

JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH
TEOLOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA ETIKY, PSYCHOLOGIE A CHARITATIVNÍ PRÁCE

Diplomová práce

Fenomén demokracie v sociální nauce
církve

Vedoucí práce: PhDr. Roman Míčka, Th.D., Ph.D.

Autor práce: Tomáš Novák

Studijní obor: etika v sociální práci

Ročník: II.

2018

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem svoji diplomovou práci vypracoval samostatně, pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury. Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své bakalářské práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejich internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

Rácv 23. 3. 2018

Tomáš Novák

Poděkování

Děkuji PhDr. Romanu Míčkovi, Th.D., Ph.D. za odborné vedení práce, věcné připomínky, dobré rady, rychlost při reflexích a vstřícnost při konzultacích diplomové práce.

Obsah

Úvod	6
1 Demokracie	8
1.1 Definice demokracie	8
1.2 Historie demokracie.....	10
1.2.1 Starověké demokracie.....	10
1.2.2 Republikánské kořeny a zastupitelská demokracie	11
1.2.3 Polyarchie	13
1.3 Zdůvodnění demokracie.....	15
1.3.1 Ospravedlnění státu.....	15
1.3.2 Ospravedlnění demokracie	16
1.4 Hodnotový obsah demokracie.....	18
1.4.1 Lidská důstojnost	19
1.4.2 Myšlenka vnitřní rovnosti.....	20
1.4.3 Individuální svoboda.....	22
1.4.4 Obecné blaho	23
1.4.5 Mravní poznání	23
1.5 Alternativy polyarchie	24
1.5.1 Anarchismus	24
1.5.2 Poručnictví.....	25
1.5.3 Teorie elit.....	26
1.5.4 Přímá demokracie	27
1.5.5 Kritika demokracie	28
2 Sociální nauka církve	31
2.1 Zakotvení a definice.....	31
2.2 Historické prameny	32
2.2.1 Bible.....	32
2.2.2 Církevní tradice.....	34

2.2.3	Zrození	36
2.3	Principy sociální nauky církve.....	37
2.3.1	Personální princip	38
2.3.2	Společné dobro	39
2.3.3	Subsidiarita	39
2.3.4	Solidarita.....	40
3	Demokracie v sociální nauce církve.....	42
3.1	Fáze I - II	43
3.2	Fáze III.....	52
3.3	Fáze IV	65
3.4	Fáze V.....	72
4	Reflexe proměn a perspektiv demokracie v SNC	79
	Závěr	92
	Literatura	94

Úvod

Idea demokracie i sociální nauka církve jsou fenomény s kořeny sahajícími tisíce let do historie. Během své geneze do současné formy se už jejich archetypální formy nezbytně ovlivňovaly, vzájemně formovaly, soupeřily spolu i se naopak potkávaly jako partneři u jednoho stolu. Jako takové jsou esencí etického a sociálního vývoje lidského společenství. V technických vědách jsme za poslední dva tisíce let dokázali zdolat obrovský kus cesty. Umíme vyslat člověka do vesmíru, sledovat *on-line* život na druhé straně planety, dokážeme operovat lidský mozek a jediným řízeným výbuchem vyhladit celé národy. Míra vědění v oborech jako je fyzika nebo chemie se totiž násobí nejenom rozšiřováním v rovině horizontální, ale dynamicky se rozvíjí také směrem dopředným. Každý den jsou překonávány nové mety a horizonty. Naproti tomu v etice a klasické filozofii stále ještě polemizujeme s Aristotelem. Dějiny etiky jsou dějinami oněch pověstných cimrmanovských slepých uliček. Je to paradox, když uvážíme, že astrofyziku dokážeme užít pouze v mezích oboru samotného. Naopak etika je obor ve své podstatě aplikovaný. Znalost takové nauky nám umožňuje každodenní reflexi světa kolem nás a nás samých.

Moderní demokracie zatím zůstává se svým normativním obsahem nepřekonaným způsobem uspořádání společnosti. Sociální nauka církve je pak tím „nejvyšším moudrem“, které nám v problematice lidského soužití může s celou svou historií a tradicí poskytnout katolická církev. Identifikace jejich vzájemných souvislostí a průniků je v tomto smyslu esencí z esence. Je to nejvalidnější množina faktů, tezí a idejí, které nám naše euroatlantická kultura nabízí, a to za definitivně neověřitelného předpokladu, že oba zmíněné fenomény jsou založeny na správných východiscích.

Technické vzdělání umožňuje násobit potenciál člověka v konkrétním oboru. Vzdělání humanitní je naopak charakteristické svou šíří, schopností nahlížet na jevy v souvislostech. Člověk vzdělaný v humanitním oboru dokáže identifikovat problémy sociálního světa, předložit návrhy jejich prevence a také jejich řešení. Studium na teologické fakultě mi umožnilo zasadit mnohé do kontextu. Právě vědomí této skutečnosti mi bylo inspirací při volbě tématu diplomové práce. Studium fenoménu demokracie v sociální nauce církve je logickou tečkou a dovršením mého magisterského studia. Je to další stupeň na cestě za hledáním souvislostí.

Cílem práce je deskripce fenoménu demokracie v sociální nauce církve. Považuji za nutné předeslat, že primárně pracuji s ideovými východisky současné západní demokracie. V sociální nauce církve hledám chronologicky jejich explicitní vyjádření nebo i jejich pouhé implicitní reflexe. Jsem si vědom skutečnosti, že takový přístup nezbytně generuje určitou disharmonii. Dokumenty sociální nauky církve totiž vždy reflektují podobu demokracie podmíněnou konkrétní dobou. S touto obtíží se v průběhu práce vyrovnávám přesnou identifikací těchto dvou rozdílných pozic, které také diferencuji už při definování výzkumných cílů.

Sociální nauku církve můžeme zkoumat ve dvou základních paradigmatech. Za prvé jako ideje učitelského úřadu církve. Další variantou je zkoumat aplikaci těchto idejí do církevní praxe. Konec konců víme, že samotná charitativní praxe je jedním z pramenů sociální nauky církve. Vzhledem k charakteru času tak musíme připustit, že i současná a budoucí praxe se stává nejenom případnou realizací sociální nauky církve, ale zároveň také jedním z pramenů pro její budoucnost. Já se důsledně držím prvně jmenovaného přístupu.

Jsem si plně vědom toho, že nejenom východiska sociální nauky, ale také východiska demokracie se od konce 19. století radikálně proměnila. V tomto smyslu je do jisté míry *unfair* porovnávat moderní a z dnešního pohledu „dospělou“ demokracii s dobově „mladou“ sociální naukou. Přesto právě genezi těchto současných východisek demokracie v sociálním učení církve považuji za zajímavou. Dokládá totiž nejenom vývoj v samotné sociální nauce, ale sekundárně také vliv církve a křesťanského myšlení na genezi moderní demokracie. Proto považuji takový přístup za nejenom legitimní, ale přímo žádoucí. Na základě těchto úvah jsem formuloval výzkumné cíle:

1. Deskripce historických postojů sociální nauky církve k ideovým východiskům moderní demokracie.
2. Deskripce historických postojů sociální nauky církve k demokracii jako takové.
3. Shrnutí nalezených faktů a z nich postulovaných tezí do stručného, přehledného rámce.

Práce je členěna na čtyři základní kapitoly. První se zabývá demokracií, její definicí, historií, hodnotovými aspekty a alternativami. Ve druhé kapitole se obdobně věnuji sociální nauce církve. Ve třetí části pak analyzuji zásadní dokumenty sociální nauky církve a ve čtvrté popisují proměny perspektiv demokracie v sociální nauce církve. Z podstaty zadání vyplývá, že jsem pracoval převážně se zdroji tematicky rozdělenými do dvou hlavních oblastí. Při studiu demokracie jsem často vycházel z „evergreenu“ Roberta Dahla *Demokracie a její kritici*. Inspirací mi byla také *Demokracie: teorie, modely, osobnosti, podmínky, nepřátelé a perspektivy demokracie* od Lubomíra Kopečka a Víta Hlouška. Nemohl jsem samozřejmě opominout takové klasiky, jako jsou Francis Fukuyama a jeho *Budování státu podle Fukuyamy* nebo Fareeda Zakariu a *Budoucnost svobody*. Za české autory mohou zmínit monografii *Svoboda a lidská práva: jejich přirozenoprávní základ* z pera Stanislava Sousedíka. V oblasti sociální nauky církve jsem čerpal především ze souhrnu papežských encyklik *Sociální encykliky (1891-1991)* a nemohl jsem samozřejmě opominout *Kompendium sociální nauky církve*. Výborným zdrojem mi byly také články Romana Míčky, především pak *Demokracie v pasti (ne-) úspěchu: křesťansko-etická perspektiva* a tematicky velmi blízké pojednání Petra Šticy *Postoj k demokracii a občanské participaci v sociálním učení církve*.

1 Demokracie

1.1 Definice demokracie

Legitimita demokracie jako onoho „nejméně špatného systému vlády“ není nezpochybnitelná. Naopak, kritika je předpokladem nejenom dynamiky v rámci demokratických systémů, ale také globální dynamiky společnosti vůbec. Pokud se chci demokracií zabývat seriózně, pak musím nejdříve vymezit obsah tohoto slova. Přinejmenším proto, abych si správně rozuměl se čtenářem. Demokracií je totiž mnoho a každý z nás si pod jedním prostým slovem může představit obsahy zcela rozdílné. Máme také rozdílná pojetí historická. Dahl upozorňuje, že Aténan by naši současnou demokracii shledal nejspíše zásadně nedemokratickou.¹ Kopeček suše konstatuje, že obsah slova demokracie je polyvalentní².

Obsah pojmu „demokracie“ je u neodborné veřejnosti chápán vágně. Dahl to vysvětluje jak několika tisíciletým vývojem demokracie, tak také její módní popularitou. Poukazuje například na skutečnost, že i diktátoři považují jakýsi demokratický étos za nutnou součást legitimacy jejich vladařského postavení.³ Nemůžeme se proto spokojit s konstatováním, že demokracie se snaží maximalizovat obecné blaho. Takové rétorické obraty totiž komunikují i autoritářské režimy po celém světě a jak píše Kopeček: „*Netvrdila snad několik desetiletí Komunistická strana Československa, že její vláda slouží lidu?*“⁴ Slovo demokracie pochází z řečtiny a význam je přímočarý - *demos* znamená česky lid a *kratia* znamená vláda nebo moc, tedy „vláda lidu“.⁵ Při axiologickém rozboru bychom proto museli nalézt definici termínu „lid“ a „vláda“. Dahl v tomto kontextu zmiňuje tzv. stínovou teorii demokracie, která předpokládá existenci „lidu“, popřípadě přímo lidem tvořeného „národa“,⁶ který demokracii realizuje. Zároveň ale vyvstává otázka, kdo je národ a navíc kdo z národa má právo participovat na vládě lidu. Každopádně **demokratická vláda, je vláda se souhlasem lidu, za široké účasti lidu a s cílem působit pro společné blaho všech lidí.**⁷

O *demos* psal už Aristoteles. Správnější by ovšem zřejmě bylo uvažovat spíše o vládě občanů, občanům a občany. Tento zdánlivě drobný rozdíl s sebou nese zásadně rozdílné pojetí demokracie. Lid je složen z „člověků“. Je proto v pořádku hovořit o lidu v souvislosti s univerzálními lidskými právy, která předpokládají inherentní

¹ Srov. DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 10.

² Srov. KOPEČEK, Lubomír a Vít HLOUŠEK, ed. *Demokracie: teorie, modely, osobnosti, podmínky, nepřátelé a perspektivy demokracie*, s. 17.

³ Srov. DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 8.

⁴ KOPEČEK, Lubomír a Vít HLOUŠEK, ed. *Demokracie: teorie, modely, osobnosti, podmínky, nepřátelé a perspektivy demokracie*, s. 17.

⁵ Srov. DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 9.

⁶ Srov. tamtéž.

⁷ Srov. KOPEČEK, Lubomír a Vít HLOUŠEK, ed. *Demokracie: teorie, modely, osobnosti, podmínky, nepřátelé a perspektivy demokracie*, s. 16.

a univerzální lidskou důstojnost a rovnost. Pokud ovšem vykročíme v uvažování z roviny idejí, pak se domnívám, že slovo lid je v souvislosti s demokracií zásadně nepřesné. Demokracie totiž neexistuje jako univerzální, globální systém. Je realizována na úrovni států, jejichž smyslem je zprostředkování práv občanům. Demokracie je zde tedy nástrojem, kterým je uskutečňován terminální cíl. Uvnitř demokracie proto neexistuje lid, ale především občané. Manemman se s tímto axiologickým problémem vyrovnává tezí, že „lid se nepředstavuje jako jednota, jako jedno. Empirický lid se totiž skládá z mnoha. Je to lid z těla a krve svých individuí“.⁸

Definic demokracie je mnoho. Erazim Kohák napsal jednu obzvláště poetickou: „Demokracie je způsob obcování člověka s člověkem, založený na odpovědnosti občanů za věci veřejné, na vzájemné úctě a na předpokladu čestnosti a dobré vůle“.⁹ Takovému pojetí říkával T. G. Masaryk „demokracie v nás“. Já musím uvažovat střízlivěji a především vysvětlit pozici, ze které vnímám demokracii v rámci tohoto textu. Má definice je proto výrazně přízemnější:

Demokracie je politický řád, jehož vláda realizuje vládnutí prostřednictvím účasti a rovnosti hlasů informovaných a svrchovaných členů společnosti, a to za účelem maximalizace obecného blaha. Tato společnost musí zahrnovat všechny dospělé osoby kromě hostů a duševně postižených jedinců.¹⁰

Jsem si vědom, že má definice skýtá mnoho nejednoznačností. Chybí například upřesnění pojmu „dospělý“, „host“ nebo „duševně postižený jedinec“. Věřím ovšem, že pro účely mé práce je plně dostačující. Dovolte mi, abych za „demokratickou“, považoval zemi s polyarchickou formou vlády a s jedinečným souborem politických institucí.¹¹ Pokud tedy v textu píšu o demokracii bez přívlastků a kontextu, pak mám na mysli právě současnou polyarchii střeoevropského typu, označovanou přívlastkem liberální. Můžeme beze všeho uvažovat přímo o české polyarchii, ke které mám přirozeně nejbližší a mohu se k ní tedy nejsnáze a nejpřesněji vztahovat.

Zároveň považuji za nutné uvést, že demokracii nechápu pouze jako mechanismus řízení státu, ale také jako soubor idejí, který má hodnotový a normativní obsah. Poměrně obsáhle se proto v práci věnuji právě zdůvodnění demokracie a tzv. demokratickým hodnotám. Demokracii totiž můžeme vnímat jako formu vládnutí nebo jako životní formu, která má normativní obsah a proniká všemi úrovněmi společnosti. Tyto dvě dimenze spolu ovšem souvisejí. Podle Deweyho je demokracie jako *way of live*, jako životní forma pro demokracii jako takovou nepostradatelná. Proto spočívá

⁸ MANEMMAN, Jürgen. Křesťanství a politika: k současným výzvám politické teologie. In: SLÁDEK, Karel. *Monoteistická náboženství a stát*, s. 251.

⁹ KOHÁK, Erazim. *Průvodce po demokracii: vzpomínky z amerického života, naděje z pražského návratu*, s. 11.

¹⁰ Druhá věta, srov. DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 119.

¹¹ Vysvětluji v kapitole *Polyarchie*, pozn. autora.

jedna z hlavních výzev lidského soužití ve snaze dospět od společnosti demokratické vlády k demokratickému způsobu života.¹²

1.2 Historie demokracie

Dějiny demokracie se píšou už několik tisíc let. Během nich se demokratická idea měnila v závislosti na úrovni poznání zákonitostí světa, v závislosti na vývoji společnosti vůbec a také v závislosti na pokroku, který vytvářel *background* pro specifické potřeby lidí. Většina teoretiků se drží Dahlovy teorie tří demokratických transformací. První podle něj začala v době antického Řecka v malých městských státech, kde se vůbec poprvé zrodila nová představa o uspořádání věcí veřejných. Druhá transformace začala v 18. a 19. století, kdy nově vznikající národní státy akceptovaly demokratickou myšlenku. Třetí vlna transformace je spojena s koncem 20. století, kdy demokracie čelila a dodnes čelí novým výzvám především v souvislosti s globalizací.¹³ Cílem následujících kapitol je stručně pojmenovat a zasadit do kontextu ty nejzásadnější momenty této historie.

1.2.1 Starověké demokracie

Možná se jednou před mnoha lety stal příběh: Mýtinu ozařoval plápolající oheň, který kreslil stíny po stěnách dřevěných chýší. Několik postav sedělo v kruhu kolem plamenů a z jejich gestikulace bylo zřejmé, že hovoří o čemsi důležitém. „*Lovit půjdeme do hor*“, prohlásil s netrpělivým nádechem v hlase statný mladík a svá slova podtrhnul úderem oštěpu o zem. „*V horách už je sníh a zvěř se pase před zimou na mýtinách, lovit teď v horách není dobrý nápad*“, ozval se z druhé strany ohniště uvážlivě starší muž s dlouhými prošedivělými vlasy. „*Co si o tom myslíš ty?*“ optal se drobného, mladého muže po své pravici. „*Ano, máš pravdu. Na lov v horách už je příliš pozdě, zvěř musíme hledat v údolích.*“ A bylo rozhodnuto. Následující den se muži vydali na lov do nížiny.

Od našeho příběhu uběhlo několik tisíc let. Část lidí se díky rozvoji řemesel a obchodu začala usazovat ve městech. Vládli jim tam různí aristokraté, oligarchové, monarchové i tyrané. Pak se ale objevila idea, že onen starý, lidem přirozený, společný způsob rozhodování o společných záležitostech je možné oživit. Můžeme pouze spekulovat o tom, jaké důvody přivedly v první polovině pátého století před naším letopočtem občany řeckých městských států k revoluční myšlence, že ve společenství tisíců lidí je možné a výhodné svěřit podíl na vládě relativně velkému množství občanů. Velmi obecně se musíme spokojit s konstatováním, že k novému chápání světa je vedla prostá víra v lepší budoucnost. Vznikl tak první demokratické instituce.

První řecké demokracie byly založeny na myšlence souzáležitosti a sdílení veřejného blaha: „*Aby občané byli schopni usilovat o dobro všech, musí chápat dobro*

¹² Srov. ŠTICA, Petr. Postoj k demokracii a občanské participaci v sociálním učení církve. In: ŠRAJER, Jindřich a Lucie KOLÁŘOVÁ. *Gaudium et spes padesát let poté*, s. 322.

¹³ Srov. KOPEČEK, Lubomír a Vít HLOUŠEK, ed. *Demokracie: teorie, modely, osobnosti, podmínky, nepřátelé a perspektivy demokracie*, s. 19-23.

*každého, a tak rozumět obecnému blahu, které každý sdílí s ostatními.*¹⁴ Zároveň zde už rezonovala myšlenka rovnosti mezi chudými a bohatými: „*Chudoba nebrání v cestě, protože pokud je muž schopen sloužit státu, nesmí mu překážet nízkost jeho stavu.*“¹⁵ V řeckém modelu má být politický život rozšířením osobnosti a samotná politika přirozenou společenskou činností. Jedná se ovšem o ideál, takže mezi ním a historickou realitou bychom jistě našli zásadní diference.

Bezesporně základním předpokladem životaschopnosti demokracie aténského typu byl omezený počet občanů. Dahl popisuje tři důvody:

- malý počet lidu pomáhal vyhnout se disharmonii, vyplývající z přiřazení osob rozdílných jazyků, náboženství, historie a etnik,
- demokracie předpokládala znalost své obce a spoluobčanů z vlastního pozorování zkušeností a diskuzí, neboť to umožňovalo pochopit obecné blaho a odlišit je od soukromých nebo osobních zájmů,
- malý počet občanů byl nezbytný, aby se občané mohli shromáždit.¹⁶

Pro pochopení aténské demokracie je nutné připomenout, že ve městě fungovalo pravděpodobně až tisíc úřadů a drtivá většina z nich byla obsazována losováním, a to vždy na jeden rok a každý úřad mohl občan vykonávat jenom jednou za život. Každý si tak mohl být téměř jistý, že mu bude během života nějaký důležitý úřad svěřen.¹⁷ Ač se jedná o záležitost dobře známou, je nutné uvědomit si exkluzivitu aténské demokracie. Občany s plnými právy se totiž mohli stát pouze svobodní muži, jejichž oba rodiče byli Atéňané. Participace na vládě tak byla nejenom výběrovým, ale také dědičným právem.

1.2.2 Republikánské kořeny a zastupitelská demokracie

S termínem „republikánská tradice“ přichází Dahl. Má podle něj základy především u nejvýznamnějšího kritika řecké demokracie Aristotela. Dále se formovala během pozdní renesance například Niccollo Machiavellim a byla přetvořena v Anglii a Americe v 17. a 18. století.¹⁸ Od aténské demokracie přejímala republikánská tradice přesvědčení, že člověk je společenský tvor, který musí žít společně s druhými lidmi v politickém sdružení. Zároveň požadovala, aby se lid podílel na vládě. Byl to pro ni ale jenom jeden z konstitutivních prvků vlády. V souladu s Aristotelem preferuje institut vůdce. Odmítá tedy výlučnou vládu několika, ale také výlučnou vládu mnoha. Přidává třetí prvek, který můžeme nazvat prvkem monokratickým nebo monarchickým. Lid má nikoli vládnout, ale spíše vybírat schopné vůdce. Za modely reprezentující republikánskou tradici lze považovat Řím s jeho systémem konzulů, senátu a tribunů lidu. Později pak v 18. století Velkou Británii s její monarchistickou ústavou. Dahl

¹⁴ DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 20.

¹⁵ Tamtéž, s. 21.

¹⁶ Tamtéž, s. 22.

¹⁷ Tamtéž.

¹⁸ Srov. tamtéž, s. 27.

upozorňuje na zajímavý moment, že republikáni jako první nahradili v praxi starověkou představu smíšené vlády institucionálním rozdělením moci do tří hlavních částí: legislativní, výkonné a soudní.¹⁹

Kořeny zastupitelské demokracie můžeme nalézt už v Aristotelově myšlence, že vládnutí vyžaduje určité schopnosti a dovednosti. Za pozastavení v tomto kontextu stojí politické uspořádání starověkého Říma. Na rozdíl od městských států zde byly uplatňovány některé demokratické principy na mnohem větším území, obývaném mnohem větším počtem osob. Případná účast na shromážděních v Římě tak byla pro většinu občanů možností pouze hypotetickou. Vzniká zde tedy jakýsi předmodel zastupitelské demokracie.

Za počátek vývoje moderní zastupitelské demokracie můžeme pokládat shromáždění svolávaná monarchy nebo i samotnou šlechtou, a to hlavně v Anglii, ve Švédsku a ve skandinávských zemích vůbec. Pozvaní byli vybíráni z různých stavů, které se postupně zredukovaly na dva, šlechtu a měšťanstvo.²⁰ Velmi obecně řečeno tak vznikly základy dvoukomorového demokratického parlamentu. Podobný vývoj pozorujeme také v Holandsku a Belgii. Kopeček píše, že v Česku se dají pozorovat počátky stavovského shromáždění už v přemyslovské éře.²¹

Dahl považuje z hlediska geneze zastupitelské demokracie za nedoceněný význam vývoje v amerických koloniích v období zhruba 150 let před revolucí. Upozorňuje, že když byl na ústavodárném shromáždění v roce 1787 ustaven americký Kongres, byla jeho podoba odrazem právě předchozího vývoje v 13 amerických státech.²² Také politické instituce Kanady, Austrálie a Nového Zélandu byly formovány jejich vlastními zkušenostmi kolonií, které zahrnovaly prvky parlamentní vlády. Demokratizační hnutí na celém světě tak nezačíná jako stavba „na zelené louce“. Naopak má svůj vývoj a historii. Systémy zastoupení a dokonce i volby patřily tehdy mezi už známé instituce.

Charakteristické instituce moderní demokracie tak nevznikly jako nástroje demokratizačního hnutí, ale spíše jako důsledek úprav už existujících institucí. Přesto mělo demokratizační hnutí své vizionáře. Například Montesquieu napsal, že ve velkém státě se lidé nemohou scházet jako zákonodárný orgán, musí si zvolit zástupce, kteří by dělali to, co nemohou udělat oni sami.²³ James Mill měl k zastupitelskému systému ještě blíže a označil ho za „*velký objev moderní doby, ve kterém snad najdeme řešení všech problémů, teoretických i praktických*“.²⁴ Když myšlenku postupně převzali jak demokraté, tak republikáni, překonali starověké omezení velikosti demokratických

¹⁹ Srov. DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 29.

²⁰ Srov. tamtéž, s. 31.

²¹ Srov. KOPEČEK, Lubomír a Vít HLOUŠEK, ed. *Demokracie: teorie, modely, osobnosti, podmínky, nepřátelé a perspektivy demokracie*, s. 21.

²² Srov. DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 197.

²³ Srov. DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 31.

²⁴ Tamtéž, s. 31-32.

států. Zároveň tím vznikla platforma, na které se mohly rozvíjet koncepce osobních práv a lidské svobody. Možnost občanů podílet se na vládě se sice přesunula do roviny nepřímé, ale byl díky tomu dramaticky rozšířen potenciál demokratického řízení státu v moderním světě.

Přízvisko liberální můžeme v souvislosti s demokracií považovat za synonymní k myšlence vnitřní rovnosti, realizované participací široké masy občanů na vládě všeobecným a rovným hlasovacím právem. Úvahy o demokracii spojené s liberální ideou jsou až záležitostí moderních utilitaristických liberálů 19. století (J. Bentham, J. Mill, J. S. Mill). Jejich propojení liberální a demokratické myšlenky připravilo půdu pro masové rozšíření demokracií ve století dvacátém.²⁵ Vznikla tak demokracie s přízviskem liberální.

1.2.3 Polyarchie

Zastupitelská vláda, větší rozmanitost, vzrůst rozporů a konfliktů pomohly rozvoji politických institucí, které odlišují moderní zastupitelskou demokracii od všech ostatních politických systémů, a Dahl ji nazývá polyarchie. Můžeme ji chápat jako výsledek procesu demokratizace, jako politický řád, odlišný jak od nedemokratických systémů, tak také od demokracií dřívějších. Můžeme ji vnímat také jako systém politické kontroly, ve kterém jsou nejvyšší státní úředníci ovlivňováni, aby upravili své jednání tak, aby dosáhli úspěchu v příštích volbách.²⁶ Zároveň a především je ale polyarchie souborem institucí, který je nezbytný pro uskutečnění demokratického procesu na úrovni národních států. Termín polyarchie tak označuje reálný stav, zatímco demokracie je ideálem.²⁷ Takové rozlišení kritizuje například Sartori, podle kterého se nelze slovu demokracie vyhnout, ani ho změnit a hovořit místo o demokracii o polyarchii. Pro naše účely se spokojíme s konstatováním, že polyarchie je reálný stav tzv. západní demokracie s typickým souborem politických institucí.

Deskriptivní vlastností polyarchie je existence společenských skupin, které disponují relativní autonomií vůči sobě navzájem i vůči samotné vládě. Další charakteristikou je rozšíření občanství na poměrně velkou část obyvatelstva a také skutečnost, že občanská práva zahrnují možnost být v opozici a hlasováním odvolat nejvyšší úředníky vlády. Právě to podle Dahla odlišuje polyarchii od moderních autoritářských režimů, ve kterých občanství nezahrnuje právo být v opozici a hlasováním odvolat vládu.²⁸ Dahl také definoval sedm institucí, které všechny musí existovat, aby vláda byla polyarchií:

- volení vládní úředníci,

²⁵ Srov. MÍČKA, Roman. Demokracie v pasti (ne-) úspěchu: křesťansko-etická perspektiva [online]. In: *Caritas et veritas*. 2011 č. 2, s. 39-40.

²⁶ Srov. DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 200.

²⁷ Srov. KOPEČEK, Lubomír a Vít HLOUŠEK, ed. *Demokracie: teorie, modely, osobnosti, podmínky, nepřátelé a perspektivy demokracie*, s. 251.

²⁸ Srov. DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 202.

- svobodné a spravedlivé volby,
- všeobecné volební právo,
- právo ucházet se o úřad,
- svoboda projevu,
- alternativní informace,
- svoboda sdružování.²⁹

Tyto instituce jsou nezbytné pro realizaci demokracie na půdorysu národních států. Tím se nepřímou dostáváme k tezi, že současná demokracie musí být polyarchií a funkčnost uvedených institucí můžeme použít jako měřítko hodnocení demokratičnosti státu. Polyarchie zatím nebyla překonána nějakým „vyšším stádiem“ demokracie nebo jiným systémem vůbec.

Souhrnem tedy lze říci, že dějiny demokracie začínají v 8. století před naším letopočtem v řeckých městských státech. Jednalo se o demokracii přímou, ve které se vlády účastnil jenom zlomek obyvatel. Historicky významným prvkem je republikánská tradice, která odmítá vládu několika, ale také vládu mnoha a preferuje institut vůdce. Prvky zastupitelské demokracie mají dlouhou tradici. Propojení liberální a demokratické myšlenky připravilo v devatenáctém století půdu pro masové rozšíření demokracií ve století dvacátém. Polyarchie je charakteristická množstvím vzájemně soutěžících mocenských center a konkrétních politických institucí, dále rozšířením občanství na velkou část obyvatelstva.

²⁹ DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 202.

1.3 Zdůvodnění demokracie

1.3.1 Ospravedlnění státu

Polyarchie existuje pouze na platformě národních států. Pokud se tedy ptáme po morálním zdůvodnění moderní demokracie, musíme začít s ospravedlněním existence státu. V politických diskuzích zaznívají prohlášení typu: „*Základní úlohou státu je zajistit bezpečnost svých občanů.*“ Dovolil bych si s tímto tvrzením nesouhlasit. Domnívám se, že **smyslem a zdůvodněním státu je zprostředkování práv občanům.** Pokud onen blíže nedefinovaný „základní smysl státu“ oklestíme na pouhou bezpečnost, dopouštíme se nebezpečného redukcionismu. Bezpečně bychom se totiž cítili i jako chovanci ústavu se zaměřovanými okny, bez kultury, přátel, rodiny, umění, sportu a jakékoli možnosti seberealizace. V takovém „bezpečném“ státě by nejspíš chtěl žít málokdo, neboť takový systém by nevytvářel podmínky pro saturaci našich potřeb. Redukcionismus podstaty státu na bezpečnost nebo libovolnou jinou lidskou potřebu je proto nejenom nepřesný, ale především odporující principu obecného blaha budovaného na axiomu lidské důstojnosti a realizovaného v individuální svobodě a lidských právech.

Je na místě zmínit, že konstitutivní součástí právního státu je nespravedlnost. Fukuyama píše: „*Stejně donucovací prostředky, které umožňují chránit vlastnická práva a chránit společnost, umožňují zabavit soukromý majetek a zneužívat práva svých občanů.*“³⁰ Právo nám totiž nezprostředkuje spravedlnost, ale pouze systém norem, jejichž smyslem je (v ideálním případě) ke spravedlnosti se vztahovat. Ovšem je bláhové chovat ambice, že právní stát je garantem spravedlnosti. Už proto, že co je spravedlivé pro jednoho, může být nespravedlivé pro druhého. To ale v žádném případě neznamená, že existence státu vylučuje úsilí o spravedlivý řád. Naopak právě stát je zdůvodněn tendencí k budování spravedlivého společenského uspořádání. Pro Tugendhata je stát morálně zdůvodněn už ochranou práv svých občanů.³¹ Další zdůvodnění podle něj není třeba. Za základní úkol státu považuje zajištění svobody mezi individui navzájem, přičemž je stát vázán ohledy na svobody druhých, které jsou stanoveny jako základní práva.³² Tím potvrzuje Tugendhat sofistikovanějším způsobem mou tezi, že ospravedlněním a zdůvodněním státu je zprostředkování práv občanům.

Aristoteles ve svém racionálním eudaimonizmu prosazoval touhu po štěstí a nejvyšším dobrem je podle něj to, co životu dává smysl a cíl: „*Blaženost jest zdar v jednání ve spojení s dobrotí, s ctností, nebo dokonalé ukojení životních potřeb, životní pohoda, nebo radostný život stálého trvání, nebo dobrý stav statku a těla spojený se schopností jej zachovati a nabývatí.*“³³ Aristotelova slova konvenují mé tezi, že

³⁰ FUKUYAMA, Francis. *Budování státu podle Fukuyamy*, s. 13.

³¹ Srov. TUGENDHAT, Ernst. *Přednášky o etice*, s. 273.

³² Srov. tamtéž, s. 276.

³³ CAKIRPALOGLU, Panajotis. *Psychologie hodnot*, s. 368.

základním smyslem demokratického státu je zprostředkování práv občanům. Tedy uspokojování jejich potřeb. Jelikož jde o dobra obecně lidská, a tedy vlastní všem, je vytvoření podmínek pro jejich dosažení obecným blahem. Alternativou státu je nestát, kterým se blíže zabývám v pojednání o anarchismu. V tuto chvíli se tedy spokojím s konstatováním, že stát nemá plausibilnější alternativu, a pokud uspokojuje základní potřeby svých občanů formou zprostředkování práv, pak je jeho existence ospravedlnitelná.

1.3.2 Ospravedlnění demokracie

Zdůvodnění demokracie musí argumentovat polyarchii jako nejplausibilnější způsob řízení státu. Dahl definuje tři základní argumenty, které tuto úlohu plní:

- demokracie je nástroj k maximální uskutečnitelné svobodě,
- demokracie je nástroj rozvoje člověka,
- demokracie je nástroj k ochraně osobních zájmů.³⁴

Už při letmém náhledu je zřejmé, že argumenty jsou do značné míry komplementární s výše popsaným zdůvodněním existence státu na základě jeho potenciálu uspokojovat potřeby občanů. Považuji tedy za legitimní pracovat s tezí, že národní stát a moderní demokracie existují v symbióze nejenom v rovině technické, právní a procesní, ale pokud stát naplňuje své základní poslání, pak také v rovině zdůvodnění své existence. V obou případech se totiž jedná o platformy, které zprostředkují občanům práva.

Nejbližší mému chápání demokracie je zdůvodnění Sousedíkovo. Podle něj jsou lidská práva součástí nepsaného mravního řádu, jejichž zanesení do ústavy a pozitivních norem státu je sice zbytečné, ale užitečné. Stojí-li totiž za lidskými právy autorita státní moci, pak existuje silnější záruka jejich respektování než v případě pouze přirozených sankcí.³⁵ Sousedík ve svém textu nemá na mysli demokracii nebo dokonce moderní polyarchii. On píše o lidských právech. Domnívám se ovšem, že idea lidských práv (Sousedíkem zdůvodněná jejich přirozenoprávní podstatou) je s liberální demokracií natolik spjata, že je nejenom jejím pilířem, ale i cílem, který je pouze ideou obecného blaha aktualizován. Ta totiž na demokratickém půdorysu lidskoprávní základ předpokládá. Zdůvodnění současného pojetí lidských práv v euroatlantickém kulturním okruhu tak považuji za plně ztotožnitelné se zdůvodněním demokratického řízení státu.

S myšlenkou základních lidských dober přišel Aristoteles, pracoval s ní Tomáš Akvinský nebo John Finnis, ze kterého Sousedík nejvíce vycházel, když definoval čtyři tzv. základní dobra:

- vlastní život a jeho zachování,
- život ve společenství,

³⁴ DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 84.

³⁵ Srov. SOUSEDÍK, Stanislav. *Svoboda a lidská práva: jejich přirozenoprávní základ*, s. 105.

- uchování lidského rodu,
- poznání.³⁶

Není to výčet definitivní a jediný možný. Jedná se o výčet základních hodnot, které „všichni“ (převážná většina dospělých lidí se shodne na konsensu³⁷) posuzujeme jako dobré. O každé z nich bychom mohli napsat dlouhé statě. V kontextu této práce se ale spokojím pouze s krátkým komentářem. Předně je nutné si uvědomit, že slovo „dobrý“ má nejenom obsah deskriptivní, ale i preskriptivní. Pokud je něco dobré, pak to vnímáme jako dosažení hodné. Ve sdělení „být čestný je dobré“ je proto obsažen apel být čestný. Pokud je tedy něco dobré, pak o to máme usilovat. Tato dobra mají vztah komplementární, žádné z nich není výhradně nástrojem k dosažení dobra jiného - například, zachování vlastního života. Život ve společenství tak v sobě obsahuje nezištné přátelství, uchování lidského rodu, dále lásku mezi mužem a ženou. Neopominutelnou vlastností základních lidských dober je jejich univerzálnost. Jsou totiž společná všem lidem. To je důležité, neboť právě z tohoto principu můžeme odvozovat přímou souvislost s obecným blahem. Definovaná dobra můžeme považovat za přirozenoprávní. Přirozené je už podle Aristotela to, co je přirozenou povahou čili krátce „přirozeností“ nějaké věci. Je to princip obsažený ve věci samé, který je zdrojem charakteristických vnějších projevů.³⁸ Člověk je tedy přirozeně společenský, což se projevuje tím, že vytváří společenství, například rodinná, nebo národní.

