

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

THEOLOGICA 2013
roč. 3, č. 2

TÉMA
Lidská práva a teologie

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
2014

REDAKČNÍ RADA

výkonný redaktor, předseda redakční rady

David Vopřada, Dr.

členové redakce

ThLic. Mgr. Denisa Červenková, Th.D. (KTF UK, Praha)

prof. ThDr. Richard Čemus (Pontificium Institutum Orientale, Roma)

Dr. Theol. Slavomír Dluhoš (Kath.-Theol. Fakultät, Wien)

prof. PhDr. Tomáš Halík, Th.D. (FF UK, Praha)

Mgr. Martin Kočí (Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven)

ThLic. Mgr. Jaroslav Lorman, Th.D. (KTF UK, Praha)

doc. Ivana Noble, Ph.D. (ETF UK, Praha)

prof. Ctirad V. Pospíšil, Th.D. (CMTF UP, Olomouc)

doc. Dr. phil. Jakub Sirovátka (THF KU, Eichstätt-Ingolstadt)

ThLic. Petr Štica, Th.D. (KTF UK, Praha)

prof. ThDr. Lubomír Žák (Pontificia Universitas Lateranensis, Roma)

ADRESA REDAKCE

AUC Theologica

Univerzita Karlova v Praze

Katolická teologická fakulta

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: theologica@ktf.cuni.cz

<http://www.theologica.cz>

distribuce – objednávky

Centrální katolická knihovna KTF UK

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: knihovna@ktf.cuni.cz

© Univerzita Karlova v Praze – Nakladatelství Karolinum, 2014

ISSN 1804-5588

OBSAH

ÚVOD	5
TÉMA	
PETR ŠTICA	
Lidská práva a sociální učení církve	11
KONRAD HILPERT	
Teologické základy lidských práv	35
MARIANNE HEIMBACH-STEINS	
Anerkennung der Religionsfreiheit: ein Prüfstein der kirchlichen Menschenrechtsrezeption	49
CHRISTOF MANDRY	
Das moralische Recht auf Bildung in christlich-ethischer Sicht	67
PETR ŠTICA	
Úsvit lidských práv: Počátky debaty o lidských právech ve španělské pozdní scholastice	81
VARIA	
VOJTĚCH NOVOTNÝ	
Antonín Mandl – svědek diskusí mezi katolíky ve druhé polovině 60. let 20. století	99
MIREIA RYŠKOVÁ	
Abrahamic tradition in the Epistle to the Galatians	115
DAVID SVOBODA	
<i>Cursus Conimbricensis</i> – Sebastian Couto S.J. Nature considered in itself in the context of the problem of universals	135

PROKOP SOUSEDÍK	
Co zkoumá epistemologie?	151

RECENZE A ZPRÁVY

Petr Štica

<i>Migrace a státní suverenita: Oprávnění a hranice přistěhovalecké politiky z pohledu křesťanské sociální etiky</i> (František Burda)	173
--	-----

Kevin T. Kelly

<i>Rozvod a druhý sňatek. Tváří v tvář výzvě</i> (Libor Ovečka)	178
---	-----

Mezi historií a Evangeliiem: Existence a život církve

ve světle II. vatikánského koncilu (Prokop Brož)	181
--	-----

Processus iudiciarius secundum stilum Pragensem (výsledky projektu)

(Dominik Budský)	183
----------------------------	-----

ÚVOD

Ve stínu padesátiletého výročí druhého vatikánského koncilu si v tomto roce připomínáme ještě jedno jubileum – 11. dubna uplynulo přesně půlstoletí od promulgace encykliky *Pacem in terris*. Druhá sociální encyklika papeže Jana XXIII. patří bezpochyby k těm papežským dokumentům, které sehrály důležitou úlohu nejen ve své době, nýbrž přinesly zásadní podněty pro podobu a vývoj sociálního učení církve (dále jen SUC) a katolické teologie v následujících desetiletích. Její význam spočívá mj. v tom, jak zde papež přistupuje k lidským právům. Zatímco dříve církevní dokumenty nahlížely ideu lidských práv spíše s nedůvěrou jako „záležitost proticírkevní moderny“, vůči níž je třeba se primárně vymezovat, představuje ji Jan XXIII. jako normativní vodítko veřejné moci (srov. čl. 60), které koresponduje s křesťanským pohledem na člověka a svět. Úsilí o ochranu a naplnění lidských práv a respekt vůči nim chápe jako významný příspěvek ke spravedlivému utváření společnosti a cestu k pokojnému soužití všech lidí. Encyklika *Pacem in terris* je proto po právu označována za „katolickou magnu chartu lidských práv“. Uvedené výročí nás inspirovalo k tomu, abychom v tomto čísle věnovali zvláštní pozornost „tematickému okruhu lidská práva a teologie“.

V prvním článku předkládá Petr Štica přehled vztahu SUC a lidských práv. Činí tak jak z pohledu dějinného vývoje, tak pod zorným úhlem teologické reflexe. Nejprve se zabývá dějinami recepce ideje lidských práv v textech SUC. Poněvadž vývoj stanoviska katolické církve v této otázce prošel dynamickým vývojem, věnuje se dále „základním typům“ teologické interpretace tohoto vývoje. Na závěr přistupuje k tématu ze systematicko-teologické perspektivy a zachycuje klíčové charakteristiky chápání lidských práv v SUC.

Následující tři studie reflektují vybraná témata současné mezinárodní teologicko-etické debaty o lidských právech. Konrad Hilpert se zabývá teologickým odůvodněním lidských práv. Zamýšlí se nad tím, jakým způsobem je v současném diskursu o lidských právech toto odůvodnění přítomno, a následně představuje teologické odůvodnění v církevních dokumentech a jeho modely v německé teologii. V závěru pak reflektuje napětí mezi specificky křesťanským odůvodněním lidských práv na jedné straně a realitou kulturní a náboženské plurality na straně druhé.

Zvláštní pozornost v současné teologické debatě o lidských právech náleží náboženské svobodě. Právem na náboženskou svobodu, které můžeme označit za „prubířský kámen“ či „syntézu lidských práv“ (srov. *Centesimus annus*, čl. 47), se ve své studii zabývá Marianne Heimbach-Steinsová. Autorka se zamýšlí nad klíčovými teologickými otázkami debaty o náboženské svobodě a nad důsledky, které pro církev z uznání náboženské svobody plynou.

V dalším příspěvku tematizuje Christof Mandry právo na vzdělání, o němž hovoří již encyklika *Pacem in terris* (srov. čl. 13) a které úzce souvisí s dalšími eticky relevantními otázkami, jako jsou např. rovnost příležitostí, postavení na trhu práce či sociální inkluze. Tato v české teologické a etické diskuzi doposud opomíjená reflexe má i v našem prostředí – např. v souvislosti se sociální inkluzí dětí z romských rodin – bezesporu zvláštní význam. Věříme, že zpřístupnění textů z pera předních zahraničních odborníků bude pro českou teologickou diskuzi obohacím.

Druhý článek Petra Štici v tomto čísle se zabývá počátky debaty o lidských právech ve španělské pozdní scholastice. Debata o lidských právech nezačíná až v době osvícenství, nýbrž její počátky nacházíme již v diskuzích a dílech teologů 16. století v souvislosti s kolonizací Nového světa. Článek tak nepřímou poukazuje na skutečnost, která opakovaně zaznívá již v předchozích příspěvcích: totiž že křesťanství a lidská práva nejsou veličiny, jež by si byly navzájem cizí, nýbrž naopak že obrana a rozvíjení lidských práv patří k samotnému poslání církve, která se zasazuje za ochranu lidské osoby a její důstojnosti.

Netematickou část tvoří čtyři příspěvky. Vojtěch Novotný se ve svém článku snaží zaslechnout ozvěnu debat kněží propuštěných z vězení s jejich přáteli na konci 60. let 20. století prostřednictvím tří sond do textů jednoho z těchto kněží, P. Antonína Mandla, z let 1965–1967. Poukazuje nejen na dostatečné zpracování tohoto období dějin církve

v Československu, ale ukazuje také, jak živě tehdy probíhala recepce koncilních podnětů, a jak podnětná v lecčem zůstává i téměř po půlstoletí.

Ve druhém příspěvku se Mireia Ryšková zabývá způsobem, jak Pavel coby žid v Zákona využívá v listě Galatanům při argumentaci pro ospravedlnění z víry abrahámovské tradice. Dochází k závěru, že apoštol tváří v tvář judaizujícím tendencím nevěnuje pozornost halachickému rozměru abrahámovské tradice, nýbrž opírá svůj výklad o vykoupení v Kristu. Kristus je tak pro Pavla naplněním Božího příslibu a završením i ukončením Zákona, Abrahám pak není pouze představitelem židovského národa, nýbrž každého křesťana, který svou víru staví na Boží věrnosti zjevené v Kristu.

Studie Davida Svobody se věnuje pojmu přirozenosti o sobě v díle vynikajícího portugalského filosofa Sebastiana Cauta. Přibližuje, jaký význam měl *Cursus Conimbricenses*, na němž se Cauto podílel a systematicky pojednává pojem přirozenosti o sobě, který porovnává s ostatními scholastickými naukami o tomto pojmu.

Nakonec Prokop Sousedík se ve svém pojednání zamýšlí nad dvěma možnými přístupy k epistemologii, které lze najít jednak ve starověké, středověké a analytické filosofii, jednak ve filosofii moderní. Za klíčový rozdíl obou přístupů pak považuje odlišný postoj vůči lidské subjektivitě.

Redakce

TÉMA

LIDSKÁ PRÁVA A SOCIÁLNÍ UČENÍ CÍRKVE¹

PETR ŠTICA

Křesťanské církve patří dnes na poli angažmá za ochranu lidských práv mezi nepřehlédnutelné aktéry. Zaměříme-li se výhradně na církev katolickou, sahá toto angažmá od papeže, jenž se k ochraně a dodržování lidských práv vyjadřuje prostřednictvím rozmanitých projevů a textů, po různé církevní skupiny a sdružení, jejichž členové se podílejí na konkrétních sociálních a rozvojových projektech. *Kompendium sociální nauky* (2004) zdůrazňuje, že „úsilí o vymezení a prohlášení lidských práv představuje jednu z nejvýznamnějších aktivit směřujících k účinnému respektování nevyhnutelných požadavků lidské důstojnosti“.² Lidská práva (a jejich recepce v principu personalit) jsou v současné době chápána jako jeden ze základních stavebních kamenů katolického sociálního učení.

Stanovisko katolické církve vůči této ideji, jak ho můžeme sledovat ve významných církevních dokumentech, však prošlo v dějinách dlouhým a dynamickým vývojem. Proto pojednání o lidských právech a sociálním učení církve (dále jen SUC) uvedu nejprve přehledem dějin recepce ideje lidských práv, která se formulovala především od poslední čtvrtiny 18. století, v textech SUC. Soustředím se přitom výlučně na celocírkevní dokumenty, zejména sociální encykliky a texty římských biskupů (1). V následující části představím základní směry teologické interpretace tohoto vývoje, jímž oficiální církevní stanoviska ve vztahu k ideji lidských práv prošla (2). V závěru bych – třebaže

¹ Článek vznikl díky podpoře Alexander von Humboldt Foundation.

² PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR. *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, čl. 152.

spíše kurzorickým způsobem – nastínil, jak jsou lidská práva v SUC chápána (3).

1. Dějiny recepcce ideje lidských práv v sociálním učení církve

Jednotlivé periody stanovisek vůči lidským právům, které v textech SUC nacházíme, můžeme rozdělit na následující tři období – 1. období obrany a odmítání, které trvá do první sociální encykliky, 2. období opatrného přibližování (až do encyklik Jana XXIII.) a 3. období ztotožnění (od encykliky *Pacem in terris*).⁵

1.1 Období obrany a odmítání

Prvních sto let od Velké francouzské revoluce byla stanoviska oficiálních představitelů katolické církve k lidským právům – a k Velké francouzské revoluci jako takové – zřetelně odmítavá. První papežský dokument, v němž nacházíme postoj římského biskupa k moderní ideji lidských práv, představuje breve *Quod aliquantum* Pia VI. z roku 1791. Breve je bezprostřední reakcí na „civilní konstituci kléru schválenou francouzským národním shromážděním, která novým způsobem uspořádala církevní poměry ve Francii“. ⁴ Zavedla mj. civilní přísahu pro kněze či jmenování farářů a biskupů ze strany státu. Pius VI. se však nevyjadřuje pouze proti jednotlivým rozhodnutím Národního shromáždění, nýbrž se odmítavě staví k principům Velké francouzské revoluce jako takové, včetně ideje lidských práv,⁵ v nichž spatřuje „pouze stinné stránky, které ohrožují věci víry“.⁶

Další odmítavé stanovisko ze strany papeže nacházíme v apoštolském listu Pia VII. *Post tam diuturnas* z roku 1814. V něm se papež

⁵ V tomto dělení se opírám o dělení, které předkládá HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte: Geschichte – Theologie – Aktualität*. Düsseldorf: Patmos-Verl., 1991, s. 138–148.

⁴ HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte: Geschichte*, s. 138.

⁵ Srov. tamtéž, s. 138–139.

⁶ GNÄGI, Albert. *Katholische Kirche und Demokratie: ein dogmengeschichtlicher Überblick über das grundsätzliche Verhältnis der katholischen Kirche zur demokratischen Staatsform*. Zürich: Benziger, 1970, s. 116–117. Citováno podle FURGER, Franz – STROBEL-NEPPEL, Cornelia. *Menschenrechte und katholische Soziallehre*. Freiburg (Švýc.): Iustitia et Pax, 1985, s. 46.

zřetelně vyslovuje proti právům na svobodu, především proti náboženské svobodě:

Ještě daleko těžší a nadto více hořkou bolest, která Nás, jak musíme vyznat, ještě více trápí, tlačí a bolí, Našemu srdci připravuje článek 22 Ústavy, v němž [...] je svoboda vyznání a svoboda svědomí nejen ústavně příslibena, nýbrž je této svobodě, stejně jako kazatelům těchto tzv. konfesí, [dokonce] garantována ochrana a pomoc. Není zajisté zapotřebí mnoha slov, neboť se obracíme na Tebe,⁷ abychom Tě přesvědčili o tom, jak smrtelná rána byla tímto článkem katolické církvi Francie zasazena. Tím, že všem vyznáním bez rozdílu náleží stejná svoboda, zaměňuje se pravda za omyl a staví se svatá a neposkvrněná Nevěsta Kristova, Církev, bez níž nemůže být spásy, na stejnou rovinu s heretickými sektami či s nevěrnými židy. Tím, že se heretickým sektám a jejich kazatelům zajišťuje přízeň a pomoc, jsou tolerovány a protežovány nejen jejich příslušníci, nýbrž také jejich omyly.⁸

Podobně se Pius VII. vyjadřuje také proti svobodě tisku.⁹ Jestliže tato stanoviska jsou emotivní reakcí na změny způsobené revolucí a „konfrontací s antiklerikální politikou [francouzské republiky], která byla nekompromisně nepřátelská vůči církvi či dokonce vůči křesťanství, obrací se pozdější dokumenty proti vnitrocírkevním proudům, jejichž cílem je smíření liberálně-politického myšlení, respektive demokracie, a sebechápání církve“.¹⁰ Striktně odmítavý postoj, který zaujímají nejvyšší představitelé církve vůči myšlenkám francouzské revoluce a který je v církvi rozšířen,¹¹ nesdílejí totiž všichni zástupci kléru ani

⁷ Apoštolský list je adresován Msgr. de Boulogne, biskupovi v Troyes.

⁸ PIUS VII. *Post tam diuturnas*. Citováno podle UTZ, Arthur – VON GALEN, Brigitta (ed.). *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung: eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart*. Sv. 1. Aachen: Scientia Humana Institut, 1976, III/59, s. 465. [Poznámka autora: Pokud církevní texty nejsou uvedeny ve sbírce *Sociální encykliky (1891–1991)*. Praha: Zvon, 1996 nebo v *Kompendiu sociální nauky církve*, uvádím text podle citovaných německo-latinských zdrojů. Pokud cituji z těchto sbírek papežských textů, jedná se vždy o můj vlastní překlad z německého jazyka s přihlédnutím k latinskému originálu.]

⁹ PIUS VII. *Post tam diuturnas*. Citováno podle UTZ, Arthur – VON GALEN, Brigitta (ed.). *Die katholische Sozialdoktrin*. Sv. 1, III/60, s. 465–467: „Neméně musíme cítit údiv a bolest nad svobodou tisku, kterou garantuje a dovoluje článek 23 a která vystavuje mravy a víru největším a nezhoubnějším nebezpečím. [...] Je totiž zcela jisté, že především touto cestou jsou podlamovány mravy národů a rozdmýchávány zmatky a revolty.“

¹⁰ HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte: Geschichte*, s. 140.

¹¹ Srov. FURGER, Franz – STROBEL-NEPPEL, Cornelia. *Menschenrechte und katholische Soziallehre*, s. 46.

všichni katolíci. V církvi se v porevolučním období objevují jedinci a skupiny, které souhlasí „s opatrným přijetím moderny a konstruktivní diskuzí s motivy osvícenství, novější filozofie a politického liberalismu“.¹² Přívrženci „katolických liberálních hnutí“ plédovali mj. za svobodu svědomí a oddělení církve od státu. Patrně nejznámějším představitelem tohoto proudu byl Felicité Robert de Lammenais, který vydával vlivné noviny *L'Avenir*. Proti těmto vnitrocírkevním směrům se vymezuje encyklika *Mirari vos* (1832). Řehoř XVI. se v ní vyjadřuje vůči moderně a lidským právům ještě rezolutněji než jeho předchůdci.¹³ Vykresluje soudobou společnost jako společnost, v níž vládné „bezuzdná touha po neomezené svobodě“¹⁴ a rozmáhá se „bezbožnost, revolta a úpadek mravů“.¹⁵ Jazyk, kterým liberální práva kritizuje, je přitom „patříčně ostrý“, jak dosvědčuje následující citát:

Z pramene této zhoubné [náboženské] lhostejnosti tryská ono pošetilé a mylné mínění, nebo ještě lépe poblouznění (*ex hoc putidissimo indifferantissimi fonte absurda illa fluit ac erronea sententia, seu potius deliramentum*), že každému má být zvěstována a pro každého vybojována svoboda svědomí. Tomuto nakažlivému zhoubnému omylu (*pestilentissimo errori*) připravuje cestu ona absolutní a bezhraničně chápaná (*immoderata*) svoboda mínění, která se ke škodě věcí církevních i občanských velmi rozšiřuje. [...] Je-li totiž přetržena uzda, díky níž jsou lidé drženi na stezce pravdy, potom se s velikou rychlostí jejich beztak zlému nakloněná přirozenost zřítí do propasti.¹⁶

Proti liberálním skupinám a proudům uvnitř katolické církve zveřejnil Řehoř XVI. o dva roky později ještě encykliku *Singulari vos*. Ideálem, který stojí v pozadí jeho úvah, je „návrat starých pořádků“ a znovuzavedení katolického státu. Odmítavý postoj nejvyšších představitelů katolické církve vůči představitelům těchto „liberálních skupin“, k jejichž přesvědčení patřilo vnímání lidských práv jako ryze

¹² ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika: úvod a principy*. Brno: CDK, 2004, s. 125.

¹³ Srov. HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte: Geschichte*, s. 140.

¹⁴ ŘEHOŘ XVI. *Mirari vos*. Citováno podle UTZ, Arthur – VON GALEN, Brigitta (ed.). *Die katholische Sozialdoktrin*. Sv. 1, II/19, s. 155.

¹⁵ FURGER, Franz – STROBEL-NEPPLE, Cornelia. *Menschenrechte und katholische Soziallehre*, s. 48.

¹⁶ ŘEHOŘ XVI. *Mirari vos*. Citováno podle UTZ, Arthur – VON GALEN, Brigitta (ed.). *Die katholische Sozialdoktrin*. Sv. 1, II/14, s. 149.

křesťanské hodnoty, a vůči dalším „modernistům“ jednoznačně převládá i v dalších desetiletích.

K vrcholu odmítavého a konfrontačního postoje vůči moderně a lidským právům dochází za papeže Pia IX. Ten roku 1864 zveřejňuje encykliku *Quanta cura* proti liberalismu a sekularismu. V ní přebírá rétoriku předcházejících „antimodernistických“ papežských dokumentů a „negativními formulacemi ohraničuje to, co je domněle přípustné, od toho, co je nepřijatelné“.¹⁷ K encyklice připojuje „seznam moderních omylů“, tzv. sylabus, jehož integrální součástí jsou „bludy liberalismu“. Mezi nimi mj. stojí, že „svoboda jakéhokoliv náboženství, stejně jako všem přiznaná, neomezená svoboda názoru a myšlení přispívá ke zkáze ducha a mravů národů a rozšiřuje nákazu lhostejnosti“.¹⁸ Liberalismus a moderna jsou interpretovány jako názorové proudy, které jsou neslučitelné s učením katolické církve a proti nimž je třeba bojovat. V moderním lidskoprávním diskurzu vidí papežské texty ponejprv plod „církvi nepřátelské, sekularistické moderny“ a podle toho jej také hodnotí. V uvedeném období se proto zdají být učení církve a idea lidských práv jako dva navzájem neslučitelné myšlenkové světy.¹⁹

1.2 Období opatrného přibližování

Odmítavý postoj papežů vůči liberálnímu myšlení nacházíme rovněž v dalších letech, mj. v encyklikách Lva XIII., které se zabývají politickými tématy, jako *Immortale Dei* (1885) o křesťanském státu či *Libertas praestantissimum* (1888). Obsah druhého papežského listu je dokonce přímo zaměřen na kritiku liberalismu. Přes zřetelně kritický postoj vůči moderně a odmítání jejich principů lidských práv²⁰ můžeme v těchto encyklikách vyzorovat zároveň aspekty,

¹⁷ GNÄGI, Albert. *Katholische Kirche und Demokratie*, s. 146. Citováno podle FURGER, Franz – STROBEL-NEPPEL, Cornelia. *Menschenrechte und katholische Soziallehre*, s. 48.

¹⁸ PIUS IX. *Syllabus*. Citováno podle UTZ, Arthur – VON GALEN, Brigitta (ed.). *Die katholische Sozialdoktrin*. Sv. 1, I/118, s. 53.

¹⁹ Srov. HILPERT, Konrad. Die Menschenrechte in Theologie und Kirche. In DURST, Michael – MÜNK, Hans-Joachim – BENTELE, Katrin (ed.). *Theologie und Menschenrechte*. Freiburg (Švýc.): Paulusverl., 2008, s. 68–112, zde 73.

²⁰ Zvláště uváděna jsou opět ta liberální práva, s nimiž jsme se setkali v dřívějších papežských textech, zejména svoboda náboženství, slova, tisku, svědomí, ale rovněž svoboda učení a bádání: LEV XIII. *Libertas praestantissimum*. Citováno podle UTZ, Arthur – VON GALEN, Brigitta (ed.). *Die katholische Sozialdoktrin*. Sv. 1, II/71, s. 219: „Není

kteří je od předchozích papežských dokumentů odlišují.²¹ Jde především o dvě skutečnosti: 1. Přestože kritika moderny přetrvává, textům přestává dominovat jednoznačně polemický tón s trpkým podtónem, který převládal v předchozích papežských stanoviscích vůči lidským právům. Na místě, kde se dříve vyskytovaly emotivní odsudky a paušálně formulované útoky, se objevuje věcnější, delší a diferencovanější „antimodernistická argumentace“.²² 2. Přestože Lev XIII. odmítá principy moderny, přijímá modernu a liberální myšlení jako společenskou realitu, v níž je třeba se pohybovat a v níž je katolíkům dovoleno být politicky a společensky činnými.²³ Jako doklad této realistické orientace Lva XIII. se sluší připomenout obecně nepřiliš známý okružní list *Au milieu des sollicitudes* z roku 1892, v němž papež „doporučil francouzským katolíkům smíření s republikou a otevřel jim možnost spolupráce na [politickém utváření] vzájemného soužití“.²⁴

Tato nová orientace je podpořena argumentací, která jde trojím směrem:²⁵ a) v úvahách o moderně Lev XIII. rozlišuje to, co je v rámci „moderních svobod“ správné, a to, co je nesprávné (nejde tedy o paušální odsouzení moderny a liberálního konceptu lidských práv jako takových, nýbrž o rozlišování toho, co lze považovat v lidských právech, v nichž lze podle Lva XIII. dokonce spatřovat dobré jádro,²⁶ za příja-

v žádném případě dovoleno požadovat, obhajovat a poskytovat svobodu myšlení, slova, učení a různých náboženství, jako kdyby v těchto svobodách šlo o práva daná z přirozenosti. Vždyť pokud by byla skutečně dána z přirozenosti, pak by existovalo právo popírat Boží svrchovanost a žádný zákon by nemohl stanovit hranice lidské svobodě.“

²¹ K následujícímu srov. HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte: Geschichte*, s. 141–142.

²² Srov. např. kritiku liberalistického chápání svobody v encyklice *Libertas praestantissimum*. SABERSCHINSKY, Alexander. *Die Begründung universeller Menschenrechte: zum Ansatz der Katholischen Soziallehre*. Paderborn: Schöningh, 2002, s. 392–398; SPIEB, Christian. *Katholische Kirche und Menschenrechtsethos. Von der Ablehnung zur Anerkennung der Religionsfreiheit. Ethik und Gesellschaft 2012*, č. 2 (*Demokratie und Sozialethik*), s. 9–10; <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2012_Spiess.pdf> [2013-04-01].

²³ LEV XIII. *Libertas praestantissimum*. Citováno podle UTZ, Arthur – VON GALEN, Brigitta (ed.). *Die katholische Sozialdoktrin*. Sv. 1, II/71, s. 219: „Z toho plyne, že tyto různé druhy svobody lze sice ze spravedlivých důvodů trpět, nicméně ne bez míry a omezení, aby se nezvrhly do ryzí libovůle a bezuzdnosti. Kde však tyto svobody již existují, mají občanům nabídnout možnost ke správnému jednání.“

²⁴ PUNT, Jozef. *Die Idee der Menschenrechte: ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*. Paderborn: Schöningh, 1987, s. 186.

²⁵ Srov. HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte: Geschichte*, s. 142–143.

²⁶ LEV XIII. *Libertas praestantissimum*. Citováno podle UTZ, Arthur – VON GALEN, Brigitta (ed.). *Die katholische Sozialdoktrin*. Sv. 1, II/42, s. 185: „Již dříve, přesněji v našem okružním listě *Immortale Dei*, jsme se vyjádřili k takzvaným ‚moderních svobodám‘

telné a dobré, a co nikoli); dále se jedná o b) „unesení napětí mezi ideálem a existujícími poměry ve společnosti“; a v posledku c) papež používá „argumentaci menšího zla“.

Ačkoli tedy nadále přetrvává kritický postoj vůči moderně a liberálním právům, můžeme již v těchto textech spatřovat první krůčky, jimiž se papežské texty přibližují k otevřenějšímu poměru vůči moderně a ideji lidských práv. Další významný krok na této cestě představuje první sociální encyklika *Rerum novarum* (1891). V ní je „poprvé řeč o právech člověka coby nárocích jednotlivců vůči státu“.²⁷

Encyklika *Rerum novarum* zakládá tradici nových papežských textů, tzv. sociálních encyklik. Třebaže není první encyklikou, která se zabývá politickými a sociálními tématy, je v následujících aspektech nová. Nepojednává již (pouze) o „klasických“ tématech, které dominovaly předchozím papežským listům, jako jsou stát či vykonávání politické autority, nýbrž věnuje pozornost novým věcem, jako je např. hospodářský řád. Nezabývá se přitom, jak tomu bylo dříve, pouze jedním aspektem společného soužití, nýbrž se zaměřuje na nejpalčivější otázky soudobé společnosti jako celek. Její reflexe navíc nezačíná abstraktně od správného uspořádání společnosti, nýbrž se odvíjí od úvah nad právy dělníků, což pro naši problematiku představuje důležitý bod. Lev XIII. zmiňuje mj. právo na sociální zajištění rodiny, spravedlivou mzdu, pojištění proti životním rizikům, právo na manželství a rodinu a na sdružování. Ačkoli papež liberalismus a liberální práva nadále podrobuje kritice, zmiňuje mezi základními právy dělníků rovněž jedno z klasických liberálních práv – právo na osobní vlastnictví. Lev XIII. se tak v první sociální encyklice fakticky zasazuje za lidská práva, zejména práva sociální. Činí tak nicméně „implicitně, aniž by se přitom opíral o lidskoprávní terminologii“²⁸ a vůči liberálnímu pojetí se spíše vymezuje. Argumentaci první sociální encykliky a její pojetí lidských práv dobře vystihuje Charles E. Curran:

Ačkoli encyklika *Rerum novarum* často používá jazyk práv, liší se její chápání práv od chápání práv v liberalismu. Práva v *Rerum novarum* nejsou

a odlišili jsme správné od špatného; zároveň jsme ukázali, že to, co je na těchto svobodách dobrého, je tak staré jako pravda sama, a že církev to dobré vždy s radostí vítala.“

²⁷ FURGER, Franz – STROBEL-NEPPLE, Cornelia. *Menschenrechte und katholische Soziallehre*, s. 52.

²⁸ HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche: Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 2001, s. 23.

na prvním místě imunitou, která chrání svobodu, nýbrž jsou zmocněním, které dává svobodu za určitým cílem a účelem. Chápání práv [...] je přitom založeno na objektivním řádu věcí, ne prostě na subjektivních aspektech osoby. Práva, jež jsou zde rozvíjena, tedy náleží do skupiny práv, která nazýváme sociálními či ekonomickými a která se odlišují od práv politických a občanských. Tato práva zahrnují zmocnění (jako např. právo na důstojnou mzdu) spíše než imunitu.²⁹

Můžeme říci, že obhajoba lidských práv je v moderním SUC přítomna již od první sociální encykliky, nicméně toto vztahování se k lidským právům má ponejprv „implicitní podobu“ – lidská práva jako taková nejsou nikde přímo zmíněna.³⁰ Je zároveň třeba dodat, že k „implicitní recepci“ ideje lidských práv v *Rerum novarum* dochází prostřednictvím obhajoby sociálních práv, tedy „pod aspektem, který klasické lidskoprávní hnutí dlouhou dobu ignorovalo“.³¹

O lidských právech ve smyslu sociálních a hospodářských práv dělníků hovoří v sociální encyklice *Quadragesimo anno* (1931) také Pius XI. I on však nikde „nepoužívá pojem lidská práva, ani se k tradici lidských práv nevztahuje“.³² První explicitní zmínku o lidských právech jako „o Bohem daných právech lidské osoby“³³ nacházíme až o šest let později v tzv. protitotalitních encyklikách.

V encyklice proti fašismu *Mit brennender Sorge* se poprvé v dějinách papežských textů objevuje výzva k ochraně svobody svědomí a náboženství. Náboženskou svobodou zde však nejsou myšlena práva jednotlivců na svobodnou volbu náboženství, nýbrž v pozadí stojí „požadavek svobody církve vůči státnímu totalitarismu“,³⁴ jinými slovy ochrana svobodné činnosti církve.³⁵ Práva osoby coby individuální

²⁹ CURRAN, Charles E. *Catholic Social Teaching 1891–Present. A Historical, Theological, and Ethical Analysis*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2002, s. 217–218.

³⁰ Srov. PINTO DE OLIVEIRA, Carlos Josaphat. Das Evangelium und die Menschenrechte. In HÖFFE, Otfried (ed.). *Johannes Paul II. und die Menschenrechte: ein Jahr Pontifikat*. Freiburg (Švýc.): Universitätsverlag, 1981, s. 60–91, zde 67.

³¹ FURGER, Franz – STROBEL-NEPPLE, Cornelia. *Menschenrechte und katholische Soziallehre*, s. 54.

³² HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte: Geschichte*, s. 144.

³³ TÝŽ. *Die Menschenrechte in Theologie und Kirche*, s. 75.

³⁴ FURGER, Franz – STROBEL-NEPPLE, Cornelia. *Menschenrechte und katholische Soziallehre*, s. 58.

³⁵ Srov. SPIEB, Christian. *Katholische Kirche und Menschenrechtsethos*, s. 12–14.

práva nicméně explicitně uvádí encyklika proti komunismu *Divini Redemptoris*. Konkrétně zmiňuje následující práva:

[...] právo na život a neporušitelnost těla, právo na prostředky, které jsou potřebné k životu, právo usilovat o dosažení posledního cíle na cestě, kterou [člověku] stanovil Bůh; a konečně právo sdružovat se a právo mít majetek a užívat ho. Kromě toho z Božího řádu vyplývá právo uzavřít manželství a přirozeným způsobem je užívat. Stejně tak nepocházejí založení a základní práva rodiny ze svévolného rozhodnutí lidí a nejsou důsledkem hospodářských faktorů, nýbrž je určil a stanovil sám Stvořitel.⁵⁶

Citovanou pasáž z encykliky *Divini Redemptoris* můžeme označit za „první pozitivní, vyslovenou a obsahově rozvinutou formulaci ideje lidských práv v SUC“.⁵⁷ Tento vztah k lidským právům nicméně není prostým převzetím moderního pojetí lidských práv. V pojetí Pia XI. totiž v centru „nestojí jednotlivec, nýbrž osoba. Pius XI. neusiluje o odůvodnění ‚osobních práv‘ tím, že by se vztahoval k přirozenému stavu svobodných a rovných individuí, jak to činili s oblibou osvícenci, nýbrž staví práva člověka na fundament jeho důstojnosti a povolání, které mu dává Bůh.“⁵⁸

Personalistickou perspektivu a argumentaci protitotalitních encyklik recipuje Pius XII. Obhajobu lidských práv nacházíme jak v jeho projevech přednesených během druhé světové války, tak v textech publikovaných po jejím ukončení. Pius XII. chápe lidská práva rovněž jako „přirozené rozvinutí vrozené důstojnosti člověka jako osoby“.⁵⁹ Úkolem společnosti a státu je sloužit rozvoji a zdokonalení člověka.⁴⁰ Úvahy o lidských právech úzce navazují na přirozenoprávní argumentaci, která hraje v sociálních textech Pia XII. zásadní roli.⁴¹ V jednom

⁵⁶ PIUS XI., *Divino Redemptoris*. Citováno podle UTZ, Arthur – VON GALEN, Brigitta (ed.), *Die katholische Sozialdoktrin*. Sv. 1, II/103–104, s. 245.

⁵⁷ HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte: Geschichte*, s. 145.

⁵⁸ PUNT, Jozef. *Die Idee der Menschenrechte*, s. 190.

⁵⁹ SABERSCHINSKY, Alexander. *Die Begründung universeller Menschenrechte*, s. 187.

⁴⁰ Srov. PIUS XII. Vánoční poselství (24. 12. 1942). In UTZ, Arthur-Fridolin – GRONER, Joseph-Fulko (ed.). *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII*. Freiburg (Švýc.): Paulusverlag, 1954, s. 103.

⁴¹ Srov. SABERSCHINSKY, Alexander. *Die Begründung universeller Menschenrechte*, s. 190–191. K tomu srov. rovněž NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula. „*Duplex ordo cognitionis*“: zur systematischen Grundlegung einer katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie. Paderborn: Schöningh, 1991, s. 55–73.

porovalečném projevu papež dokonce „vítá jako šťastné předznamenání, že několik nových ústav přijalo ideje lidských práv“.⁴²

Obhajoba lidských práv se v této době v papežských textech objevuje zejména coby ochrana práv osob proti nepřiměřeným zásahům ze strany totalitních států. Nelze však z několika důvodů hovořit o bezvýhradném přijetí ideje lidských práv do SUC jako takového. Ani v posledních letech této etapy se papežové nevztahují k lidským právům důsledně a neintegrují je explicitně do úvah týkajících se sociální a politické oblasti.⁴³ Konrad Hilpert v této souvislosti poukazuje na fakt, že v některých významných textech z téže doby, v nichž by reflexi lidských práv bylo lze očekávat (jako je poselství po skončení druhé světové války nebo projev u příležitosti schválení Všeobecné deklarace lidských práv OSN), úvahy o lidských právech nenacházíme. Navíc „ani tam, kde jsou lidská práva zmiňována jako orientační body budoucího nového uspořádání, nestojí v centru úvah tak, že by další úvahy, které jsou v této souvislosti předkládány, na ně navazovaly, z nich vycházely nebo k nim vedly“.⁴⁴ Lidská práva v této době nejsou chápána jako normativní základ křesťanské sociálně-etické reflexe, nýbrž zejména „jako poslední možný prostředek, jak zachránit osobu a církve z rukou silného státu“.⁴⁵ Proto lze hovořit stále spíše o postupném, opatrném přibližování se k ideji lidských práv. Na druhou stranu nelze pochybovat o tom, že za pontifikátu Pia XI. a XII. dochází k důležitému posunu v recepci ideje lidských práv, který se dokonává v encyklikách Jana XXIII.

1.3 Období ztotožnění

Přestože výzvy k obraně lidské důstojnosti a některých jednotlivých práv na svobodu jsou v textech SUC přítomny již v předcházejících desetiletích,⁴⁶ bezvýhradně a explicitně pozitivní příklon k ideji lidských práv jako takové nacházíme teprve v encyklikách papeže Jana XXIII. Dokonce lze tvrdit, že tímto pozitivním příklonem

⁴² Srov. projev k sociálním vědcům z roku 1950; PUNT, Jozef. *Die Idee der Menschenrechte*, s. 194 (včetně odkazu na citovaný projev).

⁴³ Srov. HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche*, s. 24.

⁴⁴ HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte: Geschichte*, s. 145–146 (cit. 146).

⁴⁵ PUNT, Jozef. *Die Idee der Menschenrechte*, s. 199.

⁴⁶ Srov. PUTZ, Gertraud. *Christentum und Menschenrechte*. 2. vyd. Innsbruck – Wien: Tyrolia-Verl., 1992, s. 352.

k lidským právům nastává v SUC obrat, poněvadž „zatímco papežové 19. století pohlíželi na lidská práva se skepsí a odmítáním, činí z nich Jan XXIII. základní východisko pro svou sociální a etickou argumentaci“.⁴⁷ Zvláštní roli přitom hraje encyklika *Pacem in terris* z roku 1963. V ní Jan XXIII. poprvé „uznává epochální význam lidských práv coby základu pokojného soužití mezi národy v oficiálním dokumentu katolické církve bez jakéhokoli ‚kdyby‘ a ‚ale‘, a tím pokládá základ angažmá církve ve prospěch lidských práv“.⁴⁸ Obrat spočívá nejen *v explicitním a bezvýhradném přijetí* ideje lidských práv, nýbrž rovněž „v jejím zařazení do středu SUC“.⁴⁹

Hlavním tématem encykliky je mír chápaný jako „uskutečnění lidských práv“.⁵⁰ Lidská práva jsou prezentována coby normativní „základ společenského soužití“ (čl. 9) a základní stavební kámen politického jednání.⁵¹ Vzhledem k tomu, jak velkou roli v celém textu idea lidských práv hraje, můžeme encykliku označit rovněž jako první *obsáhlé, systematické pojednání* o lidských právech v SUC⁵² a jako „velkou katolickou chartu lidských práv“.⁵³

V první části (čl. 8–45) předkládá Jan XXIII. podrobný seznam lidských práv, který vykazuje značnou tematickou a v některých případech i terminologickou podobnost s výčtem obsaženým ve Všeobecné deklaraci lidských práv z roku 1948. Zároveň však ve výčtu práv z pera Jana XXIII. nejde o prosté opakování a převzetí toho, co bylo formulováno v dokumentu OSN, nýbrž jde o „kreativní osvojení“ a „relekturu ve světle vlastní tradice“.⁵⁴ Tato relektura se projevuje ve vlastních, specifických důrazech, jimiž jsou lidská práva v encyklice *Pacem in terris* charakterizována:

Na prvním místě je třeba zmínit, že Jan XXIII. chápe lidská práva v tradici dřívějších papežských textů jako *práva osoby*.⁵⁵ Již ve své

⁴⁷ HOPPE, Thomas. Human Rights. In DWYER, Judith A. (ed.). *The New Dictionary of Catholic Social Thought*. Collegeville (Minnesota): Liturgical Press, 1994, s. 460.

⁴⁸ HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche*, s. 15.

⁴⁹ HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte: Geschichte*, s. 146.

⁵⁰ CHRISTIANSEN, Drew. Commentary on *Pacem in terris*. In HIMES, Kenneth R. (ed.). *Modern Catholic Social Teaching. Commentaries and Interpretations*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2005, s. 217–243, zde 223.

⁵¹ Srov. tamtéž, s. 228.

⁵² Srov. HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte: Geschichte*, s. 146.

⁵³ PINTO DE OLIVEIRA, Carlos Josaphat. *Das Evangelium und die Menschenrechte*, s. 69.

⁵⁴ HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche*, s. 17.

⁵⁵ K následujícímu srov. tamtéž, s. 16–21.

první sociální encyklice představuje princip personality jako základní stavební kámen SUC:

Nejvyšší zásadou [sociální nauky církve] je tvrzení, že jednotliví lidé jsou základem, účinnou příčinou a cílem každého společenského života; 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.⁵⁶

Poněvadž k charakteristickým rysům člověka jako osoby patří sociálnita, je dalším typickým akcentem přístupu *Pacem in terris* propojení liberálních práv na svobodu s *právy sociálními a kulturními*. Můžeme si to exemplárně ukázat na právu na život, kterým katalog lidských práv v encyklice začíná. Rovněž Deklarace lidských práv OSN uvádí hned na začátku právo na život jako jedno z klíčových lidských práv. V článku 3 ho doplňuje o právo na svobodu a bezpečnost. Sociální práva jsou zmiňována až mnohem později (čl. 22–29) a jakoby nezávisle na právech na svobodu. Naopak Jan XXIII. propojuje právo na život bezprostředně s právy sociálními:

Protože chceme mluvit o právech člověka (*de hominis iuribus*), poznamenáváme hned na začátku, že člověk má právo na život, na tělesnou nedotknutelnost, na nutné a dostatečné prostředky k důstojnému způsobu života: mezi ně patří především obživa, ošacení, bydlení, odpočinek, lékařská péče a nezbytné sociální služby; má právo na zabezpečení pro případ nemoci, pracovního úrazu a nemoci z povolání, vdovství, stáří, nezaměstnanosti a konečně pro případ, že byl bez svého zavinění připraven o věci potřebné k životu.⁵⁷

Encyklika *Pacem in terris* se vyhýbá přílišnému zdůrazňování individuálních liberálních práv a naopak poukazuje na to, že nezbytným předpokladem pro naplnění individuálních práv na svobodu je zaručení práv sociálních.⁵⁸

Dalším charakteristickým aspektem přístupu Jana XXIII. k ideji lidských práv je *komplementarita práv a povinností*, kterou

⁵⁶ JAN XXIII. *Mater et magistra*, čl. 219–220.

⁵⁷ TÝŽ. *Pacem in terris*, čl. 11.

⁵⁸ Srov. HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche*, s. 18.

v Deklaraci OSN nenacházíme. Třebaže její autoři původně uvažovali o tom, že by katalog lidských práv měl zahrnovat odpovídající výčet korespondujících povinností, nakonec na to z pragmaticko-politických důvodů rezignovali.⁵⁹ *Pacem in terris* oproti tomu věnuje otázce vztahu práv a povinností zvláštní prostor (srov. čl. 28–38) a konstatuje, že „přirozená práva jsou v člověku, jemuž přísluší, spjata s právě tak velkým počtem povinností“.⁶⁰ Jejich vzájemný vztah reflektuje ve třech rovinách: 1. nejprve přemýšlí o vztahu práv a povinností „uvnitř téže osoby“ – tak hovoří encyklika např. o tom, že má-li člověk „svobodu v hledání pravdy“ (čl. 12), odpovídá tomuto právu „povinnost pronikat do pravdy stále hlouběji“ (čl. 29); 2. druhá rovina se týká vztahu mezi jedinci v rámci společnosti – je-li člověk nositelem nezadatelných práv, vyvstává odtud zároveň povinnost práva druhých lidí respektovat a uznávat;⁶¹ 3. třetí rovina se týká vzájemnosti práva a povinností mezi osobami a společností – k respektování lidských práv nevyhnutelně patří rovněž zasazování se za práva druhých a závazek přispívat ke společnému dobru. *Pacem in terris* celkově nastiňuje takové pojetí lidských práv, které vychází „méně z kategorie individuálního nároku a více z kategorie vzájemné odpovědnosti“.⁶²

Dalším důrazem je fakt, že ve středu úvah není pouze vztah státu a jednotlivce, nýbrž *osoba a společnost*. Jan XXIII. věnuje pozornost společnosti jako důležitému místu, v němž dochází k obhajobě lidských práv a odkrývání jejich porušování. Při úvahách o lidských právech věnuje méně pozornosti omezení státní moci vůči autonomii jednotlivců a více pozornosti lidským právům coby „základům společnosti a politického soužití obecně“.⁶³

Kromě toho uvedená reлектura ideje lidských práv zahrnuje *vlastní argumentaci* – ať už jde o tradiční přirozenoprávní argumentaci či úvahy vycházející z křesťanského chápání člověka.

Stanovisko Jana XXIII. ke *Všeobecné deklaraci lidských práv OSN* je v každém případě jednoznačně kladné:

⁵⁹ Srov. CHRISTIANSEN, Drew. Commentary on *Pacem in terris*, s. 226–227.

⁶⁰ JAN XXIII., *Pacem in terris*, čl. 28.

⁶¹ Tamtéž, čl. 31: „Protože lidé jsou přirozenou povahou společenští, musí žít s druhými lidmi a hledat i jejich dobro. Spořádané lidské soužití tedy žádá, aby lidé navzájem svá práva i povinnosti uznávali a podle nich jednali.“

⁶² HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche*, s. 21. Srov. rovněž CHRISTIANSEN, Drew. Commentary on *Pacem in terris*, s. 226–228.

⁶³ TÁŽ. *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche*, s. 20.

Svrchovaně významným počinem Spojených národů je Všeobecná deklarace lidských práv, schválená 10. prosince 1948 valným shromážděním Spojených národů. [...] Pochopitelně nám neušlo, že proti některým článkům Deklarace byly jistě právem vzneseny námítky a výhrady. Nicméně tento dokument je třeba pokládat za významný krok na cestě k vytvoření právního a politického řádu všech národů světa.⁶⁴

Encyklika *Pacem in terris* představuje důležitý impuls pro směřování koncilního a pokoncilního SUC.⁶⁵ Rovněž pro Pavla VI. jsou lidská práva základním referenčním bodem jeho sociálních proslavů a textů. Opakovaně se vztahuje k *Deklaraci lidských práv OSN* a zdůrazňuje nasazení za obhajobu lidských práv jako jeden z klíčových úkolů církve v sociální oblasti.⁶⁶ Důležitou roli hrají lidská práva také v jeho sociální encyklice *Populorum progressio* (1967). Jinde se vyjadřuje pozitivně k hodnotám Velké francouzské revoluce a poukazuje na křesťanské základy, které stojí v jejich pozadí.⁶⁷ O významu lidských práv v pokoncilním SUC svědčí řada dalších významných celocírkevních textů, jako jsou závěrečný dokument biskupské synody *De iustitia in mundo* (1971) či dokument Papežské rady pro spravedlnost a mír *Církev a lidská práva* (1975).⁶⁸ Bez povšimnutí by nemělo zůstat rovněž lidskoprávní angažmá Vatikánu v rámci mezinárodních institucí.⁶⁹

Je známo, že lidská práva představovala důležitý referenční bod rovněž pro sociálně-etické úvahy Jana Pavla II.⁷⁰ Zvláštní místo a nové

⁶⁴ JAN XXIII. *Pacem in terris*, čl. 143–144.

⁶⁵ Srov. SCHALLENBERG, Peter – KÜPPERS, Arnd. *Zeichen der Zeit. 50 Jahre Pacem in terris – Kontinuität und Wandel der katholischen Soziallehre*. Köln: Bachem, 2013, s. 10.

⁶⁶ Srov. REFOULÉ, François. Bemühungen der obersten kirchlichen Autorität um die Menschenrechte. *Concilium (D)* 1979, roč. 15, s. 240–244, zde 240.

⁶⁷ Revoluce si podle něj vlastně „osvojila jisté křesťanské ideje: bratrství, svobodu, rovnost, pokrok a přání pozvednout nižší společenské vrstvy. Potud to všechno bylo vlastně křesťanské, pouze to přijalo protikřesťanskou, světskou, nenáboženskou podobu.“ Citováno podle FURGER, Franz – STROBEL-NEPPLE, Cornelia. *Menschenrechte und katholische Soziallehre*, s. 89 (přesnější odkaz na pramen chybí).

⁶⁸ Srov. PONTIFICAL COMMISSION IUSTITIA ET PAX. *The Church and the Human Rights. Working Paper No. 1*. Vatican City: Iustitia et Pax, 1975 [2. vydání 2011].

⁶⁹ Např. aktivní zapojení v rámci Organizace pro bezpečnost a spolupráci v Evropě v 70. letech. K tomu srov. KUNTER, Katharina. Der lange Weg zur Anerkennung: die Kirchen und die Menschenrechte nach 1945. In LIEDHEGENER, Antonius – WERNER, Ines-Jacqueline (ed.). *Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik*. Wiesbaden: VS Verlag, 2010, s. 153–174, zde 164–165.

⁷⁰ Srov. HILPERT, Konrad. Die Menschenrechte in Theologie und Kirche, s. 68 (včetně odkazů na vybrané texty Jana Pavla II.).

akcenty lidských práv v jeho teologickém myšlení zaujaly odbornou obec ostatně již v počátcích jeho pontifikátu.⁷¹ Nové důrazy, které se v jeho textech objevují, se týkají zejména teologického odůvodnění lidských práv. Tyto akcenty bývají označovány jako „christocentrický“⁷² či „teologický personalismus“.⁷³ Již ve své nástupní encyklice Jan Pavel II. úzce propojuje úvahy o vykoupení s lidskou důstojností a lidskými právy.⁷⁴ Třebaže lidská práva odůvodňuje jak „humanisticky, tak biblicko-teologicky“,⁷⁵ lze v jeho textech pozorovat posun „od přirozenoprávního odůvodnění lidských práv k teologické argumentaci“.⁷⁶ Nasazení za lidská práva má podle něj „svůj základ v evangeliu coby nejhlubším výrazu lidské důstojnosti a nejnaléhavějším motivu pro podporu těchto práv“.⁷⁷ Není proto překvapivé, že toto nasazení popisuje jako jeden z předních úkolů církve v současném světě,⁷⁸ Všeobecnou deklaraci lidských práv nazývá „milníkem na cestě mravního pokroku lidstva“⁷⁹ a vyjadřuje naději, že se „lidská práva stanou na celém světě základním principem činnosti pro blaho člověka“.⁸⁰

Na tuto tradici navazuje *Kompendium sociální nauky církve*. Ideu lidských práv hodnotí jako „mimořádnou příležitost, kterou nabízí dnešní doba, jak skrze jejich stvrzení dosáhnout toho, aby byla lidská důstojnost účinněji uznávána a prosazována všemi jakožto charakteristika, kterou Bůh vtiskl svému tvorů“.⁸¹ Kompendium přitom zdůrazňuje, že angažmá za ochranu a rozvoj lidských práv patří „k základnímu náboženskému poslání církve“.⁸² Nejde o něco, co by bylo jakýmsi přívažkem k působení církve, nýbrž jde o činnost, která patří k její-

⁷¹ Srov. např. HÖFFE, Otfried (ed.). *Johannes Paul II. und die Menschenrechte: ein Jahr Pontifikat*. Freiburg (Švýc.): Universitätsverlag, 1981; HERR, Theodor. *Johannes Paul II. und die Menschenrechte – Neue Wege der katholischen Soziallehre?* Köln: Bachem, 1982.

⁷² FURGER, Franz – STROBEL-NEPPLE, Cornelia. *Menschenrechte und katholische Soziallehre*, s. 91–98.

⁷³ SABERSCHINSKY, Alexander. *Die Begründung universeller Menschenrechte*, s. 217.

⁷⁴ Srov. JAN PAVEL II. *Redemptor hominis*, čl. 10; SABERSCHINSKY, Alexander. *Die Begründung universeller Menschenrechte*, s. 215.

⁷⁵ HERR, Theodor. *Johannes Paul II. und die Menschenrechte*, s. 4.

⁷⁶ Tamtéž, s. 7.

⁷⁷ FURGER, Franz – STROBEL-NEPPLE, Cornelia. *Menschenrechte und katholische Soziallehre*, s. 128.

⁷⁸ Srov. HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte in Theologie und Kirche*, s. 68.

⁷⁹ JAN PAVEL II. *Projev k Valnému shromáždění Organizace spojených národů (2. října 1979)*, 7. Citováno podle Kompendium, čl. 152.

⁸⁰ JAN PAVEL II. *Redemptor hominis*, čl. 17.

⁸¹ *Kompendium*, čl. 152.

⁸² Tamtéž, čl. 159. Zdůraznění P. Š.

mu pověřením⁸³ a kterou křesťané mohou a mají přispívat k solidární společnosti a pokojnému soužití.

2. Teologické interpretace vývoje stanoviska celocírkevních dokumentů k ideji lidských práv

Proměna stanoviska církevních dokumentů k ideji lidských práv iniciovala v pokoncilní teologii diskuzi o důvodech této proměny. Stručné zachycení základních argumentací nám může pomoci nejen identifikovat interpretační akcenty, s nimiž se můžeme v teologické debatě setkat i dnes, nýbrž především nám může odhalit souvislosti a příčiny tohoto vývoje.

2.1 *Variety dis/kontinuity*

Při snaze zařadit uvedené teologické interpretace se můžeme setkat s obecnou klasifikací na základě poměru mezi kontinuitou a diskontinuitou.⁸⁴ Christian Spieß formuluje čtyři „modelové skupiny“ výkladu:⁸⁵ 1. tezi striktní kontinuity, která předem vylučuje jakékoli zlomy a změny v učení papežů a církve; 2. tezi rozšířené kontinuity, jež v interpretaci církevních textů nachází kontinuitu v základním přístupu a diskontinuitu v konkrétních otázkách (rozlišuje např. mezi principiální otevřeností církve vůči svobodě a právům na svobodu na jedné straně a dějinně a zkušenostně podmíněnou paušální kritikou liberalismu na straně druhé); 3. tezi rozšířené diskontinuity, která přiznává diskontinuitu církevního učení, ale vykládá ji diferencovaně na pozadí dějinného kontextu; 4. tezi striktní diskontinuity, která odhlíží od časové podmíněnosti výroků papežů k ideji lidských práv. Domnívám se, že vzhledem k vývoji postoje papežů a dalších vysokých církevních představitelů zejména k liberálním právům se jako nejvýstižnější jeví varianta „rozšířené diskontinuity“, která tuto diskontinuitu v poměru církve k ideji lidských práv vykládá na pozadí dějinného kontextu, jak o tom bude podrobněji řeč v podkapitole 2.3.

⁸³ Srov. PAVEL VI. Motu proprio *Iustitiam et Pacem*. *Acta Apostolicae Sedis* 1976, roč. 68, s. 700. Citováno podle *Kompendium*, čl. 159.

⁸⁴ Srov. SUTOR, Bernhard. Katholische Kirche und Menschenrechte – Kontinuität oder Diskontinuität in der kirchlichen Soziallehre? *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte*, 2008, roč. 12, s. 141–158.

⁸⁵ Srov. SPIEB, Christian. Katholische Kirche und Menschenrechtsethos, s. 24–26.

Při identifikaci jednotlivých pozic teologické interpretace vývoje, jímž ve vztahu k ideji lidských práv katolická církev prošla, však nacházíme i jiné přístupy a argumentace, které neoscilují jednoduše mezi kontinuitou a diskontinuitou. Tyto teologické interpretace si nyní stručně představíme.⁸⁶

2.2 *Křesťanské základy lidských práv*

Tato argumentace zdůrazňuje, že „představa práv jednotlivce, která mu jsou vrozená a nemohou a nesmí být žádnou pozemskou mocí omezována, vyrostla na půdě křesťanského pohledu na člověka a křesťanského étosu“.⁸⁷ Ukazuje na to, že lidská práva formulována v osvícenství mají de facto křesťanský základ. Zdá se, že idea lidských práv je opravdu stěží myslitelná bez dlouhého působení a vlivu křesťanství, jakkoli svou úlohu sehrávají i jiné vlivy, jako jsou antická filozofie a římské právo.⁸⁸ Není náhodou, že tato idea byla formulována „ve společnosti, která byla formována myšlenkami o nekonečné hodnotě duše jednotlivého člověka a o jeho osobní zodpovědnosti před Bohem“.⁸⁹ Přestože uvedené myšlenky předkládají důležité osvětlení širšího kontextu formulace ideje lidských práv, nevysvětlují však proměnu církevního stanoviska vůči ní.

