aby byl člověk svobodný, zbavení jeho rozumu; poněvadž pravda spočívá v podvolení se zákonu právě tak, protože jsme svobodní na základě naší skutečné přirozenosti.“<sup>116</sup>

Po objasnění nerozlučného spojení svobody a zákona přikročíme k vysvětlení vztahu přirozeného zákona a lidských zákonů. Lidské zákony jsou určeny především pro dobro lidí při jejich životě ve státě a musejí pramenit z přirozeného a věčného zákona. Povinností zákonodárců je především zajistit poslušnost společnosti vůči přijímaným zákonům a uvalit sankce na ty, kteří konají zlo nebo způsobují problémy a výtržnosti státu. Civilní autorita má další

---

<sup>114</sup> LP, 1.

<sup>115</sup> LP, 8.

<sup>116</sup> LP, 7.

povinnosti vyplývající z přirozeného zákona, jako je za přispění všech občanů zajištění veřejného pořádku a prosperity. Všechny tyto povinnosti politické autority je možno považovat za vyjádření prvního a jasného úkolu civilního zákonodárství, které má vést k tomu co je dobré a odstrašit od zlého.

Jelikož, jak jsme ukázali, přirozené právo se nevztahuje pouze na konání člověka jako jednotlivce, ale i na společnost, je nutné zdůraznit, že „skutečná svoboda lidské společnosti nespočívá v tom, že si každý dělá co chce, protože takové jednání může jednoduše skončit v nepokoji a zmatku, což přináší podvrácení státu; ale raději v tom, že skrze nařízení občanských zákonů všichni mohou jednodušeji přispívat k předpisům věčného zákona“<sup>117</sup>. Tímto předpisem věčného (přirozeného) zákona nemá Lev XIII. samozřejmě na mysli nic jiného než obecné dobro.

Za základní omyl doby považuje papež liberální teorie vyzdvihující sílu lidského rozumu a považující jej za tvůrce všech svrchovaných pravidel a soudce pravdy. Z toho pak pramení jednoduchý závěr, podle kterého je člověk zákonodárcem sobě samému, z čehož povstávají etické principy nezávislé na vnější morálce. Takové názory však mohou mít podle Lva XIII. nedozírné následky pro společnost: „Pokud je člověk pevně přesvědčen, že není podřízený nikomu, pak skutečná příčina jednoty lidské společnosti není hledána v principech vnějších člověku nebo jemu nadřazených, ale jednoduše ve svobodné vůli jednotlivců; potom autorita státu pochází jedině z lidu a potom právě tak jako rozum každého člověka je jedinou normou života, tak kolektivní rozum společenství by měl být nejvyšším průvodcem ve správě lidských záležitostí. Proto doktrína svrchovanosti nejvyššího počtu a všechna práva a povinnosti spočívají ve většině“<sup>118</sup>. Něco takového je však proti rozumu a „doktrína takového charakteru je škodlivá jak pro jednotlivce tak pro stát, ... protože reálné rozlišení mezi dobrem a zlem je zničeno ... a jen potěšení je měřítkem toho, co je správné. Autorita je odloučena od pravdy a přirozených principů, zatímco odvozuje všechnu svou

---

<sup>117</sup> LP, 10.

<sup>118</sup> LP, 15.

působnost z obecného dobra; a zákony určující co je správné dělat a čemu se vyhnout jsou v milosti většiny. Toto je jednoduše cesta vedoucí k tyranii.“<sup>119</sup>

Tuto poslední větu předchozího odstavce bychom mohli považovat téměř za prorockou a také objasňující důležitost správného chápání svobody v liberálních demokraciích. Vznik totalitarismů ve 20. století je fenomén, který zůstává i přes četné studie stále pro politickou vědu záhadou. Mnozí autoři jako Hannah Arendt považují za jeden z podstatných příčin vzniku totalitarismů atomizaci společnosti.<sup>120</sup> Papež vidí jasně důsledek této atomizace v přijetí liberálních teorií o společnosti a redukci demokracie na její čistě technickou stránku. Legitimita, která má základ jen ve většině představující vůli lidu a současně není vztažena k vnějším omezením (v našem případě přirozenému zákonu), může často vést k nespravedlnosti, o čemž nás mnohé totalitní režimy díky historické zkušenosti přesvědčily.

Ve vztahu k ostatním náboženstvím papež jasně prohlašuje, že není důvod k tomu, aby ze strany státu byla vynucována povinnost poslušnosti vůči Bohu nebo jeho veřejné vyznání. Nicméně současně zřetelně deklaruje, že jak spravedlnost tak rozum zakazují, aby stát neusiloval o dobro, nebo podnikal kroky, které k tomu mohou vést. Mezi tyto kroky Lev XIII. řadí uznání jiných náboženství jako rovnocenných, se stejnými právy a privilegii.<sup>121</sup> Nicméně na dalším místě encykliky říká, že stát může tolerovat jednání, které se odchyluje od pravdy a spravedlnosti, aby se vyhnulo nějakému většímu zlu anebo pomocí toho získalo nějaké větší dobro<sup>122</sup>. I když na jednu stranu papež vystupuje proti plnému uznání ostatních náboženských denominací ze strany státu, nevylučuje podle právě popsané pasáže encykliky možnost obětování této skutečnosti, za účelem dosažení většího dobra.

Jak již bylo řečeno na začátku této kapitoly, pojetí svobody velmi úzce souvisí s podobou lidských práv. Lev XIII. v této své encyklice hovoří o nemožnosti existence bezpodmínečné svobody myšlení,

---

<sup>119</sup> LP, 16.

<sup>120</sup> Viz. ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. Praha: OIKOYMENH, 1996. 680 s.

<sup>121</sup> srov. LP, 21.

vyjadřování nebo vyznání. Jeho argumentace je samozřejmě založena na již zmíněném principu svobody, která je součástí přirozenosti každé lidské bytosti. Pokud by totiž byly všechny zmíněné svobody skutečně součástí lidské přirozenosti, bylo by spravedlivé odmítnout poslušnost k Bohu a neexistovala by současně žádná omezení lidské svobody. Nutno říci, že takové bezpodmínečné svobody neexistují v žádném státě a i dnes jsou mnohými zákonnými opatřeními omezeny, minimálně na tu úroveň, že nesmějí odporovat demokratickému zřízení a principům společnosti. Papež však rozhodně tyto svobody neodsuzuje, když mluví o jejich existenci v rámci spravedlnosti, ale s takovou umírněností, která zabrání jejich zvrhnutí do nevázanosti a extrémní krajnosti. Pokud jsou tyto svobody uznávány, mají pak jednoznačně sloužit k rozvoji dobra společnosti.

Ke konci encykliky papež opakuje, jako v encyklice *Diuturnum illud*, že „není samo o sobě špatné preferovat demokratickou formu vlády, pokud je katolické učení považováno za zdroj moci“<sup>123</sup>. Církev však apriori nepreferuje ani jednu z forem vlády, protože jí to jednoduše nepřísluší. „Církev si pouze přeje – jak sama přirozenost vyžaduje – že vlády mají být konstituovány bez zahrnutí zla a zvláště bez porušování práv církve“<sup>124</sup>. V encyklice *Libertas* papež Lev XIII. velmi jasně a precizně shrnuje učení církve o svobodě a věnuje se významu pojetí svobody pro politická společenství. Na tomto místě je více než zřejmé, jak jsou jednotlivé teorie o svobodě pro pojetí státu a politického společenství důležité. Argumentace vycházející opět z učení sv. Tomáše Akvinského nám jasně přibližuje nebezpečí, která mohou pro stát z mylného pojetí svobody pramenit. Pokud si uvědomíme, že encyklika *Libertas* byla zveřejněna v roce 1888, jedná se o velmi zajímavé úvahy, zvláště když vezmeme v potaz budoucí existenci totalitních režimů, které spatřily světlo světa ani ne 40 let po vytvoření tohoto textu.

Pokud církev varovala před zhoubnými důsledky mylných ideologií a jejich zavádějícího pohledu na lidskou svobodu před více jak 100 lety,

---

<sup>122</sup> Srov. LP, 33.

<sup>123</sup> LP, 44.

<sup>124</sup> LP, 44.



jsou mnohá ze slov Lva XIII. mnohem závažnější v dnešní době, kdy se na jednu stranu zdá, že liberální demokracie dosáhly svého vítězství, ale kdy na stranu druhou mnohé z dnešních režimů, které jako liberální demokracie označujeme, vykazují latentní totalitární tendence<sup>125</sup>.

### 3.2 První sociální encyklika *Rerum novarum*

Encyklika, která byla podepsána 15. května 1891, se jako první papežský dokument v dějinách zabývá sociálně-ekonomickými vztahy ve společnosti nejen jako reakce na konkrétní projevy těchto vztahů, ale snaží se zejména prostřednictvím přirozenoprávní argumentace odhalit základní smysl ekonomických vazeb a postavení člověka ve společnosti, v rámci jejich vzájemné kooperace. Proto „skutečným mezníkem na cestě k sociální nauce církve zůstane encyklika *Rerum novarum*, jež je minimálně mezníkem nové etapy“<sup>126</sup>. Argumentace použitá v encyklice *Rerum novarum* se proto příliš neliší od té, jakou používal Lev XIII. v encyklice *Diuturnum illud*, *Libertas praestantissimum* a *Immortale dei*. Encykliku můžeme rozdělit do čtyř základních částí. V první části se papež věnuje zdůvodnění naléhavosti řešit dělnickou otázku, kterou je „konflikt mezi kapitálem a prací“<sup>127</sup>, v části druhé odsuzuje socialismus, který sám sebe definoval jako ideologii hájící zájmy pracujících, ve třetí části popisuje úkoly státu nutné pro vyřešení sociálních problémů té doby a v poslední části nabízí další řešení ve formě organizace hospodářského života na úrovni svépomocných organizací.

O napjaté sociální situaci v průběhu 19. století nemůže být dnes pochyb, protože „průmyslová revoluce urychlila hospodářský a civilizační vývoj, ale zároveň měla řadu negativních sociálních důsledků“<sup>128</sup>. Socialismus a komunismus získávaly stále nové a nové příznivce, anarchističtí radikálové provedli několik úspěšných atentátů na reprezentanty *ancien regimes* a jednotlivé evropské mocnosti svou

---

<sup>125</sup> srov. BELLING, Vojtěch. Ideologie politické korektnosti a západní civilizace. *Distance*. 2005, roč. 8, č. 3, s. 8-36. Dostupný z WWW: <<http://www.distance.cz/ieindex2.htm>>.

<sup>126</sup> FIALA, Petr. *Katolicismus a politika : o politické dimenzi katolicismu v postmoderní době*. 1. vyd. Brno: CDK, 1995. s. 115.

<sup>127</sup> KOŠČ, Stanislav. *Stručné dějiny spoločenskej náuky Katolickej cirkvi*. Skriptum Katolickej univerzity Ružomberok. s. 13.



politikou pomalu směřovaly k první světové válce. Lev XIII. proto považoval za nutné vyjádřit se i k této otázce, která po jeho slovech o politické autoritě, svobodě a křesťanském zřízení států se zdála být samotná natolik důležitou na to, aby si zasloužila vydání samostatného okružního listu.

Odsouzení socialismu, které bylo provedeno již v mnoha předchozích dokumentech Apoštolského stolce, se opírá zejména o negativní postoj socialistů k soukromému vlastnictví a jimi proklamovaný třídní boj. Magisterium, ztělesněné papežem, v případě soukromého vlastnictví používá v zásadě stejnou argumentaci, kterou pro obhajobu soukromého vlastnictví používal již John Locke: „Když chce člověk získat statky přírodní, musí vynakládat rozum a tělesné síly: takto spojuje svou osobností tu část hmotné přírody, kterou sám obdělal, v níž zanechal jakýsi otisk své osoby; takže je úplně správné, náleželi tato část jako jeho vlastnictví, a nesmí-li nikdo poškozovat jeho právo.“<sup>129</sup> Není v tomto případě náhodou, že argumentace papeže i Johna Locka se v tomto bodě shodují. Jak jsme již viděli u Heinricha Pesche, je mnoho aspektů ekonomického liberalismu, které se shodují s křesťanským solidarismem. To je způsobeno zejména správným pochopením přirozenosti člověka v ekonomických vztazích, ke kterému se mnozí ekonomičtí liberálové dopracovali a které je prakticky shodné s učením církve v této oblasti.

Socialismus je podle papeže nesprávným lékem na řešení dělnické otázky zejména pro jeho přílišnou snahu umožnit státu zásahy do mnoha aspektů lidského života. Jako zásadně nepřijatelnou vidí Lev XIII. snahu kolektivistů po společenské formě výchovy, která by měla nahradit výchovu otce a matky v rodině. Tento názor propagovaný ve své extrémní formě kolektivistickými anarchisty<sup>130</sup> je papežem rozhodně odsouzen jako „velký a nebezpečný omyl“<sup>131</sup>. V této druhé části encykliky je tak předjímán princip subsidiarity, který byl formulován

---

<sup>128</sup> FALTUS, Jozef, PRŮCHA, Václav. *Všeobecné hospodářské dějiny 19. a 20. století*. 2. vyd. Praha: Oeconomica, 2006. s. 18.

<sup>129</sup> RN, 7.

<sup>130</sup> Mnohé anarchistické skupiny byly společně se socialisty součástí I. internacionály.

<sup>131</sup> RN, 11.

Piém XI. o čtyřicet let později v encyklice *Quadragesimo anno* a který je možno považovat za jeden ze základních principů církevního učení o státě. Učitelství úřad církve se vždy stavěl proti výrazným zásahům státu do společnosti, mohli bychom dokonce říci, že se církev stavěla za tzv. minimální stát. V encyklice *Rerum novarum* je poprvé podrobně rozebrán princip autonomie a priority nižších společenských jednotek vůči státu a jeho nárokům.

Dalším důležitým prohlášením této encykliky jsou slova o nemožnosti dosáhnout ve společnosti naprosté rovnosti.<sup>132</sup> Jednoznačně zde papež argumentuje přirozenými nerovnostmi mezi lidmi, které ale současně motivují společnost k efektivní dělbě práce. Sociální stratifikace tak nabírá zcela přirozené podoby, aniž by jí bylo nutno čelit direktivními státními opatřeními. Jako největší zlo je pak popisováno marxistické učení o třídním rozdělení společnosti a vzájemném nepřátelském postavení sociálních tříd k sobě navzájem.

Pro řešení sociální otázky je vedle učení církve důležitá i úloha státu. Avšak takového státu, „jak jej žádá zdravý rozum v souladu s přirozeným zákonem“<sup>133</sup>. „Papež jasnými slovy demaskuje farizejství liberálního státu a upozorňuje, že „starost o obecné dobro je úlohou a kompetencí státu“<sup>134</sup>. Na úvod pojednání o státě proto papež upozorňuje představitele politické moci, že by se měli „v každém ohledu veškerým svým zaměřením zákonodárství a všemi ustanoveními snažit o to, aby již z uspořádání a správy státu samo sebou vyrůstalo blaho jak celku, tak jednotlivců“<sup>135</sup>. S tím souvisí úkol státu pečovat o každou společenskou skupinu stejně. Bylo by totiž proti spravedlnosti, kdyby se stát nestaral stejně o chudé jako o bohaté a o pracující jako o vlastníky. V tomto ohledu však nejde dávat každému aritmeticky stejně, jak chápou spravedlnost právě socialisté, ale dávat každému tolik, kolik mu patří, jak definuje spravedlnost křesťanství.

---

<sup>132</sup> Viz. RN, 14.

<sup>133</sup> RN, 25. Podstata takového státu je shrnuta v pojednáních o encyklikách *Diuturnum Illud, Libertas Praestantissimum* a *Immortale Dei*.

<sup>134</sup> KOŠČ, Stanislav. *Stručné dějiny společenské nauky Katolické církvi*. Skriptum Katolické univerzity Ružomberok. s. 15.

<sup>135</sup> RN, 26.

Mezi dva hlavní důležité úkoly státu patří ochrana soukromého vlastnictví, které je člověku přirozené a zajištění důstojnosti života každého člověka. Lev XIII. zde argumentuje pomocí křesťanského učení o jedinečné důstojnosti člověka, která má být za každou cenu ochraňována zákonnými opatřeními. Proto se papež staví proti nepřiměřené pracovní době, nepříznivým pracovním podmínkám atd. Důstojnost člověka pramení z pozvednutí lidského tvora v celém řádu stvoření na nejvyšší možnou úroveň. Sociální zákonodárství tak není výsledkem snahy chránit slabší proti silnějším, ale zajistit důstojnost pro každého člověka. Jelikož nemají chudí mnohdy dostatečné prostředky k tomu, aby mohli svou důstojnost náležitě chránit, přisuzuje se důležitá role státu těmto lidem takovou důstojnost zajistit. I když nám dnes mohou uvedené recepty připadat jako úplně samozřejmé, „je však nutno si uvědomit, že ve své době jimi zdaleka nebyly“<sup>136</sup>.

V poslední části svých úvah vybízí Lev XIII. k vytvoření institucí či spolků, „kterými by se vhodně pomáhalo těm, kdo potřebují pomoci a které by také obě třídy (vlastníky a pracující) sbližovali“<sup>137</sup>. Stát nemá v žádném případě činnost těchto spolků omezovat, protože je „přirozené právo člověka tvořit soukromé spolky“<sup>138</sup>. Z toho vyplývá i důležitá obhajoba svobody spolčování, kterou zde magisterium vyslovuje a odsuzuje historické případy, kdy se stát stavěl proti svobodně ustanoveným spolkům a organizacím.