Demokracii můžeme zdůvodnit a ospravedlnit jako systém řízení státu, který zprostředkovává občanům základní dobra (terminální hodnoty), nástrojem pak jsou práva a rovněž hodnoty, které jsou zdůvodněním práv (instrumentální hodnoty jako individuální svoboda, lidská důstojnost atd.). Mezi druhotné zdůvodnění, nebo spíše už pouze výhody demokracie, patří skutečnosti, že moderní demokratické státy dosáhly vysokého stupně kulturní i ekonomické vyspělosti, že mezi sebou neválčí a také že disponují nástroji k nenásilnému sesazení vlády. Komplexně pojednává o výhodách demokracie Dahl.³⁹ Někteří autoři zkoumají závislost mezi demokracií a rozvojem. Podle Fukuyamy ale tento vztah zůstává „komplexním problémem, který nemá vždy pouze kladné výsledky a pozitivní řešení“.⁴⁰ Dodává, že výkonnost autoritářských režimů není závislá na režimu samotném, jako spíše na osobě vůdce. V tomto smyslu nabízí demokracie minimálně jednu výhodu - špatný vůdce nebude v příštích volbách zvolen.⁴¹

³⁶ SOUSEDÍK, Stanislav. *Svoboda a lidská práva: jejich přirozenoprávní základ*, s. 48-49.

³⁷ Podle Sousedíka etnografický materiál ukazuje "morální podstatu" společnou všem kulturním okruhům. K. P. Rippe dokonce předkládá výčet a klasifikaci principů, o kterých můžeme na základě etnografického materiálu doložit, že jsou univerzálně přijímány, pozn. autora. Srov. SOUSEDÍK, Stanislav. *Svoboda a lidská práva: jejich přirozenoprávní základ*, s. 51-52.

³⁸ Srov. SOUSEDÍK, Stanislav. *Svoboda a lidská práva: jejich přirozenoprávní základ*, s. 35.

³⁹ Více např. DAHL, *O demokracii*, s. 45-59.

⁴⁰ FUKUYAMA, Francis. *Budování státu podle Fukuyamy*, s. 38.

⁴¹ Pouze pro zajímavost zmiňuju hypotézu, že moderní demokracie stojí na kontraktualistických základech, které nemají žádný koncept dobra. Například Anzenbacher hovoří v souvislosti s lidskými

Moderní demokracie je tedy ospravedlnitelná jak v případě transcendentálního, tak v případě empirického přístupu k původu mravního zákona. V obou případech jsou posledním zdůvodněním základní lidská dobra. Z hlediska transcendentálního je můžeme považovat za daná, stanovená Bohem nebo jinou vyšší autoritou a nezávislá na vůli nebo zkušenostech lidí. Z hlediska empirického mají základní lidská dobra přirozenou podstatu a jsou vlastní všem bytostem schopným morálního úsudku. V moderní demokracii jsou reflektována v institutech lidských práv a axiomech lidské důstojnosti a individuální svobody.

1.4 Hodnotový obsah demokracie

V kulturách všech národů se nacházejí příkazy, normy chování a hodnotová měřítká. Podle nich je jedno chování přijímáno jako chvályhodné nebo jako povinné, jiné je odsuzováno jako zavrženíhodné nebo je zakázáno. Podle toho jsou pak i sami lidé a jejich postoje hodnoceni buď jako dobří nebo špatní.⁴² Williams jr. uvádí, že hodnoty jsou koncepce žádoucnosti, které slouží v selektivním chování jako kritéria o preferenci, volbě či zdůvodnění pro navržené nebo reálné chování. Podobně je chápal i Maslow, podle kterého hodnoty vnímají dokonce i zvířata. Frankl zdůrazňuje význam individuálního smyslu a hodnoty u konkrétního jedince. Jung ve své koncepci archaických činitelů jednání čte obsah hodnot jako nadindividuální. Fromm je vidí jako existenční tendence související s naplněním jedince, protože realizují to, co v bytí je.⁴³

O hodnotách v souvislosti s demokracií můžeme uvažovat ve dvou základních rovinách. První z nich je hodnotová deskripce současné demokratické ideje. Tedy popis vize, která demokratické zřízení ospravedlňuje, zdůvodňuje a ke které se demokraté vztahují. Další rovinou pak je hodnotová realita demokracie, analýza specifických procesů, které v ní vytváření hodnot ovlivňují, a nastínění souvislosti mezi těmito procesy a hodnotami žitými.

Úsloví „demokratické hodnoty“ má v diskuzi charakter klišé. Při vyzvání aktérů diskuzí ke konkretizaci, slyšíme obecné termíny jako svoboda, tolerance nebo lidská práva. Hodnoty přitom jsou posledním, definitivním zdůvodněním, ke kterému se vztahujeme, které je měřítkem a především zdrojem zacílenosti našeho jednání. Pokud

právy o mravní povinnosti. Lidé si podle něj „vzájemně přiznávají práva, která mají ve smyslu systémů existenciálních cílů charakter základních podmínek lidství a přejímají povinnosti odpovídající těmto právům. Když lidé přiznávají tato práva a povinnosti, vyměňují si v jistém smyslu vzájemné uznání základních podmínek svého lidství jako službu a protislужbu.“⁴¹ Pokud přistoupíme na hypotézu o jakési kontraktualistické podstatě člověka, pak připouštíme, že respektujeme normy a považujeme demokracii za plausibilní, právě proto, že nám samým zaručuje blaho. Respektujeme práva jiných především (nebo výhradně) proto, že tím podporujeme respektování práv našich vlastních. V takovém případě by se jednalo o kvazi morálku a demokracii bychom museli označit za systém, který je ve své podstatě amorální. Nebo bychom dokonce museli přijmout předpoklad, že člověk je nepřekonatelně amorální, a tím pádem rezignovat na možnost existence morálně ospravedlnitelného způsobu řízení státu. V důsledku toho by tak demokracie zůstávala bez handicapu vůči alternativám, neboť i ty bychom pak museli považovat za systémy nutně postižené stejnou amorálností, pozn. autora.

⁴² Srov. CAKIRPALOGLU, Panajotis. *Psychologie hodnot*, s. 316.

⁴³ Srov. tamtéž, s. 354-355.

je neumíme přesně definovat a zdůvodnit, pak nemůžeme měřit jednání své vlastní, ani jiných. Nemůžeme kritizovat a vytvářet vize, jsme vydáni napospas lákadlům rétorů, chcete-li populistů.

Míčka se domnívá, že výrazem „demokracie“ je obvykle míněna demokracie liberální. Přízvisko „liberální“ pak zdůrazňuje, že „*tento typ demokracie se neomezuje pouze na procesuální stránku rozhodování, nýbrž zahrnuje určité hodnotové, normativní aspekty*“.⁴⁴ Naše současné pojetí demokracie tedy má nejenom rovinu procesní, ale také rovinu hodnotovou. Při její absenci by demokracie neodpovídala své definici a transformovala by se do jiného systému. V této souvislosti je na místě připomenout hrozbu tzv. „měkké totality“. Právě ta může vzniknout v momentě, kdy se z demokracie vytratí její hodnotový obsah. Fareed Zakaria ve své knize *Budoucnost svobody* popisuje rozvoj demokracie ve světě, který je často na úkor lidské svobody - „*demokracie vzkvétá, svoboda nikoli*“, vyzývá proto k obnově rovnováhy mezi demokracií a svobodou.⁴⁵ Zároveň je demokracie systémem, který hodnoty vytváří nebo přinejmenším poskytuje prostor, platformu, na které se další hodnoty generují. Předpokladem pro analýzu hodnotového obsahu demokracie je proto její personifikace. Musíme o demokracii uvažovat jako o svébytném organismu, který sám hodnoty reflektuje.

1.4.1 Lidská důstojnost

Zásadní krok směrem k inherentnímu pojetí lidské důstojnosti přináší judaismus, který používá pojem bližní. Ve starozákonním textu stojí: „*Budeš milovat svého bližního jako sebe sama*.“⁴⁶ Judaistické vnímání bližního je ovšem vymezeno pouze na příslušníky vlastního národa, i když to neplatí bezvýhradně. Doležel upozorňuje, že přikázání následuje bezprostředně po zákazu nenávisti a msty, dokonce se dá podle něj říci, že je zde implicitně vyjádřeno přikázání lásky i k nepříteli, později explicitně vyslovené Ježíšem.⁴⁷ V knize *Genesis* stojí: „*Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil. A Bůh jim požehnal a řekl jim: ,Plodte a množte se a naplňte zemi. Podmaňte si ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živým, co se na zemi hýbe*“.⁴⁸ Je zřejmé, že judaistické pojetí lidské důstojnosti, založené na člověku jako obrazu Boha, je velmi blízké myšlenkám stoiků. Jeho význam tedy nespočívá ve zcela nové myšlence, ale spíše v jejím zdůvodnění, její masové distribuci na platformě organizovaného náboženství, v důsledku tedy v zakořenění této myšlenky do izraelské kultury.

⁴⁴ MÍČKA, Roman. Demokracie v pasti (ne-) úspěchu: křesťansko-etická perspektiva [online]. In: *Caritas et veritas*. 2011 č. 2, s. 39.

⁴⁵ ZAKARIA, Fareed. *Budoucnost svobody*, s. 22.

⁴⁶ [Lv](#) 19,18.

⁴⁷ DOLEŽEL, J. Biblické kořeny sociální práce. In: MARTÍNEK, M. *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, s. 29.

⁴⁸ Gen 1,27n.

O všeobecné lidské důstojnosti jako první psal Cicero. Ve svém pojednání *De officiis* uvádí, že vznešenost a důstojnost spočívá v naší přirozenosti. Vidí tedy nositele lidské důstojnosti ve všech lidech nezávisle na vážnosti jejich osobnosti. Člověk má v přírodě privilegované postavení, které mu zajišťuje rozum a svoboda. V kontextu mé práce je to absolutně zásadní idea. Novozákonní křesťanství pak přináší v pojetí lidské důstojnosti revoluci. Nikoli převrat ve smyslu náhlé změny, ale revoluci hodnotovou a etickou. Původně výhradně křesťanské chápání bližního, následování Ježíše Krista, idea člověka jako obrazu Božího, se v moderních demokraciích staly východisky pro zakotvení hodnot do formálního práva v podobně univerzálnosti a nezadatelnosti lidských práv. Je na místě připomenout, že moderní demokracie vznikly původně výhradně na půdorysu křesťanských národních států (i když států s převážně protestantským duchem⁴⁹). Do „nekřesťanských“ zemí (například Japonsko, Indie), byla demokracie importována jako úspěšný model řízení státu.

Křesťanská láska jde, na rozdíl od Judaismu, tak daleko, že za bližního (a tedy jedince, vůči kterému jsme povinováni láskou) považuje i nepřítele.⁵⁰ V *Novém zákoně* je celá řada podobenství, která učí křesťanské lásce. Mimořádný význam je přikládán *Podobenství o milosrdném Samařanovi*, které ukazuje právě na univerzální pojetí bližního.⁵¹ Míčka píše o přetavení potenciálu těchto hodnot do politického a ekonomického života osvícenstvím.⁵² V této souvislosti se hovoří o tzv. *paradoxu katolicismu*, neboť církve v dlouhodobém historickém horizontu nikdy nebyla institucí, která by lidskou důstojnost svým jednáním podporovala.

Nemůžeme samozřejmě opominout Immanuela Kanta. Jeho mravní imperativ reflektuje lidskou důstojnost jako nepřekročitelnou a nezrušitelnou. Podle Anzenbachera dokonce implikuje „*mravní požadavek na právní stav, který zaručuje lidská práva jako základní práva, garantující důstojnost lidské osoby tak, jak ji imperativ stanoví*“.⁵³ Z výroku můžeme vyvodit tezi, že podle Anzenbachera je moderní demokracie právním stavem, který do značné míry odpovídá Kantovu mravnímu požadavku.

1.4.2 Myšlenka vnitřní rovnosti

Základním stavebním kamenem moderní demokracie je myšlenka vnitřní rovnosti. Je paradoxem, že řeční autoři demokracie existenci všeobecných požadavků na svobodu, rovnost a práva neuznávali. Svoboda byla atributem členství v obci, nikoli atributem členství v lidském rodu.⁵⁴ Víme, že v řeckých demokraciích měl právo podílet se na

⁴⁹ Srov. MÍČKA, Roman. Demokracie v pasti (ne-) úspěchu: křesťansko-etická perspektiva [online]. In: *Caritas et veritas*. 2011, č. 2, s. 43.

⁵⁰ In: Řím 12,14-18, 20-21.

⁵¹ In: Lk 10,29-37.

⁵² Srov. MÍČKA, Roman. Demokracie v pasti (ne-) úspěchu: křesťansko-etická perspektiva [online]. In: *Caritas et veritas*. 2011, č. 2, s. 47.

⁵³ ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*, s. 188.

⁵⁴ Srov. DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 25.

vládnutí pouze zlomek obyvatel. Už Platon ale považoval jednání za spravedlivé jen tehdy, když je určováno výlučně ohledy na práva všech, jichž se podstatně týká.⁵⁵

Nový rozměr mezilidské rovnosti dává Ježíš, který žádá i lásku k nepřátelům. Člověk tak má stále nárok na úctu bez ohledu na svoji mravní úroveň. Zdůvodnění vychází prostě z toho, že i nepřítel je člověk. Ježíšova univerzalita lásky k bližnímu tak nevyhnutelně vede k rovnosti všech lidí: „*Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují, abyste byli syny nebeského Otce; protože on dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé.*“⁵⁶ Myšlenku univerzální rovnosti, vyplývající z inherentní lidské důstojnosti, dál rozvíjejí církevní otcové v období patristiky.

Současné inherentní pojetí rovnosti všech členů lidského rodu nacházíme v ústavě severoamerického státu Virginia z roku 1776 (tzv. *Bill of Rights of Virginia*), kde v prvním článku stojí: „*Všichni lidé jsou od přirozenosti stejně svobodní a nezávislí a mají určitá v nich samých tkvící (inherent) práva, která - vstoupí-li do společenského stavu - nemohou žádnou úmluvou svým potomkům odníti ani se jich ke škodě těchto potomků vzdát.*“⁵⁷ Také v moderní demokracii není právo na vládu plošné. Dokonce, i pokud pomineme historické vylučování žen a černochů ve Spojených státech nebo třeba Švýcarsku, stále nám zůstává například omezení věkové. Děti jsou považovány za nezpůsobilé, neschopné podílet se na vládě. Pro Lockeho vnitřní rovnost znamenala: „*Nikdo není přirozeně oprávněn podržít jiného své vůli nebo pravomoci. Vyplyvá z toho, že nikdo nemůže být podržzen politické moci jiného bez svého souhlasu.*“⁵⁸ Pro někoho to ale dnes spíše znamená, že lidé mají stejnou vnitřní hodnotu, že nikdo není inherentně nadřazen jiné osobě nebo, že dobru a zájmům všech se musí věnovat stejná pozornost. Historicky získala myšlenka vnitřní rovnosti značnou moc z obecné doktríny židovství, křesťanství a islámu, že jsme všichni dětmi božími.⁵⁹ V tomto ohledu se nemůžeme vyhnout souvislosti s univerzální lidskou důstojností, která je s ideou rovnosti přímo spjata.

Tugendhat aktualizuje myšlenku vnitřní rovnosti tzv. morálkou universální úcty.⁶⁰ Reflektuje tím především Kanta, podle kterého můžeme mít úctu nejenom k lidem, ale i k bytostem. Měl na mysli anděly a dnes se v této souvislosti poněkud konspiračně hovoří o bytostech mimozemských. Pro Kanta jsou každopádně „účelem samy o sobě“ všechny bytosti, které mohou morálně jednat. Tugendhat také uvádí: „*plausibilní nárok na naplnění ideje dobrého člověka, si může činit jen a jedině morálka univerzální a rovné úcty.*“⁶¹ V tom je implikováno, že každý člověk je vnímán jako subjekt

⁵⁵ Srov. TUGENDHAT, Ernst. *Přednášky o etice*, s. 283.

⁵⁶ Mt 5, 44n.

⁵⁷ SOUSEDÍK, Stanislav. *Svoboda a lidská práva: jejich přirozenoprávní základ*, s. 107.

⁵⁸ DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 81.

⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 81.

⁶⁰ Srov. TUGENDHAT, Ernst. *Přednášky o etice*, s. 147.

⁶¹ TUGENDHAT, Ernst. *Přednášky o etice*, s. 126.

s rovnými právy, že povinnostem, které máme vůči druhým, odpovídají na jejich straně práva. Předpoklad vnitřní rovnosti je dnes podle Dahla tak hluboce zakořeněn v západní kultuře, že jeho odmítnutím bychom popřeli nejenom naše kulturní dědictví, ale také svoji podstatu.⁶² Píše také, že právě z důvodu ochrany vnitřní rovnosti občanů je v demokratickém hlasování nezbytná rovnost hlasů.⁶³

Axiom politické rovnosti ovšem přináší řadu problémů. Především umožňuje podílet se na řízení státu osobám nekompetentním, neinformovaným. Bryan Caplan v knize *Mýtus racionálního Voliče. Proč v demokracii vítězí špatná politika* navrhuje tento handicap vyřešit testováním voličské kompetence a politické i ekonomické gramotnosti. Další variantu vidí v bonusových hlasech pro společenské skupiny, u kterých lze předpokládat plausibilní úroveň kompetentnosti. Takové návrhy jsou ovšem jen velmi těžko prosaditelné a zásadní nevýhodou jejich realizace by byla snížená úroveň legitimacy demokratického systému.

Moderní demokracie zůstává s myšlenkou vnitřní rovnosti všech lidí přímo konstitučně spojena. Idea se tak podílí na legitimizaci demokratického řízení státu. Demokracie zase vytváří dynamiku, která myšlenku vnitřní rovnosti neustále aktualizuje. Zdá se, že se jedná o vztah symbiotický. Myšlenka vnitřní rovnosti všech členů lidského rodu patří mezi základní demokratické hodnoty.

1.4.3 Individuální svoboda

Demokracie předpokládá účast občanů na vládě. Její konstitutivní složkou je zapojení občanů do rozhodování. Každý kompetentní občan se může svobodně rozhodovat a volit. Už z této premisy vyplývá, že občan je ve svém rozhodování nutně svobodný. Pokud přistoupím na skutečnost, že nedělitelnou součástí svobody je zodpovědnost, pak musím zároveň konstatovat, že demokracie je systém, který vyžaduje zodpovědnost. Bez ní by demokracie nebyla systémem s rovným podílem občanů na řízení státu. Implementací svobody proto stát své občany k zodpovědnosti přímo vyzývá a vychovává k ní. Svoboda tedy bezesporu patří mezi základní demokratické hodnoty. Nejedná se ovšem o svobodu absolutní, protože je omezována právy ostatních a právy jinými. Další omezení vytvářejí například samotné fyzikální zákonitosti nebo například zdravotní stav člověka. Typickým příkladem takového omezení je demokratická volba mezi několika možnostmi, kdy jsme zásadně limitováni nabídkou. Nevolíme tedy to, co bychom chtěli, ale to, co považujeme za nejlepší možné, nebo dokonce nejméně špatné. Individuální svoboda má mnoho rovin. Je rozlišována například negativní svoboda „od“, například od útlaku a pozitivní svoboda „k“, například k rozhodování.

Ve vztahu k demokracii chápu individuální svobodu především jako hodnotu instrumentální. Je nezbytná pro saturaci lidských potřeb a je také předpokladem pro realizaci hodnoty lidské důstojnosti. Zároveň se jedná o hodnotu velmi reflektovanou

⁶² Srov. DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 102.

⁶³ Srov. tamtéž, s. 102.

a často považovanou za nejvýznamnější zdůvodnění demokratického uspořádání státu. Společně s myšlenkou rovnosti a lidské důstojnosti tvoří základ pro hodnotový rámec moderní demokracie.

1.4.4 Obecné blaho

Osobní svoboda je garantována právy. Zajímavá situace vzniká v momentě, kdy se osobní práva dostanou do konfliktu s obecným blahem. Anzenbacher se s touto možností vyrovnává tak, že veškeré individuální právní nároky se podle něj musí legitimizovat v perspektivě obecného blaha. Obecné blaho je v tomto ohledu principem kardinálním. K jeho dosažení je nutné reflektovat dvě hlavní zásady – zásadu solidarity a zásadu subsidiarity. Dříve jsem uvedl, že demokracie je morálně zdůvodněna na základě tzv. základních dober. Ta ve své osobní dimenzi představují normu pro veškerou (hospodářskou a kulturní) společenskou činnost a pro politiku. Toto společné blaho pak musí být chápáno jako výsledek solidární spolupráce.⁶⁴

Anzenbacher vnímá „obecné blaho“ ve dvojitým významu. Na jedné straně jako souhrn prostředků a šancí, které jsou nutné, aby všichni členové společnosti mohli uskutečňovat své existenciální cíle. V tomto smyslu jde o takový stav společenského útvaru, na jehož základě je tento útvar schopen svým členům umožňovat, aby svým vlastním úsilím dosáhli svého vlastního blaha. V tomto pojetí má obecné blaho instrumentální charakter. Slouží k seberealizaci osoby. Můžeme ho ale také chápat jako samotný cíl. Jeho uskutečňování pak závisí nejen na sociální spolupráci, ale také na odpovědném vedení života osoby, tj. na tom, jak nakládá s prostředky a šancemi, které jí spolupráce poskytuje.⁶⁵ Na jedné straně tedy uskutečňování obecného blaha potřebuje právní řád a státní moc, na druhé straně je obecné blaho jedinou základní normou veškerého práva a politické činnosti. Je základní normou a legitimačním principem práva a politiky. Tato legitimace musí probíhat demokraticky, tedy tak, že ti, jichž se to týká, se účastní obsahového určení obecného blaha jako občané a autoři práva.⁶⁶ Proto obecné blaho bytostně patří do hodnotového základu demokracie.

1.4.5 Mravní poznání

Ať už jsou mravní zákony původu biologického, přirozeného nebo transcendentálního, demokracie je reflektuje v každém svém občanovi, když od něho očekává rozhodování. Ve složitých otázkách politických voleb jsou nedílnou součástí voličského rozhodování mravní postoje, které jsou zároveň rozvíjeny, ovlivňovány a konfrontovány. Demokracie tak přináší dynamický prvek, který posiluje mravní vědomí občanů. Kontinuální akcentací demokratických hodnot pak systém morálku ovlivňuje, moduluje a do značné míry moderuje její genezi. Tocqueville říká: „...zákony jsou vždycky vratké,

⁶⁴ Srov. ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika*, s. 131.

⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 199.

⁶⁶ Srov. ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika*, s. 200.

*pokud se neopírají o mravy, mravy jsou tím, co tvoří u národa jedinou pevnou a trvalou moc.*⁶⁷

Mravní poznání je důsledkem především procesu socializace a je založeno na mezilidské interakci a sociálním učení. Na vývoj emocionální složky mravnosti má přitom rozhodující vliv učení podmiňováním. Pro formování mravních hodnot pak je důležitá internalizace mravních hodnot a norem určité společnosti.⁶⁸ Demokracii (nebo jiný systém) tedy musíme považovat za prvek, který generuje kontinuální dynamiku společenských hodnot a mravní vědomí se v tomto kontextu samo stává hodnotou.

1.5 Alternativy polyarchie

1.5.1 Anarchismus

Anarchismus je myšlenkový směr výrazně nekompaktní. Mezi nejcharakterističtější prvky anarchistické teorie patří přesvědčení, že stát je špatný, neboť používá nátlak. Nemá tedy ani etický, ani jiný nárok na naši loajalitu a dodržování zákonů. Demokracie na půdorysu státu je proto z anarchistické pozice špatná už svou podstatou. Dahl odmítání demokratického státu ilustruje metaforou v hypotetickém rozhovoru demokrata s anarchistou: „*Nemůžete přece změnit stát na dobrý, když ho zdemokratizujete, jako nemůžete ze shnilé ryby udělat čerstvou, když na ni dáte lahodnou omáčku.*“⁶⁹ Pozitivní vize anarchistické teorie je založena na myšlence o soužití mimo nátlakový stát, například v komunách nebo jiných dobrovolných sdruženích. V nich pak už část anarchistů považuje za přípustné demokratické principy použít, ovšem výlučně na základě trvalé dobrovolnosti a při absenci jakékoli hierarchie a donucování.

Ve 13. století prohlašovali stoupenci Tomáše Akvinského, že za určitých okolností má křesťan nejen právo, ale i povinnost odporovat tyranii. V 16. století Luther tvrdil, že křesťan musí poslouchat i nespravedlivou vládu. Americká a francouzská revoluce uzákonily myšlenku, že lidé mají přirozené právo svrhnout tyranský stát.⁷⁰ Podle Dahla pak: „*systematický teror, brutalita a útlak režimů 20. století změnily tuto myšlenku na téměř nesporný předpoklad.*“⁷¹ Anarchistická teorie tak značně postoupila v rovině své legitimacy.

Demokratický stát prosazuje své zákony i pomocí násilí nebo donucování. Pod pojmem násilí si můžeme v tomto kontextu představovat například výkony trestu za kriminální delikty a vlastně už i samotné zadržení provinilce. Anarchista přitom vychází z přesvědčení, že nátlak je špatný ve své samotné podstatě, a proto neospravedlnitelný. Staví nás tedy před základní otázku ve vztahu k demokracii: „Je donucování

⁶⁷ MARITAIN, Jacques, *Reflections on America*, New York: Gordian Press, 1975, ISBN 0-87752-166-2.

⁶⁸ Srov. CAKIRPALOGLU, Panajotis. *Psychologie hodnot*, s. 329.

⁶⁹ DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 38.

⁷⁰ DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 39.

⁷¹ Tamtéž.

ospravedlnitelné?“ Argumentace anarchistů vychází z přesvědčení, že při odbourání států klesne míra násilí ve společnosti na přijatelnou úroveň. Já ale považuji za velmi pravděpodobné, že v této hypotetické situaci by skupina osob nahromadila množství zdrojů, které by použila na vytvoření „státu“ postaveného na gangsterských principech. Konstitutivní složkou a hlavním zdrojem dynamiky takového společenství by bylo ovládnutí lidí. Omezený rozsah zla v demokratickém státě by tak byl nahrazen zlem gangsterským. Pravděpodobnost takového vývoje dokládají historické příklady. Například krvavý, vraždami protkaný osud tzv. vzbouřenců z lodi *Bounty* na Pitcairnových ostrovech,⁷² stejně tak moderní případy hromadného vandalství v evropských metropolích, kdy je zjevné, že mezi jednotlivcem a nemorálními činy často stojí pouze represivní státní moc. Z utilitaristického hlediska je tedy donucování demokratického státu menším zlem.

K argumentačnímu paradoxu dospívají anarchisté, kteří tvrdí, že ke svržení státu je možno použít zlo. Tím u nich padá absolutní rozměr námitky proti násilí, které může být za určitých okolností legitimní. Dahl upozorňuje také na fakt, že v minulosti byly malé autonomní skupiny lidí mimořádně bezbranné vůči pohlcení většími státy.⁷³ Svět je navíc už příliš hustě osídlen na to, aby skýtal dost místa pro autonomii. Romantické představy o společenském životě Inuitů jsou dnes nereálné. Dokonce, i pokud pomineme zásadní nesoulad jejich životní praxe s moderní vizí anarchistické společnosti, musíme konstatovat, že anarchismus v současné době nenabízí přijatelnou alternativu k demokratickému státu.

1.5.2 Poručnictví

S myšlenkou vlády osvěcených přišel už Platon v *Ústavě*. Tvrdil, že pouze vysoce kvalifikovaná menšina odborníků je skutečně způsobilá rozhodovat, a tedy vládnout. Platon je sice nejznámější, ale zřejmě nikoli nejvlivnější protagonista podobných myšlenek. Dahl považuje za trvalou alternativu k demokracii vládu poručníků. Poručnictví vychází z přesvědčení, že „obyčejní lidé“ nejsou kompetentní k pochopení a hájení zájmů svých nebo celé společnosti. Naopak vládnout má menšina osob, které jsou zvláště způsobilé k vládě z důvodu jejich největších znalostí a ctností.⁷⁴ Rousseau ve svém známém výroku konstatoval, že vláda tak dokonalá jako demokracie se nehodí pro lidi.⁷⁵

Možná překvapivým příkladem poručnického systému může být vláda jedné strany, postavená na Leninově doktríně o straně s jedinečným nárokem na vládu. Poručnictví ale nemusíme spojovat výhradně s negativními konotacemi. Poručníci by totiž měli být

⁷² Srov. Onlinepitcairn.com [online]. *History*. Dostupné na WWW: <<http://www.onlinepitcairn.com/history.htm>>

⁷³ Srov. DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 46.

⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 51.

⁷⁵ Srov. ROUSSEAU, Jean Jacques. *O společenské smlouvě: Neboli o zásadách státního práva*. Praha: V. Linhart, 1949. o demokracii, s. 79.

oddání hledání pravdy a kompetentně rozlišovat, co je pro společnosti dobré. Měli by to být schopní a ctností experti v umění vládnout. Demokraty a příznivce poručnictví spojuje sdílení předpokladu, že stát je potřebný, že dobro a blaho vyžaduje podléhání kolektivním rozhodnutím. Rozchází se ale v názoru na způsobilost „lidu“ vládnout. Z hlediska etického pak je základní námitkou proti demokracii vylučování z podílu na vládě. Příznivec poručnictví zpochybňuje například legitimitu v demokracii běžné věkové hranice způsobilosti k podílu na vládě. Zpochybňuje přesné určení této hranice. Navrhuje místo ní hranici jinou, vymezenou tak, aby většinu členů společnosti z účasti na vládě vyloučila. Z tohoto úhlu pohledu může být poručnictví metademokracií. Naopak v případě úřadování tzv. úřednické vlády v demokratickém státě, je na místě upozornit na prolínání demokracie s meritokracií, která je svou podstatou poručnictvím.

Zásadním nedostatkem poručnictví je skutečnost, že v kontextu historických skutečností působí jako utopický ideál. Když se ohlédneme za režimy, které můžeme považovat za poručnické, pak vidíme, že vždy ztroskotaly. „Osvícené vůdce“ nabídl fašismus, nacismus, leninismus, maoismus, vojenské režimy v Argentině, Brazílii, Chile, Uruguayi. Vždy se ale jednalo o zneužití politického ideálu k vytvoření systému strukturálního zla. Poručnictví je tak do značné míry diskreditováno.

V hlubší historii najdeme i pozitivní příklady, například osm století trvající Benátskou republiku, Florentskou republiku pod vládou Medicejských v 15. století nebo Čínu během období stability a prosperity za vlády císaře a byrokracie.⁷⁶ Přesto má poručnictví zřejmě své zatím nepřekročitelné hranice. Především v nectnosti lidí, kteří majíce moc, přestávají jednat v zájmu celé společnosti. Oproti demokracii pak, kromě dehonestace inherentní lidské důstojnosti, přináší ještě další zásadní moment. Poručnictví totiž rezignuje na ambici očekávat od občanů morální rozhodování. Právě tento prvek v demokracii přitom vytváří ve společnosti dynamiku, která aktivizuje morální vědomí, v jehož důsledku společenství disponuje větším potenciálem.

1.5.3 Teorie elit

Liberální demokracie se musela od počátku potýkat s kritikou. Rozšiřování hlasovacího práva na široké skupiny obyvatelstva přineslo řadu negativních důsledků, před kterými varovali už antičtí teoretikové. Jedná se hlavně o populismus, demagogii, omezování osobní svobody, rostoucí moc státu, rozhodování nekompetentních apod. Mezi hlavní kritické směry patřil elitismus, který poukazoval na to, že i při zapojení široké masy občanů do vlády rozhoduje v zastupitelské demokracii nakonec stejně jenom úzká skupina osob. Liberální myšlenku rovnosti proto považoval za utopickou. Na základě tohoto argumentu pak příznivci tzv. teorie elit relativizovali rozdíl mezi demokratickým a nedemokratickým systémem vlády.⁷⁷

⁷⁶ Srov. DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 61.

⁷⁷ KOPEČEK, Lubomír a Vít HLOUŠEK, ed. *Demokracie: teorie, modely, osobnosti, podmínky, nepřátelé a perspektivy demokracie*, s. 26.

Elitismus vychází ze dvou premis. První je, že společnost je „nevyčísitelně“ rozdělena na elity a masu. Premisa druhá pak vyplývá z první a zní, že elity vždy budou vládnout mase. Žádná společnost nikdy nedokáže tuto strukturu změnit a koncepce demokracie se svým požadavkem rovnosti je tak pouhým mýtem.⁷⁸ Nejvýznačnějšími představiteli teorie elit byli Gaetano Mosca a Vilfredo Pareto, později pak Charles Wright Mills nebo Giovanni Sartori. Od svého zrození ale elitismus prošel rozsáhlým vývojem. Dnes tvoří jeden z nejvlivnějších proudů, o který se opírá demokratická teorie.

1.5.4 Přímá demokracie

Při přenosu myšlenky demokracie z městského státu na stát národní zmizela původní idea demokracie: přímá účast občanů na vládě. V současnosti a v našem kulturním okruhu, považujeme toto omezení za celkem samozřejmé. Myšlenky na znovuzavedení přímé účasti jsou přesto stále živé a rezonují v diskuzích dokonce stále silněji. Nástup referend pozorujeme v Nizozemsku, Německu, Spojeném království, Irsku a Španělsku.

Příznivec přímého rozhodování občanů rozhodně nemusí být velkým kritikem demokracie, přesto rozšiřování zastupitelského systému o prvky přímé demokracie s sebou bezesporu kritický osten vůči současné polyarchii nese. To můžeme konstatovat s plným vědomím skutečnosti, že moderní zastupitelská demokracie není antitezí demokracie přímé, naopak její prvky často používá jako jeden ze svých legitimních nástrojů. Možnost rozhodovat o konkrétních otázkách svým hlasem je v zastupitelské polyarchii legitimní a diskuze v zásadě obsahuje pouze specifikaci provedení. Nicméně zanesení referenda do českého právního řádu je záležitostí složitou. Zákonodárci mají k dnešnímu dni na kontě 35 neúspěšných pokusů o přijetí zákona upravujícího obecné referendum.

Je na místě zdůraznit, že referendum není synonymem pro přímou demokracii. Je pouze jedním z nástrojů, kterým můžeme přímou demokracii použít. Mlsna považuje za prvky přímé demokracie také neformální postupy jako například: „*Žádost o poskytnutí informací od státního orgánu, zveřejňování co největšího množství materiálů ze strany státních orgánů či možnost občanů, aby mohli vstupovat se svými připomínkami do legislativního procesu.*“⁷⁹ Jako o prvku přímé demokracie můžeme uvažovat také o petici.

Dahl považuje za příklad „přímé demokracie pro všechny“ izraelské kibucy.⁸⁰ Osobně se ale ve vši pokoře domnívám, že o právoplatnosti této teze bychom mohli s úspěchem pochybovat. V kibucech totiž existují výbory, které rozdělují práci a rozhodují o dalších záležitostech. Stejně tak společné vlastnictví, typické pro kibucy, odpovídá spíše komunistickému uspořádání společnosti, nežli demokracii. Nevím

⁷⁸ Srov. KOPEČEK, Lubomír a Vít HLOUŠEK, ed. *Demokracie: teorie, modely, osobnosti, podmínky, nepřátelé a perspektivy demokracie*, s. 151.

⁷⁹ MLSNA, Petr. Úvaha nad přímou demokracií v ČR. *Právní zpravodaj*. 2008, č. 10, s. 11.