2.3 *„Znovuobjevení“ lidských práv*

Další teologické přístupy poukazují na bezprostřední dějinný kontext, v němž byla idea lidských práv formulována. Prvotní vyjádření papežů k této ideji interpretují jako emotivní, obrannou reakci na politický vývoj v revoluční Francii, který byl „nejprve antiklerikální, později nepřátelský vůči církvi a nakonec nepřátelsky naladěný vůči celému křesťanství“.⁹⁰ Tento výklad se objevuje rovněž ve stanovisku Papežské rady pro spravedlnost a mír. Postoje papežů v 18. a 19. století k ideji

⁸⁶ V části 2.2 až 2.5 se opírám o dělení Konrada Hilperta. Argumentace uvedené v těchto částech nejsou nutně oddělené či protikladné, nýbrž se nezřídka doplňují a jedna na druhou odkazují. Srov. HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte: Geschichte*, s. 156–162.

⁸⁷ HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte: Geschichte*, s. 157.

⁸⁸ Srov. TÝŽ. *Menschenrechte und Theologie: Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*. Freiburg (Švýc.): Universitätsverlag, 2001, s. 356.

⁸⁹ HANUŠ, Jiří. Křesťanství a lidská práva. In TÝŽ (ed.). *Křesťanství a lidská práva*. Brno: CDK, 2001, s. 11–54, zde 17–18.

⁹⁰ HILPERT, Konrad. *Menschenrechte und Theologie: Forschungsbeiträge*, s. 29.

lidských práv jsou podle dokumentu *Církev a lidská práva* ovlivněny dobově podmíněnou snahou „odporovat indiferentismu, naturalismu a především totalitárnímu a antiklerikálnímu laicismu“.⁹¹ Z druhé strany můžeme reakci papežů interpretovat rovněž jako reakci na ztrátu společenských privilegií církve a jako snahu papežů zachovat společenské postavení a politický vliv církve.⁹² Církev viděla v lidsko-právním revolučním hnutí a v osvícenské filozofii primárně „kritiku zjeveného náboženství a změnu politické role církve. [Měla dojem], že moderní lidská práva nelze chápat jako variantu – církví interpretovaného – božského práva a přirozeného zákona, nýbrž jako práva autonomního a suverénního lidu, který se chce osvobodit jak od paternalismu absolutistických panovníků, tak od maternalismu matky církve“.⁹³ V každém případě je třeba církevní odsouzení ideje lidských práv, k němuž dochází na konci 18. století a v desetiletích následujících, vykládat jako sice na jednu stranu „historicky pochopitelnou, ale věcně neospravedlněnou reakci a v základu velké nedorozumění, které mělo tragické konsekvence a oddálilo připojení církve k moderně přibližně o 150 let“.⁹⁴

Jozef Punt poukazuje na to, že opuštění obranného postoje vůči ideji lidských práv nastává tehdy, když církev zároveň opouští představu, že vše vyřeší „návrat ke starým pořádkům“, a církevní představitelé přijímají za své, že „ochrana lidské důstojnosti není v nových poměrech nadále uskutečnitelná prostřednictvím navázání státní moci na Bohem dané principy uspořádání společnosti a na křesťanský mravní zákon. Jinak řečeno: Muselo se ukázat, že v moderních, světonázorově pluriformních společnostech nemůže být důstojnost jednotlivých lidí již chráněna shora dolů – prostřednictvím navázání státní moci na křesťansko-antropologické učení – nýbrž pouze zdola nahoru – prostřednictvím právních nároků jednotlivců vůči státní moci.“⁹⁵ Postupně „znovuobjevování“ ideje lidských práv v SUC probíhá podle této argumentace ruku v ruce s mizením principiální nedůvěry vůči moderně.

⁹¹ PONTIFICAL COMMISSION IUSTITIA ET PAX. *The Church and the Human Rights*, čl. 18. Citováno podle HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte: Geschichte*, s. 159.

⁹² Srov. HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte: Geschichte*, s. 159–160.

⁹³ BALLESTREM, Karl Graf. *Katholische Kirche und Menschenrechte. Internationale katholische Zeitschrift Communio* 2006, roč. 35, s. 180–202, zde 189.

⁹⁴ Tamtéž, s. 181.

⁹⁵ PUNT, Jozef. *Die Idee der Menschenrechte*, s. 176.

2.4 *Implicitní recepce*

Jestliže předchozí přístup poukazuje na diskontinuitu způsobenou specifickou politickou a vnitrocírkevní dějinnou situací, poukazuje teze o implicitní recepci na to, že požadavky lidských práv jsou již dlouho přítomny v katolické tradici přirozeného práva, a to dokonce ještě před formulací základů SUC v encyklice *Rerum novarum*.⁹⁶ Uvedený přístup tvrdí, že „navzdory distancované a částečně napjaté konstelaci, která fakticky vyvstala díky dobovému kontextu, existují dalekosáhlé shody v materiálně-etickém obsahu mezi lidskými právy na jedné straně a učením o přirozeném zákoně v katolickém sociálním učení na straně druhé“.⁹⁷

2.5 *Vztah sociálního učení církve a lidských práv jako „dějiny vzájemného učení“*

Konrad Hilpert navrhuje vlastní interpretační rámec – vykládat vztah SUC a koncept lidských práv jako vzájemný proces učení (*Lerngeschichte*).⁹⁸ Tento přístup se nepohybuje v dilematu kontinuita–diskontinuita, nýbrž popisuje vztah církve a moderní společnosti jako vztah vzájemného obohacování a inspirace. Podle Hilperta je možné lidskoprávní koncept formulovaný na konci 18. století chápat jako důležitý podnět církvi pro nové promyšlení její vlastní tradice. Na druhou stranu může argumentace SUC týkající se lidských práv přinést necírkevním aktérům impulsy pro jejich reflexi lidských práv, např. tím, že upozorňuje na skutečnosti, které mohou být v diskurzu o tomto tématu přehlíženy. Uvedený přístup odráží vědomí, že církev „není se svým úkolem přibližovat lidem zaslíbení spásy nikdy s konečnou platností hotová, nýbrž že je společně s ostatními lidmi na cestě, na níž hlubší vhled zůstává možný a vítaný“.⁹⁹

S tímto pohledem se ztotožňuje také Marianne Heimbach-Steinová. Při hodnocení vztahu SUC a lidských práv je podle ní třeba vycházet z toho, že lidská práva jsou „produktem novověku a že byla myslitelná a politicky možná teprve na základě ‚objevení‘ subjektu. Není

⁹⁶ Srov. FURGER, Franz – STROBEL-NEPPLE, Cornelia. *Menschenrechte und katholische Soziallehre*, s. 67–78.

⁹⁷ HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte: Geschichte*, s. 161.

⁹⁸ Srov. tamtéž, s. 161–162.

⁹⁹ Tamtéž, s. 162.

prehnané tvrdit, že křesťanský obraz člověka není v podmínkách moderny a v modernou formované společnosti nadále srozumitelný, aniž by tento obraz recipoval ideu lidských práv. Na druhou stranu se ukázalo, že setkání moderních lidských práv s křesťanským personalistickým myšlením umožňuje také lidským právům jako takovým nové porozumění a že je může vyvést z jistých zúžených interpretací. [...] Encyklikou *Pacem in terris* dokonala katolická církev krok v poznání (*Lernschritt*), který byl pro ni samotnou důležitý. Odkryla, že ze samotného jádra křesťanské víry, z křesťanského obrazu Boha a člověka, nesmí odmítnout etické standardy, jejichž cílem je ochrana nezczizitelné důstojnosti a svobody každého člověka.¹⁰⁰ Spolu s dalším badatelem zabývajícím se dlouhodobě vztahem katolické církve k ideji lidských práv, Rudolfem Uertzem, považují tento přístup za výstižný.¹⁰¹ Tento přístup nepopírá skutečnost dějinně podmíněné diskontinuity poměru církve vůči ideji lidských práv, jak o ní byla řeč výše. Snaží se však zároveň tento vývoj vidět širěji než jen v mezích kontinuity a diskontinuity.

3. Důrazy v chápání lidských práv v rámci sociálního učení církve

Na závěr bych chtěl nastínit základní charakteristiky chápání lidských práv v SUC. Při této reflexi se budu opět vztahovat k akcentům encykliky *Pacem in terris*, která tomu, jakým způsobem koncilní a pokoncilní SUC přistupuje k lidským právům, vtiskla výraznou podobu.

Lidská práva jako práva osoby – úzké propojení individuálních a sociálních práv. Texty SUC poukazují na to, že člověka nemůžeme chápat pouze jako jednotlivce, nýbrž jako bytost, která žije ve vztazích. „Odmítají absolutizovat svobodu a vidí lidskou osobu ve vztahu k Bohu, k druhým lidem a ke světu samotnému.¹⁰² *Pacem in terris* [...] zdůrazňuje, že lidská společnost musí být založena na pravdě, spravedlnosti, lásce a svobodě (čl. 35), aby byla dobře uspořádána. Pokud se podíváme na sociální texty před *Pacem in terris*, nebyla [v této souvislosti] svoboda zařazována mezi [základní] hodnoty. Přijetí svobody

¹⁰⁰ HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche*, s. 25.

¹⁰¹ Srov. UERTZ, Rudolf. Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik. In VOGT, Markus (ed.). *Theologie der Sozialethik*. Freiburg i. Br.: Herder, 2013, s. 279–299, zde 297.

¹⁰² Srov. *Kompendium*, čl. 108–114.

proto představuje významnou změnu v rámci SUC. Nicméně tato svoboda nemůže být nikdy absolutizována a musí být chápána společně s ostatními hodnotami.¹⁰⁵ „Relektura ideje lidských práv v SUC“ se projevuje zdůrazněním sociální roviny lidských práv: poněvadž se lidský život rozvíjí ve společenství, v němž jsou „lidé osobami mezi a s druhými“,¹⁰⁴ představují sociální práva nevyhnutelný korelát k individuálním právům na svobodu. Pokud toto pojetí lidských práv v SUC vztáhneme k filozofickému diskurzu, vidíme, že má řadu styčných bodů s komunitaristickým přístupem, který se vyjadřuje kriticky k jednostranně liberalistickému chápání lidských práv.¹⁰⁵

Úzká vazba mezi právy a povinnostmi. Na rozdíl od liberálního přístupu lidských práv zdůrazňuje SUC úzkou vazbu mezi právy a povinnostmi.¹⁰⁶ Chápeme-li lidská práva jako práva osoby, která žije v mnohostranných vztazích, pak jsou lidská práva nejen výrazem nároku vůči státu a druhým lidem, nýbrž implikují rovněž odpovědnost za společnost a druhé. Z logiky věci navíc vyplývá, že „možnosti užití každého práva ze strany jednotlivce musí mít hranice tam, kde by stejná práva druhých byla zkracována“.¹⁰⁷ Komplementarita práv a povinností, která se projevuje na různých rovinách,¹⁰⁸ patří bezpochyby k nejviditelnějším charakteristikám „katolického pojetí lidských práv“.

Propojení lidských práv a úsilí o společné dobro. Preferenční volba pro chudé. Encyklika *Pacem in terris* řadí mezi základní stavební kameny sociálně-etické reflexe společné dobro. Tento princip propojuje s lidskými právy a takto jej chápe jako základní normativní vodítko politického jednání na národní i mezinárodní úrovni.¹⁰⁹ Jan XXIII. rozvíjí uvedené chápání společného dobra následujícím způsobem: „Nositelé státní moci musí podporovat [členy společnosti] k prospěchu všech, bez upřednostňování některých občanů nebo skupin. [...] Spravedlnost a slušnost mohou však někdy žádat, aby státníci měli větší ohled na občany nižších vrstev, protože ti jsou méně s to uplatňovat svá práva a sledovat své oprávněné zájmy.“¹¹⁰ Tato formulace zdůrazňuje

¹⁰⁵ CURRAN, Charles E. *Catholic Social Teaching*, s. 220.

¹⁰⁴ CHRISTIANSEN, Drew. *Commentary on Pacem in terris*, s. 226.

¹⁰⁵ Srov. CURRAN, Charles E. *Catholic Social Teaching*, s. 220; srov. rovněž CHRISTIANSEN, Drew. *Commentary on Pacem in terris*, s. 226.

¹⁰⁶ Srov. *Kompendium*, čl. 156.

¹⁰⁷ HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte: Geschichte*, s. 167.

¹⁰⁸ Srov. část 1.3.

¹⁰⁹ Srov. JAN XXIII. *Pacem in terris*, čl. 53–54.

¹¹⁰ Tamtéž, čl. 56.

zvláštní pozornost vůči lidem slabým a nejhudším, kteří nejsou s to sami se zasazovat za svá práva.¹¹¹

Zvláštní pozornost vůči konkrétnímu porušování lidských práv. Ve srovnání se „sekulárními“ lidskoprávními deklaracemi lze v církevních textech vyzorovat větší zaměření na konkrétní zaručování či porušování lidských práv jednotlivých lidí či skupin osob. Konrad Hilpert poukazuje na to, že „specifická zvláštnost církevního nasazení za lidská práva spočívá v tom, že se více uskutečňuje prostřednictvím konkrétního pohledu na jejich mnohočetné porušování nebo zkracování ve světě a v různých společnostech. Formální objekt je takřka jíc rozdíl mezi univerzálním ideálem a (všemi) faktickými postupy a danostmi, které tomuto ideálu neodpovídají.“¹¹² Podle Hilperta se tato zvláštní pozornost projevuje nejen v obžalobě nedodržování či porušování lidských práv, nýbrž rovněž ve způsobu, jakým jsou tato porušování prezentována. Porušování lidských práv jsou explicitně vztahována ke konkrétním skupinám osob.¹¹³

Zaručování lidských práv jako úkol celé společnosti (nejen státu). Již dříve jsem uvedl,¹¹⁴ že ve středu úvah encykliky *Pacem in terris* ve vztahu k lidským právům nejsou pouze stát a jednatel, respektive jedinec, jenž si nárokuje na státu ochranu svých práv, nýbrž osoba a společnost. Drew Christiansen dokládá, že když je v encyklice *Pacem in terris* rozvíjena úvaha o zaručení pokojného soužití v rámci státu (čl. 46–79), nezačíná tato úvaha úlohou státu při zaručování lidských práv, nýbrž „rolí jednotlivých občanů a intermediárních skupin k utváření společného soužití. Mělo by tomu být rozuměno tak, že společné dobro je sociální stejně jako politický princip.“¹¹⁵ SUC se snaží zamezit „nebezpečí, aby společenský charakter člověka byl redukován na polaritu jednatel-stát“¹¹⁶ a zdůrazňuje význam intermediárních společenských skupin a sdružení, a to nejen jako adresátů práv, nýbrž také jako nositelů odpovědnosti v oblasti lidských práv.¹¹⁷

¹¹¹ Srov. CHRISTIANSEN, Drew. Commentary on *Pacem in terris*, s. 228; HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte in Theologie und Kirche*, s. 77.

¹¹² HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte: Geschichte*, s. 30. Srov. *Kompendium*, čl. 159.

¹¹³ Srov. HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte: Geschichte*, s. 31.

¹¹⁴ Srov. část 1.3.

¹¹⁵ CHRISTIANSEN, Drew. Commentary on *Pacem in terris*, s. 229.

¹¹⁶ HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte: Geschichte*, s. 170.

¹¹⁷ Srov. HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche*, s. 20.

Teologické odůvodnění lidských práv. Ke specifickým charakteristikám patří rovněž křesťanské odůvodnění lidských práv.¹¹⁸ Texty SUC nezakládají lidská práva výhradně na autonomii a svobodě osoby, nýbrž zdůrazňují, že „posledním autorem a dárcem těchto práv je Bůh“.¹¹⁹ Křesťanské pojetí člověka jako Božího obrazu a jeho důstojnosti nespočívá na prvním místě „v nějaké konkrétní vlastnosti“ či dovednosti, které by ho odlišovaly od ostatního stvoření, nýbrž především „v nosném vztahu osoby k samotnému Bohu“.¹²⁰

Shrnutí

Celocírkevní dokumenty zauímají v 18. a 19. století vůči ideji lidských práv odmítavý postoj. Nehledají styčné body mezi křesťanstvím a osvícenstvím, nýbrž zauímají naopak pozici obrany a konfrontace. Tento přístup k ideji lidských práv, který je odrazem zjevně kritického postoje vůči moderně jako takové, dosahuje svého vrcholu za pontifikátu Pia IX.

První pozitivní vztahování se k lidským právům nacházíme v sociální encyklice Lva XIII. Nejde však o explicitní recepci moderní ideje lidských práv jako takovou. Papež neuzívá lidskoprávní terminologii a na rozdíl od osvícenského pojetí se soustřeďuje na práva sociální. Přestože moderna a liberální práva jsou v jeho textech podrobovány kritice (a jeho encyklika *Libertas praestantissimum* se dokonce věnuje přímo omylům liberalismu), je jeho argumentace ve srovnání s předchozími papežskými texty diferencovanější a věcnější. Opatrné přibližování se k ideji lidských práv pokračuje v textech Pia XI. a XII., v nichž se papežové vyjadřují kladně rovněž k individuálním lidským právům coby právům osoby.

K důležitému posunu dochází za pontifikátu Jana XXIII., jenž se zejména v encyklice *Pacem in terris* staví k ideji lidských práv a ke Všeobecné deklaraci lidských práv jednoznačně pozitivně. Hodnotí je jako „významný krok na cestě k vytvoření právního a politického řádu všech národů světa“¹²¹ a jako jedinečný prostředek k ochraně lidské

¹¹⁸ Srov. HILPERT, Konrad. Die Menschenrechte in Theologie und Kirche, s. 88.

¹¹⁹ CURRAN, Charles E. *Catholic Social Teaching*, s. 220.

¹²⁰ SCHOCKENHOFF, Eberhard. *Naturrecht und Menschenwürde: universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1996, s. 259.

¹²¹ JAN XXIII. *Pacem in terris*, čl. 144.

důstojnosti. Dokonce činí lidská práva „podstatnou součástí sociálně-etického programu katolické církve“.¹²²

Lidskoprávní a personalistická perspektiva se od této doby stávají základním stavebním kamenem SUC. Nejde přitom o prosté převzetí tohoto „konceptu moderny“, nýbrž o „jeho kreativní reinkarnaci“ ve světle křesťanské tradice, která se projevuje např. úzkou komplementaritou práv a povinností či vřazením práv na svobodu do práv sociálních. Uvedená lidskoprávní perspektiva SUC je stvrzena jak v textech druhého vatikánského koncilu,¹²³ tak v pokoncilních celocírkevních dokumentech.

RÉSUMÉ

PETR ŠTICA

Human Rights and Catholic Social Teaching

Human rights are understood today as one of the foundational elements of Catholic social teaching. The official positions of the Catholic doctrinal statements have, however, undergone a remarkable development since the 18th century, when the modern conception of human rights was formulated. This essay deals with the theme of “Human Rights and Catholic Social Teaching” from both historical and systematic-theological perspectives. First, an overview of the historical reception of human rights within Catholic social teaching (and primarily within the papal pronouncements) will be provided. Then, basic guidelines for the theological interpretation of this historical development will be presented. In conclusion, the specific understanding of human rights in Catholic social teaching will be systematically considered.

Key words

Catholic Social Teaching, Human Rights, Social Encyclicals, Christian Social Ethics

¹²² FURGER, Franz – STROBEL-NEPPEL, Cornelia. *Menschenrechte und katholische Soziallehre*, s. 127.

¹²³ Srov. především *Gaudium et spes a Dignitatis humanae*.

TEOLOGICKÉ ZÁKLADY LIDSKÝCH PRÁV

KONRAD HILPERT

1. Hledání teologických základů – zbytečný podnik?

Hovořit o teologických základech lidských práv může znamenat dvojitý počín. Naším cílem může být objasnit souvislost kultury a *tradice, ze které se historicky vyvinula lidská práva a ve které byla formulována*. Mohou však být myšleny také *základy, které jsou ze strany teologie k dispozici* a které mají být zviditelněny, aby byla lidská práva pochopitelná ve své vnitřní logice pro lidi, kteří se na ně budou ptát, resp. aby si věřící ověřili, že lidská práva jsou v souladu s přesvědčeními křesťanské víry.

Že teologie má co říci k živné půdě dějin myšlení a k institucionálním kontextům, na kterých a ve kterých byl vybudován a svou podobu získal koncept lidských práv, lze těžko popřít. Křesťanství je totiž přinejmenším jedním z faktorů v genezi lidských práv a patří k jejich genealogii, jejíž rekonstrukci se před nedávnem věnoval ve svém pozoruhodném díle Hans Joas.¹ Tato skutečnost platí, i když rozmach a rozšíření lidských práv jako celek či jejich jednotlivá vyjádření v průběhu dějin narazila na praktické výhrady, nebo i na doktrinární kritiku. Genealogická rekonstrukce má však přece jen nevýhodu, pokud zůstane omezená na dějiny idejí. Potom podává informaci pouze o partikulárních podmínkách vzniku, resp. objevení lidských práv.

Ještě obtížnější je to s druhou možností, totiž s pochopením „teologických základů“ lidských práv. Zde totiž není ani evidentní, zda jsou

¹ JOAS, Hans. *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp, 2011.

takové základy k opodstatnění oprávněnosti nároku na platnost lidských práv vůbec třeba, ani není jasné, zda by se takové teologické základy nedostaly do konfliktu s nárokem lidských práv na univerzalitu.

Lidská práva byla vyhlášena krátce po skončení druhé světové války v roce 1948 ve *Všeobecné deklaraci lidských práv* a přijata na plenárním zasedání OSN. Dnes se celosvětově těší velké akceptaci. Tato deklarace se však právě neopírá o teologické základy a důvody, které jsou v prominentních textech uvedeny (pokud vůbec) pouze ve velmi obecných náznacích. Spíše se jako referenční veličina jejich průkaznosti ukazuje pobouření nad vytrpěným, resp. viděným bezprávím, k němuž došlo v letech před rokem 1945: V deklaraci je řeč o „zneuznání a pošlapání lidských práv“, které vedlo k „aktům barbarství“ a hlubokému provinění vůči „svědomí lidstva“, a o „tyranii“ a útlaku, které vedly k povstání „coby krajnímu prostředku“.² Existuje tedy – každopádně v letech po roce 1945 – něco jako celosvětový a různé tábory prostupující konsensus. Otázka po teologických základech dává v této souvislosti smysl tehdy, pokud směřuje k vyjasnění, zda je tuto faktickou univerzalitu třeba teologicky podložit, aby nebyla idea lidských práv závislá na jednotlivé, kontingentní historické situaci, nebo zda teologické odůvodnění představuje jen jednu možnost vedle jiných možností, jak založit v kontextu plurality kultur nárok na univerzální platnost lidských práv.

Radikální alternativou k výše řečenému je stanovisko, které tvrdí, že hledání nejen teologických, nýbrž jakýchkoliv odůvodnění, tedy i filosofických, je zbytečné, protože lidská práva prý nic takového nepotřebují. Tato pozice má v rámci vědeckého diskurzu o lidských právech bezpochyby své stoupence. Tak považuje americký filozof Richard Rorty veškeré snahy o odůvodnění za „staromódní“, protože žádná fundamentální odůvodnění nedisponují motivační silou.³ Ospravedlňující mohou prý být pouze takové důvody, které by byly uznány v rámci určité kultury a které by byly socializací převzaty. Dosažitelná jsou tedy v posledku pouze individuální, resp. kulturní odůvodnění, a proto je možné (a nutné) smířit se s naracemi za účelem povzbuzení k jednání.

Vskutku může být pravda, že v „kultuře lidských práv“, která se vytvořila „coby nové a žádoucí faktum světa po holocaustu“,⁴ stojí

² *Všeobecná deklarace lidských práv*, Preambule.

³ Srov. mj. RORTY, Richard. Menschenrechte, Vernunft und Empfänglichkeit. In TÝŽ. *Wahrheit und Fortschritt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, s. 241–268.

⁴ Tamtéž, s. 245.

zkoumání tohoto faktu a pokusy „nalézt a ospravedlnit tzv. „filosofické předpoklady““⁵ lidských práv stranou pozornosti. A snad může být poukázání na to, že síla zákonů rozpoznávajícího rozumu a jednoznačného vědění o tom, co konkrétně je a není rozumné, co se jako význam pocitů bezpečí a soucitu přeceňuje, nebo naopak podceňuje, dokonce trefné a slibné. Je však třeba uvážit, že tento kulturní stav je nahodilý a může proto skokově ztratit na samozřejmosti vlivem stylů myšlení, potřebami jednotlivých generací vzájemně se vymezovat, indoktrinací a dost možná také náhlými hospodářskými kolapsy. Protože odůvodnění slouží nejen plauzibilitě před fórem kritického rozumu, nýbrž současně také upevnění a předatelnosti, za určitých okolností dokonce zvýšení schopnosti bránit morální stanoviska vůči konkurenčním, zájmově podmíněným pohledům a v případě lidských práv slouží také integritě způsobu života a jednání, které jsou inspirovány vírou, jsou pro posílení a globalizaci kultury lidských práv snahy o teologické a filosofické odůvodnění zcela nezbytné.

2. Teologické základy ve světle koncilních a pokoncilních lidskoprávních dokumentů

Pokud budeme zkoumat církevní dokumenty, které se pozitivně vyjadřují k lidským právům – počínaje encyklikou *Pacem in terris* a odpovídajícími pasážemi dokumentů druhého vatikánského sněmu a některými následujícími encyklikami přes každoroční poselství ke Světovému dni míru a projevy papežů před plenárním shromážděním Organizace spojených národů v New Yorku až po modlitby za světový mír v Assisi – můžeme být zklamáni, protože obsáhlé teologické odůvodnění v nich vlastně nenacházíme. Přesto je v těchto dokumentech zřejmé, že usilují o to, aby jejich podpora lidských práv nebyla chápána jako prosté přivlastňující převzetí lidských práv tak, jak jsou obsažena a právně zformulována v neteologických dokumentech. Církevní texty se sice snaží bez omezení přijmout a ocenit lidskoprávní požadavky na politická uspořádání, avšak současně naznačují jinou, veskrze teologickou gramatiku, na jejímž základě se lidská práva prokazují nejen coby „adoptované cizí těleso“, nýbrž jako skutečnost mající v sobě teologickou dimenzi.

⁵ Tamtéž, s. 245.

Prvním důvodem této teologické gramatiky lidských práv je jejich univerzalita: každý člověk má navzdory různým kulturní příslušnosti a nad rámec svého členství v určitém politickém společenství lidskoprávní nároky, protože má předběžně k výše uvedeným určení podíl na společném lidství všech lidí. Ačkoli si nejsou všichni lidé rovni v každém ohledu, mají rovné postavení v rámci politického a právního zřízení. Tato rovnost je vyjádřena v různých klíčových představách, například v obraze „světové lidské rodiny“ (např. PT 121; 132; 145) stejně jako v užívání tradičního pojmu přirozenosti člověka coby šifry pro rovnost v jistých základních potřebách, vlastnostech a schopnostech (např. PT 5–7; 37–38). Samotné společenství víry, náboženství a církev sama nejsou na pozadí univerzality chápány primárně jako sociální či mystické jednotky, z nichž jsou někteří lidé vyloučeni, nýbrž naopak jako „znamení a nástroj jednoty celého lidstva“ (LG 1) s posláním překonat rozdíly, které mezi lidmi fakticky existují, a bariéry, které byly mezi nimi vybudovány. Viditelnější, protože inovativnější a překvapivější jazykové vyjádření tohoto univerzálního zaměření je adresování lidskoprávních poselství dovnitř i navenek „všem lidem dobré vůle“, které se užívá od encykliky *Pacem in terris* (1963). Tím je také vyjádřen závazek, který na sebe klade církevní magisterium, užívat srozumitelnou argumentaci a dále odmítnutí dichotomie poznání na vnitrocírkevně teologické a vněcírkevně přirozenoprávní.

Dalším důvodem, jenž je třeba předpokládat, aby lidská práva byla vůbec chápána jako normativně závazná, je schopnost a zásadní připravenost člověka přistupovat ke každému jinému příslušníku druhu člověk s respektem. Tato skutečnost je v logice církevní argumentace týkající se tematického celku lidských práv vyjadřována poukazem na vnitřní souvislost práv a povinností.⁶ Schopnost a připravenost uznat každého jiného člověka nemohou být založeny odkazem na nějaké ještě základnější vlastnosti, nemluvě o tom, že by teprve z nich mohly být generovány. Schopnost a připravenost uznat druhého člověka jsou zašifrovány do tradičních pojmů nebo interpretativních metafor. Takové symboly, které nescházejí v žádném novějším církevním textu vyjadřujícím se k lidským právům, jsou *lidská důstojnost a stvořenost člověka k Božímu obrazu*. Jsou – a to

⁶ Stále emfaticky zdůrazňováno, naposledy v BENEDIKT XVI. *Caritas in veritate*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, čl. 43. Dále např. JAN PAVEL II. *Poselství ke Světovému dni míru (1. ledna 2003)*. Praha: ČBK, 2003.

i v profánně-politickém diskurzu – vyjádřením dále neodvoditelné a dostatečně odůvodněné kvality rovnosti lidství všech a s tím spojeného nároku na respekt, který je axiomaticky kladen, rozpoznáván a opakovaně veřejně představován ve formulaci neodnímatelnosti lidských práv. Tento nárok současně pojmenovává etický a právní limit každé politické pravomoci.

Jestliže lze v souvislosti s lidskou důstojností, resp. s důstojností osoby hovořit ve smyslu tradice negativní teologie o skryté transcenci, ukazuje se v opačném směru nasazení za respektování lidských práv a zachování míru jako výraz „mystiky jednoty v jednání“. I když se náboženské poslání církve v posledku nezaměřuje na politickou, hospodářskou a sociální oblast, mají z něho vyplývat „úkoly, světlo a síla“ – jak to formuluje druhý vatikánský koncil v pastorální konstituci – „které mohou sloužit k vybudování a upevnění lidské společnosti podle Božího zákona“ (GS 42). To zahrnuje iniciativy „sloužící všem, zvláště strádajícím“, stejně jako uznání všeho, co je „dobré v dnešním společenském dynamismu, zejména vývoj směrem k jednotě a proces zdravé socializace a občanského i hospodářského sdružování“. Mír mezi lidmi má povahu zaslíbení a všude, kde nastává a zůstává zachován, je darem, o nějž je třeba naléhavě prosit (srov. PT 169–171). Je ale také velkým a významným úkolem, s nímž se lidé, politika i společnosti musejí vypořádat. „Soužití lidí je [totiž] možné pokládat za sporádané, plodné a v souladu s lidskou důstojností jen tehdy, spočívá-li na pravdě, [...] když se občané, vedeni spravedlností, vynasnaží cítit práva druhých a plnit své povinnosti, dají-li se vést takovou láskyplnou péčí, že potřeby druhých budou cítit jako svoje a učiní druhé účastnými na svém blahu“, a společnost se uskuteční ve svobodě (PT 35, srov. 167). Existuje tedy vnitřní souvislost, ba dokonce vnitřní soulad mezi vírou a jednáním, takže jednání může být hermeneutikou víry a lásky, stejně jako na druhé straně rozpor mezi vírou a životem poškozují důvěryhodnost víry (srov. PT 151–152, také 34).

Velký význam má v této souvislosti rovněž poukaz na to, že konkrétní politicko-sociální skutečnost může být ve svém psychologickém, sociálním, kulturním, mravním a náboženském vývoji a proměnách autentickým zdrojem teologického poznání. Samostatnost a význam tohoto zdroje jsou zřetelně vyjadřovány od textu *Pacem in terris* (39–45; 75–79; 126–129; 142–145) a *Gaudium et spes* (4–10) biblickým spojením „znamení času“. Ta je třeba na jedné straně „vykládat ve světle evangelia“ (GS 4). Na druhé straně je třeba vycházet z toho, že z vyzkoumaných

změn mohou plynout úkoly a výzvy, které nelze zodpovědět rekursem k zásadním a obecně platným stanoviskům (srov. GS 8–9). Nejedná se jinými slovy o formuli ospravedlňující dodatečné korektury, nýbrž o teologicky reflektovaný poukaz na to, že rozsah působení Boží Ducha je širší než prostor vytyčený církevní naukou ve vlastní tradici.

3. Systematické modely teologického odůvodnění lidských práv

Skutečnost, že představené základy byly zasazeny do rámce, kde se v prostoru církevního diskurzu od *Pacem in terris* stále klade otázka po oprávněnosti nároků lidských práv na veřejný řád a autentické teologické závaznosti práv shrnutých pod touto značkou, má svůj nejhlubší důvod v přesvědčení o vzájemné jednotě teologie a antropologie. Ta má svůj rozhodující vztažný bod v *theologumena* vtělení a utrpení Ježíše Krista, v nichž je vyjádřena identifikace Ježíše Krista s každým člověkem. Ježíš Kristus je podle formulace důležitého článku 22 *Gaudium et spes* „obrazem neviditelného Boha (Kol 1,15) a zároveň dokonalým člověkem“. Proto je nasazení za lidská práva a respekt ke svědomí a důstojnosti člověka službou míru a spravedlivější společnosti stejně jako hermeneutickým předpokladem pro žité poslání církve v hlásání, bohoslužebném shromáždění a diakonickém konání, které se musí konkrétním lidem v různých životních situacích teprve jako takové vyjevit.

Rozsáhlá teologická literatura, která mezitím k tematickému okruhu lidských práv v posledních letech vznikla, se však otázkou jejich odůvodnění zabývá spíše zřídka nebo pouze implicitně. Domnívám se, že to lze vysvětlit aktuálními zájmy, pro něž se zdá být problém univerzálního nároku lidskoprávních požadavků a jejich uznání napříč kulturami a náboženstvími mnohem naléhavější než explicitní teologické odůvodnění. Pochopitelně nacházíme ve zmíněné teologické literatuře také výjimky, které se problematikou teologického odůvodnění zabývají a staví ji do středu své reflexe. K těmto výjimkám patří odůvodňující model, který rozvinuli protestantští sociální etici Wolfgang Huber a Heinz E. Tödt před desítkami let ve své nadkonfesně respektované knize, jež se doposud řadí mezi „klasiky“.

Huber a Tödt charakterizují vztah odůvodnění pomocí formule „analogie a difference“.⁷ Takový vztah souladu a rozdílu existuje podle

⁷ HUBER, Wolfgang – TÖDT, Heinz. *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*. 3. vydání. München: Kreuz-Verlag, 1988.

nich mezi třemi aspekty lidských práv, totiž svobodou, rovností a úctou, popř. solidaritou na jedné straně a základními dimenzemi křesťanské víry, které charakterizují jako zaslíbení Božího království, příslib ospravedlnění a uvedení do Boží podobenosti, na straně druhé. V odůvodnění postupují tak, že ve dvojím proudu důkladné argumentace zkoumají vždy jednu ze stran. Tak dospívají k teologickému rozluštění a určení lidských práv a jejich dějinného vývoje, zůstávají však zároveň otevření pro doposud nevyužité aspekty, které překračují lidská práva a které jsou spjaty s jejich vývojem.

Huberem a Tödtem popsany vztah nabízí pochopitelně uspokojivou odpověď pouze natolik, nakolik jde o to ukázat, proč křesťané z důvodu své víry mohou získat určitý přístup k dějinně formulovaným lidským právům, a dále pak, jak může křesťanská víra přispět k dalšímu rozvíjení lidských práv včetně role církve a křesťanských skupin při usku-tečňování lidských práv.

Současně uvedení autoři ostře oddělují svůj popsany model od pokusu vyvodit lidská práva více či méně bezprostředně z teologických předpokladů, popř. z centrálních teologických myšlenek, jako je např. nauka o stvoření nebo nauka o Boží smlouvě s člověkem. Zároveň vystupují proti takovému pojetí, že lidská práva jsou součástí obecně lidského, resp. rozhodně „světového“ étosu, který má svou vlastní hodnotu, a proto nepotřebuje teologické prověření a teologickou interpretaci. Zejména v návaznosti na Karla Bartha, resp. na Lutherovu nauku o dvojí říši se po druhé světové válce opakovaně objevovaly hlasy, které tvrdily, že lidská práva nejsou žádným autentickým tématem křesťanské etiky. Zatímco Huber a Tödt spatřovali nebezpečí deduktivního určení vztahu v tom, že vede ke scestným alternativám, které nutně musejí zúžit chápání lidských práv a zacházení s nimi, jeví se celková rezignace na teologické prověření a interpretaci v jejich očích jako problematická proto, že je obecný étos lidskosti obsahově málo určený, je silně časově podmíněný a příliš málo vede k obsahové diskusi mezi lidmi různé víry a různého přesvědčení, když jde o to vyslovit, jaké vývojové tendence mají křesťané podporovat a jaké odmítat.

Odmítavé stanovisko, že lidská práva nejsou žádným autentickým tématem křesťanské etiky, existovalo také v rámci katolické teologie. I když bylo zřídka zastáváno explicitně, hovoří absence pojmu lidská práva ve většině starších učebnic tzv. křesťanské sociální nauky jasnou řečí. Naproti tomu neřešili autoři, kteří se v katolické teologii zabývali tématem lidských práv, důkladně jejich teologické odůvodnění,

avšak více či méně obsáhle načrtli, kde spatřují základní odůvodňující spojnice mezi lidskými právy a křesťanskou vírou, totiž ve stvoření člověka k Božímu obrazu a v tajemství vtělení. Obě *theologumena* zahrnují stanovisko, že Bůh říká ano člověku jako takovému (ne na základě jeho schopností a předcházejících výkonů) a v důsledku toho člověku ze strany druhých lidí stejně jako ze strany organizací a institucí vždy náleží respekt, který je nezávislý na hodnocení nějaké další skutečnosti ostatními. Lidská práva jsou chápána jako vytyčení těchto hranic.

Právě tuto cestu teologického odůvodnění lidských práv zvolil rovněž první celocírkevní dokument, který bezvýhradně přijal lidská práva, totiž encyklika *Pacem in terris* papeže Jana XXIII. Již na začátku tohoto dokumentu byly pojmenovány coby referenční body stvoření člověka k Božímu obrazu (PT 3) a vykoupení v Kristu (PT 10). K tomu byla vyložena víra ve stvoření zcela v tradiční linii s představou přirozeného mravního zákona: člověku je vtištěn Boží řád (Ř 2,15), takže má na základě své přirozenosti v poznání přístup k Božímu řádu (srov. PT 5–6). Přirozenost člověka je v tomto kontextu vyjádřením společného myšlenkového základu s teorií lidských práv a předpokladem pro možnost chápat lidská práva navzdory teologickému odůvodnění jako univerzální.

Přijetí lidských práv a snah o jejich celosvětové uznání a prosazení,⁸ které se zakládají na vůli k celosvětovému míru, do oficiální sociální nauky církve bylo mj. předpokladem pro snahy novějších teologických pokusů reformulovat s ohledem na podstatné shody lidská práva jako integrální součást církevní sociální nauky. Přibližně toto je cílem široce pojaté studie Alexandera Saberschinského,⁹ který se pokusil o znovuvytvoření vnitřní a nezrušitelné souvislosti mezi přirozenoprávním konceptem katolické sociální nauky a odůvodněním univerzálních lidských práv. „Znakem přístupu církve k myšlence lidských práv je především to, že je proniknut sociální starostí o lidi. Místem recepcce novověké myšlenky lidských práv je tedy církevní sociální nauka. Hovoří-li se ještě také výslovně o lidských právech, jsou – v návaznosti na tomistickou nauku o přirozeném zákoně – uvedena práva chápána jako předstátní, subjektivní práva člověka.“¹⁰ Je ovšem nevyhnutelné, aby každý takový pokus sladil sledovanou univerzalitu se skutečným dějinným vývojem nauky na jedné straně

⁸ Srov. k tomu především pátou část encykliky *Pacem in terris* (čl. 146–172).

⁹ SABERSCHINSKY, Alexander. *Die Begründung universeller Menschenrechte. Zum Ansatz der katholischen Soziallehre*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2002.

¹⁰ Tamtéž, s. 398.

a s možností obsahového zdůraznění plynoucího z vlastní zkušenosti víry na straně druhé. Následně se může to, co jsme v nadpisu této části nazvali „odůvodněním“, diferencovat na základě analogie, popř. podstatného souladu.¹¹

Zcela jiný, pozoruhodný pokus o teologicko-systematické odůvodnění lidských práv předložil před několika lety fundamentální teolog Hans-Joachim Sander prostřednictvím „quaestio“ *moci v bezmoci*.¹²

Vyšel z teze, že lidská práva v napětí sekularity a profanity ozřejmují „obrysy podoby víry ve znamení času“.¹³ Určuje jako jejich specifikum společenský výraz bezmoci jednotlivé osoby s celkem svých přirozených práv. Cílem lidských práv je proměnit zkušenost bezmoci v moc. To se jim daří tím, že odkrývají moc platných společenských poměrů a nabízejí jejich formulaci. V rozlišení mezi bezmocí a společensko-politickou mocí, jejíž právoplatné vyjádření a vnímatelná tematizace relativizují samotné faktické mocenské poměry nebo přinejmenším vytvářejí prostor pro subjektivitu, rozeznává Sander pro křesťanskou víru základní a typické protiklady každodenní zkušenosti útlaku a zmocnění ve víře, kříže a zmrtvýchvstání, profánního a posvátného, stvoření a Stvořitele, vnější bezmoci a vnitřní moci. „Lidská práva“ – tolik shrnutí na konci knihy – „nejsou pouze znamením Boží přítomnosti, ale reprezentují diferenci, v níž vystupuje Bůh z bezmoci. Moc bezmoci, na níž se zakládá každá práce s lidskými právy, je Boží stopou“.¹⁴ Lidská práva jsou podle tohoto pohledu způsobem teologické řeči o Bohu a jeho hledáním. Jejich teologicita – jak by se z podtitulu knihy („Teologie lidských práv“) mohlo zdát – však neplyne z určitého teologického obsahu, nýbrž ze struktury – totiž z konfliktní linie mezi mocnou vládou a bezmocnou subjektivitou; odhalení a překonání této konfliktní linie si osvojily jak křesťanská víra, tak étos lidských práv – v tom jsou „navzájem příbuzné“.

Tento velmi samostatný pokus také ukazuje, že možnosti systematicky „odůvodnit“ lidská práva nezávisle na explicitním pojmenování a zaujetí stanoviska k jejich vyjevení v průběhu církevních dějin zcela ještě nejsou vyčerpány.

¹¹ Srov. HILPERT, Konrad. *Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität*. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1991, s. 181–200.

¹² SANDER, Hans-Joachim. *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte*. Freiburg i. Br.: Herder, 1999.

¹³ Tamtéž, s. 5.

¹⁴ Tamtéž, s. 166.

Jako možnost takového dalekosáhlého teologicko-antropologického odůvodnění lidských práv, které by nepředstavovalo pouze pozdější a dodatečnou legitimaci, by přicházelo v úvahu poukázání na nezaslouženost (gratuitu) lidské existence a její rozvinutí coby sociální struktury uznání.

Emfatické přiznání se k lidské důstojnosti v mnoha novějších lidskoprávních dokumentech totiž konstatuje, že každému člověku je vlastní důstojnost, a to pouze na základě toho, že je člověkem, tedy bez nějakého výkonu či jiných předpokladů, které by musel vykázat, resp. předložit. Člověku se tedy přiznává určitá kvalita, která se nachází „mimo konstatovatelnou skutečnost“.¹⁵ To implicitně znamená také odmítnutí každého pozitivistického a materialistického chápání člověka, ačkoliv není vysloven žádný vztah k Bohu. Deklarovaná, dále neodůvodňovaná predikace důstojnosti vykazuje silný souhlas s autenticky teologickou výpovědí, že člověk je stvořen k Božímu obrazu a má tedy jistou metafyzickou důstojnost, jež je mu vždy darována a kterou si proto nemusí nejprve získat. Okolnost, že člověk může hřešit (což je vedle stvoření k Božímu obrazu rovněž centrální výpověď teologické antropologie), stvoření k Božímu obrazu neruší. „Důstojnost“ a „stvoření k Božímu obrazu“ tedy vyjadřují darovanost, resp. gratuitu coby kvalitu člověka. Platnost je jí sjednána formulací práv, která člověku náleží předem a nezávisle na společenských, politických a ekonomických poměrech, do nichž se dostává a které eventuálně spoluutváří. Vyjádření těchto vnitřních svobod a nároků jednotlivce v seznamu lidských práv jako práv „vrozených“, jsoucích „od přirozenosti“, „nadpozitivních“, příp. „nadstátních“ může být vykládáno jako pokus vyjádřit neteologickým jazykem to, co teologie označuje jako „darované z milosti“ a vykládá ve vztahu k Bohu coby zdroji tohoto daru. Teologicky by bylo možné nazírat odpovídajícím způsobem lidská práva jako symboly a ozvěnu božských práv, která jsou odňata státnímu a společenskému disponování a zavazují všechny lidi.

Nad přirozenými vztahy původu a příbuznosti a nad svobodně zvolenými vztahy přátelství a lásky zakládá rovnost v důstojnosti vztah původní intersubjektivní. Tento vztah osciluje podle biografických, individuálních a situačních podmínek mezi antropologickými

¹⁵ TÖDT, Heinz E. *Theologie und Völkerrecht. Eine Prüfung gemeinsamer historischer und gegenwärtiger Probleme angesichts der Mitverantwortung für den Weltfrieden.* In PICHT, Georg – EISENHART, Constanze (ed.). *Frieden und Völkerrecht.* Stuttgart: Ernst-Klett-Verlag, 1973, s. 130.

možnostmi užívání, konzumování a péče o druhé.¹⁶ Ochrana a zajištění sebeurčení jednotlivce, které jsou konkretizovány v různých lidských právech, jsou vzhledem k této přirozené danosti uskutečnitelné pouze tehdy, když je uznán požadavek vzájemnosti: Vymáhání a vnímání práv na individuální svobodu předpokládá povinnost přiznat stejné svobody všem ostatním a respektovat je. Individuální sebeurčení se vyjevuje jako možné pouze v kontextu a zohlednění sociality.

Požadavek vzájemnosti a uznání je hlavním cílem také pro křesťanskou teologii. Ta má přitom svůj specifický výraz v lásce, která čerpá míru a sílu ze zkušenosti lásky Boha k lidem. Zviditelnění této lásky se děje mnoha způsoby: v rámci *teologie stvoření* se chápe jako důsledek myšlenky původu člověka z prvního lidského páru; *christologicky* z určení vztahu člověka k člověku jako možného vztahu bliženské lásky přesahujícího jakékoliv jiné formy vztahu a jeho schopnosti být prostředkem a zjevením Boží lásky a lásky k Bohu; konečně *eklesiologicky* z nového sourozenectví, které mezi Ježíšovými následovníky relativizuje jakékoli dosavadní vztahy.

4. Teologické základy a pluralismus – bezvýhodný konflikt?

Navzdory zaměření na univerzalitu implikuje snaha o formulaci teologických základů lidských práv za určitých okolností naopak způsobení či zostření potíží, které se podobají těm, jež mají být objasněním teologických základů ve skutečnosti odstraněny. Jde o nejistotu vůči statutu platnosti lidských práv, zkušenostní nesoudržnost formulovaných nároků, nedostatečnou přesvědčivost normativních uspořádání společenských skutečností apod. Hledání teologického odůvodnění jejich platnosti totiž souvisí s příslušností ke křesťanskému náboženství nebo přinejmenším ke křesťansky určené kultuře. Ve větší či menší míře se proto nutně odlišuje od důvodů platnosti, které jsou přesvědčivé pro příslušníky jiných náboženství, kultur a světových názorů. V dialogu se skupinami a společenskými proudy, ale i s vládami, které se cítí být vázány především určitou náboženskou tradicí, se to může dnes stát zcela reálným politickým problémem.

Státní ústavy, které prohlašují závaznost lidských práv za integrální součást svého uspořádání, stejně jako mezinárodní konvence, jež

¹⁶ Srov. KORFF, Wilhelm. *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*. München – Zürich: Piper-Verlag, 1985, s. 110–111.

konkretizují ochranu určitých lidských práv a opatřují ji sankčními mechanismy, řeší toto notorické napětí tím, že lidským právům (často také předběžně lidské důstojnosti jako jednotlicí veličině) vyhrazují nejvyšší a autonomně závazný prostor, jenž nepodléhá stanovení a rozhodnutí právního společenství. Současně se však vzdávají náboženského (a rovněž filozofického) odůvodnění. Lidská práva pojednávají buď jako deklaratorní, nebo závazné principy platné v rámci jednotlivých států, popř. mezinárodního práva, aniž by odkazovaly k tomu, z jaké náboženské či kulturní tradice čerpají svou evidenci. Činí tak ale právě proto, že zajištění práva na náboženskou svobodu, svobodu svědomí a svobodu slova jednotlivce státu, resp. státnímu společenství zakazují stanovovat pro jednotlivé osoby jedno určité odůvodnění lidských práv.

Dotyčné lidskoprávní dokumenty z politické oblasti nechávají otevřenou nejen problematiku odůvodnění, nýbrž nedávají mimoto ani žádnou odpověď na otázku, zda je určité teologické, resp. filozofické zdůvodnění možné. Takové odůvodnění tedy neodmítají ani jako nemožné, ani jako zakázané. Tato otevřenost smí a může být následně využita křesťanskou vírou, resp. teologií k tomu, aby nějaké odůvodnění nabídly. Pro to, aby teologie podstoupila ono úsilí rozvinout a nabídnout takové odůvodnění, hovoří dobré důvody:

Jedním z těchto důvodů je, že náboženské odůvodnění může veřejnost a politika vnímat tak, že všechna moc, i ta státní, stranická a ideologická, je stále ohraničená – dalo by se říci: není božská. I světová vláda, která by byla s to spojit ty největší odstředivé síly a která by byla konsensuálně schopná jednání, by stála pod výhradou respektu vůči výše uvedeným hranicím, v nichž by vykonávala (nyní i v budoucnu) svou moc. Je však málo pravděpodobné, že by k této formě globálního uspořádání byla vůbec kdy zajištěna nutná míra vzájemné důvěry.

Dalším důvodem, který je s náboženským odůvodněním nerozlučitelně spjat, je vědomí, že všechny lidské snahy nepostačují k tomu, aby byla kdy vytvořena dokonalá spravedlnost.

Konečně třetím důvodem je, že odůvodnění lidských práv z náboženského étosu může přispět k jejich ukotvení a posílení v generačním běhu a v étosu společnosti. Na něm totiž podstatně závisí, zda zůstanou lidská práva pouze teoretickým konstruktem, nebo zda mohou rozvinout také svou praktickou povahu výzvy. Náboženství navíc může nabídnout takové sociální prostory (skupiny, spolky,

charitativní díla, sítě, neziskové organizace), v nichž jsou lidská práva ctěna se zvláštní úctou a v nichž jsou utvářeny předpoklady pro vnímání jejich porušování stejně jako exemplární iniciativy ke zpracování viny a smíření.

Otázka, která se v této souvislosti nabízí, je tedy mnohem méně ta, zda lidská práva, která jsou v politických dokumentech explicitně uznávána, mohou či mají být odůvodněna z myšlenkového rezervoáru teologie, nýbrž spíše ta, zda se takové odůvodnění může uskutečnit výhradně z křesťanské perspektivy či zda je možné také z perspektivy jiných náboženství, například islámu. Z logiky chápání lidských práv ve většině dokumentů zní odpověď na tuto otázku jednoznačně: ano.

Tento krok není jen možný, je dokonce žádoucí, protože snaha odůvodnit lidská práva například z islámské perspektivy by jasně prokázala, co je vlastním smyslem rezignace na jejich odůvodnění, resp. otevřenosti jejich odůvodnění: totiž že lidská práva nejsou výrazem či výplodem určitého náboženství a jeho zájmů, nýbrž že jejich obsah je pro příslušníky různých náboženských, kulturních a světonázorových skupin v jádru tentýž. Či jinak vyjádřeno: je obecně platný.

Okolnost, že v dějinách došlo k formulaci a rozvoji lidských práv v křesťanské oblasti a za určující účasti teologie, nerozhoduje tedy o tom, že by k odůvodnění a uznání lidské důstojnosti a lidských práv existovala pouze tato jedna cesta. V zájmu společné budoucnosti lidstva je třeba spíše doufat, že se zdaří podpořit a ospravedlnit koncept lidských práv také na základě jiných náboženských a teologických důvodů, než jsou ty, které byly fakticky spjaty s jejich odhalením, rekonstrukcí a uplatněním v dosavadních dějinách. Tím se jim podaří získat uznání a vitalitu také v jiných kulturách a náboženstvích.

RÉSUMÉ

KONRAD HILPERT

Theological Foundations of Human Rights

The paper focuses on the question of the importance of the theological justification of human rights. Firstly, it reflects in which way the philosophical and theological rationale of human rights is present in the current discourse on human rights and in the most important documents on human rights. Second-

ly, the author reflects on theological rationalisation of human rights as present in Church documents, starting with the encyclical *Pacem in Terris*, and the models of theological justification of human rights in contemporary German theology (Huber/Tödt, Saberschinsky, Sander) is presented. Thirdly, the basic theological-anthropological rationale of human rights is formulated. In the conclusion, the paper notices a tension among theological rationalisation on human rights and the reality of cultural and religion plurality.

Key words

Human Rights, Rationalisation, Christianity, Social Teaching of the Church

ANERKENNUNG DER RELIGIONSFREIHEIT: EIN PRÜFSTEIN DER KIRCHLICHEN MENSCHENRECHTSREZEPTION

M A R I A N N E H E I M B A C H - S T E I N S

Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit ist ein prominentes Beispiel für die geschichtliche Dynamik der kirchlichen Lehrentwicklung. Die Kontinuität grundlegender theologischer Einsichten kann vielfach nur dann ernsthaft eingeholt werden, wenn tiefgreifende geschichtlich-gesellschaftliche Wandlungsprozesse in der kirchlichen Lehre mit- oder nachvollzogen werden. Lehraussagen und Texte stehen nicht „in sich“, sondern *verstehen sich* erst in Wechselwirkung mit den geschichtlichen, gesellschaftlichen und religiös-kulturellen Rezeptionsbedingungen einer jeden Gegenwart.¹

Die katholische Kirche hat lange gebraucht, um in der Auseinandersetzung mit dem modernen Freiheitsbewusstsein und dessen politisch-gesellschaftlichen Auswirkungen ihre grundlegende Skepsis gegenüber dem Autonomieanspruch des Subjekts im Ansatz zu überwinden. Bis heute ist dieser Prozess nicht abgeschlossen. Die Erarbeitung einer konstruktiven Position zu den Menschenrechten, insbesondere zum Recht auf Religionsfreiheit, in der Zeit des Zweiten Vatikanums ist ein besonders markantes Beispiel für die Möglichkeit und die Voraussetzungen eines solchen Lernprozesses, der das Verhältnis der katholischen Kirche zur Moderne tiefgreifend verändert hat. In der folgenden Skizze stelle ich Schritte dieses Prozesses anhand der Enzyklika Papst Johannes' XXIII. *Pacem in terris* und der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* dar. Der abschließende Ausblick verweist auf

¹ Diese hermeneutische Einsicht ist eindrücklich formuliert in *Gaudium et spes* 44.

die fortdauernde Herausforderung, der sich die katholische Kirche mit der Religionsfreiheit stellen muss.²

1. „Pacem in terris“: Freiheit als Element der rechtlichen, sittlichen und politischen Ordnung

Die Enzyklika *Pacem in terris*, deren 50. Jubiläum im April 2013 begangen wurde, trägt den Titel „Über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit“.³ Papst Johannes XXIII. (Pontifikat 1958–1963) erweitert die Trias der theologisch-ethischen Prinzipien „Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe“, auf die die menschliche Gesellschaft gegründet sein soll, um die „Freiheit“ als viertes Prinzip und setzt damit ein Signal zur Lösung der Blockade, in der die Kirche seit dem 19. Jahrhundert gegenüber der modernen Gesellschaft und ihrem Anspruch auf Freiheit und Autonomie des Subjekts verharrete.⁴ „Freiheit“ wird neben Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe als gleichgewichtiges Prinzip des Zusammenlebens der Menschen und der Völker und als eine Bedingung des Friedens anerkannt. Sie ist damit weit mehr als eine äußerliche, rechtliche Grenze staatlichen Handelns, mehr als ein „Abwehrrecht“: Sie bildet ein Moment der Wahrheit der Person selbst, die in der kirchlichen Lehre als „Ursprung, Träger und Ziel“⁵ der gesellschaftlichen Institutionen gilt.⁶

Die neue Gewichtung der Freiheit findet in der Anerkennung der Menschenrechte als Basis einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens Ausdruck.⁷ In der Enzyklika *Pacem in terris* hat Papst Johannes XXIII.