Encykliku *Rerum novarum* bychom mohli charakterizovat jako text volající po ochraně svobody a důstojnosti jednotlivce ve společnosti. Pokud se na ni podíváme jako na celek, asi nejvíce nás musí zaujmout papežovo úsilí o co nejotevřenější společnost z hlediska svobodného vztahu mezi jejími členy. Slova Lva XIII. o co největším prostoru, který má být dán každému jednotlivci, aby mohl dojít k uspokojení svých potřeb v rámci společnosti, jakoby předjímal tragédii, ke které vedla

---

<sup>136</sup> HALAS, František. *Fenomén Vatikán*. Brno: CDK, 2004. s. 299.

<sup>137</sup> RN, 36.

<sup>138</sup> RN, 38. Za povšimnutí jistě stojí i papežova přirozenoprávní argumentace vysvětlující proč by stát neměl právu na svobodné sdružování bránit: „Kdyby (stát) zakazoval občanům se sdružovat, jednal by sám proti sobě, protože stát i sdružení soukromá vznikají z téhož principu, totiž z toho, že lidé jsou tvorové od přirozenosti určení pro život ve společenství.“ Můžeme říci že veškerá lidská práva vycházejí podle církevního učení právě z lidské přirozenosti.

skutečná aplikace socialismu v reálných podmínkách 20. století. Pokud však hovoří papež o svobodě a prostoru, který má být dán jak rodině, tak různým občanským spolkům, nezapomíná současně vztahovat svobodu k pravdě a přirozenému řádu, jak o tom již hovořil ve svém encyklice *Libertas praestantissimum*. Pro pochopení sociálního učení církve a jejích důsledků je důležité mít stále na paměti, že jakákoli aktivita v rámci svobodného trhu s sebou nese také odpovědnost, které se však mnozí zříkají. Jedním z úkolů státu by proto mělo být takovou odpovědnost vymáhat na základě zákonných opatření.

### 3.3 *Quadragesimo anno*

Encyklika vydaná Piem XI. ke čtyřicátému výročí uveřejnění encykliky *Rerum novarum* úzce reaguje na učení Lva XIII., nicméně obohacuje závěry jeho okružního listu o důsledky dobových změn. Hlavním důvodem pro vydání encykliky *Quadragesimo anno* byla světová hospodářská krize, se kterou se některé státy již druhým rokem potýkaly, zatímco jiné na její úder teprve čekaly.

Slova Pia XI. v první řadě hodnotí úspěchy sociální encykliky jeho předchůdce, kterým je samotné založení sociální nauky církve, která se „den ze dne neustále šíří a obohacuje“<sup>139</sup>. Zvláště si Pius XI. všímá učení o státu vymezeném encyklikou *Rerum novarum*, která apelovala na znovunalezení základního cíle státu, kterým je zajištění obecného dobra. Pius XI. proto opět vlastními slovy zdůrazňuje, „že se jednotlivým občanům a rodinám musí samozřejmě ponechat spravedlivá volnost v jednání: že se přitom musí zabezpečit obecné blaho a že se musí zamezit jakémukoli bezpráví. Že úkolem státní moci je chránit společnost jako celek i jednotlivé její členy: že se však při hájení soukromých práv musí brát zvláště zřetel na slabé a chudé“<sup>140</sup>. Znovu je tak potvrzena papežem Lvem XIII. odmítnutá teorie všemocného státu, která došla svého vrcholu v ustavení totalitních režimů, k nimž se Pius XI. samozřejmě také vyjádřil, o čemž však pojednáme později.

---

<sup>139</sup> QA, 20.

<sup>140</sup> QA, 25.

Důležitá pasáž encykliky podrobněji hovoří o soukromém vlastnictví, přičemž se dotýká povinností státu, které by měly být v souvislosti se soukromým vlastnictvím uplatňovány. Vlastnické právo rozděluje Pius XI. na jeho individuální a sociální stránku, přičemž oba tyto aspekty vlastnictví majetku mají být v rovnováze a ani jeden tento aspekt nemá být přiváděn do extrému. Individuální stránka vlastnictví má vztah k jednotlivci, zatímco sociální stránka vlastnictví má vztah k obecnému dobru.<sup>141</sup> Z tohoto důvodu je důležitým úkolem státu vymezit povinnosti občanů vzhledem k dvojí stránce vlastnictví „v jednotlivostech, kde by to vyžadovala nutnost a přirozený zákon sám na to nestačil“<sup>142</sup>. Státní moc tak má právo určit, co je a co není při užívání soukromého majetku dovoleno. Státní moc však nemůže ani v tomto případě jednat podle svého uvážení, přičemž sama má působit jako ochránce a garant soukromého vlastnictví občanů. Za možné porušení ochrany soukromého vlastnictví považuje papež i vysoké zdanění, což způsobuje odčerpávání soukromého majetku z rukou jeho držitelů.<sup>143</sup>

Státu, jeho roli a společenskému uspořádání je věnována i další pasáž encykliky s názvem „nový společenský řád“. Papež totiž podotýká, že pro naplnění sociálního učení v oblasti spravedlivého rozdělení statků a spravedlivé mzdy je potřebná „reforma institucí a náprava mravů“<sup>144</sup>, přičemž reformou institucí má na mysli především instituce státu. Pius XI. si uvědomoval, že stát na sebe začal postupně přebírat stále větší úlohu v zajištění společenských i individuálních služeb, které dříve byly pod patronací rozmanitých společenských organizací. Takový jev však „působí značnou škodu i samotnému státu, protože když se rozpadl život společnosti a stát na sebe převzal všechny úkoly, které dříve plnívala ona zničená sdružení, byl zavalen a téměř rozdrčen množstvím úkolů a povinností“<sup>145</sup>. Z důvodu nebezpečí růstu státní moci a přílišné atomizace společnosti formuluje Pius XI. v následujících odstavcích princip subsidiarity, který předjímal v encyklice *Rerum novarum* již Lev XIII. a

---

<sup>141</sup> Srov. QA, 45.

<sup>142</sup> QA, 49.

<sup>143</sup> Viz. QA, 49.

<sup>144</sup> QA, 77.

<sup>145</sup> QA, 78.

který spočívá na pravidle, podle kterého „to, co mohou jednotlivci provést z vlastní iniciativy a vlastním přičiněním, to se jim nemá brát z rukou a přenášet na společnost. Stejně tak je proti spravedlnosti, když se převádí na větší a vyšší společenství to, co mohou vykonat a dobře provést společenství menší a nižší. To má totiž pak za následek těžké poškození a rozvrat sociálního řádu. Neboť každý společenský zásah svým působením a svou přirozenou povahou má přinášet pomoc údům těla společnosti, nikdy je však nemá ničit a pohlcovat“<sup>146</sup>. Princip subsidiarity tak jednoznačně určuje stát v mezích, které mu podle přirozeného zákona přísluší a chrání autonomii společenských organizací nacházejících své uplatnění v mnoha aspektech sociálního života.

Podle papeže má být úkolem státu zejména „řídít, doléhat, donucovat a trestat“. Stát je tak v první řadě definován jako tvůrce a současně vymahatel zákonných norem, které řídí život společnosti. Tyto společenské normy však mají jak odpovídat zmíněnému principu subsidiarity, tedy zbytečně nesvazovat společnost, tak vycházet z přirozeného zákona. Státní moc zaujímá v papežově učení především podoby dohlázeatele na dodržování zákonnosti, nicméně současně plní funkci jakéhosi moderátora fungování společnosti – zejména v případě vytváření vzájemně spolupracujících společenských institucí.

V této souvislosti by bylo dobré zmínit, že Pius XI. neměl v úmyslu vyzvat k vytvoření korporativistického státu, ale šlo mu spíše o vytvoření takových institucí ve společnosti, které povedou k překonání idejí o stále radikálním třídním boji. Mohli bychom proto říci, že se papež vyslovuje pro takové uspořádání institucí, které povede k politickému systému, ve kterém soutěž bude založena na konsensuálním principu. Pohledem moderní politické vědy bychom mohli říci, že představa státu Pia XI. má blíže k takovému pojetí demokracie, které je bližší konsensuálnímu než majoritnímu modelu.<sup>147</sup> Ve třicátých letech 20.

---

<sup>146</sup> QA, 79.

<sup>147</sup> Teorie konsensuální demokracie je dílem amerického politologa nizozemského původu Arenda Lijpharta, která vychází z jeho modelu konsociační (někteří autoři užívají pojem konkordační) demokracie. Zatímco však je politický systém, který odpovídá konsociační demokracii, spíše modelem behaviorálním, je již model konsensuální demokracie modelem více institucionálním. Lijphart tvrdí, že

století se takovému doporučení ani nelze příliš divit. V době, kdy politická soutěž v mnoha státech Evropy nabývala až extrémních odstředivých tendencí<sup>148</sup> je přirozené, že papež doporučuje takový model politického systému, který tyto odstředivé tendence moderuje a tlumí.

Důležitá pasáž encykliky se věnuje rozboru tzv. „individualistické“ hospodářské nauky, která jako jediný regulativní mechanismus trhu vidí jeho samotné principy. Papež v této souvislosti neopomíjí zdůraznit důležitost a prospěšnost volného trhu, nicméně upozorňuje na rizika jeho teoretických samoregulačních mechanismů. Regulace trhu však nesmí být diktátorská, tedy taková, která usměrňuje trh byrokratickými zásahy. Pius XI. spíše než o administrativních opatřeních regulace hovoří o behaviorální rovině regulace aktérů volného trhu. Žádný administrativní mechanismus totiž nemůže plně usměrnit jednání aktérů trhu. Především pak je podle papeže důležité, aby správné chování – sociální láska, jak jej papež nazývá – byla hlavním nástrojem, pomocí kterého je volný trh usměrňován. Stát má pak za úkol tento mechanismus co nejvíce prosazovat.

Encyklika *Quadragesimo anno* si současně všímá změn, ke kterým došlo v socialistickém hnutí v průběhu prvních desetiletí 20. století. Tyto změny samozřejmě spočívají v rozštěpení socialistického proudu na komunistickou a socialistickou větev. Pius XI. hovoří o tomto problému především z toho důvodu, že umírněnější skupina socialistů, tedy ti, kteří se nestali komunisty, byla mnohými považována za velmi blízkou církvi, hlavně díky jejímu sociálnímu učení. Papež však rozhodně tento názor odmítá, protože dle jeho vysvětlení jsou socialismus, i ve své umírněnější formě, a křesťanské učení navzájem neslučitelné.<sup>149</sup>

---

politický systém, jehož instituce jsou utvořeny tak, aby jejich rozhodnutí byla především konsensuální, mají současně lepší socioekonomické výsledky, než systémy majoritní demokracie, založené na čistém pluralismu a většinové soutěži. I když tato korelace nebyla nikdy úspěšně prokázána, je Lijphartův model konsensuální a majoritní demokracie velkým přínosem pro studium politických systémů moderních demokracií.

<sup>148</sup> V mnohých státech vyvolaly ostré spory mezi jednotlivými aktéry politického systému, nástup autoritativních režimů. Stačí připomenout nacistické Německo a fašistickou Itálii na jedné straně nebo Dolfussův režim v Rakousku, Francovo Španělsko na druhé straně a mnohé další. Všechny tyto autoritativní režimy byly do jisté míry ustaveny následkem selhání demokratického systému v těchto zemích.

<sup>149</sup> QA, 120.



Závěrem své encykliky papež vyzývá k obnově společenského a hospodářského řádu pomocí návratu ke křesťanskému duchu, tedy životu podle katolického učení. Tato obnova má být posilována rostoucí úlohou laiků při sdělování sociálního učení i ostatních pravd katolické víry. Papež tak předjímá zdůraznění role laiků v životě katolické církve, kterou rozvinul II. vatikánský koncil. Nutno ale podotknout, že laiků vzdělaných a formovaných, kteří mají být vybíráni s vysokou pečlivostí.

Vliv encykliky *Quadragesimo anno* byl ve své době obrovský. Na jejím základě se nejen začaly formovat další křesťanské odbory a organizace, ale dokonce i mnohé státy začaly její doporučení promítat do svých institucionálních uspořádání. Například nová irská ústava, která byla přijata roku 1937, byla ovlivněna doporučeními encykliky *Quadragesimo anno*, když zavedla dvoukomorový parlament, přičemž jeho druhá komora nabyla podoby tzv. stavovské komory.<sup>150</sup> K principům encykliky *Quadragesimo anno* se přihlásil i rakouský kancléř Engelbert Dollfuß, který na jejím základě začal provádět svou hospodářskou politiku poté, co se stal v roce 1932 rakouským kancléřem.<sup>151</sup>

### 3.4 Církev a totalitní režimy

Po vydání první sociální encykliky trvaly stabilní politické poměry v Evropě ještě necelých 40 let. Od chvíle vypuknutí první světové války však bylo čím dál tím více jasné, že Evropa projde po této válce zásadní politickou i sociální změnou. Tato změna na sebe nenechala dlouho čekat a projevila se již v průběhu první světové války vítězstvím bolševické revoluce v Rusku.

Jednostranné vidění světa a všeobjímající revoluční ideologie totalitních režimů měly za následek postupné vymýcení jakýchkoli jiných politických, sociálních nebo kulturních entit, které se přičily totálnímu světovému názoru. Mesianistické vize jak komunistů, tak nacistů nebo

---

<sup>150</sup> KYSELA, Jan. *Dvoukomorové systémy*. Praha: Eurolex Bohemia, 2004. s. 232. Stavovské komory jsou jedním z typologických modelů druhých komor parlamentů, přičemž jejich složení je dáno především zastoupením profesních, odborových nebo jiných společenských organizací, které získávají své zastoupení podle předem stanoveného klíče. Dnes jsou nejznámější stavovské komory právě v Irsku a ve Slovinsku.

<sup>151</sup> Viz. ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika: Úvod a principy*. 1. vyd. Brno: CDK, 2004. s. 147.



fašistů jednoznačně určovaly směřování společnosti a postupně začaly ovládat veškerý sociální rozměr života občanů těchto států. Jakákoli snaha uniknout z totální moci státu nebyla tolerována. Samozřejmým nepřítelem těchto režimů se tak velmi rychle stala církev. I když v nacistickém Německu nebo fašistické Itálii nedosáhlo pronásledování církve takových rozměrů jako v komunistickém Rusku, přesto i v těchto zemích oficiální státní propaganda útočila proti církvi a otevřeně se stavěla proti smlouvám, které Apoštolský stolec s těmito státy uzavřel.<sup>152</sup>

Apoštolský stolec proto nemohl dále tolerovat situaci, která nejen podlamovala přijaté mezinárodní závazky, ale také ohrožovala samotnou svobodu výkonu kultu věřícími katolické církve, kteří se již pouhým veřejným přihlášením se ke katolické víře stávali automaticky nepřáteli strany, státu a společnosti. Proto „v té míře, jak se přibližovala druhá z obou válečných vichřic, které zachvátily Evropu a svět v první polovině 20. století, nabývala v politických aktivitách Svatého stolce na důležitosti otázka jeho vztahu k totalitním státům, zejména k těm, které se geograficky nacházely v jeho blízkosti anebo bezprostředním sousedství“<sup>153</sup>.

Deklarace odsuzující totalitní režimy 20. století jsou spojeny zejména se jménem papeže Pia XI., jehož pontifikát v letech 1922-1939 vyplňuje téměř celé meziválečné období a který ve třech svých encyklikách *Non abbiamo bisogno*, *Divini redemptoris* a *Mit brennender sorge* postupně odsoudil fašismus, komunismus a nacismus. Při analýze pohledu magisteria na totalitní režimy však musíme „rozlišovat mezi jeho postojem k idejím a jeho vztahem ke státům, jež se o tyto ideje opíraly. Zatímco papežové v rámci svého poslání být učitelským úřadem církve nesmlouvavě odsuzovali totalitní ideologie jako neslučitelné s křesťanskou vírou a morálkou, byl Svatý stolec ochoten jednat s představiteli totalitních států a mnohdy s nimi též uzavřel různé

---

<sup>152</sup> Jedná se především o konkordáty uzavřené s Itálií v roce 1929 a Německem v roce 1933, které zaručovaly církvi autonomii v oblasti náboženské výuky nebo výkonu kultu. Především však v oblasti výchovy byly tyto mezinárodní smlouvy totalitními režimy porušovány a bránily církvi ve svobodném hlásání její nauky.

<sup>153</sup> HALAS, František. *Fenomén Vatikán*. Brno: CDK, 2004. s. 378-379.

politické kompromisy“<sup>154</sup>. To však z důvodů, který objasní sám Pius XI. v encyklice *Non abbiamo bisogno*, která odsuzuje italský fašismus.

### 3.4.1 *Non abbiamo bisogno*

Uzavření Lateránských smluv s fašistickou Itálií v roce 1929 s sebou ještě dnes přináší obvinění Svatého stolce minimálně z pragmatické tolerance Mussoliniho režimu. Nicméně encyklika *Non abbiamo bisogno*, která byla psána italsky a je adresována zejména italskému episkopátu, nás může přesvědčit o opaku. Onen často kritizovaný (údajně) nejednoznačný postoj katolické církve proti fašismu, se jakoby snaží v encyklice objasnit i sám Pius XI., když říká: „Vždy se vyhýbáme formálnímu i explicitnímu odsouzení, protože považujeme upřednostnění souladu a spolupráce tam, kde se to druhým zdá nepřijatelné“<sup>155</sup>. Toto upřednostnění lásky před konfrontací se může zdát na první pohled nepochopitelné, nicméně z pohledu katolické víry naprosto srozumitelné. Pius XI. se totiž během celého svého pontifikátu „neustále snažil světu připomínat nadřazenost duchovní moci nad veškerými druhy moci pozemské“<sup>156</sup>, což je jeden z důvodů, proč se tolik snažil zabezpečit postavení katolické církve v jednotlivých státech pomocí uzavírání mezinárodních smluv – konkordátů.