⁸⁰ DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 208.

o systému, který by v současnosti realizoval vládu výhradně přímou demokracií, nota bene na půdorysu národního státu. Na prvky přímé demokracie tak můžeme nahlížet jako na pokračování demokratizace, jako rozšiřování demokracie v současném světě.

Přes zmíněný boom v Evropě se polovina referend na celém světě každoročně odehraje ve Švýcarsku, kde má přímá demokracie dlouhou tradici. Její prvky obsahovala už první ústava z roku 1848. V současnosti se Švýcaři účastní průměrně 14 referend každý rok. Z toho devíti národních a pěti regionálních.⁸¹ Zavádění prvků přímé demokracie na národní úrovni ovšem přináší také rizika. Je to především známé nebezpečí populismu, protože zdatný rétor⁸² může prosadit špatné řešení oproti řešení dobrému. Otevírá se zde také prostor pro lobbistické skupiny a uzurpátory moci. Zásadní etický problém vytváří riziko alibismu, tedy přenesení odpovědnosti za politická rozhodnutí z konkrétních osob na „bezejmenný“ lid. Politologové také upozorňují, že referendum zostřuje politický konflikt. V případě, kde by aktéři zastupitelské demokracie byli nuceni hledat dohodu, tam otázka referenda formou ano/ne polarizuje a radikalizuje. Předpokladem referend je také ochota občanů svou účast na vládě realizovat, tedy aktivně se referend účastnit. Zkušenosti ukazují, že referendum často pomáhá k moci spíše subjektům, které se v rámci zastupitelské demokracie obtížně prosazují. Mezi negativa patří i možnost ovlivnění výsledku referenda formulací otázky.

1.5.5 Kritika demokracie

Kritika demokracie je zřejmě jenom o pár vteřin kratší než vůbec první proklamace demokratického uspořádání společnosti. K umírněným kritikům patřil Aristoteles, který negativně vnímal „dávání moci“ chudým. Platona můžeme považovat za tvrdého kritika a naprostého odpůrce. Demokracie je podle něj vláda nezpůsobilých a preferuje raději systém vlády nejkvalifikovanějších osob. Dahl rozděluje kritiky demokracie na tři skupiny:

1. Zásadní nepřátelé demokracie, kteří považují demokracii za možnou ale nežádoucí.
2. Zásadní nepřátelé demokracie, kteří ji považují za nemožnou, i když ji hodnotí jako žádoucí.
3. „Přátelé“ demokracie, kteří jsou k ní ovšem kritičtí.⁸³

Není na světě ideálního systému řízení státu. Demokracie má celou řadu nedostatků, které se její nejrůznější variace snaží eliminovat nebo alespoň minimalizovat jejich dopad. Tyto slabiny jsou přirozeně předmětem kritiky jak

⁸¹ BOČEK, Jan. *Více přímé demokracie: čeká nás polarizace společnosti a oslabení parlamentu?* In: Český rozhlas [online]. Praha: Český rozhlas, 2017, posl. aktualizace 2017-11-16.

⁸² Dnes spíš dobrý marketér s dostatečnými zdroji, pozn. autora.

⁸³ DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 8.

„zásadních nepřátel demokracie“, tak „přátelštěji nakloněných myslitelů“. Mezi základní kritické teze vůči demokracii patří:

- Demokracie je postavena na myšlence vnitřní rovnosti lidí. Jakékoli státní uspořádání ovšem naráží na problém při nalézání hranice této rovnosti, a to ať už hranice způsobilosti podílet se na vládě, nebo hranice geografické. Myšlenka univerzální rovnosti lidí je neuniverzálně realizována uvnitř omezeného geografického prostoru.
- Populismus - dobrý rétor dokáže prosadit špatný návrh oproti dobrému návrhu horšího rétora.
- Zastupitelská demokracie není legitimní, neboť politici mohou jednat v rozporu s převažující vůlí občanů.
- Demokracie není legitimní, neboť není legitimní stát (anarchie).
- Občané nejsou způsobilí k podílu na vládě, vládnout by proto měli pouze vybraní jedinci (poručnictví, oligarchie).
- Schopnost zákonodárných sborů přijímat zákony je horší než schopnost sboru nevolených kvaziporučníků.
- Demokratický proces může vytvářet nespravedlnost.⁸⁴
- Elitářství - reálnými držiteli moci jsou politické elity, což není možné zrušit ani demokratickým procesem. Tento „železný zákon oligarchie“ je nezpochybnitelný, přičemž úkolem demokratického procesu je podle elitářů politické elity pouze kontrolovat či vyměňovat.⁸⁵
- Teorém nemožnosti Kennetha Arrowa - za určitých podmínek - nemožnost nalezení spravedlivého výsledku hlasování a konsenzu. V praxi také nemožnost dosáhnout v některých otázkách v demokratické debatě uspokojivých kompromisů. To vede v důsledku k nárůstu dalších negativních jevů, jako je populismus nebo manipulace.
- Ohrožení demokracie představuje také fenomén označovaný termínem demokratická zátěž (*democratic overload*), kdy vláda na základě tlaku voličů předimenzovává svůj sociální systém takovým způsobem, že dochází k nebezpečnému zadlužování státu. Pokud se v takové situaci stane skupina voličů o určité velikosti na státu závislá, pak neexistuje demokratická cesta zpět. V této souvislosti se hovoří o tzv. zodpovědné vládě. J. S. Mill právě

⁸⁴ Tuto námitku překonává Dahl tvrzením, že samotný demokratický proces je druhem distributivní spravedlnosti. Právo na demokratický proces je pak požadavkem na všechna obecná a zvláštní práva - morální, zákonná, ústavní. Od svobody projevu, tisku a shromažďování až po právo vytvářet opozitní politické strany. Politický proces tedy může být nespravedlivý pouze v případě, kdy nedochází naplnění své podstaty a je například pouze formální, jak tomu bývá v autoritářských režimech, pozn. autora. Více DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*, s. 159.

⁸⁵ MÍČKA, Roman. Demokracie v pasti (ne-) úspěchu: křesťansko-etická perspektiva [online]. In: *Caritas et veritas*. 2011, č. 2, s. 41.

zde, v „závislosti na státu“, viděl legitimní argument k odepření volebního práva.

Mezi hlavní alternativy moderní polyarchie tedy patří anarchismus, poručnictví, teorie elit a přímá demokracie. Koncept anarchismu vychází z myšlenky soužití bez nátlakového státu. Historický vývoj ale naznačuje, že pozitivní vize takového soužití je zřejmě utopií. Poručnictví zahrnuje mnoho společenských řádů. Od vlády osvícených filozofů, až po vládu jedné strany, známou z reálného socialismu. Stejně jako anarchismus, nachází také poručnictví své hranice v přirozené lidské dispozici k partikulárnímu jednání. Teorie elit stojí na předpokladech, že společnost je nevyhnutelně rozdělena na elity a masu, které vždy budou elity vládnout. Demokratický požadavek rovnosti je proto považován za pouhý mýtus, který neakceptuje rozpornou realitu. Přímá demokracie je s polyarchií do značné míry komplementární, respektive její prvky. Pokud bychom v současnosti uvažovali o přímé demokracii jako o vyšším vývojovém stupni společenského řádu, najdeme řadu problémů, které zatím nejsou uspokojivě vyřešeny.

2 Sociální nauka církve

2.1 Zakotvení a definice

Nazývá se též sociální učení církve či sociální církevní nauka. Někdy se setkáme i se synonymně užitými termíny křesťanská etika nebo katolická sociální nauka. Právě posledně jmenovaný termín užil poprvé papež Pius XI. v rozhlasovém poselství v roce 1941, i když bez přívlastku „katolická“.⁸⁶ V textech můžeme často narazit na akronym SUC, popřípadě zkratku SNC. V práci používám výhradně sousloví sociální nauka církve nebo sociální učení církve.

Papež Jan XXIII. říká, že „sociální nauka katolické církve je podstatnou částí křesťanského učení o člověku“.⁸⁷ Kardinál Höffner ho definuje jako „celek sociálně-filozofických a sociálně-teologických získaných poznatků o podstatě a řádu lidské společnosti a z nich vycházejících norem a úkolů, které je potřeba použít na příslušné dějinné poměry společnosti“.⁸⁸ *Kompendium sociální nauky církve* považuje sociální nauku za aplikaci křesťanského poselství na aktuální problémy: „Prostřednictvím své sociální nauky na sebe bere církev břímě zvěstování, které jí Pán svěřil. Církev tedy uskutečňuje v historických proměnách poselství Kristova osvobození a vykoupení, tedy evangelium o Božím království.“⁸⁹ Všechny tři uvedené definice považuji za přesné a jejich rozdílný obsah vypovídá spíše o akcentaci rozdílných prvků v sociální nauce obsažených. Sociální nauka definuje sama sebe v encyklice *Sollicitudo rei socialis* z roku 1987, kde stojí, že jde o „vyjádření výsledků hlubokého zamyšlení ve světle víry a církevní tradice nad složitou skutečností lidské existence ve společnosti a v mezinárodním kontextu“.⁹⁰ V encyklice *Centesimus annus* z roku 1991 najdeme, že sociální nauka církve předkládá a nabízí „nezbytnou duchovní orientaci“.⁹¹

Sociální nauka je disciplína spadající do sociální etiky. Ta se, na rozdíl od etiky individuální, nevěnuje jednání osoby, ale morálnímu hodnocení sociální skutečnosti. Jejím obsahem tedy není zkoumání skutků, motivů nebo postojů jednotlivců. Zabývá se naopak tzv. sociálními danostmi institucí, struktur a řádů. Vztahuje své zkoumání ke společnému dobru, a proto její ústřední otázka zní: Jsou dané instituce, řády, struktury spravedlivé? Obecnější kategorií pak je etika normativní. Ta společně s etikou fundamentální a analytickou tvoří tři základní problematické okruhy etiky vůbec. Bylo by zásadní chybou ztotožňovat sociální etiku se sociální naukou církve. Ta je pouze jedním z mnoha obsahů sociální etiky. Konstitutivní součástí sociální nauky církve jsou především papežské sociální encykliky, ale také papežské listy, dokumenty biskupských

⁸⁶ *Kompendium sociální nauky církve*, s. 67.

⁸⁷ *Mater et Magistra*, čl. 222.

⁸⁸ UMLAUF, Michal, ČERNUŠKA, Pavel, Ctirad Václav POSPÍŠIL a František STANĚK, ed. *Interdisciplinární úvod do četby kompendia sociální nauky církve*, s. 11.

⁸⁹ *Kompendium sociální nauky církve*, s. 55.

⁹⁰ *Sollicitudo rei socialis*, čl. 41.

⁹¹ *Centesimus annus*, čl. 43.

konferencí, promluvy papežů a dokumenty koncilní. O fundamentu těchto dokumentů si uděláme představu, když si uvědomíme, že jenom sociální encykliky obsahují celkem více než 600 stran textu.

Název	Rok vydání
Rerum novarum	1891
Quadragesimo anno	1931
Mater et Magistra	1961
Pacem in terris	1963
Populorum progressio	1967
Laborem exercens	1981
Sollicitudo rei socialis	1987
Centesimus annus	1991
Caritas in veritate	2009
Laudato si'	2015

Sociální nauka je oborem teoreticko-praktickým, který používá metodu „vidět, posoudit, jednat“. Základem této metody je problémy identifikovat, pak je kvalifikovaně, objektivně posoudit a po důkladné analýze přijmout opatření, která zajistí nápravu. Platí přitom, že způsoby poznání jsou víra a rozum. Svým obsahem se sociální nauka církve dotýká několika oblastí lidské existence. Je to oblast rodinná, do které spadají otázky manželství, sexuality, rozmnožování, příbuzenských vztahů nebo péče o blízké. Druhou oblastí je ekonomika, která řeší uspokojování a zabezpečování materiálních potřeb. Třetí kategorií je oblast politicko-právní, která zaručuje prostředky vlády a práva. Čtvrtou oblast můžeme nazvat kulturně-náboženskou, reflektující hodnoty a jejich kulturní vyjádření. Pátou kategorií je oblast vědění a dovedností, do které spadá předávání získaných vědomostí a dovedností. Souhrn celé sociální nauky církve do roku 2004 představuje *Kompendium sociální nauky církve*, vydané i v češtině Karmelitánským nakladatelstvím v Kostelním Vydří. Na více než pěti stech stranách přináší nahlédnutí do úsilí katolické církve aktivně promýšlet problematiku sociálních, politických a etických vztahů.

2.2 Historické prameny

2.2.1 Bible

Sociální nauka církve je disciplína hraniční a obsahuje přesahy do sociologie, politologie, ekonomie, právní vědy a řady dalších oborů. Je ovšem nutné mít na paměti, že se jedná především o teologii. Vyvinula se z teologie morální a jako taková nedílně reflektuje křesťanskou sociální etiku. Tu můžeme chápat jako do určité míry paralelní nauku k obecné sociální etice. Termín paralelní je samozřejmě v mnoha ohledech

nepřesný, protože křesťanská sociální etika existuje v tomto kontextu také jako prvek komplementární, nebo, můžeme také říci, jako prvek nadstavbový a rozšiřující. Od obecné sociální etiky se odlišuje zásadním a nepřehlédnutelným faktem - specifickým obsahem křesťanské sociální etiky je totiž „reflektování směrodatných jistot křesťanské víry z písma svatého“.⁹² Anzenbacher předkládá základní výčet takových specifických jistot, které vytvářejí základní rámec pro katolický výklad čehokoli, tedy i pro sociální etiku. Jedná se o proměnné definující v podstatě výchozí platformu:

„Celý svět⁹³ je stvořen Bohem, a potud je jeho dílem. Je velmi dobrý⁹⁴ a je udržován jeho působením.⁹⁵ Boží vláda nad stvořením je naprosto obecná.⁹⁶ Člověk jakožto obraz Boha⁹⁷ má v prostoru stvoření zvláštní místo. V člověku vrcholí dílo stvoření. Bůh ho korunuje slávou a důstojností⁹⁸ a svěřuje mu vládu nad předlidským stvořením.⁹⁹

Tato jedinečná důstojnost náleží člověku jakožto člověku a je nadřazena všem rozdílům, jež vyplývají z rodu, národní příslušnosti, náboženství nebo třídy. Člověk je přitom stvořen jako muž a žena,¹⁰⁰ kteří jsou do jisté míry jednoho těla¹⁰¹ a stávají se jedním tělem.¹⁰² Tím je zároveň naznačena společenská povaha člověka, pro něhož není dobré, aby byl sám.¹⁰³ Ve svém zvláštním postavení je člověk partnerem Boha a je Bohu odpovědný. Platí to jednak pro jeho úkol vládnout nad zemí, zahradou, kterou má obdělávat a střežit,¹⁰⁴ jednak pro jeho společenské určení, podle něhož má být plodný a naplnit zemi.¹⁰⁵

K situaci člověka v rámci dobrého uspořádání stvoření však patří také strom poznání dobrého a zlého,¹⁰⁶ a tím možnost hříchu. Obrazy hříšného pádu a vyhnání z ráje¹⁰⁷ ukazují, že vztah člověka k Bohu, jeho vztah ke společnosti a jeho povolání k vládě nad zemí jsou principiálně ohroženy hříchem, ba že už jsou porušeny vinou.“¹⁰⁸

⁹² ANZENBACHER, A. *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*, s. 14.

⁹³ Gn 1,1.

⁹⁴ Gn 1.31.

⁹⁵ Z 74, 16 n.

⁹⁶ Z 24.

⁹⁷ Gn 1,27.

⁹⁸ Ž 8,6.

⁹⁹ Gn 1,26.

¹⁰⁰ Gn 1,27.

¹⁰¹ Gn 2,23.

¹⁰² Gn 2,24.

¹⁰³ Gn 2,18.

¹⁰⁴ Gn 2,15.

¹⁰⁵ Gn 1,28.

¹⁰⁶ Gn 2,17.

¹⁰⁷ Gn 3.

¹⁰⁸ ANZENBACHER, A. *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*, s. 14-15.

Anzenbacher dále zmiňuje význam desatera a lásky k bližnímu.¹⁰⁹ Nám v tuto chvíli postačí shrnutí, že jedním z hlavních zdrojů sociální nauky církve je Bible.

2.2.2 Církevní tradice

Druhým zásadním zdrojem sociální nauky je církevní tradice, především charitativní praxe. Po Ježíšově smrti vznikla prvotní církev, která praktikovala tzv. *eucharistii*. Jedná se o společné jedení, kdy bohatší přinášeli chléb pro chudé a zároveň společně lámali chléb a pili víno. Tehdy šlo především o charitu realizovanou církevními komunitami apoštolů v Jeruzalémě a v okolním řecko-římském prostředí.

Období apoštolských obcí přineslo charitně diakonickou praxi, tedy spojení lásky *caritas* a služby *diakonia*. V každé obci existovala skupina sedmi mužů, kteří se starali o chudé a ze kterých postupně vznikl jakýsi sociální úřad diakonátu nazývaný *jáhenství*. Samotnou praxi provozovaly často vdovy. Do jejich činnosti spadala péče o nemocné, návštěvy v pohanských domech, poskytování pohostinství, návštěvy vězňů, získávání prostředků pro chudé, sbírky a také tzv. hostiny lásky pro chudé, nazývané řecky *agapais*.

V roce 313 n. l. císař Konstantin povolil křesťanství. Péče o potřebné se díky tomu zintenzivnila. Církev dostala na charitu státní prostředky a zodpovědnost se z církevních obcí do značné míry přenesla na biskupy. Důsledkem byla institucionalizace charitní péče, která se stává více plánovanou a organizovanou. Biskupové zajišťovali výchovu sirotků a jejich adopce, zprostředkovávali práci, zajišťovali pohřby křesťanů, organizovali sbírky. Jáhni pak řídili xenodochia a vyhledávali potřebné.

Ve středověku byla charitní diakonie opřena o kláštery, špitály a iniciativy křesťanstva. Už od 3. století se v Egyptě a Palestině rozvíjelo klášterní mnišství, které se posléze rozšířilo do Sýrie, Kapodokie, Itálie, Galie a Afriky.¹¹⁰ Středověk ovšem také přinesl nové pojetí chudoby. Pomoc chudým už neznamena jen zmínit chudobu, ale rovněž blízkost chudým a trpícím. Zvláštním fenoménem byly tzv. bekyně, což byly ovdovělé ženy nebo svobodné dívky žijící v komunitách, bez nutnosti skládat řeholní sliby. Žily na bekyňských dvorech, kde vzdělávaly dívky, pečovaly o nemocné a umírající v domácnostech, o chudé a vedly špitály. Toto hnutí tak představovalo novou formu řešení sociálních problémů a můžeme ho chápat jako archetyp ženských charitních kongregací.

Novověk pak přinesl nové pojetí hodnoty člověka. Ta je totiž nově určena především jeho užitečností. Tím se zásadně změnil i přístup k chudým a nemocným, kteří byli považováni za příživníky, lenochy a podvodníky. Charitativní péče přestala být záležitostí pověřených složek církve a zodpovědnost za ni přebralo celé společenství věřících. Doležel v tom vidí rozvolňování symbiózy církve a státu, respektive státu

¹⁰⁹ Srov. ANZENBACHER, A. *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*, s. 16-17.

¹¹⁰ Srov. MESSINA, R.; BRICHTOVÁ, T. *Dějiny charitativní činnosti*, s. 58.

a občanské společnosti.¹¹¹ Charitativní péče se v důsledku toho ocitla v situaci, kdy měla velmi omezené prostředky, nemocnice byly zanedbané a zájem o pomoc potřebným nebyl považován za aktuální otázku.

V 16. století přichází reformační hnutí. Martin Luther zpochybňoval, že věčnou spásu si lze zasloužit službou chudým a trpícím. Péče o chudé je podle něj úkolem světské moci. Zároveň tvrdě kritizuje možnost vykoupení z hříchů formou odpustků a hromadění majetku církví i jejich představiteli. Reformace tak přináší úpadek sociální solidarity. Vznikají chudinské vyhlášky, které nahlízejí na chudé jako na zločince. Dochází k zabavování církevního a klášterního majetku a k rozpouštění osazenstva klášterů. Oprávněná kritika nedostatků charitní činnosti tak vedla k v podstatě k jejímu odstranění.

Zároveň s nástupem reformace se objevují městské chudinské řády, které představují novou formu péče o chudé. Jedná se o platformu, jejímž prostřednictvím dochází k přesouvání zodpovědnosti za sociální péči do necírkevní oblasti. Tento moment je důležitý pro teoretiky sociální práce, neboť právě tehdy byly položeny základy institutivní sociální činnosti, jak ji známe dnes. Známy je Juan Luis Vives, který vypracoval první teoretickou reflexi komunální chudinské politiky. Obsahovala například registraci chudých, lékařské posudky, adresně orientovanou podporu a úřední kontrolu. Zároveň začaly vznikat další řády a kongregace. Mezi nejvýznamnější patří *Kongregace Milosrdných sester sv. Karla Boromejského*, která se věnovala ošetřování chudých, nemocných a opuštěných dětí. Můžeme zmínit také *Kongregaci Milosrdných sester sv. Vincenta de Paul* nebo *Kongregaci Sester de Notre*.

Velkou ránu uštědřila charitativní práci doba po francouzské revoluci v roce 1789. Sekularizační snahy přinesly ve Francii zrušení veškerých soukromých nadací, vyhnání katolíků a rušení řádů. Sekularizace charitativní péče se pak postupně rozšířila do celé Evropy.¹¹² Dopady francouzské revoluce měly ovšem také svůj pozitivní rozměr. Duchovní a řádové sestry vyhnání z Francie exportovali do střední Evropy charitní francouzské ideály. Díky nim vzniklo například v Německu takzvané sociálně charitní jaro, v Itálii se Jan Bosco začal věnovat problémové mládeži a vznikl tak *Řád Salesiánů Dona Bosca*.

V 19. století registrujeme nové formy charitativní práce. Vznikají soukromé dobročinné spolky nazývané konference. Jedná se o spolky, které poskytovaly materiální podporu a asistenci v domácnostech u chudých a nemocných. Do profesionální řádové charity pak spadají ženské kongregace. Ve druhé polovině tohoto století dochází k zásadní koordinaci charitativních aktivit. Ve Francii vzniká Centrální úřad dobročinnosti, v Německu Charitní svaz pro katolické Německo a v Rakousku je

¹¹¹ Srov. DOLEŽEL, J. *Nárys dějin charitní služby chudým – historické inspirace sociální práce*. In: MARTINEK, M. *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, s. 53.

¹¹² Srov. CHADIMA, M.. *Charitativní péče – Dějiny a současnost: pracovní texty pro studenty Katedry náboženské výchovy a charitativní práce*, s. 33-34.

založen Říšský svaz katolické dobročinné organizace. V samém závěru století se pak začíná psát samotná historie sociální nauky církve.

2.2.3 Zrození

Nutnost vstoupit do veřejného prostoru s vlastní sociální naukou přinesla pro církve situace v 19. století. V důsledku expandující průmyslové revoluce se tehdy společnost potýkala s vykořisťováním dělníků, koncentrací obyvatelstva ve městech a řadou dalších nových sociálních problémů, jako je masivní chudoba, alkoholismus, promiskuita, prostituce a násilí. Zbídačením byli postiženi hlavně pomocní dělníci, ženy, mladiství a zčásti i děti. Anzenbacher uvádí, že týdenní pracovní doba činila v 60. letech 19. století 78 hodin, o 25 let později 66 hodin. Práce byla přitom zpravidla těžká a často monotónní. Hluk, horko a plynové zplodiny i nedostatek hygieny a ochranných prostředků ji činily nezdravou a nebezpečnou. Mzdy byly extrémně nízké a sotva pokrývaly existenční minimum.¹¹³ Masovou chudobou byla postižena čím dál větší část společnosti. V tomto kontextu vznikla nová společenská třída, tzv. proletariát, který se stal výzvou pro sociální reformátory. Odpor proti společenskému řádu se začal organizovat na bázi socialistické koncepce Karla Marxe. Ta žádala nejenom ekonomickou a sociální reformu, ale i kompletní politickou přestavbu společnosti cestou revoluce. Sociální problémy tak získaly potenciál ohrozit samotný společenský řád a začaly být naléhavé i pro společenské a politické elity.

V takové situaci církve rozpoznala, že charitativní praxe svým potenciálem nedokáže nové sociální problémy řešit. Charita sice dokázala do jisté míry nouzi zmírňovat, ale nemohla vyřešit systémové příčiny. Bylo zřejmé, že církve musí přinést jasné slovo k problémům moderní doby, že je nutné deklarovat principiální stanoviska k sociálním a společenským otázkám. Zásadním momentem bylo v roce 1883 setkání čtrnácti významných sociálních myslitelů a spolupracovníků hraběte Loewensteina z Čech, Německa, Rakouska, Švýcarska a Vatikánu v zámku v Boru u Tachova. Výstupem z jejich setkání byly tzv. *Borské teze*, které patřily k přípravným studiím první sociální encykliky. Autoři žádali zákonnou úpravu pracovní smlouvy, spravedlivou mzdu nebo zřízení dělnických komor, které by hájily zájmy dělníků.

Za první integrální součást sociální nauky církve bývá považována encyklika papeže Lva XIII. *Rerum novarum* z roku 1891. Její výjimečnost spočívá ve skutečnosti, že se v ní papežský učitelský úřad poprvé výslovně a podrobně zabýval aktuální otázkou doby, totiž otázkou dělnickou.¹¹⁴ Vyjadřoval se v ní také k myšlenkám socialismu a liberalismu, které představovaly hlavní alternativní proudy vůči aktuálnímu společenskému řádu.

¹¹³ Srov. ANZENBACHER, A. *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*, s. 126.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 120.

Anzenbacher popisuje tři základní teoretická východiska, která v kontextu tehdejší doby sehrála roli při formování sociální nauky církve. Jedná se o antimodernismus, tedy kritickou distanci vůči liberalismu a socialismu. Druhým východiskem je sociální romantismus, tedy vize stavovské výstavby státu a společnosti. Posledním, třetím východiskem, je novoscholastika, tedy především odvolání se na klasické přirozené právo. Pro nás je v tomto okamžiku důležité právě východisko poslední. Přirozené právo totiž poskytovalo argumentační bázi proti liberalismu a socialismu. Liberální tradice dospěla v ideji lidských práv nejdříve jen k formálně-abstraktní diferenciaci pojmů svoboda a rovnost, naproti tomu klasické přirozené právo přináší pojem člověka jako osoby, kterou nelze redukovat a má jako tělesně-duševně-duchovní jednota důstojnost, ze které vyplývají práva.¹¹⁵ Tento přístup umožňuje obnovit pojem společného blaha ve smyslu Tomáše Akvinského.

Největší přínos Tomáše spočívá v novém pojetí myšlenek Aristotela. Rozvedl totiž dále tezi, že člověk je tvor přirozeně společenský. Podle Aristotela je člověk svým životem zcela občanem státu a jeho osobní dobro se musí podřítit dobru celku - tedy státu. Tomáš tuto premisu přejímá, ale obohacuje ji o teologický rozměr. Společenský řád je podle něj totiž odrazem řádu nebeského. Právě s tím souvisí nové pojetí člověka jako bytosti přirozeně společenské, která je harmonickou součástí tohoto řádu, je naplněním pozemských povinností člověka a realizací jeho přirozenosti. Toto pojetí přirozenosti je reflektováno v argumentaci některých sociálních encyklik.

2.3 Principy sociální nauky církve

Jedná se o principy, které můžeme nazývat zásadami. V kontextu tématu jsou důležité především proto, že definují rámec sociální nauky církve. Jejich obsah se navíc do určité míry prolíná s hodnotovým vymezením demokracie, jak jsem o něm pojednal v předchozím textu. Podle *Kompendia sociální nauky církve* představují „skutečné a pravé sloupy sociálního učení církve“¹¹⁶ a zároveň platí, že: „vztahují se na kompletní společenský život, od osobních vztahů až po vztahy mezi národy“.¹¹⁷ Mezi tyto „skutečné a pravé sloupy“ patří:

- personální princip (důstojnost lidské osoby),
- společné dobro (obecné blaho),
- subsidiarita,
- solidarita.

Tyto principy neexistují jako oddělené samostatné prvky. Naopak všechny spolu vzájemně souvisejí a jejich vztah je ve mnoha ohledech komplementární.

¹¹⁵ Srov. ANZENBACHER, A. *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*, s. 129-130.

¹¹⁶ *Kompendium sociální nauky církve*, s. 113, čl. 160.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 113, čl. 161.

2.3.1 Personální princip

Tato zásada bývá považována za nejdůležitější. Církev vidí v každém člověku živoucí obraz Boha. Právě proto obdržel člověk od Boha nezcizitelnou důstojnost. Kristus se „svým vtělením určitým způsobem spojil s každým člověkem“¹¹⁸ a církev považuje za svůj úkol toto sjednocení trvale uskutečňovat a obnovovat. Lidská společnost je předmětem sociální nauky církve, protože „církev se nenachází ani mimo, ani nad lidmi, kteří jsou společensky sjednoceni, nýbrž existuje výlučně v nich a pro ně“.¹¹⁹ Ve své podstatě se jedná o uznání ústředního postavení člověka jako aktivního a zodpovědného subjektu. Jelikož je člověk ústředním tématem katolické sociální nauky, je důstojnost lidské osoby nedotknutelná.

Základem lidské důstojnosti je Bible, když pojednává o člověku, jako o obrazu Boha (*imago Dei*), který je jednotou tělesné, animální a sebe-vědomé rozumové podstaty osoby. Bůh přitom chce, aby člověk sám za sebe autonomně rozhodoval: „Důstojnost člověka tedy vyžaduje, aby jednal podle vědomé a svobodné volby, to znamená hýbán a podněcován z nitra osobním přesvědčením, a ne ze slepého vnitřního popudu nebo pouze z vnějšího donucení.“¹²⁰

Sousedík odvozuje z podobenství člověka s Bohem křesťanskou myšlenku lidských práv: „Je-li každý člověk díky svému lidství určen k tomu, aby se vztahoval bezprostředně k Bohu, nesmí nikdy sloužit druhému člověku za pouhý nástroj k uspokojování jeho vlastních potřeb.“¹²¹ Tento závěr samozřejmě evokuje formulaci posledního Kantova mravního imperativu z jeho *Základů metafyziky mravů*. Sousedík to považuje za důkaz, že Kant je bezděčně ovlivněn křesťanskou etikou jeho pietisticky zbožné matky a postuluje tak závislost Kantova učení na křesťanské etice.¹²²

V tomto kontextu je na místě opětovně připomenout tzv. katolicistní paradox. Ačkoli se církev k nedotknutelnosti a univerzálnosti lidské důstojnosti hlásí, v minulosti svým jednáním často konala v rozporu právě s personálním principem SNC. Ačkoli deklarovala, že lidé jsou si rovni, disponují neodejmutelnou důstojností a svobodou, její struktura byla vždy autokratická a svobodu myšlení potlačovala třeba i inkvizicí.¹²³ Na druhou stranu biblické vidění člověka stálo u zrodu velkých filosofických konceptů, které vypracovala patristika, scholastika, racionalismus, německý idealismus a filosofická antropologie 20. století. Neustále dominantní antropologické

¹¹⁸ *Gaudium et spes*, čl. 22.

¹¹⁹ KONGREGACE PRO KATOLICKOU VÝCHOVU, Směrnice pro studium a výuku sociální nauky církve v kněžské formaci, s. 35.

¹²⁰ *Gaudium et spes*, čl. 17.

¹²¹ SOUSEDÍK, Stanislav. *Svoboda a lidská práva: jejich přirozenoprávní základ: esej*, s. 21.

¹²² Srov. tamtéž, s. 22.

¹²³ Srov. MÍČKA, Roman. *Demokracie v pasti (ne-) úspěchu: křesťansko-etická perspektiva*, s. 49.

předporozumění naší kultury, které také tvoří základ étosu lidských práv, tak žije v podstatě z tohoto křesťansky formovaného vidění člověka.¹²⁴

2.3.2 Společné dobro

Společné dobro nebo také obecné blaho je ústředním pojmem katolické sociální nauky, který pochází už z tradice Aristotelismu, později pak aktualizovaným sociální etikou Tomáše Akvinského. Obsah obecného blaha můžeme ale chápat dvojitým způsobem. Buď jako stav, který je instrumentem k dosažení osobních cílů všech členů společenství, a v takovém smyslu ho chápe také 2. vatikánský koncil jako: „*souhrn podmínek společenského života, které jak skupinám, tak jednotlivým členům dovolují úplnější a snazší dosažení vlastní dokonalosti*“.¹²⁵ Zároveň ale můžeme za obecné blaho považovat nikoli tuto rovinu instrumentální, ale rovnou její cíl, tedy blaho samotné.

Obsah termínu společného dobra se zdá být diskutován možná více, než kterýkoli z dalších principů SNC. Zřejmě nejpřesnější definici najdeme v dokumentu *II. vatikánského koncilu Gaudium et Spes*. Je ovšem formulována tak, že nechává prostor pro různé interpretace, neodpovídá explicitně ani na otázku redistribuce: „*Ze stále těsnější vzájemné závislosti, která postupně nabývá celosvětového rozsahu, plyne, že se obecné blaho – čili souhrn podmínek společenského života, které jak skupinám, tak jednotlivým členům dovolují úplnější a snazší dosažení vlastní dokonalosti – stává stále všeobecnějším; z toho vyplývají práva a povinnosti, které se týkají celého lidstva. Jakákoliv skupina musí mít na zřeteli potřeby a oprávněné nároky jiných skupin, ano, i obecné blaho celé lidské rodiny.*“¹²⁶

2.3.3 Subsidiarita

Pojem subsidiarita není objevem sociální nauky církve. Ta ho pouze aktualizovala. Míčka upozorňuje, že významové kořeny subsidiarity můžeme sledovat už v Aristotelově *Politice*, když kritizuje Platonovu *Ústavu* pro přílišnou unifikaci a organizovanost státu. Už zde tedy nalzáme úvahy o žádoucích limitech vlády, která by neměla mít ambice dosáhnout totalitního uchvácení moci a neúměrně rozsáhlé organizace života lidí.¹²⁷ První formulace principu v SNC se nachází v encyklice *Quadragesimo anno* z roku 1931: „*Přece však v sociální filozofii stále platí důležitá zásada, která se nedá vyvrátit ani změnit: 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.*“¹²⁸

¹²⁴ Srov. ANZENBACHER, A. *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*, s. 177-178.

¹²⁵ *Gaudium et spes*, čl. 26.

¹²⁶ Tamtéž.

¹²⁷ MÍČKA, Roman. *Subsidiarita jako podstatný konstitutivní princip sociální politiky a občanské společnosti perspektiva* [online], s. 36.

¹²⁸ *Quadragesimo anno*, čl. 79.

Subsidiarita odkazuje od společenského celku k jednotlivé lidské osobě. Je sociálně-etickým principem organizace obecného blaha, protože dává vodítko k přidělení kompetencí. Vychází z předpokladu, že jejich umístění je spojeno s otázkou spravedlnosti. V podstatě každá společenská lidská činnost je subsidiární, protože člověk existuje ve společenství v sociálních útvarech a cílem jeho jednání je lidská osoba. Tím princip podporuje autonomii člověka a jeho odpovědnost, tedy jeho individuální svobodu.

Princip subsidiarity obsahuje několik dalších, dílčích imperativů - někdy se též rozlišuje mezi pozitivním (podpurným) a negativním (restriktivním) konceptem subsidiarity. Podle některých autorů dochází v těchto imperativech ke spojení principu subsidiarity s principem solidarity:

- imperativ pomoci - větší a vyšší sociální útvary mají sloužit menším a nižším,
- imperativ nepřekračovat své kompetence I - sociální sféra nesmí brát kompetence osobě,
- imperativ nepřekračovat své kompetence II - větší a vyšší sociální útvar nesmí brát kompetence menšímu a nižšímu sociálnímu útvaru.¹²⁹

Zajímavé zdůvodnění pozitivního vztahu katolické církve k subsidiaritě přináší Zakaria. Podle něj se jedná o důsledek historické skutečnosti, že sama církev musela v historii hájit svou autonomii před státní mocí. Právě v této silné „katolické opozici“ a ve snaze církve o rozdrobení mocenského hegemonu státu, vidí Zakaria souvislost s vývojem západních politických institucí a lidských práv.¹³⁰

2.3.4 Solidarita

V dokumentech učitelského úřadu bychom pojem solidarity hledali marně až do *Gaudium et spes*. Výslovně o principu solidarity pak píše teprve Jan Pavel II. v roce 1987 v encyklice *Sollicitudo rei socialis*: „*Je to pevná a trvalá odhodlanost usilovat o obecné blaho neboli dobro všech a jednoho každého, protože všichni jsme odpovědní za všechny.*“¹³¹ Anzenbacher považuje princip solidarity za protiváhu výše popsanému principu personálnímu - ten zdůvodňuje pojetí člověka jako subjektu práv. Naproti tomu princip solidarity precizuje povinnosti, které z tohoto pojetí vyplývají. Zavazuje k sociální spolupráci, která zaručuje lidsko-právní status osoby pro všechny.¹³²

Solidarita je zároveň klíčovou součástí společného dobra. Sociální nauka církve chápe solidaritu jako imperativ mířený jak na osoby a jejich poměr mezi sebou navzájem, tak na sociální útvary včetně státu. Solidarita je tedy principem institutivním. Můžeme na ni nahlížet jako na povinnost se závazným, právním obsahem, nebo jako na charitativní dobročinnost na bázi dobrovolnosti. Anzenbacher píše, že rozvoj solidární

¹²⁹ Více např. ANZENBACHER, A. *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*, s. 214.