² Vgl. ausführlicher zu den in diesem Beitrag skizzierten Zusammenhängen: HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck*. Paderborn: Schöningh, 2012.

³ JOHANNES XXIII. *Pacem in terris* 75. <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_ge.html> [2013-04-10] (ich folge der dort verwendeten Abschnitt-Nummerierung).

⁴ Vgl. MURRAY, John Courtney. Die religiöse Freiheit und das Konzil. Erster Teil: Eine Darstellung der beiden Standpunkte. *Wort und Wahrheit* 1965, Jg. 20, S. 409–430, 522–523.

⁵ Vgl. u.a. *Gaudium et spes* 25.

⁶ Vgl. hierzu: DEUTSCHE KOMMISSION JUSTITIA ET PAX. Von der Toleranz zur Religionsfreiheit. Erklärung der Deutschen Kommission Justitia et Pax anlässlich des vierzigsten Jahrestages der Konzilserklärung „Dignitatis Humanae“ im Dezember 2005. In DIES. (ed.). *Religionsfreiheit – gegenwärtige Herausforderungen aus christlicher Sicht* (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden 118). Bonn: DBK, 2009, S. 11–20, insb. 14–15.

⁷ Vgl. JOHANNES XXIII. *Pacem in terris* 5–20.

die Menschenrechte im Kontext der katholischen Tradition rezipiert und die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen (1948) als ideelle Grundlage für ein friedliches Zusammenleben der Weltgemeinschaft ausdrücklich gewürdigt: Sie sei „ein Akt von höchster Bedeutung“ und „als Stufe und als Zugang zu der zu schaffenden rechtlichen und politischen Ordnung aller Völker auf der Welt zu betrachten“; denn, so die Enzyklika, mit diesem Dokument werden „die Würde der Person für alle Menschen feierlich anerkannt“ und „jedem Menschen die Rechte zugesprochen, die Wahrheit frei zu suchen, den Normen der Sittlichkeit zu folgen, die Pflichten der Gerechtigkeit auszuüben, ein menschenwürdiges Dasein zu führen“.⁸

Damit bereitet die Enzyklika der Konzilsposition zur Religionsfreiheit den Weg, auch wenn sie in Bezug auf dieses Recht selbst noch zurückhaltend bleibt: Sie unterstreicht, zu den Menschenrechten gehöre „auch das Recht, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen“.⁹ Unter den moralischen und kulturellen Rechten wird zudem das Recht geltend gemacht, „frei nach der Wahrheit [zu] suchen und unter Wahrung der moralischen Ordnung und des Allgemeinwohls seine Meinung [zu] äußern, [zu] verbreiten und jedweden Beruf aus[z]üben“.¹⁰ Ausdrücklich spricht der Text nur die positive Religionsfreiheit an. Ihm liegt ein explizit theistisches beziehungsweise noch konkreter auf den Gott der biblischen Tradition bezogenes Religionsverständnis zugrunde; „die Wahrheit“ wird im Sinne des religiösen Wahrheitsanspruchs des christlichen Glaubens gedacht.¹¹ Das Verständnis religiöser Freiheit bleibt eng mit dem Inhalt des Bekenntnisses verknüpft. Insofern bleibt sie nah an der traditionellen Lehre, die allenfalls darauf verzichten konnte, den alleinigen Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche mit politischen Mitteln durchsetzen zu wollen, und aus Sorge um den sozialen Frieden eine staatliche Praxis religiöser Toleranz („Duldung“) für vertretbar hielt.¹² Die Enzyklika vollzieht in diesem Punkt noch nicht den Schritt zur Anerkennung

⁸ Ebd. 75.

⁹ Ebd. 8.

¹⁰ Ebd. 7.

¹¹ Ebd. 20.

¹² Diese Position vertrat Papst Pius XII. in seiner berühmten „Toleranzansprache“ (1946), mit der er zwar deutlich von der schroffen Ablehnung der Religions- und Gewissensfreiheit durch die Päpste des 19. Jahrhunderts abwich, ohne aber den Anspruch eines alleinigen Rechtes der Wahrheit aufzugeben.

der bürgerlichen Freiheit in religiösen Dingen als Grundbeziehungsweise Menschenrecht.

2. „*Dignitatis humanae*“: Religionsfreiheit als Recht der Person

Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Erklärung *Dignitatis humanae* (1965) das Recht der Person auf Religionsfreiheit umfassend anerkannt. Das Dokument zur Religionsfreiheit handelt über das „Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit im religiösen Bereich“, so die programmatische Überschrift. Präzise beschreibt sie, was mit dem Recht auf Religionsfreiheit gemeint ist: das bürgerliche Freiheitsrecht, das einem tief gründenden humanen Freiheitsbewusstsein und politischen Freiheitsstreben Ausdruck gibt, ohne alle Dimensionen der personalen Freiheit als anthropologischer und ethischer Grundkategorie zu repräsentieren. Die insgesamt nur 15 Artikel umfassende Erklärung des Konzils ist für die Selbstverortung der Kirche und ihrer Botschaft im Horizont eines modernen Verständnisses von Gesellschaft, Recht und Staat grundlegend. Der Text argumentiert in seinem ersten Teil menschenrechtlich, ausgehend von der Würde der Person. Im zweiten, biblisch-theologisch argumentierenden Teil wird diese Position im Licht der Offenbarung plausibilisiert. Ausgehend vom ersten Teil resümiere ich die systematischen Kerngehalte der Konzilsposition:

Religionsfreiheit ist ein Recht der Person. Unabhängig von der individuellen religiösen oder weltanschaulichen Überzeugung gilt Religionsfreiheit als *Recht der Person*. Sie liegt allen konkret-inhaltlichen Stellungnahmen voraus und ermöglicht sie.¹⁵ Das Konzil setzt mit dieser Auffassung einen neuen Akzent gegenüber der bis dato vertretenen lehramtlichen Position des 19. Jahrhunderts, nach der nur die Wahrheit Recht hatte. Dies bedeutete, dass „die Kirche als die Instanz, die konkret über die Wahrheit entscheidet, und diejenigen, die ihr angehören“ das Recht *für sich* beanspruchten; mit dieser Theorie wurde „die Allgemeinheit und Gegenseitigkeit des Rechts“ verneint, weshalb

¹⁵ Vgl. SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*. In HÜNERMANN, Peter – HILBERATH, Bernd Jochen (ed.). *Apostolicam actuositatem – Dignitatis humanae – Ad gentes – Presbyterorum ordinis – Gaudium et spes*. Bd. 4. Freiburg: Herder, 2005, S. 125–218, 169.

sie als „prinzipiell sozial unverträglich“ kritisiert wurde.¹⁴ Welcher Wandel in *Dignitatis humanae* Gestalt gefunden hat und welcher konfliktiver Lernprozess dazu durchlaufen werden musste, erschließt sich im historischen Kontrast.

Wahrheitsanspruch und Freiheitsrecht werden miteinander vermittelt. Grundlage der Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht im säkularen wie im theologischen Denken ist die Würde der Person.¹⁵ Die rechtliche Konsequenz aus dem Würde-Argument konnte die kirchliche Lehre jedoch erst ziehen, nachdem der Anspruch eines „Rechtes der Wahrheit“ durch den Rechtsanspruch der Person aufgebrochen worden war:

Dass aus der Achtung der Würde des Menschen ein Anspruch auf rechtliche Anerkennung und rechtlichen Schutz der Freiheit folgt, ist [...] eine spezifisch moderne Einsicht, der sich die Kirche nicht von Anfang an geöffnet hat. Die Erklärung des Konzils steht insofern für einen weitreichenden Perspektivwechsel, als sie das moderne Freiheitsbewusstsein, das von der Kirche lange Zeit unter den Verdacht der Auflösung religiöser und moralischer Verbindlichkeiten gestellt worden war, nun als einen ethischen Fortschritt anerkennt.¹⁶

Der Kern des religiösen Freiheitsrechts zeigt sich als Freiheit von Zwang. Glaube kann nur in Freiheit angenommen werden; die Hinkkehr zur Wahrheit verträgt keinen Zwang.¹⁷ Neu ist nicht die theologische Einsicht, wohl aber die politisch-rechtliche Konsequenz, den unaufgebbaren religiösen Wahrheitsanspruch zu personalisieren und der Gewissensverantwortung der Person, sei sie gläubig oder nicht, anheim zu stellen.¹⁸ Das Freiheitsrecht ist Voraussetzung, um der sittlichen Verpflichtung, die Wahrheit zu suchen, nachkommen zu können. Die Freiheit von Zwang bezieht sich auf die verschiedenen Aspekte

¹⁴ Beide Zitate: BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. Stellung und Bedeutung der Religion in einer „Civil Society“. In DERS. (ed.). *Staat, Nation, Europa: Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999, S. 256–275, 44.

¹⁵ Vgl. SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, S. 170.

¹⁶ DEUTSCHE KOMMISSION JUSTITIA ET PAX. Von der Toleranz zur Religionsfreiheit, S. 15.

¹⁷ Vgl. *Dignitatis humanae* 1 und 2.

¹⁸ Vgl. DEUTSCHE KOMMISSION JUSTITIA ET PAX. Von der Toleranz zur Religionsfreiheit, S. 14.

des religiösen Freiheitsrechtes – Glaubensfreiheit, Bekenntnisfreiheit, Religionsausübungsfreiheit, Elternrecht – und muss in moralischer wie in rechtlicher Hinsicht konkretisiert werden.

Religion ist mehr als Privatsache. Weder im Verständnis der Konzils-erklärung noch der Menschenrechte ist Religion bloß Privatsache; sie hat „neben der individuell-personalen wesentlich eine soziale Dimension“,¹⁹ auf die sich das Freiheitsrecht ebenfalls erstreckt. Denn die Person als Rechtsträgerin ist auf Entfaltung in sozialen Zusammenhängen und Institutionen angelegt. Religiöses Leben hat eine gemeinschaftliche Dimension und ist mit einem Ethos der Weltgestaltung verbunden; es muss auch gemeinschaftlich vollziehbar sein. Zu den über die private Religionsausübung hinausgehenden Inhalten des Rechts gehört unter anderem die Freiheit, den eigenen Glauben ungehindert zu bezeugen und zu lehren: das Recht auf Mission. Allerdings werden Methoden des Proselytismus, die der Freiheit des Glaubens unangemessen sind, vom Konzil explizit moralisch verurteilt und als Rechtsmissbrauch ausgeschlossen: „Bei der Ausbreitung des religiösen Glaubens und bei der Einführung von Bräuchen aber muss man sich stets von jeder Art Handlung fernhalten, die nach Zwang bzw. unehrenhafter oder weniger rechter Überredung zu schmecken scheint, insbesondere wenn es sich um Ungebildete oder um Bedürftige handelt. Eine solche Handlungsweise muss als Missbrauch des eigenen Rechts und als Verletzung des Rechtes anderer angesehen werden.“²⁰

Das Recht auf Religionsfreiheit gilt nicht grenzenlos. Die Ablehnung freiheitswidriger und deshalb zu verwerfender Methoden religiöser Propaganda macht eine immanente Grenze des Rechts auf Religionsfreiheit deutlich. Einschränkungen der Religionsfreiheit von Staats wegen kann es hingegen nur im Blick auf die Wahrung der „gerechten öffentlichen Ordnung“ geben.²¹ Um dieses nicht eindeutig bestimmte Kriterium vor ideologischer Vereinnahmung zu schützen, wird es mit Bezug auf eine *rechtsstaatliche* Ordnung, die ihrerseits im Sinne einer vorpositiven sittlichen Grundlage des Rechts *legitim* sein müsse, präzisiert. Damit wird wiederum auf die jedem Menschen- bzw. Grundrecht durch den inneren Zusammenhang mit allen anderen Menschen- bzw. Grundrechten immanente Grenze hingewiesen.

¹⁹ SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, S. 174.

²⁰ *Dignitatis humanae* 4.

²¹ Vgl. ebd. 7.

Auch das Kriterium, im Zweifelsfall sei für die Freiheit einzutreten,²² unterstreicht den menschenrechtlichen Ansatz.

Religionsfreiheit und weltanschauliche Neutralität des Staates sind zwei Seiten einer Medaille. Religion und Glaube, Recht und Politik werden auf der menschenrechtlichen Grundlage einander neu zugeordnet.²³ Religionsfreiheit als „Prinzip für Staat und Gesellschaft“ geht mit Freiheitsgewinnen, Verpflichtungen und Selbstbegrenzungen für beide Seiten einher; die Sphären werden prinzipiell entflochten. Aus Sicht der Kirche ist Religionsfreiheit Voraussetzung dafür, dass „religiöse Orientierung für die Gesamtgesellschaft in all ihren Dimensionen fruchtbar gemacht werden kann“.²⁴ Religionsfreiheit als Prinzip der Zuordnung von Staat und Religion und die entsprechende Verpflichtung des Staates zu religiös-weltanschaulicher Neutralität schützen und stützen die Möglichkeit individueller wie korporativer religiöser Akteure, aktiv an der Gesellschaftsgestaltung teilzunehmen. Konkret verbindet die Kirche mit der Anerkennung des Rechtes auf Religionsfreiheit die Erwartung an den Staat, „günstige Bedingungen“²⁵ zu sichern, unter denen alle Bürgerinnen und Bürger ihre religiöse Freiheit individuell und gemeinschaftlich verwirklichen und ihren spezifischen Beitrag zur Entwicklung der Gesellschaft leisten können. Das Recht auf Religionsfreiheit schützt nicht die Religion als solche, sondern die religiöse Freiheit der Person. Dies respektierend, darf der Staat weder einseitig bestimmte religiöse Traditionen bevorzugen noch eine antireligiöse Strategie verfolgen.²⁶

Freiheit in religiösen Dingen ist mehr als Toleranz. Deutlich positioniert sich das Konzil zu Konstellationen eines Staatskirchentums: „Wenn unter Beachtung der besonderen Umstände der Völker einer religiösen Gemeinschaft besondere staatliche Anerkennung in der rechtlichen Ordnung des Staates zuteil wird, ist es nötig, dass zugleich für alle Bürger und religiösen Gemeinschaften das Recht auf Freiheit im religiösen Bereich anerkannt und gewahrt wird. Schließlich ist von der staatlichen Gewalt Vorsorge zu treffen, dass die rechtliche

²² Vgl. ebd.; SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, S. 183–184.

²³ Vgl. *Gaudium et spes* 76.

²⁴ SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, S. 177.

²⁵ Vgl. *Dignitatis humanae* 6.

²⁶ Vgl. SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, S. 180.

Gleichheit der Bürger, die selbst zum Gemeinwohl der Gesellschaft gehört, niemals offen oder insgeheim aus religiösen Gründen verletzt wird und es unter ihnen keine unterschiedliche Behandlung gibt.“²⁷ Unter menschenrechtlichem Vorzeichen konnte „das Konzil die Möglichkeit, den Katholizismus als Staatsreligion zu etablieren, nur noch als geschichtliche Ausnahme erwähnen. Was früher erklärtes Ziel in der Bestimmung des Staat-Kirche-Verhältnisses war, ist jetzt nur noch als hypothetische geschichtliche Möglichkeit denkbar – und unter diesen Voraussetzungen nur mit stark eingeschränktem Profil annehmbar.“²⁸ Auch in solchen Ausnahmekonstellationen sei das religiöse Freiheitsrecht für alle Bürger zu garantieren; die rechtliche Gleichheit der Bürger dürfe keinesfalls verletzt werden, Diskriminierung aus religiösen Gründen müsse ausgeschlossen werden. Im gegenwärtigen Rezeptionskontext gewinnt diese Position neues Gewicht: Nicht das Prinzip bloßer Toleranz gegenüber „anderen“ Religionen, sondern echte Religionsfreiheit wird eingefordert; dies läuft konsequenterweise auf eine Grundsatzkritik an *jeder* Konstellation einer Staatskirche oder Staatsreligion hinaus. Diese Position steht in Spannung zu der heute populären Auffassung, religiös pluralistische Gesellschaften sollten Religionen aus der öffentlichen Sphäre heraushalten und als Privatsache der Individuen behandeln. Rechtsstaatliche Säkularität, also die in der Religionsfreiheit selbst begründete institutionelle Ausdifferenzierung von Staat und Religionsgemeinschaften, ist aber nicht „mit einem laizistischen Programm der Purifizierung des öffentlichen Raums von religiösen Symbolen“²⁹ zu verwechseln.

3. Theologische Kernfragen der Debatte um die Religionsfreiheit

Das Konzil formuliert ein klares Verständnis des Rechtes auf Religionsfreiheit als bürgerliches Freiheitsrecht. Es weist die innere Konvergenz des Glaubens als eines notwendigerweise freien Aktes mit dem religiösen Freiheitsrecht als einer Errungenschaft der modernen Gesellschaft aus. Dieses Ergebnis wurde im Konzil erst nach einem langen und konfliktreichen Weg erreicht. Einige theologische Kernfragen,

²⁷ *Dignitatis humanae* 6.

²⁸ SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, S. 181.

²⁹ DEUTSCHE KOMMISSION JUSTITIA ET PAX. Von der Toleranz zur Religionsfreiheit, S. 16.

die in diesem Zusammenhang diskutiert wurden, werden im Folgenden skizziert. Dabei geht es nicht nur um eine Reminiszenz an das Konzil, sondern darum, bis heute nicht „erledigte“ theologische und ethische Konsequenzen der Anerkennung der Religionsfreiheit zu beleuchten.

3.1 Das Verhältnis von Freiheit und Wahrheit⁵⁰

Vor dem Hintergrund der schwierigen historischen Entwicklung im Verhältnis der katholischen Kirche zum modernen Staat war es alles andere als selbstverständlich, zu einem Freiheitsbegriff vorzustoßen, von dem her die Freiheit des Subjekts mit dem religiösen Wahrheitsanspruch vermittelt werden konnte. Historisch möglich wurde dies, weil die Beratungen im Zweiten Vatikanum erstmals in der Moderne im „weltkirchlichen“ Maßstab geführt wurden. Bischöfe aus verschiedenen, nicht nur westeuropäischen Ortskirchen brachten Erfahrungen aus ihren jeweiligen politischen Kontexten zur Sprache. Während manche Stimmen, nicht zuletzt aus der römischen Kurie, auf der Doktrin des 19. Jahrhunderts über die Unverträglichkeit von Freiheitsrecht und Wahrheitsanspruch beharrten, veränderten Erfahrungen aus anderen Lokalkirchen das Bild: Bischöfe aus den USA riefen positive Erfahrungen mit der Religionsfreiheit in den Vereinigten Staaten auf, deren Gründung sich ja wesentlich dem Emanzipationswillen diskriminierter christlicher Minderheiten im England des 18. Jahrhunderts verdankte. Positive Religionsfreiheit in Verbindung mit strikter Trennung von Kirche und Staat gehören deshalb zu den konstitutiven Elementen US-amerikanischer Freiheitserfahrung und bilden für die katholische Kirche in den USA einen positiven Bezugspunkt. Bischöfe aus den Ländern des kommunistischen Machtbereichs machten hingegen die Bedrängnis geltend, die aus dem Fehlen und der aktiven Unterdrückung religiöser Freiheit für das Leben der Christen und der Kirche resultiert.

„Dignitatis humanae“ ist das Ergebnis einer langen und intensiven Auseinandersetzung um das Verständnis der Religionsfreiheit im Konzil. Es musste geklärt werden, was das Recht auf Religionsfreiheit tatsächlich schützt, was also diese Freiheit meint. Das positive Verständnis musste dem verbreiteten Missverständnis abgerungen werden, die

⁵⁰ Vgl. zum ganzen folgenden Abschnitt ausführlicher und mit weiterführenden Literaturverweisen: HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Religionsfreiheit*, S. 57–68.

Anerkennung des religiösen Freiheitsrechts öffne dem Relativismus Tür und Tor. Gebannt werden mussten die Gespenster des Antiklerikalismus, Libertinismus, Säkularismus, Indifferentismus, welche die Idee der Religionsfreiheit für manche Konzilsväter von vornherein zu diskreditieren schienen. Fernwirkungen dieses Widerstands setzen sich in den Auseinandersetzungen mit den traditionalistischen Piusbrüdern bis in die Gegenwart fort. Es musste die Sorge entkräftet werden, die *Freiheit von der Wahrheit* solle geschützt, also eine Art moralischer Freibrief ausgestellt werden. Tatsächlich stand jedoch „nur“ das bürgerliche Recht zur Debatte, frei von Zwang nach der Wahrheit zu suchen. Erst die Lösung dieser Blockade ermöglichte die Anerkennung des Rechtes auf Religionsfreiheit und die Reflexion darüber, was dieses Recht für die Katholiken, die Kirche und ihr gesellschaftlich-politisches Handeln bedeutet.

Neben dem normativen Freiheitsverständnis stand die Möglichkeit der religiösen Wahrheitserkenntnis zur Debatte. Ein Begriff von religiöser Wahrheit als objektives und übergeschichtliches Absolutum, exklusiv bewahrt in der katholischen Kirche, stand einer Auffassung gegenüber, welche die Wahrheit nicht losgelöst vom erkennenden Subjekt denkt. Sie kann sich der Wahrheitsfrage daher nicht anders als geschichtlich und kommunikativ nähern und bezieht die Erkenntnisbedingungen des Menschen ein. Demnach sind immer nur Annäherungen an die eine Wahrheit möglich. Unter solchen Voraussetzungen kann auch anderen religiösen Standpunkten die Einsichtsfähigkeit in die religiöse Wahrheit nicht grundsätzlich abgesprochen werden; die Fülle sicherer Wahrheitserkenntnis bleibt der Vollendung durch Gott vorbehalten.

Eine dritte Ebene der Auseinandersetzung hängt mit dieser Frage eng zusammen: Zur Debatte stand auch, ob in Treue zur Offenbarung eine echte Lehrentwicklung überhaupt möglich sei und auf welche Erkenntnisquellen in der Formulierung kirchlicher Lehre zurückgegriffen werden dürfe. Diese Frage gewann in der Konzilsaula in dem Maße an Bedeutung, wie bezüglich der Religionsfreiheit mit unterschiedlichen geschichtlichen Erfahrungen in den Lokalkirchen argumentiert wurde. Gegner wie Verteidiger beschworen anklagend oder anerkennend entweder einen „Bruch“ oder die Kontinuität mit der Tradition. Darin spiegelt sich genau jene Frage, wie Wahrheit, Wahrheitserkenntnis und Geschichtlichkeit in der Lehre der Kirche zusammengedacht werden können.

3.2 Die Zentralperspektive: Würde und Recht der Person

Religionspolitisch liegt die Pointe des Rechtes auf Religionsfreiheit in der Verpflichtung des Staates zur weltanschaulichen Neutralität beziehungsweise dem Verzicht auf Identifizierung mit jedweder religiösen oder weltanschaulichen Überzeugung. Für religiöse Wahrheitsfragen ist der Staat nicht zuständig. Dies anerkennend, enthält er sich weitgehend des Urteils über die Inhalte religiöser Bekenntnisse. Gleichwohl muss (staatlicherseits) festgelegt werden, was überhaupt im politischen Gemeinwesen als Religion gilt und rechtlich wie politisch entsprechend behandelt wird. Dementsprechend sind die religiösen Institutionen, die Kirchen und Religionsgemeinschaften, innerhalb einer rechtsstaatlich geordneten Gesellschaft darauf verpflichtet, den grundrechtlichen Charakter der Religionsfreiheit und die Grenzen staatlicher Zuständigkeit in Sachen Religion anzuerkennen. Sie müssen die Unterscheidung nachvollziehen zwischen dem säkularem Recht, das eine staatlich zu garantierende und zu schützende Institution ist, und dem religiös-moralischen Anspruch, der dem Zuständigkeitsbereich des Staates entzogen ist. Zugleich müssen sie in ihrer Lehre zwischen dem religiösen Freiheitsrecht und der Verpflichtung auf die Wahrheit, die das Gewissen bindet, sowohl unterscheiden als auch vermitteln können.

Die kirchliche Anerkennung des Rechtes auf religiöse Freiheit (und der Menschenrechte insgesamt) basiert auf der Überzeugung, dass der Mensch Person ist.⁵¹ Der Würde der Person entsprechen Rechte, die unmittelbar in der *conditio humana* gründen, weder von irgendwelchen politischen Hoheitsakten noch von individuellen Leistungen abhängig sind, sowie die moralische Pflicht (nicht etwa eine den Rechten symmetrische Rechtspflicht!), die Rechte der Anderen zu achten und dem eigenen Würdestatus entsprechend zu leben.⁵² Die *Würde der Person* bildet das Fundament, auf dem das Konzil den Zusammenhang von Wahrheits- und Freiheitsanspruch entwirft.⁵³ Das wird schon im ersten Satz der Erklärung „*Dignitatis humanae*“ deutlich, der die Vorlage der Enzyklika *Pacem in terris* aufgreift:

⁵¹ Vgl. u.a. JOHANNES XXIII. *Pacem in terris* 5.

⁵² Vgl. ebd. 9; *Dignitatis humanae* 3.

⁵³ Vgl. SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, S. 170.

Der Würde der menschlichen Person werden sich die Menschen in dieser unserer Zeit von Tag zu Tag mehr bewusst, und die Zahl derer wächst, die fordern, dass die Menschen beim Handeln sich ihres eigenen Ratschlusses und einer verantwortlichen Freiheit bedienen und diese gebrauchen, nicht durch Zwang veranlasst, sondern durch das Bewusstsein der Pflicht geleitet. [...] Diese Forderung nach Freiheit betrifft in der menschlichen Gesellschaft am meisten diejenigen [Güter], die die Güter des menschlichen Geistes sind, und zwar vor allem diejenigen, die die freie Ausübung der Religion in der Gesellschaft betreffen.⁵⁴

Das moderne Freiheitsbewusstsein wird als ein „Zeichen der Zeit“⁵⁵ erkannt und als Ausdruck der Personwürde entschlüsselt. Zugleich greift die konziliare Lehre auf das in der Theologie der Kirchenväter gründende glaubenstheologische Fundament zurück und liest es unter dem Vorzeichen des modernen Freiheitsbewusstseins neu: Der Glaube kann nur in Freiheit angenommen werden.⁵⁶ Diese Einsicht kann sowohl vom Kern des Glaubens als auch von der Selbstverwirklichung der Person her erschlossen werden. Der Glaube ist zutiefst ein Akt der Person, die von ihrem Wesen her auf Freiheit angelegt ist. Der religiöse Wahrheitsanspruch wird nicht aufgegeben! Er wird vielmehr personalisiert und damit der Gewissensverantwortung der Menschen (der Gläubigen wie auch der Nicht-Gläubigen) anheimgestellt.

3.3 Die entscheidende Innovation: Vom „Recht der Wahrheit“ zum „Recht der Person“

Vor dem Hintergrund der lehramtlichen Position zur Gewissens- und Religionsfreiheit des 19. Jahrhunderts stellt die Konzilsposition ein historisches Novum dar, wenngleich das, was als neu wahrgenommen werden muss, auf einem soliden Fundament kirchlicher Tradition gründet. Das betont die Konzilserklärung in ihrem zweiten Teil, der eine biblisch-theologische Argumentation zugunsten der Religionsfreiheit entfaltet:

⁵⁴ *Dignitatis humanae* 1.

⁵⁵ Vgl. *Gaudium et spes* 4. Die hermeneutische Kategorie „Zeichen der Zeit“ spielt im Denken Papst Johannes' XXIII. eine bedeutende Rolle und bildet ein Leitmotiv in der Enzyklika *Pacem in terris*.

⁵⁶ Vgl. RAHNER, Karl. Vorbemerkungen zum Problem der religiösen Freiheit. In DERS. – MAIER, Hans – MANN, Ulrich (ed.). *Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche*. München: Hueber, 1966, S. 7–23, v.a. 11.

Es gehört zu den Hauptbestandteilen der katholischen Lehre, im Wort Gottes enthalten und verkündet, dass der Mensch freiwillig durch seinen Glauben Gott antworten muss, dass dementsprechend niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf. Denn der Glaubensakt ist seiner eigenen Natur nach freiwillig, da der Mensch, von Christus, dem Erlöser, losgekauft und zur Annahme an Kindes Statt durch Jesus Christus berufen, dem sich offenbarenden Gott nicht anhängen kann, wenn er nicht, indem der Vater ihn zieht, Gott einen vernunftgemäßen und freien Glaubensgehorsam geleistet hat. Es entspricht also völlig dem Charakter des Glaubens, dass im religiösen Bereich jedwede Art von Zwang von Seiten der Menschen ausgeschlossen wird.³⁷

Das Konzil unterscheidet in Bezug auf das Verhältnis der Person zur Wahrheit zwischen einer rechtlichen Pflicht und der sittlichen Verpflichtung beziehungsweise der Gewissensbindung. Die menschliche Pflicht, „die Wahrheit zu suchen und sie, wenn sie erkannt ist, anzunehmen und zu bewahren“, gehört zu den moralischen Pflichten, die „das Gewissen der Menschen berühren und binden“.³⁸ Es kennzeichnet die Wahrheit, dass sie „sich nicht anders auferlegt als kraft der Wahrheit selbst, die zugleich sanft und stark in die Gemüter eindringt“.³⁹ Eine solche existentielle Beziehung kann weder durch autoritative Akte noch durch Zwang, von welcher Seite auch immer, hergestellt, sondern nur in Freiheit erfahren und beantwortet werden.⁴⁰ Die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit entspricht dem Verständnis der Person als einem Wesen, das existentiell auf die Suche nach der Wahrheit ausgerichtet ist und die entdeckte Wahrheit als bindend erfährt:

Die Wahrheit aber ist zu suchen auf eine der Würde der menschlichen Person und ihrer sozialen Natur eigene Weise, nämlich in freiem Suchen, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Austausches und des Dialogs, in denen die einen den anderen die Wahrheit darlegen, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, um sich gegenseitig

³⁷ *Dignitatis humanae* 10 (Fußnoten mit Belegstellen aus der theologischen Traditionen habe ich ausgelassen, mhs).

³⁸ Ebd. 1.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Vgl. SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, S. 172.

bei der Suche nach der Wahrheit zu unterstützen; der erkannten Wahrheit aber muss man mit personaler Zustimmung fest anhängen.⁴¹

Die Wahrheitssuche wird als geschichtlich konkreter Prozess des dialogischen Austauschs vorgestellt: Annäherung an die Wahrheit kann immer nur perspektivisch und in sozial-kommunikativer Vermittlung geschehen. Keine einzelne subjektive Perspektive kann exklusiv beanspruchen, die Wahrheit sicher, vollständig und endgültig gefunden zu haben. Auf die Bedeutung der Vielfalt perspektivischer Wirklichkeitswahrnehmung für die Erkenntnis der Wahrheit hat in der zeitgenössischen Diskussion Augustin Kardinal Bea hingewiesen: Es sei ein Irrtum, die Wahrheit mit dem eigenen Denken gleichzusetzen bzw. mit solchen Positionen, die der eigenen gleichen; vielmehr müsse es darum gehen, gerade in der Vielfalt der Wirklichkeit jene Seite der Wahrheit zu erkennen, die Andere sehen.⁴² Aus dieser „Innensicht“ erweist sich Religionsfreiheit geradezu als theologisch notwendig: Sie gibt dem kommunikativen Prozess der religiösen Wahrheitssuche geschichtlich konkreten und institutionell gesicherten Rahmen.

Die Geschichtlichkeit der Wahrheitseinsicht anzuerkennen und die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis an die Freiheit der im Gewissen – und damit auch zur Bildung des eigenen Gewissens – verpflichteten Person zu binden, bedeutet: Es gibt einen letzten Vorbehalt gegenüber jedem vermeintlich sicheren Besitzanspruch in Bezug auf die Wahrheit. Es ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die eine göttliche Wahrheit sich auch auf Wegen zeigt, die nicht innerhalb der Institution katholische Kirche verlaufen; die Konzilserklärung über die Haltung der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate* hat einen Weg in diese Richtung gebahnt.⁴³

Mit diesen Weichenstellungen macht das Konzil keineswegs Abstriche an der grundlegenden ethischen Verbindlichkeit der Wahrheitssuche.

⁴¹ *Dignitatis humanae* 5.

⁴² So referiert bei KASPER, Walter. *Wahrheit und Freiheit. Die Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils*. Vorgetragen am 28. November 1987. Heidelberg: Winter, Univ.-Verl., 1988, S. 39.

⁴³ Vgl. SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra aetate*“. In HÜNERMANN, Peter – HILBERATH, Bernd Jochen (ed.). *Orientalium Ecclesiarum – Unitatis Redintegratio – Christus Dominus – Optatam Totius – Perfectae Caritatis – Gravissimum Educationis – Nostra Aetate – Dei Verbum*. Bd. 3. Freiburg: Herder, 2005, S. 591–693, 665–677.

Im Gegenteil wird der Anspruch an das individuelle Gewissen mehr denn je herausgearbeitet; die theologische Lehre über die Bindekraft des Gewissens, auch des in gutem Glauben (*bona fide*) irrenden Gewissens,⁴⁴ gewinnt neue Brisanz, wenn die Freiheit der Person betont wird. Die Gewissensbindung kann durch keine andere Instanz „ersetzt“, sondern nur durch eine gute Gewissensbildung begleitet, unterstützt und herausgefordert werden; das verpflichtet auch die Kirche in ihrer Lehre und Pastoral: Sie hat zur Bildung der christlichen Gewissen beizutragen, kann und darf die Beanspruchung der Einzelnen aber nicht ersetzen. Die konziliare Lehre über die Religionsfreiheit bringt den engen Zusammenhang von Religions- und Gewissensfreiheit positiv zum Ausdruck, nachdem in der ablehnenden Haltung der Päpste des 19. Jahrhunderts beide Freiheiten – im offensichtlichen Bewusstsein, dass sie untrennbar zusammengehören – in einem Atemzug verworfen worden waren. In Relation zu den Lehrpositionen des 19. Jahrhunderts hat das Konzil also wirklich Neues formuliert.

4. Ausblick: Religionsfreiheit – eine bleibende Herausforderung für die Kirche

Mit der Anerkennung des religiösen Freiheitsrechts als Recht der Person hat die Kirche sich ein zentrales Element des modernen Gesellschafts- und Staatsverständnisses grundsätzlich angeeignet. Sie hat einen wesentlichen Schritt zu einem Selbstverständnis getan, das nicht (mehr) in fundamentaler Opposition zur Moderne verharret, sondern diese als Kontext und Erfahrungsraum des Glaubens sowie als konstruktive Herausforderung theologischer Vernunft würdigt. Dennoch ist nüchtern festzustellen, dass das Potential der Konzilserklärung sowohl in ihren Auswirkungen auf das gesellschaftlich-politische Handeln der Kirche als auch für das innerkirchliche Leben bisher keinesfalls ausgeschöpft ist. Die jüngere lehramtliche Entwicklung lässt erkennen, dass die theologisch-ethischen Konsequenzen aus der Lehre des letzten Konzils unter sich wandelnden gesellschaftlichen und kirchlichen Umständen noch der vertieften Aneignung bedürfen.

⁴⁴ Vgl. SCHOCKENHOFF, Eberhard. „Zuerst auf das Gewissen, dann erst auf den Papst“. Die Würde des Gewissens in der Tradition katholischer Theologie. In HEIMBACH-STEINS, Marianne – KRUIP, Gerhard – WENDEL, Saskia (ed.). *„Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch“*. Argumente zum Memorandum. Freiburg: Herder, 2011, S. 242–254.

Eine Konsequenz der im Konzil erreichten Position ist die Einsicht, dass keine religiöse Institution den Staat, der die Religionsfreiheit als Recht jedes Menschen zu achten und zu schützen hat, als Agent ihrer religiösen Wahrheitsüberzeugungen in Anspruch nehmen kann. Die Kirche muss die weltanschauliche Neutralität des Staates, die diesem die Identifikation mit bestimmten weltanschaulichen oder religiösen Bekenntnissen verwehrt, anerkennen. Um den eigenen ethischen bzw. religiösen Lehren und Überzeugungen in der Gesellschaft Geltung zu verschaffen, muss sie sich auf den Wettstreit der Argumente in den Foren öffentlicher Meinungsbildung einlassen. Für die innerkirchliche Kommunikation stellt sich als Konsequenz aus der Anerkennung der Religionsfreiheit und deren theologischer Begründung verschärft die Frage nach der Anerkennung der Gewissensfreiheit der Gläubigen.⁴⁵

Gerade lehramtliche Texte aus den letzten beiden Jahrzehnten lassen erkennen, dass die Verankerung der Religionsfreiheit in der Lehre der Kirche bis heute in Spannung zu der Sorge um die gesellschaftlich-politische Durchsetzung bestimmter moralischer Lehren steht. Der Katechismus der katholischen Kirche (1993), eine Reihe jüngerer Dokumente der römischen Glaubenskongregation und Texte aus dem Pontifikat Benedikts XVI. betonen vor allem die Grenzen der Religionsfreiheit und fordern mehr die Orientierung der Politiker an der katholischen Wahrheitsauffassung, als dass sie die persönliche Gewissensverpflichtung der Verantwortlichen hervorheben.⁴⁶ Vor allem bezüglich der katholischen Lehrpositionen zum Schutz des ungeborenen Lebens und zur ehebasierten Familie werden Erwartungen an Katholiken, die als Parlamentarier bzw. Abgeordnete politische Verantwortung wahrnehmen, so dezidiert formuliert, dass sich die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Anerkennung der Religionsfreiheit und der Anerkennung der Gewissensfreiheit in der katholischen Lehre unweigerlich aufdrängt. Die tendenziell restriktive Auslegung der Religions- und der Gewissensfreiheit, die nicht voneinander

⁴⁵ Vgl. hier und zum Folgenden: GOERTZ, Stephan. Von der Religionsfreiheit zur Gewissensfreiheit. Erwägungen im Anschluss an *Dignitatis humanae*. *Trierer theologische Zeitschrift* 2010, Jg. 119, S. 235–249.

⁴⁶ Vgl. Katechismus der katholischen Kirche Nr. 2104–2109; zum zweiten Aspekt u.a.: KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE. Lehramtliche Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben (24. 11. 2002). Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (ed.). Bonn: DBK, 2003, Nr. 8; BENE-DIKT XVI. *Caritas in veritate* 55.

zu trennen sind, offenbart eine andauernde Skepsis gegenüber der vollständigen Anerkennung der unteilbaren Menschenrechte.

Im Hintergrund dieser Beobachtungen scheinen anhaltende theologische Auseinandersetzungen um die Deutung des Zweiten Vatikanischen Konzils durch. Zwar bestreitet kaum jemand, dass das Konzil in der Lehre über die Religionsfreiheit eine deutliche Abkehr von der antimodernen Opposition der Päpste des 19. Jahrhunderts gegenüber dem modernen Freiheitsverständnis und dem integralistischen Staatsverständnis vollzogen hat. Die Diskontinuität wird aber unterschiedlich gewichtet und bewertet. Als ein Schlüsseltext im Streit um die Konzilshermeneutik gilt die Weihnachtsansprache Papst Benedikts XVI. aus dem Jahr 2005. Darin verwirft er eine „Hermeneutik der Diskontinuität“, die einen Bruch zwischen vorkonziliarer und nachkonziliarer Kirche riskiere, und plädiert für eine „Hermeneutik der Reform“. Diese wendet er explizit auf die Lehre über die Religionsfreiheit an: Der unbezweifelbaren, aber das Wesentliche nicht betreffenden Diskontinuität in der Staatslehre stehe eine Kontinuität in der Anerkennung der Glaubens- und der Gewissensfreiheit gegenüber; dies sei an der Ablehnung der Staatsreligion und am Zeugnis der Märtyrer in der frühen Kirche zu sehen.⁴⁷ Theologisch erscheint es allerdings durchaus fraglich, ob zwischen dem Eintreten für die Glaubensfreiheit in der frühen Kirche und dem modernen Verständnis von Glaubens-, Religions- und Gewissensfreiheit als Menschenrecht wirklich eine ungebrochene „Kontinuität im Wesentlichen“ behauptet werden kann. Ohne die Zeugnisqualität der altkirchlichen Praxis in Frage zu stellen, muss eine geschichtliche Hermeneutik die voraussetzungsreichen politischen Entwicklungen, philosophischen Vermittlungs- und theologischen Lernprozesse sowie den tiefgreifenden Wandel von Denkform und Begründungsmustern einbeziehen, die erst in der Moderne zu einem Verständnis der Religions- und Glaubensfreiheit als Menschenrecht und schließlich zu deren Anerkennung durch die katholische Kirche geführt haben. Das menschenrechtliche Proprium der

⁴⁷ Vgl. BENEDIKT XVI. Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang. 22. Dezember 2005, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn: DBK, 2006 (VAS 172). Vgl. dazu HEIMBACH-STEINS, Marianne. Religionsfreiheit in der Bestreitung. Katholisch-fundamentalistische Versuchungen. In GOERTZ, Stephan – HEIN, Rudolf. B. – KLÖCKER, Katharina (ed.). *Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral* (FS Antonio Autiero). Freiburg: Herder, 2013, S. 257–282, besonders 268–274.

Religionsfreiheit, das in der „ausschließliche(n) Begründung durch den Respekt vor der unveräußerlichen Menschenwürde“⁴⁸ liegt, spielt aber in der „Hermeneutik der Reform“ Benedikts XVI. gar keine Rolle. Vielmehr wird die Religionsfreiheit in explizit antirelativistischer Stoßrichtung mit der Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis eingeführt; die Rückbindung des religiösen Freiheitsrechtes an die Würde der Person, die für das Konzil programmatisch ist, wird nicht angesprochen.⁴⁹

Es bleibt abzuwarten, welche Fortsetzung der Prozess der Aneignung der Konzilsposition im neuen Pontifikat findet. Ein konsequentes Eintreten der Kirche für die Religionsfreiheit als Recht der Person wird jedenfalls nur dann überzeugend gelingen können, wenn auch in der Binnenkommunikation mit der Gewissensfreiheit der Gläubigen ernst gemacht wird. An dieser Einsicht führt fünfzig Jahre nach dem Konzil kein Weg vorbei.

RESUMÉ

MARIANNE HEIMBACH-STEINS

Uznání náboženské svobody – prubířský kámen recepte lidských práv v církvi

Uznáním moderních lidských práv v encyklice *Pacem in terris* byla připravena cesta pro pozitivní recepci náboženské svobody na druhém vatikánském koncilu (deklarace *Dignitatis humanae*). Příspěvek se zamýšlí nad tím, co nového znamenalo pro život církve přijetí občanského práva na náboženskou svobodu. V souvislosti s tím je reflektován vztah mezi pravdou a svobodou, respektive mezi „právem na pravdu“ a „právem na svobodu“. Na tomto pozadí je poukázáno na důsledky, které pro církve z uznání náboženské svobody plynou. Zvláštní pozornost je přitom věnována souvisejícímu tématu svobody svědomí.

Klíčová slova

náboženská svoboda, lidská práva, svoboda svědomí, sociální učení církve

⁴⁸ STRIET, Magnus. Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und die Moderne. In HÜNERMANN, Peter (ed.). *Exkommunikation oder Kommunikation* (= QD 236). Freiburg: Herder, S. 175–236, 199.

⁴⁹ Vgl. BENEDIKT XVI. Ansprache beim Weihnachtsempfang, 17.

DAS MORALISCHE RECHT AUF BILDUNG IN CHRISTLICH-ETHISCHER SICHT

CHRISTOF MANDRY

Es gehört zur großen und heute noch bestehenden Bedeutung der Enzyklika *Pacem in terris*, einen wesentlichen Schritt bei der lehramtlichen Rezeption der Menschenrechtserklärungen und des Menschenrechtsdenkens des 20. Jahrhunderts unternommen zu haben. Dies wurde auf dem 2. Vatikanum vor allem in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und mit der Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* fortgeführt. Das Menschenrechtsdenken in der katholischen Kirche erhielt dadurch enormen Auftrieb, und dem katholischen Engagement in nationalen und internationalen Menschenrechtsbewegungen wurde und wird der Rücken gestärkt. *Pacem in terris* steht dabei insofern in der Tradition der katholischen Sozialverkündigung, als nicht nur die klassischen liberalen Abwehrrechte, sondern auch die sozialen Menschenrechte aufgenommen wurden. Zu diesen sozialen Menschenrechten gehört auch das Recht auf Bildung, das in den letzten Jahren verstärkt in den sozialetischen Blick geraten ist.¹

In der Enzyklika *Pacem in terris* sind die Ausführungen zum Recht auf Bildung freilich knapp gehalten. Jeder Mensch habe das Recht, heißt es dort, sowohl „eine Allgemeinbildung als auch eine Fach- und Berufsausbildung zu empfangen, wie es der Entwicklungsstufe des betreffenden Staatswesens entspricht“ (PT 13). Dass Menschen darüber hinaus bei entsprechender Begabung Zugang zu höheren Studien

¹ Vgl. HEIMBACH-STEINS, Marianne. Das Menschenrecht auf Bildung zwischen Empirie und Normativität. In HEIMBACH-STEINS, Marianne – KRUIP, Gerhard – NEUHOF, Katja (ed.). *Bildungswege als Hindernisläufe. Zum Menschenrecht auf Bildung in Deutschland*. Bielefeld: W. Bertelsmann, 2008, S. 13–39.

erhalten, wird nicht als moralisches Recht, sondern als Handlungsziel formuliert. Damit sind die menschenrechtlichen Forderungen der Enzyklika deutlich zurückhaltender und zudem weniger konkret als die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948, die in Artikel 26 etwa von unentgeltlichem Primarunterricht spricht, den diskriminierungsfreien Zugang zu Bildung hervorhebt und zudem allgemeine Bildungsziele wie die ganzheitliche Förderung der Persönlichkeit und die Erziehung zu Toleranz und Achtung anspricht.

Seither haben verschiedene menschenrechtliche Dokumente das Menschenrecht auf Bildung sowohl detailreicher ausformuliert als auch seinen Schutz durch ein internationales Berichtswesen institutionalisiert.² Die sozialetische Diskussion hat die genuin ethischen Aspekte weiterentwickelt und arbeitet zudem sowohl an der Kontextualisierung des moralischen Anspruchs auf Bildung in konkreten Gesellschaften als auch an den mit der Globalisierung auch von Bildungsmärkten verbundenen Fragestellungen.³ Im Folgenden möchte ich zunächst auf die Aufgabe der Ethik in Bezug auf das moralische Recht auf Bildung, das jedem Menschen zukommt, eingehen. Es wird sich dann zeigen, dass mit dem Recht auf Bildung besondere ethische Probleme zusammenhängen, die sich auch dem speziellen Charakter der Bildung verdanken: Bildung stellt ein soziales Gut dar, das aber nicht ohne weiteres „verteilt“ werden kann. Anschließend werde ich näher zu bestimmen versuchen, worauf genau ein Recht auf Bildung einen moralischen Anspruch verschafft und wo ethische Prioritäten liegen können.

1. Zur Aufgabe der christlichen Sozialetik

Umstritten ist nicht das moralische Recht auf Bildung an sich. Es gehört zu den in internationalen Erklärungen und Abkommen

² Vgl. HEIMBACH-STEINS, Marianne – KRUIP, Gerhard – KUNZE, Axel Bernd (ed.). *Das Menschenrecht auf Bildung und seine Umsetzung in Deutschland. Diagnosen – Reflexionen – Perspektiven*. Bielefeld: W. Bertelsmann, 2007; MANDRY, Christof. *Bildung als Menschenrecht und als soziales Grundrecht. Einige Schlaglichter auf die ethische Diskussion*. In MÜNK, Hans J. – ARENS, Edmund (ed.). *Kirche, Theologie und Bildung*. Freiburg (Schweiz): Paulusverl., 2009, S. 102–148.

³ Für einen knappen Überblick vgl. MANDRY, Christof. *Bildung und Erziehung*. In STOECKER, Ralf – NEUHÄUSER, Christian – RATERS, Marie-Luise (ed.). *Handbuch Angewandte Ethik*. Stuttgart: Metzler, 2011, S. 248–251.

enthaltenen Menschenrechten. Insofern es auch in völkerrechtlich verbindlichen Abkommen niedergelegt ist, gehört es zu den positivierten Menschenrechten.⁴ Gemeint ist damit ein individueller Rechtsanspruch auf diskriminierungsfreien und zum Teil auch kostenlosen Zugang zum Bildungssystem. Mit dieser Feststellung wird allerdings die Frage unumgänglich, welcher Stellenwert angesichts der Positivierung des Rechts auf Bildung noch der Ethik zukommen kann. Was kann eine eingehende sozialetische Auseinandersetzung und Begründung noch erbringen, wenn das Recht auf Bildung bereits international anerkannt ist? Das Verhältnis zwischen Recht und Ethik kann man hier so verstehen: Der Idee der „angeborenen“ und „unverlierbaren“ Menschenrechte wohnt ein Überschuss inne, eine Art ethischer Impetus, der sich in den verrechtlichten Menschenrechtsbestimmungen zwar ausdrückt, aber von ihnen nicht ausgeschöpft wird. Aus der Perspektive dieses ethischen Sinnes erscheint die Geschichte der Menschenrechtspositivierung als ein eminent wichtiger, aber unabgeschlossener und offener Prozess – offen für weitere und neuartige moralische Erfahrungen, die unter der Idee der Menschenrechte gemacht und artikuliert werden. Angesichts der Defizite bei der Umsetzung, der kompromisshaften Formulierungen, die nur ein politisch durchsetzbares Minimum wiedergeben, und der notwendiger Weise kontextuellen Umsetzung der Menschenrechtsdokumente muss die christliche Sozialetik einen Beitrag zur gesellschaftlichen Debatte darüber leisten, wie die menschenrechtlichen Ansprüche in Bezug auf das Bildungswesen und an die Gesellschaft aufzufassen, zu bestimmen und abzugrenzen sind. Mit der Formulierung des Rechts auf Bildung ergeben sich doch erst die weiteren Fragen, was dieses Recht auf Bildung genau umfasst, an wen es Forderungen richtet und ob es als ein negatives oder ein positives Recht aufzufassen ist. Welche Folgerungen sind aus dem moralischen Recht auf Bildung für die

⁴ Neben dem bereits genannten Artikel 26 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte etwa im Internationalen Pakt für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (Art. 13), im Übereinkommen über die Rechte des Kindes (Art. 28) und als „Recht auf Berufsausbildung“ in der Europäischen Sozialcharta des Europarats (Art. 10). In der Europäischen Menschenrechtskonvention fehlt ein Recht auf Bildung bezeichnender Weise (alle Dokumente in: SIMMA, Bruno – FASTENRATH, Ulrich (ed.). *Menschenrechte. Ihr internationaler Schutz. Textausgabe mit ausführlichem Sachverzeichniss und einer Einführung*. 5., neubearb. Aufl., Stand 1. April 2004. München: Dt. Taschenbuch-Verl., 2004); vgl. POSCHER, Ralf – RUX, Johannes – LANGER, Thomas. *Das Recht auf Bildung. Völkerrechtliche Grundlagen und innerstaatliche Umsetzung*. Baden-Baden: Nomos, 2009.

Struktur des Bildungssystems zu ziehen? Diese Überlegungen haben eine wichtige Funktion innerhalb der politischen Meinungsbildung und Entschlussfassung, umso mehr als das Bildungsthema zwar ein Reizthema ist, aber auch schnell von der politischen Agenda wieder zu verschwinden droht, sobald sich andere, vermeintlich vordringlichere oder politisch leichter beherrschbare Themen in der öffentlichen Wahrnehmung einfinden. Wenn sie diese Aufgabe wahrnehmen will, muss christliche Ethik sich allerdings auch in die öffentlichen Debatten einlassen und sich darum bemühen, vernehmbar zu sein.

Die christliche Sozialethik nimmt die Bildung als ein soziales Gut in den Blick, das über gesellschaftliche Institutionen zugänglich gemacht und in diesem Sinne „verteilt“ wird. Über die Bildungswege, die Zugänge zur Bildung und die Verteilung der dafür notwendigen Kosten und Ressourcen wird politisch entschieden, und diese Entscheidungen prägen die Institutionen des Bildungswesens. Thema und Aufgabe einer Sozialethik der Bildung ist demnach nicht in erster Linie die Beziehung zwischen Bildendem und zu Bildendem, also zwischen Lehrer und Schüler, wie das eine pädagogische Ethik tut und tun muss,⁵ sondern sind die Strukturen, Zugänge und Abgänge des Bildungssystems.⁶ Welcher Begriff der Gerechtigkeit, welches Konzept sozialer Gerechtigkeit ist dem spezifischen Charakter des Gutes Bildung und der Institution des Bildungswesens im komplexen gesellschaftlichen Gefüge angemessen?⁷ Das Recht auf Bildung ist nicht ohne die Analyse und Kritik des jeweiligen Bildungssystems

⁵ Vgl. etwa EIDAM, Heinz – HOYER, Timo (ed.). *Erziehung und Mündigkeit. Bildungsphilosophische Studien*. Berlin: Lit, 2006; HORSTER, Detlef – OELKERS, Jürgen (ed.). *Pädagogik und Ethik*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005; REKUS, Jürgen. *Bildung und Moral. Zur Einheit von Rationalität und Moralität in Schule und Unterricht*. Weinheim: Juventa-Verl., 1995.

⁶ Für eine ausführliche Grundlegung und Diskussion vgl. MANDRY, Christof. *Bildung und Gerechtigkeit*. In BERENDES, Jochen (ed.). *Autonomie durch Verantwortung. Impulse für die Ethik in den Wissenschaften*. Paderborn: Mentis, 2007, S. 215–251. Meine Ausführungen hier stützen sich teilweise auf MANDRY, Christof. *Vom Wert der Bildung und dem moralischen Recht auf Bildung*. In MÜNK, Hans Jürgen (ed.). *Wann ist Bildung gerecht? Ethische und theologische Beiträge im interdisziplinären Kontext*. Bielefeld: W. Bertelsmann, 2008, S. 73–89.

⁷ Vgl. zu dieser Diskussion NEUHOFF, Katja. *Chancen- und Beteiligungsgerechtigkeit als sozialethische Leitideen für die Organisation des Bildungssektors*. In DABROWSKI, Martin – WOLF, Judith (ed.). *Bildungspolitik und Bildungsgerechtigkeit*. Paderborn: Schöningh, 2008, S. 9–30; MANDRY, Christof. *Chancen- oder Beteiligungsgerechtigkeit? Zum fairen Wettbewerb zwischen Gerechtigkeitskonzeptionen*. In DABROWSKI, Martin – WOLF, Judith (ed.). *Bildungspolitik und Bildungsgerechtigkeit*, S. 31–38.

bestimmbar, innerhalb dessen es nur verwirklicht werden kann. Eine wichtige Voraussetzung für solche Analysen besteht darin, den Begriff jener Bildung zu klären, auf die ein moralisches Recht besteht bzw. überhaupt nur bestehen kann.