Vydání tohoto okružního listu 29. června 1931, tedy dva roky po uzavření Lateránských smluv, bylo vynuceno politickou situací v Itálii té doby, zejména cíleným útokem režimu proti katolické církvi. Tak jako soudobé totalitní režimy nacismu a komunismu nemohly připustit ostrůvek svobody v moři teroru, i fašisté v Itálii si uvědomili, jaké nebezpečí církev představuje, zejména její organizace Katolická akce<sup>157</sup>, kde byla formována především mládež a to samozřejmě v křesťanském duchu, bez ohledu na panující politický režim. Při vědomí této hrozby ze strany organizovaných katolíků rozpoutal na počátku 30. let fašistický režim pomlouvačnou kampaň obviňující představitele

<sup>154</sup> HALAS, František. *Fenomén Vatikán*. Brno: CDK, 2004. str. 383.

<sup>155</sup> *Non Abbiamo Bisogno*, 54.

<sup>156</sup> HALAS, František. *Fenomén Vatikán*. Brno: CDK, 2004. s. 379.

<sup>157</sup> Katolická akce byla zakládána ve všech zemích Evropy a měla zejména zapojit laiky více do apoštolské činnosti církve. Popudem k celému procesu formování Katolické akce dal Pius XI. v letech 1928-1929.

Katolické akce z protistátní činnosti a dalších závažných prohřešků. Zejména stranický tisk nepřestával na Katolickou akci útočit a neustále přinášel očerňující informace<sup>158</sup>. Proti této záměrné kampani Svatý stolec několikrát protestoval.

Fašistické útoky proti církvi však neměly jen podobu očerňující kampaně, ale současně se fašisté snažili využít církevní autority k legitimizaci svého režimu a demonstraci jejich „dobrého úmyslu“. Mnohokrát se stávalo, že státní představitelé využili mnohých církevních svátků a slavností k vlastní politické demonstraci. Tyto pokusy měly za následek, že papež zakázal veškerá veřejná procesí, která mohla díky fašistům ztratit svůj nadpřirozený charakter.<sup>159</sup>

Stěžejní částí encykliky je však odsouzení státního monopolu na vzdělání, který se snažili fašisté prosadit a který byl také skutečným důvodem snah o zničení Katolické akce. Pius XI. hovoří o násilí, kterého se dopouští každý, kdo chce mládeži bránit v její cestě za Kristem a za církví. Jeho slova se však neomezují pouze na odsouzení snah po státním monopolu na vzdělání, papež spíše odsuzuje snahu totalitních režimů ovládnout život v celé jeho celistvosti, protože snaha získat děti „od jejich nejútlejšího věku až k dospělosti ve prospěch strany a režimu založeném na ideologii, která jasně samu sebe prezentuje jako pravdu, jako reálné pohanské uctívání státu, je bezpochyby v kontrastu s přirozeným právem rodiny, než v rozporu s nadpřirozeným právem církve“<sup>160</sup>. Což znamená, že papež neprotestuje z toho důvodu, že by církev ztrácela útokem na Katolickou akci vliv mezi mládeží, ale proto, že je proti právům rodičů, když jsou jejich děti nuceny podřídit se státnímu monopolu na organizaci lidského života. Tyto metody nemohou být katolickou církví nikdy schvalovány.

V závěru své encykliky papež jednoznačně říká, že svým listem nechce odsoudit Fašistickou stranu, ale ty její metody a činnost, které odporují křesťanskému učení a životu. Papež nebyl slepý k praktikám, ke kterým se fašismus v Itálii uchýlil a ani o nich nemlčel. I když fašismus

---

<sup>158</sup> Srov. NAB 12.

<sup>159</sup> Srov. NAB 18-19.

<sup>160</sup> Srov. NAB, 44.

jednoznačně neodsoudil, jeho text je velmi výmluvným protestem proti metodám totalitního státu, který si pomocí teroru vynucuje uskutečnění svého cíle. Něco takového je pro papeže jednoznačně nepřijatelné. Závěr encykliky je však pesimistický, jakoby jasně ukazoval, že fašismus se změnit nemůže a jeho nenávistná politika bude pokračovat, zvláště když papež klade řečnickou otázku: „Co však můžeme ještě očekávat?“<sup>161</sup>.

Postoj učitelského úřadu církve k totalitním systémům nelze chápat zúženě a jednobarevně, redukujíc přitom realitu na pouhé zdání dobra a zla, které zastírá příčiny nástupu totalitních ideologií k moci. Vzednutí autoritativních režimů a o chvíli později totalitních režimů v Evropě v meziválečném období, bylo reakcí na politické a společenské podmínky tehdejší evropské společnosti, před kterými ve svých encyklikách o státu a společnosti varoval již Lev XIII. Připomeňme si alespoň jeho slova v encyklice *Libertas*, podle nichž svrchované vítězství rozumu nad objektivní pravdou a věčným přirozeným řádem je cesta vedoucí k tyranii.

Pokud se dnes věnujeme analýze encyklik odsuzujících fašismus a nacismus, nemůžeme se příliš „podívat skutečnosti, že v projevech papežů kteří žili v dobách, kdy byly u moci režimy opírající se o pravicové typy totalitní ideologie, se najdou zmínky, jež lze větším či menším právem interpretovat jako schvalování určitých hodnot patřících k ideové výzbroji těchto ideologií, k jejich ‚výkladní skříni‘ (podpora rodiny, veřejného pořádku apod.). Tato ‚tolerance‘ ovšem nikdy nešla tak daleko, aby mohla vyvolat zdání, že hlava církve straní jedné z totalitních ideologií proti druhé“<sup>162</sup>.

### 3.4.2 Divini redemptoris

Komunistická ideologie nebyla pro církve žádnou neznámou, protože se postupně rozvíjela a sílila již v průběhu 19. století.<sup>163</sup> Její vítězství v Rusku a poté snaha o nastolení komunistických režimů krátce

---

<sup>161</sup> NAB, 66.

<sup>162</sup> HALAS, František. *Fenomén Vatikán*. Brno: CDK, 2004. s. 379.

<sup>163</sup> Papež Pius X. již v roce 1846 v encyklice *Qui pluribus* odsoudil komunismus následujícími slovy: „... Kdyby se jednou připustily takové zhoubné, přirozenému právu naprosto odporující názory komunismu, úplně by to rozvrátilo práva všech lidí, dané poměry, vlastnictví i celou společnost“ (citováno podle: *Divini redemptoris*, Matice cyrilometodějská, Olomouc, 1993)

po válce v zemích střední Evropy, ale především ve 30. letech pokus o nastolení komunismu ve Španělsku spojený s rozsáhlými perzekucemi církve, které ukázaly, „že svým rozsahem a svou prudkostí přesahují všechna pronásledování, která církev vytrpěla“<sup>164</sup>, přinesly opět potřebu, aby se učitelský úřad církve vyjádřil k této ideologii rozhodně a jednoznačně. Proto se rozhodl Pius XI. přijít na veřejnost s textem, který nese podtitul: „tentokráte ještě naléhavěji do vlastních řad“.

Papež si při své analýze komunismu zřetelně všímá sociálních a ekonomických problémů, které komunistické plánování přináší zejména tam, kde se zavádí těžká průmyslová výroba, aniž by k tomu existovaly vhodné podmínky nebo se drancuje přírodní bohatství bez ohledu na životní prostředí. Dnes jsou v bohaté odborné literatuře popisovány následky komunistického ekonomického systému, především pak stalinistický model plánování založený na nepromyšlené industrializaci, která přinesla mnohé země socialistického bloku na pokraj ekonomického zhroucení, velmi jasně a podrobně. Nicméně v roce 1937 jakoby si tohoto prvního viditelného omylu komunistů všiml málokdo. Narušení sociální struktury společnosti i vzájemných ekonomických vazeb, které byly příčinou první vážné krize komunismu v 50. letech 20. století vycházejí právě ze stalinistického modelu hospodářství uplatňovaného od 30. let v Sovětském svazu a posléze po druhé světové válce i v dalších sovětských satelitních státech.

Zásadním krokem, který naprosto podkopal strukturu celé společnosti a výrazně narušil fungování ekonomiky, bylo postupné zrušení soukromého vlastnictví. Této základní ideje marxismu, která tvrdí, že „vlastnictví slouží k tomu, že jedni ovládají druhé“<sup>165</sup> si všímá i Pius XI., čímž dokládá své velmi dobré znalosti podstaty marxismu i celého komunistického systému. Odstranění soukromého vlastnictví jde v ruku v ruce s odmítnutím jakéhokoli nároku jedince na soukromou sféru života, která má své základní vyjádření v rodině, a jednoznačně vede k postupné likvidaci rodiny jako základní jednotky společnosti. Vše je podřízeno zájmům strany a konečnému vítězství socialistické

---

<sup>164</sup> DE PRADA, Andres Vazquez. *Founder of Opus Dei*. Vol. 2. New York: Scepter, 2004. s. 68.

<sup>165</sup> DR, 10.

revoluce, čímž bude nastolen komunismus jako ideální beztrždní společnost. Proti myšlenkám „kolektivizace rodiny“ papež zřetelně protestuje. Papežova analýza následků a názorů komunismu končí přirovnáním komunismu k novému náboženství, které hlásá své vlastní evangelium, „jako jakousi spásnou zvěst o vykoupení“<sup>166</sup>, čímž Pius XI. zajímavě předjímá teorie hovořící o totalitních režimech jako o politických náboženstvích.<sup>167</sup>

Komunismus je v encyklice podán jako jednoznačně neslučitelný s křesťanskou vírou i přirozeným rozumem. Pius XI. hovoří o lidských právech, které komunismus pošlapává a které jsou člověku nesmazatelně vlastní. Těmito právy jsou právo na život, nedotknutelnost lidské osoby, právo usilovat svým jednáním a rozumem o dosažení cíle lidského života, právo sdružovat se, právo nabývat majetek a užívat ho a právo uzavřít manželství a přirozeným způsobem je užívat<sup>168</sup>. V encyklice *Divini redemptoris* se tak setkáváme s prvním uceleným uvedením lidských práv, která jsou nesmazatelnou součástí každého lidského života a které má stát chránit a vymáhat.

Téma lidských práv úzce souvisí s učením církve o společnosti, která je přirozeným místem života každého člověka, ve které interakcí s ostatními naplňuje člověk nutné podmínky své lidské podstaty. Společnost však není člověku nadřazena, „vždyť společnost je tu pro člověka, nikoliv člověk pro společnost. Ale to nemůžeme chápat tak, jak to ve své individualistické nauce tvrdí tzv. liberálové, kteří schvalují, aby společnost sloužila neomezeným zájmům jednotlivých lidí“<sup>169</sup>. Proto mají představitelé státu právo donutit člověka k tomu, aby své základní společenské povinnosti plnil. Jako vždy se však nedá z tohoto tvrzení odvozovat legitimace absolutní státní moci nad právy a svobodami občanů, protože „kohokoli zbavovat jeho práv a tak občany zotročovat, popírat, že stát a jeho moc mají prvotní a nadpozemský původ v moci Boží, aby veřejná moc zcela hanebně přísluhovala zločinům, k nimž

---

<sup>166</sup> DR, 14.

<sup>167</sup> Viz. například autoři jako Eric Voegelin, Hans Maier, Jaques Maritain nebo Raymond Aron.

<sup>168</sup> Viz. DR, 27.

<sup>169</sup> DR, 29.

dochází při hromadném spiknutí, to všechno rozhodně odporuje přirozeným mravním zásadám a vůli Stvořitele.“<sup>170</sup>

Východisko ze stále sílící hrozby komunismu vidí papež v návratu ke křesťanství, jeho hodnotám, a to především v oblasti společenské nauky církve, v její politické i ekonomické rovině. Na mnoha místech této encykliky připomíná Pius XI. první sociální encykliku *Rerum novarum* i svou encykliku *Quadragesimo anno*. Sociální rozměr encykliky *Divini redemptoris* může být patrný z pasáže, ve které papež kritizuje nevšímavost světa vůči problémům chudých a která předznamenává tón mnoha sociálních encyklik 20. století: „Když však uvážím, že nespočetné množství chudých, je postiženo nejtěžší bídou z různých příčin na nich nezávislých, a když vidím, kolik lidí zcela nezřízeně žije rozmařile, vydává ohromné množství peněz na naprosté zbytečnosti, pak nemohu jinak, než s bolestí přiznat, že ti všichni ani dost nedbají o spravedlnost, ani zcela nechápou, že příkázání lásky vyžaduje každodenně podle něho jednat“.<sup>171</sup>

V závěru své encykliky vyzývá papež k uplatňování spravedlnosti zaměstnavatele při jednání vůči svým zaměstnancům, a také zajištění sociální spravedlnosti ze strany státu, přičemž znovu poukazuje na důležitou roli odborů v každém státě, jak ji vylíčil již ve své encyklice *Quadragesimo Anno*.

Vlády států vyzývá papež k tomu, aby zajistily občanům nutné životní potřeby, pokud je občané postrádají a také aktivně usilovaly o dostatek práce pro otce rodin i mladistvé. Vláda státu nemá mít ve shodě s tradicí církevního učení neomezenou moc, protože se zodpovídá „Bohu a společnosti“<sup>172</sup>. Pius XI. tak jasně, i když nepřímo, hovoří o kontrole vlády ze strany občanů státu, přičemž zdrojem autority zůstává nadále Bůh. Nutno podotknout, že se toto pojetí zdroje státní moci nevylučuje. Občané mají právo, jak již prohlásil Lev XIII. v encyklice *Diuturnum illud*, zvolit si politický režim, který nejvíce odpovídá jejich zájmům. Nicméně i takový režim musí zůstat v intencích přirozeného zákona,

---

<sup>170</sup> DR, 33.

<sup>171</sup> DR, 47.

<sup>172</sup> DR, 74.



příčemž jeho autorita musí být nadpřirozená, jelikož by jinak hrozilo jeho zhroucení nebo přeměna v režim totalitní. Vlády států vyzývá Pius XI. k tomu, aby se vynasnažily s veškerým svým úsilím a důmyslem zabránit tomu, aby do jejich veřejného života pronikaly bezbožné myšlenky, vymyšlené ke zkáze společnosti. „... proto pokládám za vhodné opakovat, co tolikrát a tak starostlivě jsem dostatečně vyložil především v okružním listu *Caritate Christi*: , ... jak se mohou dodržovat obchodní dohody, jakou závažnost mohou mít smlouvy, jestliže je vůbec nezaručuje svědomí, víra v Boha a bázeň Boží? Jestliže tyto základní podmínky všech jistot jsou odstraněny, pak přestává platit jakýkoliv mravní zákon a nic nemůže zabránit tomu, aby postupně, ale nutně nerozvrátily se národy, rodiny, stát a celý lidský způsob života.“<sup>173</sup>

Hluboké porozumění Pia XI. sociálním problémům a vztahům mezi jedinci společnosti, i znalosti komunismu dokládá jeho názor na metody komunistického boje, které v mnohém předznamenávají budoucnost: „... když představitelé komunismu zjistili, že všichni si přejí mír, tak předstírají, že jedině oni podporují společná hnutí za upevnění míru mezi všemi národy. Ale zároveň jednak popouzejí davy, aby násilně svrhly státní zřízení, přičemž dochází ke krutému krveprolití, jednak jak jen mohou shromažďují zbraně, když se přesvědčili, že mír nemá nic, čím by se ubránil“.<sup>174</sup> Nejen tento papežův výrok dosvědčuje, že v mnohém předběhla encyklika *Divini redemptoris* svou dobu a ještě dnes – tedy téměř 70 let po jejím vydání – jsou její závěry stále aktuální.

### 3.4.3 Mit brennender sorge

Po odsouzení komunismu na sebe nenechalo dlouho čekat ani stanovisko učitelského úřadu církve k nacismu, tentokráte pronesené s palčivou starostlivostí – encyklika *Mit brennender sorge* byla Piem XI. podepsána 14. března 1937. Vyjádření mnohých církevních autorit a kongregací Svatého stolce jasně signalizovaly negativní vztah katolické církve k nacistické ideologii již před vydáním encykliky *Mit brennender sorge*. Němečtí biskupové odsoudili nacistickou ideologii a dokonce pod

---

<sup>173</sup> DR, 74.

<sup>174</sup> DR, 57.



trestem exkomunikace zakázali věřícím účastnit se Hitlerova hnutí i samotné členství v nacistické straně. V roce 1928 pak kongregace Svatého officia odsoudila antisemitismus jako neslučitelný s křesťanstvím<sup>175</sup>.

Encyklika *Mit brennender sorge*, která je psaná německy, tedy podobně jako okružní list odsuzující fašismus v Itálii, který byl psán italsky, reaguje na vzrůstající tlak nacistického režimu na katolickou církev a její věřící. Už v úvodu svého listu papež konstatuje, že uzavření konkordátu s německou Říší bylo motivováno snahou o pomoc v rozvoji německého národa, přičemž poslední kroky německého režimu zcela otevřeně uzavřeným dohodám odporují. Za tuto situaci jsou odpovědni představitelé Říše, protože „na ně a jen na ně a jejich tiché a zjevné ochránce padá zodpovědnost za to, že místo ovzduší míru se na obzoru Německa objevují bouřlivé oblaky rozkladných náboženských bojů“<sup>176</sup>.