¹³⁰ Srov. ZAKARIA, Fareed. *Budoucnost svobody*, s. 37-40.

¹³¹ JAN PAVEL II., *Sollicitudo rei socialis*. In: *Sociální encykliky (1891-1991)*, s. 392-394. čl. 38.

¹³² Srov. ANZENBACHER, A. *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*, s. 194-195.

lidské společnosti nepochybně vyžaduje obojí a obě pojetí srovnává s rozlišením mezi sociální spravedlností a sociální láskou, jak je popsáno v encyklice *Quadragesimo anno* z roku 1931.¹³³

¹³³ Srov. ANZENBACHER, A. *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*, s. 200.

3 Demokracie v sociální nauce církve

Pokud se na fenomén moderní zastupitelské demokracie (polyarchie) v sociální nauce církve podíváme obecně, jeví se být nejlogičtějším a zároveň nejefektivnějším způsobem zkoumání vzájemné závislosti nalezení a popsání překryvů nebo doteků v historických etapách. Zásadní nevýhodou takového přístupu je ovšem skutečnost, že nevyhnutelně svádí k jednostrannému podání, kdy autor vystupuje jako obhájce jakéhosi mnohvrstevnatého „souladu demokracie a sociální nauky církve“. S vědomím této nevýhody jsem se přesto rozhodl právě tento přístup použít. Zmíněný handicap jsem se pokusil eliminovat sebereflexí. Posouzení její hloubky a permanentnosti užití již není v mých kompetencích.

V pojednání o hodnotovém obsahu demokracie jsem uvedl, že mezi základní hodnoty, ke kterým se personifikovaná demokracie vztahuje, patří lidská důstojnost, individuální svoboda, myšlenka rovnosti všech lidí, obecné blaho a mravní vědomí. Mám na mysli samozřejmě demokracii v její polyarchické podobě s náležitými institucemi, liberálním obsahem a demokratickým mechanismem distribuce a dělení moci. Zmíněné hodnoty nevnímám jako rovnocenné. Například individuální svobodu můžeme velmi dobře chápat jako imperativ vyplývající z hodnoty lidské důstojnosti, tedy jako nástroj realizující hodnotu primární. Stejně tak mravní vědomí je hodnotou v demokracii především generovanou, nikoli hodnotou konstitutivní. Za opravdové hodnotové pilíře moderní demokracie považují lidskou důstojnost a z ní vyplývající rovnost všech lidí. Právě to jsou hodnoty, jejichž proměny budu sledovat v historickém kontextu ve vztahu ke katolické církvi a demokracii.

V kapitole o principech sociální nauky církve jsem popsal její čtyři konstitutivní principy. Jedná se o personální princip, dále je to společné dobro, solidarita a subsidiarita. Anzenbacher považuje za nejvyšší z nich zásadu personalitu: „*Nejvyšší zásadou této nauky je tvrzení, že základem, účinnou příčinou a cílem každého společenského zřízení jsou jednotliví lidé, od přírody obdařeni společenskou povahou a zároveň povolání k vyššímu řádu, který přirozenost přesahuje a pozvedá. Tento nejvyšší princip nese a chrání nedotknutelnou důstojnost lidské osoby.*“¹³⁴ Později uvidíme, že právoplatnost Anzenbacherovy teze potvrzují koncilní dokumenty i sociální encykliky.

Za zásadní hodnotu demokracie můžeme považovat lidskou důstojnost. Za nejvyšší zásadu sociální nauky církve pak personální princip, který je přímo založený na lidské důstojnosti (odvozené od podobnosti člověka s Bohem). Máme zde tedy zřejmý průnik sociální nauky církve a současné polyarchie v oblasti hodnot. Dějiny vztahování se k lidské důstojnosti v křesťanském myšlení, v dějinách katolické církve a v dějinách lidstva vůbec jsou dějinami demokracie a zároveň sociální nauky církve.

¹³⁴ ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*, s. 180.

Najdeme ale další neopominutelné průniky. V pojednání o ospravedlnění demokracie jsem uvedl, že kardinálním argumentem jsou základní dobra, vlastní všem bytostem schopných morálního úsudku. Tato dobra jsou v současné demokracii reflektována v institutech lidských práv a axiomech lidské důstojnosti i individuální svobody. Připomínám, že základní dobra a jejich přirozenoprávní podstata jsou hodnotou poslední. V tomto kontextu musíme chápat dokonce i lidskou důstojnost jako hodnotu instrumentální, která je nástrojem k realizaci hodnoty základních dober. Ta jsou univerzální, tedy platná pro všechny lidi. Jejich dosahování na individuálních rovinách je proto v zájmu obecného blaha. Můžeme je tedy považovat do značné míry za synonymní k principu obecného blaha, a to v tom smyslu, jak s ním pracuje sociální nauka církve.

V dalším textu pracuji s rozdělením sociální nauky církve na čtyři historické fáze, jak je definoval Tomáš Halík v předmluvě k českému vydání souboru sociálních encyklik.¹³⁵ První fáze zahrnuje období *Rerum novarum* a konfrontaci se socialismem a tzv. starým liberalismem XIX. století. Druhá fáze je obdobím papežů Pia XI. a částečně i Pia XII. Zde byly rozvinuty principy solidarity i subsidiarity. Období je také charakteristické konfrontací s ruským komunismem, italským fašismem a německým nacismem. V kontextu tématu jsou tyto dvě fáze ve svém základním paradigmatu podobné, proto jsem je zpracoval společně. Třetí fázi označuje Halík jako „koncilovou“. Představuje opuštění novoscholastického myšlení a větší otevřenost církve vůči světu. Samostatnou čtvrtou fázi tvoří sociální učení Jana Pavla II. charakteristické důrazem na lidská práva. Halíkovu periodizaci doplňuji o fázi pátou, která zahrnuje období Benedikta XVI. a papeže Františka. Podle Míčky je totiž vhodnější, budeme-li považovat jejich sociální učení za formulaci specifické „páté fáze“ vývoje sociálního učení církve. Tato fáze je odpovědí na bezprecedentní dějinnou éru, která jde ve znamení globalizace a všech fenoménů s ní souvisejících.¹³⁶

3.1 Fáze I - II

Dlouho očekávanou encykliku *Rerum novarum* vydal papež Lev XIII. 15. května 1891. Katolická církev v ní poprvé oficiálně promlouvá o nedůstojném postavení dělníků a poprvé pronáší kritiku kapitalistického systému, která je navíc velmi tvrdá.¹³⁷ Začíná se tím psát historie explicitního postoje církve k sociálním otázkám, označovaná jako sociální nauka církve. Encyklika byla přijímána rozporuplně. Biskupové v mnoha zemích byli politicky silně spjati s tradičními monarchiemi a nevyvinuli iniciativu k její realizaci. Často se totiž domnívali, že sociálně-politické záležitosti nepatří do

¹³⁵ Srov. HALÍK, Tomáš. Předmluva: Sociální nauka církve ve společensko-dějinném horizontu. In: *Sociální encykliky: 1891-1991*.

¹³⁶ Srov. MÍČKA Roman a Miroslav KNĚZ. Hospodářství v sociálním učení církve od *Gaudium et spes* po *Laudato si'*. In: ŠRAJER, Jindřich, Kolářová Lucie a kol. *GAUDIUM ET SPES PADESÁT LET POTÉ*. Brno: CDK, 2015, ISBN 978-80-7325-391-2, s. 285–308.

¹³⁷ Srov. PUTNA, Martin C. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848-1918*, s. 80.

kompetence církve. Neoslovila ani většinu dělnictva, zato měla velký ohlas u mladých kněží.¹³⁸

O vztahu k moderní polyarchii se *Rerum novarum*, vzhledem k datu svého vzniku, explicitně vyjadřovat nemůže. Přesto zde najdeme pasáže, které v podstatě reflektují demokratická hodnotová východiska, a to ať už se jedná o silnou akcentaci principu obecného dobra, lidskou důstojnost nebo kritiku socialistických hnutí volajících po zrušení soukromého vlastnictví. Lev XIII. přímo píše že „*socialismus problémy dělníků neřeší*“¹³⁹ a obviňuje socialisty z rozdmýchávání nenávisti chudých proti bohatým.¹⁴⁰ Právo na soukromý majetek obhajuje tím, že je člověku dáno od přirozenosti, jako člověku rozumnému. Má tedy právo statky nejenom využívat, ale také vlastnit. A to nejenom statky v podobě plodů lidské práce, ale také půdu, která teprve „otiskem podoby lidské osoby“ vydává své plody.¹⁴¹ Uvádí také, že vlastnit majetek je nejenom dovolené, ale přímo nutné a nezbytné pro lidský život.¹⁴²

Lev XIII. píše, že „*pravá lidská důstojnost a vznešenost záleží v mravnosti, to jest ve ctnosti*“.¹⁴³ Z formulace je zřejmé, že lidskou důstojnost nechápe výhradně v jejím inherentním rozměru, ale především jako veličinu rozvíjenou ctnostným jednáním. Text sice inherentní pojetí nevyklučuje, ale spojuje „pravou lidskou důstojnost“ se ctností. Je to logické, když uvážíme, že *Rerum novarum* navazuje na scholastické pojetí lidské důstojnosti. Připomeňme, že u Tomáše Akvinského nalézáme paradox, kdy je lidská důstojnost sice nesrovnatelná, ale zároveň ji člověk pošlapává hříchem a může ji dokonce zcela pozbyť. Zdá se, že tento rozpor je přítomen i v encyklice *Rerum novarum*. Tezi o přítomnosti paradoxu podporuje komparace s dalšími pasážemi. Například když papež píše, že majetní a zaměstnavatelé nesmějí považovat dělníky za otroky, naopak mají mít v úctě jejich lidskou důstojnost, která je křesťanstvím povznesena na ještě vyšší stupeň.¹⁴⁴ Jinde se jasně odvolává na inherentní důstojnost, když uvádí, že všichni lidé byli stejně vykoupeni z dobroty Ježíše Krista a povýšeni k důstojnosti dětí Božích.¹⁴⁵

V *Rerum novarum* najdeme zcela jasné odmítnutí rovnosti všech lidí: „*Na prvním místě je třeba prohlásit, že se musíme smířit s postavením člověka tak, jak je. To znamená, že v občanské společnosti není naprostá rovnost možná.*“¹⁴⁶ Z kontextu ovšem vyplývá, že papež píše o rovnosti majetkové, nikoli o rovnosti ve svobodě nebo právu, vyplývajícím z lidské důstojnosti. Jedná se tedy evidentně o odmítavou reakci na

¹³⁸ *Sociální encykliky: 1891-1991*, s. 22.

¹³⁹ *Rerum novarum*, čl. 3-12.

¹⁴⁰ Srov. tamtéž, čl. 3.

¹⁴¹ Srov. tamtéž, čl. 5.

¹⁴² Srov. tamtéž, čl. 16.

¹⁴³ Srov. tamtéž, čl. 20.

¹⁴⁴ Srov. tamtéž, čl. 16.

¹⁴⁵ Srov. tamtéž, čl. 20.

¹⁴⁶ Srov. tamtéž, čl. 14.

socialistický požadavek rovnosti ekonomické. Je až překvapivé, jak přesně zde papež definoval jednu ze základních slabin socialistického řízení státu, se kterou jsme byli konfrontováni v českém reálném socialismu před rokem 1989: „*K tomu, aby se opatřily všechny potřeby, vyžaduje si společný život různé schopnosti a různé úkoly; a k plnění těchto úkolů pohání lidi právě nerovnost životního postavení.*“¹⁴⁷

V pojednání o nutnosti ochrany a péče o duchovní statky encyklika připomíná lidskou důstojnost odvozenou z podobnosti s Bohem: „*Nikdo se nesmí beztrestně prohřešovat proti lidské důstojnosti člověka, s níž Bůh sám nakládá s velikou úctou.*“¹⁴⁸ Papež z této premisy odvozuje povinnost člověka pečovat o svou duši, kterou konkretizuje v dodržování pracovního klidu ve svátcích.¹⁴⁹ Ideální podobě moderní polyarchie do značné míry konvenují představy papeže Lva XIII. o tzv. svépomocných organizacích. *Rerum novarum* sice vyzývá k jejich vytvoření v rámci dělnictva, když ovšem popisuje úlohu těchto organizací, jedná se o role, které v polyarchii náležejí do kompetencí státních institucí nebo demokratické občanské společnosti, realizované například v neziskových organizacích. Progresivní prvek přináší encyklika v této souvislosti formulací jasného požadavku na shromažďovací právo občanů v rámci státu.¹⁵⁰

Zajímavé sdělení přináší *Rerum novarum* tezí, že práva rodiny jsou přirozenější než práva a úkoly společnosti občanské. To je zdůvodněno tím, že rodina existovala pojmově i dějinně dříve než stát.¹⁵¹ Papež tím vymezuje hranice státní moci. Její kompetence podle něj končí tam, kde začíná „otcovská moc“. Zdá se ovšem, že termín občanská společnost zde encyklika neužívá v tom významu, jak ho chápeme dnes, tedy jako konstitutivní součást polyarchie, která svou podstatou stojí do značné míry v opozici vůči státní moci. Lev XIII. hovoří o občanské společnosti spíše jako o „obecném souhrnu občanů státu, reprezentovaném státní mocí“.

Encyklika se vyjadřuje i k uspořádání státu. Zůstává ovšem u obecného tvrzení, že stát musí být takový, jaký žádá zdravý rozum, jaký je v souladu s přirozeným zákonem a jak jej ukazují spisy Boží moudrosti.¹⁵² Papež zde artikuluje očekávání, která má stát naplnit a konkrétně argumentuje obecným blahem při formulaci axiomu, že stát musí mít na paměti blaho všech a chudých dělníků zvláště. Odstavce pojednávající o úloze státu byly v pozdějších encyklikách dále rozvíjeny a korigovány. Pojetí státu a státní moci se podle Šticy u Lva XIII. vyznačuje určitým paradoxem. Na jednu stranu přijal demokracii jako legitimní formu vládnutí (vedle jiných forem státní moci), zároveň ale

¹⁴⁷ Srov. *Rerum novarum*, čl. 14.

¹⁴⁸ Srov. tamtéž, čl. 32.

¹⁴⁹ Srov. tamtéž.

¹⁵⁰ Srov. tamtéž, čl. 38.

¹⁵¹ Srov. tamtéž, čl. 10.

¹⁵² Srov. tamtéž, čl. 25.

trvá na premise, že stát a státní moc jsou odůvodněny „z řádu Božího stvoření“.¹⁵³ Uvádí, že „vladařská moc pochází z Boha a je jakousi účastí na jeho svrchované moci“.¹⁵⁴ Pevně tak setrvává na pozici náboženského odůvodnění státu, který interpretuje jako autoritu vykonávající moc nad občany jako nad poddanými. Tomu mimochodem odpovídá i tehdejší rétorika morálních teologů, kteří na konci 19. a v první polovině 20. století používají pro stát a jeho obyvatele termíny „vrchnost“ a „poddaní“.¹⁵⁵

Pozitivní souvislost úlohy státu požadované v *Rerum novarum* s moderní demokracií jednoznačně najdeme v radikální akcentaci principu společného blaha. Papež ho považuje za nejvyšší zákon a také veškerý smysl a účel nejvyšší vladařské moci. Dodává, že účelem správy státu není podle přirozeného řádu soukromý prospěch těch, jimž je správa svěřena, ale prospěch občanů.¹⁵⁶ V tomto ohledu můžeme souvislost s polyarchií jednoznačně nalézt, pokud nahlédneme na obecné dobro v onom Aristotelovském smyslu základních dober, jak je definoval Sousedík.¹⁵⁷ To je nutné mít na paměti, protože argument obecného blaha často artikulují i režimy autoritářské. Lev XIII. tím přinesl do sociálního učení církve přelomový prvek, když pro něj při hodnocení státní moci není důležitá forma vládnutí, ale její zaměření na dosažení společného dobra. Tím otevřel dveře pro pozdější akceptaci demokracie. Štica tento přístup Lva XIII. považuje za první ze tří přelomových bodů na cestě sociálního učení církve k uznání demokracie.¹⁵⁸

Ve vztahu k našemu tématu udělal Lev XIII. v encyklice *Rerum novarum* ještě další důležitý krok. Vyjádřil se totiž pozitivně k odborům a sdružením pracujících. Vyzýval k jejich zakládání, uznal význam spolků a organizací vznikajících a existujících pod úrovní státní autority.¹⁵⁹ Akceptoval tak potřebu aktivní participace a utváření společnosti ze strany všech občanů. Celkově můžeme konstatovat, že encyklika *Rerum novarum* přinesla ve vztahu k moderní demokracii plausibilní motivy. Jedná se především o zdůrazňování lidské důstojnosti a principu lidské rovnosti, a to přestože obě hodnoty chápe jinak, než jak jsou artikulovány v moderní demokracii. Podobný přírůstek platí o přirozenoprávní inspiraci a obecném blahu.

Sociální encykliku *Quadragesimo anno* vydal papež Pius XI. 15. května 1931 k 40. výročí *Rerum novarum*. Nese podtitul *O uspořádání společnosti, obnově společenského řádu a jeho zdokonalení podle zásad evangelia*. Encyklika sehrála

¹⁵³ Srov. ŠTICA, Petr. Pojetí státu v sociálním učení katolické církve. In: SLÁDEK, Karel. *Monoteistická náboženství a stát*, s. 233.

¹⁵⁴ *Rerum novarum*, čl. 28.

¹⁵⁵ Srov. ŠTICA, Petr. Pojetí státu v sociálním učení katolické církve. In: SLÁDEK, Karel. *Monoteistická náboženství a stát*, s. 233.

¹⁵⁶ Srov. *Rerum novarum*, čl. 28.

¹⁵⁷ Viz kapitola *Ospravedlnění demokracie*.

¹⁵⁸ ŠTICA, Petr. Postoj k demokracii a občanské participaci v sociálním učení církve. In: ŠRAJER, Jindřich a Lucie KOLÁŘOVÁ. *Gaudium et spes padesát let poté*, s. 310.

¹⁵⁹ Srov. *Rerum novarum*, čl. 40-41.

důležitou roli ve sjednocení církve v situaci, kdy se soulad mezi prací a kapitálem neuskutečnil a napětí se naopak ještě vyostřilo. Zároveň se jedná o období, kdy se sociální nauka církve stává součástí programu některých politických stran v Evropě (např. německé CDU a CSU). Pius XI. zamýšlel vydat sociální encykliku už ve dvacátých letech „*teprve čtyřicáté výročí Rerum novarum mu ale poskytlo vítanou příležitost k vydání jednoho z nejvýznamnějších dokumentů sociální nauky církve*“.¹⁶⁰ *Quadragesimo anno* se hlásí k návaznosti na *Rerum novarum* a celá první část encykliky se k textu starému 40 let vztahuje. Pius XI. vysvětluje dobový kontext závěru 19. století, důvody vydání první encykliky a pojednává o podnětech, které z *Rerum novarum* vzešly.

Pius XI. obhajuje teze svého předchůdce, který „*statečně bránil právo na soukromé vlastnictví proti názorům socialistů své doby*“.¹⁶¹ Píše, že mezi katolíky existují spory o pravý smysl vět Lva XIII. a někteří lidé neprávem pomlouvají jak přímo tehdejší hlavu církve, tak církev samotnou, že stranila a dosud straní boháčům na úkor proletářů.¹⁶² Upřesňuje proto rozdíl mezi individuálním a sociálním majetkem, přičemž uvádí, že každý z nich je potřebný a má svou funkci. Připomíná také rozdíl mezi vlastnickým právem a používáním tohoto práva. Zde encyklika shledává zcela v pořádku, když státní moc v rámci a duchu přirozeného a Božího zákona přesněji určuje, co se zřetelem k potřebám obecného blaha je při používání majetku dovoleno a co není.¹⁶³ Pius XI. se tím snaží popsat jakýsi ideál mezi sociálním kolektivismem a liberálním individualismem. Vzhledem k tomu, že papež tuto pasáž prezentuje jako upřesnění k *Rerum novarum*, dává tím starému textu nový rozměr.

Na encykliku *Rerum novarum* se Pius XI. odkazuje také při zdůvodňování neporušitelnosti lidského práva na soukromý majetek. Odvolává se na argument, že „*člověk je starší, než stát*“,¹⁶⁴ proto stát nesmí toto jeho přirozené právo zrušit. Může ho však, v souladu s principem obecného blaha, upravovat.¹⁶⁵ To je axiom v podstatě srovnatelný s axiomem soukromého vlastnictví v pozitivním právu moderních demokracií. Je tedy na místě srovnávat pojetí v *Quadragesimo anno* se současnou definicí práva na soukromé vlastnictví, omezovaným konfliktem s jinými právy či principy. V tomto případě bychom dnes hovořili nikoli o obecném blahu, ale o tzv. veřejném zájmu.

V *Quadragesimo anno* se Pius XI. rozepisuje o sociální spravedlnosti jako relativně vymezeném způsobu distribuce zdrojů a statků. Uvádí, že bohatství je třeba rozdělit jednotlivým lidem a všem třídám lidstva tak, aby byl zabezpečen obecný prospěch, tj. obecné blaho. Není tedy spravedlivý takový řád, ve kterém vše připadne

¹⁶⁰ *Sociální encykliky: 1891-1991*, s. 59.

¹⁶¹ *Quadragesimo anno*, čl. 44.

¹⁶² Srov. tamtéž.

¹⁶³ Srov. tamtéž, čl. 49.

¹⁶⁴ Srov. tamtéž, čl. 10.

¹⁶⁵ Srov. tamtéž, čl. 49.

proletářům.¹⁶⁶ V odstavcích věnovaných spravedlivé mzdě¹⁶⁷ najdeme volání po principech, které jsou v polyarchii realizovány institutem minimální mzdy a právními normami, upravujícími povinnosti zaměstnavatele vůči zaměstnancům. Pius XI. kritizuje odbory. Vytýká jim, že jsou direktivně řízeny státními orgány, že se jejich prostřednictvím stát vměšuje do svobodné činnosti a v neposlední řadě kritizuje i monopolní postavení odborů ve společnosti.¹⁶⁸ Přesto nežádá jejich zrušení.

Právě v *Quadragesimo anno* je poprvé v rámci sociální nauky církve popsán princip subsidiarity: „*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.*“¹⁶⁹ Subsidiarita se od té chvíle stává principem, který je v sociální nauce církve pevně zakotven. V moderních demokraciích je subsidiarita deklarována v dokumentech mezinárodního charakteru, jako jsou tzv. *Maastrichtská smlouva*¹⁷⁰ nebo později *Lisabonská smlouva*.¹⁷¹ V současném globalizovaném světě je často poukazováno na porušování principu subsidiarity ze strany nadnárodních institucí.

Zásadní prvek encykliky představuje návrh stavovského uspořádání společnosti. V rámci sociální nauky církve se jedná o ojedinělý případ, kdy církev předložila vlastní vizi státu. Papež zde žádá reformu institucí a mravů, v jejímž centru stojí obnovené stavovské zřízení, které je v podstatě středověkého charakteru. Stavby mají nahradit nepřirozené třídní rozdělení, protože solidarita a soudržnost uvnitř stavů působí proti negativnímu individualismu.¹⁷² Pius XI. je si zřejmě vědom, že zásadní změna uspořádání státu směrem ke stavovskému řádu je málo pravděpodobná, ne-li nereálná.¹⁷³ Volá proto po zapojení všech lidí dobré vůle a také po nezbytné pomoci samotného Boha. Návrh stavovského řádu je jasnou volbou směrem od moderní demokracie. Vychází sice dílčím způsobem ze stejných principů, nástroj k jejich naplnění ale nalézá v zásadně rozdílném uspořádání společnosti. Z kontextu encykliky je patrné, že oproti *Rerum novarum* nejsou zdaleka tak naléhavě zmiňovány principy všech lidí a lidské důstojnosti. Naopak velmi silně zde rezonuje princip obecného blaha. Jeho zásadní nevýhodou je ovšem obecnost, protože obecným blahem, společným dobrem nebo veřejným zájmem můžeme argumentovat pro různé společenské řády.

¹⁶⁶ Srov. *Quadragesimo anno*, čl. 58.

¹⁶⁷ Tamtéž, čl. 63-75.

¹⁶⁸ Srov. tamtéž, čl. 92.

¹⁶⁹ Tamtéž, čl. 79.

¹⁷⁰ Smlouva o Evropské unii, podepsána v Maastrichtu 7. února 1992, v platnost vstoupila 1. listopadu 1993, pozn. autora.

¹⁷¹ Celým názvem *Lisabonská smlouva pozměňující Smlouvu o Evropské unii a Smlouvu o založení Evropského společenství*. Jejím cílem byla reforma Evropské unie, podepsána 13. prosince 2007 v Lisabonu, Česká republika ji ratifikovala 3. listopadu 2009, pozn. autora.

¹⁷² Srov. *Quadragesimo anno*, čl. 78, 81, 82.

¹⁷³ Srov. *Quadragesimo anno*, čl. 96.

Diference mezi takovými argumentačními bloky bychom pak patrně našli především v hierarchické struktuře hodnot.

Míčka upozorňuje, že kontext encykliky s jejím návrhem stavovského uspořádání společnosti může vést ke korporativistické interpretaci principu. A co víc, pravděpodobně tak byl podle něj i zamýšlen. Dodává ovšem, že další vývoj sociálního učení církve se z korporativistických představ vymanil.¹⁷⁴ Ve vztahu k tématu je na místě ještě zmínit, že *Quadragesimo anno* ve svém závěru odmítá veškeré socialistické směry, tedy i ty nekomunistické.¹⁷⁵ Zavrhuje také slučitelnost socialistického přesvědčení s křesťanskou vírou: „*Nelze tedy být zároveň řádným katolíkem a opravdovým socialistou.*“¹⁷⁶ Tento názor následující papež Pius XII. později podtrhnul exkomunikačními dekrety pro členy komunistických stran.

Pius XII. nevydal žádnou sociální encykliku. Jeho poselství měla ale v průběhu války silný politický podtext a byla ostře sledována jak spojenci, tak nacisty. Právě Pius XII. patří zřejmě k nejzkoumanějším papežům historie. Je to dáno nejenom takřka dvacetiletou délkou jeho pontifikátu, ale především skutečností, že stál v čele katolické církve při nekompromisním střetu s dvěma totalitními ideologiemi, nacismem a komunismem. Už jeho první encyklika *Summi pontificatus* (1939) pojednávala o univerzálnosti křesťanství a jednotě lidské společnosti. Papež jasně deklaroval nutnost uspořádaného mezinárodního prostředí, které je nejen ekonomicky a politicky výhodné, ale jeho hlavním důvodem je přirozenoprávní jednota lidské rodiny.¹⁷⁷ V kontextu začínající války jednoznačně odsuzuje rasismus prohlášením, že Kristus miluje všechny lidi bez rozdílu.

V závěru války se Pius XII. jako první hlava katolické církve explicitně vyjádřil pozitivně k demokracii. Učinil tak ve *Vánočním poselství rozhlasem k národům celého světa* 24. prosince 1944. Jedná se o moment, který můžeme v paradigmatu vztahu sociální nauky církve k demokracii považovat za zlomový. Pius XII. uvedl: „*Krutá zkušenost je [národy] poučila, a proto důrazněji se staví na odpor monopolům diktátorské nedělitelné moci a dožadují se vládní soustavy, která by se lépe snášela s občanskou důstojností a svobodou.*“¹⁷⁸ Upozorňuje také, že: „*podle církevní nauky není zakázáno dát přednost vládám mírnějším lidovou formou, dbá-li katolické nauky o vzniku a užívání moci.*“¹⁷⁹ Zároveň deklaroval, že není důležitá forma vládnutí, jako spíš její hodnotové zaměření: „*Církev nezavrhuje žádnou z různých vládních forem, jen když jsou vhodné, aby získaly blaho občanů.*“¹⁸⁰ Kvalita demokracie je závislá jednak

¹⁷⁴ Srov. MÍČKA, Roman. Demokracie v pasti (ne-) úspěchu: křesťansko-etická perspektiva[online].

In: *Caritas et veritas*. 2011, č. 2, s. 53.

¹⁷⁵ Srov. *Quadragesimo anno*, čl. 112-119.

¹⁷⁶ Srov. tamtéž, čl. 120.

¹⁷⁷ *Summi Pontificatus*, čl. 27-33.

¹⁷⁸ PIUS XII. *Mír ze spravedlnosti: Výbor projevů pronesených ve válečných letech 1939-1945*, s. 192.

¹⁷⁹ PIUS XII. *Mír ze spravedlnosti: Výbor projevů pronesených ve válečných letech 1939-1945*, s. 193.

¹⁸⁰ Tamtéž.

na právu každého občana nebýt nucen poslouchat bez předložení svého mínění, jednak na tom, aby sobecká vláda a sobecké zájmy nepřevládly „nad podstatnými požadavky politické a sociální mravnosti”.¹⁸¹ Jako velmi nadčasové se dnes ukazují teze, které tehdy Pius XII. pronesl: „*Gravitační střed normálně zřízené demokracie je v lidovém zastoupení. Proto otázka mravní výše, praktické vhodnosti a intelektuální schopnosti poslanců ve sněmovně je pro každý lid v demokratickém zřízení otázkou života či smrti, rozkvětu či úpadku, ozdravení či trvalého odumírání.*“¹⁸²

Ve stejném vánočním poselství najdeme také zásadní uznání ústředního postavení lidské osoby. Personalistický princip nachází výraz v tvrzení: „*Církev se neobrací ani tak ke vnější kostře a výstavbě – které záleží na vlastních přáních každého národa – nýbrž k člověku jako takovému, který není pouze předmět a trpný prvek společenského života, nýbrž je naopak a musí být a zůstat jeho podmětem, základem a cílem.*“¹⁸³ Papež ve svém poselství také upozornil na rozdílnost významového obsahu mezi „lidem“ a „masou“: „*Lid a beztvaré množství, nebo jak se říká masa, jsou dva rozdílné pojmy.*“¹⁸⁴ Právě v oné „mase“ pak spatřoval hlavního nepřítele svobody realizované v demokracii: „*masa – (...) – je úhlavní nepřítel pravé demokracie a jejího ideálu svobody a rovnosti (...) Svoboda, která je mravní povinností osoby, se mění v tyranský požadavek svobodného vybití lidských pudů a chťičů na úkor ostatních lidí. Rovnost se zvrhá v mechanické usměrnění a jednobarevnou jednotvárnost...*“¹⁸⁵ Vánoční poselství rozhlasem k národům celého světa obsahuje také teze o nadnárodní společnosti národů. Zde Pius XII. vyjadřuje přesvědčení, že jednota lidského pokolení a rodiny všech národů jsou mravním požadavkem a cílem společenského vývoje. Takový požadavek může najít své provedení ve společnosti národů, pokud se dokáže vyhnout strukturálním chybám a nedostatkům.¹⁸⁶

Programově formulované přiblížení se k demokratické státní formě hodnotí Štica jako druhý ze tří přelomových bodů na cestě církve k uznání demokracie.¹⁸⁷ Pius XII. tak odstartoval proces, který Míčka chápe jako zásadní pro další směřování katolické církve: „*Tímto příklonem upřednostnila důstojnost lidské osoby vyjádřenou ve svobodě a participaci na politickém zřízení před představou, že společenský řád má určitý posvátný charakter, že lidé nejsou schopni sami sobě uspokojivě vládnout a že v politickém procesu by se měla uplatňovat v první řadě tradiční autorita, poznaná pravda a spravedlnost.*“¹⁸⁸ K podobně pozitivnímu hodnocení demokracie došlo

¹⁸¹ Srov. PIUS XII. *Mír ze spravedlnosti: Výbor projevů pronesených ve válečných letech 1939–1945*, s. 192–198.

¹⁸² Tamtéž, s. 197.

¹⁸³ Tamtéž, s. 193.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 194.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 195.

¹⁸⁶ Srov. tamtéž, s. 199.

¹⁸⁷ Srov. ŠTICA, Petr. Postoj k demokracii a občanské participaci v sociálním učení církve. In: ŠRAJER, Jindřich a Lucie KOLÁŘOVÁ. *Gaudium et spes padesát let poté*, s. 310.

¹⁸⁸ MÍČKA, Roman. Demokracie v pasti (ne-) úspěchu: křesťansko-etická perspektiva [online].

v rámci sociálních encyklik až za pontifikátu papeže Jana Pavla II. v *Sollicitudo rei socialis* v roce 1987 a v *Centesimus annus* v roce 1991.

Pius XII. radikálně odsuzoval komunismus, čímž navazoval na svého předchůdce Pia XI. a zejména na jeho encykliku z 19. března 1937 *Divini Redemptoris*, která se věnovala kritice ateistického komunismu. V roce 1949 Pius XII. dokonce stvrdil dekret, který exkomunikoval z katolické církve členy komunistických stran a vyhlášoval automatickou exkomunikaci každého, kdo do takových stran vstoupí nebo je bude podporovat. Tyto exkomunikační dekrety v poválečných letech komunisté obratně využívali ve své propagandě. V témže roce papež také použil v promluvě k německým katolíkům slavnou formulaci „*hráz proti komunismu*“.¹⁸⁹ Celým svým působením ovlivnil pontifikát Pia XII. sociální nauku církve akcentací přirozenoprávní jednoty lidské rodiny, odsouzením totalitních režimů a přesvědčením o rovnosti všech lidí. V kontextu tématu je významné jeho upřednostnění lidské důstojnosti před představou posvátného charakteru společenského řádu.

Období od *Rerum novarum* do konce pontifikátu Pia XII. v roce 1958 je charakteristické především tím, že se v něm o demokracii příliš nemluví. Výraznou výjimkou je právě Pius XII. Zároveň zde platí, že sociální nauka církve vychází z novoscholastických pozic. *Rerum novarum* přinesla především kritiku socialismu, obhajobu práva na soukromý majetek, akcentaci principu společného blaha a důraz na lidskou důstojnost. Deklarovala ale také odmítnutí rovnosti všech lidí a předpokládala původ vladařské moci z Boha. Encyklika *Quadragesimo anno* reflektovala vývoj od *Rerum novarum*, její text upřesňovala a korigovala. Artikuluje vymezení mantinelů státní moci ve vztahu k soukromému majetku, volá po zřízení státních institucí sociálního charakteru, kritizuje odbory, odmítá slučitelnost socialismu s katolickou vírou a formuluje princip subsidiarity. Zároveň ale také předkládá návrh na stavovské uspořádání společnosti. Období Pia XII. bylo pak obdobím jakési systematizace. V jeho poselstvích dochází lidská osoba uznání svého ústředního postavení a poprvé v historii se jako hlava katolické církve vyslovil pozitivně k demokracii.

V tomto období tedy nacházíme ve vztahu k moderní demokracii soulad v některých normativních parametrech. Především je ale patrná dynamika vývoje, který směřuje k dalšímu sblížování se základními demokratickými hodnotami. Musíme si ovšem uvědomit, že sociální nauka církve existuje a vždy existovala v konkrétním dějinném rámci a určitém stupni vývoje lidské společnosti. Moderní demokracie měla v popisovaném období radikálně odlišnou podobu od pojetí dnešního. Rovnost všech lidí zdaleka nebyla realizována v uspokojivé míře a životní úroveň byla nesrovnatelně nižší. Pokud tedy píšou o sblížování, jedná se zároveň o paralelní etiologii, kdy se

In: *Caritas et veritas*. 2011, č. 2, s. 49.