2. Das spezifische Gut der Bildung

In unseren modernen europäischen Gesellschaften muss man den Wert von Bildung nicht eigens betonen. Offenkundig ist die Bedeutung von Bildung für den Erwerb einer gesellschaftlichen Position, für die Lebensführung und schließlich auch den Lebensgenuss moderner Menschen. Bildung ist nämlich ein Gut, das nicht nur für einen speziellen Lebensstil von Bedeutung ist, sondern hat in hochausdifferenzierten modernen Gesellschaften den Status einer Art „Elementargut“ mit grundsätzlichem Stellenwert für soziale Inklusion, ökonomischen Selbsterhalt und sozialen Status. Die demokratische Gesellschaftsform, die individuelle „Leistung“ als letztlich einzig legitimes Kriterium für soziale Unterschiede annimmt, weist „Bildung“ eine zentrale Stellung zu. Diese Stellung ist durchaus ambivalent: Bildung ist einerseits eine wichtige Voraussetzung für die erfolgreiche Teilhabe des einzelnen an der Gesellschaft. Zum anderen hat Bildung auch die Funktion eines Differenzierungsinstruments. Sowohl horizontale wie vertikale soziale Unterschiede werden mittels Bildung und Bildungszugang zugewiesen, ausgestaltet und festgeschrieben.

Zwar ist Bildung immer *auch* ein soziales Distinktionsmerkmal. Es ist aber verfehlt, Bildung vor allem unter dem Gesichtspunkt des sozialen Aufstiegs oder der sozialen „Verwertbarkeit“ zu betrachten. Ganz im Gegenteil muss für eine ethische Betrachtung die Bedeutung von „Bildung“ als einer Voraussetzung und Ressource für individuelles Handeln im Sinne einer umfassenden Lebensführungskompetenz in einer sich rasch wandelnden sozialen Umwelt erfasst werden. Erst wenn man dies wahrnimmt, kann man die gerechtigkeitsrelevanten Dimensionen von Bildung und Bildungswesen ethisch erfassen. Bildung ist ein wertvolles soziales Gut, da mit ihr in der Regel ökonomischer Wohlstand und soziale Sicherheit, Status und Anerkennung verbunden sind. Da sich kaum jemand Bildung einfachhin selbst verschaffen kann, sondern sie sich innerhalb eines Bildungssystems erarbeiten muss, erhält die spezifische institutionelle Ausgestaltung des Bildungssystems mit seinen Zugangsbedingungen, Erfolgskriterien,

Verwertungsmöglichkeiten, gestuften Wertigkeiten, Klassifikations- und Aussonderungsregeln eine besondere Bedeutung.

In sozialetischer Perspektive ist damit Bildung als „Gut“ von der Institutionenseite her im Blick. Ein umfassender pädagogischer Bildungsbegriff versteht den gesamten lebensgeschichtlichen Prozess der Ausbildung einer personalen Identität – in Abgrenzung und Anerkennung von anderen und anderem – als ein Bildungsgeschehen. In einem engeren Sinne bezieht sich der Bildungsbegriff jedoch vorrangig auf intendierte Bildungsprozesse, also das was der Zweck von Bildungsinstitutionen und des Bildungssystems insgesamt ist, in der schulischen Bildung, der Berufsbildung, der Hochschulbildung, Fort- und Weiterbildung. Im Unterschied zu einem Lernen, das im Elternhaus, im Freundeskreis und im gesellschaftlichen Lebens insgesamt quasi nebenbei erfolgt, bezeichnet man die intendierten Lernprozesse in speziellen Bildungsinstitutionen auch als „formelle Bildung“. Formelle und informelle Bildung wirken sicherlich in komplexer Weise aufeinander ein. Daher ist es auch so wichtig, das Elternrecht auf die primäre Zuständigkeit für die Erziehung von Kindern zu betonen, es jedoch nicht von der gesellschaftlichen Verantwortung für die Erfüllung des Kindesrechts auf Bildung zu isolieren. Das ethische Recht auf Bildung kann sich jedoch nur auf formelle Bildung richten, da man nur auf intendierte Handlungen und Prozesse einen Anspruch haben kann. In sozialetischer Perspektive richten sich die Ansprüche des Rechts auf Bildung an die Strukturen jener Institutionen, die den Bildungsprozessen dienen. Sie müssen dem Recht auf Bildung entsprechen und in diesem Sinne gerecht sein.

Mit der Beschränkung auf formelle Bildung ist also ein engerer Bildungsbegriff verbunden. Schulen, Hochschulen, Berufsschulen, Volkshochschulen können zwar eine relativ umfassende Bildung vermitteln, sie können jedoch niemals den gesamten Individuierungs- und Persönlichkeitsbildungsprozess eines Menschen gestalten. Das moralische Recht auf Bildung erscheint damit in erster Linie als ein soziales Zugangsrecht zu Bildungsmöglichkeiten, d. h. zu Bildungsinstitutionen und den Bildungschancen, die sie bereithalten. Als Ergebnis dieser Überlegungen ist also festzuhalten, dass das moralische Recht auf Bildung sich auf formelle Bildung bezieht und daher als eine Sozialethik des Bildungszugangs, der Bildungschancen, der Bildungserfolgsbedingungen und der Bildungssystemstrukturen entfaltet wird.

3. Sinn und Gegenstand des moralischen Rechts auf Bildung

Beim moralischen Recht auf Bildung handelt es sich um ein soziales Zugangsrecht zu Bildungsmöglichkeiten, das einen negative und eine positive Dimension hat. Die negative ist identisch mit einem Nichtdiskriminierungsrecht. Zu ihm tritt die Dimension des positiven Rechts hinzu, nämlich der moralische Anspruch auf (beispielsweise finanzielle) Unterstützung durch andere beim Bildungserwerb. In einer rudimentären Form wird dies jeder einsehen: Niemand kann sich seine Bildungsmöglichkeiten selbst schaffen. Selbst ein minimal komplexes Bildungssystem bedarf einer übergreifenden Steuerung, Aufsicht und mindestens grundsätzlichen Harmonisierung. Spannender wird es bei der Frage, inwieweit ein moralisches Recht darauf besteht, dass die Kosten für den Bildungserwerb ganz oder teilweise von anderen getragen werden, also etwa von der öffentlichen Hand übernommen oder subventioniert werden. Unsere Bildungssysteme werden ja zum Großteil öffentlich, d.h. aus Steuermitteln finanziert oder subventioniert. Weitgehend privat finanziert werden hingegen vor allem berufsbezogene Aus-, Fort- und Weiterbildungen, die nicht mehr einer „Erstausbildung“ zugeordnet werden. Hier toben bekanntlich die öffentlichen Auseinandersetzungen über die Berechtigung und die Höhe von Studiengebühren, die Frühförderung in Kindergärten, die öffentliche Unterstützung beim Bildungserwerb durch Ausbildungshilfen, Stipendien, Vorzugskredite usw. Die grundsätzliche ethische Frage lautet: Gibt es ein moralisches Recht auf öffentliche Übernahme von Bildungskosten, d. h. gibt es ein positives Recht auf Bildung, nicht nur ein negatives Abwehrrecht gegen diskriminierenden Zugang zu ihr?

Blicken wir zur Klärung auf den Charakter moralischer Rechte von Individuen. Moralische Rechte sind Funktionen von Freiheit, genauer: der Freiheit handlungsfähiger und handelnder Menschen. Aus der Handlungsfähigkeit und dem Selbstverständnis, Handelnder zu sein und erfolgreich Handelnder sein zu wollen, hat etwa der amerikanische Philosoph Alan Gewirth moralische Rechte als *Menschenrechte* begründet.⁸ Unter diesen Rechten lässt sich auch ein Recht auf Bildung begründen.

⁸ Vgl. GEWIRTH, Alan. *The Community of Rights*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996 und die Darstellung von Steigleder vgl. STEIGLEDER, Klaus. *Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik*. Tübingen: Attempto, 1992, S. 115–288. Diese Begründung kann hier nur angedeutet

Der Kerngedanke der Begründung besteht darin, dass Menschen, die die eigene Handlungsfähigkeit bejahen und die *erfolgreich* handeln wollen – was mindestens performativ jeder Mensch tut –, sich selbst ein moralisches Recht auf die notwendigen Güter zuschreiben müssen, die sie als Handlungsfähige benötigen. Diese Güter sind zunächst recht allgemein Freiheit und ein grundlegendes Wohlergehen (im Sinne der basalen psychischen und physischen Voraussetzungen für Zweckverfolgung). Weil Handelnde sich dieses Recht allein aufgrund ihrer Handlungsfähigkeit zuschreiben, ist es logisch folgerichtig, dasselbe Recht allen anderen Handlungsfähigen zuzubilligen.⁹ Diese Rechte lassen sich stufenweise auf alle jene elementaren Güter ausweiten, die Handelnde notwendigerweise zum erfolgreichen Handeln benötigen. Deren Erfordernis ist unterschiedlich grundlegend und dringlich.¹⁰ Menschen haben nicht nur ein Recht auf die Elementargüter Leben, Ernährung, Freiheit von Folter und Unterdrückung, die allein ein eher formales Bild von Handlungsfreiheit ergeben würden, sondern auch auf solche Güter, die ihre Handlungsfreiheit absichern und die Chancen, *erfolgreich* zu handeln, vergrößern. Erziehung und Bildung sind wie Einkommen und Selbstvertrauen Beispiele für Güter, mit denen eine Zuwachs an Handlungsfähigkeit verbunden ist – sie sind notwendig zur Aufrechterhaltung und Erweiterung von Handlungsfähigkeit und zum Erweitern des Handlungsspielraumes einer Person.

Die negative Seite des Rechts auf Bildung wird daher kaum strittig sein: Niemand darf daran gehindert werden, sich die Bildung anzueignen, die er möchte, sofern dadurch nicht die Rechte anderer Menschen beeinträchtigt werden. Damit zeigt sich das Recht auf Bildung zunächst als ein Spezialfall des allgemeinen Diskriminierungsverbots.¹¹ In seinem Umfang ist dies nicht zu unterschätzen, denn es fordert einerseits, dass alle Arten von positiver Diskriminierung nach Geschlecht, ethnischer Zugehörigkeit, Religion, etc. aufgehoben

werden, ich habe sie ausführlicher in: MANDRY, Christof. *Bildung und Gerechtigkeit* (2007), S. 231–236 entwickelt.

⁹ Gewirth argumentiert ausführlich, dass Menschenrechte sich nicht nur auf aktuell Handlungsfähige, sondern auch auf eingeschränkt oder nur zukünftig Handlungsfähige – entlang einem „Proportionalitätsprinzip“ – erstrecken.

¹⁰ Vgl. STEIGLEDER, Klaus. *Die Begründung des moralischen Sollens*, S. 247–255.

¹¹ Vgl. MOTAKEF, Mona. *Das Menschenrecht auf Bildung und der Schutz vor Diskriminierung. Exklusionsrisiken und Inklusionschancen*. Berlin: Dt. Inst. für Menschenrechte, 2006.

werden. Der Staat ist dafür verantwortlich, dass das Bildungswesen gegebenenfalls entsprechend verändert wird. Dazu gehören sowohl die Verfügbarkeit als auch die physische Zugänglichkeit von Bildungsmöglichkeiten.¹² Das negative Recht auf Bildung ist von entscheidender Bedeutung vor allem für die Bildungsmöglichkeiten von Frauen und Mädchen, aber auch von Behinderten, ethnischen Minderheiten, Migranten und Flüchtlingen.¹⁵

Das Recht auf Bildung ausschließlich als negatives Recht zu interpretieren, führt allerdings zu einem bloß formalen Verständnis von Bildungsgerechtigkeit. Gewichtige Hindernisse beim Bildungserwerb, die in den unterschiedlichen Lebensumständen begründet sind, können nicht durch bloßes Unterlassen beseitigen werden. Das negative Recht auf Bildung im Sinne eines Nichtdiskriminierungsrechts ist sehr komplex. Denn es geht nicht allein darum, Diskriminierungshindernisse abzubauen, sondern echte Inklusionsbedingungen durch institutionelle, konzeptionelle und evtl. auch finanzielle Maßnahmen erst zu schaffen. Beispiele wären etwa die Forderung nach längerer gemeinsamer Beschulung der Kinder und späterer Differenzierung der Schularten,¹⁴ die Inklusion von Behinderten in das normale Schulsystem, oder das effiziente Einbeziehen von Kindern und Jugendlichen aus ethnischen Randgruppen wie den europäischen Roma. Außerdem ist damit noch nichts darüber gesagt, ob bestehende Bildungssysteme mit ihrer Verteilung der Finanzierungslasten, mit ihren Zugangs- und Erfolgskriterien, mit den vorhandenen

¹² Nach dem 4-A-Schema der Vereinten Nationen (*availability, access, acceptability, adaptability*) muss das Bildungsangebot ferner inhaltlich akzeptabel (etwa für kulturelle Minderheiten) und adaptierbar sein, also geeignet für die Anpassung an wechselnde soziale, ökonomische und kulturelle Umstände. Vgl. DEUTSCHES INSTITUT FÜR MENSCHENRECHTE (ed.). *Die „General Comments“ zu den VN-Menschenrechtsverträgen. Deutsche Übersetzung und Kurzeinführungen*. Baden-Baden: Nomos, 2005, S. 265.

¹³ Vgl. HEIMBACH-STEINS, Marianne. Was heißt Bildungsgerechtigkeit? Zwischen Menschenrecht und ökonomischen Interessen. *Herder Korrespondenz* 2007, Jg. 61, S. 311–317, hier 312–313.

¹⁴ Im deutschen Schulsystem etwa gehen die Kinder in der Regel nur vier Jahre gemeinsam in die Grundschule, und ab dem 5. Schuljahr wird in verschiedene Schularten differenziert. Eine so frühe Weichenstellung über spätere Bildungsabschlüsse und daran anschließende Berufsausbildungswege ist viel kritisiert worden. Über dieses Beispiel hinaus sind die Übergänge zwischen Schularten – und damit zwischen Grundbildung, weiterführender und höherer Bildung – immer kritische Stellen eines Bildungsweges und verdienen besondere pädagogische und ethische Aufmerksamkeit.

Fördersystemen und hinsichtlich der „Verwertbarkeit“ der Bildung für eine selbstbestimmte und selbstverantwortliche Lebensführung einem an der Person als bedürftigem Freiheitswesen orientierten Gerechtigkeitsbegriff genügen.

Das positive Recht auf Bildung fordert in Ergänzung zum negativen Recht auf Bildung, dass Personen bei ihrem Bildungserwerb auch durch die Leistungen anderer, vermittelt durch den Staat, unterstützt werden, etwa durch Übernahme der Bildungskosten wie des Schulgeldes, durch Sicherung ihres Lebensunterhalts während bildungsbedingt erwerbsloser Zeiten oder durch spezielle Förderprogramme für Benachteiligte.

Es ist offenkundig, dass ein positives Recht auf Bildung vom negativen nicht scharf zu trennen ist, da eines der Haupthindernisse für Bildungserwerb geringe finanzielle Mittel sind. Manche Menschen können es sich nicht leisten, länger als unbedingt nötig in ihre Bildung zu „investieren“, sondern müssen bereits frühzeitig durch Arbeit ihren Lebensunterhalt bzw. den ihrer Angehörigen sichern.¹⁵ Andere sind durch ihre ungünstigen Familien- oder sonstigen Herkunftsbedingungen in ihrem Bildungserwerb stark behindert. Das Postulat der Chancengleichheit, das ich vor allem als Problemindikator nicht aufgeben möchte,¹⁶ fordert hier Benachteiligungen im Bildungszugang durch gesellschaftliche bzw. staatliche Unterstützung auszugleichen – im Wissen, dass gerade diese sich besonders deutlich auf den weiteren Lebensweg auswirken, nämlich indem sie den Zugang zur Berufswelt eröffnen oder verbauen.

Aus diesen Überlegungen folgt ein individueller moralischer Anspruch auf das Zurverfügungstellen von Bildungsmöglichkeiten, da sie ein notwendiges Gut dafür sind, die eigene Freiheit im Laufe eines Lebens zu realisieren und zu entfalten. Das Gewicht dieses Anspruchs ist allerdings davon abhängig, in welchem Ausmaß die fragliche Grundbildung, Berufsausbildung, Fort- oder Weiterbildung notwendig ist zur Entwicklung, Aufrechterhaltung oder Steigerung der Handlungsfähigkeit.

¹⁵ Zu den vielfältigen Ursachen für schwierigen Bildungszugang vgl. BECKER, Rolf – LAUTERBACH, Wolfgang (ed.). *Bildung als Privileg? Erklärungen und Befunde zu den Ursachen der Bildungungleichheit*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2004; BÖTTCHER, Wolfgang. Soziale Auslese und Bildungsreform. *Aus Politik und Zeitgeschichte* (B12), 2005, Nr. 12, S. 7–15.

¹⁶ Vgl. MANDRY, Christof. Chancen- oder Beteiligungsgerechtigkeit.

An dieser Stelle sollte nochmals unterstrichen werden, dass das Recht auf Bildung nicht auf ökonomisch verwertbare Bildung reduziert werden kann. Aus der Perspektive von Bildung als Lebensführungskompetenz in wechselnden Kontexten und Umwelten erscheint aber die Unterscheidung zwischen einer „zweckfreien“ *Bildung* und einer wirtschaftlich relevanten *Ausbildung* als Scheingegensatz. Denn um erfolgreich handeln zu können – erfolgreich das eigene Leben führen zu können – sind für die Person vielerlei Fähigkeiten notwendig, und stellen entsprechend ganz unterschiedliche Lernprozesse für sie Güter dar. Zu ihnen zählen mit an erster Stelle die Ausbildung der eigenen Persönlichkeit, aber auch Wertbildung, kulturelle und politische Bildung und soziale und interkulturelle Kompetenzen. Persönlichkeitsbildung und ökonomisch verwertbare Berufsbildung lassen sich nicht gegen einander ausspielen. Schließlich sind die Potenziale des Selbstwertgefühls nicht zu unterschätzen, die aus der Erfahrung erwachsen, sich durch eigene Anstrengung und eigene Arbeit den Lebensunterhalt zu erwirtschaften.¹⁷ Wie die zerstörerischen Wirkungen von Dauerarbeitslosigkeit oder von Jugendarbeitslosigkeit deutlich machen, vermindern sie ja gerade individuelle Freiheitsgrade und effektive Selbstbestimmung – bis hin dazu, dass die Betroffenen schließlich nicht nur ihre Arbeitsfähigkeit, sondern auch ihre kreativen und sozialen Fähigkeiten einbüßen.

4. Sozialethische Prioritäten

Bildung ist in demokratischen Gesellschaften ein zentrales *Freiheitsgut*, insofern sie die individuelle Freiheit im Sinne der Fähigkeit zum selbstbestimmten und verantwortlichen Handeln sichert und steigert. In arbeitsteiligen Gesellschaften kann man die Ziele der eigenen Lebensführung nur verfolgen, indem man durch formale Bildungsprozesse sich Kompetenzen aneignet, die die Voraussetzung für Anerkennung und Integration in die Interaktion mit anderen sind. Diese Elementarbildung beschränkt sich nicht auf „ökonomisch verwertbare“ Bildung, sondern auf Lebensführungskompetenz und ihre kognitiven, emotionalen und ästhetischen Aspekte insgesamt. In unseren modernen

¹⁷ Vgl. MANDRY, Christof. Zwischen Streben und Sollen. Grundfragen einer christlichen Sozialethik der Bildung – Kommentar zum Beitrag von Marianne Heimbach-Steins. In HEIMBACH-STEINS, Marianne – KRUIP, Gerhard (ed.). *Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit. Sozialethische Sondierungen*. Bielefeld: W. Bertelsmann, 2005, S. 45–54, hier 48.

Gesellschaften, in denen Bildung von Institutionen vermittelt wird, richtet sich der bildungsrechtliche Anspruch an den Staat bzw. an die Regierung als die Instanz, die zur Kontrolle und Regulierung des Bildungssystems legitimiert und effektiv in der Lage ist. Im Gegensatz etwa zu Fertigkeiten im Hobbybereich kommt der Grund- und Berufsbildung zentrale Bedeutung zu. Für erstere sind nur sehr schwache Rechtsansprüche anzunehmen, deren Erfüllen einem freien Bildungsmarkt überlassen bleiben kann. Für die grundlegende Elementarbildung gilt das keinesfalls. Hier besteht ein individuelles Recht aller Personen auf diese Bildung bzw. auf den Zugang zu ihr. Der Staat ist verpflichtet, allen in gleicher Weise den Zugang zu ermöglichen. Aus diesem Recht folgt, dass der Zugang zu dieser Bildung in allen Landesteilen, für beide Geschlechter und unabhängig von der ökonomischen Lage in grundsätzlich gleicher Weise ermöglicht werden muss. Entsprechend reichen die staatlichen Gewährleistungspflichten über die Bildungsangebote hinaus und erstrecken sich auch auf die Maßnahmen, die dazu notwendig sind, dass Bildungschancen tatsächlich wahrgenommen werden können. Dazu gehören z. B. die Unterstützung im Lebensunterhalt oder die Bereitstellung der Lehrmittel für Bedürftige.

Formal gleicher, nämlich kostenfreier Zugang zu Bildungsmöglichkeiten ist jedoch nur eine Seite des Problems. Die andere besteht darin, dass der subjektive Aufwand für Bildungserfolge aufgrund familiärer und sozialer Umstände sehr unterschiedlich und für Menschen mit Migrationshintergrund und aus so genannten bildungsfernen Schichten besonders groß ist. Insbesondere für diese Gruppen von Kindern und Jugendlichen, deren Umfeld ihre Bildungsanstrengungen nicht befördert, ist die Schule die einzige echte Möglichkeit zu einer Bildung zu kommen, die ihnen die entscheidenden weiteren Schritte, vor allem den Zugang zur Berufsausbildung ermöglicht.

Wie mannigfache sozialwissenschaftliche Studien hervorheben, werden im Schulsystem soziale Ungleichheiten nicht nur ausgeglichen, sondern teilweise verfestigt oder sogar verstärkt.¹⁸ Das positive Recht auf Bildung schließt jedoch nicht nur ein, dass der Zugang zu Bildungsangeboten effektiv möglich ist, sondern auch, dass diese Bildung

¹⁸ Dies war eine sozialetisch wichtige Erkenntnis aus den internationalen vergleichenden Schülerleistungsstudien der OECD, etwa der PISA-Studie; vgl. BAUMERT, Jürgen (ed.). *Herkunftsbedingte Disparitäten im Bildungswesen. Differenzielle Bildungsprozesse und Probleme der Verteilungsgerechtigkeit: vertiefende Analysen im Rahmen von PISA 2000*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.

möglichst erfolgreich verläuft. Ein signifikant hoher Anteil an „Bildungsversagern“, *drop-outs* und Schulabgängern ohne Abschluss – und ohne grundlegende Kenntnisse und Kompetenzen – deutet auf ein Versagen des Bildungssystems hin, das nicht hinzunehmen ist. Schulische Strukturen, pädagogische Konzepte und die Mittelausstattung der Schulen müssen so eingesetzt werden, dass vor allem und in erster Linie die Elementarbildung für alle Kinder und Jugendlichen sichergestellt wird. Die bessere Ausstattung weiterführender Schulen darf daher nicht zu Lasten der Grund- und Volksschulen gehen, vielmehr sind hier die größten Anstrengungen zu unternehmen, damit möglichst keine Person ohne schulisch vermittelte Kompetenzen bleibt, die ihr den Zugang zur beruflichen Bildung bzw. zu einer realen Berufschance eröffnet.

Im Licht dieser Überlegungen ist auch der Sinn der umstrittenen „Outputorientierung“ als Qualitätskriterium des Schulsystems zu bewerten. Aus sozialetischer Sicht ist es wichtig, dass Teilhabe an Bildungschancen, nicht auf den puren Schulbesuch reduziert wird. Vielmehr muss er zu etwas führen, nämlich zur sinnvollen Bildung des Schülers, die auch (aber nicht nur) über mess- und vergleichbare Anteile verfügt. Da es für das Recht auf Bildung vor allem darauf ankommt, dass Kinder und Jugendliche nicht nur Zugang zu Bildung, sondern *tatsächlich* eine berufsbefähigende Grundbildung erhalten, müssen nicht nur die ökonomischen Hindernisse in den Blick genommen werden, sondern vor allem auch institutionelle und strukturelle, die einem *erfolgreichen* Erwerb der Elementarbildung entgegen stehen. Es geht folglich nicht allein um den Transfer von Finanzmitteln, sondern auch um die Gestaltung des Bildungssystems. Aus dem individuell nicht einklagbaren Recht auf Bildung folgen ethische Kriterien für die Gerechtigkeit des Bildungssystems, das, wie Ingo Richter ausführt, als ein „Recht auf Evaluation“ geschützt und operationalisiert werden kann.¹⁹

Damit zeigt sich schließlich das moralische Recht auf Bildung in seiner Dimension als Kriterium für die gerechte institutionelle Gestalt des Bildungswesens. Ich möchte hier soweit gehen und von einem Anspruch an die Struktur der Bildungssystems sprechen, der auf den Bildungserfolg abzielt. Ein signifikant hoher Anteil von Bildungsversagern aus den beschreibbaren und immer gleichen Gruppen, der durch das Schulsystem befördert wird, ist als eine Verletzung des Rechts auf Bildung dieser

¹⁹ RICHTER, Ingo. Menschenrecht auf Bildung? Statt einer Illusion: Ein Recht auf Evaluation. *Vorgänge* 2003, Jg. 42, Nr. 3, s. 15–22, hier 21–22.

Menschen einzustufen. Sie haben ein Recht darauf, dass die Hürden, die ihnen ihre Herkunft oder sonstige, von ihnen nicht zu verantwortende Umstände beim Erwerb einer minimalen, eine eigenständige berufliche Existenz eröffnende Bildung in den Weg legen, durch staatliche Unterstützung wenn nicht aus dem Weg geräumt, so doch möglichst verringert werden. Natürlich macht es keinen Sinn, von einem individuellen moralischen Recht auf Bildungserfolg zu sprechen. Kompetenzen kann man nicht einklagen, und Bildungszertifikate, die man einklagen könnte, wären sinnlos. Aber das Recht auf Bildung ist als moralischer Anspruch an das Bildungssystem zu verstehen, den Anteil derer, die nach Durchlaufen des Bildungssystems ohne eine verwertbare Bildung bleiben, so weit wie möglich zu verringern. Damit hätten wir dann auch ein Kriterium für ein gerechtes Bildungssystem. Für anwendungsorientierte Bildungsethik und als ethische Empfehlung an Bildungspolitik legt sich daraus die Priorität für das Vermeiden von grundlegenden Bildungsmisserfolgen und im weiteren ein meliorisierendes Vorgehen nahe. Es geht darum, bei den schwerwiegendsten Gerechtigkeitslücken des Bildungssystems anzusetzen, das heißt bei jenen Gruppen von Kindern und Jugendlichen, die am ehesten von Bildungsmisserfolg betroffen sind und deren Chancen auf ein selbstbestimmtes Leben und auf soziale Inklusion dadurch am meisten beeinträchtigt werden. Indem die christliche Sozialethik hier eindeutig und argumentativ für das Bildungsrecht jener Stellung bezieht, die in den gesellschaftlichen Verteilungskämpfen häufig überhört werden oder die erst garnicht zu Wort kommen, nimmt sie ihre christliche Option für die Benachteiligten wahr.

RESUMÉ

CHRISTOF MANDRY

Morální právo na vzdělání v křesťansko-etickém pohledu

Právo na vzdělání jako jedno ze sociálních lidských práv je v posledních letech v rámci křesťanské sociální etiky intenzivně diskutováno. Předložená studie z této odborné diskuze vychází, reflektuje úkol křesťanské sociální etiky ve vztahu k právu na vzdělání a identifikuje základní etické problémy a priority týkající se uvedené problematiky.

Klíčová slova

lidská práva, právo na vzdělání, křesťanská etika, teologická etika

ÚSVIT LIDSKÝCH PRÁV: POČÁTKY DEBATY O LIDSKÝCH PRÁVECH VE ŠPANĚLSKÉ POZDNÍ SCHOLASTICE¹

P E T R Š T I C A

Počátky formulování konceptu lidských práv bývají nejčastěji ztotožňovány s osvícenstvím. Je známo, že chápání člověka coby nositele a adresáta práv, zejména práv na svobodu, nalézají svůj výraz v deklaracích, které vznikly v druhé polovině 18. století v souvislosti s americkou a francouzskou revolucí. Třebaže je přínos americké a francouzské revoluce a osvícenského myšlení pro debatu o lidských právech bezesporu zásadní, neměli bychom opomíjet diskuze o základních právech člověka, které lze najít již před osvícenstvím.²

Konrad Hilpert poukazuje na to, že se lidská práva v dějinách formulovala coby odpovědi na utrpení způsobovaná nebo umožňovaná státní mocí, jak je lidé společně zakoušeli v konkrétních dějinných okamžicích: „Prostřednictvím dějin zkušeností s bezprávím se ukázala určitá ohrožení ze strany státních a společenských mocí jako ohrožení, která mají charakter hlubokého zranění, stále se opakují a latentně přetrvávají, takže jsou zachyceny jako typické a jsou jednotlivě nebo v katalogích lidských práv shrnuty a fixovány jako poznatky, za něž nesmí lidstvo na své cestě „již nikdy více“ padnout.“³ Lidská práva jinými slovy „nacházejí svůj historický a normativní smysl ve snaze eliminovat základní zkušenosti s bezprávím“.⁴ Tyto „zásadní zkušenosti

¹ Článek vznikl díky podpoře Alexander von Humboldt Foundation.

² Srov. KRAUB, Christoph. Freiheit aller Menschen? Die Spanische Spätscholastik und der Kampf gegen die Sklaverei. In SPIEB, Christian (ed.). *Freiheit – Natur – Religion: Studien zur Sozialethik*. Paderborn: Schöningh, 2010, s. 85–112, 85.

³ HILPERT, Konrad. *Menschenrechte und Theologie: Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*. Freiburg (Švýc.): Univ.-Verl., 2001, s. 25.

⁴ HOPPE, Thomas. Menschenrechte als Basis eines Weltethos? In HEIMBACH-STEINS, Marianne – LIENKAMP, Andreas – WIEMEYER, Johannes (ed.). *Brennpunkt*

s bezprávím“ se však „neartikulují“ až v 18. století v reakci na útlak ze strany absolutistického státu, nýbrž je nacházíme mj. již o téměř 250 let dříve. Zkušenost s obsazováním Nového světa a znepokojení nad tím, jakým způsobem tato kolonizace probíhala, podnítily na iberském poloostrově, jenž prožíval v této době nejen mocenskou expanzi a hospodářský vzmach, nýbrž také intelektuální a duchovní rozkvět, diskuzi o právech člověka.

Nejvýraznější aktéry této diskuze byli dominikáni Francisco de Vitoria a Bartolomé de Las Casas.⁵ V tomto článku bych chtěl stručně⁶ představit jejich úvahy a argumentace týkající se práv člověka, které lze chápat jako významný příspěvek v „dějinách debaty o lidských právech“ či jako jednu z prvních diskuzí na téma „práva člověka“. V závěru bych rád nastínil, jakým způsobem se tato raně novověká lidskoprávní debata mohla promítnout či se promítla do lidskoprávní debaty v 18. století.

1. Francisco de Vitoria – základy koloniální etiky

Francisco de Vitoria (1483–1546), zakladatel tzv. Salamanské školy, patří mezi nejvýznamnější zástupce španělské pozdní scholastiky.⁷ Zvyklostí salamanské univerzity bylo, že mezi povinnosti zdejších profesorů náležely tzv. *relectiones* – veřejné přednášky pořádané mimo

Sozialethik: Theorien, Aufgaben, Methoden. Freiburg: Herder, 1995, s. 319–333, 320.

⁵ Srov. HILPERT, Konrad. *Menschenrechte und Theologie*, s. 63.

⁶ Jedná se o přehledové uvedení do tématu. Pro podrobnější seznámení s problematikou čtenáře odkazuji mj. na použitou literaturu.

⁷ K následujícímu srov. BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie: Antike und Mittelalter*. 2. vydání. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, s. 344–346; k podrobnějšímu představení života a díla Francisca de Vitorii srov. HORST, Ulrich. *Leben und Werke Francisco de Vitorias*. In HORST, Ulrich – JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard – STÜBEN, Joachim (ed.). *Francisco de Vitoria. Vorlesungen I (Relectiones): Völkerrecht – Politik – Kirche*. Stuttgart: Kohlhammer, 1995, s. 15–99 (zde jsou k nalezení četné odkazy na další literaturu z jiných jazykových oblastí). K nemnoha pojednáním o Francisco de Vitoriovi a jeho díle v českém teologickém prostředí srov. články v *Salve* 4/2001 (DUKA, Dominik. Francisco de Vitoria OP, obhájce lidských práv a zakladatel mezinárodního práva. *Salve: revue pro teologii a duchovní život* 2001, roč. 11, č. 4, s. 47–51; HERNÁNDEZ, Ramón. Mezinárodní a amerikanistická nauka Francisca de Vitoria OP. *Salve: revue pro teologii a duchovní život* 2001, roč. 11, č. 4, s. 52–58; DE VITORIA, Francisco. Nástin individuálních a společenských lidských práv. *Salve: revue pro teologii a duchovní život* 2001, roč. 11, č. 4, s. 59–64), v souvislosti s problematikou migrace pak RETHMANN, Albert-Peter. Počátky etiky migrace. Francisco de Vitoria OP a Salamanská škola. *Salve: revue pro teologii a duchovní život* 2004, roč. 14, č. 1, s. 70–76.

běžné univerzitní kurzy, které byly určeny pro širší publikum. Vitoria, jenž působil v Salamance jako profesor teologie od roku 1526, se v nich opakovaně zabýval aktuálními tématy své doby. V akademickém roce 1538/1539 věnoval tyto *relectiones* otázce, zda a z jakých důvodů je kolonizace Západní Indie ze strany španělských konquistadorů legitimní. Kromě formulování vlastních důvodů, v němž hrála otázka práv důležitou roli, „předložil fundamentální kritiku do té doby platných ospravedlnění“⁸ španělské kolonizace.

Vitoria v *relectiones* nejprve rozporuje vybraná odůvodnění, která se v tehdejší Španělsku běžně vyskytovala.⁹ (1) Vyslovuje se proti tezi, že císař, jenž byl v té době současně španělským králem, je pánem celého světa. Podle něj tato teze, která nikdy v dějinách neodpovídala realitě, nemá oporu v přirozeném ani v Božím zákoně. Je navíc třeba vycházet z toho, že „i kdyby byl císař pánem světa, nesměl by proto obsadit provincie barbarů“.¹⁰ (2) Kriticky se Vitoria staví rovněž k oprávnění papeže udělovat panovníkovi určitá území. Tato teze souvisí s bulami Alexandra VI. z roku 1493, v nichž papež „daroval“ určená, nově objevená území v Západní Indii Španělům a zároveň tím „upravoval mocenské poměry na těchto územích“.¹¹ Podle salamanckého profesora papež „není pánem světa v politickém a časném smyslu, neboť disponuje jen takovou časnou mocí (*potestas temporalia*), nakolik je to potřebné pro správu *duchovních záležitostí*“.¹² (3) Třetí odůvodnění (*titulus*) se vztahuje na právo toho, kdo území objevil jako první (*ius inventionis*). Toto právo „hrálo zvláště důležitou roli v počátcích španělské expanze do zámořských území: Podle něj by – podobně jako je tomu u divoké zvěře, ryb a perel – měly území a krajiny náležet

⁸ HILPERT, Konrad. *Menschenrechte und Theologie*, s. 69.

⁹ Srov. DE VITORIA, Francisco. De Indis (Sectio Secunda. De titulis non legitimis, quibus barbari novi orbis venire potuerint in dicionem Hispanorum). In HORST, Ulrich – JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard – STÜBEN, Joachim (ed.). *Francisco de Vitoria. Vorlesungen II (Relectiones): Völkerrecht – Politik – Kirche*. Stuttgart: Kohlhammer, 1997, s. 370–541, zde 406–457; srov. rovněž HILPERT, Konrad. *Menschenrechte und Theologie*, s. 70–75, BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, s. 363.

¹⁰ DE VITORIA, Francisco. De Indis, s. 407.

¹¹ BÖCKENFÖRDE, Wolfgang. *Kolonialethik: Von der Kolonial- zur Entwicklungspolitik*. Paderborn: Schöningh, 1992, s. 56. K těmto papežským ediktům srov. podrobněji HÖFFNER, Joseph. *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*. 5. vydání. Trier: Paulinus-Verlag, 1972, s. 210–232.

¹² BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, s. 363; srov. JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard. *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*. Köln: Bachem, 1991, s. 76–81.

tomu, kdo je nejdříve objeví a aktem zabrání viditelně vyjádří vůli je vlastnit.¹⁵ Ani tento argument Vitoria nepovažuje za přijatelný, neboť zabraná území měla již před příchodem kolonizátorů své správce a panovníky. (4) Další v tehdejší době rozšířený důvod pro legitimizaci kolonizace, který Vitoria podrobuje kritice, představuje odmítání křesťanské víry ze strany barbarů. Vitoria se vyjadřuje proti násilnému rozšiřování víry a v návaznosti na Tomáše Akvinského zdůrazňuje, že „víra je věcí vůle. Válka vedená z těchto důvodů by domorodé obyvatele (*indios*) vedla k tomu, aby víru předstírali a přijímali vnějškově, ale nemotivovala by je k víře z přesvědčení.“¹⁴ Mezi nelegitimními důvody kolonizace se v *relectiones* dále uvádějí (5) hříchy barbarů proti přirozenému zákonu či (6) možnost, že Bůh domorodce Španělům jednoduše vydal. Následně formuluje Vitoria oprávněné důvody (*tituli legitimi*) španělské expanze, a to na základě úvah o právech.¹⁵

(1) Prvním právem, které se týká španělských osadníků, je *ius peregrinandi*: Nikdo nemůže zabránit člověku v tom, aby se přistěhoval do jiné země a usadil se v ní. Jediným protiargumentem je, aby se tím původním obyvatelům nezpůsobily bezpráví a škody.¹⁶ Dalšími právy, která jsou s *ius peregrinandi* spojená, jsou právo na obchod (opět za předpokladu, že „s ním nejsou spojené žádné škody pro danou zemi“)¹⁷ a právo na společné užívání základních dober země. (2) Jako ústřední odůvodnění představuje Vitoria právo křesťanů na hlásání evangelia v zámořských provinciích.¹⁸ Ve svých úvahách Vitoria „rozlišuje mezi případem, že *indios* zvěstovanou víru nepřijmou, a případem, že Španělům brání zvěstovat evangelium. Pouze v druhém případě – ale také zde teprve po otevřeném zdůvodnění, intenzivním úsilí a za předpokladu opravdové nevyhnutelnosti – může být oprávněné vyhrožovat válkou, případně ji začít.“¹⁹ Oprávněnými důvody pro intervenci Španělů jsou podle Vitorii dále (3) ochrana domorodců, kteří se stali křesťany, před pronásledováním ze strany jiných domorodců

¹⁵ HILPERT, Konrad. *Menschenrechte und Theologie*, s. 71.

¹⁴ Tamtéž, s. 72–73.

¹⁵ Srov. DE VITORIA, Francisco. De Indis (Sectio Tertia. De titulis legitimis, quibus barbari potuerint venire in dicionem Hispanorum), s. 456–489.

¹⁶ Srov. Tamtéž, III, 1, s. 461. Podrobněji k *ius peregrinandi* u Francisca de Vitorii srov. ŠTICA, Petr. *Migrace a státní suverenita. Oprávnění a hranice přistěhovalecké politiky z pohledu křesťanské sociální etiky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 255–258.

¹⁷ DE VITORIA, Francisco. De Indis, III, 2, s. 465.

¹⁸ Tamtéž, III, 8, s. 473.

¹⁹ HILPERT, Konrad. *Menschenrechte und Theologie*, s. 75.

nebo (4) možnost, že by se *indios* pro křesťanského panovníka sami dobrovolně rozhodli.

Vitoria se tedy s řadou soudobých odůvodnění kolonizačních válek neztotožňuje a formuluje vlastní důvody pro „legitimní španělskou expanzi do Nového světa“. Reflektuje ji přitom v interakci práv Španělů a práv domorodců. Pro naše téma je dále důležité, že Vitoria odmítá legitimizaci násilného obsazování Západní Indie na základě „barbarství indiánů“, jinými slovy na základě jejich „nedokonalého lidství“, což byla argumentace, s níž se bylo možné u tehdejšího španělského dvora setkat:²⁰

Bylo argumentováno, že tito barbaři jsou otroky od přirozenosti, neboť mají příliš slabý rozum na to, aby si sami vládli. Nato odpovídám, že Aristoteles jistě nemyslel, že lidé, kteří jsou v duchu slabí (*parum valent ingenio*), nejsou od přirozenosti svými vlastními pány a nevládnou nad sebou samými ani nad jinými věcmi. To znamená totiž otroctví v politickém a právním smyslu. Nikdo není otrokem od přirozenosti.²¹

K Vitoriovým základním východiskům patří, že svoboda a důstojnost je dána všem lidem, Evropanům stejně jako původním obyvatelům zámořských území, neboť všichni jsou Božími obrazy.²² Zdůrazňuje přitom nejen rovnost mezi lidmi, nýbrž i rovnost mezi národy.²³

Vitoriovy přednášky vzbudily brzy pozornost v politických kruzích. Císař Karel V. hned na podzim roku 1539 zaslal stížnost převorovi dominikánského kláštera v Salamance. Stěžoval si na zasahování do autority papeže a privilegií španělské koruny a nařídil vyšetřování, kde všude se myšlenky z *relectiones De Indis* vyskytují, s úmyslem zahladit po nich stopy. Není proto divu, že *relectiones* byly publikovány až po Vitoriově smrti, a to na území, které nespádalo pod pravomoc španělského krále (roku 1557 v Lyonu). Vitoria sám se – patrně coby následek těchto konfliktů – k problematice týkající se kolonizace v následujících letech již nijak nevyjadřoval.²⁴ Mariano

²⁰ Srov. BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, s. 364.

²¹ DE VITORIA, Francisco. *De Indis*, I, 16, s. 405.

²² Srov. KRAUß, Christoph. *Freiheit aller Menschen*, s. 93.

²³ Srov. SODER, Josef. *Die Idee der Völkergemeinschaft. Francisco de Vitoria und die philosophischen Grundlagen des Völkerrechts*. Frankfurt a. M.: Metzner, 1955, s. 82–83.
Srov. KRAUß, Christoph. *Freiheit aller Menschen*, s. 91.

²⁴ Srov. HORST, Ulrich. *Leben und Werke Francisco de Vitorias*, s. 96–98.

Delgado však dokládá, že přes intervenci Karla V. nebyla etická diskuze kolonizace ve Španělsku podvázána, neboť Vitoriovi žáci, např. Melchior Cano či Bartolomé Carranza de Miranda, se následujícího roku k tomuto tématu ve svých přednáškách vrátili. Argumentovali v nich přitom obdobným způsobem jako jejich učitel.²⁵ O rezonanci Vitoriových *relectiones De Indis* svědčí rovněž fakt, že přes panovníkův zákaz se dochovala řada prepisů, díky nimž mohly být tyto texty posmrtně vydány.²⁶

2. Bartolomé de Las Casas – obhajoba práv domorodců

Další výraznou postavou diskuze o koloniální etice je Bartolomé de Las Casas (1484–1566). Třebaže ho s Vitoriou řada věcí spojuje – např. totožná doba působení, příslušnost k dominikánskému řádu či podobné myšlenkové zaměření –, jiné aspekty ho od salamského profesora odlišují: Zatímco v centru pozornosti Francisca de Vitorii stojí především otázka *legitimity invaze* Španělů do Nového světa a kritéria „spravedlivého obsazování území Západní Indie, případně legitimní koloniální války“ (*ius ad*), věnuje Bartolomé de Las Casas pozornost rovněž tomu, *jakým způsobem* kolonizace probíhá a k čemu během ní dochází (*ius in*).²⁷ Zatímco se univerzitní profesor Vitoria soustřeďuje na teoretické úvahy, které vznikají bez přímé osobní zkušenosti s průběhem kolonizace (a který je proto při formulování svých myšlenek odkázán na zprávy, jež z Nového světa přicházejí), je Bartolomé de Las Casas po mnoho let očitým svědkem obsazování Ameriky. Ačkoli Vitoriovy přednášky mají veřejný charakter a měly ve své době společenskou a vnitrocírkevní odezvu, patří k nasazení Bartolomé de Las Casas za práva *indios* vedle jeho spisů přímé politické intervence a konkrétní snahy o „alternativní postupy“ při misií původních obyvatel Západní Indie. Zatímco Vitoria na základě přirozenoprávní argumentace reflektuje zejména hranice vykonávání politické autority, Las Casas přímo protestuje proti imperialistické politice Španělska jako takové. V centru jeho úvah

²⁵ Srov. DELGADO, Mariano. Bartolomé de Las Casas (1484–1566). Weg, Werk und Wirkung. In DELGADO, Mariano (ed.). *Bartolomé de Las Casas: Werkauswahl*. Sv. 1: *Missionstheologische Schriften*. Paderborn: Schöningh, 1994, s. 11–33, 30.

²⁶ Srov. HORST, Ulrich. Leben und Werke Francisco de Vitorias, s. 97–98.

²⁷ Srov. OCKENFELS, Wolfgang. *Kolonialethik*, s. 53–82.

přítom stojí „dodržování práv indiánů“.²⁸ Poněvadž v tomto nasazení za práva *indios* hrála klíčovou úlohu jeho vlastní životní zkušenost,²⁹ představíme si jeho myšlenky týkající se lidských práv v souvislosti s jeho životními osudy.³⁰

Bartolomé de Las Casas je s obsazováním Nového světa spjat takřkajíc od svého dětství. Jeho otec a strýc se roku 1493 plavili s Kryštofem Kolumbem na jeho druhé cestě do Západní Indie. Svou první cestu na Hispaniolu (dnešní Haiti a Dominikánská republika) Bartolomé de Las Casas podnikl už ve svých osmnácti letech, nejprve zřejmě jako hledač zlata a posléze coby účastník válečných výprav. Brzy se stává správcem rozsáhlé *encomiendy* na Hispaniole, kterou získává jako „odměnu za své válečné angažmá“.³¹ Po svém kněžském svěcení (1507) dál tuto *encomiendu* spravuje a zároveň působí jako polní kaplan konquistadora Diego Velázqueze, jenž patřil mezi ty dobyvatele, kteří při obsazování nových území neváhali s použitím násilí. Ve vlastních vzpomínkách zařazuje Las Casas změnu svého postoje ve vztahu k *indios* do roku 1514 a uvádí ji v souvislosti s četbou knihy Sirachovcovy (Sir 34,21–27). Tato změna má však v jeho životě důležitou předehru v letech 1510–1512. Můžeme ji shrnout do čtyř bodů:³²

Jde na prvním místě o setkání s dominikány (1), kteří se pod vedením Pedra de Córdoby usazují na Hispaniole roku 1510. Córdoba se stává pro Las Casase blízkou osobou, snad dokonce jeho duchovním rádcem. Dominikánská komunita v Santo Domingu zároveň záhy razantně vstoupí do koloniální politiky (2). Las Casas ve svých vzpomínkách zmiňuje adventní kázání dominikána Antonia Montesina z roku 1511 obviňující kolonizátory z tyranie vůči domorodým obyvatelům. Montesino se v něm obrátil na své posluchače přibližně těmito slovy:

Žijete všichni ve smrtelném hříchu a zemřete kvůli krutosti a tyranii, kterou používáte na těchto nevinných. Řekněte, jakým oprávněním a jakým

²⁸ GILLNER, Matthias. Bartolomé de Las Casas und die Menschenrechte. *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft*, 1998, roč. 39, s. 143–160, zde 144.

²⁹ Srov. BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, s. 366–367.

³⁰ K následujícímu srov. DELGADO, Mariano. Bartolomé de Las Casas (1484–1566). Weg, Werk und Wirkung. In DELGADO, Mariano (ed.). *Bartolomé de Las Casas: Werkauswahl*. Sv. 1: *Missionstheologische Schriften*. Paderborn: Schöningh, 1994, s. 11–35.

³¹ EGGENSPERGER, Thomas – ENGEL, Ulrich. *Bartolomé de las Casas: Dominikaner – Bischof – Verteidiger der Indios*. 2. vydání. Mainz: Matthias-Grünewald-Verl., 1992, s. 37.

³² Srov. DELGADO, Mariano. Bartolomé de Las Casas, s. 13–18.

právem držíte tyto *indios* v tak krutém a strašném otroctví? Co vás zmocňuje k tomu, abyste vedli proti těmto lidem, kteří ve vlastní zemi žili v míru a pokoji, opovržením války? [...] Proč je držíte pod takovým útlakem a vyčerpáním, nedáváte jim najíst a neléčíte je z jejich nemocí, které získali kvůli přemíře práce, již jste jim naložili? [...] Nejsou to lidé? Nemají duši obdařenou rozumem? Nejste povinni je milovat jako sebe samé?³³

Třebaže k historicitě a přesné podobě kázání musíme přistupovat s určitou zdrženlivostí, je jisté, že angažmá dominikánů za obranu *indios* vzbudilo u Španělů bouřlivé reakce. Kolonizátoři si stěžovali u španělských řádových představených a požadovali omezení kazatelské činnosti pro řeholníky v Santo Domingu. Ti však šli naopak ještě dále a odmítli udělovat rozhřešení těm kolonizátorům, kteří na svých *encomiendách* drželi domorodce v otrockých podmínkách. Konflikt se proto přenesl i na evropský kontinent. K vyjasnění sporu svolal král Ferdinand do Burgosu komisi, která roku 1512 formulovala tzv. *Leyes de Burgos*, první právní předpisy upravující přístup a zacházení kolonizátorů s domorodým obyvatelstvem. Tyto zákony byly výsledkem kompromisu různých zájmových skupin a argumentů a obsahovaly „sedm bodů: 1. Indiáni jsou svobodnými poddanými španělského krále, nikoli otroky. 2. Mají být vyučováni ve víře. 3. Mohou být zadržováni k užitečné práci, ale jejich evangelizace by jim neměla přinášet žádné utrpení. 4. Práce musí být únosná, přerušovaná časem na odpočinek (přes den i přes rok). 5. Indiáni smějí mít nadále svůj domov a vlastnictví. 6. Kvůli lepšímu úspěchu evangelizace mají indiáni žít v úzkém společenství s osadníky (v *encomiendách*). 7. Za svou práci musí dostávat mzdu.“³⁴ Zákony nerušily systém *encomiend*, ale snažily se v rámci tohoto systému zaručit *indios* lidsky důstojné zacházení.³⁵ Již na konci roku byly nicméně tyto předpisy zmírněny (a navíc byly od počátku na zámořských územích jen zřídka dodržovány). V každém případě však nasazení (některých) misionářů za obranu práv *indios* obrátilo pozornost k eticky palčivým (a doposud více méně opomíjeným a přehlíženým) souvislostem kolonizace.

³³ Citováno podle: DELGADO, Mariano (ed.). *Gott in Lateinamerika: Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte*. Düsseldorf: Patmos, 1991, s. 146–150, 146–147.

³⁴ OCKENFELS, Wolfgang. *Kolonialethik*, s. 70–71.

³⁵ Srov. EGGENSPERGER, Thomas – ENGEL, Ulrich. *Bartolomé de Las Casas*, s. 55.

Las Casas patrně adventnímu kázání Antonia Montesina nebyl osobně přítomen,³⁶ je nicméně pravděpodobné, že se o obsahu kázání nejen brzy dozvěděl, nýbrž události s ním spjaté rovněž „na vlastní kůži“ zakusil. Lze předpokládat, že rovněž jemu jako *encomendero*vi odepřel jeho zpovědník z dominikánské komunity v San Dominigu rozhršení. Delgado tuto skutečnost řadí mezi události, které měly na utváření jeho postoje k právním *indios* důležitý dopad (3). Roku 1512 zaznamenal Las Casas ještě jednu zkušenost, která přispěla k proměně jeho postojů: stal se očitým svědkem brutálního masakru domorodců v Caonao (4).³⁷ Jeho „první obrácení“³⁸ je proto dovršením pozvolného osobního procesu a také částečně zrcadlí vývoj v církevní a společenské diskusi kolonizace.

Las Casas se následně vzdává svých *encomiend* a začíná pranýřovat nespravedlnosti páchané na *indios*.³⁹ Angažuje se v boji proti systému *encomiend*, jež se pro něj od té doby stává jeho „životním úkolem“.⁴⁰ Roku 1515 odjíždí s Antoniem Montesinem do Evropy s úmyslem stěžovat si na nedodržování zákonů sjednaných v Burgosu a poukázat na jejich nedostatky. Poněvadž jeho nasazení za dodržování práv domorodců nemá úspěch, vrací se roku 1517 opět do Evropy, aby znovu intervenoval u španělského krále a připravoval zde plány pro nenásilnou misii na území dnešní Venezuely. Tento projekt však končí neúspěchem.

Roku 1522 vstupuje Las Casas v Santo Domingu do dominikánského řádu. Na dalších přibližně deset let se víceméně stahuje z veřejného dění,⁴¹ věnuje se pastoraci a studiu. Přibližně od roku 1535 podniká misijní cesty po Střední Americe a na území dnešní Guatemaly činí další pokus o nenásilnou misii.⁴² V souvislosti se snahou získat misionáře

³⁶ Srov. DELGADO, Mariano. Bartolomé de Las Casas, s. 27.

³⁷ Srov. tamtéž, s. 16–18.

³⁸ Srov. GILLNER, Matthias. *Bartolomé de Las Casas und die Eroberung des indischen Kontinents: Das friedensethische Profil eines weltgeschichtlichen Umbruchs aus der Perspektive eines Anwalts der Unterdrückten*. Stuttgart: Kohlhammer, 1997, s. 31–33. V literatuře se uvádí další dvě obrácení: „druhé obrácení“ je spojováno se vstupem Bartolomé de Las Casas do dominikánského řádu, „třetí obrácení“ je dáváno do souvislosti s odmítáním otroctví jako takového, včetně otroctví Afričanů (k tomu viz dále).

³⁹ Srov. BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, s. 367.

⁴⁰ GILLNER, Matthias. Bartolomé de Las Casas (JCSW), s. 149.

⁴¹ Srov. EGGENSPERGER, Thomas – ENGEL, Ulrich. *Bartolomé de Las Casas*, s. 69–71.

⁴² Je třeba připomenout, že v této době (1537) papež Pavel III. vydává bulu *Sublimis Deus*, v níž se zastává práv indiánů coby bytostí „obdařených rozumem a nesmrtelnou duší“, vyjadřuje se zřetelně proti jejich zotročování a hovoří o „pokojné evangelizaci

pro tento „projekt“ se roku 1540 vydává opět do Španělska, kde se mezitím otázky oprávněnosti kolonizace Ameriky a zacházení s domorodým obyvatelstvem – mj. v návaznosti na Vitoriovy *relectiones* – staly palčivým a diskutovaným tématem. Jeho pobyt na starém kontinentě se tentokrát protáhne. Las Casas předává Karlu V. své spisy, v nichž líčí krutosti, kterých se na obsazených územích kolonizátoři na *indios* dopouštějí, a pléduje za to, aby „péče o domorodce byla přenechána výhradně církvi“.⁴⁵ Tyto intervence nacházejí u císaře odezvu. Karel V. svolává roku 1542 mimořádnou komisi pro otázky Západní Indie, jejímiž závěry jsou tzv. Nové zákony (*Leyes nuevas*). Ty novým způsobem upravovaly vztahy v koloniích: požadovaly plošný, bezvýjimečný zákaz otroctví a obsahovaly příkaz nezřizovat nové *encomiendy*. Hovořily rovněž o tom, že pokud by bylo s domorodci špatně nakládáno, měly dané *encomiendy* připadnout královské koruně. Zákony se setkaly s odmítavými reakcemi jak ze strany kolonizátorů, tak ze strany některých misionářů. Byly následujícího roku zmírněny a roku 1545 úplně zrušeny. Zůstávají však dokladem snahy o ochranu práv *indios*, která byla implementována do pozitivního práva.⁴⁴ Roku 1543 přijímá Las Casas návrh na jmenování biskupem v Chiapas, v jednom „z nejchudších a nejméně vykořisťovaných regionů Západní Indie“⁴⁵ na území dnešního Mexika. Následujícího roku odjíždí zpět na americký kontinent, tentokrát do svého nového působiště, kde opět naráží na odpor kolonizátorů.