Papež také jasně prohlašuje, že v první řadě musí hájit zájmy spravedlnosti, když říká: „Vyhovujíc prosbám nejdůstojnějšího biskupského sboru budeme i nadále u vládců vašeho národa neúnavně obhajovat právo, proti kterému se hřeší, a poslouchajíc jen hlas svého svědomí a svého pastýřského poslání – bez ohledu na okamžitý úspěch, anebo neúspěch – budeme se stavět na odpor smýšlení, které se snaží zardousit písemně zaručené právo zjevným anebo maskovaným násilím“<sup>177</sup>. Nelze tedy ani v tomto případě pochybovat o odhodlaném zásahu papeže proti aktivitám, které odporují zásadám míru a spravedlnosti.

V encyklice nechybí ani pasáž, která by odsoudila samotnou podstatu nacismu, protože podle Pia XI. ten, „kdo rasu nebo národ nebo stát nebo státní formu anebo nositele státní moci nebo jiné hodnoty společenského života – které v rámci pozemského pořádku zaujímají důležité a ctihodné postavení – vytrhává z jejich pozemské hodnotové stupnice a dělá z nich nejvyšší normu všech ostatních, i náboženských hodnot a modloslužebnický jich zbožňuje, ten převrací a falšuje Bohem

---

<sup>175</sup> Viz. HALAS, František. *Fenomén Vatikán*. Brno: CDK, 2004. s. 389.

<sup>176</sup> MBS, 4.

<sup>177</sup> MBS, 5.

vytvořený a Bohem ustavený pořádek“<sup>178</sup>. Znovu jsme tak, jako Pius XI. ve své době, konfrontováni s podobou politického náboženství, kterou totalitní ideologie nabývaly bez ohledu na to, že se jednalo o systémy, které se vzájemně prohlašovaly za úhlavní nepřátele. Rasové politiky, která byla podstatným prvkem nacismu a podle mnoha autorů<sup>179</sup> je i hlavním aspektem odlišujícím nacismus od fašismu, se dotýká papež i na dalších místech svého okružního listu<sup>180</sup>, přičemž rasové teorie důrazně odmítá.

V encyklice *Mit brennender sorge* se také objevuje odsouzení jedné z význačných rysů totalitního státu – tedy ovládnutí veškerého společenského života pomocí organizací, spadajících pod totalitní stranu. Tam, „kde stát zakládá svou státní organizaci mládeže, která má být závaznou pro všechny, potom je – nehledíc na práva církevních sdružení – samozřejmým a neodejmutelným právem mládeže a jejích před Bohem zodpovědných rodičů žádat, aby z těchto povinných organizací byly vyloučeny všechny projevy ducha nepřátelského ke křesťanství a církvi, které ještě před nedávnem, ba ještě i nyní, nutí rodiče do mučivých konfliktů svědomí, protože nemohou dávat státu to, co žádá a současně neokrádat Boha o to, co je Boží“.<sup>181</sup> Totalitní ideologie propagovaná a vynucovaná prostřednictvím mnoha státních organizací je nejen v rozporu s křesťanstvím z materiálního pohledu, ale současně odporuje svobodě svědomí, protože neumožňuje pod hrozbou státního nátlaku svobodně volit mezi chováním, které je podle svědomí člověka v dané chvíli nejlepší. Totalitní stát tak nejen výrazně omezuje vnější aspekty svobody člověka, ale což je mnohem závažnější, staví se i proti jeho vnitřní svobodě – tedy svobodě svědomí. Závěrem své encykliky, ve které Pius XI. povzbuzuje všechny věřící v pro ně velmi těžkých životních situacích, znovu papež připomíná, že i „v budoucnosti budeme

---

<sup>178</sup> MBS, 8.

<sup>179</sup> Viz. např. ARON, Raymond. *Demokracie a totalitarismus*. Brno: Atlantis, 1993. str. 129-130 nebo ROSŮLEK, Přemysl. *Politické ideologie*. In CABADA, Ladislav, KUBÁT, Michal. *Úvod do studia politické vědy*. 2. dopl. vyd. Praha: Eurolex Bohemia, 2004. s. 234-236.

<sup>180</sup> „Jen povrchní mysl může podlehnout bludu a horlit za národního Boha, za národní náboženství, bláznivě se pokoušet vtěsnat Boha, stvořitele celého světa, krále a zákonodárce všech národů, před kterého velikostí jsou národy nepatrné jako kapka vody ve vědru, do hranic jednoho národa, uvěznit ho do krevního prostoru jedné rasy.“ MBS, 11.

<sup>181</sup> MBS, 33.

neúnavně a otevřeně zodpovědným místům připomínat nezákonnost dosavadních donucovacích opatření a povinnost připustit v této věci svobodný projev vůle“<sup>182</sup>.

Zveřejnění encykliky *Mit brennender sorge* bylo uskutečněno v tajnosti – poprvé se encyklika veřejně četla ve všech německých kostelech až na Květnou neděli (21. března) 1937<sup>183</sup>. Kněží, kteří ji věřícím četli, byli následně ze strany režimu tvrdě perzekuováni.

### 3.5 Mater et magistra

Navázat na plody sociálního učení svých předchůdců, a také rozvést sociální učení v nové době, je snahou papeže Jana XXIII., jehož encyklika *Mater et magistra* byla promulgována 15. května 1961. Mnozí autoři spatřují ve vydání encykliky *Mater et magistra* zlom v dějinách sociálního učení církve, jelikož dle jejich názoru dochází k zásadní změně argumentace, kterou encykliky používají.<sup>184</sup> Od složité a těžkopádné přirozenoprávní filosofie svých předchůdců přichází Jan XXIII. s mnohem „lidštějšími“ empiricko-sociálními argumenty. Jak si ukážeme dále, je možné tento názor považovat za poněkud zkreslený, jelikož i argumentace Jana XXIII. má přirozenoprávní základ a empiricko-sociální argumenty zase svůj racionální důvod.

Papež už v počátku encykliky oceňuje mnohé závěry encyklik *Rerum novarum* a *Quadragesimo anno*, přičemž vyzdvihuje především přednost soukromého podnikání v hospodářské oblasti<sup>185</sup>, nicméně na rozdíl od svých předchůdců mnohem zřetelněji hovoří o institucionálních zásadách státu do hospodářství. Na rozdíl od Pia XI. tak Jan XXIII. pojímá regulaci trhu jako nutný institucionální předpoklad k jeho fungování, což je výrazně znatelné například v pasáži věnující se otázce zemědělství<sup>186</sup>. Tyto státní zásahy, „jsou odůvodněny zásadou

---

<sup>182</sup> MBS, 39.

<sup>183</sup> Viz. HALAS, František. *Fenomén Vatikán*. Brno: CDK, 2004. s. 393.

<sup>184</sup> Viz. HALÍK, Tomáš. *Předmluva k encyklice Mater et Magistra*. In *Sociální encykliky (1891-1991)*. 1. vyd. Praha : Zvon, 1996. s. 115. nebo KOŠČ, Stanislav. *Stručné dejiny spoločenskej náuky Katolíckej cirkvi*. Skriptum Katolíckej univerzity Ružomberok. s. 31. nebo ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika: Úvod a princípy*. 1. vyd. Brno: CDK, 2004. s. 150 – 151.

<sup>185</sup> Srov. MM, 51.

<sup>186</sup> MM, 112-156.

subsidiarity, kterou vyslovil Pisu XI. v encyklice *Quadragesimo anno*<sup>187</sup> a jednotlivě spočívají např. v zajištění zaměstnání co možná největšímu počtu dělníků, zachování správného poměru mezi výškou mzdy a cenami zboží atd<sup>188</sup>. Zásadu subsidiarity papež pojímá v jejím pozitivním významu, tedy předpokládá, že existují nedostatky v lidské společnosti, které je potřeba odstranit státním zásahem. Na druhou stranu je ale potřebné se zmínit o dvou skutečnostech, které nám papežovu argumentaci blíže objasní.

V první řadě je možné mnohé závěry Jana XXIII. v encyklice *Mater et Magistra* považovat za jasná doporučení pro zlepšení hospodářské i sociální situace jednotlivých zemí. Papežova představa o fungování podniku nebo zemědělského sektoru nabývá časně podoby, tedy takové, kterou je možné, ale ne nutné uskutečnit. Papež totiž tyto své názory nepodkládá argumenty přirozenoprávními, ani teologickými, což naopak činí v části věnující se spolupráci národů na světové úrovni<sup>189</sup>. Na rozdíl od závěrů, vycházejících z přirozeného zákona nebo křesťanského zjevení, jsou konkrétní otázky úvěrové problematiky, strukturální zemědělské politiky nebo sociálního pojištění a zemědělství ve své časovosti proměnné a jsou závislé na konkrétní dějinné situaci. Řešení nabídnutá v roce 1961 budou samozřejmě jiná, než ta v roce 1991 nebo 1891.

Druhou skutečností, na kterou není možné zapomínat, je naléhavé zdůrazňování, k čemuž se Jan XXIII. na mnoha místech encykliky uchyluje, stálé platnosti principu subsidiarity. Tam, kde papež otevírá prostor pro zásahy státu do různých sfér ekonomiky nebo možnosti rozšíření veřejného vlastnictví, vzápětí znovu připomíná, že to vše se může stát se zřetelem na „správně chápané obecné blaho a nehrozí-li nebezpečí, že tím bude příliš omezeno nebo dokonce potlačeno soukromé vlastnictví“<sup>190</sup>.

V poslední části své encykliky se papež Jan XXIII. věnuje moderním ideologiím, které se snažily nabídnout člověku svou představu

---

<sup>187</sup> MM, 53.

<sup>188</sup> Srov. MM, 79.

<sup>189</sup> Srov. MM, 205-208.

ideálního společenského uspořádání. Základní chybou všech těchto představ o uspořádání společnosti však je, že „nechápu celého člověka, nýbrž pouze některé jeho stránky“<sup>191</sup>. Z tohoto důvodu měly mnohé reálné aplikace těchto ideologií pro lidskou společnost zhoubné důsledky. Tyto ideologie totiž povýšily svůj konečný cíl nad hodnotu lidského života, přičemž nebraly v potaz to, co Jan XXIII. prohlašuje za nejvyšší zásadu sociální nauky katolické církve, tedy skutečnost, „že jednotliví lidé jsou základem, příčinou a cílem každého společenského zřízení“<sup>192</sup>. Tím papež znovu potvrzuje to, co jsme předeslali již v úvodu, při úvahách o obecném dobru, totiž, že každé politické společenství má být zaměřeno na vytvoření takových podmínek, které člověku umožní sledovat a co nejlépe naplňovat jeho nadpřirozené povolání.

Základním předpokladem k uskutečnění tohoto cíle je však nutná ochrana a uznání svobody v politickém systému. Jan XXIII. si všímá úzké spojitosti mezi uznáním soukromého vlastnictví a ostatními svobodami, když prohlašuje: „Člověk je dříve než stát, proto státní společnost musí být zaměřena k člověku, jako svému cíli. Zkušenost a dějinné skutečnosti nás však také poučují, že v politických režimech, které popírají právo člověka na soukromé vlastnictví výrobních prostředků, je též omezeno nebo úplně znemožněno naplňování základních lidských svobod. To dokazuje, že právo na majetek je podporou a současně podnětem pro uplatňování svobody“.<sup>193</sup> Soukromé vlastnictví bychom tak v souladu s papežovou argumentací mohli považovat za určující znak povahy (kvality) politického systému.

### 3.6 *Pacem in terris*

Další okružní list Jana XXIII. přichází v době, kdy téměř celý svět stál na pokraji války. Po Karibské krizi a stavbě Berlínské zdi vyvstala nutnost znovu světu přiblížit základy společenského řádu a jím určovaného politického společenství, které katolická církev již několik

---

<sup>190</sup> MM, 117.

<sup>191</sup> MM, 213.

<sup>192</sup> MM, 219.

<sup>193</sup> MM, 109.

desetiletí neustále hlásá, aby bylo obnoveno hlavní úsilí jednotlivých států hledat a udržovat mír.

Papež Jan XXIII. staví svou druhou sociální encykliku na základ přirozenoprávní argumentace, protože „zákony, jimiž se řídí lidské vztahy, jsou zcela jiného druhu a je třeba objevovat je tam, kam je vepsal Původce všech věcí, tj. v lidské přirozenosti“.<sup>194</sup> Z hlediska výchozích předpokladů sociálního učení nelze v objevování principů, kterými se má řídit lidské politické společenství, ani argumentovat jinak. Pouze zopakujme, že bez nadčasových a stále platných axiomů, by učení církve o politickém životě mělo povahu pouhého názoru. Tím by však sama církev zpochybňovala základní předpoklad, který spočívá v přirozeném náboženském povolání člověka a který legitimizuje sociální učení jako přijatelné, ba přímo nutné, pro možnost uskutečnění nadpřirozeného cíle lidského života v rámci jeho společenského života.

Na počátku svého listu hovoří papež o přirozených právech každého člověka, která jsou však nerozlučně spojena s odpovědností, protože ti, „kdo se dožadují vlastních práv, ale na své povinnosti buď úplně zapomínají, nebo je plní nedostatečně, zasluhují přirovnat k lidem, kteří jednou rukou stavbu budují, druhou boří“.<sup>195</sup> Učení o lidských právech vždy považovala církev za jeden z předpokladů správného fungování každého lidského společenství.

Pro naše pojednání se jako zásadní jeví druhá část encykliky *Pacem in terris*, ve které Jan XXIII. připomíná základní aspekty politického společenství. Znovu tedy můžeme číst slova o božském původu politické moci, která je pro lidi závazná ve svědomí pouze tehdy, je-li její „autorita ve spojení s autoritou Boží a má-li na ní podíl“.<sup>196</sup> Tato myšlenka závaznosti či nezávaznosti poslušnosti vůči politické autoritě má své kořeny již ve středověku a souvisí mimo jiné s právem na odpor proti vrchnosti, což není pouze doména protestantských teologů. Právo na odpor proti politické autoritě má svůj silný základ už v učení scholastických teologů. Podle sv. Tomáše Akvinského je každý zákon,

---

<sup>194</sup> PT, 6

<sup>195</sup> PT, 30.

<sup>196</sup> PT, 49.

který odporuje přirozenému zákonu zákonem nespravedlivým a „stává se spíše činem násilným“.<sup>197</sup> Papež také připomíná, že stát je nejen zodpovědný za hmotné zabezpečení svých občanů, ale i za zabezpečení statků duchovních<sup>198</sup>.

V otázce přijatelnosti politického režimu z hlediska katolické víry se dostává jasné odpovědi, podle které „nelze jednou provždy stanovit, jaký druh státního zřízení je nejlepší“<sup>199</sup>. Papež se tak přidržuje klasické aristotelské teorie, podle které je nějaký režim vhodný pro onu konkrétní situaci, jiný režim zase pro jinou, protože „stanovit formu státního zřízení a způsob, jímž má vykonávat své úkoly, nelze než tak, že největší váhu při tom budou mít současný stav a podmínky každého národa; ty jsou různé podle míst a doby“<sup>200</sup>. Nicméně se papež přiklání k Montesquieuově zásadě rozdělení moci na zákonodárnou, výkonnou a soudní, která se stala nedílnou součástí všech demokratických politických systémů, přičemž participaci občanů na správě státu spojuje Jan XXIII. s lidskou důstojností. Encykliku *Pacem in terris* může považovat za jasné přichýlení se učitelského úřadu církve ke konstitucionalismu, tedy takovému politickému režimu, který garantuje práva svých občanů a zavazuje se je vymáhat a chránit.

Další neméně zajímavá část druhé sociální encykliky Jana XXIII. se věnuje problematice mezinárodních vztahů. V době, kdy proti sobě stály dva nesmiřitelné vojensko-politické bloky, se papež snaží nalézt východisko z krize mezinárodního systému v myšlenkách idealistické teorie fungování mezinárodního systému, hledající záruku světového míru ve spolupráci jednotlivých národů, mající svůj vrchol v mezinárodní organizaci, „jejíž moc se má vztahovat na celý svět a která má vhodnými prostředky vést k dosažení celosvětového blaha“<sup>201</sup>. Základem správného fungování takové organizace je rovnost národů vyplývající z lidské důstojnosti. Papež se výslovně zmiňuje o Organizaci

---

<sup>197</sup> Summa theol. I-II q. 93 a. 3 ad 2

<sup>198</sup> srov. PT, 57.

<sup>199</sup> PT, 67.

<sup>200</sup> PT, 68.

<sup>201</sup> PT, 138.



spojených národů, která má ideály spolupráce mezinárodního společenství naplňovat<sup>202</sup>.