¹⁸⁹ *Promluva Pia XII. k německému katolickému kongresu v Bochumu*. Proneseno dne 4. září 1949, In: AAS 41 (1949): 458–462.

demokracie i sociální nauka církve pohybují z normativního hlediska k současnému hodnotovému zaměření euroatlantického světa.

3.2 Fáze III

V této etapě se sociální nauka církve definitivně rozloučila s novoscholastikou. Obrat se ukázal také ve stylu a formě argumentace textů. Nastupuje styl spíše uvolněný, příjemný, obecně srozumitelný.¹⁹⁰ Encyklika Jana XXIII. *Mater et Magistra* o nejnovějším vývoji života společnosti a o jeho utváření ve světle křesťanského učení vyšla 15. května 1961. Papež se zabývá, mimo jiné, nebezpečím omezení svobody jednotlivce i společenských skupin porušováním principu subsidiarity. Sociální otázka pak dostala globální rozměr a Jan XXIII. se také „*obrací proti ideologiím, které se snaží získat masy, ale nezaměřují se k jednotlivému člověku, jenž má být nositelem, tvůrcem i cílem veškerého společenského života. V těžišti těchto snah jsou tři duchovní síly: pravda jako základ, spravedlnost jako cíl a láska jako hnací síla*“.¹⁹¹

Poprvé jsem zde v rámci sociální nauky církve zaznamenal termín „sociální činnost“. Papež se k němu navíc otevřeně hlásí jako k jednomu ze dvou úkolů církve, vyplývajících z příkazu lásky Ježíše Krista.¹⁹² Svědčí to o posunu, který katolická církev udělala v rámci své institucionalizace v moderních demokraciích. S termínem sociální činnost totiž operují právě demokratické země. Právě v zemích s polyarchickým systémem je sociální práce konstitutivní součástí státních institucí i občanské společnosti. Přijetí sekulární terminologie církví má navíc ještě další částečně i pastorační rozměr. Katolická charitativní praxe se totiž stala ve 20. století významným prostorem setkávání křesťanů s příslušníky sekulární části společnosti.

Podobně působí užití slovního spojení „zvýšená životní úroveň občanů“.¹⁹³ Encyklika ho nikterak neakcentuje, ale používá ho jako termín s jednoznačně pozitivní hodnotou. Tím se bezděčně prolíná s moderní demokracií, ve které je životní úroveň doslova zaklínadlem rozhodujícím o úspěchu či neúspěchu společnosti. Stejně tak bychom mohli analyzovat použití termínu „občan“. K významu blahobytu se papež vrací v závěrečné části encykliky, když upozorňuje na nutnost správného pořadí hodnot: „*Není pochyby, že rozkvět vědy a techniky v určitém národě a hospodářský blahobyt jeho občanů je neklamnou známkou jeho civilizačního a kulturního rozvoje. Avšak musíme uznat, že to nejsou hodnoty nejvyšší, nýbrž jen prostředky, třeba užitečné, k dosažení vyšších hodnot.*“¹⁹⁴ Ještě později pak v pojednání o mravním řádu píše: „*Duchovní a mravní hodnoty musí mít přednost před vším ostatním, aby vědecký a technický pokrok nevedl k zániku lidstva, ale k rozvoji civilizace.*“¹⁹⁵

¹⁹⁰ Srov. ANZEBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika*, s. 148.

¹⁹¹ *Sociální encykliky: 1891-1991*, s. 116.

¹⁹² Srov. *Mater et Magistra*, čl. 6.

¹⁹³ Tamtéž, čl. 59.

¹⁹⁴ Tamtéž, čl. 175.

¹⁹⁵ Tamtéž, čl. 210.

Mater et Magistra zřetelně navazuje na předchozí sociální nauku církve. Papež v první části encykliky stručně shrnuje dosavadní sociální dokumenty magisteria, ve druhé části pak rozvíjí témata vyjevená už v *Rerum novarum*. Význam tohoto rozvedení nevidím v objasnění nových principů, ale v aktualizaci principů známých. V době vydání *Mater et Magistra* existoval ve značné části evropského kontinentu reálný socialismus s komunistickou vládou jedné strany. V takovém kontextu dostává aktualizace starých principů specifický rozměr. Ať už se jedná o subsidiaritu, nebo o právo na soukromé vlastnictví výrobních prostředků: „Každý hospodářský řád musí všem svým občanům nejen umožnit, ale i usnadnit výdělečnou činnost.“¹⁹⁶ O několik stránek dále pak stojí: „Právo na soukromé vlastnictví, včetně výrobních prostředků, platí v každé době.“¹⁹⁷

Jan XXIII. akcentoval v rámci sociální nauky církve jako první postupující globalizaci. Nejenom jejím konkrétním definováním, ale také zdůrazněním ekonomických problémů třetího světa.¹⁹⁸ Jinde píše: „Jedním z nejzávažnějších problémů je snad najít správné vztahy mezi zeměmi, hospodářsky vyspělými státy a méně vyvinutými: jedny žijí v nadbytku, a druhé strádají trpkou nouzí.“¹⁹⁹ Zohlednění globalizace je nejspíš zapříčiněno globalizací samotnou, kdy díky rozvoji televize a techniky začaly být tyto problémy čitelné i pro široké vrstvy euroatlantického křesťanstva. Došlo k tomu zároveň i díky rozvoji techniky a nárůstu ekonomické síly průmyslového světa, který již disponuje potenciálem pomoci rozvojovému světu. To papež explicitně uvádí v závěrečné části encykliky: „Jsme všichni spoluzodpovědní za národy trpící nedostatkem. Proto je třeba, aby bylo u všech, zvláště však u majetných, povzbuzováno vědomí této povinnosti.“²⁰⁰

Zásadní obrat od encykliky *Quadragesimo anno* nalézáme v *Mater et Magistra* při hodnocení odborů. Jan XXIII. se o nich vyslovuje vyloženě pozitivně, a to dokonce oceněním jejich práce v minulosti. Nabízí se proto myšlenka, že se jedná o cílenou „repatriaci“: „Je nám známo, za jak těžkých podmínek tito naši milovaní synové usilovali o ochranu práv dělníků a o jejich hmotné i kulturní povznesení, a to jak uvnitř jednotlivých států, tak i na světové úrovni i jejich úspěchy.“²⁰¹

Při pojednání o právu na soukromé vlastnictví výrobních prostředků vysvětluje Jan XXIII. souvislost tohoto práva s naplněním základních lidských svobod: „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

¹⁹⁶ *Mater et Magistra*, čl. 55.

¹⁹⁷ Tamtéž, čl. 109.

¹⁹⁸ Tamtéž, čl. 69.

¹⁹⁹ Tamtéž, čl. 157.

²⁰⁰ Tamtéž, čl. 158.

²⁰¹ Tamtéž, čl. 100.

je podporou a současně podnětem pro uplatňování svobody.²⁰² Odvoláním se na Pia XII. pak připomíná souvislost soukromého vlastnictví s lidskou důstojností: „Důstojnost lidské osobnosti vyžaduje jako normální a přirozenou životní základnu právo na užívání pozemských statků; tomuto právu odpovídá základní požadavek, aby bylo pokud možno všem umožněno soukromé vlastnictví.“²⁰³

Použitím termínu „základní lidské svobody“ encyklika svou rétorikou opět splývá s terminologií tehdejších i dnešních demokratických institucí. Celkově je fenomén lidské důstojnosti a lidských práv v *Mater et Magistra* výrazně přítomný. Encyklika touto skutečností konvenuje s ideou základních lidských práv, jak byla artikulována ve *Všeobecné deklaraci lidských práv* a jak je dnes přítomna nejenom v mezinárodních právních dokumentech, ale také v ústavních zákonech mnoha demokratických zemí.

V *Mater et Magistra* pokračuje upřednostnění lidské důstojnosti před představou, že „společenský řád má určitý posvátný charakter, že lidé nejsou schopni sami sobě uspokojivě vládnout a že v politickém procesu by se měla uplatňovat v první řadě tradiční autorita, poznaná pravda a spravedlnost“.²⁰⁴ Jedná se o ideu, která se stala vůdčím principem sociální nauky církve, definovanou jako personální princip. V *Mater et Magistra* je popsán takto: „Nejvyšší zásadou této nauky je tvrzení, že jednotliví lidé jsou základem, účinnou příčinou a cílem každého společenského zřízení; lidé od přírody obdařeni společenskou povahou a zároveň povolání k vyššímu řádu, který přirozenost přesahuje a pozvedá. Tento nejvyšší princip je nosný a chrání nedotknutelnou důstojnost lidské osoby.“²⁰⁵

Mohli bychom diskutovat o slučitelnosti demokracie s požadavkem obsazovat hospodářské a státní funkce výhradně osobami s odbornými znalostmi. Papež tento axiom formuluje: „Státní a veřejné hospodářské podnikání může být svěřeno jen těm občanům, kteří vynikají mimořádnými odbornými znalostmi, charakterovou vyspělostí a velkým smyslem pro odpovědnost vůči společnosti.“²⁰⁶ Takový imperativ by dokázal naplnit nejspíše nějaký ideální řád poručnictví, jak o něm uvažoval Dahl.²⁰⁷ Historické zkušenosti ovšem ukazují, že dosažení společenského spořádání s vládou „osvícených filozofů“ je takřka nemožné. Považuji proto polyarchii za nejlepší možný způsob, jak se s požadavkem vyrovnat. Minimálně ideově se jedná o postulát, který je s moderní demokracií plně plausibilní.

Encyklika *Mater et Magistra* kritizuje problémy tehdy do značné míry ambivalentního světa, určeného bloky tzv. studené války. Socialistický blok trpěl

²⁰² *Mater et Magistra*, čl. 109.

²⁰³ Tamtéž, čl. 114.

²⁰⁴ MÍČKA, Roman. Demokracie v pasti (ne-) úspěchu: křesťansko-etická perspektiva [online]. In: *Caritas et veritas*. 2011, č. 2, s. 48-49.

²⁰⁵ *Mater et Magistra*, 219-220.

²⁰⁶ Tamtéž, čl. 118.

²⁰⁷ Více v kapitole 1.5.2 *Poručnictví*.

problémy jinými než blok západní. Jan XXIII. proto často ve vztahu k jednomu principu zmiňuje dva, či více rozdílných způsobů jeho porušování. Častěji než jeho předchůdci připomíná především zásadu sociální spravedlnosti. Můžeme spekulovat o tom, že nejplausibilnější formou uspořádání státu by dle *Mater et Magistra* byla jakási demokracie s přiměřeně regulovaným trhem, s odpovídajícím mravním řádem a s mimořádně rozvinutou občanskou společností, která by participovala na vlastnictví podniků. Papež totiž uvádí, že jedním ze způsobů, jak dosáhnout sociální spravedlnosti, je spoluúčasť dělníků na vlastnictví podniku, ve kterém pracují. Dělníci by tohoto stavu navíc měli sami vhodným způsobem dosáhnout.²⁰⁸ Osobně si neumím představit, že by tak činili jinou formou než revoluční, kterou papež jistě na mysli neměl. Každopádně spoluvlastnictví dělníků existuje v moderní demokracii ve formě výrobních družstev, které encyklika v tomto kontextu opakovaně zmiňuje.²⁰⁹ Domnívám se tedy, že mohou považovat současnou polyarchii za systém do značné míry vyhovující nárokům *Mater et Magistra*. Pokud najdeme v encyklice výhrady proti demokracii v její moderní podobě, pak se jedná o výhrady vůči extrémně liberálnímu trhu a vůči porušování sociální spravedlnosti obecně. Nejedná se tedy o výhrady směřující ke konstitutivním prvkům demokracie, nýbrž o výhrady vůči konkrétním nastavením určitých oblastí ve věcech veřejných, jako jsou například ekonomie, sociální politika, školství nebo jurisdikce.

Pacem in terris je druhá sociální encyklika papeže Jana XXIII. vydaná 11. dubna 1963. Tedy pouze necelé dva roky po *Mater et Magistra*. Nese podtitul *o míru mezi všemi národy v pravdě, spravedlnosti, lásce a svobodě*. Jan XXIII. necelé dva měsíce po jejím vydání zemřel. Encyklika akcentuje nutnost dodržování lidských práv a povinností z nich vyplývajících, požaduje také zákaz jaderných zbraní. Hned v úvodních odstavcích papež připomíná princip lidských práv, odvozených z autonomie člověka, jeho svobody a rozumu. Za povšimnutí stojí, že formulace zcela opouští transcendentální teologickou rovinu: „*Za základ jakéhokoli soužití, má-li být spořádané a plodné, je nutno uznat zásadu, že každý člověk je osoba, tj. že je mu vrozen rozum a svobodná vůle, a tedy že je nositelem práv a povinností, které pramení přímo z této jeho povahy. Poněvadž tato práva a povinnosti jsou všeobecné a neporušitelné, jsou také naprosto nezczizitelné.*“²¹⁰ Papež ale vzápětí dodává, že ve světle pravd zjevených Bohem nabývá lidská důstojnost ceny ještě vyšší.²¹¹

Mezi lidská práva započítává Jan XXIII. jmenovitě také práva sociální, například „*právo na zabezpečení pro případ nemoci, pracovního úrazu a nemoci z povolání, vdovství, stáří, nezaměstnanosti a konečně pro případ, že byl (člověk) bez svého zavinění připraven o věci potřebné k životu*“.²¹² Dále zmiňuje právo na vzdělání, podíl na kulturních statcích, svobodu v hledání pravdy, svobodu názoru, právo uctívat boha,

²⁰⁸ Srov. *Mater et Magistra*, čl. 77.

²⁰⁹ Např. tamtéž, čl. 97.

²¹⁰ *Pacem in terris*, čl. 9.

²¹¹ Srov. tamtéž, čl. 10.

²¹² *Pacem in terris*, čl. 11.

podle svého svědomí, politická práva a další. Papež zde prostě předkládá jakýsi katalog lidských práv sociální nauky církve, který byl sice do jisté míry definován už v minulosti, ovšem nikoli v tak kompaktní a komplexní formě. Navíc v *Pacem in terris* se tento katalog významně překrývá s obsahem *Všeobecné deklarace lidských práv*.

Jasnou artikulací lidských práv, navíc zdůvodněných nikoli výhradně podobností člověka s Bohem, se sociální nauka církve v *Pacem in terris* opět více etabluje do sekulárního demokratického světa. Jazyk se citelně změnil. V rétorice encykliky je méně zdůvodňujícího teologického kontextu a více jednoduše a jasně formulovaných zásad, požadavků a příkázání. Stejně jako v *Mater et Magistra* také v *Pacem in terris* je axiom lidské důstojnosti setrvale přítomný a připomínán jako princip, zdůvodňující mnohé zásady: „Z lidské důstojnosti vyplývá také právo hospodářky podnikat na vlastní odpovědnost.“²¹³ Z osobní důstojnosti odvozuje papež také politická práva. Formuluje přitom větu, kterou by mohl docela dobře napsat třeba i Immanuel Kant: „Člověk nesmí být považován za objekt a trpnou složku společenského života, je a musí naopak být a zůstat jeho subjektem, základem a cílem.“²¹⁴ Stále ovšem platí, že „Bůh je první Pravda a svrchované Dobro, a proto nejhlubší pramen, z něhož může lidské společenství čerpat pravou životaschopnost, aby bylo spořádané, plodné a aby odpovídalo lidské důstojnosti“.²¹⁵ Z osobní důstojnosti vyvozuje s odkazem na personální princip také právo na demokratickou participaci člověka na veřejném životě: „... s osobní důstojností je spojeno právo činně se účastnit veřejného života a přispívat k uskutečňování obecného blaha. Člověk nesmí být považován za objekt a trpnou složku společenského života, je a musí naopak být a zůstat jeho subjektem, základem a cílem“.²¹⁶

Jan XXIII. se sice v *Pacem in terris* k demokratickému uspořádání společnosti explicitně nevyslovuje, některé pasáže bychom ale mohli v hypotetické diskuzi úspěšně použít jako argumenty pro obhajobu demokracie: „Lidské osobě rovněž přísluší zákonná ochrana jejích práv; ochrana účinná, nestranná, utvořená podle norem skutečné spravedlnosti, jak připomíná náš předchůdce blahé paměti Pius XII. těmito slovy: ‚Z právního řádu, jaký chtěl Bůh, vyplývá nezczitelné a věčně platné právo, aby každý člověk měl zaručenu právní bezpečnost a aby se mu přiznal okruh práv, který by byl zajištěn před každým svévolným útokem‘.“²¹⁷ Stejně tak jeho pojetí povinností, vyplývajících z přirozeného zákona, je svou argumentací i konečnou formulací plně kompatibilní s demokratickým pojetím. Minimálně pokud budeme uvažovat o přirozenoprávním zdůvodnění lidských práv. Na druhou stranu setrvává papež na pozici tradičního vrchnostenského státu, když se explicitně odvolává na své

²¹³ *Pacem in terris*, čl. 20.

²¹⁴ Tamtéž, čl. 26.

²¹⁵ Tamtéž, čl. 38.

²¹⁶ Tamtéž, čl. 26.

²¹⁷ Tamtéž, čl. 27.

předchůdce: „... jak píše svatý Pavel: ‚není moci, která by nepocházela od Boha‘.“²¹⁸ Nebo když píše: „Protože Bůh stvořil lidi jako bytosti od přirozenosti společenské a protože žádná pospolitost nemůže existovat, aniž v ní někdo stojí všem v čele a každého účinnými a stejnými prostředky pobízí ke sledování společného cíle, je v občanském soužití naprosto nezbytná autorita, která by je řídila; tato autorita, stejně jako sama společnost, pochází od přirozenosti a tedy od samého Boha.“²¹⁹ Tuto tezi vzápětí doplňuje: „Z toho, že autorita pochází od Boha, nelze však naprosto vyvozovat, že lidem nepřislouží možnost volit ty, kteří mají stát v čele státu, určovat formu státu a vymezit způsob a rozsah výkonu moci. Proto je tato nauka slučitelná s každou opravdu demokratickou formou vlády.“²²⁰ Podle Šticy se tak Jan XXIII. snažil smířit lidskoprávní a personalisticky orientovanou koncepci s tradičním pojetím státu. Proto má být stát vázán obecným dobrem, zahrnujícím občanská práva a práva na svobodu. Zároveň má být politická autorita vykonávána za respektování zásad subsidiarity.²²¹

Posun perspektivy sociální nauky církve směrem k současným demokratickým hodnotám je v *Pacem in terris* patrný beze vší pochybnosti. Demokracie už je implicitně nejenom akceptována, ale je zcela zřejmé, že už tehdejší demokratické ideály konvenovaly principům sociální nauky církve více, než tomu bylo kdy dříve. Ke komu jinému Jan XXIII. promlouvá než k demokratickým zemím, když žádá začlenění lidských práv do zakládajících listin států: „V dnešní době je při právním uspořádání států na prvním místě požadavek vypracovat stručně a jasně formulovaný souhrn základních lidských práv a včlenit ho do ústavních zákonů.“²²² Papež se koneckonců vyjadřuje v *Pacem in terris* přímo k *Všeobecné deklaraci lidských práv*. Z textu vyplývá, že ji považuje za dokument v zásadě stvrzující křesťanské hodnoty, který je třeba „pokládat za významný krok na cestě k vytvoření právního a politického řádu všech národů světa“.²²³ Zároveň ale jasně vyjadřuje dílčí nesouhlas s některými nejmenovanými články deklarace „proti kterým byly jistě právem vzneseny námitky a výhrady“.²²⁴

Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* je dokument *II. vatikánského koncilu* vyhlášený Pavlem VI. 7. prosince 1965. Nese podtitul *Právo osoby a skupin na společenskou a občanskou svobodu ve sféře náboženství*. Pro naše téma se jedná o dokument revoluční. Podle Míčky totiž právě zde začíná velká ideová revoluce. Spočívá v „transformaci římsko-katolické církve z bašty ancien régime (staré pořádky, pozn. autora) na předního světového obhájce lidských práv.“²²⁵ Tato revoluce pak

²¹⁸ *Pacem in terris*, čl. 46.

²¹⁹ Tamtéž.

²²⁰ Tamtéž, čl. 52.

²²¹ Srov. ŠTICA, Petr. Pojetí státu v sociálním učení katolické církve. In: SLÁDEK, Karel. *Monoteistická náboženství a stát*, s. 235-236.

²²² *Pacem in terris*, čl. 75.

²²³ Tamtéž, čl. 144.

²²⁴ Tamtéž, čl. 144.

²²⁵ MÍČKA, Roman. Demokracie v pasti (ne-) úspěchu: křesťansko-etická perspektiva [online].

později pokračuje Janem Pavlem II., a to příklonem k personálnímu principu a explicitní podporou demokracie.

Dignitatis humanae je charakteristická svou přímočarostí. Už ve druhém článku stojí, že právo na náboženskou svobodu je založeno na důstojnosti lidské osoby, jak nám ji dává poznat i zjevené Boží slovo i sám rozum. Toto právo lidské osoby na náboženskou svobodu má být uznáno v právním uspořádání společnosti tak, aby se stalo občanským právem.²²⁶ Obecné blaho společnosti je v deklaraci definované jako souhrn životních podmínek společenského života, jejichž prostřednictvím mohou lidé plněji a snáze dosáhnout své dokonalosti. S dodatkem, že „záleží především v zachovávaní práv a povinností lidské osoby“.²²⁷ Dále pak zde stojí, že chránit a podporovat nedotknutelná lidská práva patří v podstatě k úkolům každé státní moci.²²⁸ Příklon k základním lidským právům tak zřetelně čteme v každém odstavci deklarace.

Pro naše úvahy je důležité, že v deklaraci nacházíme rozlišení mezi státní mocí a společností. Podle Šticy je tím explicitně uznáván sekulární demokratický stát, rozlišující mezi legalitou a moralitou. Zároveň připisuje koncilní deklarace úsilí o společné dobro primárně společnosti. Artikuluje tak přesvědčení, že odpovědnost za společné dobro nelze odsunout na politické autority, nýbrž že se jedná o úkol každého občana.²²⁹ Štica také vidí v deklaraci o náboženské svobodě určité podřazení státu vůči občanské společnosti. Na scénu tak podle něj poprvé v dějinách církevního učení vstupuje angloamerická tradice politického myšlení. V takovém pojetí má stát vytvářet právní rámec a reagovat na výzvy přicházející ze subsidiárních sociálních jednotek a institucí. Získává tak služebný nebo instrumentální charakter.²³⁰ V sociálním učení církve tím dochází k zásadnímu posunu od perspektivy zaměřené na stát k perspektivě zaměřené na společnost. Na rozdíl od konstituce *Gaudium et spes* se v pojetí *Dignitatis humanae* legitimita státu a stání autority neopírá primárně o Boha, ale je závislá i na politické vůli občanů. To je obrat, který lépe koresponduje s ideou liberálního, nábožensky neutrálního státu. Takové pojetí je zcela v souladu s personalistickým principem sociálního učení církve.

Gaudium et Spes nese podtitul *Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě*. Jedná se o zásadní dokument *II. vatikánského koncilu* (1962–1965) schválený souběžně s *Dignitatis humanae* 7. prosince 1965. Konstituce je někdy označována za nejdůležitější dokument sociální nauky církve vůbec. Hovoří o stavu světa, který je otevřený dvěma polárními možnostmi dalšího vývoje: „*Dnešní svět se jeví být zároveň*

In: *Caritas et veritas*. 2011, č. 2, s. 49.

²²⁶ Srov. *Dignitatis humanae*, čl. 2.

²²⁷ Tamtéž, čl. 6.

²²⁸ Tamtéž.

²²⁹ Srov. ŠTICA, Petr. Postoj k demokracii a občanské participaci v sociálním učení církve. In: ŠRAJER, Jindřich a Lucie KOLÁŘOVÁ. *Gaudium et spes padesát let poté*, s. 312.

²³⁰ Srov. ŠTICA, Petr. Pojetí státu v sociálním učení katolické církve. In: SLÁDEK, Karel. *Monoteistická náboženství a stát*, s. 239-240.

*mocný i slabý, schopný nejlepšího i nejhoršího, neboť se mu otvírá cesta ke svobodě nebo k otroctví, k pokroku nebo k úpadku, k bratrství nebo k nenávisti.*²³¹ Polarita světa, jako protikladů dobra a zla je, zdá se, základním východiskem, ze kterého konstituce vychází. Najdeme zde i známou a poeticky pojatou definici svědomí: „*Svědomí je nejtajnější střed a svatyně člověka; v ní je sám s Bohem, jehož hlas mu zaznívá v nitru.*“²³² Z ní můžeme odvozovat již známý princip nadřazenosti zákonů božích zákonům lidským. Což pro změnu můžeme, s jistou dávkou tolerance ke zjednodušení, považovat za analogii sekulárního pojetí přirozeného zákona zdůvodněného základními dobry. Zajímavé je určení hranice pro zodpovědnost za tzv. mylné svědomí. Podle *Gaudium et spes* se může svědomí „*vlivem nepřekonatelné neznalosti*“ mýlit aniž by ztrácelo svou důstojnost. To však neplatí, pokud „*se člověk málo stará o hledání pravdy a dobra a jeho svědomí se vlivem návyku na hřích poněmáhlu stává téměř slepým*“.²³³ Zde bychom mohli nalézt řadu souvislostí nebo dokonce velmi relevantních analogií s výkladem přirozeného zákona v demokratických zemích. Specifický odkaz v tomto kontextu zanechaly procesy se zločinci II. světové války.

Moderní demokracie je liberální a má neoddiskutovatelný hodnotový obsah. Jako taková plně konvenuje požadavkům formulovaným v konstituci: „*Aby člověk vedl opravdu lidský život, je nutné zpřístupnit mu všechno to, co potřebuje, jako je strava, oděv, ubytování, právo na svobodnou volbu povolání a na založení rodiny, na výchovu, na práci, na dobrou pověst, na úctu, na náležitou informovanost, na jednání podle správných příkazů svého svědomí, na ochranu soukromého života a na spravedlivou svobodu i ve věcech náboženských.*“²³⁴ V současnosti stále ještě není znám jiný systém, který by dokázal takovému požadavku vyhovět lépe, než demokracie založená na ideji vzájemně uznávaných lidských práv. Konstituce je ale v konkrétnosti ohledně hodnocení politických systémů zdrženlivá a explicitní podporu demokracie zde nenajdeme.

Stejně tak koncilem požadovaná úcta k lidské osobě do značné míry konvenuje demokratickému pojetí. Přesto zde ale nacházíme rozpory, které především sociální nauka považuje za zásadní. Jedná se hlavně o potraty, případně euthanasii a dobrovolné sebevraždy.²³⁵ Konstituce také připomíná „*zásadní rovnost všech lidí a sociální spravedlnost*“,²³⁶ souznění s konstitutivními ideály demokracie je tedy nepřehlédnutelné. Je ovšem na místě dodat, že v tomto ohledu se nejedná o žádné překvapivé zjištění. *Gaudium et spes* je sice do určité míry přelomovým dokumentem, přesto kontinuálně reflektuje základní principy sociální nauky církve.

²³¹ *Gaudium et spes*, čl. 9.

²³² Tamtéž, čl. 16.

²³³ Tamtéž.

²³⁴ Tamtéž, čl. 26.

²³⁵ Tamtéž, čl. 27.

²³⁶ Tamtéž, čl. 29.

V článku 26. najdeme podstatnou definici jednoho ze základních principů sociální nauky – společného dobra: „Ze stále těsnější vzájemné závislosti, která postupně nabývá celosvětového rozsahu, plyne, že se obecné blaho – čili souhrn podmínek společenského života, které jak skupinám, tak jednotlivým členům dovolují úplnější a snazší dosažení vlastní dokonalosti - stává stále všeobecnějším; z toho vyplývají práva a povinnosti, které se týkají celého lidstva. Jakákoliv skupina musí mít na zřeteli potřeby a oprávněné nároky jiných skupin, ano, i obecné blaho celé lidské rodiny.“²³⁷ Takto definovaný princip společného dobra má globální rozměr. Je univerzální už ve svém základu a žádá globální uvažování.

Koncil výslovně uvádí že „církev se svým posláním a svou podstatou neváže na žádnou určitou formu lidské kultury nebo na politický, hospodářský či sociální systém.“²³⁸ Zároveň ale volá po takové svobodě, o které víme, že byla a je realizována v podstatě výhradně na půdorysu demokracie. *Gaudium et spes* se ovšem spokojila s velmi obecným konstatováním: „Všechno pravdivé, dobré a spravedlivé v nejrůznějších institucích, které si lidstvo vytvořilo a nepřetržitě vytváří, má koncil ve velké úctě. Prohlašuje kromě toho, že církev hodlá všechny takové instituce podporovat a rozvíjet, pokud to na ní záleží a pokud se to srovnává s jejím posláním. Nic si nežadá vřeleji, než aby mohla sloužit blahu všech a svobodně se rozvíjet pod jakoukoli vládou, která uznává základní práva osoby i rodiny a požadavky obecného blaha.“²³⁹

Je nezpochybnitelné, že konstituce považuje demokracii za systém plausibilní. Kvituje například rozšiřující se reflexi lidské důstojnosti, která vzešla z demokratického bloku: „Z živějšího vědomí lidské důstojnosti se rodí v mnoha částech světa snaha zavést politicko-právní řád, který by účinněji hájil osobní práva ve veřejném životě, jako je právo na shromažďování a na spolčování, právo vyjadřovat vlastní názory a vyznávat náboženství soukromě i veřejně.“²⁴⁰ Z kontextu je také zřejmé, že koncil se staví pozitivně k účasti široké skupiny lidí na řízení politického života státu, ke zrovnoprávnění menšin a k rozšíření osobních práv na všechny občany.²⁴¹

Kladné přijetí demokracie v *Gaudium et spes* je podle Štícy pozitivní až nečekaně.²⁴² Konstituce výslovně odsuzuje všechny politické formy, které omezují občanskou nebo náboženskou svobodu. Z textu dokonce vyplývá, že politická participace je v podstatě právo, vyplývající z lidské přirozenosti: „Je v naprosté shodě s lidskou přirozeností, že existují právně politické struktury, které poskytují všem občanům stále lépe a bez jakékoli diskriminace účinnou možnost podílet se svobodně a aktivně na stanovení právních základů politického společenství, na řízení veřejných

²³⁷ *Gaudium et spes*, čl. 26.

²³⁸ Tamtéž, čl. 42.

²³⁹ Tamtéž, čl. 42.

²⁴⁰ Tamtéž, čl. 73.

²⁴¹ Srov. tamtéž, čl. 73.

²⁴² ŠTICA, Petr. Pojetí státu v sociálním učení katolické církve. In: SLÁDEK, Karel. *Monoteistická náboženství a stát*, s. 237.

*záležitostí, na vymezení pole působnosti a cílů různých institucí a na volbě vládních činitelů.*²⁴³ Následuje apel, který je formulovaný jako povinnost užívat svého svobodného volebního hlasu k podporování obecného blaha.²⁴⁴ Tento apel k účasti občanů na veřejném životě je zde představen jako důležitý aspekt politického společenství. Přesto ale koncilní otcové zůstávají na tradičních pozicích v chápání podstaty státu: „*Je zřejmé, že stát a veřejná moc mají základ v lidské přirozenosti, a proto patří k Bohem stanovenému řádu, i když určení způsobu vlády a výběr vedoucích činitelů je ponechán svobodné volbě občanů.*“²⁴⁵ Státní moc tedy v *Gaudium et spes* zůstává odůvodněna předdemokraticky a nábožensky.

Populorum progressio vydal Papež Pavel VI. 26. března 1967. Celá encyklika je věnována mezinárodnímu rozvoji. Reflektuje tím postupující globalitu, v jejímž důsledku „*sociální konflikty v současnosti nabyly světových rozměrů*“.²⁴⁶ V jistém smyslu podtrhuje *Populorum progressio*, co bylo implicitně napsáno již v *Pacem in terris*. Totiž že magisterium už neřeší, zda demokracie ano, nebo ne. To už není aktuální problém, demokracie je akceptována. Encyklika se zabývá problémy, které přináší demokracie a s ní spojený hospodářský a průmyslový pokrok.

Pavel VI. zmiňuje, že na platformě některých společenských zřízení vznikají „méně lidské podmínky“. Jedná se o zřízení pocházející ze špatného užívání majetku, ze zneužívání moci, z vykořisťování dělníků nebo z nesprávných obchodních jednání.²⁴⁷ Definování takových zřízení by vyžadovalo obsáhlou analýzu. Pokud ovšem vztáhneme výtky na liberální demokracii obecně, pak musíme konstatovat, že s demokracií v její hodnotové rovině nejsou vyjmenovány jevy plausibilní. Nemůžeme proto takové záležitosti jako špatné užívání majetku, vykořisťování dělníků či zneužívání moci považovat za konstitutivní nebo signifikantní pro moderní demokracii. Spíše bychom je v demokratickém paradigmatu považovali za nelegitimní nebo minimálně generující deficit v reflektování hodnot. Proto i pokud přistoupíme na to, že papež směřoval kritiku na demokratické země, nemůžeme ji chápat jako vymezení se vůči demokracii jako takové. Naopak ji musíme vnímat jako kritiku nedostatečné reflexe správných hodnot ve společenském řádu.

Encyklika se vrací k problematice lidských práv a upřesňuje pořadí jejich hodnot v kontextu globálního světa. Sociální spravedlnost v jejím distribučním významu totiž považuje za zásadu nadřazenou některým právům jiným: „*Bůh určil zemi a všechno, co je na ní, k užívání všem lidem a národům, takže stvořených statků se má dostat všem spravedlivou měrou; to žádá spravedlnost provázená láskou. Jakákoliv ostatní práva - i právo soukromého vlastnictví a svobodného obchodu - jsou oné zásadě podřízena;*

²⁴³ *Gaudium et spes*, čl. 75.

²⁴⁴ Srov. tamtéž, čl. 75.

²⁴⁵ Tamtéž, čl. 74.

²⁴⁶ *Populorum progressio*, čl. 9.

²⁴⁷ Srov. tamtéž, čl. 21.

nesmějí překážet jejímu uskutečňování, ale naopak je usnadňovat.“²⁴⁸ Tuto premisu papež dále rozvádí do teze, že „*soukromé vlastnictví není pro nikoho právem nejvyšším a bezvýhradným. Nikdo si nesmí ponechat pro své výhradní užívání to, co přesahuje jeho osobní potřebu, když druhým schází věci potřebné k životu*“.²⁴⁹ Takové pojetí práv je ovšem demokracii neznámé. Pouze ve výjimečných případech je soukromé vlastnictví možno narušit nějakou formou vyvlastnění. V případě živelných katastrof nebo ohrožení lidských životů mohou například záchranné složky cíleně ničit soukromý majetek. Ovšem exekuce soukromého majetku, na základě řekněme poměru zdrojů majitele ke zdrojům ostatních, je nemyslitelná. Papež si je toho vědom, když píše, že naplnění jeho požadavku žádá spravedlnost provázenou láskou.

Legitimitu zmíněného postulátu Pavla VI. bychom mohli analyzovat v kontextu různých proměnných. Co jsou věci potřebné k životu? Kdož jsou ti druzí? Jsou to lidé z rodiny, okruh přátel, členové národního společenství nebo lidstvo obecně? Vzhledem ke skutečnosti, že papež v textu pojednává o spravedlnosti mezi národy, musíme uvažovat spíše o globálním kontextu. Pokud bychom ale přistoupili na absolutní platnost teze, že „*nikdo si nesmí ponechat pro výhradní užívání, když druhým schází věci potřebné k životu*“, pak bychom delegitimizovali jakékoli soukromé vlastnictví přesahující osobní potřebu. A to paradoxně třeba i takové, které generuje další zdroje využitelné například pro charitu. V tomto axiomu se tedy sociální nauka s demokracií rozchází. Demokracie obsahuje řízenou solidaritu v rámci státu, vytváří také prostřednictvím občanské společnosti prostor pro distribuci zdrojů směrem k potřebným (sociálně slabým). Soukromé vlastnictví je ale v hierarchii hodnot, nebo chceme-li práv, výše než autonomní solidarita. Na druhou stranu papež v tomto konkrétním případě zřejmě pojednává o individuální etické rovině a nepředpokládá zanesení svého požadavku do systému pozitivního práva. Jako apel na lidské svědomí je pak jeho imperativ samozřejmě s demokracií plně kompatibilní.