Roku 1547 se Las Casas naposledy vrací do Evropy, kde se mezitím opět začala prosazovat „teorie otroctví indiánů“, která označovala *indios* za bytosti určené od přirozenosti k otroctví. Předním představitelem této teorie byl dvorní kronikář a teolog Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573). Ten Aristotelovu kategorii otroctví od přirozenosti vztáhl na domorodé obyvatelstvo Nového světa a „pololidstvem barbarů“ (*indios* označoval za *homunculi*, za bytosti s pouhými zbytky či stopami lidství) a nadřazeností Španělů odůvodňoval legitimitu kolonizace a násilnou christianizaci.⁴⁶ Když se Las Casas o těchto stanoviscích svého řádového spolubratra dozví, všemi silami se zasazuje o to, aby

jako o jediném způsobu křesťanské misie“. DELGADO, Mariano. Bartolomé de Las Casas, s. 29.

⁴⁵ OCKENFELS, Wolfgang. *Kolonialethik*, s. 73.

⁴⁴ Srov. FURGER, Franz – STROBEL-NEPPLE, Cornelia. *Menschenrechte und katholische Soziallehre*. Freiburg (Švýc.): Iustitia et Pax, 1985, s. 110; GILLNER, Matthias. Bartolomé de Las Casas (JCSW), s. 151.

⁴⁵ DELGADO, Mariano. Bartolomé de Las Casas, s. 30.

⁴⁶ Srov. GILLNER, Matthias. Bartolomé de Las Casas (JCSW), s. 146.

spis prezentující tyto názory nebyl otištěn. Sepúlveda však přechází do protiútoků a biskupa v Chiapas obviní z velezrady a hereze.⁴⁷

Spor se vyhrócuje a v letech 1550–1551 dochází k veřejné disputaci obou aktérů za přítomnosti nejvýznamnějších španělských teologů (Melchior Cano, Domingo de Soto aj.). V ní Bartolomé de Las Casas formuluje své argumenty na ochranu práv původních obyvatel Nového světa.⁴⁸ Poukazuje zejména na to, že rovněž *indios* je třeba pokládat za plnohodnotné lidi. Vědomě navazuje na Aristotelovy myšlenky o otroctví od přirozenosti a poukazuje na to, že Aristoteles vztahoval pojem *fysei dúlos* na mentálně postižené osoby. Tento pojem nelze v souvislosti s *indios* použít, neboť názor, že „celé národy sestávají pouze z duchovně narušených lidí, by odporoval křesťanské teologii stvoření, která učí o přirozené rovnosti všech lidí“.⁴⁹ Podle křesťanského učení o stvoření není možné, aby se jeden člověk „narodil jako *servus* a druhý jako *dominus*, všichni se od přirozenosti rodí jako svobodní“.⁵⁰ Ve druhém kroku Las Casas poukazuje na to, že *indios* vedou – a již před příchodem Španělů vedli – kulturní způsob života, jak to dokládá například existence velkých měst, zákonů, umění či politické moci. Nelze je tedy považovat za neplnohodnotné lidi, kteří jsou od přirozenosti určeni k otročké práci.⁵¹

K uznání *indios* jako plnohodnotných lidí ho přitom vede nejen jeho vlastní zkušenost, kterou Sepúlveda postrádá,⁵² nýbrž rovněž teoretické úvahy. V nich se opírá jak o přirozenoprávní argumentaci, tak o křesťanskou teologii stvoření. Svobodu charakterizuje „jako nejcennější a nejvyšší ze všech časných dober“.⁵³ Bojuje proto „prostřednictvím všech politických a legislativních nástrojů za zákaz otroctví“.⁵⁴

⁴⁷ Srov. DELGADO, Mariano. Bartolomé de Las Casas, s. 51.

⁴⁸ Srov. HILPERT, Konrad. *Menschenrechte und Theologie*, s. 77–81. Text disputeace dostupný v: DE LAS CASAS, Bartolomé. Die Disputation von Valladolid (1550–1551). In DELGADO, Mariano (ed.). *Bartolomé de Las Casas: Werkauswahl*. Sv. 1: *Missionstheologische Schriften*. Paderborn: Schöningh, 1994, s. 337–436.

⁴⁹ GILLNER, Matthias. Bartolomé de Las Casas (JCSW), s. 147–148.

⁵⁰ DE LAS CASAS, Bartolomé. De Regia Potestate, 34. Citováno podle GILLNER, Matthias. Bartolomé de Las Casas (JCSW), s. 148.

⁵¹ Srov. DE LAS CASAS, Bartolomé. Die Disputation von Valladolid, s. 371–372.

⁵² Sepúlveda své představy o domorodcích coby „pololidech s barbarskými způsoby života“ čerpal výhradně z barvitých zpráv zprostředkovaných kolonizátory a misiónáři. Srov. OCKENFELS, Wolfgang. *Kolonialethik*, s. 60.

⁵³ DE LAS CASAS, Bartolomé. Entre los Remedios, 327. Citováno podle GILLNER, Matthias. Bartolomé de Las Casas (JCSW), s. 150.

⁵⁴ Las Casas považoval otroctví Afričanů zpočátku za přijatelné. Teprve v padesátých letech se vyjadřoval jednoznačně odmítavě rovněž k otroctví černochů, tedy

V popředí úvah Bartolomé de Las Casas stojí misijní zájem o *indios*. Zatímco Sepúlveda jejich „pohanské“ zvyky považuje za dostatečný důvod k válečné intervenci, zastává Las Casas názor, že ani kruté a pro křesťany nepřijatelné náboženské zvyklosti, jako jsou např. lidské oběti, nemohou být důvodem pro válečné podrobení, a to ani z důvodu ochrany obyvatel před sebou samými ani z důvodů morálních. *Indios* praktikují tyto zvyky z neznalosti a tato neznalost je pro ně omluvou. Množství obětí způsobené válkou Španělů oproti tomu nelze jakkoli ospravedlnit.⁵⁵ Násilná christianizace podle Las Casase nevede k interiorizovanému přijetí křesťanské víry. *Indios* mají přijmout víru svobodně, na základě rozumu a „zkušenosti s dobrými skutky“ křesťanů a misionářů, nikoli na základě prosazení násilím.⁵⁶ Křesťanská misie neprobíhá za „použití vnější síly“ (*violencia exterior*), nýbrž „musí být chápána jako naléhání prostřednictvím přesvědčování“ (*violencia persuasiva*).⁵⁷ Válečnou intervenci nelze chápat jako přípravu na evangelizační působení, jak to tvrdí Sepúlveda.⁵⁸ Pro „hlásání víry nemůže být proti indiánům vedena žádná válka“ a ty války, které byly doposud vedeny, je třeba pokládat za „tyranské a škodlivé pro zvěstování evangelia“.⁵⁹

Roku 1550 Las Casas rezignuje na svůj biskupský stolec. Zůstává ve Španělsku a nadále se věnuje psaní a politickým intervencím. Okolo roku 1552 dokončuje traktát o otroctví indiánů (*Tratado sobre les indios quo se han hecho esclavos*). V něm zastává mj. názor, že všichni *indios* jsou „zotročeni neprávem (*injustamente*). Španělé mohou vlastnit *indios* jen se ‚špatným svědomím‘, což platí i tehdy, pokud si otroky od indiánů naverbovali. Důsledkem toho žijí ve smrtelném hříchu, z něhož se mohou vyvázat jen pod podmínkou, že poměry vrátí do původního stavu, tzn. že zotročené *indios* znovu propustí do ‚staré svobody‘.“⁶⁰ Svoboda ve smyslu svobody osobní i svobody politické (coby možnosti svobodně si vládnout) je zde představována jako

k otroctví bezvýjimečně. Srov. GILLNER, Matthias. Bartolomé de Las Casas (JCSW), s. 151–154 (cit. s. 152).

⁵⁵ Srov. OCKENFELS, Wolfgang. *Kolonialethik*, s. 59.

⁵⁶ Srov. HILPERT, Konrad. *Menschenrechte und Theologie*, s. 78.

⁵⁷ GILLNER, Matthias. Bartolomé de Las Casas (JCSW), s. 155.

⁵⁸ Srov. DE LAS CASAS, Bartolomé. Die Disputation von Valladolid, s. 363–364.

⁵⁹ HILPERT, Konrad. *Menschenrechte und Theologie*, s. 81; srov. DE LAS CASAS, Bartolomé. Die Disputation von Valladolid, s. 372.

⁶⁰ SIEVERNICH, Michael. Einleitung: Las Casas und die Sklavenfrage. In DELGADO, Mariano (ed.). *Bartolomé de Las Casas: Werkauswahl*. Sv. 3/1: *Sozialethische und staatsrechtliche Schriften*. Paderborn: Schöningh, 1996, s. 61–66, 64.

základní mravní hodnota.⁶¹ Tento spis je, jak tvrdí Michael Sievernich, výjimečný mj. tím, že se v něm poprvé v novověkých dějinách objevuje pojem *lidská práva* (*derechos humanos*).⁶²

Z řady jeho děl, které vznikají v následujících letech, je třeba uvést zásadní historické spisy *Historia de las Indias* či *Apologética historia sumaria*. Ještě v posledním roce svého života píše Las Casas ve věci ochrany práv indiánů žádost adresovanou nově zvolenému papeži Piovi V., v níž požaduje „církevní klatbu pro ty, kdo ospravedlňují válku proti domorodcům, a žádá o vyslání papežských inspektorů“⁶³ do zámořských kolonií, kteří by se zaměřili na dodržování práv *indios*.

Las Casas po sobě zanechal řadu spisů svědčících o jeho neúnavném angažmá za práva indiánů – od dopisů přes zprávy o jejich situaci a svědectví o krutostech konquistadorů po scholastické traktáty a rozsáhlá historická pojednání o dějinách Západní Indie.⁶⁴ Jeho angažmá se ve své době setkalo s nejednoznačným přijetím.⁶⁵

Las Casas je jedním z prvních myslitelů, který ve svých úvahách předkládá a odůvodňuje osobní práva na svobodu. Třebáže používá pojem *lidská práva*, neformuluje žádnou teorii či ucelený koncept, nýbrž se zabývá konkrétními nespravedlnostmi. V pozadí jeho reflexí stojí především úsilí o evangelizaci *indios*, kterou násilná kolonizace a jejich zotročování znesnadňují.⁶⁶ Nasazení za svobodu *indios* jde podle něj ruku v ruce s křesťanskou teologií stvoření, podle níž má každá lidská bytost Bohem garantovanou důstojnost.⁶⁷

⁶¹ Srov. tamtéž, s. 64.

⁶² Srov. tamtéž, s. 64, pozn. 10. K této tezi se Sievernich vrací o šestnáct let později a konstatuje, že byla dosvědčena rovněž v novějším interdisciplinárním bádání. – Srov. SIEVERNICH, Michael. 460 Jahre Menschenrechte. *Stimmen der Zeit* 2012, roč. 230, č. 12, 816–826, včetně odkazů na nedávné studie.

⁶³ OCKENFELS, Wolfgang. *Kolonialethik*, s. 75.

⁶⁴ Souborné vydání jeho spisů zahrnuje čtrnáct svazků. – Srov. CASTAÑEDA DELGADO, Paulino (ed.). *Fray Bartolomé de Las Casas, Obras completas*. 14 sv. Madrid: Alianza Editorial, 1988–1998.

⁶⁵ Böckenförde tuto skutečnost popisuje slovy, že „pro jedny byl svědomím Španělska, pro druhé tím, kdo poskvřňoval jeho slávu“. BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, s. 370.

⁶⁶ Srov. GILLNER, Matthias. Bartolomé de Las Casas (JCSW), s. 159–160.

⁶⁷ K novému zájmu o život a dílo Bartolomé de Las Casas došlo (až) v 19. a 20. století. V německém jazykovém prostředí je této tématice věnována intenzivní pozornost zvláště v 90. letech minulého století, kdy vycházejí jak souhrnné a vybrané spisy Bartolomé de Las Casas a Francisca de Vitorii, tak řada odborných studií. Kromě literatury citované v tomto článku srov. např. DECKERS, Daniel. *Gerechtigkeit und Recht: Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483–1546)*. Freiburg (Švýc.): Univ.-Verl., 1991; MEIER, Johannes – LANGENHORST,

Závěr

Přestože se spojení „lidská práva“ v dílech představitelů španělské pozdní scholastiky objevuje spíše výjimečně a není nijak zvláště zdůrazňováno, můžeme mezi pojetím lidských práv, tak jak byla formulována v osvícenství, a tím, jak o právech *indios* uvažovali španělští teologové raného novověku, vyzorovat určité *myšlenkové shody*.⁶⁸ Na prvním místě je třeba zmínit principiální argumentaci opírající se o rovnost všech lidí, která není dána příslušností k nějakému národu, rase, civilizaci či kultuře, nýbrž je určena důstojností, která náleží člověku jako člověku. „Odůvodnění svobody jako původního stavu a práva člověka je“ – řečeno slovy Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho – „velkým počinem [španělské scholastiky. Tato odůvodnění] sice vycházejí z teologického obsahu, získávají však v rozšíření na všechny lidi, bez rozdílů mezi věřícími a nevěřícími, mezi Španěly a indiány, zároveň lidskoprávní obsah.“⁶⁹ Argumentace, která se utvářela v interakci s problematikou kolonizace a otroctví, vykládala práva na život a svobodu jako přirozená práva člověka.⁷⁰ Vedle rovnosti člověka můžeme spatřovat podobnost rovněž v „přesvědčení, že všichni lidé a národy tvoří společenství, které žije ze směny a sdílení“.⁷¹ Jinou podobnost s osvícenským pojetím lze vidět v tom, že se jejich obsahy a argumentace utvářely v napětí s politickou mocí s cílem, aby se obrana lidských svobod odrazila do pozitivněprávních norem.⁷² Ačkoli tedy obsahy lidskoprávní debaty v raném novověku na jedné straně a debaty osvícenské na straně druhé nemůžeme považovat za obsahově identické, je zřejmé, že přístupy španělské scholastiky obsahují v základu „něco, co se ve své podstatě v mnohém kryje s tím, pro co se v následující době používá spojení ‚lidská práva‘“.⁷³

Annegret (ed.). *Bartolomé de Las Casas: Der Mann – das Werk – die Wirkung*. Frankfurt a. M.: Knecht, 1992.

⁶⁸ K následujícímu srov. HILPERT, Konrad. *Menschenrechte und Theologie*, s. 82–85.

⁶⁹ BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, s. 396.

⁷⁰ Srov. SIEVERNICH, Michael. 460 Jahre Menschenrechte, s. 816.

⁷¹ HILPERT, Konrad. Die Menschenrechte in Theologie und Kirche. In DURST, Michael – MÜNK, Hans-Joachim – BENTELE, Katrin (ed.). *Theologie und Menschenrechte*. Freiburg (Švýc.): Paulusverl., 2008, s. 68–112, zde 81.

⁷² V tomto směru představují „zákoníky (zvláště *Leyes nuevas* z roku 1542) navzdory své neúčinnosti do dnešních dnů pozoruhodný pokus chránit z morálních motivů politicky a hospodářsky poddané lidi a národy“. HILPERT, Konrad. *Menschenrechte und Theologie*, s. 84.

⁷³ HILPERT, Konrad. Die Menschenrechte in Theologie und Kirche, s. 80.

Můžeme přitom předpokládat, že ideje španělské scholastiky nebyly intelektuálům, na něž hlavní „lidskoprávní protagonisté“ 18. století navazovali, neznámé. Právnická a filozofická díla Hugona Grotia (1583–1645) spisy zejména Francisca de Vitorii (a dále Francisca Suáreze) znal a ve svých úvahách o mezinárodním právu na ně navazoval.⁷⁴ Na Grotia myšlenkově přímo navazují Samuel von Pufendorf (1632–1694), jenž „chápe člověka jako bytost od přirozenosti svobodnou a jako nositele důstojnosti, kterou má respektovat také vládce, a Christian Wolff (1679–1754), jenž – vycházející z výroku, že ‚všichni lidé jsou si od přirozenosti rovní‘ – předkládá řadu vrozených práv jednotlivce“.⁷⁵ K rozšíření těchto myšlenek přispěla zřejmě rovněž skutečnost, že texty uvedených autorů byly v Evropě a Nové Anglii 18. století běžně používány coby učební texty pro studenty práva.⁷⁶ Můžeme se proto domnívat, že argumentace Francisca de Vitorii a dalších představitelů španělské scholastiky měly v tomto smyslu určitý vliv na myšlení ideových předchůdců novověkých revolucí v Americe i ve Francii, třebaže na ně nebylo v osvícenském lidskoprávním diskurzu přímo odkazováno.

V každém případě přinesla španělská pozdní scholastika pozoruhodné a ve své době nové reflexe, témata a argumentace, které měly důležitý význam pro vývoj a podobu evropské filozofie práva a státu v následujících staletích.⁷⁷ Zůstává zároveň důležitým historickým svědectvím o zápasu za obranu práv člověka a jedinečným dokladem „raně novověkého setkání“ lidských práv a křesťanské teologie.

RÉSUMÉ

PETR ŠTICA

The Dawn of Human Rights: The Origins of the Debate about Human Rights in Spanish Late Scholasticism

The origins of the modern concept of human rights are most frequently linked with the Enlightenment. However, one of the first discussions concer-

⁷⁴ Srov. OCKENFELS, Wolfgang. *Kolonialethik*, s. 78. Ke vlivům španělské scholastiky na antiabsolutistickou literaturu pozdního 16. a raného 17. století srov. již OESTREICH, Gerhard. *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*. 2. vydání. Berlin: Duncker & Humblot, 1978, s. 35.

⁷⁵ HILPERT, Konrad. *Menschenrechte und Theologie*, s. 87.

⁷⁶ Srov. tamtéž.

⁷⁷ Srov. BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, s. 398.

ning the “rights of human beings” can be found at the outset of the modern period, in the context of the so-called Spanish Late Scholastic period, and in connection with ethical reflection on the colonization of the New World. The most notable participants in this discussion were Francisco de Vitoria, OP (1483–1546) and Bartolomé de Las Casas, OP (1484–1566). This essay will examine their views on human rights, which are of significance to the history of ideas. It will conclude by pointing to the manner in which this human rights debate, which emerged from the occupation of territories in the New World, came to influence the human rights debate in the Enlightenment.

Key words

Human rights, Colonization, Spanish Late Scholasticism, Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas

VARIA

ANTONÍN MANDL – SVĚDEK
DISKUSÍ MEZI KATOLÍKY
VE DRUHÉ POLOVINĚ 60. LET 20. STOLETÍ

VOJTĚCH NOVOTNÝ

Studie, jež následuje, přibližuje fenomén integrace katolických duchovních, kteří byli v průběhu 60. let propouštěni z vězení do života a působení místní církve v českých zemích. Činí tak především vzhledem k dílu jednoho z nich, Antonína Mandla (27. 3. 1917 – 15. 3. 1972). Věnuje pozornost tomu, jak odpovídal na tyto tři otázky: Je ve vztahu ke komunismu na místě opozice, nebo spolupráce? Jak má vypadat kněžství v soudobé společnosti? Jak znějí hlavní axiomy křesťanského života, pastorační i evangelizační?

Úvod

Situace církve v českých zemích 60. let 20. století je v hlavních obrysech známa.¹ Utvářel ji vnitropolitický vývoj v Československu, proměny ve vztazích mezi státem a Svatým stolcem, výměny na petrkém stolci a skutky jednotlivých papežů, druhý vatikánský koncil a jeho recepce v českých zemích, osmělení českých věřících doložitelné nejlépe v počinech Jiřího Němce, ekumenický seminář v Jir-

¹ Srov. zejména BALÍK, Stanislav – HANUŠ, Jiří. *Katolická církev v Československu 1945–1989*. Brno: CDK, 2007, passim; FREI, Bohumil Jiří. *Staat und Kirche in der Tschechoslowakei 1948–1968*. Sv. II/2. Neuried: Hieronymus, 1989, s. 2230–2497; KAPLAN, Karel. *Kronika komunistického Československa: Společnost a moc 1956–1968*. Brno: Barrister & Principal, 2008, s. 107–154; PEŠEK, Jan – BARNOVSKÝ, Michal. *Pod kuratelou moci: Církev na Slovensku v letech 1953–1970*. Bratislava: Veda, 1999; NOVOTNÝ, Vojtěch. *Teologický žije člověk: Josef Zvěřina v l. 1913–1967*. Habilitační práce. Praha: KTF UK v Praze, 2008, s. 349–457; ID. „Martyres facient, si velint...“: Pio XII, il comunismo e la Cecoslovacchia 1945–1958. *Studi sull’Oriente cristiano* 2013, roč. 17, č. 1, s. 271–296.

chářích, dialog mezi křesťany a marxisty, rostoucí kontakty českých věřících se zahraničím.

V pozadí těchto vnějších skutečností probíhala i tzv. paradigmatická změna českého katolicismu, tedy jakýsi proces personalizace křesťanské existence, přechodu od života víry chápaného jako soubor institucionálních příslušností, formálních úkonů a direktivně přijímaných světozorných i etických názorů k životu víry, v němž je křesťan vnímán jako nezaměnitelná osoba, jejíž víra musí být osobně pravdivá právě tam, kde je začleněna do společenství církve a kde se konfrontuje se soudobým společenským děním. Evangelium vyvstalo před věřícími novým způsobem, s novou naléhavostí, s novou tvárností toho, jak mají prožívat svou víru *hic et nunc*.²

Dosud nestudovanou součást zmíněného procesu představuje fenomén návratu a postupné integrace propuštěných vězňů – silných, duchovně vyzrálých a vzdělaných osobností, jejichž věznění bylo ukončeno jednou z amnestií, k nimž postupně docházelo (1960, 1962, 1965, 1968, 1969). S velkou vnitřní svobodou a nasazením se okamžitě zapojovaly do života a činnosti církve – jakkoli vesměs nepřímou, zvláště u kněží, jimž nebylo obvyklé pastorační působení, vázané od roku 1949 na státní souhlas, umožněno.

Vzpomínky těch, kteří se tehdy s propuštěnými vězni setkali, potvrzují fascinující dojem, kterým na ně kněží zapůsobili. Za všechny uvedme alespoň tuto jedinou:

V polovině šedesátých let se začali vracet z vězení lidé, o kterých jsme slyšali vyprávět s úctou, ale jen potichu nebo mezi čtyřma očima. První setkání tak bývala plná napjatého očekávání: jak takový člověk ve skutečnosti vypadá? Ti, které jsem poznal, si onu úctu zasloužili všichni. Ale u některých se úcta při prvním setkání proměnila v obdiv a nadšení. Byli to lidé, kteří mnoho vytrpěli a vydrželi. Ale to nebylo teď to hlavní: setkávali jsme se s lidmi, které léta utrpení nijak nepoznamenala, nezasáhla, nezlomila. Nechtěli o tom hovořit a na otázky odpovídali mávnutím ruky a rozpačitým úsměvem. Jejich pohled se obracel k tomu, co je a bude teď. Nebyli unavení, nebyli nedůvěřiví, neměli strach. Všechno je zajímavé a měli nesmírnou chuť zase se pustit do své práce: Mandl, Myslivec,

² NOVOTNÝ, Vojtěch. Paradigmatyczna przemiana czeskiego katolicyzmu w latach 50. i 60. XX wieku. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 2015, roč. 46, č. 2 (v tisku); HANUŠ, Jiří. *Tradice českého katolicismu ve 20. století*. Brno: CDK, 2005, s. 159–193.

Kréméry, Vacková. U Josefa Zvěřiny tu bylo navíc jedinečné kouzlo jeho osobnosti, živé, přátelské a zvláštním způsobem radostné.³

Neznamená to ovšem, že by byla integrace persekovaných bezproblémová. Představovala naopak obtíž jak pro ty, mezi něž se vraceli, tak pro ně samé. Jejich nadšení ze svobodného života a společenství, snaha smířovat a sjednocovat byla vnímána jako projev nekritické naivity. Oni sami se museli naučit rozlišovat u duchovních, kteří v 50. a 60. letech působili v pastoraci, mezi kolaboranty a těmi, kteří působili s loajalitou vůči církvi. Setkávali se také s tím, že jim bylo věznění vyčítáno s tím, že bylo ve své jednoznačnosti lehčí a bezpečnější než běžný křesťanský a kněžský život v socialistické společnosti. A poznávali, v čem je toto tvrzení pravdivé.⁴

Duchovní také museli zápasit s touhou po běžné pastoraci, s pocity závidění a opuštěnosti.⁵ Hledali nicméně cesty, jimiž by se mohli na působení církve podílet. Do tohoto kontextu náleží – alespoň v Praze – jejich účast na ekumenickém semináři v Jirchářích i na semináři Milana Machovce na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy, který byl věnován dialogu mezi marxisty a křesťany. Jejich pastorační působení se odehrávalo v průběhu návštěv v rodinách či osobních rozhovorů v civilním zaměstnání. Někteří z nich se zapojili do utajované výuky teologie a formace kandidátů kněžství.

K činnosti propuštěných kněží a jejich přátel náležela také – z pražské perspektivy řečeno – společná neformální setkávání, o nichž Bradna uvedl:

Naše pravidelné schůzky se konaly obvykle v šest hodin. Zpočátku jsme nejčastěji chodili k Medkům na Janáčkovo nábřeží. Rozměrný byt, kam

³ SOKOL, Jan. Plamen Ducha nezhasíte. *Katolický týdeník* 1990, roč. 1, č. 37, s. 2. Srov. [SMOLÍK, Josef]. Vzpomínám Antonína Mandla. *Evangelický týdeník* 2002, roč. 87, č. 19, s. 4: „To veliké u těchto bratří bylo, že žili z evangelia, které je osvobodilo, že se nespravedlností režimu, jeho násilím a křivdami nedali vehnat do nenávisti, která zatemňuje rozum a špiní srdce. Nedat se zahnat do nenávisti – to bylo heslo Zvěřinovo, Mandlovo a druhých. V tom překonali svou dobu, v tom osvědčovali, že Vzkříšený a jeho evangelium mají navrch.“ Srov. CDČT, f. Antonín Mandl V, sl. Různé: Ivan Medek – Vzpomínání na Atu Mandla (24. 4. 2003); MEDEK, Ivan. *Děkuji, mám se výborně*. Praha: Torst, 2005, s. 75; [ŠKARVADA, Jaroslav]. [Blahoslavení...]. *Studie* 1972, č. 31–32, s. 895–894.

⁴ Srov. BERÁNEK, Josef. *Jan Sokol: Nebát se a nekrást*. Praha: Portál, 2003, s. 52; SOKOL, Jan. Svědectví a izolace. In FIALA, Petr – HANUŠ, Jiří (ed.). *Katolická církev a totalitarismus v českých zemích*. Brno: CDK, 2001, s. 207–208.

⁵ Srov. KRÍŽKOVÁ, Marie Rút – ZVĚŘINA, Josef. *Žít jako znamení: Rozhovory s Josefem Zvěřinou*. Praha: Zvon, 1995, s. 97.

se vešla spousta lidí. A nebylo to daleko. Třeba Áťa Mandl chodil pěšky z Michalské ulice. Chodil tam i Dóďa Mucha ze Smíchova, Zvěřina, Reinsberg – ten obvykle přicházel v sedm hodin po mši svaté v Týně, dále Bonaventura Bouše. [...] Mluvili jsme o Druhém vatikánském koncilu, o budoucnosti církve, Ivan Medek měl všelijaké vize a Áťa o něm říkal, že je mluvčím Ducha svatého. Velice rád jsem tam chodil, získal jsem širší rozhled. Nebylo to žádné kostelní prostředí a dávalo podnět k uvažování, že se radostná nauka Kristova může šířit i jinými způsoby.⁶

Antonín Mandl

Obecnost vzpomínek pamětníků a skutečnost, že se nedochoval takřka žádný křesťanský samizdat 60. let, vede k tomu, že je takměř nemožné podat bližší náhled do témat, o nichž pražští kněží a jejich laičtí přátelé diskutovali. Existuje nicméně jedna zásadní výjimka. Představuje ji písemná pozůstalost Antonína Mandla, katolického kněze a teologa, který byl vězněn v l. 1949–1964.⁷

Podle svědectví spoluvězňů se Mandl v průběhu svého věznění zapojoval do společných filosofických a teologických diskusí a psal různé eseje, jimž dával formu dialogů. Zřejmě je třeba dát zapravdu Přemyslu Muchovi, který uvedl, že Mandl přitom následoval Gabriela Marcela v postřehu, že všechen duchovní život je dialog.⁸ Hra pseudonymů, které Mandl postupně zvolil a které jsou určitým jinotajem, vzdáleně připomíná Sörena Kierkegaarda. Obsah Mandlových úvah ve vzpomínkách pamětníků zprostředkovan není, a tak je známo jen několik jednotlivostí.

Josef Petr Ondok uvedl, že první vězeňský dialog, který bohužel nezůstal zachován, měl titul *Hodina předjitřní*. Byl to prý rozhovor tří vězňů, Sidracha, Misacha a Abednega, kteří se přes rozkaz krále Nabuchodonozora odmítli klanět Baalu a byli uvrženi do vězení, kde

⁶ BRADNA, Antonín. *Zaradoval jsem se...: Útržky ze života*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 112–115.

⁷ Pro Mandlovu biografii, bibliografii a eklesiologii srov. NOVOTNÝ, Vojtěch. *Eklesiologie Antonína Mandla*. In TÝŽ (ed.). *Česká katolická eklesiologie druhé poloviny 20. století*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2007, s. 107–150; TÝŽ. „*Běda církvi...*“: *Bonaventura Bouše burcující*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2012, passim. Mandlovy práce, jsou-li zachovány pouze v samizdatu, jsou citovány z kopií uložených v Centru dějin české teologie KTF UK, f. Antonín Mandl I, a to bez paginace.

⁸ [MUCHA, Přemysl] Český ekumenický katolík. *Teologické texty* (samizdat) [1982], č. 5, s. 49–50; MUCHA, Přemysl. Letošní jubilant Antonín Mandl. *Teologické texty* 1992, roč. 3, č. 2, s. 80.

očekávali svůj ortel: hození do ohnivé pece. Ve své noční rozpravě zvažovali smysl svého počínání a přeli se o to, zda by byla nějaká jiná taktika smysluplnější než jejich hrdinský čin radikálního odporu. Mandl do rozhovoru promítl problém tehdejší situace církve žijící pod tlakem komunistické represe: otázku, do jaké míry je možná spolupráce s komunistickým režimem a do jaké míry je uskutečnitelný kompromis, který by umožnil existenci církve a její působení v podmínkách tohoto režimu.⁹

Mandl sám připomenul svůj dialog, v němž vystupoval Velký inkvi­sitor, kancléř, dofin, Michelangelova socha David ve Florencii a florentský lid a v němž tvrdil, že „to božské, které je nutné ve zjevení a církvi, je omezeno na nejstriktnější míru, aby nebyla umenšena lidská svoboda a tvořivost“. Název dialogu znám není. Psaný jako obvykle na toaletním papíře, skončil na WC.¹⁰

A konečně je zachována vzpomínka, která připomíná Mandlův autorský pseudonym z doby vězení, O'DRAM, a „postavy živých Vitálisů, odměřených Metroniů, osvícené Grace, podnikavé Anežky, moudrého horského vůdce Adolfa Maréchala, ožilého florentského Davida a co se jich vynořilo a opět poodstoupilo“. Ti všichni měli svědčit: „Že křesťanství je především setkání lidí s živým Bohem. Že k tomuto setkání dochází tajemně, ale skutečně ve všech činech, které mají povahu daru. Že Bůh proto vstoupil do času a jím až do přítomné chvíle, aby Jej v ní mohl člověk nalézt. A proto, že je hlas času hlasem Božím. Takže teologie, která o tom všem jedná, je sice věda, ale nesmí se z ní dělat věda.“¹¹

Zajímavá je i zmínka o tom, že když se Mandl roku 1958 dozvěděl, že byl papežem zvolen Roncalli, domníval se, že měl být vzhledem k útokům proti církvi zvolen někdo mladší, ale poté, co Jan XXIII. svolal koncil, se Mandl radoval, že „Duch svatý přece jen zapůsobil“.¹² Dále je připomenuto, že nesnášel faleš a církevní triumfalismus a nelíbila se mu přemíra církevních titulů a nádhera církevních knížat. Proto založil Výbor pro ustrížení kardinálských vleček. Měl totiž za to, že „už není

⁹ ONDOK, Josef Petr. *Muklovský Vatikán*. Brno: CDK, 2005, s. 111.

¹⁰ CDČT, fond Antonín Mandl IV, kart. 1, sl. Rood: dopis Roodovi 14. 12. 1971.

¹¹ ČKA, *Žít a vyzářovat život (modrá kniha k padesátinám Antonína Mandla)*: text Jaroslava de la Saule čili Jaroslava Vrbenského.

¹² TAJOVSKÝ, Vít. *Člověk musí hořeti: Rozhovor Aleše Palána a Jana Paulase s opatem želivského kláštera*. Praha: Torst, 2001, s. 260.

doba, aby církve reprezentovali muži v sukních“.¹⁵ Tyto postoje jsou později charakteristické i pro další periodu jeho reflexe a působení.

Po roce 1964 pracoval Antonín Mandl jako dělník u Vodních staveb, ve skladu hraček a nakonec v knihovně Ústavu dějin umění ČSAV. Zajímal se o soudobou kulturu, účastnil se ekumenických seminářů v Jirchářích a zapojil se do utajované výuky teologie: zkoušel františkány z dogmatiky. Věnoval se také studiu a překládání spisu *La Théologie du Corps Mystique* belgického jezuitu Émila Mersche; v českém překladu mu dal název *Teologie úplného společenství*. Vedle toho napsal několik souvislých úvah, z nichž nejvýznamnější nesou název *Alphaville, Otevřenost aneb Apologie přirozených motivů* a *Srdce věci*. Pod pseudonymem Don Formoso sepsal dialog *Hodina před audienci aneb klerik či člověk*.

Jeho práce z let 1965–1967 jsou jistě hlasem jednotlivce a nesou s sebou specifická témata a akcenty. Možno ale asi oprávněně předpokládat, že v nich zaznívá ozvuk širších rozprav, v nichž byla zkušenost předcházejících let konfrontována s přítomností a s výsledky druhého vatikánského koncilu. Lze z nich vyčíst velmi zajímavé pojetí církve. Jeho dílo však obsahuje i řadu dalších podnětů, které není radno přehlédnout, neboť podávají svědectví o tématech, o nichž diskutovali kněží i laici, propuštění v průběhu 60. let 20. století z vězení, s těmi, kdo této zkoušce vystaveni nebyli. Vzhledem k tomu, že tento aspekt Mandlových textů nebyl prozatím vyzdvížen, se následující stručná prezentace soustředí právě k nim.

Je ve vztahu ke komunismu na místě opozice, nebo spolupráce?

V textu *Eucharistie a práce: Rozhovor z našich dnů*¹⁴ se Mandl dialogem mezi manuálně pracujícím knězem a jistým brigádníkem, který zná osudy svého partnera „z vnitřa“, vrátil k motivům, jež jej vedly po Únoru 1948 k opozici vůči režimu, vyjádřil se k tomu, jak lze

¹⁵ VAŠKO, Václav. *Ne vším jsem byl rád: Vlastní životopis*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 220; CDČT, fond Antonín Mandl V: CD Vzpomínky pamětníků: RYBÁŘ, Jan. Nekanonizovatelný.

¹⁴ Vznikl cca v letech 1966–1967: přímou citací jsou v něm uvedena slova ze závěrečné řeči Pavla VI. k ukončení koncilu dne 7. 12. 1965 („máme-li poznat Boha, musíme napřed znát člověka“), ale není zde žádný náznak události Pražského jara. Název dialogu je převzat z biskupského hesla Josefa Berana. Mandl chtěl zřejmě vyjádřit svůj kladný vztah k arcibiskupovi a symbolicky z jeho beder sejmout případný pocit zodpovědnosti za kněze, kteří pro spolupráci s ním trpěli.

ony postoje a události vnímat s odstupem času, který jakoby význam oněch skutků relativizoval jejich marností a novým postojem Svatého stolce, který od dob Jana XXIII. začal s představiteli komunistického režimu jednat.

Své někdejší postoje chápal Mandl především jako věc osobního rozhodnutí, svědomí, vlastní vnitřní jednoty. V situaci, kdy „klub boxerů“ (totalitní režim) požadoval, aby se „klub lyžařů“ (církev) vzdal samostatnosti svého klubu a používal přitom nátlaku a úskoků v podobě páté kolony, bylo třeba, aby každý „lyžař“ sám posoudil, jak má jednat, jak má aplikovat zásady svého klubu.

Život je veliké dobrodružství. Je to radost hájit barvy klubu, který vyznám, poněvadž jej mám rád. Proto jeho pravidla nejsou tíživé povinnosti, nýbrž slouží dobru hry, i když to dá někdy fušku. Kdybych ten klub neměl rád, pokládal bych si za povinnost vrátit legitimaci a nečekat, až mne vyloučí, nebo se přetvařovat. Fair play vyžaduje každá věc. Musím sám vidět, co chci, a ne čekat, až mi to řekne vedení klubu. [...] Jako konkrétně každý člověk je celé lidstvo, a proto nelze člověka obětovat lidstvu a jeho dobru, tak i každý lyžař je celý klub. A každý lyžař musí vědět, zda zrazuje nebo nezrazuje svou lásku a svůj klub. Zásady jsou jasné, ale aplikace je osobní čin, který vyžaduje konkrétní zážitek.

To, co Mandla a jemu podobné vedlo od roku 1948 k jednání, pro něž byli „boxery“ tvrdě postiženi, byla láska k církvi a skutečnost, že oni sami zastupovali v daném okamžiku a na daném místě „celý klub“. Požadavkem přítomného okamžiku se jim jevilo počínání, které bylo výrazem jejich věrnosti církvi i jejich vlastního „bytí církví“. Ke svým postojům dospěli na základě plně osobního a svobodného rozhodnutí s vědomím, že pouze na základě vnitřní integrity, jednoty a jednotnosti sebe samých mohou směřovat k Bohu. Nebyli „obětí vysoké církevní hierarchie“: jednali sami za sebe a jejich věrnost tomu, co představitelé církve žádali, se opírala o jejich vlastní svědomí: „Moje svědomí rozhoduje: svou vnitřní svobodu, svou vlastní zradu, tu jen já sám mohu provést.“

Právě konkrétnost okamžiku a osobního svědomí dává i odpověď na to, zda jsou všichni, kdo nejednali stejně, zrádci: „To vůbec ne, ale všichni se neocitli ve stejných situacích a hrdinou se nikdo nedělá, jen stává a není to vůbec nic příjemného a záviděníhodného.“ Je to také zdroj odpovědi na námitku, že tehdejší jednání bylo prostě jenom

výrazem špatného odhadu síly protivníka, hlouposti. Mandl připouštěl, že si tehdy církev i Vatikán mysleli, „že to brzy pomine“, ale upozornil současně na to, že ono rozhodnutí bylo prostě dějinně podmíněné:

Neříkám, že nutno mítí stále totéž stanovisko k jedné a téže věci: doba nemůže věc změnit, ale situace, v níž se věc nalézá, se mění. Dnes bych vašim kolegům asi říkal některé věci trochu jinak. Ne že by se věc změnila, ale čas šel dál a vytvořil nové okolnosti. Ve dvaceti nemůžete chodit v kalhotách, co jste nosil v deseti letech, a přece jste to pořád vy. Je rozdíl říci: „jednal bych dnes jinak, neboť je jiná situace“, a říci: „tehdy bych byl jednal jinak, kdybych věděl, že to bude tak dlouho trvat“.

Posun perspektiv nicméně nic nemění na hodnotě jednání „pravých lyžařů“, neboť to, „že nakonec lyžařství nevyhynulo, je přece jen jejich zásluhou“. Skutečnost, že tehdy ani nyní nechtěli prodat svou svobodu, která se zrodila ze svědomí, je pro církev přínosem, neboť „moje svoboda je její svoboda“. Kněží, kteří kvůli svým někdejšími postojům stojí mimo běžnou pastoraci, se proto také nemusejí nikam „vracet“: „Odnikud jsem neodešel a nic jsem neopustil. Já sám jsem zůstal normální. Jen okolnosti se staly nenormální.“ A ačkoli tito opravdoví „lyžaři“ nenosí své „sportovní dresy“ a nejsou „zaregistrováni“, přesto nyní opět – bytím ve společenství církve a neoficiální pastorací – „jezdí“ se stejnou, ne-li větší radostí, „a mají tak trochu budoucnost“.

Mandl se ovšem nemohl vyhnout otázce, již propuštěným kněžím i laikům kladl fakt, že Vatikán, který z počátku zastával vůči komunismu a jeho postupu proti místní církvi velmi nekompromisní stanoviska a vybízel k tomu i tamní věřící, začal s odstupem času s tímto režimem vyjednávat a přistupoval na kompromisy (např. odsunem Josefa Berana do Říma, ustavením apoštolského administrátora Františka Tomáška a jmenováním dosavadního kolaborujícího kapitulního vikáře Antonína Stehlíka proboštem svatovítské kapituly). Nehodil ty, kteří trpěli, přes palubu?

Odpověď byla diferencovaná: Především bylo opět evokováno ono samostatné a dobově podmíněné rozhodnutí, jehož důsledky nelze svalovat na někoho jiného. Současně ovšem byla vatikánská diplomacie kritizována pro nesprávné poznání a vyhodnocení situace, pro nedostatek odvahy vidět pravý stav věcí: totiž že se navzdory pozměněné tvářnosti režimu nezměnila podstata jeho přístupu k církvi a že kompromisy

s ním jsou neplodné a neúnosně ponižující. Otázku, zda a jak lze jednat s „boxery“, řešil Mandl tak, že „spolužit se musí, ale spolupracovat se nedá, když ten druhý chce zničit můj klub“. Pouze za předpokladu, že by obě strany připouštěly rovnoprávnou existenci druhého, lze „diskutovat o vhodnosti, účelnosti a prospěšnosti boxu“. Tímto obrazem opsal možnosti a limity jednání mezi Vatikánem a socialistickým státem, jemuž nedůvěřoval, protože komunisté stále opakovali, že je třeba proti církvím bojovat.

Vůbec nepochybuji o dobré vůli, ale ta někdy nestačí, aby se něco udělalo úspěšně. Je také třeba vidět, a to vyžaduje často odvahu. Jinak добрota se stane naivitou. A odvaha ještě není diplomacie, odvaha je čin z lásky. Diplomacie je v tomto směru naprosto netvořivá.

[...] může se stát, že jim chybí právě poznání toho, oč běží. Nelze přeska-
kovat jednotlivé články při cestě ke skutečnosti. Víte, spolužit se musí, ale
spolupracovat se nedá, když ten druhý chce zničit můj klub. Prostě se nedá.
Neříkám nemůže nebo nesmí. Prostě nedá se, jako se třeba nedá vypít
nočník.¹⁵ A někdy se stává, že právě někomu opodál uniká ona nechutnost
dané chvíle nebo požadavku. [...] Jsem pro reálnou odpověď v zájmu určité
věci, kterou vyznávám, která je mým já v dané situaci a možnosti. Mám
rád lyžaře a nechci, aby mou vinou vyhylnuli. – Ale boxeři mají také právo
na život. – To jim nikdo nebere. Jen si musí uvědomit, že jsou jen to, co
jsou a nic více. Tak je možno je akceptovat a přitom diskutovat o vhodnosti,
účelnosti a prospěšnosti boxu.

Také text *Alphaville: Na okraji našich dnů*¹⁶ pojednal o prvenství svědomí v konfrontaci s totalitním režimem i v životě víry vůbec

¹⁵ Narážka na Mandlovo přirovnání, jímž vyjadřoval přesvědčení, že kompromis, který by se zdál ospravedlnitelný na základě morálky, ale byl by proti důstojnosti člověka, je nesprávný: „Vypít nočník se může jevit jako morálně indiferentní, ale degraduje to lidskou důstojnost, ať se tím získá cokoli.“ Srov. WEISS, Tomáš. Život se nehraje: Antonín Mandl. *Anno Domini* 1996, č. 1, s. 30.

¹⁶ Text *Alphaville: Na okraji našich dnů* vznikl cca v letech 1966–1967. Důvody pro dataci jsou identické jako u předchozí práce. Název je narážkou na film *Alphaville, une étrange aventure de Lemmy Caution*, který natočil Jean-Luc Godard (1965). Autor spodobnil město bolesti, v němž vládne diktatura techniky a logiky (počítače Alpha 60), přičemž všechny další polohy lidské existence jsou tvrdě potlačovány ve jménu vyššího zájmu. Společnost je ovládána pomocí teroru fyzického i ideového. Bez pokynů Alphy 60 jsou obyvatelé Alphavillu zmatení a neschopní akce. Lemmy Caution nakonec počítač zničí tak, že mu zadá poetickou hádanku. Tím je zničena i Alphaville.

a doplnil je o další motivy a argumenty. Odhalil současně i Mandlův vnitřní prožitek věci, který uvedl do souvislosti s koncilem:

Hledáme-li nejhlubší přínos do posledních let života církve, je to ona deklarace o náboženské svobodě či svobodě svědomí. [...] Církev do časné společnosti vstupuje jen přes svědomí jednotlivce. Proto nejsou ani katolické ani křesťanské režimy. Stačí režimy skutečně lidské, jsou-li skutečně takové, vše je již dáno. Jistě člověk má povinnost se otevřít Boží transcenci, avšak má právo a vlastně jedinou možnost učinit to ze své imanence. [...] Na otázku, co je křesťanství, dobrá odpověď zní: setkání člověka s Trojjediným Bohem v Ježíši Kristu. Avšak ještě pravdivější, poněvadž životně konkrétnější, je odpověď: živá víra. [...] Takto se sledováním pohybu církve universální v jejím světovém měřítku dostáváme do končin Alphaville, k osudům těch, co tam prošli cestami lidské bídy a ponížení, že se o tom nechce ani mluvit, ač je [to] přesně zachyceno v archivech a protokolech, a to jen pro svou lásku a věrnost. A tak, když takový jeden osud sledujeme, jeden z mnohých, vidíme, že se člověk se svou vírou dostává do krize, jakých bylo jistě více v církvi, a že náhle poznává, jak je sám, že mu nikdo neporadí, že kolem něho se vše boří, mnohé podepisuje a mnoho kompromisuje a že jediné v sobě může najít odpověď milosti Ducha sv. Že ji musí najít, nechce-li se stát směšným sám sobě, nechce-li sebou pohrdat: tak v té naprosté opuštěnosti mu zbývá jen svědomí a živá víra a jeho rozhodování a světlo Boží a světlo úcty k sobě. Pravda, která osvobozuje. A že ostatní se mu v té chvíli jeví jako nic neříkající, ať už je to věta: spása duší nejvyšší zákon, nebo že nutno volit menší zlo. Čím se ale dosáhne ta spása duší, co to vlastně říká, a co to znamená volit menší zlo? Možno vůbec volit zlo? Což není v každé situaci něco, co je dobré v té chvíli, vždyť není dokonalejší a méně dokonalé, je jen něco dobrého, a to mám volit: sloužit Bohu je vládnouti.

Ti, kdo prošli Alphavillem a přišli do nového světa, poznali, že „oprávnění věci se rodí z jejich smyslu“: že to jediné, co je na církvi a jejím životě podstatné, je živý křesťan, jeho „svědomí a živá víra a jeho rozhodování a světlo Boží a světlo úcty k sobě“ – a v této konkrétnosti že dochází k „setkání člověka s Trojjediným Bohem v Ježíši Kristu“. V tomto smyslu platí, že církev je „život Kristův v dějinách lidstva“ skrze „odpověď na potřeby současné chvíle“, takže „je církev neustálý akt“, a to veskrze personální: „Církev jsi ty i já, jsme my, my v Kristu a Kristus v nás, my lid Boží.“ Tak v síle svědomí, živé víry, světla Božího

a světla úcty k sobě – v síle osobního „bytí církví“ – v Alphavillu „dávali věcem jejich smysl, a byl to Kristův smysl, co v nich vyzařoval i v těch nejkrutějších chvílích“.

V téže síle se nyní ti, kdo oním městem bolesti prošli, mají stavět k nové přítomnosti: nenařikat nad minulostí, nezpochybňovat někdejší rozhodnutí, neusilovat o svá bývalá místa, ale trvat na tom, aby jejich zkušenost byla brána vážně, a to i v tom, co je vede ke kritice stávající společnosti a stávající církve.

Dalo by se říci, že z veřejné církve byli vyloučeni a je pro ně dosti těžko stravitelná, tajnou prošli a přežili a nyní žijí v soukromé, lépe snad řečeno personální. A co to je jiného, než co se na světovém fóru církve hovoří o konci konstantinovské éry pro církev. Proto se nelze divit, jsou-li poněkud skeptičtí vůči všemu, co se ještě podniká z úrovně této překonané koncepce, zvláště na poli diplomacie. Diplomacie je dobrá pro hledání i řešení míru, ale je neplodná pro život z víry. [...]

Rozhodující byl onen klidný, láskyplný čin z víry, plně reálný. To je právě ta veliká zkušenost těch, co prošli Alphavillem a díky milosti Boží nebyli zlomeni, což všem se nepodařilo, ale kdo má právo a odvahu soudit? Zkušenost skromného, každodenního života žitého z víry, naděje a lásky, žitá přítomnost. Jejich zkušenost je zkušenost lidí ve světě, kde všechny druhotné formy se naprosto rozbily a oni se museli soustředit na to nejjednodušší, ale podstatné. Tím mnoho se jim stalo již zbytečným a nesmyslným.

Proto by chtěli říci těm, co sice neprošli Alphavillem, ale procházejí životem církve v této době: Rozlišujte mezi podstatným a vedlejším. Nemusíte hned toto druhé zavrhnout, ale ani na něm nelpěte. Mějte odvahu, a to rychlou, k novým řešením z přítomné chvíle a mějte skutečně otevřené oči pro tuto přítomnou chvíli. Nechtějte být nesrozumitelní. Vy všichni, co odvážně hledáte nová řešení, máte naše sympatie, neboť pro nás toho už je mnoho naprosto samozřejmého a nutného a vy všichni, co se tomu bráníte, nezapomínejte, že čas se nedá zastavit, a nezapomínejte, že právě díky těm novým řešením bylo možno a je možno přežít prožití Alphavillu.

Jak má vypadat kněžství v soudobé společnosti?

Citovaný dokument implikuje několik dalších témat, o nichž Mandl přemýšlel a s přáteli diskutoval. Předně otázku podstaty kněžství a jeho

smyslu v okamžiku, kdy je kněz okolnostmi přinucen vykonávat jiné, většinou dělnické zaměstnání. Tomu byl věnován dialog *Hodina před audiencí anebo klerik či člověk*.¹⁷ Autor v něm vyjádřil přesvědčení, že je třeba rozlišovat podstatné a druhotné i u kněžství samého. To, co mu dává nenahraditelný smysl, je zpřítomňování Kristova poslání a díla. Jeho podstatnou formou je pak „živé vědomí skutečnosti kněžství, přijatého ze svobodného, plně a úplně svobodného rozhodnutí, které se zrodilo z živé víry“. To se ale může vyjadřovat „ještě nějakou druhotnou formou společenskou“, kterou ovšem kněz „nesmí hrát, nýbrž jen žít a prožít“.

Takovou sekundární formou kněžství může být i dělnické povolání. Musí s ním ovšem být spojeno určitou nutností, jež je vlastní tomu, co je autentické, tj. aby se nejednalo o pouhý prostředek, o taktiku. „Chybí-li vnitřní nutnost k dělnickému povolání, je-li mi to jen příležitost pro apoštolát, potom nejsem jeden z nich a nepřesvědčí to. Účel nesvětí prostředky.“ V situaci pronásledování je taková sekundární forma kněžství „existenční nutností“, a proto nepostrádá pravdivosti. To neznamená, že by se kněz, který je takto přiměn žít, nemohl jednoho dne zapojit do běžné pastorace, kdyby k ní byl povolán svými nadřízenými – bylo by však třeba dobrého rozlišování:

Říkám, že by mohl nastat moment, kdy záliba v manuální práci by mohla být zradou na duchovním povolání. [...] Ale také je zde moment, že poslušnost rozkazu by mohla zničit žijící buňku církve v nové formě, jen aby se zdánlivě naplnil nějaký osiřelý a vymírající kostel.

Spojení podstatné formy kněžství s formami druhotnými nicméně není jenom výrazem nenormálnosti situace a doby, je naopak stále jasnější potřebou přítomnosti.

¹⁷ MANDL, Antonín. *Hodina před audiencí aneb klerik či člověk*. *Teologický sborník* 2002, č. 3, s. 47–56. Dialog byl zaslán přátelům 6. 7. 1968 a zrcadlí již události Pražského jara, současně ale obsahuje i témata z doby dřívější. Mandl své pojetí kněze dělníka, doplněné o krátké historické ohlédnutí nad postavením kněze v Čechách a o svědectví o konkrétním způsobu pastorace, zaznamenal i v textu (anonymním, ale autorsky jednoznačně identifikovatelném), který je obsažen in GRUPPO REDAZIONALE DI QUARTO MONDO. *Dalla secolarizzazione alla comunità cristiana: La lezione dei gruppi di Chiesa in Cecoslovacchia*. Milano: Jaca Book, 1969, s. 92–97. Vedle toho srov. záznam rozhovoru s několika takto působícími českými knězi in TÝŽ. *Una Chiesa che ha deciso: Cecoslovacchia 1948–1968*. Milano: Jaca Book, 1968, s. 17–20.

Kněžství pro své representování [...] může nebo dokonce musí mít více sekundárních forem, jistě ne jednu, omezenou a vymezenou, klerikální, ale musí to být skutečně životní a tím i živé formy.

Aby tedy byly tyto druhotné formy kněžství pravdivé i tam, kde nejsou výsledkem vnějšího tlaku, bude třeba nalézt „odvalu pohotově vytvářet nové varianty tohoto druhotného z požadavku přítomnosti“:

[...] uvedu jeden citát bostonského kardinála Cushinga, který se sice přímo netýká toho, o čem zde debatujeme, ale ukazuje směr v širším dosahu, totiž věta: neříkám, že bude doba, kdy se budou kněží ženit, nýbrž kdy ženatí se stanou kněžími. Vidíte, je v tom rozdíl. [...] Bude doba, kdy sice kněží si nebudou hrát na dělníky, ale kdy dělníci se stanou kněžími, což může platit i v jiných povoláních.

To pak bude vyžadovat:

[...] nějaké nové formy personální farnosti. I ten pojem farnost má určitou vlastní dynamičnost, schopnou mnoha variant. Řekl bych, že církev tak trochu může procházet třemi základními různými formami. Je v tom kus její dějinné zkušenosti: formou církve tajné, pronásledované; ta ovšem dlouho netrvá, buď vyhyne, nebo se přežije, a pak jsou zde dvě další možnosti: buď církev veřejně státní, nebo soukromě personální. Dnes je určitá krize té státní veřejné varianty. Jisto je, že lidé, co prošli a přežili církev tajnou, mají určitou schopnost lépe realizovat docela nové formy církve personální, chceme-li soukromé, neboť často je to, co chybí k úspěšnému podnikání, právě nedostatek představivosti nových možností a určitý strach je vymanit z konvencí, posvěcených posvátností. [...] Žít a nehrát, to je ono. A kéž by co nejvíce kleriků pochopilo, že církev jako forma Kristova současně může, má a musí žít v různých formách, aby neutrpěla na své pravé důstojnosti.

Nutnost rozlišovat podstatné a druhotné Mandl aplikoval se stále rostoucí intenzitou a expresivitou i na další oblasti života a působení církve. V době před rokem 1968 se to projevovalo ještě poměrně pokojně, především kritikou způsobů, jimiž církev vystupovala a které považoval za tristně groteskní. Vzpomeňme, že již ve vězení svůj odpor vůči falši a triumfalismu vyjádřil recesistickým založením Výboru pro ustřížení kardinálských vleček. A v dialogu *Eucharistie a práce* koncil charakterizoval slovy:

Tak trochu jako karneval s mnoha mikuláši. [...] Dnes mnoho, co má navenek zdůrazňovat jeho [= papežovo] postavení, se už přežilo a je nevymluvné, spíše zastihuje. Čím to dříve zmizí, tím bude asi lépe. Ve sportovním světě muž s vlečkou a v sukních je něco, co není zrovna typ mužnosti a z tohoto světa. [...] Nejsme ani museum, ani divadlo. Jsme přítomnost a současnost.