Na tomto místě může být jistě zajímavé se pozastavit nad příklonem Jana XXIII. k idealistické koncepci mezinárodních vztahů, jestliže katolické víře může být na první pohled v mnoha aspektech bližší realistické pojetí světového systému, pokud toto vychází z přesvědčení neidealizované podstaty vztahů mezi státy, která je v lecčem podobná učení církve o prvotním hříchu a padlé přirozenosti člověka<sup>203</sup>. Nutno podotknout, že taková představa může být bližší protestantské teologii, která zastává názor o nezvratnosti padlé lidské přirozenosti, kdy ani přes veškeré své úsilí není člověk schopen překonat svou náklonnost ke zlu. Musíme také v tomto ohledu vzít v úvahu učení o univerzalitě katolické víry, která inherentně směřuje k jednotě celého lidstva. Učení o univerzální celosvětové politické autoritě tak můžeme vnímat jako katolické církvi vlastní, protože má svůj hluboký základ v teologii dějin spásy a v přirozenosti každého člověka, neboť „jednota lidské rodiny, která shromažďuje bytosti mající stejnou přirozenou důstojnost, zahrnuje celosvětové obecné blaho“<sup>204</sup>. Nicméně nesmíme zapomenout na fakt, že jsou to především lidé, kteří tvoří vlastní politiku těchto mezinárodních institucí a jsou to sami lidé, kteří mají tendenci jednat proti dobru. To, že církev oceňuje jednotu mezinárodního společenství zastřešenou jedinou universální organizací neznamena, že OSN je ipso facto dobrá. Její přínos je znatelný až tehdy, pokud její činnost skutečně směřuje k obecnému dobru, protože „církev má výhrady, když se přistupuje k problémům nesprávně“<sup>205</sup>.

Mezinárodní řád má být založen především na právu, spravedlnosti, čínorodé solidaritě a svobodě čerpající svůj základ ze suverenity každého státu, přičemž žádný stát není podřízen tomu

---

<sup>202</sup> Srov. PT, 142-145.

<sup>203</sup> Podle víry katolické církve se člověk nerodí a priori dobrý, jak tvrdil např. Rousseau, ale díky prvotnímu hříchu je jeho přirozené směřování k dobru narušeno a člověk je tím pádem schopen konat zlo. Nicméně svým vlastním úsilím může své špatné sklony přemoci a i přes svou „zraněnost“ konat a usilovat o stále větší dobro.

<sup>204</sup> Katechismus katolické církve, 1911.

<sup>205</sup> srov. Compendium sociálního učení katolické církve, 440. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. 1st edition. Washington, DC: USCCB Publishing, 2005. s. 190.



druhému a ve svém rozhodování jsou si státy vzájemně rovny.<sup>206</sup> Tato poučka platí pro všechny státy sdružené v mezinárodním společenství, poněvadž základem mezinárodního řádu je přirozený zákon, který „paprskem svých zásad jako maják ukazuje správnou cestu jednotlivcům i národům“<sup>207</sup>.

### 3.7 II. vatikánský koncil

Všeobecný ekumenický koncil, který se uskutečnil v letech 1962 – 1965 je do dnešní doby v katolické církvi spojen s mnohými interpretačními problémy. Zejména známá myšlenka vyjádřená italským slovem „aggiornamento“, tedy ono přizpůsobení pastorační úlohy církve současnému světu, znamenala ze strany některých mnohdy až nebezpečné zřeknutí se základních pravd katolické víry na úkor „nových, společností více otevřenějších“ proudů a myšlenek. Závěry II. vatikánského koncilu jsou ve všeobecném povědomí vnímány nesprávně, někdy až zavádějícím způsobem. O tom, jaké ve skutečnosti sociální učení koncilu je, vypovídá zejména jeho pastorační konstituce o církvi v dnešním světě, vydaná pod názvem *Gaudium et spes*.

Koncil se ve své pastorační konstituci *Gaudium et spes* snaží „objasnit tajemství člověka a účastnit se řešení hlavních otázek naší doby“<sup>208</sup>. Pro cíl naší práce je důležitá zejména druhá část dokumentu, ve které se koncil zabýval společenským rozměrem existence člověka, tedy kromě jiného i ekonomickým a politickým aspektem jeho života. Už v první části *Gaudium et spes* je připomenuto, že veškeré lidské jednání má směřovat k obecnému dobru.<sup>209</sup> V pasážích věnovaných hospodářsko-sociálnímu životu člověka se znovu opakuje základní teze cíle veškeré hospodářské činnosti, kterou je vždy člověk. Současně koncil odmítá jak individualistický kapitalismus, tak socialismus, když říká, že „růst ekonomiky nemůže být ponechán jen jakési mechanické hře sil

---

<sup>206</sup> srov. Kompendium sociálního učení katolické církve, 434. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. 1st edition. Washington, DC: USCCB Publishing, 2005. s. 187-188.; *Mater et magistra*, 80.

<sup>207</sup> Vánoční poselství Pia XII. z r. 1941: AAS 34 (1942), citováno podle *Sociální encykliky (1891-1991)*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1996. s. 202.

<sup>208</sup> GS, 10.

<sup>209</sup> Viz. GS, 26.

v hospodářské činnosti jednotlivců, ani jen veřejné moci“<sup>210</sup>. Znovu koncilní otcové opakují učení církve o soukromém vlastnictví, které je nutno považovat „za jakési rozšíření osobní svobody“<sup>211</sup>, nicméně současně připomínají, že soukromé vlastnictví má také svou společenskou povahu.

Koncil se vedle ekonomických otázek zabýval i životem politického společenství. V době studené války, kdy téměř polovina světa byla pod vlivem totalitní ideologie, odsoudil koncil veškeré politické formy, „které omezují občanskou nebo náboženskou svobodu, rozmnožují oběti politických vášní a zločinů a při výkonu veřejné moci nesledují blaho, nýbrž zájmy některého seskupení nebo přímo vládnoucích kruhů“<sup>212</sup>. Znovu tak církve, jako před 2. světovou válkou, vystoupila na obranu politických svobod, které se v některých zemích staly jen prázdnými frázemi ústavních dokumentů. Stát a veřejná moc i podle učení koncilu zůstávají součástí lidské přirozenosti a současně je ponechána občanům svobodná volba k tomu, aby si vybrali „způsob vlády i výběr vedoucích činitelů“<sup>213</sup>.

V oblasti uspořádání mezinárodních vztahů se *Gaudium et spes* ve své podstatě neliší od encykliky Jana XXIII. *Pacem in terris*, když opět vychází z idealistické teorie mezinárodních vztahů, přičemž podporuje ustavení jednotné mezinárodní autority, která by eliminovala možnost válečného konfliktu. Současně si však koncil uvědomuje, že základní rozhodnutí o vojenských akcích budou vždy ležet na bedrech jednotlivých státníků, a proto apeluje zejména na ně, aby si uvědomovali svou nesmírnou odpovědnost a snažili se odstranit válku, „i když si nemohou zastírat složitost současného stavu věcí“<sup>214</sup>. Tím je opět vyjádřen podstatný behaviorální rozměr sociální nauky církve, která si uvědomuje, že pouhé instituce k překonání problému ve světě nestačí, protože u počátku každého jednání stojí přece jen se svou svobodou vůlí vždy člověk.

---

<sup>210</sup> GS, 65.

<sup>211</sup> GS, 70.

<sup>212</sup> GS, 73.

<sup>213</sup> GS, 74.

<sup>214</sup> GS, 82.

Pastorální konstituce *Gaudium et spes* je zaměřena, na rozdíl od některých předcházejících sociálních encyklik, spíše na objasnění základních aspektů role člověka ve společnosti a hospodářském řádu. Je zaměřena na výklad všeobecných zásad církevního učení o sociálním rozměru lidského života a neřeší konkrétní problémy společnosti, se kterými jsou lidé v průběhu času konfrontováni. Z tohoto důvodu je možné *Gaudium et spes* vnímat i jako základní text pro pochopení sociální nauky církve. Je to však opravdu jen základ, který k hlubšímu poznání učení církve o člověku a společenském rozměru jeho života nestačí.

### 3.8 Populorum progressio a Octogesima adveniens

Sociální učení papeže Pavla VI., které je shrnuto v encyklice *Populorum progressio* (26. března 1967) a apoštolském listu *Octogesima adveniens* (14. května 1971), reaguje na problémy spojené s tzv. druhou a třetí vlnou dekolonizace, které probíhaly ve 20. století a týkaly se především kolonií na území Austrálie, Asie a Afriky.<sup>215</sup> Zejména v době po druhé světové válce získalo mnoho bývalých kolonií afrického kontinentu nezávislost, přičemž mnohé z nich nebyly dostatečně sociálně ani ekonomicky na vlastní samostatnost připraveny. Často vynucený a rychlý odchod bývalých kolonizátorů vytvořil správní vakuum, které mnohdy vedlo k ustavení slabých a nestabilních politických systémů, které často ústily do občanských válek.<sup>216</sup> Nestabilní politická situace a relativní ekonomická zaostalost těchto zemí měly za následek sociální problémy, které svou závažností postupem času překročily hranice jednotlivých kontinentů. Neutěšené sociální podmínky byly „živnou půdou pro utopie a mesianismy nejrůznějších druhů, jejichž následky jsou pro lidstvo katastrofální: násilné reakce chudiny, revoluce, zmatky a

---

<sup>215</sup> srov. JONES, Martin, JONES, Rhys, WOODS, Michael: *An Introduction to Political Geography. State, Place and Politics*. London: Routledge, 2004. s. 44.

<sup>216</sup> srov. DANĚK, Petr. Nerovnoměrný rozvoj světa: kolonialismus, neokolonialismus a diskurz vývoje. In JEHLIČKA, Petr, TOMEŠ, Jiří, DANĚK, Petr. *Stát, prostor a politika : vybrané otázky politické geografie*. 1. vyd. Praha : Univerzita Karlova v Praze, 2000. s. 40.

nakonec totalitní ideologie“<sup>217</sup>. Zvláště na tyto hrozby se Pavel VI. snaží ve své encyklice reagovat.

Problémy, se kterými jsou země třetího světa konfrontovány, nemohou být dle papeže vyřešeny pomocí „akce individuální ani skupinové“<sup>218</sup>, ale taková situace si žádá „společnou činnost všech, počínaje novou a jasnou koncepcí v oblasti hospodářské, sociální, kulturní a duchovní“<sup>219</sup>. I když se na tomto místě může zdát, že se Pavel VI. pokouší dát impulz k vytvoření kvalitativně nové koncepce katolického sociální učení, jsou jeho slova myšlena jako profilace sociální nauky a učení církve proti současnému stavu společnosti, protože růst „celé lidské společnosti by se mohl ocitnout v nebezpečí, kdyby se zanedbávala správná hierarchie hodnot“<sup>220</sup>. Znovu se tedy opakuje myšlenka Pia XI. o zásadním vlivu chování každého jednotlivce na fungování ekonomického systému, která stojí před snahou pomocí institucionálních mechanismů zabránit dalšímu šíření nespravedlnosti v ekonomickém i politickém systému.<sup>221</sup>

Ve své první sociální encyklice se Pavel VI. poněkud neurčitě vyjadřuje k problému kapitalismu. Jeho encyklika bývá proto některými autory<sup>222</sup> považována za antiliberalní ve smyslu jejího odporu ke svobodnému hospodářství, když papež výslovně odsuzuje názor, „že zisk je třeba považovat za hlavní hybnou sílu hospodářství, soutěžení za nejvyšší zákon ekonomiky a soukromé vlastnictví za absolutní právo bez hranic“<sup>223</sup>. Pro mnohé tak papež znovu vyhlásil válku základním principům tržního hospodářství a mnoha věřícím dal příležitost k příklonu k socialismu. Pokud však čteme papežova slova pozorně, nutně nás musí zaujmout odsouzení zisku, soutěžení a soukromého vlastnictví jako absolutních hodnot, tedy takových hodnot, které jsou samy o sobě cílem lidského jednání. Jak již jsme ale uvedli v předchozím

---

<sup>217</sup> HALÍK, Tomáš. *Předmluva k encyklice Populorum progressio*. In *Sociální encykliky (1891-1991)*. 1. vyd. Praha : Zvon, 1996. s. 225.

<sup>218</sup> PP, 13.

<sup>219</sup> PP, 13.

<sup>220</sup> PP, 18.

<sup>221</sup> srov. např. QA, 97.

<sup>222</sup> Viz. NOVAK, Michael. *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1999. s. 186-192.

<sup>223</sup> PP, 26.

rozboru jednotlivých encyklik, byla kritika tohoto absolutizování ekonomických zákonů vlastní všem papežům, kteří se výslovně k sociálním problémům vyjadřovali. Možná, že znějí slova Pavla VI. příliš silně nebo emotivně, to však nic nemění na tom, že sám papež hovoří pouze o nespravedlnosti „jisté formy kapitalismu“<sup>224</sup>, aniž by kapitalismus zavrhl. Vždyť sám Pavel VI. přejímá mnohá východiska tržního hospodářství, když odmítá pouze pasivní pomoc chudým, která podporuje lenost a příživnictví<sup>225</sup>. Nic to ovšem nemění na faktu, že papež odmítá volný obchod jako princip celosvětových mezinárodních vztahů<sup>226</sup> a to zejména pro možnost nerovnoměrného postavení smluvních stran ve vzájemném obchodě, což může vést ke vzniku nespravedlivých ekonomických vztahů. Je tak odmítnut liberalismus, který „tvrdí, že vyzdvihuje individuální svobodu, když ji vymaňuje z jakýchkoli normativních omezení, podněcuje ji jen k hledání zisku a moci a považuje sociální vztahy za téměř samočinné výsledky soukromé iniciativy jednotlivce, a ne za cíl a hlavní znak, který je měřítkem hodnoty správně uspořádané společnosti“<sup>227</sup>.

Pavel VI. neopomíjí ve svém sociálním učení připomenout důležitost politické činnosti, která je vlastní každému člověku a završena v politickém společenství směřuje k obecnému dobru.<sup>228</sup> Ve vztahu k ideologiím, především socialismu a liberalismu, Pavel VI. připouští určitou míru transformace těchto myšlenkových směrů do pro církve přijatelné alternativy.<sup>229</sup> Zejména ze socialismu čerpající tzv. sociálně-demokratické hnutí jistě nepředstavuje pro církve a její učení tak výrazné riziko jako socialismus 19. a začátku 20. století.

### **3.9 Laborem exercens a Sollicitudo rei socialis**

Nástupce papeže Jana Pavla I. polský kardinál Karol Wojtyła se stal po své smrti v roce 2005 druhým nejdéle sloužícím papežem v historii katolické církve. Tomu odpovídá i značné množství dokumentů,

---

<sup>224</sup> PP, 26.

<sup>225</sup> srov. PP, 54.

<sup>226</sup> Viz. PP, 58.

<sup>227</sup> OA, 26.

<sup>228</sup> Viz. OA, 24.

<sup>229</sup> srov. OA, 31-35.

které papež během svého života uveřejnil. Mezi těmito dokumenty zauímají důležité místo i tři sociální encykliky – *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialias a Centesimus annus*.

Okružní list *Laborem exercens* byl uveřejněn 14. září 1981, i když původně bylo zamýšleno uveřejnit jej již 15. května 1981, tedy na den, kdy byla před 90 lety vydána encyklika *Rerum novarum*. Atentát na Jana Pavla II. však tento záměr překazil. Práci na encyklice se papež věnoval sám a jeho text „se v mnohém liší od toho, co bylo řečeno v dřívějších církevních dokumentech. Ne ovšem v tom smyslu, že by se odchyloval od nauky obsažené v dřívějších encyklikách“<sup>230</sup>. První sociální encyklika Jana Pavla II. se totiž věnuje člověku a práci v jeho sociální perspektivě z hlediska samotného smyslu práce a jejího významu pro člověka. Celé encyklice proto dominuje „silný antropologický akcent společenské nauky tohoto papeže“<sup>231</sup>.

Hlavní myšlenka Jana Pavla II. v okružním listu *Laborem exercens* spočívá v poukazu na chybnost těch ekonomických teorií, které se ve své podstatě zaměřují pouze na objekt (co člověk dělá) práce, aniž by se zabývaly prvotní příčinou jakékoli práce, kterou je ve své podstatě sám subjekt práce, tedy člověk. Tento její dvojitý aspekt je potom „zásadní pro pochopení toho, co je rozhodujícím zdrojem hodnoty a důstojnosti práce s ohledem na obtíže spojené s organizováním ekonomických a společenských systémů, které respektují lidská práva“<sup>232</sup>. Z této myšlenky pak pramení negativní postoj církve k liberalismu a kapitalismu, který jsme popsali již výše, ale který se nám pomocí argumentace Jana Pavla II. mnohem lépe osvětluje. Každý hospodářský systém, který za svůj hlavní cíl a za měřítko svého úspěchu považuje pouze samotný objekt práce, aniž by se však v první řadě vztahoval k člověku, je nespravedlivý, protože z jeho hlediska se tak práce stává pouhým zbožím, což odporuje primární bytnosti světa, všech společenských systémů a institucí. Proto ekonomický liberalismus, který

---

<sup>230</sup> MARTÍNEK, Cyril. *Cesta k solidaritě*. Svitavy: Trinitas. 1998. s. 96.

<sup>231</sup> KOŠČ, Stanislav. *Stručné dějiny spoločenskej nauky Katolickej cirkvi*. Skriptum Katolickej univerzity Ružomberok. s. 57.

<sup>232</sup> Kompendium sociálního učení katolické církve, 270. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. 1st edition. Washington, DC: USCCB Publishing, 2005. s. 120.

za všehomíru svého systému považuje pouze objekt práce, a současně socialismus, pro svůj materialistický pohled na práci, tedy opět přehnaně zdůrazňování objektu práce, jsou již od počátku pro církev nepřijatelné. Pokud v tomto světle budeme číst celou sociální nauku, mnohé z jejích závěrů se nám mohou zdát mnohem lépe pochopitelné. Právě v přínosu těchto „nových“ argumentů do oblasti sociálního učení církve spočívá důležitost a velikost encykliky *Laborem exercens*, která nejenže objasnila dvojí aspekt lidské práce, ale současně výslovně uznala kladnou úlohu sociálního konfliktu, protože na něj pohlíží jako na „boj za sociální spravedlnost“<sup>233</sup>.