Kritiku plně mířenou směrem k demokratickým zemím papež rozvíjí v části encykliky nazvané *Za solidární rozvoj lidstva*. Nejedná se ovšem o kritiku systému, ale o apel na vyšší solidárnost rozvinutých a bohatších zemí vůči zemím chudším. Bohaté národy musí poskytovat pomoc rozvojovým zemím a pracovat na odstranění příčin chudoby.²⁵⁰ Zároveň volá po světě, v němž „*chudý Lazar může zasednout u jednoho stolu s bohatým*“.²⁵¹ Pavel VI. sice píše o povinnosti národů, apeluje ovšem také na individuální svědomí: „*Každý musí zpytovat svědomí, které poukazuje na nové požadavky dnešní doby. Je každý člověk ochoten svými penězi podporovat akce a opatření ve prospěch chudých? Platit více daní, aby veřejná moc mohla zvětšit svou pomoc na rozvoj druhých? Koupit dovezené výrobky za vyšší cenu, aby výrobci bylo*

²⁴⁸ *Populorum progressio*, čl. 22.

²⁴⁹ Tamtéž, čl. 23.

²⁵⁰ Srov. tamtéž, čl. 44.

²⁵¹ Tamtéž, čl. 47.

zaplaceno spravedlivěji? Je ochoten v případě potřeby, je-li mladý, odejít ze své vlasti, aby pomáhal novým národům v jejich rozvoji?²⁵² Universální adresnost encykliky pak papež výslovně artikuluje v *Závěrečné výzvě*, kde se obrací na všechny své katolické syny a dcery, na všechny lidi dobré vůle, na zástupce v mezinárodních organizacích, politiky, žurnalisty, vychovatele a učitele.²⁵³ Ve vztahu k demokracii můžeme v encyklice přímo vztáhnout opětovnou kritiku přílišnému ekonomickému liberalismu. Papež píše, že pravidla volného obchodu nemohou řídit celosvětové mezinárodní vztahy. Ceny, na kterých se obchodníci liberálně shodnou, mohou mít totiž veskrze nespravedlivé následky.²⁵⁴ Volná směna zboží je spravedlivá jen tehdy, když je ve shodě s požadavky sociální spravedlnosti.²⁵⁵

Benedikt XVI. o čtyřicet let později napsal, že Pavel VI. v *Populorum progressio* shledává rozvoj v politické rovině v „*upevnění demokratických režimů schopných zajistit svobodu a mír*“.²⁵⁶ Osobně zde tento postoj vidím vyjádřený pouze implicitně, jsem tedy rád, že se mohu při jeho identifikaci opřít o slova a autoritu Benedikta XVI. Demokracie v sociální nauce se tím dostává do pozitivních konotací. Je považována za systém, který je protektivním prvkem ve vztahu k „integrálnímu lidskému rozvoji“.

V roce 1971 vydal 14. května Pavel VI. otevřený apoštolský list *Octogesima adveniens* adresovaný kardinálovi Maurice Royovi. Svatý otec ho napsal při příležitosti osmdesátého výročí encykliky *Rerum novarum*. Vůbec poprvé v sociální nauce církve zde papež vyzývá k angažovanosti katolíků v demokratických strukturách. Křesťané totiž podle něj mohou nabídnout demokracii ten správný obraz člověka. Pavel VI. píše, že město produkuje třídní protiklady a odcizení, vede k novým formám vykořisťování a nadvlády, při nichž někteří spekulují s potřebami druhých a nedovoleně z nich těží.²⁵⁷ Pokládá otázku, jestli člověk neobrací ovoce své práce sám proti sobě a nestává se otrokem předmětů, které vyrábí.²⁵⁸ Za zmínku stojí, že Svatý otec tentokrát používá vzletnější, poetičtější jazyk než ve svých encyklikách. Periferie například označuje za opasek bídý měst, nebo píše o bídě za fasádami.

Papež opět pojmenovává problémy současného světa. Tentokrát se věnuje především společenským jevům, které přináší rozvinutá průmyslová, urbanizovaná společnost. Obsah se tedy zabývá problémy zejména západních, demokratických zemí. Z tohoto úhlu pohledu můžeme *Octogesima adveniens* považovat za kritiku negativních projevů demokratického uspořádání společnosti. Potvrzení nacházíme v odstavci, který je věnován pracujícím. Pavel VI. se zde explicitně obrací na demokratické státy, když píše: „*I když všechny demokratické státy zásadně připouštějí sdružování v odborech na*

²⁵² *Populorum progressio*, čl. 47.

²⁵³ Srov. tamtéž, čl. 81-83.

²⁵⁴ Srov. tamtéž, čl. 58.

²⁵⁵ Srov. tamtéž, čl. 59.

²⁵⁶ *Caritas in veritate*, čl. 21.

²⁵⁷ Srov. tamtéž, čl. 10.

²⁵⁸ Srov. tamtéž, čl. 9.

obranu těchto práv, nejsou přesto vždycky přístupné jeho uplatňování.“²⁵⁹ Po postupné akceptaci demokracie v předchozích poválečných encyklikách tak sociální nauka církve směřuje kontinuálně k explicitní podpoře demokratického řízení státu.

Papež se přímo k demokracii vyjadřuje: „Předkládají se sice různé její modely, některé byly i vyzkoušeny, ale žádný plně neuspokojuje, takže na rozhraní ideologií a praktické zkušenosti se stále bádá. Křesťané jsou povinni účastnit se tohoto hledání, tak jako budování a politického života společnosti.“²⁶⁰ Tím vyjadřuje odpovědnost křesťanů za budoucí podobu demokracie. Jinde pak uvádí, že křesťan se nemůže hlásit ani k marxismu, ani nesmí přitakávat ideologii liberální, která individuální svobodu vymaňuje z jakýchkoliv normativních omezení.²⁶¹ Zde je na místě uvést, že výraz „liberalismus“ používá papež v onom smyslu bezuzdné svobody, která nedisponuje přiměřenými nástroji na ochranu všech členů společnosti. Pokud dnes používáme přízvisko „liberální“ v souvislosti s moderní demokracií, pak tím vyjadřujeme pozitivní míru individuální svobody a odpovědnosti jako reflektované hodnoty. Nemůžete tedy tato dvě pojetí svým obsahem ztotožňovat. Souhrnně papež považuje demokracii za do jisté míry plausibilní, její největší chybu shledává v přílišné volnosti trhu, a to především trhu mezinárodního, který se v tehdejší době prudce rozvíjel.

Implicitní akceptaci, nebo snad až pozitivní zhodnocení demokracie vidím zde: „Čím více roste kulturní úroveň, čím je zralejší smysl pro svobodu a čím lépe člověk chápe, jak důležitá pro utváření budoucnosti jsou již rozhodnutí dnešní nejisté doby.“²⁶² Nejenom že zde Pavel VI. uznává obecně rostoucí kulturní úroveň v demokratických společnostech, ale vyvozuje z ní pozitivní dopad na lidský smysl pro svobodu a také apeluje ke spoluúčasti na demokratickém procesu rozhodování. Najdeme i další příklady. Když papež kritizuje diskriminaci menšin, zakotvenou v zákonech, kritizuje tak zároveň právní systém rozporující základní demokratickou hodnotu, jakou je univerzální lidská důstojnost. Když kritizuje porušování lidských práv, pak kritizuje dokonce porušování pozitivního práva v již existujícím demokratickém právním řádu. V kontextu takového stavu začíná být pošetilé srovnávat myšlenky Pavla VI. s demokratickými ideály. Můžu pouze srovnávat jeho artikulované názory s aktuálním pojetím demokracie, jak ji vnímáme dnes ve 21. století. Cesta sociální nauky církve k přijetí demokracie už je takřka dokonána. Chybí pouze explicitní vyjádření tohoto postoje.

Období od *Mater et Magistra* po *Octogesima Adveniens* je charakteristické implicitním přijetím demokracie. Ta zde je v sociální nauce církve chápána jako systém nejplausibilnější. Rozchod s novoscholastikou a příklon k lidským právům zde potom existují jako motivy, které vytvářejí dynamiku nutně směřující církev paralelně stejným

²⁵⁹ *Octogesima adveniens*, čl. 14.

²⁶⁰ Tamtéž, čl. 24.

²⁶¹ Srov. tamtéž, čl. 26.

²⁶² Tamtéž, čl. 47.

směrem jako poválečná pokračující demokratizace. Církev se otevřela světu, tím překročila hranice katolického světa. Sociální nauka církve se stala platformou, která se definitivně legitimizovala jako nepřehlédnutelná součást diskuze o budoucnosti lidského společenství. Je považováno za samozřejmé, že tato budoucnost bude realizována v kulisách demokracie.

3.3 Fáze IV

Papež Jan Pavel II. odstartoval v postoji sociální nauky církve k demokracii novou etapu. Svým zcela konkrétním pozitivním hodnocením demokratických principů a institucí překonal všechny své předchůdce. Nespokojil se pouze s kritikou, ale uvedl, co je správné a proč. Zároveň tím v určitém smyslu převzal zodpovědnost za legitimitu demokratických idejí a principů. Katolická církev se díky tomu stala otevřeně pro-demokratickou.

Laborem exercens ze 14. září 1981 je první ze tří velkých sociálních encyklik Jana Pavla II., vydaných mezi lety 1981-1991. Papež popisuje postavení lidské práce v historii a postupně přechází k problematice tohoto fenoménu v současnosti. Zavrhuje jak stanovisko kolektivistické, tak stanovisko „tvrdého“ kapitalismu, které podle něj vyžaduje revizi a reformu z hlediska práv člověka, chápaných v nejširším smyslu slova a spojených s jeho prací.²⁶³ Tím se přiklání k lidskoprávnímu pojetí postavení člověka v demokratické společnosti. Můžeme tedy odvozovat, že papežovo pojetí ideálního postavení lidské práce konvenuje ideálnímu pojetí lidské práce v demokratickém paradigmatu. V encyklikách dříve užívaný termín „liberálnost“ nahrazuje Jan Pavel II. používáním sousloví „tvrdý kapitalismus“, což odpovídá filozofickému vnímání tématu, jak ho v *Laborem exercens* představil.

Hodnotu lidské důstojnosti papež artikuluje zásadou prvenství práce před kapitálem.²⁶⁴ V souladu s personalistickým principem tak připomíná ústřední postavení člověka jako aktivního a zodpovědného subjektu. V důsledku pak nepřekvapivě legitimizuje přirozenoprávní zdůvodnění demokracie, když výslovně uvádí, že „*lidská práva vyplývající z práce jsou obsažena v širším rámci základních práv osoby*“.²⁶⁵ Tuto legitimizaci shledávám v explicitně pozitivním hodnocení lidských práv, jejichž katolické zdůvodnění na základě obecného blaha je do značné míry totožné se sekulárně-demokratickým zdůvodněním lidských práv na základě společných dober. Pro naše téma je důležité, že Jan Pavel II. hovoří o subjektivitě společnosti. Rozvíjí tím tezi pastorální konstituce *Gaudium et spes*, že život politického společenství je utvářen

²⁶³ Srov. *Laborem exercens*, čl. 14.

²⁶⁴ Srov. tamtéž, čl. 15.

²⁶⁵ Tamtéž, čl. 16.

aktivní účastí všech občanů na věcech veřejných. Tento etický nárok je v pozdějších církevních dokumentech dále rozvíjen.²⁶⁶

Považuji za vhodné upozornit na pozitivní postoj Jana Pavla II. k institucím sociální politiky, etablovaným ve většině demokratických zemí. Píše přímo o povinnosti příspěvků ve prospěch nezaměstnaných, o nutnosti bdít nad celkovým plánováním podniků a nad organizací práce na pracovišti.²⁶⁷ Později se věnuje také spravedlivému odměňování za práci, které dává do souvislosti s potřebami rodiny pracujícího. Zmiňuje i právo na zotavení, zdravotní péči a spravedlivou dělbu práce, právo na důchod, zabezpečení pro případ úrazů při práci a další práva.²⁶⁸ Je zřejmé, že sociální systém v rozvinutých demografiích můžeme považovat za odpovídající těmto požadavkům.

Rozpor najdeme, když porovnáme papežovy teze s žitou demokratickou praxí. To je ovšem vcelku očekávatelné. Hlavním axiomem encykliky *Laborem exercens* je „kapitál má sloužit práci a nikoli práce kapitálu.“²⁶⁹ Takovou tezi bychom jistě dokázali bez potíží podpořit argumenty jako plně plausibilní s vizí ideálního demokratického uspořádání společnosti. V praxi ale takový imperativ často nedochází naplnění. Ideály sociální nauky církve tedy v tomto případě konvenují s ideály demokracie. Problematická zůstává žitá praxe. Jan Pavel II. ovšem svým důrazem na tržní hospodářství nutně uvažoval v mantinelech demokracie.

Svou druhou sociální encykliku vydal Jan Pavel II. 30. prosince 1987. *Sollicitudo rei socialis* nese podtitul *O starosti církve o sociální otázky*. Papež se v úvodu vrací k *Populorum progressio* vydané před dvaceti lety a k myšlence, že „rozvoj, znamená totéž, co mír“.²⁷⁰ Ve vztahu k demokracii je zajímavá myšlenka, že „respektování spravedlnosti souvisí s budováním míru“.²⁷¹ Tady bychom mohli pracovat s hypotézou, že zbrojení demokratických zemí je v rozporu s lidskou důstojností, v demokracii intenzivně reflektovanou a také v rozporu s obecným dobrem. Takové úvahy by ale žádaly poměrně obsáhlé definice mnoha proměnných a navíc mají k tématu práce vztah pouze nepřímý, takže od nich raději upustím.

Přímo k demokracii můžeme naopak vztáhnout papežovo pojmenování „ukazatelů, které mu dělají starosti“. Můžeme z nich jednoznačně číst, že se jedná především o situace v zemích rozvojových, které samozřejmě v drtivé většině existují na platformě nedemokratických zřízení: „Jsou to: negramotnost, obtížný nebo žádný přístup k vyššímu vzdělání, omezená možnost podílet se na budování vlastního národa, různé formy vykořisťování nebo hospodářského, společenského, politického a též

²⁶⁶ Srov. ŠTICA, Petr. Postoj k demokracii a občanské participaci v sociálním učení církve. In: ŠRAJER, Jindřich a Lucie KOLÁŘOVÁ. *Gaudium et spes padesát let poté*, s. 323.

²⁶⁷ Srov. *Laborem exercens*, čl. 18.

²⁶⁸ Srov. tamtéž, čl. 19.

²⁶⁹ Např. *Laborem exercens*, čl. 23.

²⁷⁰ *Sollicitudo rei socialis*, čl. 9.

²⁷¹ Tamtéž, čl. 10.

*náboženského útlaku, kterému je vystaven člověk a lidská práva, diskriminace všeho druhu, zejména ta nejhanebnější, podle barvy kůže.*²⁷² Jan Pavel II. sám dodává, že jde o „zlořády“ vyskytující se daleko častěji v zemích méně rozvinutých. Bylo by samozřejmě zavádějící, vyvozovat z papežových slov „pochvalu demokratického uspořádání států“. Konec konců nemůžeme ani s plnou zodpovědností konstatovat, že země severu dosáhly vysoké životní úrovně v nějaké významné závislosti na demokracii. Můžeme pouze konstatovat, že Svatý otec považuje životní podmínky v demokratických zemích za řádově lepší - spravedlivější než v zemích rozvojových.

Papež uvádí, že chudobu vnímá nejenom jako nedostatek hmotných zdrojů: „*Což snad upírání nebo omezování lidských práv – například práva na náboženskou svobodu, práva podílet se na budování společnosti, práva na svobodu sdružování či zakládání odborů nebo práva vyvíjet hospodářskou iniciativu – neochuzuje lidskou osobu stejně tak nebo ještě více než zbavování hmotných statků?*“²⁷³ V takovém kontextu už Jan Pavel II. uvažuje o moderní demokracii jako o platformě, která svým lidskoprávním rozměrem omezuje chudobu kulturního rázu. Vzápětí tuto tezi podtrhuje, když píše, že zaostávání není jen hospodářské, ale i kulturní a politické.²⁷⁴

V dalších odstavcích hovoří Jan Pavel II. o liberálním kapitalismu jako o systému, který je špatný stejně jako marxistický kolektivismus. Bez náznaku nějaké hierarchie hodnotí oba systémy jako „hodné přeměn a obnovy“. Stejně tak bez rozdílu přisuzuje oběma nepřátelským blokům tendenci k imperialismu a náchylnost k neokolonialismu. Jmenovitě západ pak obviňuje z rostoucí sobecké izolace a z ní vyplývajícího porušení mravního závazku.²⁷⁵ Později dodává, že „*mezi jednáním a postoji, jež se protíví Boží vůli a dobru bližního, a mezi 'strukturami', které z nich vznikají, se dnes zdají nejvýznamnější hlavně dvě: na jedné straně nezřízená honba za ziskem a na druhé touha po moci s úmyslem vnucovat jiným svoji vůli*“²⁷⁶ Papežova slova jsou bezesporu tvrdou kritikou. Mohli bychom polemizovat, jestli se jedná o kritiku demokracie. Já se domnívám, že nikoli. Liberální ekonomika je sice platformou, na jejímž půdorysu se ona „nezřízená touha po zisku“ realizuje. Samotná podstata takového jevu je ale v rozporu s demokracií, a to pokud tedy demokracii chápeme, nikoli jako pouhý mechanismus distribuce moci, ale jako ideu, která je realizována demokratickým procesem řízení státu. Pokud papež píše o uctívání peněz, třídní ideologie nebo technologie,²⁷⁷ pak musíme bezpochyby souhlasit s tím, že jednání motivované vztahem k takovým „modlám“ je v rozporu s ospravedlněním demokracie jako systému, který zprostředkovává svým občanům základní dobra, lidskou důstojnost a práva. Tím ovšem

²⁷² *Sollicitudo rei socialis*, čl. 15.

²⁷³ Tamtéž.

²⁷⁴ Srov. tamtéž.

²⁷⁵ Srov. tamtéž, čl. 21.

²⁷⁶ Tamtéž, čl. 37.

²⁷⁷ Srov. tamtéž.

samozřejmě nezpochybněji, že uctívání zmíněných „hodnot“ může být v demokracii velmi dobře realizováno.

Souhrnně můžeme kritiku Jana Pavla II. považovat za kritiku odklonu od hodnot sociální nauky církve, ale zároveň také od hodnotového základu demokracie. Jedná se opět o rozpor mezi demokracií reálnou - žitou a demokratickou ideou. V žité demokracii je hodnota individuální svobody stavěna nad hodnotu společného dobra a lidské důstojnosti. Dokážu si představit argumentaci pro tezi, že v hierarchii žitých hodnot byla individuální svoboda a stále je výše než lidská důstojnost nebo zodpovědnost ze svobody vyplývající.

V závěru encykliky nalézáme explicitně pozitivní hodnocení demokratického řízení státu: *„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. To je proces, který si přejeme, aby se šířil a upevňoval. Neboť ‚zdravé‘ politické společenství, 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‘.*“²⁷⁸ Po nelítostné kritice individualismu a liberalismu tak papež nakonec označuje demokratický systém vlády za žádoucí. Definitivně tím potvrzuje tezi, že jeho kritika není mířena na demokracii jako systém, ale na hodnotovou reflexi společnosti. Demokracie je v tomto kontextu systémem, který pro takovou reflexi vytváří svým akcentem na svobodu prostor.

Svou třetí velkou sociální encykliku *Centesimus annus* vydal Jan Pavel II. 1. května 1991 k 100. výročí *Rerum novarum*. Oproti všem předchozím encyklikám se nespokojuje s popisem skutečnosti a její kritikou. Papež zde explicitně chválí demokratický systém a výhody svobodného trhu, zároveň ale poukazuje na související nedostatky. Encyklika je zasazena do kontextu doby po rozpadu socialistického bloku, a tím pádem do času mohutné expanze demokracie do východní Evropy. Reálný socialismus už ležel na smetišti dějin a miliony Východoevropanů vkládaly naděje na lepší zítřky do demokracie a možností liberálního trhu.

Na úvodních zhruba dvaceti stranách se Jan Pavel II. vrací k *Rerum novarum* a následným sociálním encyklikám. V dalších statích pak nemusíme postoj k demokracii odvozovat z tezí, které se jí dotýkají pouze sekundárně. Například když papež definuje pomýlení socialismu, je zřejmé, že jeho pozice v podstatě absolutně konvenuje s demokratickou ideou: *„Základní omyl socialismu je antropologické povahy. Socialismus považuje jednotlivce jen za nástroj a molekulu společenského organismu, takže jeho blaho je plně podřízeno fungování hospodářsko-společenského mechanismu; zároveň panuje názor, že právě tohoto blaha lze dosáhnout nezávisle na svobodném rozhodování jednotlivce a zcela bez jeho osobní a přímé odpovědnosti za*

²⁷⁸ *Centesimus annus*, čl. 44.

*dobro a zlo... (...) Tento pomýlený pohled na osobu má za následek popírání práva na prostor pro uplatňování svobody a rovněž odmítání soukromého vlastnictví. Člověk, který nemá vůbec nic, co by mohl nazývat ‚svým vlastním‘, ani žádnou možnost zajistit si obživu vlastním přičiněním, se stává plně závislým na společenských mechanismech a na těch, kdo je kontrolují. Je pro něj mimořádně těžké uvědomovat si svou lidskou důstojnost. Tak se však zatarasuje cesta k formování pravého lidského společenství.*²⁷⁹ Hypotetický příznivce liberální demokracie by pravděpodobně mohl odpřisáhnout, že jde o slova pronesená z demokratických pozic. Když pak papež popisuje odpovědnost státu za uplatňování principu subsidiarity a solidarity, popisuje existující uspořádání demokratických států se zákonným vymezením prostoru pro svobodný rozvoj podnikání na straně jedné a systém sociální politiky na straně druhé.²⁸⁰

Vyloženě pozitivně hodnotí Jan Pavel II. snahy o demokratizaci některých zemí po II. světové válce. Uvádí, že takové snahy se řídily sociální spravedlností a také, že *„braly komunismu jeho revoluční potenciál, založený na vykořisťovaných a utlačovaných masách“*²⁸¹ Pokračuje tím, že tyto země se snažily vytvořit předpoklady pro stabilitu a zdravý hospodářský růst a také usilovaly o to, aby se tržní mechanismy nestaly jediným kritériem veškerého života společnosti.²⁸² Explicitně pozitivně pak hodnotí systém sociálních a profesních jistot, svobodu sdružování, činnost odborů, sociální ochranu v případě nezaměstnanosti a možnost demokratické účasti na společenském životě.²⁸³ To vše by podle papeže mělo přispět k tomu, aby byla práce zbavena svého zbožního charakteru a mohla být důstojně vykonávána. Později pak píše, že z revolučního roku 1989 vzešly nové formy demokracie, které dávají naději na změnu.²⁸⁴

Ve vztahu k demokracii najdeme nejdůležitější text v dosavadní sociální nauce právě v encyklice *Centesimus annus* ve článku 46: *„Církev si 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.“*²⁸⁵ Papež ovšem rozlišuje demokracii pravou a jinou, tedy „nepravou“, která je demokracií pouze deklarovanou a formální. Pravá demokracie reflektuje ideály individuální svobody a z ní vyplývající odpovědnosti: *„Pravá demokracie je možná pouze v právním státě a na základě správného pojetí člověka. Vyžaduje vytvoření nezbytných předpokladů pro podporu jednotlivců výchovou a vzděláváním ve jménu pravých ideálů a rovněž pro podporu ‚subjektivity‘ společnosti vytvářením struktur účasti a spoluodpovědnosti.“*²⁸⁶

²⁷⁹ *Centesimus annus*, čl. 13.

²⁸⁰ Srov. tamtéž, čl. 15.

²⁸¹ Tamtéž, čl. 19.

²⁸² Srov. tamtéž.

²⁸³ Srov. tamtéž.

²⁸⁴ Tamtéž, čl. 22.

²⁸⁵ Tamtéž, čl. 46.

²⁸⁶ *Centesimus annus*, čl. 46.

Hned vzápětí navazuje Jan Pavel II. shrnutím základního nedostatku, který v demokracii shledává a podtrhává význam jejího hodnotového obsahu: „*Dnes se projevuje sklon k tvrzení, že agnosticismus a skeptický relativismus jsou filozofií a základním postojem, jež odpovídají demokratickým politickým formám, a že všichni, kteří jsou přesvědčeni, že znají pravdu a trvají na ní, nejsou z demokratického hlediska důvěryhodní, protože neakceptují, že pravda je určována většinou, případně že kolísá podle rozdílné politické rovnováhy. V této souvislosti je třeba říci, že neexistuje-li žádná konečná pravda, která řídí politické jednání a dává mu orientaci, lze ideje a přesvědčení snadno zneužít pro mocenské účely. Jak dokazuje historie, demokracie bez hodnot se snadno mění v otevřenou nebo skrytou totalitu.*“²⁸⁷ Podle Jana Pavla II. tak spočívá zodpovědnost za utváření společnosti a starost o společné dobro primárně na občanské společnosti. Rozlišení mezi státem a společností chápe jako určitou obranu vůči nebezpečí totalitního státu. Papež na několika místech opakuje, že k naplnění poslání státu je zapotřebí demokratického systému: „*Je vhodnější, když každá moc má protiváhu v jiných mocích a sférách kompetencí a když je ta udržována ve svých správných mezích. Právě v tom spočívá princip právního státu, v němž vládne zákon, a nikoli lidská svévole.*“²⁸⁸ Uznává tím platnost principu, že ve státě mají být jednotlivé pravomoci rozděleny tak, jak je tomu v demokratickém systému. V *Kompendiu sociální nauky církve* je citovaný text vztažený k demokracii explicitně.²⁸⁹

Papež píše o známkách krize demokratických systémů, které, ztrácejí schopnost rozhodovat se pro obecné blaho²⁹⁰: „*Požadavky společnosti se v těchto zemích v současné době nehodnotí podle kritérií spravedlnosti a mravnosti, nýbrž spíše z hlediska volebního postoje nebo finanční síly skupin, které je podporují.*“²⁹¹ Své pojednání o demokracii uzavírá Jan Pavel II. prohlášením, že „*církev respektuje oprávněnou samostatnost demokratického řádu. Nepřísluší jí vyjadřovat se ve prospěch toho či onoho institucionálního nebo ústavodárného řešení. Jejím přispěním k tomuto řádu je pohled na důstojnost lidské osoby*“²⁹²

25. března 1995 vydal Jan Pavel II encykliku *Evangelium Vitae*. Papež v ní kritizuje jev, který můžeme nazvat „relativizace demokracií“: „*Prvotní a nezcizitelné právo na život je projednáváno či odmítáno hlasováním sněmu nebo vůlí politické strany, třebaže většinou hlasů. Je to nešťastný a zhoubný důsledek onoho relativismu, který zde otevřeně vládne: ‚právo‘ přestává být právem jako takovým, jestliže již není pevně založeno na nedotknutelné důstojnosti člověka, ale je podřizováno vůli většiny. Tímto způsobem se stává demokracie, proti svým vlastním zásadám, jistou formou*

²⁸⁷ *Centesimus annus*, čl. 46.

²⁸⁸ Tamtéž, čl. 44.

²⁸⁹ *Kompendium sociální nauky církve*, č. 408.

²⁹⁰ *Srov. Centesimus annus*, čl. 47.

²⁹¹ Tamtéž.

²⁹² Tamtéž.

totality.²⁹³ Problematice osobního svědomí a morálce v demokracii se papež věnuje v encyklice i dále. Upozorňuje, že demokracie zůstává pouze prostředkem k realizaci hodnot: „Demokracii není možno přeceňovat a chápat ji jako něco, co nahrazuje morálku nebo je lékem na nemorálnost. Ve svém základě je to ‚systém‘ a jako takový znamená prostředek a nikoliv cíl. Jeho ‚morálnost‘ nespočívá v něm samém, ale v jeho shodě s morálním zákonem, kterému musí být, stejně jako ostatní lidské chování, podřízen. Závisí na morálnosti cílů, které sleduje, a prostředků, jichž při tom používá. Je-li dnes všeobecně uznávána hodnota demokratického systému, musíme v tom vidět pozitivní ‚znamení doby‘, jak často vícekrát potvrdil i učitelský úřad církve. Ale hodnota demokracie stojí a padá s hodnotami, které tato vyjadřuje a rozvíjí.“²⁹⁴

Později Jan Pavel II. v *Evangelium Vitae* upozorňuje na význam vědomí odpovědnosti demokratických politiků: „V demokratickém systému, kde se zákony přijímají na základě souhlasu většiny, může být ve svědomí jednotlivců, kteří vykonávají vládu, oslabeno vědomí osobní zodpovědnosti. Ale tu nikdy nikdo nesmí odložit, a už vůbec ne ten, komu byla svěřena moc vynášet zákony nebo zásadně rozhodovat.“²⁹⁵ S citovanou pasáží pak komunikuje text další: „Znovu opakujeme: norma, která porušuje přirozený zákon, týkající se života jakéhokoliv nevinného člověka, je nespravedlivá, a proto nemůže mít platnost zákona. Proto znovu zdůrazňujeme naši výzvu ke všem politikům, aby nevyhlašovali zákony, které nedbají na důstojnost lidské osoby, a tím ohrožují základy samotného občanského soužití.“²⁹⁶

Demokracie je v *Evangelium Vitae* vysvětlována s důrazem na její instrumentální rozměr. Je zde chápána jako prostředek realizace hodnot: „Jsou to hodnoty, které žádný člověk, žádná většina ani žádný stát nemůže stanovit, ale ani změnit nebo zničit, musí je pouze uznat, chránit a rozvíjet.“²⁹⁷ Platí proto, že demokracie pozbývá smyslu v případě, že tyto základní morální lidské hodnoty nejsou společností reflektovány. Pojetí Jana Pavla II. konvenuje nahlížení na demokracii jako na způsob uspořádání vlády a společnosti na základě hodnot. V tomto náhledu je demokracie nikoli ideologií o pravdě většiny nebo pouhým mechanismem distribuce moci. Naopak má charakter instrumentu, který umožňuje vztahování se k určitým hodnotám. Stává se onou liberální demokracií s hodnotovým obsahem. Papež považuje demokratický ideál za ideál převážně spojený s živým povědomím lidských práv a péčí o jejich dodržování. Za zdroj a syntézu základních práv pak považuje náboženskou svobodu, která ovšem podle něj není ani v zemích s demokratickými formami vlády vždy plně respektována.

Důraz Jana Pavla II. na reflexi hodnot do značné míry kopíruje lidskoprávní rozměr demokracie, rozvíjený ve druhé polovině 20. století. Demokracie už není pouze přijata

²⁹³ *Evangelium Vitae*, čl. 20.

²⁹⁴ Tamtéž.

²⁹⁵ Tamtéž, čl. 90.

²⁹⁶ Tamtéž.

²⁹⁷ Tamtéž, čl. 71.

jako plausibilní systém, ale stává se naprosto explicitně součástí vize sociální nauky církve o uspořádání budoucího světa. Církev se stává autoritou, která ji definitivně kritizuje výhradně konstruktivně. Magisterium je svým přijetím demokracie a úsilím o její rozvoj demokraticky tvorné, zároveň nedílně přijímá odpovědnost za demokratickou ideu. Tento stav je důsledkem hodnotového sblížení demokracie a sociální nauky. Nejedná se přitom o proces charakteristický posunem jednosměrným, naopak jde o sblížování oboustranné.

3.4 Fáze V

Poslední období v mém členění historie fenoménu demokracie v sociálním učení církve začíná encyklikou *Caritas in veritate* Benedikta XVI. Vyšla 7. července 2009 při příležitosti čtyřiceti let od vydání *Populorum progressio*. Její podtitul zní o *integrálním rozvoji člověka v lásce a v pravdě*. Papež se v encyklice nevěnuje otázce demokracie prvoplánově. Píše pouze o nezbytnosti ekonomické demokracie.²⁹⁸ Upozorňuje také, že zásadní rozdíly v úrovni rozvoje mohou v existující globalitě podkopávat základy demokracie.²⁹⁹ Zároveň se ale staví za širokou míru ekonomické svobody, která je podle něj podmínkou rozvoje a prosperity. Hodnoty svobody, globalizace rozvoje a demokratických institucí považuje dokonce za obecně lidské.³⁰⁰

Benedikt XVI. předkládá v encyklice aktualizovanou definici subsidiarity: „*Subsidiarita je především pomoc lidské osobě skrze autonomii zprostředkujících skupin. Tato pomoc je nabízena tehdy, když jednotlivci nebo skupiny nejsou s to konat z vlastních sil, a vždy v sobě zahrnuje emancipační cíle, protože tím, že dbá na přebírání odpovědnosti, podporuje svobodu a spoluúčast.*“³⁰¹ Papež právě v realizaci takového pojetí subsidiarity shledává účinná opatření „*proti jakékoli formě paternalistického sociálního systému...*“³⁰²

Už v úvodu Svatý otec používá slovo *pólis* - obce. Zasazovat se o obecné dobro, podle něj znamená jednak opatrovat a jednak používat soustavu institucí, které právně, občansky, politicky a kulturně strukturují sociální život. Ten pak díky tomu nabývá formy *pólis*.³⁰³ Můžeme tak samozřejmě uvažovat o tom, že takovou soustavou institucí disponuje právě demokracie, budovaná a užívaná jako systém reflektující hodnoty. Později se papež věnuje významu občanské společnosti a toto sousloví dokonce používá přímo v nadpisu kapitoly *Bratrství, ekonomický rozvoj a občanská společnost*. Nacházíme argumenty pro tezi, že Benedikt XVI. vnímá občanskou společnost jako prvek, který je nezbytný pro fungování svobodného a demokratického státu. Za prvé ji takto vnímal už Jan Pavel II. v *Centesimus annus*, když psal o třech nezbytných

²⁹⁸ Srov. *Caritas in veritate*, čl. 43.

²⁹⁹ Srov. tamtéž, čl. 41.

³⁰⁰ Srov. tamtéž, čl. 73.

³⁰¹ Tamtéž, čl. 57.

³⁰² Srov. tamtéž, čl. 57.

³⁰³ Tamtéž, čl. 7.

subjektech: trhu, státu a občanské společnosti. Za druhé podporuje mou tezi i kontext *Caritas in veritate*. Papež například uvádí, že „*ekonomický, sociální a politický rozvoj, má-li být autenticky lidský, potřebuje prostor pro princip dobročinnosti jakožto výraz bratrství*“.³⁰⁴ Z toho je zřejmé, že Benedikt XVI. vskutku vnímá občanskou společnost jako prostor, ve kterém mají být realizovány aktivity podporující sociální spravedlnost. Můžeme bezesporu konstatovat, že encyklika *Caritas in veritate* zůstává demokracii nakloněna. Dokonce považuje tuto náklonnost za natolik samozřejmou, že nevyžaduje explicitní vyjádření. Encyklika pracuje s hodnotovými průniky demokracie se sociálním učením církve a nadále považuje demokracii za platformu vhodnou pro rozvoj a budování spravedlivého řádu.

Právě v *Caritas in veritate* volá Benedikt XVI. po nové reflexi faktu, že práva předpokládají určitý rámec povinností, bez nichž by se proměnila ve svévoli. Připomíná také známá slova Jana Pavla II. z jeho *Poselství ke Světovému dni míru 2003*: „*Jsme dnes svědky tíživého protikladu. Zatímco na jedné straně jsou vymáhána práva, jež mají ráz libovольnosti a postradatelnosti, a vznáší se nárok na jejich uznání a šíření veřejnými strukturami, na druhé straně jsou zneuznávána a porušována elementární a základní práva velké části lidstva.*“³⁰⁵ Reflektuje tím diskuzi o tzv. erupci lidských práv. Nakynutí lidsko-právní agendy v rozvinutých demokraciích totiž akcentuje individuální práva oproštěná od rámce povinností. Právě ten jim přitom podle Benedikta XVI. dává plný smysl. Lidská práva se bez něj „*stávají pomatenými a roztáčejí spirálu prakticky neomezených požadavků bez jakýchkoli kritérií.*“³⁰⁶

Papež oživuje myšlenku nadnárodní, politické autority, která by se zasazovala o zásady spravedlnosti ve vztazích na mezinárodní úrovni. Do její agendy by měla patřit například „*realizace náležitého integrálního odzbrojení; potravinové a mírové zabezpečení; zaručení ochrany životního prostředí a usměrnění migračních pohybů*“.³⁰⁷ Taková autorita se musí řídit právem, důsledně se držet principů subsidiarity a solidarity, být zaměřena na realizaci obecného dobra, zasazovat se o realizaci autentického integrálního rozvoje inspirovaného hodnotami lásky v pravdě. Bude muset být uznávána všemi a těšit se účinné moci, aby každému zaručovala bezpečnost, dodržování spravedlnosti a respektování práv.³⁰⁸ Papež neupřesňuje, na jakém základě má být postavena legitimita takové autority. Pokud bychom uvažovali o instituci opravdu celosvětové, pak si těžko dokážu představit v čele této superplatformy volené zástupce. Pravděpodobně by se jednalo o vládu jakýchsi superúředníků, ve které bychom mohli vidět analogii s vládou poručnickou. Její členové by byli jmenováni nebo voleni při shromáždění demokraticky volených politiků jednotlivých států. Jakýsi princip spoluúčasti lidu na této vládě bychom tedy identifikovali. Jednalo by se ovšem

³⁰⁴ *Caritas in veritate*, čl. 34.