Krajním, až demonstrativním způsobem pak Mandl toto své přesvědčení doložil svým posledním přáním: chtěl, aby byl do rakve uložen v texaskách a žlutém roláku.

Jak znějí hlavní axiomy křesťanského života, pastorače i evangelizace?

A konečně nutno vyzdvihnout ještě jeden charakteristický motiv, který je z Mandlových spisů dané doby patrný a který je zřejmě ozvukem společných debat kněží z doby ve vězení i po něm: Živá křesťanská víra – život z Ježíše Krista, v němž se člověk setkává s Trojjediným Bohem – nespočívá ve zvláštní kategorii úkonů vedle všedního lidského jednání, nýbrž v jejich dokonalém, nezištném a radostném prožití s vědomím jejich posledního smyslu. Člověk se totiž s Bohem nemůže setkat jinak, než na půdě svého vlastního bytí:

Bůh tak uzpůsobil své stvoření, aby právě svou nedostatečnou dostatečností vedlo k němu. Imanencí, a jen jí, máme vystupovat k transcendenci [...]. Člověkem k Bohu, imanencí k transcendenci, něčím k plnosti, láskou k lásce božské.¹⁸

Jistě, takový přesah není možný bez milosti, bez božského života Kristova. Tento jeho život je však zcela inkarnovaný v lidství: milost nevede člověka za Kristovo a vlastní lidství nebo mimo ně. Člověk dosahuje Trojosobný život právě a jenom v tomto lidství Ježíše Krista, Syna Božího, a v lidství vlastním.

Milost nic neruší, nýbrž jen utvrzuje a povznáší, zbožšťuje. [...] Milostí se věci nestávají jinými, nýbrž jen existují zcela jinak, božsky. Milost

¹⁸ MANDL, Antonín. Otevřenost aneb apologie přirozených motivů. *Teologický sborník* 2002, č. 3, s. 43. Dialog byl zasílán přátelům 27. 3. 1967.

nejplněji aktualizuje člověka tím, že naplňuje všechny jeho možnosti.¹⁹

Proto Mandl vyjádřil základní axiom křesťanské spirituality takto:

Poznávejte, co činíte. Není důležité, abychom se dělali za každou cenu jinými než ti druzí, ale abychom svůj život žili s chutí a radostí, neboť v tom je cesta k plnému poznání dosahu toho, co děláme my i ti druzí.²⁰

A odtud také vyvozoval základní axiom pastorače a evangelizace:

Jak naučíme lidi milovat to, co mají mít rádi? Bude to tím, že jim budeme vštěpovat ty nejvyšší motivy a všechny ostatní znevažovat a zeslabovat, když mají usilovat o nejvyšší cíle? Ale to znamená, že často budeme chtít na slepém, aby viděl. Ne, to není lidská cesta – nýbrž tím, že se budeme snažit, aby milovali, co je na jejich dosah, aby se dali strhnout svými přirozenými motivy k pravé lásce, a že jim proto budeme otvírat oči pro jejich lidské možnosti. Jak daleko dojdou, nakolik je strhne jejich vidění dobra, to už není naší věcí – i Bůh respektuje tajemství lidské svobody – ale jistě budou na správné cestě: jen člověkem možno přicházet k Bohu.²¹

Závěr

Naše krátká upomínka Antonína Mandla a otázek, s nimiž se on i jeho přátelé potýkali po propuštění z vězení těsně po ukončení Druhého vatikánského koncilu a před příchodem Pražského jara, má spíše jen ilustrativní charakter. Třemi sondami do Mandlova díla dokládá proces recepce koncilních i pokoncilních podnětů v podmínkách Československa druhé poloviny 60. let. Ukazuje tím také, jak velice by bylo zapotřebí, aby česká církevní historiografie věnovala této opomíjené dekádě hlubší pozornost. Mandl sám také ještě čeká na „svého“ badatele, který by jej představil komplexně a situoval přesněji do kontextu tehdejší české katolické teologie, v němž se nepochybně řadil k myslitelům tzv. progresivním, jakým byl například Zdeněk Bonaventura

¹⁹ TÝŽ. Srdece věci. *Souvislosti* 1990, č. 4, s. 14. Text byl zaslán přátelům 12. 6. 1968, je však výsledkem dlouhodobé meditace.

²⁰ Tamtéž, s. 7.

²¹ MANDL, Antonín. Otevřenost aneb apologie přirozených motivů, s. 46.

Bouše OFM.²² Kdo však popře, že jsou tito teologové i po půl století inspirující?

RÉSUMÉ

VOJTĚCH NOVOTNÝ

Antonín Mandl: Witness of Debates among Catholics in the 2nd half of the 1960s

The general character of the memory of the contemporary witnesses and the fact that nearly no Christian samizdat of the 1960s has been preserved do not allow to offer a closer look to the topics discussed by the priests released from prison with their friends. We can only offer it through the witness of one of them, Antonín Mandl (1917–1972). His work from 1965 to 1967 is only a voice of an individual, but we can suppose that it echoes a broader debate, in which the experience of the earlier years has been confronted both with the contemporary form of the Czechoslovak society ruled by the Communist totalitarian regime and with the results of the Vatican Council II. The paper focuses on Mandl's answer to the following three questions: In the relation to the Communism, is it proper to choose opposition, or collaboration? How should the priesthood in the contemporary society look like? What are the major axioms of Christian life, pastoral work and evangelisation?

Key words

Antonín Mandl, Christians, Czechoslovakia, Debates

²² MÁDR, Oto. *V zápasech za Boží věc: Vzpomínky, texty, rozhovory*. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 62 vymezil tehdejší domácí scénu slovy, podle nichž byli do teologické komise při sboru biskupů a ordinářů ČSR přizváni „reprezentanti všech směrů, od Habáně a Dacíka k Bonaventurovi Bouše a Antonínu Mandlovi“.

ABRAHAMIC TRADITION IN THE EPISTLE TO THE GALATIANS*

MIREIA RYŠKOVÁ

If we omit two mentions of Abraham which relate to Paul's personality and his Jewish origin (2 Cor 11:22 and Rom 11:1),¹ all the other references in the Epistles to the Galatians and Romans are concerned with the essential problem of choice on the basis of the promise and its consequences for Christians as (newly incorporated) descendants of Abraham. Paul is in this respect a cardinal figure, since he as a Jew cognizant of the Law (cf. Gal 1:14) used the Abrahamic tradition for legitimisation of the mission to the Gentiles “without the Law”. In doing so he uses the interpretation borrowed from the Jewish tradition, which means combining different excerpts from the Scripture² to support his propositions with the authority of the Scripture, but contrary to the tradition.⁵ In this essay we will deal with two passages of the Epistle to the Galatians concerning Abrahamic tradition.

Problem of Christian identity in Galatian communities

The theme of Abraham and Isaac occupies a central role in Paul's testimony for Galatian Christians who are disconcerted by allegations that for the full redemption through Jesus' death and resurrection, it

* This study is a result of the research funded by the Czech Science Foundation as the project GA ČR P401/12/G168 “History and Interpretation of the Bible”.

¹ These two references nonetheless show how deeply grounded in the Jewish tradition Paul was, in spite of his Christian belief. His efforts to support with arguments the sonhood of non-Jewish Christians in relation to Abraham substantiate this very fact.

² Cf. SCHLIER, Heinrich. *Der Römerbrief*. Freiburg i. Br.: Herder, 1977, p. 125. Paul uses 2nd of the 7 Hillel's rules of interpretation.

⁵ Cf. MUSSNER, Franz. *Der Galaterbrief*. 3rd ed. Freiburg i. Br.: Herder, 1977, p. 212.

is necessary to belong fully to Israel, i.e. be Abraham's descendants. And to become true descendants of Abraham they have to undergo circumcision and abide by the commandments of purity.⁴ It is likely that Paul's "competitors" based their argumentation on Abraham, and the sentence "in you all the families of the earth shall be blessed" was one of the points in their argumentation, probably in the sense that God's blessing to Abraham is valid also for the Gentiles through affiliation to Abraham (incorporation in the chosen people – i.e. by acceptance of circumcision as a token of the Covenant).⁵ In the contemporary Jewry's understanding Abraham is a man of faith, or rather of faithfulness to God, namely for his works (the greatest of which is his obedience to God expressed in the sacrifice of Isaac). God sealed his Covenant by the commandment of circumcision (Gen 17:10–14) which probably was used as an argument by the Paul's opponents. That was why Paul had to explain the promise in a completely contrary sense, which means that the Covenant holds true even without circumcision. It is difficult to deduce from Paul's indignant words if his rivals offered circumcision (i.e. the affiliation with Abraham and thus with the chosen people) as a more complete path of salvation in Christ, or as a necessary precondition.⁶ In any case, their recruiting of adepts for circumcision was effective. Paul, on the other hand, sees in this a step backward, not forward, as it was proclaimed by his opponents.⁷

⁴ With regard to the importance of the theme of Abraham as a true adherent to the Law in later and apocryphal Jewish texts Paul's argumentation "from faith" is comprehensible. In this context Paul's change of the paradigm (which belongs to his "conversion") is being reshaped from the Law as a legitimisation structure, to faith, by which faith in Jesus Christ is meant or more precisely faith in God's acts of salvation executed through Jesus Christ.

⁵ To the likelihood of the use of Abrahamic traditions by the opponents of Paul see WILSON, Todd A. *The Curse of the Law and the Crisis in Galatia: Reassessing the Purpose of Galatians*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, p. 58.

⁶ Cf. THEISSEN, Gerd. *The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World*. Minneapolis: Fortress Press, 1999, p. 222.

⁷ A similar case (but just an individual case) is mentioned by Josephus Flavius in *Antiquities of Jews* (XX, 2, 4) where he refers to the conversion of king Izates who, under the influence of his mother Helen, the queen in Adiabene, converted to Judaism, but under the influence of his teacher Ananias did not accept the circumcision. Later however under the influence of a new Jewish teacher Eleazar was persuaded to do it. "O king! That thou unjustly breakest the principal of those laws, and art injurious to God himself, [by omitting to be circumcised]; for thou oughtest not only to read them, but chiefly to practice what they enjoin thee. How long wilt thou continue uncircumcised? But if thou hast not yet read the law about circumcision, and dost not know how great impiety thou art guilty of by neglecting it, read it now. When the

Theissen concludes that Paul's opponents did not question his work, they only wanted somehow to finish it off, to crown it with circumcision.⁸ However, Paul's response to this is very sharp. This of course poses the question why. Longenecker believes that the argumentation of the whole Epistle to the Galatians, especially of the passages referring to the Scripture, must be read from the point of view of Paul's hermeneutical key which is salvation in the death and resurrection of Jesus Christ that is manifested in the lives of Christians under the influence of the Holy Spirit, which in turn means a radical change of life, a new identity. Only by attiring ourselves in Christ, by "embodiment" in Christ, through a total change of the perspective of life, just like that Paul himself had undergone in his vocation (as substantiated in Gal 1-2) are we able to read the Holy Scripture properly. "The issue in Galatia, then, is not simply about matters of circumcision and nomistic observance, but fundamentally about the way one reads Scripture in accordance with Christian character. Paul is all too well aware that scripture can be read in ways that support different definitions of identity and lifestyle. For this reason, his hermeneutical programme is rooted in the more fundamental issue of character, with Christ-like, cruciform character as a presupposition for proper readings of the Scripture."⁹

The argumentation presented in the Epistle to the Galatians needs to be read from the point of view of the addressees, i.e. the Galatian Christians both from the Gentiles and from Judaism. Interpretation of the Scripture is being questioned here, as well as the role of the Law after Christ's crucifixion and resurrection, i.e. after the new beginning in Christ. What impact does this new beginning have on the interpretation of the past and its validity for the present? Is Christ the end and completion of the Law, as it was later articulated by Paul in Rom 10:4, is he the one who opens new access to God without any preconditions, only through faith, or is he "an ingredient" of God's action within the frame of the commandments of the Law? This was the gist of the controversy. It is probable that not only Paul, but both parties logically

king had heard what he said, he delayed the thing no longer, but retired to another room, and sent for a surgeon, and did what he was commanded to do." Quoted from: <<http://www.ccel.org/j/josephus/works/ant-20.htm>> [2013-07-29].

⁸ *The Religion*, p. 222.

⁹ LONGENECKER, Bruce W. *The Triumph of Abraham's God: The Transformation of Identity in Galatians*. Nashville: Abingdon Press, 1998, p. 170.

based their arguments on Abraham,¹⁰ in whose vocation, as handed down by the Scripture, is present both the particular and the universal dimension. Paul's opponents, grounded in the Jewish tradition, subordinated the universal dimension to the particular one, or rather sought some kind of a compromise. Paul, on the other hand, considered the particular dimension to have been surmounted in Christ¹¹ once and for all (and thus to be only temporarily effective) and aimed his interpretation at the universal dimension of the Abrahamic tradition. At the same time this was the crucial moment, as it was the faith that was at stake, not in its monotheistic aspect which was self-evident to both the sides; it was its substance that was being questioned – which part of the traditional faith becomes the necessary constituent of the Christian faith. Paul extracted *nomos* from faith in its essential validity in relation to God. Instead of it, not beside it, he placed God's action in Christ, faith in Christ: *pistis*.

Gal 3:1–29

Paul's line of argument is here based on Abraham's story, which is interpreted in its universal dimension. In the text Gal 3:6–18 Abraham is mentioned as many as seven times, then again in 3:29 and 4:22 where the explication that follows (4:23–31) is concerned with true sonhood (explicated by the contrast between Sarah and Hagar, Sinai and Jerusalem).

The first step in Paul's argumentation: blessing to Abraham for the Gentiles

- Abraham believed in God (relied on Him) and this was accounted to him as righteousness, i.e. he was accepted by God.
- Only those who believe in God like Abraham are, owing to his faith, his kinship (sons).¹²

¹⁰ The option for Abraham obviously was not an accidental choice because Abraham is in the Bible connected with the circumcision (Gen 17,10f) and Covenant (Gen 15:9–21) and with the blessing for all nations on the earth (Gen 12:3; 17:5f; 22:18).

¹¹ Cf. Gal 3:28.

¹² EINSENBAUM, Pamela. *Paul was not a Christian: The Original Message of a misunderstood Apostle*. New York: HarperOne, 2009, pp. 205–207. translates οἱ ἐκ πίστεως “those descended of faith” and emphasizes: “He means that Abraham's descendants possess membership in the lineage of Israel by virtue of the great patriarch's

- The Holy Scripture predicted that the Gentiles will be justified from faith and that is why they were given blessing beforehand, as far back as in Abraham. Abraham is the forefather of the chosen nation but, by God's decision, also the bearer of the promise for the Gentiles and this promise will come true through his descendant. Gen 12:2f. presents the blessing and promise by which God confirms the vocation of Abraham: "in you all the families of the earth shall be blessed". Paul uses this wording of the promise to Abraham to emphasize the Gentiles' grounding in the choice and vocation of Abraham, namely through faith – and this is another moment of his argumentation – this blessing had come true in Abraham owing to his trust, that is to say when he believed God that his promises would be fulfilled, and as one who was not yet under the Law.
- Thus those who believe will be given the blessing/promise along with Abraham. The faith in question is not ordinary faith; it is faith, which is supported by the only certainty, which rests in God's unconditional acts of salvation, in God's actions in Jesus Christ. Those who believed obtained the gifts of Spirit, as the Galatians know very well, because they had experienced these gifts themselves. They received these gifts on the basis of their faith and of nothing else. So how can they expect anything else is still necessary?

The second step in his argumentation: The Law utters a curse on everyone who does not abide by it

- Those who rely on the deeds prescribed by the Law are in danger of being damned.
- The one that relies on the Law must live from the Law.
- The Law does not imply justification, though, since "the righteous one shall live from faith".
- The Law nonetheless does not equal to faith.
- Jesus took upon himself the curse of the Law (by his death) – Deut 21:23.

This step in argumentation is the most problematic of all among Paul's conclusions, as it concerns the role of the Law in the lives of the members of the chosen nation. The Law was accepted as embodied

indefatigable trust in God's promise for a multitude of progeny, descendants as numerous as the stars in the sky and the grains of sand on the beach."; p. 206f.

God's will for man. Paul's Jewish contemporaries were convinced that it is necessary to comply with God's will, i.e. to abide by the instructions of the Law (including the oral tradition), and they were also convinced that it is feasible (cf. e.g. Deut 4:1; Sir 15:16–21; 18:13). They did not rely on their own merits either, but they exhorted everyone to rely on God's mercy. For them the Law was the source of life.

In his argumentation Paul separates faith from the Law (works) as two contrasting facts, which was hardly acceptable for his contemporaries (cf. also Jas 2:14–26). Faith in the sense of faithfulness was expressed primarily by abiding by the commandments of the Law, which to those who were “under the Law” attributed dignity of a member of the chosen nation that is of someone called to salvation. But Paul's concept of the Law is very specific; he considers it as something quite temporary (see further) and something that has to be fulfilled one hundred percent.¹³ The Law has power over man, which is inescapable. Paul confirms this fact by reference to Deut 27:26: “Cursed *is* the one who does not confirm *all* the words of this law.” Paul quotes the text LXX: ἐπικατάρατος πᾶς ἄνθρωπος ὃς οὐκ ἐμμενεῖ ἐν πᾶσιν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου τοῦ ποιῆσαι αὐτούς in a slightly modified way: “Cursed *is* everyone who does not continue in all things which are written in the book of the law, to do them”, which is by no means accidental.¹⁴ Deut 27:26 sums up maledictions pronounced on the Ebal Mountain referring to the basic relationships as characterised in Decalogue (the relationship to God and to other people). The text modified by Paul might refer to the connection with the end of the Book of Deuteronomy (cf. also 28:15) where the curse hits those who do not respect all the instructions and commandments.

As it is not possible to fulfil the Law, so man becomes a captive of sin and thus he is under a curse to the trespasser. Paul, though, is not primarily concerned with the individual trespasses,¹⁵ but with the radical incapability of man under the Law to meet the requirements of the Law. All men are under the curse of the Law, because it is beyond their power to abide by the Law, as they are an integral part of the guilty people (cf.

¹³ He characterised himself as a campaigner for the Law who in this respect outdid all the others (cf. Gal 1:14; Phil 3:6).

¹⁴ “ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου.” This idea is further developed in the Epistle to Romans where it is *de facto* extended also to the Gentiles.

¹⁵ Cf. WILCKENS, Ulrich. Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem. *ZTK* 56 (1959), p. 273–293, p. 275.

the sermon of John the Baptist). This pessimistic view of the situation of man under the Law (and later of man's situation in general – see Rom 1–5; 7:14) in Jewish context was not typical for the period (cf. e.g. Sir 15:16–21) though such an attitude might have occurred sporadically.¹⁶ The man hit by the curse of the Law cannot free himself from the curse. The Law can only judge men because of their sins, not free them from them. This can only be done by God himself. And he did it in the person of Jesus Christ. Lincicum¹⁷ explains the curse of the Law as Paul's Deuteronomic view of the history of Israel – “the history has proven that the law does not in fact lead to blessing but to curse [...]”. Israel is – in Paul's view – under a curse. “Therefore for the Galatian agitators to invite Gentile converts to join the observance of the law, is confronted by a historical *reductio ad absurdum* – so Paul argues.”

Those who want to accept the obligations following from the Law decide to enter into subjection to the Law (even under the curse of the Law). This seems totally unreasonable to Paul. He, moreover, exploits his own experience (cf. Phil 3:5–11). Man is stretched between the two opposing poles: he is predetermined for association with God and he longs for it, he wants to do truly good deeds (cf. Rom 7:14–25) and at the same time he is not able to achieve this because of involvement (of men) with sin; this paradox for Paul has no other solution than God's mercy in Jesus Christ (cf. Rom 7:24f.). Jesus, who had been exempt from this involvement, voluntarily surrendered his privilege and in his death he took this curse on himself. Paul quotes here Deut 21:23: this death and damnation (the curse uttered by the Law over the trespassers) that were destined for men, were surmounted in Jesus' resurrection once and for all. One could say, it is not possible to live

¹⁶ THEISSEN, Gerd. *Religion*, p. 214f., speaks about aporia that were peculiar for the Jewry as such, and that became manifest in the 1st century. The tension between theocentrism and anthropocentrism and between particularism and universalism was present even in Paul's own statements and found its expression in disparity of the teachings of the individual groups. As an example he presents Josephus Flavius's interpretation (*Antiquities of Jews* IV, 6, 10–12, § 141–155) of Zimri's rebellion against Moses and his legislation which is characterised as tyrannical. Theissen presents also other examples (PHILO. *On migration of Abraham* 89f., 4 Ezra [8:20–36]) substantiating that the requirements of the Law were perceived by some members of the Jewish nation as impossible to fulfil even though he includes these examples as incorrect attitude. Paul in confrontation with Judaists radicalises these aporia, and he does this by shifting the notional balance to the side of theocentrism (God's grace) and universalism (by refusing the separateness of the chosen nation).

¹⁷ LINCICUM, David. *Paul and the Early Jewish Encounter with Deuteronomy*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, p. 144f.

under the constant threat of the damnation because it is not a life, it is a prison. Therefore the rescue from this threat of the damnation is needed, the breaking of bond. It was done in Jesus Christ. The faith in him brings life, there is no fear any more and in him is freedom for everyone. Paul argues from this experience of life and freedom which Galatians have already experienced themselves.

Paul uses the traditional lines of argumentation, but he uses them contrary to the existing tradition. He puts together Deut 27:26 and 21:23 concerned with the curse, and interprets them through the event in Christ; and Hab 2:4b and Lev 18:5 which are concerned with life. He interprets these two places from the Scripture in an opposite way as it was normally understood.¹⁸ He interprets them as “two different ways to gain eschatological life”:¹⁹ Hab 2,4b is connected with the activity of God (faith, grace) and Lev 18:5 with the activity of men (deeds of σάρξ). Nevertheless only divine action could save man.

The Law stands in contrast to faith; therefore those who want to comply with the Law may only have life from the Law, which in fact is not possible, because the Law does not lead to life (association with God). The only possibility is to live from faith. And since the righteous one will live from faith and as Abraham’s faith was accounted to him (entered to his credit) as righteousness, only those who live from faith are the true sons of Abraham.²⁰ Paul’s opponents probably pointed to those passages of the Scripture speaking about the necessity to abide by the commandments of the Law, such as Lev 18:5. To them Abraham was an example of obedience to the Law.

Righteousness in the Biblical sense is a relational concept. Righteous in the true sense of the word is only God. Man is righteous only to that degree to which he fulfils God’s will. Righteous is the one who

¹⁸ In fact both the passages speak in accord about faithfulness to God, i.e. about faithfulness to God’s commandments. Paul, though, puts them in contrast. The reason for his unusual use of these two quotations lays in his concept of the Gospel (cf. Gal 2:20f). In Hab 2:4b he underlines God’s action in opposite to Lev 18:5 that he understands as “a merely human way to attain eschatological life”. Cf. SPRINKLE, Preston M. *Law and Life: The Interpretation of Leviticus 18:5 in Early Judaism and in Paul*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 164. “For Paul in Gal 3:12, Lev 18:5 is unduly optimistic about humanity’s ability to rescue itself from the plight of the curse of the law (3:10)”; *ibidem*.

¹⁹ SPRINKLE, Preston M. *Law*, p. 138.

²⁰ Those who live from faith are Abraham’s spiritual sons – the spiritually understood sonhood is well documented for that period. Paul systematically uses this meaning (its further development, especially in the contrast of a corporeal son and a son of the promise in 4:22–31, is another important step in his argumentation).

in mutual relationships within a community of persons meets the obligations imposed on him by this relationship. In common Jewish understanding this meant a man who was able to meet the requirements of the Law, as the Law was God's will revealed. For Paul the important point in Abraham's story from Gen 15 is that Abraham was acknowledged as righteous by God not on the basis of fulfilment of the requirements of the Law but on the basis of his faith and trust.²¹ If Abraham was justified on the basis of his faith and not of the deeds of the Law, then also the Galatians are justified on the basis of their faith (God's actions in Jesus Christ) and they can support this by the evidence of gifts of the Holy Spirit. Paul here interprets faith in contrast to the deeds, which is in conflict with the Jewish understanding according to which faith is fulfilled through the deeds of the Law (i.e. God's will revealed). In this respect Paul, who knew the Jewish tradition very well and who used to adhere to it before his conversion, markedly departs from it.

Jesus took on himself the curse which is meant for the trespassers which Paul documents by reference to Deut 21:23.²² What is remarkable in this, is the fact that Paul omits ὑπὸ θεοῦ / from the quotation which probably is not accidental. It is obvious that he does not want to say that Jesus was damned by God but that he was hit by the curse which the Law threatened the trespassers with.²³ It is as if the Law here became a kind of independent power, different from God. It is not God, but "only" the Law as a guardian, a custodian that utters the curse that means death for the sinner as a penalty for sin.

"Paul believes that the law is incapable of giving life, and according to Gal 3:19–22 it was not intended to do so [...]. Moreover, humanity is enslaved to the powers of this present evil age and lacks the ability to escape the curse under their own power, namely by 'doing these things' so as to gain life 'by them' [...]"²⁴ In Paul's concept of the Law there can be seen certain ambivalence, since on the one hand it is from God which

²¹ Cf. BORSE, Udo. *Der Brief an die Galater*. Regensburg: Verlag F. Pustet, 1984, p. 126.

²² This passage is concerned with quite a specific order to bury the convict sentenced to death (hanged on a tree) so that the earth was not desecrated.

²³ It seems to be logical from Paul's point of view. The only problem is that we cannot be completely certain of the original version of the Greek text Paul is quoting from. In his time there was not a canonical version of the biblical text: there were "keine zwei identischen oder fast identischen Rollen eines Buches der LXX", TIWALD, Marcus. *Hebräer von Hebräern: Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation*. Freiburg i. Br.: Herder, p. 85.

²⁴ SPRINKLE, Preston M. *Law*, p. 164.

means it is holy, on the other hand it is a power which holds man captive in his sins thus he cannot free himself from this captivity. Therefore he needs someone who will liberate him, free him from the dependence on the Law. Christ achieved this by his death. It is possible that it was Jesus' death on the cross, declared as an act of redemption, that irritated Paul as a persecutor of Christians and that he saw the person of Jesus as a damned one.²⁵ This damnation is now interpreted in a positive way as an act of redemption. The curse applies to the killed, the executed, but Jesus (who was hit by this curse unjustifiably, as he did not commit any sin) was resurrected, is alive, and thus the power of this curse is broken. This argumentation was important and might have been effectual only in relation to Galatian Christians (and after all they were at stake) because they believed in salvation in Christ. It is precisely for the reason that Christians are connected with Christ (they attired themselves in Christ) that they are exempt from this curse (they certainly have life in Him on the basis of their faith) and that is why it is absurd to turn backwards. Without belief in Christ and salvation through him, Paul's argumentation was incomprehensible and from the Jewish point of view, unacceptable.

The third step in his argumentation: In Jesus the promises given to Abraham come true for the Gentiles

- Nobody can revoke the promises given to Abraham and his descendant.
- Jesus is the promised descendant (singular!).
- The promise is fulfilled by the gift of the Holy Spirit.

The third moment of Abrahamic argumentation is the promise from Gen 22:18 where the promise is transferred from Abraham to his descendants: *καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς ἀνθ' ὧν ὑπήκουσας τῆς ἐμῆς φωνῆς*. In LXX the word *σπέρμα*²⁶ is used for his progeny which means sperm (semen), but also, figuratively, progeny or in rare cases also descendant/son.²⁷ This interpretation

²⁵ Certain formulations in Talmud in later times express such concept.

²⁶ In Hebrew the used expression (זרע) has the same meaning (semen, progeny). According to TIWALD, Markus. *Hebräer*, pp. 430–432, Paul uses in this case the specific mode of the Jewish interpretation, e.g. the ultra-literal interpretation. “Beim Ultraliteralismus geht es um einen Interpretationsmodus, der in kontextwidriger Fokussierung auf einzelne wortwörtlich interpretierte Textpassagen einen völlig neuen Sinn des überlieferten Textes erschließt” (p. 431).

²⁷ The same expression is used both in Hebrew (זרע) and Greek (σπέρμα) in Gen 5:15, in so-called “proto-gospel”. In LXX of course *sperma* (grammatically a neuter) is

so to say ad hoc is more remarkable with regard to the fact that Paul elsewhere uses the same expression as a collective noun. Christians are (as co-heirs with Christ) included in the blessing given to Abraham. In the person of Abraham God had already prepared the way for the Gentiles (into the community, into the relationship with Himself), and he did this on the basis of faith. The interpretation of σπέρμα for the person of Jesus Christ is understandable only in the Christian context, for his addresses (as well as the opponents) know it.²⁸

The fourth step in his argumentation: The temporary role of the Law

- The Law cannot revoke the Covenant since it came much later (after 430 years) when the Covenant was already effective and had been directed to Christ.²⁹
- Meanwhile the Law was given, to regulate life (because of trespassing) until that descendant comes.
- The Law was given by (many) angels through a single mediator (for Israel, i.e. for many), but there is only one God and that is why he does not need any mediator.
- The Law cannot compete with the promise on the basis of faith because life does not come through it.

substituted by a masculine pronoun “he” (αὐτός), which might be reflected also in Paul’s interpretation when in his argumentation he transforms the collective noun progeny into a male descendant. “Auch in der LXX lässt sich damit jene messianisch-endzeitliche Deutung von σπέρμα belegen, wie sie Paulus in Gal 3:16 in Bezug auf Christus geltend macht.” Cf. TIWALD, Markus. *Hebräer*, p. 432.

Singular form in the sense of a son, an offspring, is sporadically applied in Genesis to Isaac (cf. Gen 17:1–20) or to Ishmael (cf. e.g. Gen 21:15) as an individual, a particular descendant of Abraham. Cf. MUSSNER, Franz. *Galaterbrief*, p. 239f.: “Die ‘individuelle’ statt ‘kollektive’ Deutung von σπέρμα, die Paulus in Gal 3,16 den Segenserheißungen gibt, ist im AT selbst schon durch ihre Applikation auf Einzelgestalten wie Isaak, Jakob, David und den Gottesknecht vorbereitet [...]”, while of course the collective meaning is in most cases present as well. In the following text Paul uses the word in the usual collective meaning.

²⁸ For the Jews it would not have been clear.

²⁹ According to BAUMERT, Norbert. *Der Weg des Trauens: Übersetzung und Auslegung des Briefes an die Galater und des Briefes an die Philipper*. Würzburg: Echter Verlag, 2009, p. 76, ἐπαγγελία in v. 16 and 21 are in pl. because Paul has in mind the promises for the Jews/Israel and through Israel for the Gentiles. It sounds very logically; however, in v. 18 and 22 Paul uses the word promise in sg. ἐπαγγελία (ἐκ πίστεως). He points, however, rightly that there is an intentional connection between ἐπαγγελία to Abraham and a Gospel (εὐαγγέλιον) he has preached to Galatians. They are nearly identical.

- The Law was able to delineate the limits (of sin); it was a tutor (preparing for faith).

The distinction between the Law and the Covenant is very important for Paul's interpretation. From the point that they are not identical, the idea of blessing of the Gentiles in Abraham through their faith without circumcision comes out. The Covenant of God with Abraham is larger than the Law which was given only for Israel, not for Gentiles, in the Covenant. However, even the Gentiles are included (in the same way as Abraham, i.e. through their faith). The fulfilment of the Covenant is reached in Jesus Christ as the promised descendant (σπέρμα in sg.) for both: the Jews and the Gentiles. Therefore the role of the Law (as a preparation, a tutor) is finished now; there is no need any more to be under the Law because the Covenant comes into full validity.

Understanding of the Law as something temporary stood in sharp contrast with Jewish thinking of that time.³⁰ It was permanent validity of the Law, confirmed by the act of circumcision, that Paul's opponents could have probably argued by (cf. Gen 17:10–14). Paul comes with an argument of a Covenant expressed in the form of promise guaranteed to Abraham a long time before the gift of Law, even before circumcision was ordered as a token of the Covenant. From this Paul infers the primacy and priority of the promise (grace) on the basis of faith over the Law. The Law was given by angels (i.e. not by a single subject) and that is why it needed a mediator in the person of Moses to interpret its commandments to the people.³¹ There is only one God and he did not need any interpreter in his relationship with Abraham.

Paul does not deny that in the last instance the Law is from God (in this he is at one with his opponents) but the reason for the gift of the Law is the existence of sin in the history of man. The Law pointed out

³⁰ The problem regarding the person of Abraham in Jewish thinking of that time was his relationship to Mosaic Law; although the solutions to this problem are different from Philo and the rabbinic literature, Paul's solution is very unique. By Rabbis Abraham observed the Oral Law; by Philo he observed the law of nature, which is incarnated in the Mosaic Law, only Paul says that the Law is posterior to the Covenant and only temporary. For Philo cf. SANDMEL, Samuel. *Philo's Place in Judaism: A Study of conceptions of Abraham in Jewish Literature*. New York: KTAV Publishing House, 1971; a comparison between them p. 103.

³¹ This passage in itself is relatively difficult, for my part, I consider the most comprehensible Mussner's interpretation – see *Galaterbrief*, p. 248f. BORSE, Udo. *Der Brief an die Galater*, p. 135, regards the reference to angels as Paul's effort to show that the Law is not directly from God, but was given by angels, and that is why it is of a lower standing than the promise that God addressed directly to Abraham, without any mediator.

the general depravity³² but it did not show the path to salvation as his Jewish contemporaries believed; that is to say that it brought to light the situation of man before the face of God but it could not mediate how to overcome this situation. Its role is on the one hand temporary (until faith comes), on the other hand supervisory, which means judicial. The Law brought to light the imprisonment of man by sin; it showed man's human limits and the necessity of his liberation,³³ in order to confirm the effect of the promise (the Covenant) and justification from faith. Its role thus ended with the arrival of faith, since only faith is life-giving.

The fifth step in Paul's argumentation: Faith gives life, and faith is given through Jesus Christ

- Through faith we are God's children in Jesus Christ.
- Baptism means identification with Christ and overcoming of all the past differences.
- In Christ all are that descendant and thus become heirs to the promise given to Abraham.

Paul concludes his argumentation with an appeal to the Galatian Christians as to those who had built their lives on Christ and through him and thanks to faith they are sons (children) of God. Through their faith, confirmed by baptism (attiring themselves in Christ) they identified themselves with Christ and so surmounted all the differences, for these differences lost their meaning as far as faith is concerned. Through unification with Christ they are one and the same in faith and thus they are also the descendants of Abraham and heirs to the promise. That emphasis on ὑμεῖς εἶς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ / may have connection with the emphasised sg. σπέρμα, related to Christ as the descendant for whom the promise had been meant (v. 16). In Jesus Christ every believer becomes the descendant (σπέρμα) of Abraham and an heir to the promise.

It was probably argumentation by Abraham that his competitors among the ranks of orthodox Judeo-Christians used to explain to the newly converted that if they want to participate in the promise given to

³² In Rom 3:9ff. the term general depravity includes also the Gentiles. The general depravity of humankind is documented from the Scripture (cf. Rom 3:10-18). The Scripture itself proves that all are guilty (Gal 2:22). The role of the Law (as well as of the law of conscience) is in "realization/recognition of sin".

³³ Cf. BORSE, Udo. *Der Brief an die Galater*, p. 134.

Abraham and thus in salvation in Christ, they have to be incorporated in the chosen nation, namely by acceptance of the very basic attributes, i.e. circumcision and other (dietary) laws.⁵⁴ It seems that in his argumentation Paul wanted to prove that Abraham's argument in favour of circumcision is incorrect. Paul relativizes the role of the Law in relation to the promise and the choice which he treats even more emphatically in Rom 4. Paul set in contrast the tradition of faith from Gen 15:6 which he supports with another reference to Hab 2:4,⁵⁵ and the Law or, better to say, abiding by its commandments. Because he knew the Law very well and he also knew its provisions about circumcision in Gen 17:10–14 as well as other ones, he had to find a crushing counterargument to his opponents' Abrahamic argument.⁵⁶ Two traditions of interpretation of Abraham's heritage thus clashed in the disputation about the validity of salvation in Christ.⁵⁷ Paul probably was not very successful in his argumentation. His concept of Abrahamic tradition meant separation of faith in the sense of faithfulness to the Divine Law (that is juridical-ethical performance) from faith as trust in God's actions in Christ (existential attitude). Faith for him means radical change of perspective, radical newness of being. This newness of being of course has its ethical consequences, but it is not the result of obedience to the Law, it is not given by man's performance. It is pure grace. By his own example (and this is the purpose of the biographical part of the epistle) he demonstrates how radical this change is, and that is why there is no way back for the Galatians.

In opposition to the Jewish post-Biblical interpretation of Abraham as a faithful follower of Torah⁵⁸ symbolised namely by circumcision, to

⁵⁴ In Gal Paul does not explicitly speak about dietary laws, the dispute is concerned primarily with the circumcision, as follows from the commandments in Gen 17:10–14. Paul also mentions observance of the calendar, by which he probably means Jewish sacred days (festivals) – cf. Gal 4:10.

⁵⁵ In LXX the text runs as follows: “ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται”, which can be translated as the righteous one shall live from the faith in me (from the faithfulness to me) or also as the righteous one shall live from my faithfulness. Paul probably omitted the possessive pronoun in the quotation intentionally, because he is concerned with faith in Jesus Christ, not in the Law or in God (through obedience to the Law). Further commentaries see MUSSNER, Galaterbrief, p. 226; BORSE, Udo. *Der Brief an die Galater*, p. 128f. Paul used this quotation also in Rom 1:17.

⁵⁶ He will return to this theme and treat it more explicitly and at great length in Rom 4:1–25 (explicitly in v. 10f.).

⁵⁷ Cf. LONGENECKER, Bruce W. *The Triumph*, p. 128–154.

⁵⁸ Cf. KUSCHEL, Karl-Josef. *Spor o Abrahamu: Co Židy, křesťany a muslimy rozděljuje a co je spojuje (Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie einl)*. Praha: Vyšehrad, 1997, p. 80f.: “The Holy One said to Abraham: When I created the

which his opponents might have related, Paul emphasises the priority of the promise regardless of the circumcision, i.e. the Law. To explicate in greater length his emphasis on the change of existence in the struggle with his judaising opponents over Galatian Christians, in his Epistle to the Galatians he turns again to the Abrahamic tradition, namely to the difference between the son of the promise (δι' ἐπαγγελίας) and the son according to the flesh (κατὰ σάρκα).

4:27–31

This passage (4:27–31) of the Epistle to the Galatians is even sharper in its tone than the preceding argumentation in the third chapter. Here Paul, by his allegorical exposition, reverses the relationship between Jews⁵⁹ and the Gentiles,⁴⁰ of course within the frame of the clash with orthodox Judeo-Christians. In spite of the fact that throughout history these verses have been misused against Jews, and reference to them supported anti-Judaism, their meaning is quite different. The Jews as such are here not in view of Paul. Paul turns to Galatian Christians who are about to opt (οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι) for belated acceptance of the Law (symbolised by circumcision and observance of the

world, I was patient – for all the twenty generations, until you came and performed the circumcision. And so if you had not accepted the circumcision now, I have had enough of the world. And I would return to the state of nothingness and shapelessness. For I do not need for the world to exist any more. That is why he says (in Gen 17:1): 'I am God the Almighty', I have had enough of the world. But if you accept this circumcision, there is enough of us for the world, there is me and you." Quoted from p. 81 *Midrasch Tanchuma*, ed. S. Buber, Lekh-Lekha, Gen 5 zu Gen 17:1f., section V.

We can only follow the existing written traditions about Abraham of that time. It can be possible that there were other traditions, perhaps nearer to Paul's understanding and interpreting of Abraham but about them we have no evidence. That is a methodological problem which we are not able to solve. COHEN, Shaye J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. 2nd ed. Louisville – London: Westminster John Knox Press, 2006 p. 33, admits that there were a few Jews ("apostates") interpreting Torah allegorically: "[...] Philo describes a group of 'extreme allegorists' who argued that the laws of the Torah, including the laws of circumcision, Sabbath, and forbidden foods, were meant to be observed not literally but allegorically." That point of view is formally similar to Paul's interpretation but his reason for it is completely different. We have no texts of this kind, only the critic references of Philo. Cf. PHILO. *On migration of Abraham* 16, § 89–95. Nonetheless it is important that such a way of thinking did exist. Paul might have made use of it in his argumentation against his opponents (cf. e.g. Phil 3:3; Rom 2:28f.).

⁵⁹ Understanding is sometimes difficult due to the fact that Paul speaks about Jews but he means Judeo-Christians. His allegedly anti-Semitic polemic must be perceived against this background.

⁴⁰ See THEISSEN, Gerd. *Judentum und Christentum bei Paulus: Sozialgeschichtliche Überlegungen zu einem beginnenden Schisma*. In HENGEL, Martin – HECKEL, Udo (eds.). *Paulus und das antike Judentum*. Tübingen: Mohr, 1991, p. 337f.

calendar etc.) to crown their Christian existence. As an exception only, it was possible for the converts to Judaism not to undergo the circumcision, but it definitely was not the legitimate way.⁴¹

If Christ freed all from the yoke of the Law (as Paul strived to prove in the preceding text), then all those who want to take it upon themselves, enter again into slavery from which they had been freed. Jesus Christ and consequently those who believe in him (from both the Gentiles and Jews) are the true descendants of Abraham, the children of promise, and that is why they stand in the line of Isaac, and Sarah is their mother. Those who want to be under the Law, given on Mount Sinai, and who want to live in bondage, are necessarily the children from the bondswoman (Hagar), they stand in the line of Ishmael who persecuted Isaac. Paul here does not interpret the Biblical text; he uses it typologically for his own purposes. The text has no ethnical background, it does not place the Gentiles above Jews but, in a rather pronounced polemic, it claims Abrahamic heritage (sonhood) through Christ for all, irrespective of origin.

He based his explanation on the theme typical for the period⁴² – the relationship between Ishmael and Isaac. His interpretation nonetheless is not concerned with the priority of Jews as descendants of Isaac (and so heirs to Abrahamic promise) to their relations, the descendants of Ishmael; he uses his allegory to appeal to the awareness of Christian freedom which is the result of fulfilment of Abrahamic promise in Christ. His allegory is pragmatic and for his Jewish contemporaries certainly incomprehensible, as it contradicts the very sense of the text of the Old Testament. The connection between Hagar and the Covenant of Sinai and Jerusalem (the symbol of Judaism) turns the tradition upside down. The key word here is bondage: Hagar is a bondswoman/servant, therefore she symbolises those who are under the bondage of the Law (Jerusalem of that time), and her son was born from the

⁴¹ Cf. *Antiquities of Jews* XX, 2, 4. COHEN, Abraham. *Talmud pro každého. Historie, struktura a hlavní témata Talmudu (Everyman's Talmud. The Major Teaching of the Rabbinic Sages)*. Praha: Sefer, 2006, pp. 101–104; 249; BECKER, Jürgen. *Paulus: Der Apostel der Völker*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 93–97. Cf. also COHEN, Shaye J. D. *From the Maccabees*, p. 198: “Philo knew allegorists who advanced the same argument [i.e. ‘the laws were never even intended to be followed literally’], and against them he insisted that allegorical meaning does not negate literal meaning. The commandment of circumcision represents the excision of lustful inclinations, but even if you excise your lustful tendencies, you must still circumcise your eight-day-old son.” (PHILO. *On migration of Abraham* 16, § 89–93).

⁴² STRACK, Hermann L. – BILLERBECK, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 3. 4th ed. München: Beck, 1965, p. 575.

human calculation, not from God's decision. His descendants are those who are in servitude to the Law, descendants according to the flesh. Sarah⁴⁵ is free, she gives birth to her son on the basis of the promise, i.e. from God's will and might, therefore he is the symbol of the inhabitants of free Jerusalem up there (the heavenly one), the Divine one. Sarah's descendants are children of the promise. The descendants of Ishmael persecute the descendants of Isaac, as had been suggested in the Scripture. By this Paul primarily means his opponents in Galatian communities, for they strive against freedom which Paul preached (Gospel of the salvation in Christ) to become – from free descendants of promise – slaves. The quotation from Gen 21:10: "Cast out the bondwoman and her son, for the son of the bondwoman shall not be heir with the son of the freewoman" is addressed to the judaizing Judeo-Christians who strive to win Galatian Christians over. To brand a member of the Jewish nation as Ishmael's descendant must have sounded like a provocation and sarcasm.⁴⁴

In both quoted passages of the Epistle to Galatians, the Abrahamic tradition is used to emphasise the freedom following from faith and as a consequence of the promise fulfilled in Christ who is the true descendant of Abraham. The Law had been given only as a transitional tool whose function was ended or better fulfilled by God's action in Christ. Those who want to stay under the bondage of this tool, or even take it upon themselves as Christians, lock themselves into bondage. So Paul suspended the meaning of the Law as the currently effective God's will. Paul exploits the Abrahamic theme in the context of justification from faith again in the Epistle to Romans (4:1–25 and 9:1–15).

Conclusion

In contrast to the contemporary Jewish tradition, which reduces Abraham to the true follower of the Law (emphasis on particularism), Paul presented the concept of Abraham as a man of faith and father of

⁴⁵ Paul argues only by social status of both the women, not by their ethnic origin. It is though interesting that in Jewish tradition Sarah was perceived as the mother of the Gentile nations, as the one who brought pagan women to the faith in God.

⁴⁴ For the structure of the passage Ga 3:1 – 4:11, see BECHMANN, Ulrike. *Rhetorische Figuren der Entgrenzung: Abraham, Sara and Hagar bei Paulus. Bibel und Kirche* 2011, vol. 66, no. 1, p. 9.

all believers regardless of their physical origin (emphasis on universalism). The sonhood of Abraham is spiritualised by Paul and declared the only true sonhood, the ethnical or religious origin as a value and a part of identity is absolutely put aside. For Paul, Abraham is not primarily a representative and a model of correct ethical behaviour in accordance with God's commandments which he was for the post-Biblical and for the greater part of the Judeo-Christian tradition, for him Abraham is a paragon of a man of faith which has distinctly existential character. Paul intentionally transcended the contemporary Jewish tradition. By separating the Law and the Covenant as two different entities he radicalised contraposition of faith (faithfulness connected with the Covenant) and deeds (obedience to the Law), which was something quite extraordinary in the Jewish context of that time. Very likely this also reflects Paul's personal experience of transformation from a radical preacher in favour of the Law (human performance) into the follower of Jesus Christ (God's grace). The faith of Abraham includes the faith of the true believers because he believed in God and was accepted by Him without any preconditions and he opened in this way for his followers the space of God's grace, which is fulfilled in Jesus Christ as the promised descendant. Through Jesus Christ who is the fulfilment of God's promise given to Abraham (and also the fulfilment and the goal of the Law $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma \gamma\acute{\alpha}\rho \nu\omicron\mu\omicron\upsilon \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ – see Rom 10:4)⁴⁵ is this space of grace accessible for all believers and they shall live by faith. “In sum, Paul carries out a radicalization, universalization, and eschatologization of this verse [i.e. Gen 15:6] so significant to his theology.”⁴⁶

RESUMÉ

MIREIA RYŠKOVÁ

Abrahámovská tradice v listě Galatanům

Studie se zabývá Pavlovým způsobem využití abrahámovské tradice v argumentaci pro ospravedlnění na základě víry. Na rozdíl od svých židovských a některých židokřesťanských současníků nevěnuje Pavel pozornost halachic-

⁴⁵ BROŽ, Jaroslav. *Telos nomú* a interpretace Ř 9,30–10,10. In TICHÝ, Ladislav – OPATR-NÝ, Dominik (eds.). *Apoštol Pavel a Písmo: Sborník příspěvků z konference*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2009, pp. 5–30. He also argues for the understanding of $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma \gamma\acute{\alpha}\rho \nu\omicron\mu\omicron\upsilon \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ as the goal of the Law.

⁴⁶ SCHLIESSER, Benjamin. *Abraham's Faith in Romans 4: Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, p. 429.

kému rozměru abrahámovské tradice (Abrahám jakožto vzor jednání ve shodě se Zákonem), nýbrž svou hermeneutiku opírá o vykoupení v Kristu. Právě proto, že jeho východiskem není Zákon, nýbrž Kristus, dospívá k radikálně odlišným závěrům.

Galatští křesťané se dostali do vlivu judaizujících židokřesťanských misionářů, kteří měli za to, že pro platnost zaslíbení je i pro křesťany z pohanství třeba přijmout observanci Zákona. Pavel opřel svou argumentaci o Abrahámovu víru, na jejímž základě s ním Bůh uzavřel trvale platnou smlouvu, zatímco Zákon přišel jakožto dočasná instituce až o 430 let později. Zaslíbení potomstva Abrahámovi je vyloženo jako zaslíbení potomka, jímž je jednoznačně Kristus. Kristus je naplněním Božího příslibu a zároveň tím, kdo skrze svou smrt na kříži a zmrtvýchvstání završuje a tím i ukončuje platnost Zákona jakožto spásné cesty. V celé Pavlově polemice s židokřesťanskými oponenty nejde primárně o obrízku jako takovou, nýbrž o založení křesťanské identity. Ta stojí na Kristu, nikoliv na Zákoně. Abrahám je proto nikoliv prototypem příslušníka židovského národa, nýbrž křesťana, který se opírá o víru v Boží věrnost, jež našla své vyjádření v Ježíši Kristu.

Klíčová slova

Pavel, Abraham, List Galaťanům, víra, křesťanská identita, ospravedlnění, obrízka

CURSUS CONIMBRICENSIS – SEBASTIAN COUTO S.J.
NATURE CONSIDERED IN ITSELF
IN THE CONTEXT OF THE PROBLEM
OF UNIVERSALS

DAVID SVOBODA

The main objective of this paper is to set forth the concept of nature in itself (*natura secundum se*) defended in the debate concerning the nature of universals by the great Portuguese scholastic Sebastian Couto S.J. (1567–1639). The paper is divided into three main sections. First we briefly introduce Couto and his extensive commentary on selected logical writings of Aristotle, which is part of the famous multi-volume philosophical course called *Cursus Conimbricensis*. Since there is little information on this work available, we lay out the circumstances of its origin and historical significance. We then situate the problematic of nature in itself into the broader historical-systematic context of the debate about universals, and within this context we then explicate Couto's theory of nature in itself. In conclusion, we summarize and evaluate the results.

1. *Cursus Conimbricensis*

The sixteenth century is rightly considered to be the time of culminating prosperity in Portugal and Spain. The favourable economic and social conditions of this period co-constituted the background for an extraordinary cultural and spiritual development. The religious schism prompted by the Reformation gave rise to a new Catholic religious community, the Society of Jesus, whose members soon became the ideological leaders of the Counter-Reformation movement. Portuguese Jesuit philosophers active at the Arts Faculty of Coimbra and the University of Évora gained great renown. In late sixteenth century they published a series of commentaries on the important writings

of Aristotle, which are known under the common title *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu*.¹ The “Conimbricenses”, as these commentaries came to be called, enjoyed great popularity and their many further editions were used not only at many universities and Jesuit colleges in Europe, America and Asia (India, China, Japan), but also by academic centres associated with the Reformed churches. Hence the particular impact of these works on continental rationalism, especially in Germany. The “Conimbricenses” were also studied (at the Jesuit college of La Flèche) by René Descartes, and later Gottfried Wilhelm Leibniz and Christian Wolff, who greatly influenced the pre-critical thinking of Immanuel Kant.²

The emergence of these commentaries was prompted by the unsatisfactory teaching practice at universities under Jesuit administration, where students were forced to write down everything their professors dictated during class. Instead of studying primary and relevant secondary sources, the students often just copied and memorized the notes taken during lectures, which resulted in a decline in the quality of studies. The Superior General of the Jesuit order, the Spaniard Jerome Nadal (1507–1580) therefore instructed the teachers of philosophy at the Faculty of Arts of Coimbra during a visit to the Portuguese province in 1561 to work out commentaries on all (significant) works of the famous Greek philosopher Aristotle, which would facilitate and improve the existing method of teaching philosophy and theology. The commentaries were also to include the original texts of Aristotle,

¹ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in octo libros physicorum Aristotelis Stagiritæ*, Conimbricæ: A. Mariz, 1591 (reprint Hildesheim: Georg Olms, 1984); *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in quattuor libros physicorum Aristotelis de Cælo*, Lyon: Guichard Jullieron, 1594; *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in libros meteorum Aristotelis Stagiritæ*, Lisboa, 1595; *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in libros Aristotelis qui parva naturalia appellantur*, Lisboa, 1595; *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum aliquot Cursus Conimbricensis disputationes in quibus præcipua quaedam Ethicæ disciplinæ capita continentur*, Lisboa, 1595; *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in duos libros Aristotelis de generatione et corruptione*, Conimbricæ, 1595 (reprint Hildesheim: Georg Olms, 2005); *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in tres libros Aristotelis de Anima*, Conimbricæ, 1598 (reprint Hildesheim: Georg Olms, 2006); *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in universam dialecticam Aristotelis Stagiritæ*, Conimbricæ, 1606 (reprint Hildesheim: Georg Olms, 1976).

² Cf. MARTINS, Antonio. The Conimbricenses. In PACHECO, Maria Costa – MEIRINHOS, José Fernando (eds.). *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*. Turnhout: Brepols, 2006, pp. 101–117, here p. 2.

supplemented with the commentaries of major interpreters since ancient times up to the present.⁵

The realization of the task initiated by Nadal was entrusted to a group of scholars, which was headed by probably the most influential Portuguese philosopher of the time, Pedro da Fonseca S.J. (1528–1599). The group also included many important scholars such as Manuel Gois (1543–1597), Balthazar Álvarez (1561–1630), Cosme Magalhaes (1563–1624) and Sebastian Couto. Fonseca's bold and very rigorous initial plans envisaging, among others, a critical edition of Aristotle's original text, taking into account the views of all the major ancient, medieval and contemporary commentators of Aristotle, as well as completion of the whole work within two or three years, soon proved to be too demanding and not entirely realistic. As a result of personal conflicts, methodological disagreement and other external problems, which are not yet fully understood, Fonseca resigned from the work on the common project after a few years, the other scholars involved with the group fluctuated, and the planned progress of the work slowed down. The fairly successful completion of the project was mostly due to Manuel Gois, who took on the greatest part of the responsibility. Under his leadership all the commentaries of Coimbra were published between 1592 and 1606.⁴

It is important to note that Couto's commentary on Aristotle's logic, which includes the discussion of nature in itself, was the last to appear in 1606.⁵ About two years earlier, an unauthorized version of a course of logic had appeared in several places in Europe under the title of

⁵ Nadal's order was fully in accordance with the then current Jesuit practice, characterised by basing the teaching of philosophy on the works of Aristotle. This approach to teaching philosophy was codified by the Jesuits a few years later in the famous official document *Ratio Studiorum* (of 1599), which laid down the mandatory rules of scientific formation in this order. See *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu. Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. Vol. 5. LUKÁCS, Ladislaus. (ed.). *Monumenta Historica Societatis Iesu*. Vol. 129. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1986, pp. 357–454.

⁴ From the historical and systematic point of view it is interesting that *Cursus Conimbricensis* does not include a commentary on the *Metaphysics*, even though many passages and references explicitly indicate that Gois had originally planned its publication. The reasons why this plan was not carried out are not yet clarified. According to Martins this absence cannot be satisfactorily explained by the fact that at that time Fonseca's three-part commentary on the *Metaphysics* was already available. Cf. MARTINS, Antonio M. *The Conimbricenses*, p. 110.

⁵ This commentary is Couto's most important work. In addition to it, there are extant several not very extensive writings in moral theology. Cf. STEGMUELLER, Friedrich. *Filosofia Teologia e nas e Universidades de Coimbra Évora no Século XVI*. Coimbra: CUP, 1957, p. 74.