K dvacátému výročí vydání encykliky *Populorum progressio* připravil Jan Pavel II. svou vlastní encykliku, která se zabývá problematikou „rozvoje národů“, jak ji nastínil již Pavel VI. Papež Jan Pavel II. velmi vysoce hodnotí přínos encykliky *Populorum progressio*, nicméně si všímá faktu, že sociální otázka mnohde není spojena jen s hospodářským rozvojem, ale chudoba může nabývat mnoha podob, zvláště takových, kdy se člověk stává pouhým předmětem. K tomuto stavu jednoznačně vedou totalitní režimy, kde si jedna společenská skupina osobuje nárok na výlučnou vedoucí úlohu.<sup>234</sup> Otázka existence jednoho bloku států, které ovládá marxistická filosofie a které mnohdy mají totalitní charakter, nabývá na své důležitosti vzhledem k důsledkům takové situace na mezinárodní úrovni, kdy právě ustavení dvou vůči sobě nepřátelských bloků je jednou z hlavních příčin zaostávání zemí rozvojového světa, které se stávají „spíš kolečky v mechanismu a součástkami v obrovském soustrojí“<sup>235</sup>, než aby šli svou vlastní cestou nezávislosti. Jan Pavel II. ve své druhé sociální encyklice současně rozvádí pojem tzv. „struktur hříchu“, což je ve zkratce řečeno institucionalizovaná podoba individuálních hříchů. Papež samozřejmě nechce tvrdit, že nějaké instituce jsou subjektem hříchu<sup>236</sup>, ale zdůrazňuje že rozvoj národů se nedá „snižovat jen na problém

---

<sup>233</sup> CA, 14.

<sup>234</sup> srov. SS, 15.

<sup>235</sup> SS, 22.

<sup>236</sup> Viz. apoštolská exhortace *Reconciliatio et poenitentia*, AAS 77, s. 217.



technický<sup>237</sup>, ale má hlavně morální povahu<sup>238</sup>. Jasněji než kdykoli předtím zde papež upozorňuje na těsnou souvislost morálky a politiky, když konstatuje, že „jiné národy potřebují zreformovat některé nespravedlivé struktury a zejména své politické instituce, aby nahradily úplatkářské, diktátorské nebo autoritářské režimy demokratickými, které umožňují účast občanů na vládě. ... Neboť ‚zdravé‘ politické společnosti, projevující se dobrovolnou a odpovědnou účastí všech občanů na veřejných záležitostech, právní jistotou, respektováním a povznášením lidských práv – je nutnou podmínkou a spolehlivou zárukou rozvoje ‚celého člověka a všech lidí‘“<sup>239</sup>.

Současně s odkrytím vztahu mezi demokracií a morálními hodnotami upozorňuje Jan Pavel II. na současné problémy vedoucí ke strádání mnoha velkých i malých národů, které jsou důsledkem protekcionismu v mezinárodním obchodě, špatným nastavením měnového a finančního systému nebo nefunkčností některých mezinárodních organizací<sup>240</sup>. Na rozdíl od svého předchůdce se Jan Pavel II. vyrovnává se situací mezinárodního systému mnohem realističtěji, aniž by však změnil jeden z podstatných rysů sociálního učení církve, tedy že nemůže plně přijmout individualistický liberalismus a marxistický kolektivismus. Papež v této souvislosti připomíná jednu „ze základních zásad křesťanského pojetí společenského a politického řádu“<sup>241</sup>, kterou je zásada solidarity (formulována již Lvem XIII. v encyklice *Rerum novarum*) a která platí jak v národním, tak mezinárodním měřítku<sup>242</sup>.

### 3.10 Centesimus annus

Zatím poslední sociální encyklika nejvyššího představitele katolické církve byla zveřejněna 1. května 1991, jak už sám název napovídá, ke stému výročí vydání encykliky *Rerum novarum* a pro mnohé znamená znovuoživení sociálního učení katolické církve, které se mělo postupem času stát prázdným a vykořeněným. I přesto můžeme na

---

<sup>237</sup> SS, 41.

<sup>238</sup> srov. SS, 46.

<sup>239</sup> SS, 44.

<sup>240</sup> Viz. SS, 43.

<sup>241</sup> CA, 10.

<sup>242</sup> srov. CA, 10.

encykliku *Centesimus annus* pohlížet jako na dokument, který je „kontinuálním pokračováním katolického sociálního učení a má svoje předchůdce: navazuje na II. vatikánský koncil a zvláště na předcházející encykliky Jana Pavla II.“<sup>243</sup>.

Jan Pavel II. začíná své pojednání o sociální otázce připomenutím významu, jaký mělo uveřejnění encykliky *Rerum novarum* v roce 1891, přičemž vyzdvihuje stále platná a závazná učení Lva XIII. o odsouzení třídního boje, obhajobě práva na soukromé vlastnictví, principu solidarity, právu na spravedlivou mzdu nebo právu na plnění náboženských povinností<sup>244</sup>. Mnohem obsáhleji však papež připomíná odsouzení socialismu, které Lev XIII. roku 1891 stejně jako jeho předchůdci provedl a současně konstatuje, že „základní omyl socialismu je antropologické povahy“<sup>245</sup>. Tím Jan Pavel II. vyslovuje myšlenku, jejíž základ můžeme vysledovat již v 19. století v učení Pia X., který označil komunismus za odporující přirozenému zákonu.<sup>246</sup> Jistě je zajímavé podotknout, že díky tomuto přesvědčení je prakticky nemožné hovořit o neúspěchu komunistického experimentu pouze kvůli jeho nesprávné aplikaci nebo o reformě komunismu vůbec. Pokud jsou komunismus a marxistická ideologie založeny na naprosto nesprávných axiomech o podstatě světa a přirozenosti člověka, bylo by možné hovořit o „reformě“ komunismu v případě, že jsou tyto axiomy zavrženy. Tím ale paradoxně docházíme k tomu, že komunismus již není komunismem, neboť k jeho bytostné povaze právě tento „antropologický omyl“ náleží. Slova o antropologickém omylu komunismu jsou tak skutečně definitivně platným potvrzením naprosté neslučitelnosti komunismu s katolickou vírou.

V oblasti uspořádání ekonomických vztahů na úrovni jednotlivých států i na mezinárodní úrovni papež jednoznačně prohlašuje, že volný trh je „nejúčinnějším nástrojem k využívání zdrojů a k nejlepšímu

---

<sup>243</sup> FIALA, Petr. *Katolicismus a politika : o politické dimenzi katolicismu v postmoderní době*. 1. vyd. Brno : CDK, 1995. s. 120.

<sup>244</sup> Viz. CA, 5-9.

<sup>245</sup> CA, 13.

<sup>246</sup> Viz. encyklika *Qui pluribus*.

uspokojování potřeb“<sup>247</sup>, současně však dodává, že princip volného trhu není řešením pro uspokojení všech lidských potřeb. I když se nám může takto zřetelně stanovená preference volného trhu ze strany církve zdát na první pohled poněkud v rozporu s předchozími sociálními dokumenty Jana XXIII. nebo Pavla VI., je potřeba nahlížet na kritiku volného trhu ze strany papežů ne pro jeho institucionální instrumenty, ale pro možné nespravedlivé apriorní pojetí trhu ze strany jeho jednotlivých aktérů. Možno proto říci, že encyklika *Centesimus annus* se zaměřuje na „dosud nezdůvodňované aspekty sociálního učení a vyslovuje se jasně tam, kde dosavadní sociální učení mlčelo nebo připouštělo (ve vztahu ke kapitalismu) opačné interpretace“<sup>248</sup>. Avšak i v této sociální encyklice se na mnoha místech nachází slovo kapitalismus umístěné spíše do pozice vyvolávající negativní konotace<sup>249</sup>, jako by se zdálo, že i zde nechává Jan Pavel II. otevřený prostor pro různé interpretace. Pokud se však snažíme sociální učení pochopit v celé jeho historické perspektivě, vidíme (jak jsem již uvedli v kapitole 2.1), že již od počátku sociálního učení církev neodmítala volný trh jako nástroj efektivní distribuce statků, ale vždy odmítala pojetí trhu jako absolutního nástroje pro nastolení spravedlivé společnosti, kde „není hospodářská svoboda vázána pevným právním řádem, který ji dává do služeb plné lidské svobody a který ji považuje za zvláštní dimenzi této svobody s jejím etickým a náboženským těžištěm“<sup>250</sup>. Místo toho navrhuje papež spíše než o kapitalismu hovořit o „podnikatelském hospodářství“, „tržním hospodářství“ nebo o „svobodném hospodářství“.

V otázce pojetí státu můžeme v encyklice *Centesimus annus* najít obsáhlejší komentář magisteria k demokracii jako jedné formě politického systému. Pokud pasáži věnované demokracii poskytneme dostatečnou pozornost, můžeme dojít k názoru, že Jan Pavel II. ve své analýze demokracie vychází z tzv. neklasické teorie demokracie, za jejíž

---

<sup>247</sup> CA, 33.

<sup>248</sup> FIALA, Petr. *Katolicismus a politika: o politické dimenzi katolicismu v postmoderní době*. 1. vyd. Brno: CDK, 1995. s. 120.

<sup>249</sup> Viz například CA, 25: „Z toho je vidět, jak neudržitelné je tvrzení, že po porážce takzvaného ‚reálného socialismu‘ zbývá jako jediný hospodářský model kapitalismus“.

<sup>250</sup> CA, 42.

hlavní tvůrce jsou považováni Joseph Schumpeter a Karl Popper.<sup>251</sup> Podle Jana Pavla II. si církev „váží systému demokracie, protože zajišťuje účast občanů na politickém rozhodování, zaručuje ovládaným možnost volit a kontrolovat své vlády a v případě nutnosti je pokojnou cestou vyměnit“<sup>252</sup>. Zejména neklasická teorie demokracie Karla Poppera, podle kterého je „demokratický princip spjat s přesvědčením, že i špatná politika v demokracii (pokud máme možnost mírovými prostředky ji změnit) je lepší, než se podřítit tyranii, ať je jakkoli blahosklonná“<sup>253</sup> hovoří o tom, že možnost nenásilné změny vlády je jedním ze základních pozitivních prvků demokratického systému.

I přes pozitivní vztah církve k demokracii nezapomíná Jan Pavel II. upozornit na fakt, že „pravá demokracie je možná pouze v právním státě a na základě správného pojetí člověka“<sup>254</sup>. Politické společenství by totiž nikdy nemělo ztratit ze zřetele cíl, ke kterému směřuje a mělo by stále usilovat o nalezení prostředků, které vedou k obecnému dobru. To však může nastat jen tehdy, když společnost přijímá objektivně dané nutnosti člověka – tedy jeho přirozenost – a na základě přirozeného zákona se snaží uspořádat své časné záležitosti. Rozhodně však nemůže církev přijmout názor, že „agnosticismus a skeptický relativismus jsou filosofií a základním postojem, jež odpovídají demokratickým politickým formám“<sup>255</sup>.

V případě zasahování státu do organizace společenských a ekonomických vztahů je Jan Pavel II. věrný tradici svých předchůdců, i když zcela nově odmítá princip „sociálního státu“, který „přímo zasahuje a olupuje společnost o její odpovědnost, způsobuje ztrátu lidské energie a přebujelost státních aparátů, které ovládá více byrokratická logika, než snaha sloužit občanům“<sup>256</sup>. Takové pojetí sociálního státu jednoznačně odporuje principu subsidiarity a vlastně olupuje člověka o jeho důstojnost. Ten se jako svobodná bytost primárně snaží najít pro sebe

---

<sup>251</sup> O neklasické teorii demokracie v křesťanském pohledu viz. RATZINGER, Joseph. *Pravda, hodnoty a moc*. 1. vyd. Brno: CDK, 1996. s. 54-56.

<sup>252</sup> CA, 46.

<sup>253</sup> NOVÁK, Miroslav. Popper versus Schumpeter: srovnání dvou neklasických teorií demokracie. *Sociologický časopis*. 2003, roč. 39, č. 1, s. 22-23.

<sup>254</sup> CA, 46.

<sup>255</sup> CA, 46.

nejlepší cestu uspořádání svých socioekonomických vztahů. Místo toho je v sociálním státě jeho svobodné rozhodování nahrazeno centrálním rozhodnutím byrokratického aparátu.

#### 4 Co je a co není sociální nauka katolické církve

Pokud se při studiu sociálního učení katolické církve neomezujeme jen na základní dokumenty vydané k tomuto tématu příslušnou církevní autoritou je pro nás mnohem jednoduší pochopit základní principy a směřování celé katolické sociální doktríny od 19. století do současnosti. Nesmíme však zapomínat na to, že sociálnímu učení církve lze porozumět jen v případě jeho studia z pohledu celé dogmatické doktríny křesťanského náboženství. Byl by totiž veliký omyl, kdybychom si mysleli, že „sociální otázka je pouze ekonomické povahy, přičemž ve skutečnosti se jedná především o morální a náboženskou záležitost“<sup>257</sup>.

Jeden z problémů, se kterým jsme při studiu katolické sociální doktríny konfrontováni, spočívá v oddělení dvou rozdílných, ale přece jen velice úzce souvisejících pohledů křesťanství na politiku. Jak již jsme uvedli (kapitola 1.2), křesťanské náboženství chápe politiku především v jejím normativně-ontologickém významu. Nicméně pokud bychom na samotnou politiku pohlíželi pouze z tohoto hlediska, mohli bychom sami sebe ochudit o jeden její důležitý aspekt spočívající v empiricko-analytickém obsahu. Politické jednání, i když je zaměřeno k určitému cíli, musí mít ve svém historičnosti určité konkrétní projevy, které závisejí na specifické socioekonomické situaci. Tohoto aspektu si všiml již Aristoteles, pro kterého „není typický jen přístup normativně-ontologický, ale neméně i přístup empiricko-analytický“<sup>258</sup>. A je to právě empiricko-analytický přístup, který zapříčiňuje vývoj katolického sociálního učení, protože ono reflektuje, co je nejlepší za daných poměrů. Všem je zřejmě jasné, že opatření vhodná pro řešení „sociální otázky“ budou jiná v 19. století, než v 21. století, aniž by však došlo ke změně základních východisek, která jsou pro politické jednání určující,

---

<sup>256</sup> CA, 48.

<sup>257</sup> GCR, 11.

<sup>258</sup> NOVÁK, Miroslav. Aristotelova politická sociologie a moderní reprezentativní demokracie. *Sociologický časopis*. 2001, roč. 37, č. 4, s. 406.

respektive jsou pro něj danou nutností. Z tohoto důvodu je pro nás možné pochopit, že sociální učení církve prochází historickým vývojem, a zároveň, že je v podstatě neměnné a principiálně stále platné.

Pokud bychom měli shrnout základní principy, kterými se vyznačuje historie sociálního učení církve a které jsou vlastní všem sociálním encyklikám od 19. století do současnosti, je možné vybrat pět základních oblastí, o které se sociální učení církve opírá. Jsou to tyto základní principy:

- a) přirozená podstata politického společenství,
- b) normativně-ontologické pojetí politiky,
- c) ochrana svobody člověka,
- d) svobodné tržní hospodářství,
- e) princip subsidiarity.

Všechny uvedené body jsou základním určujícím faktorem, kterého se přidržují všechny sociální encykliky. Můžeme proto i v případě katolické sociální doktríny hovořit o tradici, v rámci které se sociální učení církve vyvíjí. Sociální učení církve totiž není soubor nesourodých dokumentů, kdy jednu část z těchto dokumentů můžeme považovat za překonanou a díky tomu můžeme klást důraz pouze na jednu historickou část sociálního učení. Katolická sociální doktrína má pevný a neměnný normativní základ, který se v průběhu více než jednoho století nezměnil, přičemž jednotlivá historická doporučení se opírají o nutnou percepci soudobých společenských a ekonomických podmínek. „Proto, abychom interpretovali a aplikovali tuto doktrínu správně, je nutné znát aktuální historickou situaci, o které daný dokument pojednává. Jejich závěry nemohou být nekriticky aplikovány na různé historické situace.“<sup>259</sup>

#### **4.1 Přirozená podstata lidského společenství**

Křesťanské politické myšlení již po celá staletí hájí tezi přirozené tendence člověka k životu v politickém společenství. Tato myšlenka se pak stává mnohem důležitější ve chvíli, kdy liberální myslitelé přicházejí s teorií společenské smlouvy, která přirozenost politické

---

<sup>259</sup> HERVADA, Javier. *The Principles of the Social Doctrine of the Church* [online]. 1995 [cit. 2006-09-09]. Dostupný z WWW: <<http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/social.html>>.

společenství boží a nahrazuje jej teorií sociálního kontraktu. Představa o lidské společnosti však díky tomu získává mnohé trhliny, které se nejsilněji projevují konfliktem mezi svobodou a autoritou, kdy autorita sama již není považována za „formu“ politického společenství, ale získává mnohé negativní konotace, které souvisejí s jejím bytostným dichotomickým vymezením proti svobodě.