³⁰⁵ Tamtéž, čl. 43.

³⁰⁶ Tamtéž.

³⁰⁷ Tamtéž, čl. 67.

³⁰⁸ Srov. tamtéž.

o princip veskrze formální a jeho legitimita by byla z hlediska demokratického procesu spíše za hranicí uznatelnosti. To ovšem neznamená, že ve vztahu k hodnotovému obsahu liberální demokracie by byl takový způsob delegace moci nepřijatelný. Demokratický proces totiž nemůžeme vnímat jako dogma, jako jediný možný a správný způsob vlády. Pokud chápeme demokracii jako instrumentální platformu, která umožňuje vztahování se k hodnotám, pak nemůže být její procesuální rozměr limitující. Za určitých podmínek může demokratické hodnoty lépe instrumentalizovat režim jiný, třeba takový, který bychom mohli označit za autoritářský.³⁰⁹ Nabízí se samozřejmě srovnání vize světové politické autority s existujícími institucemi, jako je především Organizace spojených národů nebo Evropská unie. Představa Benedikta XVI. ale předpokládá silnější kompetence, které by zásadním způsobem omezovaly suverenitu národních států. To potvrzuje Míčka: „*Koncept mezinárodní autority předpokládá, že suverenita jednotlivých států a lidských společenství není absolutní, ale že se v určitých aspektech musí podřizovat morální jednotě lidstva a požadavkům ‚globálního společného dobra‘.*“³¹⁰ Pokud by se mezinárodnímu společenství podařilo takovou instituci na základě demokraticky legitimních principů ustavit, pak by se jednalo o nový systém, který bychom mohli beze všeho nazvat superdemokracií. Possenti považuje globální společné cíle za natolik závažné, že mohou dokonce „*vyžadovat nějaké oběti na straně plně kosmopolitní a demokratické legitimacy, tedy že světová politická autorita by mohla dokonce předcházet formování globální občanské společnosti, která je její přirozenou základnou*“.³¹¹

Podrobně se tématu globálního vládnutí věnuje *Zpráva biskupům COMECE* z roku 2001. Jde o text skupiny odborníků, který vyzývá k debatě o otázce globálního vládnutí. Autoři používají termín *global governance*, který je zde chápán jako přímý protiklad ke *global government*. Tedy jako protiklad globálního vládnutí vůči globální vládě. *Global governance* znamená síťový přístup ke globálním problémům, který zahrnuje jak vlády, byznys a nevládní organizace, tak i církve a další náboženské komunity.³¹² *Zpráva biskupům z COMECE* předpokládá širokou perspektivní globální shodu na hodnotách a cílech. Podle Míčky jsou takové ambice nejenom překvapivé, ale dokonce nerealistické. Vizi označuje za europocentristickou, a to kvůli požadavku autorů, aby se východiskem globálního základu lidských práv stala *Listina základních práv EU*, která je zde chápána jako univerzální vyjádření lidských práv. Takové pojetí je podle Míčky

³⁰⁹ Srov. MÍČKA, Roman. Demokracie v pasti (ne-) úspěchu: křesťansko-etická perspektiva [online]. In: *Caritas et veritas*. 2011, č. 2, s. 42.

³¹⁰ MÍČKA, Roman. Otázka „světové politické autority“ v širším kontextu katolického sociálního myšlení. In: *Caritas et Veritas* [online]. 2016, č. 2, s. 48.

³¹¹ Srov. tamtéž, s. 52-53.

³¹² Srov. tamtéž, s. 49.

zatíženo úzkou evropskou optikou a utopizujícími rysy, navíc je obtížně slučitelné s dokumenty SNC a názory papežů.³¹³

V roce 2014 navštívil 25. listopadu papež František Evropský parlament. Přednesl zde projev, ve kterém vyzval lídry EU, aby věnovali více pozornosti lidským právům, slabším a znevýhodněným a postavili se proti konzumní kultuře. Právě její důsledky totiž podle Františka odsuzují statisíce chudých rodin, seniorů a přistěhovalců k živoření. Hlavním tématem jeho proslovu ale byla lidská důstojnost: „*Prosazovat důstojnost člověka znamená uznávat, že má nezcizitelná práva, kterých nemůže být zbaven z něčí libovůle, a tím méně kvůli ekonomickým zájmům.*“³¹⁴ Navázal také na svého předchůdce Benedikta XVI. a jeho kritiku nadužívání a zneužívání práv: „*Dnes existuje tendence, která se dožaduje stále širších individuálních – a jsem v pokušení říci individualistických - práv a která zahluje koncepci lidské osoby odtržené od jakéhokoli sociálního a antropologického kontextu jako nějakou ‚monádu‘, která je stále více necitlivá vůči jiným ‚monádám‘ kolem sebe.*“³¹⁵ K tématu pomýleného výkladu lidských práv se pak František vrátil i v encyklice *Laudato si’*.

Explicitně hovořil o demokracii, když vyzval europosance k zachování demokracie evropských národů: „*Není před námi skryto, že homologační koncepce globalizace postihuje životnost demokratického zřízení a oslabuje bohatství plodného a konstruktivního kontrastu politických organizací a stran mezi sebou. Hrozí nám riziko, že budeme žít v království ideje, pouhého slova, obrazu, sofismatu... a nakonec zaměníme skutečnou demokracii za nový politický nominalismus. Udržovat při životě demokracii v Evropě si žádá vyhybat se spouště ‚globalizačních manýrů‘ ředících realitu: andělskému purismu, totalitarismům relativity, antidějinným fundamentalismům, moralismům zbaveným dobra, intelektualismům postrádajícím rozvahu.*“³¹⁶ V následujícím textu pak výše uvedené ohrožení demokracie před představiteli Evropské unie shrnul do apelu: „*Výzvou nynějšího historického okamžiku je udržovat naživu realitu demokracií, předcházet tomu, aby jejich reálná síla, politický výraz národů byl odstraněn na nátlak nadnárodních, nikoli univerzálních zájmů, které demokracii oslabují a přeměňují na uniformní systémy sloužící neznámým impériím. Toto je výzva, před kterou vás dnes dějiny staví.*“³¹⁷ Svůj projev uzavřel František slovy: „*Nadešla hodina pro společnou stavbu Evropy obíhající nikoli kolem ekonomie, nýbrž kolem posvátnosti člověka a nezcizitelných hodnot; Evropy, která odvážně objímá svoji minulost a hledí s důvěrou ke své budoucnosti, aby žila plně a s nadějí svoji přítomnost. Nadešla chvíle opustit ideu ustrašené, do sebe shrbené Evropy a probudit*

³¹³ Srov. MÍČKA, Roman. Otázka „světové politické autority“ v širším kontextu katolického sociálního myšlení. In: *Caritas et Veritas* [online]. 2016, č. 2, s. 58-59.

³¹⁴ Promluva papeže Františka v Evropském parlamentu. *Udržovat naživu demokracii před nátlakem neznámých impérií* [online]. Proneseno dne 25. listopadu 2014.

³¹⁵ Tamtéž.

³¹⁶ Tamtéž.

³¹⁷ Tamtéž.

*Evropu, která bude protagonistkou, nositelkou věd, umění, hudby, lidských hodnot a také víry. Evropu, která si hledí člověka, brání jej a chrání; Evropu, která kráčí po bezpečné a zdravé zemi a je cennou oporou pro celé lidstvo.*³¹⁸ Návštěva Františka v europarlamentu měla symbolický význam a byla chápána jako gesto, vyjadřující podporu evropské integraci. Znamenala ale především jasný apel na ústřední narativ Evropské unie, kterým je člověk. Papež vidí v současné Evropě odklon od původních hodnot ke zneužívání a přetváření demokracie „neznámými impérii“.

Encyklika papeže Františka *Laudato si'* má podtitul *O péči o společný domov*. Vyšla 24. května 2015 a věnuje se ekologii. Klíčová otázka encykliky zní: „*Jaký druh světa chceme zanechat těm, kteří přijdou po nás, dětem, které právě vyrůstají?*“³¹⁹ Otázku demokracie v *Laudato si'* Svatý otec přímo nerozebírá. K našemu tématu bych mohl nejlépe vztahovat pasáže o postavení člověka v řádu hodnot a pak také odpovědnost vyplývající právě z člověka, jako bytosti svobodné. Papež totiž kritizuje „*jistě znečitlivění a bezmyšlenkovitou nezodpovědnost*“,³²⁰ zároveň poukazuje na „*strašlivou zodpovědnost*“³²¹ člověka ve vztahu ke stvoření.

Zmíněný řád hodnot papež František reflektuje jako „*přílišný antropocentrismus-přílišné stavění člověka do středu*“.³²² Člověk tak už nevidí svou správnou pozici ve vztahu ke světu a staví do středu výlučně sám sebe a svou moc. Takový odklon od hodnot sociální nauky církve je zároveň odklonem od hodnot zdůvodňujících demokracii. Papež také píše o podrobení politiky technice a finančnictví nebo o převládání ekonomického zájmu nad obecným dobrem.³²³ V některých pasážích František pokračuje v tradiční kritice přílišného liberalismu. Například při pojednání o hodnotě práce uvádí: „*K tomu, aby existovala ekonomická svoboda, z níž skutečně profitují všichni, může být někdy prospěšné ukládat omezení těm, kdo disponují velkými zdroji a finanční mocí. Pouhé hlásání ekonomické svobody, kterou však mnozí vzhledem k reálné situaci nemohou využít, a omezování dostupnosti práce se stává kontradikcí, která znevažuje politiku.*“³²⁴

Na rozdíl od předchozí sociální encykliky *Caritas in veritate* nenajdeme v *Laudato si'* nejdříve přímý požadavek na světovou politickou autoritu. Papež zde žádá pouze celosvětovou součinnost k řešení základních problémů, které nemohou vyřešit opatření jednotlivých zemí. Jedná se například o plánování trvale udržitelného a diverzifikovaného zemědělství, rozvoj obnovitelných a životní prostředí neohrožujících zdrojů energie, o podporu účinnějšího využívání energie, o prosazení

³¹⁸ Promluva papeže Františka v Evropském parlamentu. *Udržovat naživu demokracii před nátlakem neznámých impérií* [online]. Proneseno dne 25. listopadu 2014.

³¹⁹ *Laudato si'*, čl. 160.

³²⁰ Srov. *Laudato si'*, čl. 59.

³²¹ Srov. tamtéž, čl. 90.

³²² Srov. tamtéž, čl. 116.

³²³ Srov. tamtéž, čl. 53.

³²⁴ Tamtéž, čl. 129.

přiměřenějšího přerozdělování lesních a mořských zdrojů nebo o zajištění přísunu pitné vody pro všechny.³²⁵ Později se ale výslovně odvolává na požadavek svého předchůdce Benedikta XVI. a pro vytvoření tzv. světové politické autority se vyslovuje.³²⁶ Ve vztahu k demokracii je zajímavá myšlenka, že tato autorita by měla být v opozici vůči „ekonomicko-finanční dimenzi nadnárodní povahy, která směřuje k ovládnutí politiky“.³²⁷ V kontextu přijetí demokracie církví jako plausibilní politické platformy, má být pak tedy global governance institucí bránící národní demokracie. Tuto vizi shledávám poněkud paradoxní. Je těžko představitelné, že liberální demokracii by ochraňovala instituce fungující velmi pravděpodobně na autoritářském principu.³²⁸

Za pokračující kritiku sociálních států můžeme považovat výrok, v němž František reflektuje problém, známý jako tzv. *democratic overload*:³²⁹ „Vlády se s ohledem na volební preference snadno nepouštějí do riskantního popouzení populace opatřeními, která by se mohla dotknout úrovně spotřeby nebo ohrozit zahraniční investice.“³³⁰ Taková kritika je mířena výhradně na demokratické státy. Naopak jakousi „pochvalu“ demokracie můžeme vidět v pozitivním hodnocení občanské společnosti: „V posledních desetiletích vedly environmentální otázky k široké veřejné debatě, která v občanské společnosti vytvořila oblasti značného nasazení a velkorysé angažovanosti.“³³¹ Stejně tak z dalších textů vyplývá, že papež jaksí samozřejmě považuje demokracii za platformu pozitivní: „Jestliže občané nekontrolují národní, regionální a komunální politiku, není možné čelit environmentálním škodám.“³³² Nebo například: „Je třeba transparentních politických procesů, které jsou otevřeny dialogu.“³³³ Souhrnně můžeme konstatovat, že encyklika *Laudato si'* považuje demokracii za přirozeně a samozřejmě plausibilní způsob politického uspořádání společnosti.

Období Benedikta XVI. a papeže Františka je v kontextu našeho tématu charakteristické změnou paradigmatu. Demokracie už není zkoumána a hodnocena. Jsou pouze kritizovány některé její negativní projevy, které ale nejsou chápány jako důsledek demokracie. Naopak je zde přímé volání po demokracii, která naplňuje své prvotní poslání. Tedy obecné dobro je instrumentem k zachování lidské důstojnosti, práv a z nich vyplývající zodpovědnosti. Tento příklon k demokracii můžeme chápat jako přesvědčení o hluboké provázanosti demokracie a sociální nauky církve v hodnotové dimenzi. Projev Františka v Evropském parlamentu je politickým gestem,

³²⁵ Srov. *Laudato si'*, čl. 164.

³²⁶ Srov. tamtéž, čl. 175.

³²⁷ Srov. tamtéž.

³²⁸ Více o global governance např.: MÍČKA, Roman. Otázka „světové politické autority“ v širším kontextu katolického sociálního myšlení. In: *Caritas et Veritas* [online]. 2016, č. 2.

³²⁹ Jedná se o situaci, ve které dochází k ekonomickému vyčerpání nebo dokonce i krachu státu kvůli neschopnosti politické reprezentace přijmout nepopulární opatření, pozn. autora.

³³⁰ *Laudato si'*, čl. 178.

³³¹ Srov. tamtéž, čl. 104.

³³² Tamtéž, čl. 179.

³³³ Srov. tamtéž, čl. 182.

které navázalo na prodemokratické a konstruktivní pojetí demokracie Janem Pavlem II. V tomto duchu vystupuje církev jako subjekt, který si přeje demokracii zachovat, rozvíjet a naplňovat její hodnotový obsah, který konvenuje sociální nauce církve.

4 Reflexe proměn a perspektiv demokracie v SNC

Sociální nauku církve jsem rozčlenil na pět charakteristických fází. V první a druhé, od *Rerum novarum* až do konce pontifikátu Pia XII., nacházíme motivy jak plausibilní, tak motivy s demokracií zásadně neslučitelné. Mezi plausibilní patří především princip indiference ohledně státní formy definovaný Lvem XIII., podle kterého není důležitá forma vládnutí, ale její zaměření na společné dobro. Dále požadavky na vybudování sociálních institucí, volání po právním státě, důraz na lidskou důstojnost, obhajoba práva na soukromý majetek, akcentace principu společného blaha, odmítnutí socialismu, princip subsidiarity nebo požadavek na shromažďovací právo občanů. Naopak s moderní demokracií neslučitelný je například rozpor mezi inherentním a kontingentním pojetím lidské důstojnosti, odmítnutí rovnosti všech lidí nebo přesvědčení, že vladařská moc pochází z Boha. Jako přímo konkurenční pak můžeme hodnotit návrh na stavovské uspořádání společnosti v *Quadragesimo anno*.

Zásadní změnu přináší Pius XII. a jeho explicitní podpora demokracie jako vhodného způsobu uspořádání lidského společenství. Zřejmě ovšem předběhl dobu, protože vzápětí téma demokracie v sociální nauce církve utichá a přes kontinuitu v textech Jana XXIII. přináší změnu až druhý vatikánský koncil. S ním přichází období, které můžeme vymezit jako koncilní a pokoncilní. V roce 1961 encyklika *Mater et magistra* přináší zásadní upřednostnění lidské důstojnosti před posvátným charakterem společenského řádu v podobě personálního principu. Další kroky směrem k plné akceptaci demokracie přinesla v roce 1963 encyklika *Pacem in terris*, a to především svým příklonem k principu lidských práv, odvozených z člověka jako subjektu. Přes implicitní přijetí demokracie ale zůstává Jan XXIII. na pozici vrchnostenského státu. Na poli sbližování s demokratickou ideou je významná jeho akceptace *Všeobecné deklarace lidských práv*.

Pacem in terris přináší zajímavou tezi, že principy obecného blaha v lidském soužití lze přenést na mezinárodní úroveň, neboť ani státy se mezi sebou neliší co do přirozené důstojnosti.³³⁴ Papež v tomto kontextu připomíná výrok sv. Augustina: „*Odstraníme-li spravedlnost, co jsou státy, ne-li loupežení ve velkém?*“³³⁵ Jedná se o moment, u kterého považuji za vhodné se pozastavit. Dříve jsem uvedl, že demokratické uspořádání společnosti je zdůvodněno přirozenoprávní podstatou společného dobra (obecného blaha). Společné dobro je hodnota terminální, na jejímž základě jsou generovány hodnoty instrumentální, jako například lidská důstojnost, individuální svoboda a další. Tímto svým hodnotovým základem plně konvenuje moderní demokracie se zásadami sociální nauky církve. Dokonce i přímo v *Pacem in terris* stojí: „*Přirozeným smyslem státu je chránit obecné blaho, jehož základním*

³³⁴ Srov. *Pacem in terris*, čl. 89.

³³⁵ Tamtéž, čl. 92.

úkolem je uznání oblasti osobní svobody a ochrana její nedotknutelnosti.“³³⁶ Rozpory nalezneme jenom dílčí, které nemají zásadní vliv na instrumentalizaci hodnot. Například rozdílný pohled na původ přirozeného zákona negeneruje rozdílné instrumentální hodnoty. Diference ve zdůvodnění lidské důstojnosti také negenerují zásadní rozdíly v hodnotách, které ji reflektují. V tomto ohledu je tedy moderní demokracie a sociální nauka církve plně kompatibilní. Obě platformy se navzájem v určitých ohledech podporují. Spravedlivý stát je v pojetí magisteria sice jinak zdůvodněn, instrumenty k jeho dosažení jsou ovšem stejné jako v demokracii. Pokud papež v *Pacem in terris* volá po spravedlivém státě, pak slyším volání po demokratickém právním státě s jeho hodnotovým, normativním obsahem.

Pacem in terris svou sekulární rétorikou reflektuje dobu a překračuje hranice katolického světa. Zdůrazňuje ještě více než *Mater et Magistra* přirozený zákon, obecné blaho a především lidská práva a důstojnost. Tento akcent je naprosto jednoznačný. V *Rerum novarum* se slovo důstojnost objevuje pouze sedmkrát, stejně tak v *Quadragesimo anno*. V *Mater et Magistra* už ho ovšem najdeme třiatdvacetkrát a v *Pacem in terris* je lidská důstojnost zmíněna v osmatřiceti případech. Lidská práva hodnotově spojují sociální nauku církve s moderní demokracií. Tomáš Halík to vystihl, když v předmluvě k *Pacem in terris* píše: „V lidských právech můžeme vidět parafrázi a aplikaci zlatého evangelijního pravidla: Všechno, co chcete, aby lidé dělali vám, dělejte i vy jim (srov. Mt 7,12).“³³⁷

Revoluci přináší koncilní deklarace *Dignitatis humanae*. Se svým příklonem k lidským právům, jasným požadavkem na rovnoprávnost občanů a rozlišením mezi mocí státní a společností definitivně uznala sekulární demokratický stát jako plausibilní. V deklaraci nalézáme termín „občanská společnost“.³³⁸ Z kontextu je pravděpodobné, že výraz je užitý ve stejném významu, v jakém ho používá politická sociologie. V ní má přitom specifický význam jako konstitutivní součást liberální demokracie. Pokud se deklarace obrací na občanskou společnost, pak se obrací na společnost demokratickou. Nicméně zůstává nejasné, v jakém obsahovém významu máme chápat termín „občanská moc“. Důležité ovšem je, že tato moc se má starat o „rovnoprávnost občanů, která je také součástí obecného blaha.“³³⁹ Tímto axiomem sociální nauka církve opětovně uznala v demokracii vysoce hodnocenou rovnost občanů za jednoznačné dobro. Je to nenápadný, ale z hlediska hodnotového sblížení neopominutelný krok. V kontextu současného pojetí sociální nauky papežem Františkem je v *Dignitatis humanae* zajímavá formulace odpovědnosti za společné dobro jako úkol každého občana a celé společnosti.

³³⁶ *Pacem in terris*, čl. 104.

³³⁷ *Sociální encykliky (1891-1991)*, s. 177.

³³⁸ *Dignitatis humanae*, čl. 7.

³³⁹ Tamtéž, čl. 6.

Poněkud opatrně se k demokracii staví koncilní konstituce *Gaudium et spes*. Přes pozitivní hodnocení participace široké společnosti na volbách zde například státní moc zůstává odůvodněna nábožensky. Ve vztahu k našemu tématu je *Gaudium et spes* důležitá svou otevřeností vůči problémům světa. Nejenom že implicitně klasifikovala demokracii jako přijatelný společenský řád, ale otevřela tím bránu pro další konkrétní reflexi politických systémů a explicitní uznání demokracie jako nejvíce vhodného způsobu uspořádání společnosti. Na druhou stranu zde existují i některé paradoxy. V celém dokumentu nenajdeme ani jednu explicitní zmínku o demokracii jako státní formě. Štica si proto klade otázku: „*Jedná se o nezamýšlenou náhodu, nebo jde o projev opatrnosti, zdrženlivosti a jisté vnitřní nerozhodnosti sociálního učení církve vzhledem k demokracii?*“³⁴⁰ Na tuto otázku nedokážu relevantně odpovědět, pokud si ovšem mohu dovolit spekulaci, pak se přikláním spíše k variantě zamýšlené opatrnosti. Katolická církev se v *Gaudium et spes* definitivně rozloučila s konkurenčním chápáním vztahu církve a světa. Podle Busse jde koncil ve vymezení svého vztahu ke světu ale ještě dál, než k modelu spolupráce a píše o komplementaritě. Pod vztahem komplementarity pak chápe vztah dvou partnerů, kteří jsou na sebe vzájemně odkázáni.³⁴¹

Implicitní akceptace demokracie pokračovala i v *Populorum progressio*. Pavel VI. zde vyzývá k užití zásad sociální nauky na poli mezinárodním, a to jak v rovině osobní, tak národní. Z hlediska hodnot zde nenalzáme s demokracií rozporu, na zásadní diferenci ale narazíme při pokusu o jakési zjednodušující ztotožnění paradigmatu obou platforem. Papež žádá spravedlnost a vytvoření společenství důstojného člověka. Sekulární demokrat bude uvažovat o artikulovaném soucitu spíše až s přihlédnutím k ekonomickým, geografickým a dalším okolnostem. Imperativ spravedlnosti i problematiku lidské důstojnosti může sice vnímat stejně, v jeho přístupu ale budou hrát roli partikulární ekonomické proměnné a pak také omezení demokracie, které je určeno jejím budováním na platformě národního státu. Spravedlnost a lidská důstojnost v očích papeže je absolutně globální. Pro politického představitele demokracie je ovšem platnost těchto hodnot do značné míry geograficky omezená hranicemi státu. Hodnoty jsou sice globální, jeho odpovědnost ale lokální. Papež toto omezení překonává globálním pojetím Božího království. Jeho pozice je proto v jistém smyslu snazší, neboť nedisponuje přímou ekonomickou a politickou odpovědností za geograficky vymezené společenství. Tyto dvě rozdílné výchozí pozice nedílně zapříčiňují disproporci mezi vnímáním stejných hodnot z pozice sociální nauky církve a z pozice voleného politika, který se ke stejným hodnotám vztahuje v politické praxi. Papež je si tohoto rozporu

³⁴⁰ ŠTICA, Petr. Postoj k demokracii a občanské participaci v sociálním učení církve. In: ŠRAJER, Jindřich a Lucie KOLÁŘOVÁ. *Gaudium et spes padesát let poté*, s. 311.

³⁴¹ Srov. BUSS, Gregor, Jsou náboženská přesvědčení slučitelná s demokratickými diskursy? Odpovědi současné filozofie a teologie. In: SLÁDEK, Karel. *Monoteistická náboženství a stát*, s. 270.

nejspíš vědom, když státníky vyzývá k mobilizaci národů k účinnější světové solidaritě.³⁴²

V encyklice *Octogesima adveniens* nacházíme apel k účasti křesťanů na demokratickém procesu a uznání pozitivního vlivu demokracie na lidské společnosti. Tím se uzavírá další etapa postoje sociální nauky církve k demokracii. V tomto období proběhl proces, ve kterém je demokracie už plně akceptována jako „dobrý způsob uspořádání společnosti“. V tomto kontextu už nemá příliš význam hledání dalších shod mezi postoji magisteria a ideály demokracie. *Octogesima adveniens* totiž kritizuje odklon společnosti od principů spravedlnosti, který je zároveň odklonem od demokratických ideálů. Učitelství úřad církve nezpochybňuje vhodnost demokratického uspořádání společnosti, pouze kritizuje její dílčí negativní projevy a snaží se přinést do diskursu svůj, specifický pohled na věc. Nacházíme zde implicitní posun z neutrální a prosté akceptace demokracie k akceptaci demokracie jako nejplausibilnějšího modelu řízení státu. Tuto tezi Pavel VI. potvrzuje, když píše, že je třeba pečovat o to, aby média nepropagovala nic, co by poškozovalo společné dědictví životně důležitých hodnot, na nichž se zakládá pravý rozvoj společnosti.³⁴³ Tím deklaruje, že „životně důležité hodnoty“, žité v tehdejší demokratické společnosti, konvenují jeho názoru. Když pak píše o lidských právech, nezmiňuje žádnou výhradu vůči jejich formulaci, naopak volá po jejich důsledném uznávání.³⁴⁴

V mém zkoumání se tím dostávám do zásadního bodu. Magisterium totiž v *Octogesima adveniens* přijímá demokracii jako systém nejvíce plausibilní. S přijetím této pozice tak kritika ze strany sociální nauky církve získává novou dimenzi, stává se totiž otevřeně demokraticko-konstitutivní. Prvním momentem, ve kterém vidím tuto zásadní proměnu, je právě kritika přílišného individualismu. Církev zde explicitně přijímá demokracii a explicitně chce ovlivnit její vývoj, a tím podobu demokratického uspořádání společnosti v budoucnosti. Pavel VI. to nejpřesněji vyjádřil takřka v samém závěru svého textu: „*Aby se čelilo rostoucí technokracii, je zapotřebí vynalézt moderní formy demokracie, a to tím, že se dá každému člověku možnost nejen získat informace a vyjádřit se, ale i podílet se na společné odpovědnosti.*“³⁴⁵ Technicky vzato se papež tímto momentem stává demokratem. Tím je demokracie v sociální nauce plně akceptována a později už jsou v podstatě pouze kritizovány její dílčí nedostatky.

Další vrchol sbližování sociální nauky s demokracií se začíná rýsovat v encyklice *Sollicitudo rei socialis*, kde Jan Pavel II. označuje demokratický režim za žádoucí. O čtyři roky později pak v *Centesimus annus* vyjadřuje demokracii explicitní podporu a podle Míčky definitivně završuje tzv. katolickou revoluci lidských práv: „*Papež Jan Pavel II. během svého pontifikátu prohloubil a intelektuálně rozšířil katolickou revoluci*

³⁴² Srov. *Populorum progressio*, čl. 84.

³⁴³ Srov. *Octogesima adveniens*, čl. 20.

³⁴⁴ Srov. tamtéž, čl. 22.

³⁴⁵ Tamtéž, čl. 47.

*lidských práv a propojil ji s demokratickou revolucí ve světové politice.*³⁴⁶ S odvoláním na Samuela P. Huntingtona pak dokonce hovoří o „výrazné inspiraci této, katolické proměny“ pro tzv. „třetí vlnu“ demokratizace v 80. a 90. letech minulého století“.³⁴⁷ Postoj sociální nauky církve k demokracii se tak vyvíjel od odmítání, přes implicitní akceptaci (a výjimkou Pia XII.) až po přijetí a participaci na její podobě.

Současnému pojetí sociální nauky papežem Františkem konvenuje liberální (ve smyslu normativního obsahu) model demokracie, ovšem s akcentovanou zodpovědností jedince i společnosti za podobu světa. Jeho vize integrální ekologie, popsaná v *Laudato si'*, zahrnuje totiž také lidský a sociální rozměr. Františkovo přesvědčení, že celé lidstvo a vše na celé planetě je propojeno, přináší axiom nejenom zodpovědnosti, ale především z ní vyplývající participace na běhu světa. Člověka nechápe jako ekonomický subjekt nebo občana, ale především jako osobu obdařenou transcendentní důstojností.³⁴⁸ Tato osoba nesmí být zbavena své důstojnosti, svých nezczitelných práv na základě ekonomických zájmů nebo něčí libovůle. V tomto kontextu vnímám Františkovu vizi budoucnosti jako vizi radikální reflexe lidské důstojnosti, prosazované jedincem, společností a jejími institucemi, včetně institucí politických. Důstojnost jedince ovšem nesmí být nahlížena jako samostatná jednotka (nomáda), ale vždy jako integrální součást společnosti a součást společného dobra. František řekl před europoslanci: „*Pečovat o křehkost lidí a národů znamená opatrovat paměť a naději, znamená ujmout se přítomnosti v její nejvíce marginalizované a úzkostné situaci a umět ji pomazat důstojností.*“³⁴⁹

Předpokladem účinné participace na „běhu světa“ je v globalizovaném světě dialog v demokratickém prostoru. V tomto smyslu je Františkova sociální nauka vizí demokratické budoucnosti, která ovšem žádá v určitém ohledu změnu kursu. Návrat od konzumismu, od služby financí, od přílišného antropocentrismu k správnému vnímání člověka v hierarchii stvoření a k nápravě vztahu člověka k Bohu, zemi a bližním. K dosažení takového cíle je také nutné, aby jedinci, společnosti i demokratické instituce reflektovaly principy solidarity a solidární spolupráce na mezinárodní úrovni při účinném řešení problémů globálního charakteru. František kritizuje současné nadnárodní instituce, když se ptá: „*Proč zde dnes máme touhu udržet si moc, na kterou se bude vzpomínat pro její neschopnost zasáhnout, když to bylo naléhavé a nutné?*“³⁵⁰

Shrnutí Františkova postoje k demokracii a stručný popis jeho vize demokratické budoucnosti nalézáme v jeho promluvě před europoslanci: „*Hrozí nám riziko, že budeme žít v království ideje, pouhého slova, obrazu, sofismatu... a nakonec zaměníme*

³⁴⁶ MÍČKA, Roman. Demokracie v pasti (ne-) úspěchu: křesťansko-etická perspektiva [online]. In *Caritas et veritas*. 2011, č. 2, s. 49.

³⁴⁷ Tamtéž.

³⁴⁸ Srov. Promluva papeže Františka v Evropském parlamentu. *Udržovat naši demokracii před nátlakem neznámých impérií* [online]. Proneseno dne 25. listopadu 2014.

³⁴⁹ Tamtéž.

³⁵⁰ *Laudato si'*, čl. 57.

skutečnou demokracii za nový politický nominalismus. Udržovat při životě demokracii v Evropě si žádá vyhýbat se spoustě ‚globalizačních manýrů‘ ředících realitu: andělskému purismu, totalitarismům relativity, antidějinným fundamentalismům, moralismům zbaveným dobra, intelektualismům postrádajícím rozvahu.“³⁵¹ Františkova - a současná vize demokracie v sociálním učení církve je tedy charakterizována jako vize reflektování hodnot, jak jsem je definoval v pojednání o hodnotovém obsahu demokracie. Akcentací společného dobra, lidské důstojnosti a zodpovědnosti František v jistém smyslu žádá více normativního obsahu v demokracii, nežli je současná reálná demokracie schopna nabídnout. Nejedná se přitom o nic nového – například v *Octogesima adveniens* nacházíme kritiku přílišného individualismu, v němž se každý domáhá jen svých práv na úkor obecného blaha.³⁵² Pavel VI. píše: „*Láska k člověku zaujímá v pozemských hodnotách první místo.*“³⁵³ Zřejmě bychom váhali, na jaké pozici by se taková „láska k člověku“ nalézala v hierarchii instrumentálních hodnot reálné, žité demokracie. Velmi pravděpodobně bychom ji ale našli až daleko za individuální svobodou a z ní vyplývajícími nároky.

Zbývá odpovědět na poslední z výzkumných cílů. Jedná se o esenci celé práce. První a druhý cíl jsou pouze nástroji k dosažení cíle třetího, kterým je „shrnutí nalezených faktů a z nich postulovaných tezí do stručného, přehledného rámce“. Pro maximální stručnost jsem přehled zpracoval do tabulky:

Dokument	Výzkumný úkol I Postoj k ideovým východiskům moderní demokracie	Výzkumný úkol II Postoj k demokracii jako takové
Fáze I – II od <i>Rerum novarum</i> po konec pontifikátu Pia XII.		
1891 <i>Rerum novarum</i>	Kritika socialismu ³⁵⁴ Obhajoba práva na soukromý majetek ³⁵⁵ Rozpor mezi inherentní a kontingentní lidskou důstojností ³⁵⁶ Akcent na lidskou důstojnost ³⁵⁷	Není důležitá forma vládnutí, ale zaměření na prospěch občanů ³⁶³

³⁵¹ Promluva papeže Františka v Evropském parlamentu. *Udržovat naživu demokracii před nátlakem neznámých impérií* [online]. Proneseno dne 25. listopadu 2014.

³⁵² Srov. *Octogesima adveniens*, čl. 23.

³⁵³ Tamtéž, čl. 23.

³⁵⁴ Srov. *Rerum novarum*, čl. 3.

³⁵⁵ Srov. tamtéž, čl. 5.

³⁵⁶ Srov. tamtéž, čl. 16, 20.

³⁵⁷ Srov. tamtéž, čl. 32.

	<p>Odmítnutí rovnosti všech lidí³⁵⁸</p> <p>Jasný požadavek na shromažďovací právo občanů³⁵⁹</p> <p>Vladařská moc pochází z Boha³⁶⁰</p> <p>Akcentace principu společného blaha³⁶¹</p> <p>Pozitivní postoj k odborům - uznání potřeby aktivní participace občanů³⁶²</p>	
<p>1931</p> <p><i>Quadragesimo anno</i></p>	<p>Vymezení mantinelů státní moci ve vztahu k soukromému majetku³⁶⁴</p> <p>Požadavek na zřízení státních sociálních institucí³⁶⁵</p> <p>Formulace principu subsidiarity³⁶⁶</p> <p>Kritika odborů³⁶⁷</p> <p>Odmítnutí socialismu jako názoru slučitelného s vírou³⁶⁸</p>	<p>Návrh na stavovské uspořádání společnosti³⁶⁹</p>
<p>1939-49³⁷⁰</p> <p><i>Poselství Pia XII.</i></p>	<p>Uznání ústředního postavení lidské osoby³⁷¹</p>	<p>Explicitní podpora demokracie³⁷²</p>
<p>Fáze III od <i>Mater et Magistra</i> po <i>Octogesima adveniens</i></p>		
<p>1961</p> <p><i>Mater et Magistra</i></p>	<p>Částečné převzetí sekulární politologické terminologie³⁷³</p> <p>Akcentace soukromého vlastnictví³⁷⁴</p>	

³⁶³ Srov. *Rerum novarum*, čl. 28.

³⁵⁸ Srov. tamtéž, čl. 14.

³⁵⁹ Srov. tamtéž, čl. 38.

³⁶⁰ *Rerum novarum*, čl. 28.