“Conimbricenses” (so-called *Logica furtiva*), which in the introduction to his commentary Couto characterizes as “full of errors and inaccuracies” and from which he fully distances himself.⁶ We will therefore base further interpretation solely on Couto’s commentary. This includes the full text of Porfyry’s *Isagoge*, Aristotle’s *Categories* and *On Interpretation*, selected passages of the first fourteen chapters and chapter 28 of the *Prior Analytics*, parts of some chapters of the first book of the *Posterior Analytics* and the first three chapters of *Topics*. Of course, all the writings were supplemented with Couto’s rigorous and extensive commentary, which clearly shows Couto’s rigorous philological education, the emphasis he placed on reading the sources in original language, as well as the impact of contemporary humanism manifesting itself in the new *explanatio* method: a philologically rigorous analysis of words and sentences, carried out in the annotations, which refers to similar words or expressions of other classical authors in order to help to explain and defend the Latin translation of the original Greek text. Materially, Couto’s commentary is characterised by a clear rigorous analysis of logical and philosophical problems, providing a (sometimes perhaps too excessive) collection of all important arguments both for and against the defended thesis, and especially by a clear conceptual framework. Couto’s own philosophical position draws decisive incentives from the two most influential schools of the time, the Thomists and the Scotists, and though he more often inclines to the school of the Angelic Doctor, his efforts mostly aim at finding a “third way”, which attempts to integrate the advantages of both schools and at the same time avoid their shortcomings.⁷

2. The problem of nature considered in itself and its historical-systematic context

The problematic of nature considered in itself is traditionally an important part of the logical-metaphysical considerations of universal

⁶ *Collegii Conimbricensis Societatis Iesu Commentarii doctissimi In universam Logicam Aristotelis, nunc primum editi*. Basileae: Bibliopolio Frobeniano, 1604. A simple and quick confrontation of the two versions of the course reveals that the works are not fully identical. An extensive scientifically correct examination of the two writings, which would reveal the differences in the intentions of the authors and help to clarify the circumstances and reasons for publishing the Course in 1604, has not yet been carried out. Cf. MARTINS, Antonio M. *The Conimbricenses*, p. 109.

⁷ Cf. *The Coimbra Jesuits’ Doctrine on Universals (1577–1606)*. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 2007, vol. 18, pp. 531–544, especially pp. 533–534.

concepts.⁸ The dispute over the nature of universal concepts is a perennial philosophical problem; however, one of the crucial incentives to it was provided by the Neo-Platonic philosopher Porphyry (252–304), who in the preface to his *Isagoge* (introduction to Aristotle's *Categories*) asks three fundamental questions concerning the nature of universals, which, however, on account of their extreme difficulty, he does not answer.⁹ The answers to these questions have since then divided philosophers against one another. Let us briefly examine the basic solutions to the problem.

From the systematic point of view, these solutions can with some degree of simplification be divided into two contrasting groups. One conception is nominalist, traditionally divided into so-called extreme nominalism, advocated e.g. by Roscelin of Compiègne (1050–1121), and so-called moderate nominalism or conceptualism, under which the mature doctrine of William of Ockham (1287–1348) can be classified. According to extreme nominalism, universals are mere universal names (linguistic forms), which signify a number of individuals. Conceptualism further admits that apart from universal names, there are also universal mental entities, i.e., acts of the intellect, by means of which we represent and thus cognise individuals belonging to a particular set. Since late Middle Ages these entities have been called “formal concepts”.¹⁰ The other conception is realist (it also takes multiple different forms) and its proponents construe universals, very roughly speaking, as some “things”; either as Platonic independently existing ideas, or as universal forms existing as universal in individuals (ultra-realism), or finally, as intentional entities (so-called objective concepts), which only occur as universal in thinking, but have a foundation in reality,

⁸ Some passages in this section are taken over from SVOBODA, David. Absolutně uvažovaná přirozenost: Petr Fonseca a jeho významní středověcí předchůdci. *Studia Theologica* 2012, vol. 14, no. 4, pp. 102–126.

⁹ PORPHYRY. *Isagoge*. In BUSSE, Adolfus (ed.). *Commentaria in Aristotelem Graeca* IV/1, 1,9–16: “I shall omit to speak about genera and species, as to whether they subsist (in the nature of things) or in mere conceptions only; whether also if subsistent, they are bodies or incorporeal, and whether they are separate from, or in, sensibles, and subsist about these, for such a treatise is most profound, and requires another more extensive investigation.”

¹⁰ A formal concept is a certain quality of the intellect, i.e., an act of intellectual cognition, which represents the cognized object. Cf. SOUSEDÍK, Prokop. Projevy realismu a nominalismu ve scholastické logice. In HAVLÍK, Vladimír. (ed.). *Mezi jazykem a vědomím*. Praha: Filosofia, 1999, pp. 193–209.

from which they are derived by abstractive operation of the intellect (moderate realism).¹¹

From the historical point of view, the dispute over the nature of universals became the focal point of philosophical investigation especially in the Latin West at the time of scholasticism.¹² A number of incentives contributed to the appearance of the exceedingly numerous scholastic works on this subject; however, the crucial texts were the ones considered standard at the schools and universities of the time, and therefore constituted the common frame of reference of almost all treatises on universals. The authority of the works of Aristotle was central (the works were read together with the works of his later commentators such as Porphyry and Boethius); these, however, as a whole admit of a number of interpretations.¹³ From our point of view, Aristotle's not fully integrated and fairly incompatible statements on the nature and relationship of the universal and the individual are significant: these statements prompted a number of different interpretations already in ancient times.¹⁴

This interpretational as well as material problem was extensively elaborated on and clearly laid out several centuries later by the medieval Arabic philosopher Ibn Sīnā, better known under the Latin name Avicenna (990–1037). Avicenna's basic idea is simple: if we consider nature in itself, it is neither singular nor universal, but fully indifferent with respect to both attributes.¹⁵ Nature thus construed is constitut-

¹¹ Cf. LIBERA, Alain. *La Querelle des Universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil, 1996. An objective concept is roughly speaking the object of a formal concept, i.e., the thing itself or an aspect of a real thing, as the object of intellectual cognition.

¹² Cf. WÖHLER, Hans-Ulrich. *Texte zum Universalienstreit. Vom Ausgang der Antike bis zur Frühscholastik*. Vol. 1. Berlin: Akademie Verlag, 1992. ID. *Texte zum Universalienstreit, Hoch- und spätmittelalterliche Scholastik*. Vol. 2. Berlin: Akademie Verlag, 1994.

¹³ Aristotle is the author of the definition of the universal accepted by the majority of scholastics, according to which the universal is one which exists in the many and is predicated of many (*universale est unum in multis et de multis*). ARISTOTLE. *Prior Analytics*, I, 11, 77a 7, Princeton: Princeton University Press, 1984.

¹⁴ Cf. e.g. ARISTOTLE. *Categories* 2a 13–15, Princeton: Princeton University press, 1984; ID. *Metaphysics* 1038b 9–12, Princeton: Princeton University Press, 1984. For example, the late ancient commentator on the works of Aristotle, Alexander of Aphrodisias (2nd/3rd century AD), tried to resolve this interpretational and material difficulty by construing universality as a certain accidental modification of the essence as such. See TWEEDALE, Martin M. Alexander of Aphrodisias' theory of essence and universals. *Phronesis* 1984, vol. 29, pp. 279–303.

¹⁵ In this context, nature means (roughly) that by which a thing is determined in terms of species and genus.

ed only by the essential characteristics (i.e., in the case of a horse by horseness) and all other attributes, including singularity and universality, are somehow external to it, “accidents” of a kind. We conceive nature in itself by abstracting the features common to the nature as part of the concept in the mind on the one hand and the nature as part of a real individual on the other. The common component, which occurs in the mind with the intention of universality and in real things as individual, is the nature in itself.¹⁶ The scholastics called nature thus conceived *common nature* (*natura communis*).¹⁷

Avicenna’s concept of nature in itself did not elicit a great response among his Arabic and Muslim contemporaries. However, it became exceedingly influential later in the Latin West at the time of first and second scholasticism, where, since early 13th century, it initiated an unprecedented flourishing of different versions of moderate realism. Avicenna’s conception of common nature helped to bring about the fact that both the nominalism prevalent in the 12th century, whose most important proponent was Roscelin of Compiègne (1050–1121), and the highly influential ultra-realism of the time, advocated especially by William of Champeaux (1070–1121), were superseded by moderate realism.¹⁸

The most famous representatives of high scholasticism such as Thomas Aquinas (1225–1274) and John Duns Scotus (1265–1308) elaborated on Avicenna’s intellectual legacy in an innovative manner.

¹⁶ Cf. AVICENNA. *Metaphysica* V, 1, 4 (*Avicenna latinus: Liber de philosophia prima sive scientia divina*, II). VAN RIET, Simone (ed.). Louvain – Leiden: Peeters – Brill, 1977: “Equinitas etenim habet deffinitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima...” Regarding Avicenna’s conception of nature cf. MARMURA, Michael Elias. Quiddity and Universality in Avicenna. In MOREWEDGE, Parviz (ed.). *Neoplatonism and Islamic Thought*. New York: State University of NY Press, 1992, pp. 77–87; MARMURA, Michael Elias. Avicenna’s Chapter on Universals in the Isagoge of his *Shifā’*. In WELCH, Alford Tomas – CACHIA, Pierre (eds.). *Islam. Past Influence and Present Challenge*. Albany: Edinburgh University Press, 1979, pp. 34–56.

¹⁷ Cf. OWENS, Joseph. Common nature: A point of comparison between Thomistic and Scotistic metaphysics. In ROSS, James Francis (ed.). *Inquiries into Medieval Philosophy: A Collection in Honor of Francis P. Clarke* (Contributions in Philosophy 4). Greenwood: Westport, 1971, pp. 185–209. IDEM. Thomistic Common Nature and Platonic Idea. *Mediaeval Studies* 1959, vol. 21, pp. 211–223; HONNEFELDER, Ludger. *Natura communis*. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 6. Basel – Stuttgart: CO AG Verlag, 1984, col. 494–504.

¹⁸ See COPLESTON, Friedrich. *A History of Philosophy*. Vol. II: *Augustine to Scotus*. London – New Jersey: Search Press – Paulist Press, 1950, p. 143.

Their teaching later became the subject of further debate which was alive in the environment of so-called early modern university philosophy (second scholasticism) from 15th up to 18th century.¹⁹ One of the important figures of the time was the Portuguese philosopher Couto, whose conception of nature in itself is laid out in this paper.

3. Couto's conception of nature in itself

Couto discusses the problematic of nature in itself within the treatment of universals, found in his commentary on Porphyry's *Isagoge* and divided into several sections (so-called questions).²⁰ From our point of view, the first four questions are crucial. In these he addresses the following topics: (1) what is a universal; (2) the unity of a universal, (3) aptitude (*aptitudo*) to being in the many, (4) whether universals are generated by the operation of the intellect, or if they are universal as such. Nature in itself is discussed in all four questions, but it is most directly focused on in section 4, where Couto asks whether nature in itself is universal. The solution to the problem, of course, derives from the conclusions established in the previous sections, and our exposition must therefore be set in the wider context of Couto's treatise. It consists in a discussion of the two central characteristics of the universal, its unity and its aptitude to being in the many.²¹ In what follows we will therefore first focus on the problem of the unity of the universal and its aptitude to being in the many. We will then supplement the findings we have reached by an explication of nature in itself.

In the strict sense, a universal is one, which can be in the many.²² According to Couto, unity is the primary property of universals and it

¹⁹ It is characteristic of Aquinas's doctrine that he only attributes essential predicates to nature in itself; unity, universality, and existence do not belong to nature thus conceived. According to Duns Scotus, not only the essential predicates can be predicated of nature in itself, but also the proper attribute (*proprium*), a certain type of unity (*unitas minor*); nature in itself also has a certain entity. Cf. OWENS, Joseph. *Common nature*, pp. 215–220.

²⁰ Cf. *In Isagogem Porphyrii, Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in universam dialecticam Aristotelis Stagiritae (= In Isag)*. Conimbricae: Cardon, 1606, pp. 53–224.

²¹ *In Isag*, p. 104: “[...] nullam rem denominari posse universalem, cui non convenient duae illae conditiones, scilicet unitas praecisionis et aptitudo proxima ad essendum in multis.”

²² *In Isag*, pp. 79–80: “Universale est id, quod aptum est, ut in pluribus insit. [...] universale esse unum quid. Sic exponendam esse particulate quod [...]” According to Couto, only univocal concepts which have just one definition, i.e., have absolute and full

has a certain priority with respect to the aptitude to being in the many. We will therefore first focus on unity.²⁵

Unity expresses the undividedness of a thing and one is (something) undivided.²⁴ Of the many types of unity possessed by the things around us, universals have so-called *unity in itself* in the strict sense. One in itself is that, which has only one essence.²⁵ Unity in itself is further divided into *formal* and *numerical unity*. Formal unity is undividedness of a categorical being as to its essence; that is, undividedness as to essential specific or generic predicates – it is subdivided into the unity of species and the unity of genus. Numerical unity is the undividedness of a real individual, which is not divided in any possible manner; for example, Socrates is numerically one, since he in himself is not divided at all.²⁶

Of the above types of unity, universals are characterised by formal unity. Formal unity is a necessary property of the common nature and accompanies it in each of its three possible states.²⁷ From our point of

unity, are universal in the proper sense of the word. This distinguishes them from all other concepts (analogous concepts, collective concepts, accidental concepts, etc.) which do not have such unity and are therefore not universal in the strict sense. Univocal universal concepts can also exist in many things, as actualised in them and identical with them. Nature in itself is the component of a universal univocal concept which is actualised in the thing (as identical with it). In universal predication we then characterize and represent the true nature of the things themselves. Of course, Avicenna's conception of nature in itself is the crucial element of this theory.

²³ *In Isag.*, pp. 104–105: “[...] unitas praecedat aptitudinem. Quod imprimis est manifestum, cum universale fit per intellectum; prius enim praescindimus naturam a differentibus contrahentibus, et post in ea resultat capacitas essendi in multis.”

²⁴ *In Isag.*, 24, p. 85: “Unum, idem est, atque indivisum [...]”

²⁵ *In Isag.*, p. 86: “Unum per se [...] est illud, quod habet determinatam essentiam [...]”

²⁶ *In Isag.*, p. 86: “Unitatum per se [...] alia est formalis, alia numeralis. Formalis est ea, quae competit naturae communi, distribuiturque in genericam, et specificam [...] numeralis est propria individuorum. Illa definitur rei communis in se ipsa, hoc est in natura ratione sua indivisio. Numeralis indivisio rei singularis in se ipsa. Per illam dicuntur homo et brutum unum in animali, Plato et Socrates unum in homine. Per hanc dicitur Socrates idem secum.”

²⁷ *In Isag.*, p. 87: “[...] haec ‘unitas formalis, D. S.’ convenit naturae necessario, eamque comitatur in quocunquesit státu, ut caeterae passiones inseparabiles [...]” In this Couto differs from Avicenna and also from Thomas Aquinas, according to whom nature in itself has no unity at all; he is consonant with the influential doctrine of John Duns Scotus, who was (probably) the first to attribute this type of unity to universals. To express this unity, Scotus used the term “lesser unity” (*unitas minor*). Scotus's theory was widely received by other scholastics and became a generally accepted doctrine even among ideological adversaries of the Scotists, as were the Thomists. Concerning the concept of lesser unity cf. IOANNIS DUNS SCOTI. Reportata Parisiensia. In ID. *Opera omnia*. VIVÈS, Jean Louis (ed.). 26 vols. Paris: Louis Vivès, 1891–1895, II, 12, 3–8. There is abundant secondary literature on the problematic: Czech and Slovak readers can refer to CHABADA, Michal. *Ján Duns Scotus. Výbrané kapitoly z jeho*

view it is important that the formal unity of nature in the intellect admits of further division. Thus, for instance, the generic unity of human nature is divided and contracted to many individuals by the addition of individual differentiae. This clearly implies, according to Couto, that formal unity cannot be the undividedness which constitutes universals and is inherent to them as such. If formal unity were sufficient to constitute a universal, its unity would have to be communicable to subordinate natures and consequently genera could be multiplied to species and species to individuals. From that it follows, however, that individual species of animals would concurrently be many genera, and many species-identical individuals would also constitute many species, which is obviously absurd.²⁸ Formal unity therefore belongs to universals (and nature in itself), but since it is not absolute undividedness, but only in a certain aspect (*unum secundum quid*), it is not inherent to universals as such.

According to Couto, universals have their own proper type of undividedness, called *unity of precision*.²⁹ Unity of precision is an undividedness inherent only to common natures, which belongs to them only in the state, in which they precede, by the priority of nature, contraction to subordinate natures. Unity of precision pertains, for example, to the nature of man or horse, so far as it is actually undivided, not contracted to distinct individuals by individual differentiae. It is called unity of *precision*, because it does not belong to the common nature considered in any of its states (in that way formal unity pertains to it), but strictly speaking (*praecise*) only in the state, in which it precedes division into subordinate natures, but is not actually divided and contracted. Unity of precision is therefore the undividedness of the common nature to subordinate natures.³⁰

epistemologie a metafyziky [Selected chapters from his epistemology and metaphysics]. Bratislava: UKB, 2007.

²⁸ *In Isag*, p. 91: “Unitas formalis multiplicatur in inferioribus, ergo si ea sufficeret ad constituendum universale, utique unitas universalis esset communicabilis multis, et consequenter generica multiplicaretur in speciebus, et specifica in individuis. Unde singulae species animalis essent genera, et singula individua speciei essent species, quo nihil absurdius dici potest.”

²⁹ In Latin *praecisio* means literally “cutting off”. Precision in our case means the *exclusion* of generic, specific and individual differentiae from the content of the concept of the given common nature. In this Couto follows the doctrine of P. Fonseca, who probably coined the concept. Cf. FONSECA, Petrus. *Commentarium in Libros Metaphysicorum Aristotelis*. Coloniae: Lazar Zetner, 1615. Vol. II, lib. V, cap. XXVIII, quaestio III (*Quae unitas sit rerum universalium propria*), pp. 959–971.

³⁰ *In Isag*, s. 87: “[...]haec unitas [...] ‘est’ indivisio rei communis in sua inferiora. [...] Quam [...] vocant praecisionis, quia non cadit in naturam, nisi prout praescinditur et

But how does common nature attain unity of precision? Couto believes that it pertains to it due to the operation of the intellect traditionally called abstraction.⁵¹ The characteristic feature of abstraction of univocal generic and specific concepts is perfect exclusion of the specific and individual differentiae from the “matter” of the concepts. When the intellect abstracts a generic concept, it grasps, i.e., makes its object, only the generic nature of a thing without the specific differentiae which divide it in things and multiply it to different species subordinate to genus. Abstraction of a specific concept then consists in that the intellect conceives the specific nature of a thing, while leaving the individual differentiae which the specific nature has in individuals aside. By abstractness the specific nature is actually separated from individual differentiae, which divide it and multiply it to different individuals subordinate to the species. The unity of precision of generic and specific concepts therefore manifests itself in that, due to the abstractedness, the generic and specific natures are not actually divided into subordinate natures and therefore have the highest degree of undividedness, i.e., *absolute unity (unitas simpliciter)*. It needs to be stressed that although unity of precision excludes actual division of the common nature, it does not exclude the possibility to be divided, i.e., the aptitude (*aptitudo*) to being in the many. This aptitude, according to Couto, always necessarily follows and accompanies unity of precision.⁵² If, however, this aptitude is actualized and the common nature is actually divided into subordinate natures, it loses the unity of

veluti liberatur a suis inferioribus.” Unity of precision differs from the formal unity by that it does not belong to the common nature in all its states.

⁵¹ *In Isag*, p. 88: “[...] unitas praecisionis in solo statu abstractionis naturae competit.” In this respect Couto differs from Fonseca, who believed that the unity of precision is real indivision, which the common nature has from eternity, independently of the operation of reason. Cf. FONSECA, Petrus. *Commentarium*, p. 997: “[...] obiectum proprium et peculiare intellectus, quod est universale, duobus modis praecedere intellectus, et quod naturam rei obiectae, et quoad unitatem praecisionis et aptitudinem essendi in multis, quibus praecedit contractionem naturae per differentias. Natura enim absolute sumpta est id, quod obiicitur, unitas autem et aptitudo est conditio, sine qua non obiicitur.”

⁵² *In Isag*, p. 92: “[...] nihil habere posse hanc aptitudinem, quod unum non sit unitate praecisionis.”; p. 105: “[...] cum universale fit per intellectum, prius enim praescindimus naturam a differentiis, et postea in ea resultat capacitas essendi in multis.” In this Couto again diverges from P. Fonseca, according to whom the primary property of universals is their ability to exist in the many, which is then followed by the unity of precision as their secondary characteristic. Cf. FONSECA, Petrus. *Commentarium*, 960.

precision. Unity of precision is therefore, unlike formal unity, separable (*separabilis*) from the common nature.⁵³

These considerations lead us to the second essential characteristic of the universal, its aptitude to being in the many. It is a certain potency of the common nature, and because we cognize a potency by means of its act, Couto begins by characterizing the act which actualizes this potency.⁵⁴ He bases his account on the moderate realist identity theory of predication.⁵⁵ According to this theory, in a proposition, e.g. *Socrates is a man*, we identify (roughly speaking) the content of the general concept which signifies the predicate of the proposition with the object represented by its subject. The content of the predicate predicated of an individual is *sensu stricto* the nature in itself, i.e., the common component of the individual and the universal. If we claim that Socrates is a man, we do not identify the universal with the individual; we characterize the given individual by predicating a certain identity of the given concept and the individual in form or content. The necessary condition for this theory is that the common nature expressed by the predicate is materially identical with the subject, about which it can be truthfully predicated. In this context, Couto characterizes the act to be in the many as an act, which is a (universal) whole in its (subjective) parts as identical with them. The universal whole is a univocal generic or specific concept, whose subjective parts are its subordinate natures, with which this whole is identical in terms of its essence.⁵⁶ Therefore, if we abstract a generic or specific concept, the abstracted nature thereby attains the aptitude to being in the many.

On this basis, and closely following Duns Scotus, Couto defines the aptitude to being in the many as a non-contradiction to being in

⁵³ *In Isag*, p. 87: “[...] ‘unitas praecisionis’ non sit perpetua, sed a natura separabilis.”

⁵⁴ *In Isag*, p. 93: “[...] aptitudo [...] potentia nominatur. [...] ita more potentiae, per actus cognoscenda est.”

⁵⁵ On this cf. ASHWORTH, Earline Jennifer. Singular terms and predication in some late Fifteenth and Sixteenth century Thomistic logicians. In MAIERÜ, Alfonso – VALENTE, Luisa (eds.), *Medieval theories on assertive and non-assertive language*. Florence: Leo S. Olschki, 2004, pp. 517–536.

⁵⁶ *In Isag*, p. 94: “[...] eiusmodi actum nihil esse aliud, quam inesse in inferioribus, ut totum in partibus, per identitatem, qua possumus dicere hoc est hoc. Universale est quoddam totum respectu suorum inferiorum, ut haec rursus partes comparatione illius. [...] quia pars non dicitur vere de suo toto, nec enim dices, homo est anima, additur per identitatem [...]. Quoniam praedicari de pluribus est germana passio universalis, non posset autem vere praedicari, nisi haberet cum particularibus identitatem, nam cum unum de alio enuntiamus, idem esse dicimus [...]”

the many (*non repugnantia ad essendum in pluribus*).³⁷ According to Couto, as we already know, the common nature has this aptitude due to the operation of the intellect, and therefore the nature contracted in a real individual does not have it.³⁸ Couto brings up the objection that some thinkers (the Scotists) distinguish between proximate aptitude (*a. proxima*) and remote aptitude (*a. remota*). The common nature has proximate aptitude to being in the many, when it is abstracted from the subordinate natures; when it is contracted in an individual or individuals, it has remote aptitude to being in the many.³⁹ Couto adopts this distinction, but rejects with many arguments that the common nature contracted by an individual differentia in an individual has remote aptitude to being in the many.⁴⁰ The basic idea of Couto's argumentation is simple: the nature in an individual is absolutely defined and contracted by this individual differentia to this individual, and therefore it cannot have any aptitude to being in many individuals.⁴¹

In this context, Couto raises the question whether the nature becomes universal due to the operation of the intellect, or is universal as such. Couto first recalls the already mentioned Avicennian distinction of the three states of common nature: nature in itself is in the so-called *state of essence*, because we ascribe only essential predicates to it.⁴² Then

³⁷ A point of interest is Couto's criticism of Fonseca's conception of the ability to exist in the many as a certain potential and separable way of being; it is called potential, because it never actually exists together with the nature, it only has it in potential being and in the state prior to division into subordinate natures; it is called separable, because the nature loses it when it passes from the state of potential being to real existence. Couto rejects this conception claiming that if this mode of being cannot take on existence, it is not even possible; it therefore does not have and cannot have any entity, and is therefore pure fiction. Cf. *In Isag*, p. 98: "Quidquid participat entis realis descriptionem, eodem modo participat communem illam entis realis descriptionem, qua dicitur (id, quod potest existere), ergo si modus potencialis nequit ulla ratione existere, proculdubio entitas realis non est."

³⁸ *In Isag*, p. 98: "[...] aptitudinem universalis convenire rebus per operationem intellectus [...]"

³⁹ *In Isag*, p. 101: "[...] natura communis, praecisa ab omnibus inferioribus, aptitudinem obtinet [...] proximam [...] eadem cum existit in aliquo, vel pluribus singularibus, retinet suam aptitudinem ad essendum in omnibus [...] remotam [...]"

⁴⁰ *Ibid.*: "[...] sententia, quae negat in natura communi reperiri aptitudinem remotam essendi in multis, communis est et a nobis defendenda."

⁴¹ See *In Isag*, p. 102: "Natura in quolibet individuo ita est ad unum determinata, ut nec per Dei potentiam esse queat in aliis, ergo non potest in eodem simul habere indeterminationem [...] ut sit in aliis."

⁴² *In Isag*, p. 105: "[...] operae pretium erit afferere tres illas naturae communis considerationes, seu status [...] Primum est cum natura sumitur absolute secundum sua praedicata essentialia, non attendendo ad existentiam realem in suis

he reformulates the original question with respect to each of the three states of nature. We are most interested in the answer to the question whether the common nature is universal in the state of essence. This of course depends on whether the nature in itself has the two fundamental characteristics of a universal, i.e., unity of precision and the aptitude to being in the many. Couto's answer is preceded by a long discussion stating the arguments of the two opposing schools: the Scotists, who defend a positive answer, and the Thomists, who defend a negative response. The crucial presuppositions of the opposing resolutions of this dispute are different theories of distinctions and ultimately different conceptions of being. We cannot lay out these subtle theories in detail; let us just say that the core of the dispute lies in whether there is an actual distinction *secundum rem* between the common nature and the individual differentia (*distinctio formalis*) or whether the distinction is only virtual (*d. virtualis*).⁴³ If this distinction is actual, as Scotists teach, then nature in itself is universal; if the above distinction is only virtual and not actual, as Thomists hold, nature in itself is not universal. Couto eventually decides for the Thomistic solution. Let us look briefly at least at some of the arguments in order to illustrate his concept of nature in itself.

The first argument is based on the presupposition that only that which has unity of precision is universal. However, if there is no distinction between the common nature and the individual differentia materially, then the common nature in an individual is fully individualised. Unity of precision, as we have already seen, excludes any multiplication and contraction of the common nature to individuals, and therefore cannot be universal in itself.⁴⁴ A further argument relies on the fact that only essential or necessary predicates pertain to nature in itself. However, unity of precision, as all acknowledge, is a contingent property and therefore cannot pertain to nature in itself.⁴⁵ Another consideration is

particularibus, nec obiectivam in intellectu, qui dicitur status solitudinis et essentiae [...]"

⁴³ *In Isag*, p. 107: "[...] est prima opinio Scoti [...] afferit hos gradus metaphysicae in eodem individuo distingui inter se formaliter [...] secunda sententia celebris in schola thomistarum [...] astruit [...] distinctionem [...] virtuales [...]"

⁴⁴ *In Isag*, p. 109: "Universale [...] est [...] quod habet unitatem praecisionis, sed nisi natura communis a parte rei differat a singulari, non potest habere huiusmodi unitatem, ergo nec esse universalis. [...] Unitas praecisionis repugnat naturae singulari [...] at posita identitate graduum metaphysicorum a parte rei nihil est, quod singulare non sit, ergo non datur ulla natura communis, cui competat unitas praecisionis."

⁴⁵ *In Isag*, p. 114: "[...] de natura secundum se [...] non dicuntur, nisi praedicata necessaria, sed illa unitas, omnium concessione, est contingens, ergo non convenit naturae secundum se."

devoted to the (proximate) aptitude to being in the many. As we know, common nature attains it by operation of the intellect. The abstraction of the common nature, however, presupposes a certain relationship of this nature to the individuals subordinate to it. This relationship consists in that all the individuals from which the nature is abstracted have the same formal unity, which differs from every other formal unity of individuals of different species. We can therefore say that the distinction between the different (proximate) aptitudes to being in the many derives from the diversity of the formal unities of individuals belonging to different species.⁴⁶

Conclusion

Couto deals with nature in itself in the context of the problem of universals, basing his considerations on Avicenna's concept of the three states of nature, which he further develops and refines under the ideological influence of various schools and thinkers, especially the Thomists. In line with Avicenna and other scholastics he ascribes essential predicates to nature in itself, but unlike Avicenna and Thomas Aquinas (in accord, however, with most of his contemporaries) Couto believes that nature in the state of essence has formal unity. Although in the theory of universals Couto accepts Fonseca's doctrine of unity of precision, by which his view differs from most earlier and contemporary scholastics, he denies that this unity and the associated aptitude to being in the many pertains to nature in itself. Nature is therefore not universal in itself, but becomes universal by the abstractive operation of the intellect. In this doctrine, which is strongly influenced by Thomistic theories of distinctions, abstraction and being, Couto differs from some Scotists and especially from his outstanding contemporary and fellow Jesuit Fonseca. Overall we can state that Couto's conception of common nature is the foundation of his moderate realist conception of universals and identity theory of predication.⁴⁷

⁴⁶ *In Isag.*, p. 120: "[...] aptitudo [...] quae proxima dicitur, abstractione mentis concedatur, supponit tamen quandam maiorem proportionem inter hanc naturam, et haec inferiora[...] ea vero proportio in hoc consistit, quod omnia singularia, ex quibus eam abstrahit, habent eandem unitatem formalem, quae non convenit singularibus alterius naturae; unde absolute dici potest, diversitatem potentiae proximaeprovenire ex diversitate unitatis formalis [...]"

⁴⁷ The work on this paper was supported by the grant GAČR P401/10/0080 "Universals in early modern university philosophy".

RESUMÉ

DAVID SVOBODA

Přirozenost o sobě v kontextu problematiky univerzálií

Článek pojednává o pojmu přirozenosti o sobě v díle významného portugalského filosofa Sebastiana Couto (1567–1639), autora jedné části slavného díla „Cursus Conimbricenses“. Článek je rozdělen do čtyř základních částí. Nejprve je v historických souvislostech vyložena význam uvedeného díla. Dále je z historicko-sytematického hlediska vysvětlena problematika přirozenosti o sobě a do ní je následně zasazeno Coutovo řešení. Na závěr je Coutovo pojetí porovnáno s jinými důležitými scholastickými koncepcemi přirozenosti o sobě a je zhodnocen jeho přínos.

Klíčová slova

Cursus Conimbricensis, Sebastian Couto, společná přirozenost, obecniny

CO ZKOUMÁ EPISTEMOLOGIE?¹

PROKOP SOUSEDÍK

Filosofickou disciplínu tradičně vymezujeme s ohledem na předmět, jímž se zabývá. Ontologie se např. zabývá jsoucnem, přirozená teologie Bohem, etika lidským jednáním, antropologie člověkem atd. Do této řady lze, alespoň na první pohled, zcela organicky zařadit i epistemologii. Odpovědět na otázku *Co zkoumá epistemologie?* se totiž z této perspektivy zdá být triviální: předmětem jejího zkoumání je poznání či přesněji řečeno vědění.

O této přímočaré úvaze však lze přece jenom pochybovat. Rozpaky působí především to, že epistemologie není tradiční obor! V systematizované podobě se začal rozvíjet až s příchodem novověku, s čímž jistě souvisí i to, že samotný termín *epistemologie* byl poprvé použit až roku 1908 francouzským stoupencem novokantovství E. Meyersonem.

Naše pochybnosti však především dokládá to, že se v dnešní době setkáváme se dvěma podstatně odlišnými přístupy k teorii poznání. První z nich navazuje na myšlenky novověkých filosofů a vrcholí pracemi I. Kanta a novokantovců. Druhý z nich je starší i mladší zároveň: v nesystematické podobě se s ním totiž setkáme již u některých antických a středověkých filosofů, v systematickou disciplínu jej však uvedla až dnešní analytická filosofie.

Cílem příspěvku je pokus o charakteristiku těchto dvou podstatně odlišných přístupů. Každý z nich budeme charakterizovat ve dvou krocích. Nejprve ukážeme důvody, které lze považovat za příčiny jeho vzniku, a na pozadí těchto genetických úvah se dále zamyslíme nad tím, co je předmětem takto pojaté epistemologie. V závěrečné části pak

¹ Práce na tomto článku byla podpořena grantem č. 13-0852S.

oba přístupy porovnáme. Článek je tedy rozdělen do pěti paragrafů: v prvním se zabýváme příčinami vzniku novověké či kantovské epistemologie, v druhém jejím předmětem, ve třetím předložíme příčiny vzniku epistemologie v analytické filosofii, ve čtvrtém se zamyslíme nad tím, co považuje analytický filosof za předmět svého zájmu. Pátý paragraf pak bude mít komparační povahu.

1. Příčiny vzniku novověké epistemologie

U vzniku nové myšlenky či směru stojí obvykle dva druhy příčin: jedny by bylo možné nazvat *vnitřní*, druhé *vnější*. Vnitřní příčiny vycházejí ze samotné filosofické tradice; ta totiž sama mnohdy vyzývá k řešení problémů či otevírání nových témat. Vnější příčiny naproti tomu stojí mimo odborné diskuse a jsou tak přístupné i nepoučenému pozorovateli. Filosofova však určitým způsobem přitahují a podněcují jej k dalšímu přemýšlení. Naznačené schéma lze samozřejmě aplikovat i na problém epistemologie. I nad jejím vznikem se totiž můžeme zamyslet tímto dvojím způsobem.

Výklad o vnitřních příčinách vzniku epistemologie, tj. o myšlenkovém prostředí, z něhož tato disciplína vzešla, vede k zamýšlení nad obecnými dějinami filosofie. Ty lze, po vzoru Hegela, rozčlenit do dvou podstatně odlišných etap: do první řadíme antiku, do druhé novověk. Středověk pro jeho spojení s křesťanským náboženstvím Hegel za samostatnou historickou etapu nepokládal, nicméně z našeho hlediska bude užitečné tuto etapu připojit k antice pro její spojení s Platonem a Aristotelem. Rozdíl mezi antikou a středověkem na jedné straně a novověkem na straně druhé samozřejmě není jenom časový, ale má i důležitý věcný základ. Pro první z uvedených období je charakteristické, že filosofové vytvářeli intelektuální obraz veškerenstva. Proti poznávajícímu duchu či subjektu stál svět ve svém celku, přičemž role poznávajícího subjektu byla reflektována pouze nahodile a nesystematicky. Svět byl pojímán jako soubor o sobě existujících věcí či idejí. Díky důrazu na o sobě existující veškerenstvo či bytí, nazýváme toto období *filosofii bytí*.

Filosofové novověku měli poněkud jiné preference. Na rozdíl od svých předchůdců, kteří se snažili vytvořit jednotný obraz univerza, usilovali spíše o to, aby poskytli našemu vědění nezpochybnitelný základ. Ten však nenalezli ve vnějším světě, ale ve sféře bezprostředních a tudíž zcela nezpochybnitelných obsahů našeho vědomí. Role poznávajícího subjektu již tedy nebyla reflektována pouze nahodile, ale dostává se

do středu systematického zájmu. Právě díky tomuto obratu charakterizujeme období novověku jako *filosofii vědomí* či *subjektu*.²

Jak však souvisí rozdělení obecných dějin filosofie do dvou etap s dějinami epistemologie? Vcelku přímočaře! Je-li totiž v ohnisku zájmu bytí, pak se filosofové systematicky zabývají ontologickými tématy (kategorizací jsoucna, vztahem obecného a jednotlivého atd.) a k tématům poznání se vyjadřují pouze mimochodem a nesystematicky. *Subjektivita se* [jak říká Hegel] *objevuje pouze nahodile*.³ Tím samozřejmě není řečeno, že by epistemologické postřehy antických a středověkých myslitelů⁴ nebyly hluboké a podnětné, ale pouze to, že preference ontologických témat neumožnila vznik epistemologie jakožto samostatného oboru. Příznivější podmínky (tj. vnitřní příčiny) tak nastaly až s příchodem novověku. Obrat zájmu k subjektivitě či vědomí vedl filosofy k tomu, že si začali čím dál tím častěji klást i otázky, které souvisí právě s poznáním. Sílicí zájem o problematiku poznání pak nakonec vyvrcholil ve druhé polovině 19. stol. vznikem samostatné epistemologické tradice.

Obrat k subjektivitě, jak jsme o něm právě pojednali, byl pro zrod epistemologie sice důležitý, sám o sobě by však dostatečný nebyl. Vyše jsme naznačili, že pro vznik skutečné filosofické úvahy či dokonce nového oboru je navíc třeba, aby byl filosof doslova ohromen nějakou zásadní zkušeností, která je vůči jeho myšlenkové škole či tradici vnější. Otázku povahy této zásadní zkušenosti odpovíme ve dvou krocích: nejprve si připravíme půdu tím, že se zamyslíme nad zkušenostmi, které souvisely se vznikem i existencí filosofie bytí; na tomto pozadí budeme dále zkoumat inspirační zdroje jednak pro novověkou filosofii a jednak pro důležitý projev této filosofie – epistemologii.

² Sám Hegel rozlišuje obě etapy pomocí pojmu „idea“ a „duch“ či „sebepoznávající idea“. „Idea či o sobě a pro sebe existující věc je principem řeckého světa; tato věčná idea se pomocí myšlenek přivádí k vědomí.“ Podle řecké filosofie vytváří myšlení intelektuální obraz světa, nicméně dosud ještě nereflektuje, že tento obraz vytváří myslící subjekt. „Subjektivita se objevuje pouze nahodile.“ Tento přístup se radikálně změní ve druhé etapě. „Já pozná samo sebe v ideji, vědění se pojme jako nekonečná forma [...] a tato musí být pojata jako Já, jako vědoucí princip.“ Srov. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In Vorlesungen. Ausgewählte Manuskripte und Nachschriften*. Hamburg, 1983, 7.4n.; citováno podle JAESCHKE, Wolfgang. *Hegel Handbuch*. Stuttgart – Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2003, s. 486–487.

⁵ Srov. předcházející poznámka.

⁴ Epistemologickými postřehy Tomáše Akvinského se zabývá David Svoboda v článku *Pojem poznání u Tomáše Akvinského*. *Sborník Katolické teologické fakulty*. Sv. 7. KUBÍN, Petr et al. (ed.). Praha: Nakladatelství Karolinum, 2005, s. 189–198.

První krok naší úvahy nevede do dosud neprobádaného terénu. Filosof bytí či prostě metafyzik stojí v údivu – jak se má všeobecně za to – nad celkem světa, nad konečností člověka, nad smyslem jeho života apod.⁵ Stojí tedy v údivu nad skutečnostmi, jež si mnohdy podmaňují i zcela běžného člověka. I on je, když dejme tomu pozoruje hvězdnou oblohu, okouzlen nesmírností světa, i on přichází do styku se smrtí někoho blízkého, a tak i pro něho představuje tajemství jeho vlastní životní cesta atd. Není však filosofem, a tak se jeho reakce na takovéto hraniční zážitky přeci jenom liší: odpovědi nehledá systematickou racionální úvahou, ale obrací se spíše k mýtu či náboženství.

I přes to, že se filosofie (či spíše metafyzika) a mýtus (či náboženství) co do způsobu, jímž řeší své otázky, rozcházejí, jedná se o proudy, které vytvořily osudově spojenou dvojici.⁶ Dokladem je nejenom to, že mezi důležité podmínky vzniku filosofie běžně řadíme i rozvinutou mytologickou tradici,⁷ ale i dějiny jejich vzájemného vztahu. Když byla západní společnost prodchnuta náboženským zápalem, dařilo se i metafyzice, když naopak zájem o tuto oblast ochabnul, dostávala se do větších či menších obtíží i metafyzika.⁸ Zdá se tedy, že metafyzika je tak nakonec právě tou filosofickou disciplínou, která je svým obsahem i způsobem tázání s mýtem či s náboženstvím spojena velmi intimním poutem.

Po těchto přípravných úvahách se již můžeme zamyslet nad zkušeností, jež souvisí se vznikem filosofie vědomí a epistemologie. Jaký dosud neznámý podnět vyprovokoval filosofy k tomu, že začali uvažovat zcela jinak než jejich předchůdci? V čem se tedy lišil svět, který měl

⁵ Velmi jasně se v tomto ohledu vyjadřuje Aristotelés. Ve své *Metafyzice* ukazuje, že u vzniku filosofického myšlení stojí údiv. V tomto ohledu říká: „Neboť jako dnes, tak v dřívějších dobách lidé začali filosofovat, protože se něčemu divili. Z počátku se divili záhadným zjevům, jež jim bezprostředně ukazovala zkušenost, a teprve potom poněmáhlu postupující naznačenou cestou dospěli i k záhadám významnějším, např. k záhadě jednotlivých období měsíce, dráhy slunce a hvězd a vzniku všehomíra.“ ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Kříž, Antonín (překl.). Praha: Rezek, 2003, s. 38.

⁶ To, že existují tyto dva v jednom smyslu odlišné v jiném smyslu totožné přístupy ke světu, si uvědomil již Aristotelés, když rozlišil mezi filosofem a filomýtem. Říká: „Ten pak, kdo pochybuje a diví se, má vědomí nevědomosti – proto také milovník vymyšleného výkladu (filomýthos) je v jistém smyslu milovníkem moudrosti (filosofos), neboť obsahem vymyšleného výkladu jsou zjevy hodné údivu.“ ARISTOTELÉS. *Metafyzika*, s. 38.

⁷ K předpokladům vzniku filosofie řadí mýtus J. Patočka. Viz PATOČKA, Jan. *Vznik filosofie. Mýtus, Epos a logos*. Rezek, Petr (ed.). Praha: Oikúmené, 1991, s. 108.

⁸ Vztah mezi náboženským zápalem a rozvojem či úpadkem metafyzického myšlení je jistě komplikovanější. S určitými výhradami jej však lze akceptovat v případě dějin západní civilizace.

kolem sebe filosof staré doby, od světa, s nímž přicházel do styku filosof novověký? Odpověď na tyto otázky nalezneme, obrátíme-li pozornost k sociálním, přesněji řečeno k náboženským proměnám – právě zde totiž dochází k významnému kvasu. Křesťanství této doby je sice stejně tak jako ve středověku nadále neodmyslitelnou součástí veškerého společenského dění, nicméně náboženský zápal přesto z různých důvodů polevuje⁹ – z života se sice ještě nevytrácejí vnější kulturní zvyklosti, ale více či méně chladne živý vztah k transcendentnímu Bohu. Ke komu však, když ne k Bohu, začali lidé s novou nadějí pohlížet? Na tuto otázku existuje poměrně jednoznačná odpověď: nepotřebuje-li člověk ke svému životu vztah k něčemu vyššímu, musí si vystačit sám se sebou. Bohem vyklizené místo tak začíná s čím dál tím větším důrazem dobývat samotný člověk. Ten se již přirozeně odmítá považovat za nepatrnou bytost, jejíž osud má plně v rukou někdo vyšší. Není již křehkou bytostí, která by v poníženosti (tak jak to činil Augustin) volala ke svému Stvořiteli: „Co jsem já, který mluvím s Tebou? Běda mi Pane, odpusť mi Pane! Jsem shnilá mrtvola, pokrm červů, smrdutá nádoba, potrava ohně. [...] *Ó já nešťastný člověk!*“¹⁰ Ale spíše začíná být (tak jak to pocituje Ficino) sebevědomým jedincem, jemuž „se nebe nezdá dost vysoké, nitro Země dost hluboké. Ani čas ani prostor mu nebrání, aby se odebral kdykoli kamkoli. Všude se snaží vládnout, všude chce být veleben, chce být věčný jako Bůh.“¹¹ Pro novověk je tak podle Hegela charakteristické získání *důvěry v sebe sama a ke svému myšlení*. Období theocentrismu, v němž se člověk cítí být ve světě bez Boha zcela ztracen, je tak vystřídáno obdobím antropocentrismu, v němž se lidský rod začíná spoléhat na svoje vlastní síly.

Samozřejmě, že tyto společenské změny nemohly ujít zájmu filosofů! Ti již přestávali obracet pozornost k tomu, co stvořil Bůh, ale k tomu, co stvořil, vykonal či vymyslel člověk. Avšak právě tento obrat lze již považovat za první kapitolu revoluce, kterou později vykonal Descartes. Ten totiž v dobré shodě s těmito antropocentrickými

⁹ V tomto ohledu sehrává velmi důležitou roli humanismem inspirovaná biblická kritika, která do jisté míry relativizuje výjimečnost křesťanského náboženství. Důležitou roli sehrávají astronomické a přírodovědecké objevy, které opět relativizují význam Země a člověka ve vesmíru.

¹⁰ AUGUSTINUS. *O bídě a křehkosti člověka*, citováno podle TRETERA, Ivo. *Nástin dějin evropského myšlení*. Praha: COWI, 1996, s. 150.

¹¹ FICINO, Marsilio. *Platonská teologie o nesmrtelnosti duší*. Paris, 1964–1970, s. 225, citováno podle GORFUNKEL, Aleksandr Chaimovič. *Renesanční filosofie*. Praha: Svoboda, 1987, s. 187.

tendencemi přestal tematizovat sféru objektivního bytí a na místo toho postavil do středobodu svého myšlení subjektivní vědomí. Za vnější příčinu vzniku filosofie vědomí tak lze považovat novověký zájem o člověka, na nějž se nahlíží jako na autonomní bytost.

V našem pojednání však nejde o filosofii vědomí jako takovou, ale o její významný projev, totiž o epistemologii. Chceme-li pochopit její vznik, pak nám nesmí uniknout, že novověký člověk začíná přehodnocovat svůj dosavadní postoj k přírodě. Tu již přestává vidět jako Boží dílo, jež oslavuje svého stvořitele, ale chce ji podrobit svým vlastním zájmům. Nena- hlíží tedy na ni již ve vztahu k Bohu, ale především ve vztahu k sobě.

S naznačenou změnou perspektivy souvisí i revoluce v oblasti vědění: aristotelská přírodní filosofie ztrácí svůj původní význam a na její místo se čím dál tím více dere matematizovaná přírodověda.¹² Ta však nevy- tlačuje z původních pozic pouze přírodní filosofii, ale začíná ohrožovat i ústřední postavení samotné teologie. Někteří filosofové začali totiž upo- zorňovat na to, že jedině nové zkoumání má hlubší smysl a může jako jedině pro lidstvo představovat naději.¹³ Z hlediska vzniku epistemolo- gie jsou pak důležité ty myšlenkové postřehy, které reflektují postavení filosofie ve vztahu k přírodním vědám. Jedním z autorů, který krátce, ale vlivně načrtl vztah mezi filosofií a vědou, je již zmíněný J. Locke. Ve svém úvodu k *Eseji o lidském rozumu* píše:

Vždy budu mít zadostiučinění, že jsem upřímně usiloval o pravdu a uži- tečnost, i když jedním z nejskromnějších způsobů. Říše učenosti nepostrá- dá v tomto čase mistrné budovatele, jejichž velkolepé návrhy na pokrok věd zůstanou trvalými památníky, které budou moci obdivovat potomci; ale ne každý smí doufat, že se stane Boylem nebo Sydenhamem. A v této době, která plodí takové učence jako velkého Huygenia a nesrovnatelného pana Newtona, vedle několika dalších obdobného významu, je už dosti ctižádosti v tom, zaměstnává-li se člověk jako pomocník alespoň dílčím čištěním půdy a částečným odklizením toho braku, který překází v cestě za poznáním.¹⁴

¹² Vznikem novověké přírodovědy se zabývá např. HORSKÝ, Zdeněk. Přírodověda a filo- sofie v počátcích novověké vědy. In HLADKÝ, Vojtěch et al. (ed.). *Koperník a české země*. Praha: Pavel Mervart, 2011, s. 49–74.

¹³ Velmi radikální je v tomto ohledu závěr Humova *Zkoumání o lidském rozumu*. Z auto- ra se zde stává doslova osvícenský inkvizitor; když chce plamení předat všechny knihy, které neobsahují úvahy o kvantitě či faktických okolnostech. Jako škodlivé mají být spáleny metafyzické a bohoslovecké spisy.

¹⁴ LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*. Král, Josef (překl.). Praha: Svoboda, 1984, s. 31.

Čteme-li pozorně, nemůže nám uniknout, že Locke nevidí postavení filosofa jinak než středověký filosof. Ten chápal filosofii jako podřízenou teologii, jako její děvečku či služku. I Locke však připisuje filosofii pouze pomocnou roli. Filosof by totiž měl být zaměstnán opět *jako pomocník!* I přes tuto shodu nelze přehlédnout i důležitý rozdíl: novověký filosof již nepomáhá teologii, ale právě matematizované přírodovědě. Přijme-li Lockovu změnu obsahu starého scholastického schématu, pak se přirozeně změní i obsah filosofování. Zatímco pro scholastika musí každá filosofie vyústit v metafyziku, musí naopak podle Locka vyústit v prověřování našich poznávacích schopností či epistemologii.

Lockovo vymezení vztahu mezi vědou a filosofií je sice vlivné, nicméně přesto ještě u vzniku epistemologie jako takové nestojí. Pro vnik této disciplíny sehrály klíčovou roli až diskuse a konflikty, které se týkaly filosofického založení Newtonovy fyziky. Nejvýznamnějším filosofem, který tyto diskuse pečlivě sledoval, byl nepochybně Immanuel Kant. Ten se zprvu s novou fyzikou pokusil vyrovnat z pozic racionalismu (předkritické období),¹⁵ později pod vlivem dosavadních obtíží a britského sepisuje spis *Kritika čistého rozumu* (1783).¹⁶ Epistemologické postřehy, obsažené v tomto spise, pak začali ve druhé polovině 19. stol. rozvíjet novokantovci. Stoupenci této tradice si podobně jako jejich velký učitel začali klást otázky ohledně možnosti, rozsahu, původu či předpokladech našeho poznání. Podobně jako on pak považovali problémy tohoto typu za problémy, které musíme rozhodnout před každým vědeckým či filosofickým bádáním, podobně jako on tak přestali provozovat filosofii ve spojení s náboženstvím, ale především ve spojení s bouřlivě rozvíjející se vědou.

¹⁵ Kanta zaujaly především dvě série diskusí: K první z nich došlo na petrohradské akademii věd v letech 1725–1746 a jejím námětem byla problematika spojená s živou silou. Na tuto petrohradskou diskusi Kant reagoval ve své první knize *Gedanken von der wahren Schatzung der lebendigen Kräfte* (*Myšlenky o náležitém ocenění živých sil*). Ke druhé konfrontaci došlo v letech 1740–1759 v prostředí Berlínské akademie věd. Jejím organizátorem byl francouzský newtonovec Piere Maupertuis, jehož cílem bylo zpochybnění v Německu převládajícího wolffianismu. Kant na ni zareagoval roku 1756 v knize *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturalis, cuius specimen I. continet monadologiam physicam*, o níž se zkráceně hovoří jako *Fyzikální monadologii*.

¹⁶ KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Loužil, Jaromír et al. (překl.). Praha: Oikúmené, 2001. M. Friedman se domnívá, že toto vrcholné dílo lze chápat jako výslednici „ustavičné snahy smířit newtonovské a leibnizovsko-wolffovské myšlenky a položit tím skutečné metafyzické základy pro Newtonovu přírodní filosofii“.

Po těchto úvahách však již můžeme odpovědět na otázku, která se týká pozdního vzniku epistemologie. Vznik této disciplíny souvisí s novověkými či přesněji řečeno Kantovými snahami dát pevný základ matematizované přírodovědě. Vlastními zakladateli této nové disciplíny jsou však až Kant a novokantovci, kteří, jak již víme, také jako první termín *epistemologie* užili. Po věcné stránce tedy vzniká epistemologie v novověkém slova smyslu s takovým zpožděním především proto, že je úzce spjata s matematizovanou přírodovědou, která získává pevnější kontury až díky I. Newtonovi.

2. Co zkoumá novověká epistemologie?

Novověký zájem o poznání však nelze považovat za pouhou potřebu splatit dluh, který vytvořili svou nesystematičností filosofové bytí. Učiníme-li totiž obrat k vědomí či subjektu, pak tím získá nauka o poznání výsadní pozici a to hned ve dvou ohledech: z hlediska oblasti, již zkoumáme a dále z hlediska metodologického. Oblast, již zkoumáme v epistemologii, totiž není poznávací proces v běžném slova smyslu (tak jak mu rozuměli představitelé antiky a středověku), ale apriorně dané subjektivní vědomí či poznávací schopnosti. Tato sféra je nám však dána na rozdíl od předmětů, s nimiž se setkáváme v jiných disciplínách, bezprostředně a nezpochybnitelně, a tak se zdá, že každou naši cestu za poznáním musíme započít právě analýzou tohoto nezpochybnitelného základu. S bezprostředností předmětu epistemologie pak souvisí požadavek metodologický. Každé naše bádání bychom měli začít podrobnou analýzou poznávacího subjektu. Tak jako si rozumný horolezec prověří před riskantním výstupem svoje schopnosti v relativně bezpečném prostředí, měli bychom i my prověřit svoje poznávací schopnosti před řešením zásadních otázek vědy či filosofie. Výmluvný doklad tohoto přístupu k filosofování nalezneme opět v Lockově úvodu k jeho *Eseji o lidském rozumu*, kde autor vysvětluje důvody, které ho vedly k sepsání jeho spisu:

Pokud bych Tě snad nyní mohl obtěžovat historií tohoto „Eseje“, sdělil bych Ti, že se v mém pokoji sešlo pět nebo šest přátel,¹⁷ kteří se v roz-

¹⁷ Setkání, o nichž Locke hovoří, se konala v zimě 1670–1671. Mezi Lockovy hosty patřili mimo jiné proslulý lékař Sydenham, lord Ashley (pozdější hrabě ze Shaftesbury); hovořilo se o morálce a zjeveném náboženství.

mluvě o námětu velmi vzdáleném od našeho dostali náhle do slepé uličky vzhledem k potížím, které se nakupily na všech stranách. Potom, co jsme určitou dobu tápali ve zmatcích, aniž bychom se přiblížili řešení pochybností, které nás mátlý, přišlo mi na mysl, že jsme se vydali nesprávným směrem a že dříve, než se pustíme do takového zkoumání, je třeba prozkoumat *naše vlastní schopnosti*¹⁸ a vidět, s jakými objekty se může nebo nemůže náš rozum vypořádat. [...] bylo potom dohodnuto, že tento námět bychom měli zkoumat nejdříve.¹⁹

Filosof by tak měl podle Locka v první řadě uskutečnit epistemologický projekt a „zkoumat původ, jistotu a rozsah lidského vědění“.²⁰

Poněkud povrchní, nicméně výmluvný doklad toho, že novověcí filosofové začínali svoje zkoumání poznávacími schopnostmi, lze nalézt v názvech dobových spisů. I ty totiž mnohdy velmi jasně dávají najevo, jakou oblast považovala velká část novověkých autorů za klíčovou. Vyskytuje se v nich totiž velmi často výraz *rozum* či *poznání* (např. právě citovaný Lockův *Esej o lidském rozumu*, Berkeleyho *Pojednání o principech lidského poznání*, Humovo *Zkoumání o lidském rozumu* a především Kantova *Kritika čistého rozumu*).

Shrneme-li naše dosavadní úvahy o předmětu a metodologii, pak dospíváme k závěru, že epistemologie není jednou z mnoha disciplín, kterou bychom, i přes její pozdní vznik, mohli organicky zařadit mezi ostatní filosofické obory. Zdá se dokonce, že platí nepřímá úměra: oč později vznikla, tím je důležitější po věcné stránce. Na pokrok orientovaná společnost je nemyslitelná bez vědy a věda je nemyslitelná bez epistemologie.