Teorie hájící přirozenost politického společenství současně získává na významu v oblasti teorie legitimacy politické autority, jelikož podle křesťanské politické teorie je zdroj každé autority nadpřirozený, tedy ne přímo závislý na vůli příslušníků politického společenství. Tato skutečnost však nevyklučuje odpovědnost za ustavení politické autority, která je v demokratických systémech svěřena do rukou voličů. Zkoumáním vztahu existujícím v rámci legitimacy se postupně dostáváme k problému legitimacy takové politické autority, která nerespektuje základní lidská práva a svobody, nicméně se opírá o zásady vyplývající ze společenské smlouvy, která je všemi členy politického systému a priori akceptována. Katolické sociální myšlení naproti tomu hovoří o nelegitimní autoritě v případě, když její rozhodnutí jsou v rozporu s věčným, respektive přirozeným zákonem, který právě lidská práva a svobody nezpochybnitelně vymezuje. V takovém případě, kdy osoby ztělesňující politickou autoritu jednájí proti přirozenému zákonu, je dokonce umožněn odpor proti vrchnosti (politické autoritě) za cílem odstranění nespravedlivého uspořádání politického společenství.

## **4.2 Normativně-ontologické pojetí politiky**

Politika, stejně jako politické společenství, směřuje k nějakému cíli. Proto základním smyslem politiky je vládnout dobře – tedy organizovat společenské a ekonomické záležitosti tak, aby směřovaly k obecnému dobru. Politika tak není pouhým nástrojem vládnutí, ale má svůj vlastní neoddelitelný teleologický rozměr, díky němuž může člověk co nejlépe rozvíjet podstatu svého lidství, jinými slovy, politika je „sociální činnost s cílem upravovat společenské prostředí tak, aby lidé



mohli co nejlépe projevovat své potřeby a snahy“<sup>260</sup>. Politické společenství existuje v první řadě pro člověka a k tomu je směřována veškerá politická činnost.

Na druhou stranu však nesmíme zapomínat na to, že zde na zemi není možné vybudovat žádnou ideální společnost. Proto katolická sociální nauka, i když je založena primárně na normativním základě, silně akcentuje empirickou zkušenost, která určuje konkrétní projevy politické činnosti a současně „považuje za důležité, aby stát zůstal ‚světský‘ a nenamlouval si, že politickými prostředky uskuteční náboženské očekávání spásy“<sup>261</sup>. Nemůžeme tedy hovořit o tom, že katolická nauka vyzývá k vybudování ideálního společenského řádu, protože není „úkolem státu, aby zajišťoval lidstvu štěstí, a není proto jeho úkolem vytvářet nové lidi. Není dále ani jeho úkolem proměnit svět v ráj, pokusí-li se o to, absolutizuje sám sebe a překračuje své hranice“<sup>262</sup>.

### 4.3 Ochrana svobody člověka

Svobodu člověka považuje katolická církev za jednu z největších hodnot, kterými člověk může disponovat. Svoboda je vnímána jako jeden z podstatných rysů důstojnosti člověka, který právě díky své svobodě získává charakter jedinečného stvoření, kdy se jako jediný živý tvor může nezávisle rozhodovat mezi tím něco konat, nebo něco nekonat. Svoboda je však současně důležitou podmínkou spásy, a proto církev mnohokrát opakuje známá slova sv. Augustina: „Bůh nás stvořil bez nás, ale nechce nás spasit bez nás“. Proto se církev vždy stavěla na ochranu svobody člověka i v rámci politického společenství. Nicméně je nutné zdůraznit, že podle křesťanského učení „lidská svoboda získává svůj smysl jen vzhledem k přirozenému řádu věcí. ... Osvobození člověka totiž nespočívá v rozšiřování svobody za její přirozené hranice, ale v pochopení toho, že omezení, která se nám dříve zdála omezující, jsou součástí samotné podstaty našeho lidství“<sup>263</sup>.

<sup>260</sup> BAHOUNEK, Tomáš. *Sociologie politiky*. Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 1992. s. 3.

<sup>261</sup> OCKENFELS, Wolfgang. *Katolická sociální nauka*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994. s. 50.

<sup>262</sup> RATZINGER, Joseph. *Pravda, hodnoty a moc*. 1. vyd. Brno: CDK, 1996. s. 48.

<sup>263</sup> ŠABATKA, Michal. Člověk, morálka a svoboda. *Mezi řádky*. 2006, č. 28, s. 5.

Právě z tohoto pojetí svobody vychází kritika liberalismu, jehož cílem je v jistém smyslu osvobození člověka – dosažení stavu, který umožňuje člověku co nejvíce prostoru pro jeho osobní jednání<sup>264</sup>. Díky svému vztahu ke svobodě si církev cení demokracie, která umožňuje v moderní postindustriální společnosti zachování maximální míry svobod jednotlivce, spočívající zejména v aktivní participaci v rámci politického systému. Nicméně toto stanovisko církve k demokracii není bezpodmínečné, protože „sociální nauka církve vidí etický relativismus, který prohlašuje, že nejsou žádná objektivní ani universální kritéria k položení základů správné hierarchie hodnot jako jednu z největších hrozeb moderní demokracii“<sup>265</sup>.

Církev však současně nepohlíží na demokracii jako na ideál, ale spíše v duchu aristotelské tradice pohlíží na ideální politické společenství jako na takovou formu vlády, která je za určitých daných okolností nejlepší<sup>266</sup>. Na druhou stranu však nesmíme zapomenout na fakt, že demokracie (*politeia*) není jen soubor institucionálních opatření, ale pokud vyjdeme z Aristotelovy klasifikace, to co ji podstatně odděluje od demokracie (v aristotelském slova smyslu) je způsob výkonu politické autority – to, že je vykonávána ve prospěch všech (směřuje k obecnému dobru) a ne jen některých. A právě onen rozhodující způsob výkonu politické autority nelze zajistit žádným institucionálním opatřením. Proto si církev dovoluje tvrdit, že ohrožení moderních demokracií spočívá v tom, jak zajistit, aby demokracie spočívající na většinovém principu udržely v platnosti ty morální hodnoty, které nejsou nesený většinovým přesvědčením.<sup>267</sup>

---

<sup>264</sup> Problematika osvobození člověka je velmi zajímavým tématem, které bylo ve 20. století diskutováno i uvnitř katolické církve zejména v souvislosti s tzv. teologií osvobození. Nicméně stojí za povšimnutí, že liberalismus a socialismus mají ve své podstatě shodné cíle – osvobození člověka. Každý se však liší ve výběru prostředků, kterými lze k tomuto cíli dojít.

<sup>265</sup> Kompendium sociálního učení katolické církve, 407. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. 1st edition. Washington, DC : USCCB Publishing, 2005. s. 175.

<sup>266</sup> Viz. NOVÁK, Miroslav. Aristotelova politická sociologie a moderní reprezentativní demokracie. *Sociologický časopis*. 2001, roč. 37, č. 4, s. 413. Pokud jsme již u aristotelovské tradice, musíme ještě připomenout, že v případě Aristotelovy klasifikace by se o současnou demokracii mohlo hovořit jako o *politei*.

<sup>267</sup> Viz. RATZINGER, Joseph. *Pravda, hodnoty a moc*. 1. vyd. Brno: CDK, 1996. s. 12-13.

#### 4.4 Svobodné tržní hospodářství

Sociální učení církve se po celou, více jak stoletou existenci, nikdy nepostavilo proti tržnímu hospodářství jako mechanismu distribuce omezených zdrojů ve společnosti, protože přece jenom má tržní hospodářství určité antropologické předpoklady k tomu, aby bylo pro člověka tou nejpříjemnější formou směny.<sup>268</sup> Dokonce byly mnohé faktory svobodného trhu oceňovány jak předchůdci sociálního učení, tak papežskými encyklikami, zejména encyklikou *Centesimus annus*. V dokumentech magisteria se setkáme spíše s kritikou libertariánského pojetí trhu, kdy je trh sám o sobě pokládán za hlavní zdroj spravedlivé distribuce zdrojů, přičemž se nehledí na člověka jako na jedinečný subjekt, ale jako na pouhý objekt tržních mechanismů, které jsou nadřazeny jeho důstojnosti a jeho bytostným požadavkům.

Jisté ocenění svobodného tržního hospodářství však neznamená jeho bezpodmínečnou akceptaci ze strany církve, protože „bezvýhradné přijetí politického či ekonomického systému by znamenalo ohrožení toho, co je na katolicismu mimořádně cenné: jeho pluralitního a heterogenního charakteru“<sup>269</sup>. Současně církev již od počátku bránila existenci soukromého vlastnictví, jehož podstata vyplývá přímo z přirozenosti člověka jakožto svobodného tvora nadaného rozumem. Socialismus tak byl již ze své podstaty odsouzen k tomu, aby proti němu magisterium oficiálně vystupovalo a poukazovalo na jeho zásadní nedostatky. Nicméně problémem socialismu není jen jeho negativní postoj k soukromému vlastnictví, nýbrž celé pojetí člověka a lidské společnosti, opírající se o naprosto lichá východiska. Soukromé vlastnictví proto představuje jen jeden ze základních aspektů, které jsou sociálním učním církve na socialismu kritizovány. Proto „zásady katolické sociální nauky a její antropologické premisy prejudikují svobodný hospodářský řád“<sup>270</sup>.

---

<sup>268</sup> Viz. SPIEKER, Manfred. *Katolická sociální nauka a sociální tržní hospodářství*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1996. s. 34.

<sup>269</sup> FIALA, Petr. *Katolicismus a politika : o politické dimenzi katolicismu v postmoderní době*. 1. vyd. Brno: CDK, 1995. s. 139.

<sup>270</sup> SPIEKER, Manfred. *Katolická sociální nauka a sociální tržní hospodářství*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1996. s. 35.

## 4.5 Princip subsidiarity

I když bychom mohli říci, že princip subsidiarity definovaný v sociálních encyklikách je úzce spojen s ochranou svobody člověka, vystupuje tento princip do popředí v poslední době zejména s problémy sociálního státu, který byl postupně budován od konce 2. světové války v zemích západní Evropy. Subsidiaritu jako takovou totiž nelze redukovat jen na úroveň vztahu nižších politických jednotek s vyššími (toto institucionální pojetí je patrné zejména v současné Evropské unii), ale jeho širší aspekt zahrnuje i ochranu jednotlivce před stále více se rozšiřující státní mocí a byrokracií, která je patrná právě v tzv. sociálních státech. Převod odpovědnosti jedince za svůj vlastní život na byrokratický státní aparát ve své podstatě představuje skutečné odcizení člověka sobě samému a naprosto ho vytěsňuje mimo politický prostor, protože jeho rozhodování mimo státní aparát již není téměř možné. Naproti tomu princip subsidiarity reguluje „oprávněnost veškerého sociálního jednání tím způsobem, že dává přednost iniciativě postižených jedinců nebo skupin“<sup>271</sup>.

S principem subsidiarity, ale samozřejmě nejen s ním, souvisí i v moderní historii ze strany církve stálé varování proti vzniku totalitních režimů a odsouzení jejich konkrétních podob. I když jsme se již pohledu církve na totalitní režimy věnovali (kapitola 3.4), za zmínku stojí jedno srovnání, které nás nevyhnutelně při studiu totalitních režimů musí napadnout. Známý americký sociolog Seymour Lipset ve své knize *Political Man* na základě rozsáhlých údajů konstatoval, že příznivci nacistické ideologie v Německu se rekrutovali zejména ze středních tříd společnosti, přičemž předtím sympatizovali s liberálními regionalistickými a antiklerikálními stranami.<sup>272</sup> Pokud přijmeme jako určitou empirickou skutečnost, že stoupenci německého nacismu byli spíše liberály, nemůžeme si nevzpomenout na několik varování

---

<sup>271</sup> OCKENFELS, Wolfgang. *Katolická sociální nauka*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994. s. 66.

<sup>272</sup> Viz. NOVÁK, Miroslav. Aristotelova politická sociologie a moderní reprezentativní demokracie. *Sociologický časopis*. 2001, roč. 37, č. 4, s. 416.

objevujících se v encyklikách Lva XIII. o cestě, která vede k tyranii<sup>273</sup> a která spočívá v liberálním pojetí svobody člověka.

## Závěr

Katolická sociální nauka představuje soubor církevních dokumentů, které se snaží vysvětlit historickou sociální existenci člověka z hlediska dogmatického systému katolické církevní doktríny. Její počátek můžeme datovat od konce 19. století, přesněji rokem 1891, kdy byla vydána první sociální encyklika *Rerum novarum*, nicméně základy učení církve o lidské společnosti a politickém společenství se dají vysledovat již od samého počátku křesťanství – principy politické teorie, kterou církev po století zastávala, můžeme nalézt již v evangeliích. Zároveň byly principy fungování ekonomiky mnohými církevními učiteli rozvíjeny již v době středověku. Nicméně stanoviska církve k ekonomickému systému získala na své důležitosti v 19. století v souvislosti s průmyslovou revolucí a vznikem tzv. sociální otázky. Právě rozvoj politických ideologií liberalismu a socialismu a jejich vzájemně nesmiřitelný charakter i jejich odmítavé postoje ke katolické církvi, byly jedny ze základních příčin vydání dokumentů s dopadem a závazností pro celou univerzální církev.

Od konce 19. století až do doby konání II. vatikánského koncilu byly dokumenty církevního magisteria týkající se politického systému a ekonomického systému vydávány odděleně. Z tohoto důvodu je v této etapě potřebné pohlížet na sociální nauku církve nejen z hlediska sociálních encyklik zabývajících se ekonomickými vztahy ve společnosti, ale i prostřednictvím těch encyklik a dalších dokumentů, které jsou ve své podstatě zaměřeny na uspořádání a vzájemné vztahy uvnitř politického systému. Po II. vatikánském koncilu pak všechny sociální encykliky v podstatě současně reflektují jak ekonomické, tak politické aspekty lidské společnosti.

Studium sociální nauky církve s sebou přináší problém pochopení historičnosti těchto dokumentů v rámci jejich nadčasové platnosti.

---

<sup>273</sup> Viz. LP, 16.

Argumentace použitá v papežských sociálních encyklikách se opírá o dva základní přístupy. První – přirozenoprávní přístup – se snaží poukazovat na nutná určení člověka v rozměru jeho společenského života a tak poukazovat na podstatné rysy každého politického společenství, bez kterých je lidské soužití v politickém systému neudržitelné. Druhý přístup – empiricko-sociální – pak reflektuje historičnost podmínek a okolností, na které konkrétní dokument reaguje. I tento sociálně-empirický přístup můžeme nalézt v sociálním učení církve již od jeho začátků.

Ve své podstatě tak sociální učení představuje myšlenkový systém, opírající se o základní nezpochybnitelné předpoklady života člověka ve společnosti, vycházející z existence přirozeného zákona či řádu, v rámci kterého se politická a ekonomická činnost realizuje. Současně však sociální nauka v souladu s aristotelsko-tomistickou tradicí nutně reflektuje historicko-empirické okolnosti, které jsou k odhalení sociální reality nezbytné. Bylo by proto nepatřičné hovořit o dvou vývojových etapách sociálního učení církve – předkoncilní a pokoncilní (ve smyslu před a po II. vatikánském koncilu), přičemž by se jedné z těchto etap prisuzovala vyšší vývojová kvalita. Takový postoj pramení z nepochopení sociálního učení církve v jeho tradici, která v mnohém přesahuje jedno či dvě století.

Teorie a výzkum sociálního učení se dnes bohužel prakticky nerozvíjí. Jeho studium se často omezuje pouze na empiricko-sociální obsah, aniž se bere v úvahu jeho mnohem hlubší a širší obsah sociální i politický, spočívající v normativně-ontologickém chápání politiky. Díky stále silně patrnému vlivu modernizmu v mnohých textech snažících se sociální učení církve interpretovat, je mnohými autory<sup>274</sup> sociální nauka vnímána jako součást sociálního étosu církve. Sociální nauka chápána jen jako jakýsi étos je však naprosto odtržena od svého skutečného obsahu. Ve své podstatě totiž není nauka církve založena na tom, že je církví předložená forma lidského společenství pro člověka dobrá, ve smyslu jeho druhotné akceptace ze strany člověka, ale proto, že určité

---

<sup>274</sup> Viz. např. ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika: Úvod a principy*. 1. vyd. Brno: CDK, 2004.

aspekty politického společenství jsou člověku nutně vlastní – vycházejí z jeho přirozenoprávní nebo antropologické povahy. Bez nich člověk vlastně pošlapává své vlastní lidství. Pro lepší pochopení této teze můžeme analogicky říci, že komunismus církev neodsuzovala proto, že jeho historická realizace s sebou přinášela zlo, ale proto, že jeho východiska jsou již od samého počátku nesprávná.

Závěrem můžeme jen vyslovit přání, aby se v sociálních vědách věnovalo podstatně více prostoru ke studiu sociální nauky církve zejména vzhledem k příspěvku, který sociální katolická doktrína přináší do snah o poznání pravdy o člověku a rozměru jeho sociální existence. Snad se tato práce stane pro každého hledajícího člověka alespoň základním vodítkem.