³⁶¹ Srov. *Rerum novarum*, 28.

³⁶² Srov. tamtéž, čl. 40-41.

³⁶⁴ Srov. *Quadragesimo anno*, čl. 10, 49.

³⁶⁵ Srov. tamtéž, čl. 63-75.

³⁶⁶ Srov. tamtéž, čl. 79.

³⁶⁷ Srov. tamtéž, čl. 92.

³⁶⁸ Srov. tamtéž, čl. 120.

³⁶⁹ Srov. *Quadragesimo anno*, čl. 78, 81, 82.

³⁷⁰ Ve vztahu k našemu tématu jsou pro nás důležitá především poselství Pia XII. z období II. světové války, pozn. autora.

³⁷¹ Srov. PIUS XII., *Rozhlasové poselství z 24. prosince 1944*. In: AAS 37 (1945) : 12.

³⁷² Tamtéž.

³⁷³ Viz s. 53-54.

³⁷⁴ Srov. *Mater et Magistra*, čl. 109.

	Pozitivní hodnocení odborů ³⁷⁵ Upřednostnění lidské důstojnosti před posvátným charakterem společenského řádu - personální princip ³⁷⁶	
1963 <i>Pacem in terris</i>	Příklon k principu lidských práv ³⁷⁷ Odvození lidských práv z člověka jako subjektu ³⁷⁸ Radikální akcentace lidské důstojnosti ³⁷⁹ Svrchovaným dobrem zůstává Bůh ³⁸⁰ S výhradami akceptace <i>Všeobecné deklarace lidských práv</i> ³⁸¹	Stejně nástroje k dosažení spravedlivého státu jako v demokracii ³⁸² Implicitní akceptace demokracie ³⁸³ Setrvání na pozici vrchnostenského státu ³⁸⁴
1965 <i>Dignitatis humanae</i>	Definitivní příklon k lidským právům ³⁸⁵ (počátek transformace církve na světového obhájce lidských práv ³⁸⁶) Požadavek rovnoprávnosti občanů ³⁸⁷	Ochrana lidských práv je úkolem každé státní moci ³⁸⁸ Rozlišení mezi státní mocí a společností - definitivní uznání sekulárního demokratického státu ³⁸⁹
1965 <i>Gaudium et spes</i>	Zásadní rovnost všech lidí ³⁹⁰ Nepřípustnost euthanasie, potratu, dobrovolné sebevraždy ³⁹¹	Uznání jakékoli vlády uznávající práva osoby a požadavky veřejného blaha ³⁹² Implicitní ocenění demokracie ³⁹³ Pozitivní hodnocení participace široké

³⁷⁵ Srov. *Mater et Magistra*, čl. 100.

³⁷⁶ Srov. tamtéž, čl. 219-220.

³⁷⁷ Srov. *Pacem in terris*, čl. 9, 11, 27.

³⁷⁸ Srov. tamtéž, čl. 26.

³⁷⁹ Srov. tamtéž, čl. 26.

³⁸⁰ Srov. tamtéž, čl. 38.

³⁸¹ Srov. tamtéž, čl. 144.

³⁸² Srov. tamtéž, čl. 104.

³⁸³ Srov. tamtéž, čl. 75.

³⁸⁴ Srov. tamtéž, čl. 46.

³⁸⁵ Srov. *Dignitatis humanae*, čl. 6.

³⁸⁶ Srov. MÍČKA, Roman. Demokracie v pasti (ne-) úspěchu: křesťansko-etická perspektiva [online].

In: *Caritas et veritas*. 2011 č. 2, s. 49.

³⁸⁷ Srov. *Dignitatis humanae*, čl. 6.

³⁸⁸ Srov. tamtéž.

³⁸⁹ Srov. ŠTICA, Petr. Postoj k demokracii a občanské participaci v sociálním učení církve. In: ŠRAJER, Jindřich a Lucie KOLÁŘOVÁ. *Gaudium et spes padesát let poté*, s. 312.

³⁹⁰ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 29.

³⁹¹ *Gaudium et spes*, čl. 27.

³⁹² Tamtéž, čl. 42.

³⁹³ Tamtéž.

		společnosti na volbách ³⁹⁴ Státní moc zůstává odůvodněna nábožensky ³⁹⁵
1967 <i>Populorum progressio</i>	Nadřazenost sociální spravedlnosti právům jiným ³⁹⁶ Kritika přílišnému liberalismu ³⁹⁷	Politický rozvoj spočívá v upevnění demokratických režimů ³⁹⁸
1971 <i>Octogesima adveniens</i>	Kritika přílišného liberalismu ³⁹⁹	Kritika nedostatků soudobé demokracie ⁴⁰⁰ Výzva křesťanům k budování plně uspokojivé demokracie ⁴⁰¹ Uznání pozitivního vlivu demokracie ⁴⁰² Apel ke spoluúčasti na demokratickém procesu ⁴⁰³
Fáze IV pontifikát Jana Pavla II.		
1981 <i>Laborem exercens</i>	Připomínka ústředního postavení člověka ve společnosti ⁴⁰⁴	
1987 <i>Sollicitudo rei socialis</i>	Kritika nezřízené touhy po zisku ⁴⁰⁵	Zlořády existují především v nedemokratických zemích ⁴⁰⁶ Demokracie omezuje chudobu kulturního rázu ⁴⁰⁷ Kritika ideologické propagandy v demokratických zemích ⁴⁰⁸ Označení demokratického režimu za žádoucí ⁴⁰⁹

³⁹⁴ *Gaudium et spes*, čl. 75.

³⁹⁵ Tamtéž, čl. 74.

³⁹⁶ Srov. *Populorum progressio*, čl. 22.

³⁹⁷ Srov. tamtéž, čl. 58.

³⁹⁸ Srov. *Caritas in veritate*, čl. 21.

³⁹⁹ Srov. *Octogesima adveniens*, čl. 26.

⁴⁰⁰ Srov. tamtéž, čl. 14.

⁴⁰¹ Srov. tamtéž, čl. 24.

⁴⁰² Srov. tamtéž, čl. 47.

⁴⁰³ Srov. tamtéž.

⁴⁰⁴ Srov. *Laborem exercens*, čl. 16.

⁴⁰⁵ Srov. *Sollicitudo rei socialis*, čl. 37.

⁴⁰⁶ Srov. tamtéž, čl. 15.

⁴⁰⁷ Srov. tamtéž.

⁴⁰⁸ Srov. tamtéž, čl. 20.

⁴⁰⁹ Srov. tamtéž, čl. 44.

1991 <i>Centesimus annus</i>	Odsouzení socialismu v souladu s demokratickými pozicemi ⁴¹⁰ Vyvrcholení tzv. katolické revoluce lidských práv ⁴¹¹	Positivní hodnocení demokratizace některých zemí po II. světové válce ⁴¹² Explicitní podpora demokracie ⁴¹³ Definice „pravé“ demokracie ⁴¹⁴ Uznání demokratického rozdělení moci ve státě ⁴¹⁵ Popis krize demokratických systémů ⁴¹⁶
1995 <i>Evangelium Vitae</i>	Hodnota demokracie padá s hodnotami, které sleduje ⁴¹⁷	Demokracie je nástroj k realizaci hodnot ⁴¹⁸
Fáze V Benedikt XVI. a papež František		
2009 <i>Caritas in veritate</i>	Demokratické hodnoty jsou obecně lidské ⁴¹⁹ Vyzdvižení významu občanské společnosti ⁴²⁰ Kritika chybného výkladu lidských práv ⁴²¹	Nezbytnost ekonomické demokracie ⁴²² Myšlenka světové politické autority ⁴²³
2014 <i>Projev v EP</i>	Jednoznačná podpora ⁴²⁴ Výzva k ochraně a zachování demokracie ⁴²⁵ Apel na zachování ústředního postavení člověka ⁴²⁶	Demokracie musí přežít i na úrovni národních států ⁴²⁷

⁴¹⁰ Srov. *Centesimus annus*, čl. 13.

⁴¹¹ Srov. tamtéž, čl. 47.

⁴¹² Srov. tamtéž, čl. 19.

⁴¹³ Srov. tamtéž, čl. 46.

⁴¹⁴ Srov. tamtéž, čl. 46.

⁴¹⁵ Srov. tamtéž, čl. 44.

⁴¹⁶ Srov. tamtéž, čl. 47.

⁴¹⁷ *Evangelium Vitae*, čl. 70.

⁴¹⁸ Tamtéž, čl. 70.

⁴¹⁹ Srov. *Caritas in veritate*, čl. 73.

⁴²⁰ Tamtéž, čl. 34.

⁴²¹ Tamtéž, čl. 43.

⁴²² Srov. tamtéž.

⁴²³ Srov. tamtéž, čl. 67.

⁴²⁴ Srov. Promluva papeže Františka v Evropském parlamentu. *Udržovat naživu demokracii před nátlakem neznámých impérií* [online]. Proneseno dne 25. listopadu 2014.

⁴²⁵ Srov. tamtéž.

⁴²⁶ Srov. tamtéž.

2015 <i>Laudato si'</i>	Důraz na odpovědnost ⁴²⁸ Kritika přílišného antropocentrismu ⁴²⁹ Kritika přílišného ekonomického liberalismu ⁴³⁰	Světová politická autorita má ochraňovat národní demokracie ⁴³¹ Kritika <i>democratic overload</i> ⁴³² Vyzdvihnutí významu občanské společnosti jako faktoru kontrolu moci ⁴³³
--------------------------------	---	---

Z přehledu jsou zřejmé tendence a trendy, které jsou pro postoj SNC k demokracii zásadní. Je to esence z esence, která přesto zůstává (věřím) kompaktní. Budiž nápomocna všem potenciálním čtenářům k rychlému nahlédnutí do vývoje postoje sociální nauky církve k demokracii s odkazy na konkrétní texty.

V praktické politice jsou vize sociální nauky církve prosazovány především křesťansko-demokraticky zaměřenými stranami. Mezi jejich základní východiska patří lidská důstojnost, subsidiarita, společné dobro, solidarita, podpora rodiny, sociálně-tržní hospodářství, osobní i společenská odpovědnost jedince, ochrana soukromého vlastnictví, společenské určení statků, přirozené právo, personalismus, občanská participace, náboženská svoboda a pluralismus. V politickém portfoliu sdílí křesťanská demokracie principy lidských práv především s liberály. S konzervativci pak odpor ke komunismu stejně tak pohled na evoluční vývoj společnosti. V jistém smyslu najdeme i průniky se socialisty, nejvíce zřejmě v důrazu na solidaritu. Za povšimnutí stojí základní hodnotové vymezení demokratické sociální politiky, jak ho definuje Krebs pomocí čtyř principů:

- princip sociální spravedlnosti,
- princip solidarity,
- princip subsidiarity,
- princip participace.

Už z prostého výčtu je zřejmá zásadní podobnost se základními pilíři sociální nauky církve:

- personální princip,
- princip solidarity,
- princip subsidiarity,
- princip obecného dobra.⁴³⁴

⁴²⁷ Srov. Promluva papeže Františka v Evropském parlamentu. *Udržovat naživu demokracii před nátlakem neznámých impérií* [online]. Proneseno dne 25. listopadu 2014.

⁴²⁸ Srov. *Laudato si'*, čl. 59.

⁴²⁹ Srov. tamtéž, čl. 116.

⁴³⁰ Srov. tamtéž, čl. 129.

⁴³¹ Srov. tamtéž, čl. 175.

⁴³² Srov. tamtéž, čl. 178.

⁴³³ Srov. tamtéž, čl. 179.

Hodnotový průnik demokracie a sociální nauky je nezpochybnitelný. Smysluplná diskuze je na místě pouze o rozsahu a vymezení tohoto průniku. Máme zde ovšem ještě další rozměr vztahu demokracie a sociální nauky církve. Totiž vliv křesťanství nebo církve na současnou podobu demokracie a její hodnoty. Pokud přihlédneme k výše nastíněnému průniku hodnot, pak lze dokonce souhlasit s Maritainem, že křesťanství je historická energie působící na svět a demokratický impuls v lidských dějinách povstal jakožto časná manifestace inspirace evangelia.⁴³⁵ Tato dynamika zde bezpochyby je. Její deskripce by byla dalším zajímavým rozšířením tématu. Podle Busse vytváří náboženství tři základní dimenze, které přináší do demokratické společnosti dynamický moment s pozitivním nábojem. V první rovině jde o inovativní potenciál institucionalizovaného náboženství. Z náboženských tradic totiž mohou vycházet podněty pro lidské soužití, které přináší nové perspektivy a strategie řešení. V druhé rovině se jedná o kritický rozměr náboženského světonázoru, protože na pozadí Božího příslibu se nutně projeví deficity a slabá místa. Ve třetí rovině jde o motivační význam náboženského přesvědčení. Člověk, který na sebe vztahuje étos náboženské tradice, dokáže totiž podle Busse překonat egoismem zúžený náhled na svět a převzít společenskou odpovědnost.⁴³⁶

Manemman píše: „*Jak demokracie, tak monoteismus nesměřují tolik ke stávání se lidem, jako spíše ke stávání se subjektem.*“⁴³⁷ Podobně se vyjadřuje i Míčka: „*Pokud se tážeme, který typ politického zřízení nejlépe odpovídá tomuto principu implikujícímu svobodu, důstojnosti člověka, kterého politického zřízení může být člověk cílem a účinnou příčinou, musíme konstatovat, že jde právě o formu demokracie, která souběžně respektuje mravní řád, svobodu a klade důraz na odpovědnost člověka.*“⁴³⁸ Je to dáno tím, že demokracie má nejenom svůj procesní, ale také a především svůj hodnotový obsah. V kontextu našeho tématu je příznačné, že právě *Kompendium sociální nauky církve* přináší přesnou definici: „*Opravdová demokracie není pouze výsledkem formálního dodržování pravidel, nýbrž také plodem uvědomělého přijetí hodnot, na nichž se zakládají demokratické postupy: důstojnost každé lidské osoby, respektování lidských práv, přijetí společného dobra jako cíle politického života a jeho normativního kritéria.*“⁴³⁹ Právě tento normativní obsah nevyhnutelně přináší průnik se sociální naukou církve. Přílehlavě to vystihuje Alexis de Tocqueville ve svém díle *Demokracie v Americe*: „*Despotismus si bez víry vystačí, svoboda nikoliv. Republika potřebuje víru daleko více než monarchie a demokratický stát ji potřebuje více, než kdo*

⁴³⁴ Srov. KREBS, Vojtěch a kolektiv. *Sociální politika*, s. 27-37.

⁴³⁵ Více: MARITAIN, Jacques. *Christianisme et démocratie*. Paris: P. Hartmann, 1945.

⁴³⁶ Srov. BUSS, Gregor, Jsou náboženská přesvědčení slučitelná s demokratickými diskursy? Odpovědi současné filozofie a teologie. In: SLÁDEK, Karel. *Monoteistická náboženství a stát*, s. 271-273.

⁴³⁷ MANEMMAN, Jürgen. Křesťanství a politika: k současným výzvám politické teologie. In: SLÁDEK, Karel. *Monoteistická náboženství a stát*, s. 251.

⁴³⁸ MÍČKA, Roman. Demokracie v pasti (ne-) úspěchu: křesťansko-etická perspektiva [online].

In: *Caritas et veritas*. 2011, č. 2, s. 49.

⁴³⁹ *Kompendium sociální nauky církve*, s. 259, čl. 407.

*jiný. Jak by mohla společnost uniknout zániku, když zatímco se politické pouto uvolňuje, neupevňuje se pouto mravní?*⁴⁴⁰

Míčka upozorňuje, že mnoho autorů považuje existenci křesťanstvím inspirovaného morálního řádu za nezbytný předpoklad demokratizace a vývoje občanské společnosti.⁴⁴¹ Alexis de Tocqueville ve své knize *Demokracie v Americe* píše: „Mým cílem bylo na příkladu Ameriky ukázat, že zákony a především mravy mohou umožnit demokratickému národu, aby zůstal svobodný.“⁴⁴² Považoval tedy náboženskou morálku za zásadně protektivní faktor pro úspěšné budování demokratických institucí. Podobně například Jacques Maritain v americkém projektu demokracie viděl právě díky významnému kulturně-morálnímu vlivu křesťanství jedinou uspokojivou variantu funkční demokracie.⁴⁴³ Také Friedrich August von Hayek považuje „křesťanství za možná nejpodstatnější podmínku přežití západní civilizace a institucí, které se v jejím rámci rozvinuly“.⁴⁴⁴

Někteří autoři jdou ještě dále a nalézají například v demokratické diskuzi vyjádření dialektického principu trojjediného Boha. Podle C. V. Pospíšila není náhodou, že se demokratické režimy úspěšně prosadily právě v těch společnostech, které za sebou mají dlouholetý křesťanský základ v podobě víry v Boha Otce, Syna a Ducha svatého. Naopak tam, kde opravdovější záruka svobody v podobě víry v Boha Trojjediného chybí, inklinuje podle něj společnost k režimům totalitním. Otázkou vyvolává fakt, že ačkoli je příklon církve k demokracii jasně identifikovatelný, církev samotná zůstává ve své struktuře nedemokratická. Tato skutečnost generuje pochybnosti o opravdovosti onoho příklonu k demokracii jako k nejlepšímu způsobu uspořádání společnosti. Ano, našli bychom řadu argumentů, které tento stav vysvětlí, přesto zde zůstává nesmazatelný otazník.

⁴⁴⁰ TOCQUEVILLE, Alexis de. *Demokracie v Americe*, s. 423.

⁴⁴¹ Srov. MÍČKA, Roman. *Subsidiarita jako podstatný konstitutivní princip sociální politiky a občanské společnosti perspektiva* [online], s. 47-48.

⁴⁴² TOCQUEVILLE, Alexis de. *Demokracie v Americe*, s. 240.

⁴⁴³ Srov. MÍČKA, Roman. *Demokracie v pasti (ne-) úspěchu: křesťansko-etická perspektiva* [online].

In: *Caritas et veritas*. 2011, č. 2, s. 48.

⁴⁴⁴ HAYEK, Friedrich August von. *Osudná domýšlivost: omyly socialismu*, s. 148-153.

Závěr

Při zpracovávání tématu jsem se musel vyrovnávat s rozporem, který je nejvýrazněji identifikovatelný v encyklice *Sollicitudo rei socialis*. Myšlenky artikulované v encyklikách totiž cílí ve své podstatě na dobové problémy společnosti. Já s nimi ale pracuji v jiném kontextu. Primárně porovnávám hodnotové zakotvení myšlenek encyklik s hodnotovým obsahem ideálu demokracie. Sekundárně je pak porovnávám s realitou současné polyarchie, jak ji známe dnes. Teprve terciárně, tedy již velmi omezeně, vztahuju tyto myšlenky k dobovému kontextu a snažím se identifikovat vztah autora k dobové podobě demokracie. Považuji svůj přístup za plně legitimní a nikoli chybný, ale přináší specifické problémy. Tato jistá nekompaktnost vychází najevo v momentě, kdy Jan Pavel II. hovoří o demokratických státech jako o zemích liberálního kapitalismu. Je zřejmé, že já k těmto státům přistupuji primárně jako k nositelům hodnot a ideálů, které do jisté míry konvenují se zásadami sociální nauky církve. Papež v nich zde ale vidí nositele ideologie, propagandy a tehdy již několik desetiletí existující blok ozbrojené velmoci.⁴⁴⁵

Oba pohledy jsou plně podpořitelné argumentačním zdůvodněním, oba jsou správné, ale také jsou v určitém ohledu ambivalentní. Pokud bych je zamýšlel komparovat, musel bych se zabývat relevantností teze, že demokracie je protektivním prvkem ve vztahu ke zbrojení a posilování mocenských pozic ať už ve státě, nebo na mezinárodním poli. Zde se otevírá prostor pro další zpracování tématu. Vztah demokracie a SNC ovšem nabízí mnoho dalších dimenzí, které bychom mohli zkoumat. Osobně by mne zajímala komparace hodnotové hierarchie SNC a personifikované moderní demokracie. Stejně tak bychom mohli zkoumat „fenomén sociální nauky církve v demokracii“ nebo význam SNC při genezi hodnotových základů moderní demokracie. Zřejmě na hranici možností akademického zpracování pak stojí velezajímavá otázka reakce sociální nauky církve na sílící nacionální, partikulární a mocenské tendence v Evropě i celém světě. Nesporně zajímavá témata přináší pro sociální nauku církve globalizace, která vytváří tlak na nutnost hledat nové nástroje k dosahování demokratických hodnot. Moderní demokracie vznikla na půdorysu národních států, ve kterých obyvatelé sdílejí identitu, hodnoty a kulturu. Pod tlakem globalizace tyto po desetiletí a někdy i staletí platné neměnnosti slábnou nebo dokonce úplně mizí. Dnes lidé uzavírají komunity napříč hranicemi, čím dál větší díl obyvatel našeho euroatlantického kulturního okruhu opouští své lokální zakotvení a žije globálně. Zároveň jsme všichni permanentně konfrontováni s kulturami a hodnotami z opačné strany planety, a to prostřednictvím médií, internetu a sociálních sítí. Dochází tím nejenom k mezikulturním střetům, ale také k radikální proměně veřejného prostoru. Dříve exkluzivní výsadou žurnalistů - šířit informace - dnes disponuje prakticky kdokoli. Dochází tím k nezbytné dehonestaci kvality informací. To v souvislosti

⁴⁴⁵ Srov. *Sollicitudo rei socialis*, čl. 20.

s nepřipraveností společnosti nakládat s novými médii generuje dezinformovanost. Jejím důsledkem je zvýšená nedůvěra k elitě s rozhodovacími pravomocemi, ale také vulgarizace diskuze, nástup populismu a demagogie. Ani ty nejlepší mozky celého světa pravděpodobně nedokážou plně dohlédnout, co současný stav přinese v budoucnosti. Jak se promítne do hodnotového zacílení současných dětí a jak ovlivní jejich životní postoje v blízké budoucnosti. Zůstává otázkou, jestli sociální nauka církve přinese v tomto ohledu slyšitelný hlas a co bude jeho obsahem. Samostatné zpracování by si zasloužilo také téma aplikace SNC v církevní praxi. Stejně tak prosazování zásad SNC v praktické politice především křesťansko-demokraticky zaměřenými stranami. Jistě by byla zajímavá analýza modifikace principů sociální nauky církve v důsledku konfrontace s politickou realitou zastupitelské demokracie.

Sociální nauka církve se výrazně vymezuje vůči demokratickému liberalizmu. Křesťanská filozofie vychází z přesvědčení, že za sociální situaci není zodpovědný výhradně jedinec, ale vždy do určité míry i společenský systém. Katolická etika uznává svobodu, ale akcentuje také mravní závazek, který považuje za nedílnou součást svobody. Díl odpovědnosti tak vždy padá na osoby s možnostmi ovlivnit sociální situace, což jsou lidé mocní a bohatí.⁴⁴⁶ V samotném důsledku musí být individuální svoboda podřízena společnému dobru. Právě tímto pojetím přináší sociální nauka církve dynamický prvek proti konceptu liberalizmu, který staví na odpovědnosti individuální. Zde nacházíme moment, který byl pro vývoj demokracie zásadní. Sociální nauka církve svým setrvalým tlakem sehrála roli při genezi celospolečenské odpovědnosti na úrovni demokratických států. Jejím projevem jsou redistribuční procesy a solidarita realizovaná státními institucemi. Sociální nauka církve tak stojí mezi liberalismem a socialismem. V současnosti je demokraticotvorná a volá po silnější akcentaci hodnot, které jsou samotným zdůvodněním demokracie. Po přijetí demokracie a značném hodnotovém průniku principů sociální nauky církve a demokratické ideje se tak paradoxně právě církev stává institucí, která apeluje na reflexi demokratických hodnot.

Současný tlak na ekonomický výkon je tak obrovský, že demokratické rozhodovací procesy často nedokážou poskytnout výstupy v požadované rychlosti nebo kvalitě. Jsou proto nahrazovány procesy založenými na rozhodnutích expertů za zavřenými dveřmi. Hospodářské zájmy tak převažují nad terminální hodnotou společného dobra, realizovanou pomocí demokracie. Instituce a subjekty zrozené na demokratické platformě se vymykají demokratické kontrole. Vliv občanů na rozhodování se zmenšuje, volby se stávají scénou řízenou marketéry a demokracie podléhá erozi. Dosáhla demokracie, tak jak ji známe, vrcholu své evoluce? Přejde jiná, lepší demokracie? Jiný a lepší nebo prostě jenom jiný systém? Ať se stane cokoli, ideály demokracie a sociální nauky církve zde zůstanou jako součást našeho světa a prvek, který se promítne do základů světa dalšího.

⁴⁴⁶ Srov. KREBS, Vojtěch. *Sociální politika*, s. 27.

Literatura

- ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*, Brno: CDK, 2004. ISBN 80-7325-030-6.
- ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Praha: Jan Laichter 1937.
- BUSS, Gregor, Jsou náboženská přesvědčení slučitelná s demokratickými diskursy? Odpovědi současné filozofie a teologie. In: SLÁDEK, Karel. *Monoteistická náboženství a stát*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009. ISBN 978-80-87378-19-9.
- CAKIRPALOGLU, Panajotis. *Psychologie hodnot*. Olomouc: Votobia, 2004. ISBN 80-7220-195-6.
- CAPLAN, Bryan. *Mýtus racionálního voliče: proč v demokracii vítězí špatná politika*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2010. Respekt (NLN, Nakladatelství Lidové noviny). ISBN 978-80-7422-056-2.
- DAHL, Robert A. *Demokracie a její kritici*. Praha: Victoria Publishing, 1995. ISBN 80-85605-81-3.
- DAHL, Robert A. *O demokracii: průvodce pro občany*. Praha: Portál, 2001. ISBN 80-7178-422-2.
- DOLEŽEL, J. Biblické kořeny sociální práce. In: MARTINEK, M. *Praktická teologie pro sociální pracovníky*. Vyd. 2. Praha: Jabok, 2010, s. 26-39. ISBN 978-80-904137-6-4.
- DOLEŽEL, J. Nárys dějin charitní služby chudým – historické inspirace sociální práce. In: MARTINEK, M. *Praktická teologie pro sociální pracovníky*. Vyd. 2. Praha: Jabok, 2010, s. 40-61. ISBN 978-80-904137-6-4.
- *Evangelium vitae: encyklika Jana Pavla II. O životě, který je nedotknutelné dobro z 25. března 1995*. Praha: Zvon, 1995. ISBN 8071131393.
- FRANTIŠEK. *Laudato si' papeže Františka: encyklika o péči o společný domov: 24. května 2015*. Přeložil Milan GLASER. Praha: Paulínky, 2015. ISBN 978-80-7450-187-6.
- FUKUYAMA, Francis. *Budování státu podle Fukuyamy*. Praha: Alfa Publishing, 2004. Extra (Alfa Publishing). ISBN 80-86851-09-5.
- HALÍK, Tomáš. Předmluva: Sociální nauka církve ve společensko-dějinném horizontu. In: *Sociální encykliky: 1891-1991*. Praha: Zvon, 1996. ISBN 80-7113-154-7.
- CHADIMA, M. *Charitativní péče - Dějiny a současnost: pracovní texty pro studenty Katedry náboženské výchovy a charitativní práce*. Vyd. 1. Hradec Králové: Gaudeamus, 2007. ISBN 978-80-7041-632-7.
- KOHÁK, Erazim. *Průvodce po demokracii: vzpomínky z amerického života, naděje z pražského návratu*. 2., upr. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2002. Studijní texty (Sociologické nakladatelství). ISBN 80-86429-03-2.

- *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008. ISBN 978-80-7195-014-1.
- KOPEČEK, Lubomír a Vít HLOUŠEK, ed. *Demokracie: teorie, modely, osobnosti, podmínky, nepřátelé a perspektivy demokracie*. V Brně: Masarykova univerzita, Mezinárodní politologický ústav, 2003. ISBN 80-210-3195-6.
- KREBS, Vojtěch a kolektiv. *Sociální politika*. Praha: ASPI, a.s., 2005.
- LEGUTKO, Ryszard, RUCZAJ, Maciej, ed. *Ošklivost demokracie a jiné eseje*. Přeložil Josef MLEJNEK. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2009. Politika a společnost. ISBN 978-80-7325-184-0.
- LEV XIII. Rerum novarum. In: *Sociální encykliky: 1891-1991*. Praha: Zvon, 1996. ISBN 80-7113-154-7.
- MANEMMAN, Jurgen, Křesťanství a politika: k současným výzvám politické teologie. In: SLÁDEK, Karel. *Monoteistická náboženství a stát*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009. ISBN 978-80-87378-19-9.
- MARITAIN, Jacques, *Reflections on America*, New York: Gordian Press, 1975, ISBN 0-87752-166-2.
- MARITAIN, Jacques. *Christianisme et démocratie*. Paris: P. Hartmann, 1945.
- MESSINA, R.; BRICHTOVÁ, T. *Dějiny charitativní činnosti*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-859-3.
- MÍČKA Roman a Miroslav KNĚŽ. Hospodářství v sociálním učení církve od *Gaudium et spes* po *Laudato si'*. In: ŠRAJER, Jindřich, Kolářová Lucie a kol. *GAUDIUM ET SPES PADESÁT LET POTÉ*. Brno: CDK, 2015, ISBN 978-80-7325-391-2.
- MLSNA, Petr. Úvaha nad přímou demokracií v ČR. *Právní zpravodaj*. 2008, 10, s. 11.
- PETRÁČEK, Tomáš. *Církev, tradice, reforma: odkaz Druhého vatikánského koncilu*. V Praze: Vyšehrad, 2016. Teologie (Vyšehrad). ISBN 978-80-7429-643-7.
- PIUS XI. *Encyklika Pia XI.: Quadragesimo anno : o vybudování společenského řádu a jeho zdokonalení podle zásad evangelia*. 3. vyd., okr. v Olomouci: Dominikánská edice Krystal, 1947. Dominikánská edice Krystal.
- PIUS XII., *Mír ze spravedlnosti: Výbor projevů pronesených ve válečných letech 1939–1945*, Praha: Atlas, 1947.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal OP, 2007. Teologie (Karmelitánské nakladatelství: Krystal OP). ISBN 978-80-85929-99-7.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva. Praha: V. Linhart, 1949.
- *Sociální encykliky: 1891-1991*. Praha: Zvon, 1996. ISBN 80-7113-154-7.
- SOUSEDÍK, Stanislav. *Svoboda a lidská práva: jejich přirozenoprávní základ: esej*. Praha: Vyšehrad, 2010. Moderní myšlení. ISBN 978-80-7429-036-7.

- ŠTICA, Petr. Pojetí státu v sociálním učení katolické církve. In: SLÁDEK, Karel. *Monoteistická náboženství a stát*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009. ISBN 978-80-87378-19-9.
- ŠTICA, Petr. Postoj k demokracii a občanské participaci v sociálním učení církve. In: ŠRAJER, Jindřich a KOLÁŘOVÁ, Lucie. *Gaudium et spes padesát let poté*. Brno: CDK, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2015. ISBN 978-80-7325-391-2.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Demokracie v Americe*. Praha: Academia, 2000. ISBN 80-200-0829-2.
- TUGENDHAT, Ernst. *Přednášky o etice*. Praha: Oikoymenh, 2004. Oikúmené. ISBN 80-7298-086-6.
- UMLAUF, Michal, ČERNUŠKA, Pavel, Ctirad Václav POSPÍŠIL a František STANĚK, ed. *Interdisciplinární úvod do četby kompendia sociální nauky církve*. Brno: L. Marek, 2009. ISBN 978-80-87127-16-2.
- VIVIANO, Benedikt. *Království Boží v dějinách*. Praha: Vyšehrad, 2008. Teologie (Vyšehrad). ISBN 978-80-7021-921-8.
- ZAKARIA, Fareed. *Budoucnost svobody*. Praha: Academia, 2004. ISBN 80-200-1285-0.

Internetové zdroje

- Encyklika *Summi Pontificatus. O jednotě lidské společnosti* [online]. Vydaná 20. října 1939, odst. 27-33, [cit. 2018-02-23]. Dostupné na WWW: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html>.
- MÍČKA, Roman. Demokracie v pasti (ne-) úspěchu: křesťansko-etická perspektiva [online]. In: *Caritas et veritas*. 2011, č. 2, s. 38-54, [cit. 2017-12-23]. Dostupné na WWW: <<http://caritasetveritas.cz/index.php?action=openfile&pkey=53>>.
- MÍČKA, Roman. Otázka „světové politické autority“ v širším kontextu katolického sociálního myšlení. In: *Caritas et Veritas* [online]. 2016, č. 2. [cit. 2018-02-13]. Dostupné na WWW: <<http://www.caritasetveritas.cz/index.php?action=getfile&pkey=209>>, s. 47-64.
- MÍČKA, Roman. Subsidiarita jako podstatný konstitutivní princip sociální politiky a občanské společnosti perspektiva [online]. In: *Občanská společnost a sociální práce 2013-04* [cit. 2017-12-23], s. 35-42. Dostupné na WWW: <<http://www.socialniprace.cz/index.php?sekce=2&ukol=1&id=66#stop>>.
- Onlinepitcairn.com [online]. *History*. [cit. 2017-11-09]. Dostupné na WWW: <<http://www.onlinepitcairn.com/history.htm>>
- PAVEL VI. *Deklarace o náboženské svobodě Dignitatis humanae: Právo osoby a skupin na společenskou a občanskou svobodu ve sféře náboženství* [online].

1965 [cit. 2018-01-14]. Dostupné na WWW: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_cs.html>.

- PAVEL VI. *Gaudium et spes: pastorální konstituce o církvi v dnešním světě* [online]. Praha: 1969 [cit. 2018-01-18]. Dostupné na WWW: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_cs.html>.
- PIUS XII., *Rozhlasové poselství z 24. prosince 1944* [online]. In: AAS 37 (1945) : 12, [cit. 2018-03-03]. Dostupné na WWW: <http://www.vatican.va/archive/aas/index_sp.htm>.
- Promluva papeže Františka v Evropském parlamentu. *Udržovat naživu demokracii před nátlakem neznámých impérií* [online]. Proneseno dne 25. listopadu 2014, Štrasburk [cit. 2018-03-25]. Přeložil Milan Glaser. Dostupné na WWW: <<https://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=21141>>.
- *Promluva Pia XII. k německému katolickému kongresu v Bochumu* [online]. Proneseno dne 4. září 1949, In: AAS 41 (1949): 458–462. [cit. 2017-12-17]. Dostupné na WWW: <http://www.vatican.va/archive/aas/index_sp.htm>.

ABSTRAKT

NOVÁK, Tomáš. *Fenomén demokracie v sociální nauce církve*. České Budějovice 2018. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra etiky, psychologie a sociální práce. Vedoucí práce Roman Míčka.

Klíčová slova: demokracie, sociální nauka církve, sociální učení, sociální encykliky, sociální etika, katolická sociální nauka.

Diplomová práce pojednává o historickém vývoji postoje sociální nauky církve k fenoménu demokracie. Komparuje hodnotová východiska moderní demokracie a sociální nauky. Implicitní historické postoje k demokracii odvozuje z tezí, získaných analýzou všech zásadních dokumentů sociální nauky. Teze vztahující se k demokracii pak explicitně zasazuje do kontextu a komentářů jiných autorů. V závěru shrnuje genezi postoje sociální nauky církve k demokracii v systematickém přehledu s odkazy. Souhrn rozlišuje rovinu hodnotových východisek sociální nauky církve a rovinu postoje k demokracii jako takové.

ABSTRACT

NOVAK, Tomas. *The phenomenon of democracy in the social doctrine of the Church*. Ceske Budejovice 2016. Thesis. University of South Bohemia in Ceske Budejovice. Faculty of Theology. Department of Ethics, Psychology and Social Work. Supervisor Roman Micka.

Key words: Democracy. Social doctrine of the Church. Social learnings. Social encyclicals. Social Ethics, Catholic Social Thought.

The diploma thesis deals with the historical development of the attitude of the Church social doctrine towards the phenomenon of democracy. It compares the values of modern democracy and social doctrine. Implicit historical attitudes to democracy derive from the theses obtained by analyzing all the essential documents of social doctrine. The theses related to democracy explicitly are placed in the context and comments of other authors. In conclusion, it summarizes the genesis of the attitude of the Church's social doctrine to democracy in a systematic overview with the links. The summary distinguishes the level of the value starting-points of the Church social doctrine and the level of attitude towards democracy as such.