## **Použité zkratky**

CA – Centesimus annus

DI – Diuturnum illud

DR – Divini redemptoris

GS – Gaudium et spes

GCR – Graves de comuni re

LE – Laborem exercens

LP – Libertas praestantissimum

LG – Lumen gentium

MM – Mater et magistra

MBS – Mit brennender sorge

NAB – Non abbiamo bisogno

OA – Octogesima adveniens

PT – Pacem in terris

PP – Populorum progressio

QA – Quadragesimo anno

RN – Rerum novarum

SRS – Sollicitudo rei socialis

## **Použitá literatura**

### **Prameny**

Centesimus annus – Jan Pavel II. – 1.5.1991 – encyklika

Diuturnum illud – Lev XIII. – 29.6.1881 – encyklika

Divini redemptoris – Pius XI. – 19.3.1937 – encyklika

Gaudium et spes – II. vatikánský koncil – 7.12.1965 – pastorální konstituce o církvi

Graves de communi re – Lev XIII. – 18.1.1901 – encyklika

Laborem exercens – Jan Pavel II. – 14.9.1981 – encyklika

Libertas praestantissimum – Lev XIII. – 20.6.1888 - encyklika

Lumen gentium – II. vatikánský koncil – 21.11.1964 – dogmatická konstituce o církvi v dnešním světě

Mater et magistra – Jan XXIII. – 15.5.1961 – encyklika

Mit brennender sorge – Pius XI. – 14.3.1937 - encyklika

Non abbiamo bisogno – Pius XI. – 29.6.1931 – encyklika

Octogesima adveniens – Pavel VI. – 14.5.1971 – apoštolský list

Pacem in terris – Jan XXIII. – 11.4.1963 – encyklika

Populorum progressio – Pavel VI. – 26.3.1967 – encyklika

Quadragesimo anno – Pius XI. – 15.5.1931 – encyklika

Rerum novarum – Lev XIII. – 15.5.1891 - encyklika

Sollicitudo rei socialis – Jan Pavel II. – 30.12.1987 - encyklika

Instrukce pro působení katolíků v politice – Kongregace pro nauku víry

Katechismus katolické církve

Kompendium sociálního učení katolické církve

## Literatura

- AKVINSKÝ, Tomáš. *Suma proti pohanům* [online]. 1998 [cit. 2006-02-26]. Dostupný z WWW: <[http://www.cormier.cz/summa\\_contra\\_gentiles.htm](http://www.cormier.cz/summa_contra_gentiles.htm)>.
- AKVINSKÝ, Tomáš. *Theologická summa*. Přeložil E. Soukup. Olomouc: Krystal, 1937. Dostupný z WWW: <<http://krystal.op.cz/sth/sth.php?&STh=>>>.
- ARISTOTELES. *Politika*. Přeložil Antonín Kříž. Praha: Rezek, 1998.
- ARON, Raymond. *Demokracie a totalitarismus*. Praha: Atlantis, 1993.
- ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika: úvod a principy*. CDK. Brno: 2004.
- BAHOUNEK, Tomáš. *Křesťanská sociologie*. Olomouc: Krystal, 1992.
- BAHOUNEK, Tomáš. *Sociologie politiky*. Olomouc: Matice Cyrilometodějská, 1992.
- BEALES, A.C.F. *Katolická církev a mezinárodní řád*. Praha: Universum, 1946.
- BERG-SCHLOSSER, Dirk, THEO, Stammen. *Úvod do politické vědy*. Praha: ISE, 2000.
- CABADA, Ladislav, KUBÁT, Michal. *Úvod do studia politické vědy*. 2. dopl. vyd. Praha : Eurolex Bohemia, 2004. 327 s.
- DE PRADA, Andres Vazquez. *Founder of Opus Dei*. Vol. 2. New York : Scepter, 2004.
- DVORÁKOVÁ, Vladimíra, KUNC, Jiří. *O přechodech k demokracii*. 1. vyd. Praha: SLON, 1994.
- ESCRÍVA, Josemaría. *Cesta*. 3. vyd. Brno: Cesta, 2004.
- FALTUS, Jozef, PRŮCHA, Václav. *Všeobecné hospodářské dějiny 19. a 20. století*. 2. vyd. Praha : Oeconomica, 2006.
- FUCHS, Alfred: *Demokracie a encykliky*. Praha 1936.
- FIALA, Petr. *Katolicismus a politika : o politické dimenzi katolicismu v postmoderní době*. 1. vyd. Brno: CDK, 1995.

- FIALA, Petr, HANUŠ, Jiří, VYBÍRAL, Jan (eds.). *Katolická sociální nauka a současná věda*. Brno, Praha: CDK, Vyšehrad, 2002.
- HALAS, František. *Fenomén Vatikán*. Brno: CDK, 2004.
- HEYWOOD, Andrew. *Politické ideologie*. 1. vyd. Praha: Eurolex Bohemia, 2005.
- JEHLIČKA, Petr, TOMĚŠ, Jiří, DANĚK, Petr. *Stát, prostor a politika : vybrané otázky politické geografie*. 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2000.
- JONES, Martin, JONES, Rhys, WOODS, Michael: *An Introduction to Political Geography. State, Place and Politics*. London: Routledge, 2004.
- KOŠČ, Stanislav. *Stručné dějiny společenské nauky Katolické církvi*. Skriptum Katolické univerzity Rožumberok.
- KYSELA, Jan. *Dvoukomorové systémy*. Praha: Eurolex Bohemia, 2004.
- LECHTAPE, Jindřich. *Křesťanský solidarismus*. Praha: Lidový tiskový spolek, [1921?].
- LEVY, David. *Politický řád*. Praha: SLON, 1993.
- MALÝ, Radomír. *Církevní dějiny*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2001.
- MAIER, Hans. *Politická náboženství*. Brno: Křesťanská akademie, 1999.
- MARITAIN, Jaques: *Integrální humanismus*. 1. vyd. Řím: Česká křesťanská akademie, 1967.
- MARTÍNEK, Cyril. *Cesta k solidaritě*. Svitavy: Trinitas. 1998.
- MULGAN, R.G. *Aristotelova politická teorie*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1998.
- NOVAK, Michael. *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1999.
- NOVAK, Michael. *Sociální spravedlnost* [online]. [1993] [cit. 2006-09-05]. Dostupný z WWW: <<http://www.obcinst.cz/clanek.asp?id=543>>.
- OCKENFELS, Wolfgang. *Katolická sociální nauka*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1994.
- PIUS XII. *Mír ze spravedlnosti*. Sestavil Antonín Mandl. Praha: Atlas, 1947.

RATZINGER, Joseph. *Naděje pro Evropu?*, Praha: 1993.

RATZINGER, Joseph. *Pravda, hodnoty a moc*. 1. vyd. Brno: CDK, 1996.

RATZINGER, Joseph. *Evropa - její základy dnes a zítra*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.

SCHULZE, Hagen. *Stát a národ v evropských dějinách*. Praha: Lidové noviny, 2003.

SIRICO, Rober A. *Ekonomické kořeny encykliky "Centesimus Annus"* [online]. 1993 [cit. 2006-03-22]. Dostupný z WWW: <<http://www.obcinst.cz/clanek.asp?id=540>>.

STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. 3. vyd. Praha: Zvon, 1993.

STRAUSS, Leo, CROPSEY, Joseph. *History of Political Philosophy*. 3rd edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

VAŠEK, Bedřich. *Sociální katechismus*. Brno: Sdružení katolické omladiny ČSL, 1937.

VODIČKA, Timotheus. *Principy sociální ethiky*. Olomouc: Krystal, 1945.

WIERER, Rudolf. *Stát a církev: studie o poměru mezi státem a církví v 19. století podle doktriny encykliky "Quanta Cura" a syllabu Errorum*. Praha: Orbis, 1932.

ŽEGKLITZ, Jaromír, JOCH, Roman. *Přednášky z politické filosofie*. 1. vyd. Praha: Občanský institut, 2001.

## **Časopisecké články**

BELLING, Vojtěch. Ideologie politické korektnosti a západní civilizace. *Distance*. 2005, roč. 8, č. 3, s. 8-36. Dostupný z WWW: <<http://www.distance.cz/ieindex2.htm>>.

HERVADA, Javier. *The Principles of the Social Doctrine of the Church* [online]. 1995 [cit. 2006-09-09]. Dostupný z WWW: <http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/social.html>.

NOVÁK, Miroslav. Aristotelova politická sociologie a moderní reprezentativní demokracie. *Sociologický časopis*. 2001, roč. 37, č. 4, s. 405-423.

NOVÁK, Miroslav. Popper versus Schumpeter: srovnání dvou neklasických teorií demokracie. *Sociologický časopis*. 2003, roč. 39, č. 1, s. 11-36.

RODRÍGUEZ VALLS, Francisco. La Dottrina sociale Chiesa nel Catechismo universale. *Studi cattolici*. 1997, Anno XLI, Nr. 435, s. 324-333.

ŠABATKA, Michal. Člověk, morálka a svoboda. *Mezi řádky*. 2006, č. 28, s. 5.

## Resumé

Více jak stoletá historie sociálního učení Katolické církve je předmětem mnoha ekonomických nebo sociologických studií. Přesto ucelenější politologický pohled na podstatu a obsah sociálního učení církve ve vědecké literatuře doposud schází. Právě popis a vývoj politické dimenze církevního učení v sociálních encyklikách je obsahem této práce. Sociální učení církve totiž představuje ucelený, i když v některých detailech rozdílný, soubor dokumentů, kterými Katolická církev již více než 100 let vyjadřuje svůj pohled na ekonomickou a politickou existenci člověka. Primárním východiskem pro učení církve v této oblasti je reflexe člověka z pohledu aristotelsko-thomistické filozofie, která považuje některé antropologické vlastnosti člověka za nutná určení jeho sociální realizace. Svým obsahem tak sociální učení církve ve své dějinné perspektivě představuje jednotný systém, přizpůsobený své historické platnosti.

Over a century of the Catholic Church's social teaching is a topic of many economical and sociological studies. However, there is an absence of a compact political scientific view on the basis and principles of the Church's social doctrine. A description and evolution of the dimensions of the Church's social teaching seen from the view of political is the topic of this thesis. The Church's social teaching represents a compact group of documents, although different in some details, in which the Catholic Church expresses its view on economical and political aspects of human existence. A primary resource for Church's teaching in this field is the aristotle-thomistic philosophical reflexion of human social existence that considers some human anthropological natures to be essential for a determination of his social existence. The subject of the Church's social doctrine therefore represents a compact system in its historical perspective suited to its historical operation.



**UNIVERSITA KARLOVA**  
**FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD**  
**INSTITUT POLITOLOGICKÝCH STUDIÍ**

**PROJEKT DIPLOMOVÉ PRÁCE**

**Podstata a funkce státu v sociálním učení církve**

Autor: Bc. Michal Šabatka

Vedoucí práce: PhDr. Petr Kolář, PhD.

.....  
souhlasím s vedením práce  
PhDr. Petr Kolář, PhD.

V Praze dne: 25.11.2004

## 1. Cíl práce

Křesťanství již od svého počátku nepředstavuje ve své dimenzi pouze soukromý náboženský fenomén, ale vztahuje se na všechny aspekty lidského života. Jako je člověk tvor společenský, je i náboženství záležitostí společenskou. Tyto dva základní předpoklady nelze od sebe oddělit. I v dnešní sekularizované západní společnosti je proto možné minimálně na úrovni politických idejí nalézt hluboké spojení základních aspektů katolické víry s každodenní politickou realitou. Katolická církev, která pak z pozice svého učitelského úřadu představuje jedinou instituci oprávněnou k výkladu článků víry a jejich aplikaci na každodenní život, je oprávněna a vázána vyjadřovat se i k základním politicko-společenským otázkám, pokud tyto mají co společného s křesťanským cílem života, tedy spásou duší. Jelikož probíhají lidské životy ve společenských podmínkách, má církev právo se k nim vyjadřovat. Z tohoto důvodu se církev vyjadřuje i k sociálním aspektům lidského bytí.

Ve svých sociálních encyklikách se jednotliví papežové v letech 1891-1991 vyjadřovali k sociálním problémům své doby. Ať již se zaměříme na první encykliku *Rerum Novarum* nebo poslední *Centesimus Annus*, vždy je možné vysledovat jednotné pojítka všech těchto encyklik týkajících se sociálního učení. Tímto pojítkem jsou pak samozřejmě jednotlivé články víry. Je proto možné pohlížet na sociální encykliky jako kompaktní soubor dokumentů, jejichž obsah vyjadřuje jednotný postoj Katolické církve k sociálním otázkám.

Nedílnou součástí sociálních encyklik je také postoj učitelského úřadu Církve k podstatě a funkci státu. Už od dob sv. Augustina je možno v křesťanském učení pozorovat určitou dichotomii mezi státem na jedné straně a církví na straně druhé, která se nejpálčivěji projevila v tzv. boji o investituru v 11. a 12. století v Evropě. Církev si od té doby již nečiní absolutní nárok na moc světskou, nicméně se vyjadřuje i ke státu jako instituci v jeho dějinných proměnách. Roli státu je věnována i značná část sociálního učení církve. Jelikož je ale vývoj sociálního učení záležitostí více jak sta let, měnil se v té době postupně i pohled Církve na stát.

Cílem diplomové práce, jejíž projekt je tímto předkládán, je nalézt a objasnit stanovisko Katolické církve k podstatě a funkci státu v jejím sociálním učení, které je v 19. a 20. století nejobsáhlejší souborem pohledů Církve na společenskou problematiku. V první části práce bude proveden úvod do otázky učitelského úřadu Církve, jeho práva vyjadřovat se k aktuálním společenským problémům a také právní forma a závaznost sociálního učení Církve pro její jednotlivé členy. Druhá část práce se bude zabývat historickými okolnostmi vzniku jednotlivých dokumentů sociálního učení církve, předchozími dokumenty vztahujícími se k pohledu Církve na stát a také dalšími církevními dokumenty, které se, ať již pozitivně nebo negativně ke státu vymezovaly. Třetí část práce již bude obsahovat rozbor jednotlivých dokumentů sociálního učení Církve, kde bude jednotlivě poukázáno na podstatu a funkci státu v souvislosti s obsahem celého zkoumaného dokumentu. Poslední čtvrtá část se pokusí o analýzu dnešního pohledu Katolické církve na problematiku státu, oproštěného o jednotlivých dějinných souvislostí.

## 2. Osnova práce

1. Úvod – na začátku práce bude objasněna volba tématu, představa o koncepci práce a vysvětlena použitá metodologie (historicko-analytický a normativně-analytický přístup).
2. Prameny a vývoj sociálního učení – pomocí historicko-analytického přístupu budou objasněny dobové okolnosti vzniku sociálního učení Církve, poukázáno na dokumenty, na které sociální učení navazuje a také vyzdviženy některé další dokumenty, které se v 19. a 20. století pohledem Katolické církve na stát zabývaly.
3. Legitimita a funkce státu v sociálním učení – tato část práce bude zaměřena na analýzu jednotlivých dokumentů sociálního učení Církve z normativně-analytického hlediska, zejména encyklik Quadragesimo Anno a Centesimus Annus, vzhledem k vymezení funkce a podstatě státu.
4. Stát a sociální učení Církve – bude provedena analýza dnešního pohledu Katolické církve na stát, zejména recepcí sociálního učení a dalších relevantních církevních dokumentů.
5. Závěr – shrne odpovědi na vytyčené otázky a zařadí sociální učení Církve do širšího politologického rámce.

### 3. Literatura

- *Sociální encykliky (1891-1991)*. Praha: Zvon
- Anzenbacher, A. (2004): *Křesťanská sociální etika: úvod a principy*. Brno: CDK
- Bahounek, T. (1992): *Sociologie politiky*. Olomouc: Matice cyrilometodějská
- Ericson, E. (ed.) (1989): *Servant or Tyrant?* Mississauga: Work Research Foundation
- Fiala, P. (1995): *Katolicismus a politika*. Brno: CDK
- Fiala, P., Hanuš, J., Vybíral, J. (eds) (2004): *Katolická sociální nauka a současná věda: interdisciplinární analýzy sociálních encyklik Jana Pavla II.* Brno: CDK
- Fröhlich, R. (1999): *Dva tisíce let dějin církve*. Praha: Vyšehrad
- Fuchs, A. (1936): *Demokracie a encykliky*. Praha: Vyšehrad
- Halas, F.X. (2004): *Fenomén Vatikán*. Brno: CDK
- Hanson, E.O. (1987): *The Catholic Church in World Politics*. Princeton:
- Hrdina, A. (2003): *Kanonické právo*. Plzeň: Eurolex Bohemia
- Lamparter, M. (ed) (1997): *Církev a stát (sborník příspěvků z 2. ročníku konference)*. Brno: Masarykova univerzita
- Lamparter, M. (ed) (2000): *Církev a stát (sborník příspěvků z 5. ročníku konference)*. Brno: Masarykova univerzita
- Levy, D. (1993): *Politický řád*. Praha: Sociologické nakladatelství
- Maier, H. (1999): *Politická náboženství*. Brno: CDK
- Maier, H. (1999): *Revoluce a církev*. Brno: CDK
- Martinek, C. (1998): *Cesta k solidaritě*. Svitavy: Trinitas
- Meyers, J. (1986): *Religion and the State*. London:
- Novák, F.X. (1926): *Církev a stát*. Olomouc: Jednota duchovenstva arcidiecéze olomoucké
- Novak, M. (1990): *Křesťanství, kapitalismus a demokracie*. Praha:
- Novak, M. (1998): *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*. Praha: Česká křesťanská akademie
- Ockenfels, W. (1996): *Katolická sociální nauka*. Praha: Zvon

- Peschke, K.H. (1999): *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad
- Ratzinger, J. (1993): *Naděje pro Evropu?* Praha: Scriptum
- Ratzinger, J. (1996): *Pravda, hodnoty a moc: prubířské kameny pluralistické společnosti*. Brno: CDK
- Strauss, L., Cropsey, J. (eds.) (1987): *History of Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press
- Sutor, B. (1996): *Politická etika*. Praha: OIKOYMENH
- Toth, D. (2004): *Politika a náboženství*. Hradec Králové: Miloš Vognar - M&V
- Tretera, J.R. (1993): *Církevní právo*. Praha: Jan Krigl