V přístupu novověkých autorů k problematice poznání se však skrývá určitá obtíž. Ta se týká právě předmětu epistemologie. Náš dosavadní výklad vede totiž k závěru, že teorie poznání má předmět ve stejném slova smyslu jako běžná věda. Rozdíl pak spočívá jedině v tom, že předmět epistemologie nalézáme uvnitř poznávajícího subjektu, předmět vědy mimo něj.

S takovýmto závěrem by se však spokojili pouze starší představitelé filosofie vědomí (např. Descartes či Locke). Ti však ještě epistemology v pravém slova smyslu nebyli a jejich obrat k subjektu byl, jak v zápětí

¹⁸ Zvýraznil P. Sousedík.

¹⁹ LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*, s. 30.

²⁰ Tamtéž, s. 38.

uvidíme, nedůsledný. Na oblast subjektivního se totiž zaměřili pouze zdánlivě. Jsou-li totiž předmětem jejich zájmu skutečně obsahy vědomí, pak zde musí být opět nějaký pozorovatel či subjekt, který na tyto obsahy pohlíží jako na svůj předmět. Sám pozorovatel či subjekt však opět zůstává neprozkoumán! Takovýto přístup je tedy stejně objektivistický jako přístup představitelů filosofie bytí. Rozdíl je pouze obsahový a spočívá v tom, že metafyzikové hledají svůj předmět zájmu v reálném světě, novověcí filosofové ve sféře vědomí.

Právě tuto nedůslednost odstranil Kant. Uvědomil si, že existence předmětu, jímž se zabýváme v běžné vědě, je nutně spojená s existencí subjektu a že tudíž skutečná teorie poznání nemůže zkoumat (jako běžná věda) zvláštní druh předmětu, ale pouze podmínky, které musí být splněny, abychom vůbec něco za předmět uznali. Obracíme-li tedy pozornost k subjektu, nezkoumáme nějaký zvláštní druh předmětů, ale podmínky předmětnosti či jinak řečeno apriorní předpoklady našeho poznání. Předmět a subjekt totiž vytvářejí nerozlučitelnou dvojici a bez absolutního subjektu by nebylo ani podmíněného předmětu.²¹ Tyto úvahy vedou k jednoznačnému závěru: Je-li vědecké poznání vymezeno příslušným předmětem, pak epistemologie vědou není, protože žádný předmět nezkoumá. Epistemologové pouze určují podmínky, za nichž je smysluplné o předmětu hovořit. V tomto ohledu docházejí novověcí epistemologové většinou k závěru, že smysluplně lze zkoumat pouze empirické předměty a že tedy jedinou smysluplnou kognitivní činností je matematizovaná přírodověda. Metafyzika je naproti tomu nemožná a je prohlášena za nemožnou.

Jistě by se mohlo zdát, že se obratem k epistemologii v podstatném smyslu slova uzavřely dějiny filosofie. Díky filosofické reflexi nad bouřlivým rozvojem přírodních věd vzniká konečně filosofická disciplína, která se přimkne k vědě a nikoli k teologii, a tím definitivně vytlačí z prostoru evropského myšlení metafyziku.

Dějiny filosofie však neustále ukazují, že o definitivním vítězství nějakého filosofického směru nemůže být nikdy řeč. Dokladem této skutečnosti jsou i další osudy epistemologie. Podíváme-li se totiž na dnešní diskuse, pak vidíme, že o problému poznání se začalo diskutovat ve zcela jiném duchu. Ve dvacátém století totiž filosofové začali opouštět kantovské paradigma, a na místo toho začali o problémech poznání uvažovat z perspektivy tzv. analytické filosofie či jinak řečeno

²¹ Srov. KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, BXX, s. 21.

z perspektivy tzv. obratu k jazyku. Abychom pochopili, v čem je současná epistemologie jiná, opět se zamyslíme nejprve nad jejím vznikem a dále nad předmětem, jímž se zabývá.

3. Příčiny vzniku analytické epistemologie

Vznik analytické epistemologie i její předmět lze náležitě pochopit jedině tehdy, doprovodíme-li náš výklad úvahami o analytické filosofii jako takové. Tento nový myšlenkový proud vznikl, jak známo, na přelomu 19. a 20. stol. ve světě, který zůstával nadále věrný myšlenkovým východiskům novověku (antropocentrismus, nezájem o náboženství, zájem o vědu). S tímto snad neproblematickým konstatováním je však spojena důležitá otázka. Nezměnilo-li se intelektuální klima doby, proč došlo k revoluci ve filosofii? Co tedy, když ne duchovní proměna společnosti, je onou vnější příčinou vzniku analytické filosofie?

Odpověď na tuto otázku nalezneme, když se podrobněji zamyslíme nad proměnami, jimiž prošla samotná věda. Ta již není pouhým módním výstřelkem a tatam je doba, ve které k dobrému společenskému tónu patřilo prohodit něco o pumpách či optických přístrojích.²² Věda se stěhuje do odborných institucí a laboratoří a stává se z ní velice seriózní odvětví lidské aktivity. Její postupy i výsledky sice nadále budí velký zájem, nicméně již nikoli na způsob pouťové atrakce, ale uvádějí do rozpaků filosofy a mnohdy i samotné vědce. Začíná být totiž čím dál tím více patrné, že věda je sice vysoce efektivní nástroj našeho přístupu k realitě, nicméně současně i to, že je nedokonale založená, nesrozumitelná a často dokonce odporuje našemu běžnému pojmání světa. Jako příklady uvedme neeuklidovské geometrie, rigorizovanou podobu infinitezimálního počtu, ale především Einsteinovu teorii relativity.

K těmto úvahám je třeba doplnit, že běžnému pojetí světa se nevzdálila pouze matematika či fyzika, ale velmi často i samotná filosofie. I její koncepce totiž začaly pro mnohé představovat těžko rozluštitelnou záhadu. Za zmínku v tomto ohledu stojí především německý a anglický idealismus. Teze tohoto myšlenkového směru (neexistence materiálních věcí, času, prostoru atd.) totiž neměly, alespoň na první pohled, s naším světem téměř nic společného.

Právě popsáný vývoj ve vědě i filosofii však vedl k důležitému obratu. Nesrozumitelnou záhadou už nebyla příroda či svět kolem nás, ale

²² Srov. TRETERA, Ivo. *Nástin dějin evropského myšlení*, s. 244.

to, co člověk v intelektuální oblasti vytvořil. Filosof tedy již neobrací pozornost ke světu, jež stvořil Bůh, ale ke „světu“, jež stvořil on sám (tj. ke vědě či filosofii). Tento jeho zájem však narážel na těžko překonatelnou překážku. Čím více se totiž věda rozvíjela, tím více začínalo být patrné, že pochopit výtobytky našeho myšlení z perspektivy subjektivisticky orientovaného novověkého myšlení je těžko uskutečnitelný úkol. Filosof 19. stol. se proto začal zcela podvědomě poohlížet po oblasti, která by mu umožnila nový úkol splnit.

Obecně se má za to, že onu novou oblast objevil německý matematik, logik a filosof G. Frege, když si položil otázku, jakým způsobem založit aritmetiku. Jeho úvahy přirozeně vedly ke zkoumání ústředního pojmu této disciplíny, totiž k číslu. Tím ovšem před ním vyvstala prastará a z našeho hlediska důležitá otázka: V jaké oblasti číslo hledat či kantovsky řečeno *jakým způsobem je nám číslo dané?* Frege nejprve vylučuje sféru subjektivního názoru,²³ a dále i sféru na subjektu nezávislých empirických věcí.²⁴ Řešení pak spatřuje v tom, že obrátí svou pozornost ke zvláštnímu druhu vět, jež nazývá číselné údaje. Chceme-li tedy objasnit povahu čísla, musíme definovat *smysl věty, v níž se vyskytuje číselovka*. Právě tímto krokem Frege jako první vykonal to, co později nejmladší člen Vídeňského kroužku Gustav Bergmann nazval *obratem k jazyku*.²⁵

Poněkud později došlo k obdobné revoluci, nicméně v odlišné oblasti. Tak jako se Fregovi jevila nejasná či špatně založená matematika, začala se anglickému filosofovi G. E. Moorovi jevit nejasná či nesrozumitelná samotná filosofie. Moore se totiž co by mladík setkal právě s učením anglického idealismu. Tento směr se mu jevil jako paradoxní a těžko přijatelný. Náš autor však myšlenky tohoto hnutí nejen neodsoudil, ale vyvolaly v něm navíc i v pravdě filosofický údiv. Tak jako se totiž staří filosofové divili celku světa, začal se on pozastavovat nad tím, co jiní (nepochybně geniální filosofové) o celku světa řekli. Moore se tedy divil paradoxní mluvě filosofů, což jej přivedlo, ovšem tentokrát z poněkud jiné strany, opět k obratu k jazyku. Na rozdíl od Frega,

²³ Za představitel postoj, podle něž je v samotném srdci aritmetiky subjektivní názor, považuje Frege samozřejmě Kanta. Ke kritice Kantových postojů srov. *Základy aritmetiky*. Balko, Peter (překl.). Bratislava: Veda, 2001, § 12.

²⁴ Představitel postoj, podle něž aritmetik musí obrátit svoji pozornost k vnějším věcem, je podle Fregeho Mill. k jeho kritice Millových postojů srov. *Základy aritmetiky*, § 23.

²⁵ Srov. BERGMANN, Gustav. *Logic and Reality*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1964, s. 177.

kteřý obrátil svoji pozornost k jazyku, s nímž pracujeme ve vědě, obrátil Moore pozornost k jazyku, s nímž pracují filosofové. Analýza tohoto jazyka jej a jeho pokračovatele přivedla k závěru, že tento jazyk není ve shodě s jazykem přirozeným.²⁶ Zatímco je tedy Frege iniciátorem obratu k jazyku, který používáme ve vědě, je Moore iniciátorem obratu k jazyku přirozenému.

Ponechme však nyní stranou rozdíly mezi Fregem a Moorem. Důležité je, že oba našli oblast, z jejíž perspektivy je smysluplné pohlížet na výdobytky lidského ducha. Chce-li tedy filosof porozumět vědě či filosofii musí obrátit pozornost k jazyku, jímž se v dané oblasti hovoří. Svým způsobem tak jazykoví filosofové zůstávají věrní obratu k subjektu, nicméně na rozdíl od svých předchůdců si začínají uvědomovat, že tento subjekt nelze pochopit analýzou vědomí, ale především prostřednictvím jazykových útvarů, které subjekt v příslušné oblasti vytváří. Stoupeneci lingvistického obratu se tedy domnívají, „že filosofického vysvětlení našeho myšlení lze dosáhnout pomocí filosofického vysvětlení jazyka, a [...] že úplného vysvětlení lze dosáhnout pouze tímto způsobem“.²⁷

Na pozadí těchto obecných úvah se již lze zamyslet nad vznikem analytické epistemologie. Z toho, co jsme doposud řekli, je pak třeba vyzdvihnout především dvě záležitosti. Za prvé: Většina představitelů rané analytické filosofie, stejně tak jako filosofové novověku, nadále obrací pozornost k matematizované přírodovědě a za nepřitele pokroku považuje opět metafyziku. Za druhé: Tento osvícenský program realizují analytičtí filosofové jiným způsobem než jejich předchůdci. Na rozdíl od svých novověkých předchůdců, kteří dokazují nemožnost metafyziky analýzou poznávacího subjektu, vykonali analytičtí filosofové obrat k jazyku, a tak není divu, že tentýž program uskutečňují analýzou analýzou jazyka. Kognitivní bezcennost metafyziky tedy vyjde najevo po logické analýze, která jasně ukáže, že jsou věty této disciplíny bezsmyslné. Podle Wittgensteina by proto „správnou metodou filosofie [...] bylo: říkat jen to, co se říci dá, tedy věty přírodovědy [...] a pak vždy, když někdo jiný chce říci něco metafyzického, ukázat mu, že některým znakům ve svých větách nedal význam“.²⁸

²⁶ Srov. MALCOLM, Norman. Moore and Natural Language. In RORTY, Richard (ed.) *The Linguistic Turn*. Chicago: University of Chicago Press, 1967, s. 111–124.

²⁷ Srov. DUMMETT, Michael. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1998, s. 4–14.

²⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Fiala, Jiří (překl.). Praha: Oikúmené, 1993, 6.54.

Na základě těchto úvah bychom mohli dospět k ne zcela správnému závěru. Analytická filosofie i epistemologie zůstala v podstatě věrná celé předcházející tradici. Rozdíl je jenom v tom, že analýza subjektu byla nahrazena analýzou jazyka. Analytická epistemologie tak nepředstavuje, až na obrat k jazyku, originální filosofický proud.

Takovýto závěr však vystihuje realitu pouze z části: platí pouze v případě logických pozitivistů či raného Wittgensteina, nikoli však pro filosofy druhé poloviny 20. stol. Ti začali opouštět ideologická východiska osvícenství a díky tomu jim začínalo být jasné, že přírodovědecká racionalita nepředstavuje jedinou možnost přístupu ke světu kolem nás. Myšlenky moderny se tedy vyčerpaly a ke slovu přišla postmoderna. S postupným opouštěním ideologických východisek moderny však souvisí i určitá věcná diskuse. V jejím rámci se pak začalo ukazovat, že epistemologický přístup, který vede k závěru, že se lze smysluplně zabývat pouze přírodní vědou, má celou řadu trhlin a je po věcné stránce těžko hajitelný.

Změna ideologické perspektivy i věcné diskuse nakonec vyústilo ve vznik dalších epistemologických koncepcí. Jimi se budeme zabývat v následujícím paragrafu. Tyto koncepce pak rozdělíme podle toho, co lze podle jejich stoupenců považovat za předmět epistemologie.

4. Co je předmětem analytické epistemologie?

Obrat k jazyku, jak jsme jej výše načrtli, vedl tedy k určité modifikaci novověké epistemologické koncepce. Skutečně alternativní přístupy k problematice poznání začaly vznikat až ve druhé polovině dvacátého století. V současné době se v rámci analytické epistemologie většinou rozlišují tři podstatně odlišná stanoviska.²⁹

O prvním z nich jsme již v podstatě hovořili. Jeho stoupenci se domnívají, že jediným úkolem epistemologie je vyjasnit obsah vědeckých vět a na tomto pozadí ukázat, že věty metafyziky jsou beze smyslu. Kritice však nepodrobují pouze tradiční metafyziku, ale upozorňují na to, že metafyzický charakter mají i diskuse o poznání filosofů v novověku. Podle Carnapa nelze teze, k nimž novověcí epistemologové dospěli (idealismus, realismus), ani ověřit ani vyvrátit a nemají proto žádný vědecký smysl.³⁰ To, že tyto problémy nemají žádný smysl lze podle Car-

²⁹ Srov. WILLIAMS, Michael. *Problems of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 1.

³⁰ CARNAP, Rudolf. *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*. Hamburg: Meiner, 2004, s. 77.

napa prokázat logickou analýzou jazyka, jež novověký epistemolog (či obecněji řečeno filosof) užívá.⁵¹ První vědou tak již není ani metafyzika, ani novověká epistemologie, ale logika. Její aplikace má za úkol „vyjasnit logickou analýzou poznávací obsah vědeckých vět, a tím význam slov („pojmu“), jež se ve větách vyskytují [...]“. Toto vyjasnění pak vede „ke kladnému a zápornému výsledku. Kladný výsledek se rozpracovává v oblasti empirické vědy; objasňují se jednotlivé pojmy různých vědních odvětví; odhaluje se jejich formálně logická a epistemologická spojitost. V oblasti metafyziky [tj. i v oblasti novověké epistemologie] vede logická analýza k negativnímu výsledku, že domnělé věty této oblasti jsou zcela beze smyslu.“⁵² Logicko-analytický přístup tak vede k závěru, že je třeba odmítnout nejenom metafyziku či epistemologii v novověkém smyslu, ale i každou jinou filosofickou disciplínu, která si klade za cíl poznat pravdu. „Filosofie [totiž] není naukou, nýbrž činností. Filosofické dílo sestává podstatně z objasnění. Výsledkem filosofie nejsou ‚filosofické věty‘, nýbrž vyjasnění vět.“⁵³ Přijali-li bychom toto stanovisko, pak epistemologie jako tradiční filosofická disciplína zcela zanikne. Filosofie totiž není v pravém slova smyslu nauka, a tak nemůže mít ani sobě příslušející předmět. Tento přístup k filosofii i k epistemologii v mnohém sice odporuje přístupu novověkému, velmi blízko však má odpovídat přístupu, s nímž jsme se setkali u Kanta. I Kant se totiž domnívá, že filosofie nemá předmět a že metafyzika je marný projekt. Na rozdíl od něj však analytičtí epistemologové nevycházejí, jak již víme, z analýzy poznávacích schopností, ale z analýzy jazyka.⁵⁴

Právě naznačené pojetí epistemologie vychází ze základního předpokladu logického pozitivizmu, podle něž existuje propastný rozdíl mezi analytickými a syntetickými soudy. Syntetické soudy jsou pravdivé v závislosti na zkušenosti a setkáváme se s nimi v běžném životě a ve vědě. Analytické soudy jsou naproti tomu pravdivé za všech okolností a setkáváme se s nimi ve formální logice. Naznačené rozlišení mezi

⁵¹ S Carnapovými tezemi, které vedou k odmítnutí nejenom tradiční metafyziky, ale i novověké epistemologie, se lze seznámit v CARNAP, Rudolf. *Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. *Erkenntnis* 1951, roč. 2, s. 219–241. Do češtiny přeložil Berka, Karel: *Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka*. *Filosofický časopis* 1991, roč. 39, č. 4, s. 662–641.

⁵² CARNAP, Rudolf. *Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka*, s. 665.

⁵³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, 4.112.

⁵⁴ O podobnosti obou přístupů pojednává FRIEDMANN, Michael. *Logical Positivism Reconsidered*. Cambridge: Cambridge UP, 1999, kde se autor snaží prokázat, že logičtí pozitivisté jsou v prvé řadě ovlivněni Kantovým odkazem.

soudy však „přežilo“ pouze do druhé poloviny 20. století, kdy jej velmi vlivným způsobem kritizoval W. V. O. Quine.⁵⁵ Podle tohoto amerického filosofa je třeba rozlišení mezi analytickým a syntetickým považovat za určité dogma logického pozitivizmu. Všechny soudy tak mají v podstatě tutéž povahu: neexistují tedy analytické soudy, které by byly pravdivé za všech okolností. Revidovat tak lze nejenom tvrzení běžné přírodovědy, ale i tvrzení, s nimiž se setkáváme v matematice či logice.

Quinův přístup k dělení soudů má samozřejmě své důsledky i pro epistemologii a vede k druhému přístupu.⁵⁶ Podle něj mají epistemologické soudy v podstatě tutéž povahu jako soudy, s nimiž se setkáváme v jiných disciplínách. Jsou tedy stejně revidovatelné jako soudy fyziky či jiných empirických disciplín. Je-li tomu však tak, pak epistemologie není podstatně odlišná od běžného či vědeckého poznání. Není tedy v žádném případě jakousi první vědou, o níž se určitým způsobem opírá veškeré naše další poznání. Za těchto okolností se z ní stává empirická disciplína, která se zabývá psychickými aktivitami poznávajícího člověka a lze ji redukovat na kognitivní psychologii.

Filosofa pravděpodobně tato redukce příliš neuspokojí. Bude mu daleko bližší třetí přístup, který je v současnosti nejrozšířenější. Jeho zastánci neredukují epistemologii ani na logickou analýzu jazyka (první přístup), ani na empirickou vědu (druhý přístup). Považují se za filosofy, a jakožto filosofové píší své články i knihy. Co však v jejich pojetí epistemologie potažmo filosofie zkoumá? Na tuto otázku existuje na první pohled velmi jednoduchá a tradiční odpověď: epistemologie se zabývá, jak již jsme výše uvedli, problémy vědění respektive poznání a patří zcela organicky mezi ostatní filosofické disciplíny. Porovnáme-li tuto odpověď s Quinovým přístupem, pak vidíme shodu i důležitý rozdíl. Shoda spočívá v tom, že epistemologie se určitým způsobem zabývá našimi poznávacími aktivitami – má tedy svůj předmět. Rozdíl pak v tom, že se epistemologie v rámci tohoto nového přístupu nepovažuje za empirickou vědu, ale za součást filosofie. Tím se však zcela přirozeně dostáváme k otázce, v jaké oblasti, když ne v oblasti empiricky daného, máme předmět epistemologie hledat?

⁵⁵ Srov. QUINE, Willard van Orman. Dvě dogmata empirismu. Sousedík, Prokop (překl.). In PEREGRIN, Jaroslav – SOUSEDÍK, Stanislav. *Co je analytický výrok?* Praha: Oikúmené, 1995.

⁵⁶ Srov. QUINE, Willard van Orman. Naturalizace epistemologie. Marvan, Tomáš (překl.). In DOSTÁLOVÁ, Ludmila – MARVAN, Tomáš (ed.). *Vybrané články k ontologii a epistemologii*. Plzeň: ZČU 2006, s. 120–137.

Když jsme se výše zabývali vznikem analytické filosofie a epistemologie a dospěli jsme k závěru, že vznik těchto proudů je třeba spojovat s tzv. obratem k jazyku. Chceme-li tedy dát odpověď na otázku, kde je nám přístupný předmět epistemologie, měli bychom se tedy obrátit k jazyku. Tuto odpověď je však třeba upřesnit a prohloubit. Zajímavý podnět pro tyto další úvahy lze nalézt již u Augustina. Ten si ve svých *Význáních* klade typicky filosofickou otázku *Co je čas?* Uvědomuje si, že odpověď je současně jednoduchá i obtížná. „Jestliže se mě [totiž] nikdo neptá, vím to; jestliže bych to chtěl dotazujícímu se vysvětlit, nevím.“³⁷ Naznačené dilema se samozřejmě netýká pouze problému času, ale má zcela obecný význam. Každý např. ví, co je statečnost, ctnost, dobro, vědění atd., ale když téhož člověka požádáme o vysvětlení, pak neví.

Této Augustinovy myšlenky si ve 20. stol. povšimnul L. Wittgenstein. Tento snad nejvýznamnější představitel analytické filosofie si uvědomil, že otázky typu *Co je čas, vědění, statečnost, ctnost, dobro?* mají zcela jinou povahu než otázky, s nimiž se setkáváme v běžném životě či v prostředí přírodních věd. Je zde totiž nějaké *X*, které je nám na jedné straně důvěrně známo, když se nás na něj nikdo neptá, na straně druhé se toto *X* okamžitě problematizuje, když si položíme otázku, co toto *X* je? Jakým způsobem však toto známé a současně neznáme *X* nalezneme? Jak tedy tedy odpovíme na otázky *Co je čas, vědění* atd.? Wittgensteinova odpověď překvapí, alespoň na první pohled, nedostatkem originality. Navrhuje nám totiž, abychom se podobně jak tomu chce Platon či novoplatonsky orientovaný Augustin na cosi upamatovali. Shoda mezi Wittgensteinem a platoniky však nastává pouze po formální stránce. Po věcné stránce je zde důležitý rozdíl: podle platoniků se totiž máme upamátovat na svět idejí, podle Wittgensteina *na druh výpovědí, které o jevech vyslovujeme*. Wittgenstein dále dokládá svoje tvrzení tím, že jím navrženým způsobem postupuje, byť pouze implicitně, i Augustin, když „se upamatoává na druh výpovědí, které lidé pronášejí o trvání událostí, o jejich minulosti, přítomnosti nebo budoucnosti“.³⁸

³⁷ Augustinova úvaha snad navazuje na Platónovu epistemologickou koncepci, s níž se lze setkat v dialogu *Menón*. Sókratés zde chce, aby Menón vymezil pojem *zdatnosti*. Menón namítá, že pojem *zdatnosti* vůbec nelze hledat, protože hledat něco, o čem nevíme, co to je, vůbec nedává smysl. Člověk nemůže hledat ani to co zná, ani co nezná. Sókratés s touto námitkou v podstatě souhlasí a odpovídá, že na to, co je *zdatnost*, se můžeme pouze upamátovat.

³⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Pechar, Jiří (překl.). Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, § 90.

Jak tedy má filosof v rámci svého výzkumu postupovat? V první řadě si uvědomí, že běžní lidé či vědci hovoří o svých záležitostech a používají celou řadu vzájemně rozličných pojmů. S těmito pojmy jsou sice velice intimně obeznámeni (umí je používat), nicméně protože s jejich pomocí uvažují právě o svých záležitostech, nedokážou tyto pojmy v podstatném slova smyslu vymezit. Tohoto vymezení je schopen až filosof, který se běžnými záležitostmi nezabývá, ale obrací svoji pozornost k tomu, jak se o těchto záležitostech hovoří. Filosof tedy neobrací svoji pozornost k jakémusi tajemnému světu idejí, ale upamatovává se na to, jak běžný člověk či vědec v určitých situacích hovoří. Platónovo rozpomínání tak získává nový význam.

Přeneseme-li nyní Augustinovu či spíše Wittgensteinovu myšlenku na epistemologii, pak dostáváme poměrně přesnou odpověď na to, jak máme v rámci našeho výzkumu postupovat. Klademe-li si otázku *Co je vědění?*, pak máme zprvu jistě podobný pocit jako Augustin, když si položil otázku *Co je čas?* Neptá-li se nás někdo, víme to, zeptá-li se někdo, nevíme. Chceme-li přesto dát na tuto otázku odpověď, pak se musíme upamatovat na druh výpovědí, které lidé v epistemologických kontextech pronášejí. Musíme tedy obrátit svoji pozornost k tomu, jak lidé používají pojmy jako *vědění*, *jistota*, *pochybnost*, *mínění* atd.

Epistemologie se tedy skutečně zabývá věděním (podobně jako se antropologie zabývá člověkem), nicméně činí to tak (opět podobně jako antropologie), že obrací svůj zájem na příslušné pojmy, s nimiž mluvčí operuje v běžné mluvě. Rozpomíná se tedy na určitý typ diskursu. Předmět našeho zájmu nám tedy není dán ani ve vnitřní ani ve vnější zkušenosti, ale v jazyce.

Závěr

Hlavním cílem předcházejících dvou paragrafů bylo odpovědět na otázku, jež se týkala předmětu epistemologie respektive filosofie. Naznačili jsme, že k tomuto problému lze v rámci analytické filosofie přistoupit trojím způsobem. Za perspektivní (a v současné době nejrozšířenější) pak považujeme přístup třetí. Jeho stoupenci totiž nechtějí redukovat epistemologii ani na formální logiku ani na empirickou vědu. Podle jejich soudu by filosof měl obrátit pozornost k jazykové praxi, tj. k užití problematických pojmů v běžných kontextech našeho života. Chce-li se tedy zabývat např. problematikou času, musí zkoumat (tak jako Augustin) ty jazykové kontexty, v nichž běžný mluvčí pojem času užívá. Chce-li

se zabývat věděním, je třeba pro změnu zkoumat (tak jako např. Aristotelés)³⁹ ty kontexty, v nichž charakterizujeme člověka jako vědouceho atd. Je třeba podotknout, že uvedený přístup nevede k žádné revizi tradičního dělení filosofických oborů – ty lze nadále vymezovat (tak jako v antice či středověku) podle jejich předmětu. Jazykově analytický přístup odpovídá pouze na otázku, jakým způsobem jsou nám tyto předměty dány.

Podívejme se nyní na to, jaký je vztah takto chápané analytické epistemologie k epistemologii novověké. Zde je třeba nejprve upozornit na to, že analytická epistemologie ztratila výsadní postavení. Předmět, jímž se zabývá, totiž není v žádném ohledu jistější či bezprostřednější než předměty jiných filosofických disciplín. Zkoumáme-li *vědění*, pak postupujeme naprosto stejným způsobem, jako když zkoumáme dejme tomu *čas*. S tím, že jsme po obratu k jazyku svrhli z trůnu epistemologii, však souvisí rozdíl zásadnější! V rámci našich úvah jsme ukázali, že analytické epistemologické zkoumání má svůj jasně vymezený předmět, který je nám dán v jazyce. V novověké epistemologii však takto vymezený předmět chybí. Kantovo epistemologické či transcendentální zkoumání se totiž nezaměřuje na nějakou předem vymezenou předmětnou oblast, ale zkoumá, jak již víme, podmínky předmětnosti. Epistemologie tudíž nemůže mít v pravém slova smyslu svůj předmět! Tím však již narážíme na nejpodstatnější rozdíl mezi novověkou epistemologií a epistemologií analytickou. Díky tomuto rozdílu mají novověká a analytická epistemologie naprosto odlišný charakter a snahy o jejich vzájemné propojení musí skončit zcela zákonitým nezdarem.

Jaký je však poměr mezi filosofií bytí (antika a středověk) a filosofií analytickou? Při srovnání těchto dvou tradic narazíme na celou řadu důležitých podobností. Za povšimnutí stojí, že ani jedna z těchto tradic se nehlásí k primátu epistemologických bádání. Výsledky, k nimž představitelé obou tradic dospívají, se v mnohém sice odlišují, ale v podstatných rysech můžeme hovořit o překvapivé shodě. Již v Platonově dialogu *Theaitétos* se předkládá k úvaze definice, podle níž je věděním pravdivé přesvědčení, jež dokážeme zdůvodnit.⁴⁰ Není jistě bez zajímavosti si povšimnout, že s obdobnou definicí pracují i dnešní analytici

³⁹ Aristotelés objasňuje pojem *moudrosti*, kterou lze v jeho pojetí ztotožnit právě s věděním tak, že nás vyzve, abychom si *uvědomili, jaké představy máme o muži moudrém*. Vyzve nás tedy k tomu, abychom učinili předmětem svého zkoumání jazykový kontext, v jehož rámci charakterizujeme moudrého člověka příslušnými predikáty. Srov. ARISTOTELÉS. *Metafyzika*, s. 36.

⁴⁰ PLATÓN. *Theaitétos*. Praha: Oikúmené, 1995, 201C–210A.

epistemologové.⁴¹ Tyto shody nejsou podle našeho soudu náhodné, ale mají hlubší příčinu. Ta spočívá v tom, že se obě zmíněné tradice v podstatě hlásí k předmětně zaměřenému zkoumání. Antičtí ani středověcí myslitelé sice v rámci svých zkoumání neučinili explicitní obrat k jazyku, nicméně jejich vlastní postup je mnohdy s tímto obratem v dobré shodě. Z těchto důvodů nemají výsledky starých epistemologů (byť nesystematizované) a epistemologů analytických v podstatě odlišný charakter. Výsledky obou tradic se proto mnohdy mohou vzájemně nejenom inspirovat, ale i harmonicky propojovat.

To, co platí pro analytickou epistemologii, lze podle našeho soudu *mutatis mutandis* aplikovat i na ostatní filosofické obory. Mezi starými filozofy bytí a současnými stoupenci obratu k jazyku sice existuje celá řada rozdílů, přesto však mají obě tyto tradice stejné východisko, podle něž je veškeré naše myšlení zaměřeno na příslušný předmět. Tento sdílený předpoklad je pak dostatečný k tomu, aby mohly obě tradice vést smysluplný dialog.

RÉSUMÉ

PROKOP SOUSEDÍK

What is the Focus of Epistemology?

The author of the essay reflects two possible approaches towards epistemology. First approach, according to him, originates in the Antiquity and Middle Ages; its systematic form can be also encountered in the contemporary analytical philosophy. The other approach was developed within the modern philosophy. The key difference is, in author's view, the different approach towards the human subjectivity: Whereas the analytical philosophers and their predecessors prefer the object of knowledge to the epistemic subject, the modern philosophers revers this epistemological order.

Key words

Epistemology, Human subjectivity, Analytic philosophy

⁴¹ Srov. např. LEHRER, Keith. *Teória poznania*. Sedová, Táňa – Zouhar, Marián (překl.). Bratislava: Infopress, 1999, s. 12–23.

RECENZE A ZPRÁVY

Petr Štica. *Migrace a státní suverenita: Oprávnění a hranice přistěhovalecké politiky z pohledu křesťanské sociální etiky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010. 321 s. ISBN: 978-80-87378-75-5

FRANTIŠEK BURDA

Jen málokdo by si nevšiml, že v posledním desetiletí vstupuje do obecného diskurzu stále častěji otázka státní suverenity, národní identity a možnosti či nemožnosti multikulturního pojetí státu. Podobně jako u jiných témat, která se stala součástí obecného prostoru, se i toto téma záhy utopilo v rétorice politické propagandy a manipulace nebo ve vyprázdněných floskulích. Témata politické ikonografie se snadno stávají kýčovými, vše může být současně pravdou i kýčem. „Jediný způsob, jak se takovému světu bránit, je potom neustále vyvolávat pochyby o tom, co se zdánlivě tváří jako pevný a nezpochybnitelný základ našeho světa.“¹ V kontextu vášnivých diskuzí o evropské integraci a centralizaci, o nevyhnutelnosti globalizačních procesů a jejich dopadech na specifický svět jednotlivých státních útvarů a kultur vychází kniha mladého autora Petra Šticy, která reflektuje otázku státní suverenity pod zorným úhlem fenoménu migrace.

Tematicky se Šticova práce zabývá otázkou velmi ožehavou a aktuální, zvláště v českém prostředí, ve kterém posilují xenofobní, islamofobní a dokonce i rasistické tendence. Zdá se, že tyto tendence ještě posílily poté, co ústy evropských politiků a státníků byla deklarována krize nebo dokonce krach ideje politiky multikulturalismu. Vulgární podoba ohlašovaného krachu multikulturalismu se už vůbec nezajímá o to, zda selhal a selhává multikulturalismus jako takový anebo jen jedna z jeho historických podob. Migrace, prostupnost hranic, imigrační politika a podoba státní suverenity zásadním způsobem závisí na pozici, kterou k otázce multikulturalismu zaujmeme. Šticova kniha se snaží o jednu z verzí definování pozice na základě křesťanského pojetí sociální etiky. Definováním křesťanské pozice však vstupuje na tenký led. Vždyť je to právě křesťanství, kterým se rádi zaštiťují různí xenofobové, islamofobové a odpůrci multikulturalismu.

Štica svoji práci dělí na historickou a současnou perspektivu přijímání cizinců. Především tu současnou perspektivu konfrontuje s katolickou sociální etikou a na závěr se z této konfrontace snaží vyvodit některé konkrétní podněty pro soudobou imigrační politiku.

Migrace byla neodmyslitelným spolutvůrcem dějinného procesu od samých počátků lidstva a není tomu jinak ani v současné době. Zdá se, že dnes nás

¹ PŘIBÁŇ, Jiří. *Obrazy české postmoderny*. Praha: KANT, 2011, s. 68.

dokonce otázky spojené s etickými aspekty migrace znepokojují více než jindy. Otázky přistěhovalectví se stále naléhavěji dotýkají také otázek národní identity. Hlavním důvodem je měnící se povaha migrace a její vnímání západní společností.

První část Šticovy práce se zabývá proměnou fenoménu migrace a s tím související proměnou pojetí státu. Pojem státní suverenity se objevuje v právním a politickém myšlení až v 16. století. Principy suverenity však na politické kolbiště vstoupí s nebyvalou razancí při uzavírání vestfálského míru. V 18. století se rodí idea národního státu, národ je spojován se státem a státností. Do té doby tvořila národy jen vládnoucí politická reprezentace (s. 34 n.). Následuje doba různých národních hnutí, národních obrození, národní agitace a také masového ztotožnění s národem. Moc se stále více odvozována nikoli od Boha, nýbrž z lidu. Státy se modernizují a hledají stmelující identitu, kterou nacházejí na prvním místě v jazykovém sjednocení a standardizování administrativního jazyka. Stále výraznější definování národní příslušnosti je také definicí těch, kdo ke kolektivu národa nepatří. Důsledkem je eskalace konfliktů a válečné konflikty (s. 40). Rodí se však také alternativní pojetí národa. E. Renan chápe národ jako otázku volby, M. Weber na národ nahlíží jako na výměnu nebo propojení zájmů. Idea národa je stále více zpochybňována, národ je kritizován jako evropský vynález – národy se slovy E. Gellnera „vynalézají tam, kde neexistují“ (s. 45).

Národy je třeba chápat spíše jako kulturní produkty myšleného řádu, nacionalismus pak jako sekularizovanou podobu náboženství, kdy jednota národa nahrazuje homogenizující jednotu náboženskou. Ke konci 19. století začínají být buď přehlíženy, nebo dokonce utlačovány národnostní menšiny, imigrační politika se – nejpozději s první světovou válkou – stává restriktionistickou. Po druhé světové válce, v období budování, dochází k exportu i importu pracovních sil, Evropa se stává imigračním kontinentem. Tomu učiní konec ropná krize roku 1973. Teprve s masivním rozvojem globalizačních trendů v druhé polovině devadesátých let dochází opět k rozvoji pracovní migrace, která je však podmíněna odborností. Globalizační trendy mají však za následek také oslabování autonomie a suverenity některých států (srov. s. 58–65).

V následujícím oddíle se autor snaží charakterizovat historický nástin evropských migračních politik, na jejichž podobu „má velký vliv historicky utvářená národní identita toho kterého státního společenství“ (s. 69). Základní typologie národních identit spočívá na dvou protikladech. Na jedné straně stojí rozdíl mezi národy přistěhovalců (národy exogenní) a národy starousedlíků (národy endogenní), na druhé straně stojí národy občanské a národy etnické. První protiklad poukazuje na rozdíl mezi Novým a Starým světem, druhý poukazuje na protiklad mezi národem občanským a národem etnickým.

Ve čtvrté části se kniha zabývá klíčovými pozicemi novodobé sociální filozofie ve vztahu ke státní suverenitě a přijímání cizinců. Po představení referenčních argumentů I. Kanta a H. Arendtové se zabývá normativními východisky

současného filozofického diskurzu. Normativní rámec moderního státu se rozprostírá mezi univerzalistickými a partikularistickými východisky. Míra důrazu na jednu nebo druhou stranu určuje, do jaké míry budou upřednostňována lidská univerzální práva, nebo naopak dobro kolektivu. Libertarismus je nejbližší univerzalistickému a individualistickému pólu, tedy je vůči přistěhovalcům velmi příznivý, avšak stát je natolik slabý, že není jisté, nakolik je schopen člověku jeho práva zajistit. Liberalismus posiluje roli státu. Pohybuje se ve valérách od slabšího globalistického liberalismu, který umožňuje větší prostupnost hranic ve jménu lidských práv, k nacionalistickému liberalismu, který přijímá přistěhovalce, ale zjevně dává přednost právům a zájmům vlastních občanů. Komunitarismus dává přednost společně sdíleným dobrům státu a vůči přistěhovalcům zaujímá strategii negativních závazků. Realismus pak ještě více posiluje stát, hlavní zřetel klade na bezpečnost státu, která je chráněna monopolizovaným násilím. Bezpečnost má zjevně navrch před lidskými právy.

Následující oddíl Šticovy práce se zabývá otázkou přijetí cizinců z hlediska biblické perspektivy a následně hledá teologické zakotvení křesťanské sociální etiky. Klíčovým pojmem křesťanské sociální etiky je pojem osoba – osoba jako hlubší perspektiva bytí, než je individuum, které v sobě osoba také zahrnuje. Podle encykliky *Mater et magistra* jsou lidé „základem, účinnou příčinou a cílem každého sociálního zřízení“ a současně jsou „povoláni k vyššímu řádu“. Princip personality je zde jádrem a měřítkem etického hodnocení struktury a institucí společnosti. Osoba je posledním cílem společnosti. Lidsko-právní rámec společnosti směřuje k realizování člověka jako osoby.

P. Štica po představení principu personality a komplementárního konceptu lidských práv reflektuje vztah mezi univerzalitou a partikularitou, který je vztahem plným napětí. Převedení lidskoprávních nároků se odehrává v rámci regionální kompetence státní suverenity, což implikuje vymezení exkluzivního a inkluzivního (kdo patří k nám a kdo nikoli). Avšak partikularita nemá být partikularismem, nýbrž zprostředkovatelem univerzality. Partikularita potřebuje být proto do jisté míry otevřená. Univerzalita potřebuje „jak struktury, tak širší proces utváření společnosti“ (s. 194). Uskutečňování lidských práv je závislé na zprostředkující partikulární struktuře a konkrétním společenství. Jisté skutečnosti, dobra lidského života lze řešit jen na globální úrovni, jako např. zápas o větší citlivost ve vztahu ke klimatickým změnám. Nicméně některá dobra, jako např. právní ochrana, lze realizovat pouze uvnitř konkrétně vymezené společnosti, tedy společnosti, která má hranice.

V rámci Šticovy teologicko-etické perspektivy problémů spojených s migrací jsou základním východiskem, ze kterého každé řešení musí vycházet, principy personality, solidarity a subsidiarity, v nichž se zračí napětí mezi univerzalitou a partikularitou. Tvorba institucí, systémových opatření a nárys strukturálních řešení se musí vždy odvíjet od chápání lidského jedince jako osoby. Tato osoba je vybavena konstitutivními lidskými právy, která mají univerzální povahu, ale

současně jasné partikulární ukotvení v pozitivním právu a jiných opatřeních, která jsou legitimní jen v rámci jasně vymezené státní suverenity. Nicméně univerzalita lidských práv po suverenitě požaduje také jistou formu principiální otevřenosti. Po reflexi státní suverenity v otázkách imigrace je představena křesťanská tradice týkající se migrace a práva na přistěhování. Zvláštní pozornost je věnována argumentaci Francisca de Vitorii, který je považován za historicky prvního teologa, jenž se uvedenou otázkou zabýval (srov. s. 254), a dále vybraným církevním dokumentům. V závěru své práce Petr Štica navrhuje určité podněty pro soudobou migrační politiku (s. 273–281).

Šticovu práci musíme považovat za zdařilou vzhledem k šíři zpracování a systematizaci závěrů, a to třebaže některé aspekty problematiky zůstávají načrtnuty či nezodpovězeny. Více pozornosti by mohlo být věnováno otázkám jinakosti a konkretizace integrace přistěhovalců. Sám autor zdůrazňuje, že si tohoto deziderátu je vědom, když v souvislosti s problematikou integrace zmiňuje, že by tato otázka „vyžadovala samostatnou studii a prostor, který zde není možné poskytnout“ (s. 280). V každém případě multikulturalita a integrace přistěhovalců by měla být v teologicko-etickém diskurzu diskutována intenzivněji. Větší prostor by bylo možné věnovat reflexi pluralismu. Stále více se ukazuje, že současný manichejsky interpretovaný spor multikulturalismus versus pluralismus je spíše sporem o interpretaci a realizaci pluralismu.² I otázka týkající se politiky přistěholectví je na prvním místě otázkou po interpretaci ideje pluralismu. Je přitom třeba ocenit, že autor nezapomněl uvést, že z hlediska křesťanské perspektivy je zárukou jednoty v rozmanitosti trojiční obraz Boha (srov. s. 229–231).

Nicméně základní otázka, kterou se Šticova práce zabývá, tedy zda je odůvodnitelné rozdělení světa do jednotlivých států a zda tyto státy mají morální oprávnění regulovat imigraci, autor řeší a traktuje pečlivě, a to na základě široké obezřetnosti s relevantní literaturou. Zvláště musíme ocenit autorovu snahu uvést do českého prostředí dílo M. Walzera. Autor zastává univerzalistické východisko opírající se o univerzalitu lidských práv, avšak uvědomuje si, že „univerzální lidská práva jsou zaručitelná pouze v určitém partikulárním kontextu“ a že „univerzalita je prostředkována pouze v určité míře partikularity“ (s. 289). Roli státu tak spatřuje v garanci a ochraně lidských práv, což do jisté míry postuluje také právo na regulaci imigrace. Varuje však před tím, aby stát pod záminkou ochrany práv svých občanů neupadl do partikularistického postoje. Regulativní politika přistěholectví je sice nutná, ale musí být principiálně otevřenou. Štica hledá rovnovážný a funkční vztah mezi univerzalitou

² Srov. BARŠA, Pavel. *Orientálcova vzpoura*. Praha: Dokořán, 2011, s. 85–86. Dokonce i u známého odpůrce multikulturalismu můžeme nalézt podobné úvahy, jejichž jádrem je interpretace a realizace pluralismu. Srov. SARTORI, Giovanni. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: Esej o multietnické společnosti*. Praha: Dokořán, 2011, s. 22 nn.

a partikularitou. Výraznou oporu pro nalézání rovnovážného modelu nachází v roli křesťanských církví, které se mohou stát prostředím integrace na základě dlouholeté zkušenosti lokálních církví a společenství, která je současně zkušeností univerzality.

Vcelku knihu hodnotíme kladně jako důležitý hlas současného diskurzu na téma migrace a suverenity. Autor vstupuje do diskurzu z křesťanské pozice, kterou od biblických dob vyznačuje sociálně citlivý postoj vůči cizincům. Tento sociálně citlivý postoj nutně implikuje diferencovanou a s aktuálními problémy konfrontovanou reflexi, která v rámci křesťanského diskurzu může ve vztahu k rychlým a dynamickým proměnám současného světa může vyznít neurčitě. Již delší dobu katolická církev rozvíjí sociálně etické principy personality, solidarity a subsidiarity, avšak jejich aplikace jakoby často zůstávala na rovině obecných tezí. Proto je nejen celospolečenská a odborná, nýbrž i vnitrocírkevní a teologická diskuze tohoto tématu v současné době mimořádně důležitá. Práce je přínosná rovněž proto, že coby první původní teologicky zaměřená monografie na toto téma zaplňuje bílá místa na mapě českého teologického bádání.

Kevin T. Kelly. *Rozvod a druhý sňatek. Tvář v tvář výzvě*. I. Noble (překl.). Brno: CDK, 2012. 269 s. ISBN 978-80-7325-279-3

LIBOR OVEČKA

Je pozoruhodné, že nakladatelství CDK vydalo v roce 2012 v českém překladu knihu, která ve svém prvním vydání vyšla v roce 1982, tedy třicet let předtím.

CDK tím znovu otvírá diskusi vedenou po II. vatikánském koncilu. Činí tak v situaci, kdy se i u nás projevuje stále hlouběji nepochybná krize instituce manželství, a to svátostného i nepsátostného. V České republice se nyní uzavírá jen zhruba polovina manželství než před deseti lety, soužití nesezdaných dvojic je velmi časté.

Kniha patří ještě do období doznívající pokoncilní teologické diskuse, která však u nás neproběhla; situace reálného socialismu neumožňovala rozvoj teologie a vyjadřovat stanovisko odlišné od stanoviska církevního magisteria by se jako nahrávání nepřátelům církve považovalo za nepřipustné. Ani biskupové ani teologové tedy k dané problematice žádné stanovisko nezaujali, ale problém rozvedených a znovu sezdaných trvá a volá po pastoračním řešení.

Kniha předkládá 104 strany vlastního Kellyho textu a 154 strany dodatků. Těmi jsou jednak různé církevní dokumenty a jednak texty různých autorů k danému tématu. Tyto dodatky jsou velmi cenné, neboť významně přispívají k tématu a českému čtenáři jsou zpravidla nedostupné.

Mnoho křesťanů se, v rozporu s církevním předpisem, civilně rozvede a uzavře nové manželství, protože svou manželskou situaci ať už z vlastní viny nebo bez ní prostě nezvládnou a nevidí jako pro sebe uskutečnitelné naplnit církevní ustanovení a žít mimo manželství. Tím se vyřazují za svátostného života a často i z církevního života; církevní autorita postupuje podle církevního práva a považuje to za přestoupení, které nelze odpustit. Pro všechny ostatní situace přestoupení předpisu (např. pro kněze, který není schopen dodržovat celibát) má nějaké řešení, ale pro tuto ne. Platně uzavřené manželství nelze anulovat. Kelly klade otázku, zda je to správné a zda je to jediná možnost a hledá alternativní cesty pro život takových křesťanů.

Základní text knihy má úvod a čtyři kapitoly.

V první z nich (*Nový pohled na manželství a jeho nerozlučitelnost*) se autor zabývá pojmem nerozlučitelnosti. Ta se jeví v personalistickém přístupu k manželství jinak než jen jako slavnostní smlouva a instituce. Je úkolem, na němž je třeba pracovat. Jestliže selže vzájemná láska partnerů, možná je to proto, že nevědí, jak se navzájem milovat (s. 42). Ale „nikdo nemůže svým hříchem zajít tak daleko, aby byl naprosto mimo dosah Boží odpouštějící lásky“

(s. 40, srov. s. 94). Kelly nezpochybňuje pojem nerozlučitelnosti, ale připouští, že některá manželství „nedosáhnou této vnitřní nerozlučitelnosti a místo toho se rozpadnou a nakonec přestanou existovat“ (s. 45). Autor knihy vnímá manželství jako děj, jako proces, který se postupně završuje, kdežto dosavadní obvyklé církevní vnímání manželství je právní a statické.

Druhá kapitola (*Může se křesťan rozhodnout pro druhé manželství po rozvodu?*) si klade stěžejní otázku. Autor vychází z empirického zjištění, že se to často děje. Rozvod je každopádně lidská tragédie. „Rozpad manželství a rozvod jsou zlé, protože člověka zraňují a protože působí utrpení. Urážejí Boha, protože Bohu na lidech záleží a vadí mu, když se lidem ubližuje a když se navzájem zraňují“ (s. 48). V některých případech se uzdravení z takového zla může odehrát jediné v druhém manželství. A jestliže k uzdravení dojde, „pak to jistě musí být Boží uzdravující dotek“ (s. 49).

V některých případech je první manželství prohlášeno za nulitní, nikdy nenastalé. Kelly klade velký důraz na svědomí; jestliže k soudnímu prohlášení nulity nedojde, „partneři přesto mají právo řídit se svým vlastním přesvědčením a podle svého nejlepšího svědomí a po skutečné snaze zkoumat pravdu věci před Bohem dojít k závěru, že nulitní bylo“ (s. 52). S dobrým svědomím vstoupí do druhého manželství a neměly by jim být odpírány svátosti (s. 54). Jestliže chápeme manželství jako vztah a pokud je tento vztah mrtvý, člověk už není manželským závazkem vázán. Přesto Kelly v nerozlučitelnost manželství pevně věří.

V třetí kapitole (*Svátosti pro rozvedené a znovu sezdané – teologická argumentace*) Kelly řeší další teologicko praktickou otázku. „Jestliže se církev není schopna vyrovnat s rozpadem manželství, není schopna se vyrovnat se životem a je pak těžké věřit, že je znamením Boží lásky pro všechny lidi v dnešním světě“ (s. 72). Obecně se o rozvedených a znovu sezdaných říká, že „žijí ve stavu smrtelného hříchu“. Kelly však odmítá, že by tomu tak muselo být. A navíc jestliže se manželství rozpadlo kvůli hříchu, nemusí to být hřích neodpustitelný (s. 86).

Od těchto lidí se žádá správné rozhodnutí, které odpovídá jejich současné situaci. „Nežádá se od nich žádné nadlidské rozhodnutí přesahující jejich současné možnosti“ (s. 75). Toto správné rozhodnutí můžeme popsat jako morálně dobré. Kelly tím nepopírá, že v situaci jejich druhého manželství je zahrnuto nějaké zlo, ale nemusí to být zlo morální, nýbrž ne-morální (s. 75). Musíme dodat, že toto je stěžejní rozlišení, které ovšem samozřejmě nemůžeme najít v církevních dokumentech a zpravidla ho nenajdeme ani v české morálně teologické literatuře. Kelly uvádí, že je třeba zde aplikovat „zákon postupnosti“ a nežádat od manželů více, než dokáží. Ti, jejichž manželství se rozpadla, jsou někdy spíše obětmi hříchu než jeho působilci (s. 82). Potřebují pomoc a uzdravení, které případně může přijít skrze vstup do nového manželství. Není důvod odpírat jim eucharistii. Eucharistie není nástroj pro udržování církevní disciplíny ani není odměnou za vzorný život. Je darem Boží lásky, který potřebují ti, jejichž manželství se rozpadlo, o to víc.

Ve čtvrté kapitole (*Svatosti pro rozvedené a znovu sezdané – co můžeme dělat v praxi?*) se autor vyrovnává s církevním zákazem přijímat svátosti. Své stanovisko shrnuje v pojmu „odpovědného nesouhlasu“, který má v teologii své místo a jehož odmítnutí by bylo cestou k totalitarismu. Autor hledá a nabízí 1. nový způsob porozumění věcem, který vede 2. ke změně pastorační praxe a posléze 3. ke změně oficiální politiky a pravidel (s. 105–106). Tak to v církvi chodí, aniž by to znamenalo, „že by se katolické učení dalo redukovat na hlasování většiny“ (s. 107).

Kelly nemá strach předkládat přesvědčení odlišné od oficiální církevní nauky. Církevní autorita takové teology potřebuje; bez ní by postrádala potřebné podněty pro rozvoj a prohlubování své nauky. Jedním z projevů církevní disciplíny je i tvořivý, konstruktivní nesouhlas. Jestliže se má v církvi o naléhavých pastoračních otázkách vést diskuse, musí v ní vystupovat různé názory, jinak by diskuse nebyla možná. Kelly si to může jako katolický teolog dovolit, neboť nauka o konkrétní podobě a realizaci manželství není nauka neomylná, nejde v ní o nauku víry, nýbrž o pastorační praxi. Obsahem Božího zjevení je ustanovení manželství, nikoliv však konkrétní způsob jeho realizace, jak dokládá i různá praxe křesťanských církví. Podle Kellyho by bylo třeba katolickou praxi změnit. Katolická církev jistě nikdy nepomine Ježíšův zákaz manželské rozluky a nepřestane tvrdit, že rozluka je zlem a je nežádoucí a zakázaná, ale musí též hledat pastorační řešení pro ty, jejichž manželství se rozpadlo; zlo se zrodilo mnohem dříve než došlo k rozluce, ta je jen jeho důsledkem.

Kniha obsahuje mnoho jednotlivých formulací, za které by její autor mohl být v dřívějších dobách církevně pronásledován. Není však církvi a její nauce nevěrný. Možná českému čtenáři mohou připadat autorovy výroky odporující církevním dokumentům jako provokace a může považovat Kellyho za buřiče, avšak tak to jistě není. Kelly nepřijímá církevní dokumenty nekriticky a myslí samostatně a s ohledem na pastorační potřebu. Vyjadřuje postoj odlišný od církevního učitelského úřadu, ale velmi si cení dokumentů II. vatikánského koncilu, jejich ducha a litery; ty mají podle něj jistě větší závažnost než později vydané církevní dokumenty. Musíme mu dát za pravdu, že mezi koncilními a pokoncilními dokumenty je někdy napětí, pokud jde o jejich literu i ducha.

Jsme navyklí na institucionální disciplínu, přinejmenším v církvi. Co stanoví zodpovědná autorita, to na příslušné rovině platí. Tím se se slepou poslušností zříkáme vlastní zodpovědnosti v otázce, co je správné jednání, resp. máme snahu se od ní osvobodit. Kelly svým přístupem nás, Boží lid, však volá k zodpovědnosti. Nový způsob porozumění věcem má za následek změnu pastorační praxe a ta se může odrazit v příslušném právním procesu. Je to opačný postup, než že „by si křesťané měli sednout na střídací lavici a čekat na vydání alternativních instrukcí pro křesťanský život“ (s. 105). Když autor mluví o církvi a o jejím hledání a nauce, nemá na mysli jen církevní instituci, jen papeže a římskou kurii, nýbrž církev jako celek, biskupy, kněze a věřící lid.

Možná bude na mnohé kniha působit jako kartáčový granát, který svým výbuchem trhá vše na kusy, ale rozhodně stojí za pozorné čtení.

Mezi historií a Evangeliiem: Existence a život církve ve světle II. vatikánského koncilu

PROKOP BROŽ

Ve dnech 4. a 5. dubna proběhla na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze mezinárodní konference s názvem *Mezi historií a Evangeliiem: Existence a život církve ve světle II. vatikánského koncilu*. U příležitosti 50. výročí II. vatikánského koncilu se sešlo 17 přednášejících z tuzemska i ze zahraničí, aby nejen reflektovali historický vývoj, který se koncillem rozběhl, ale aby též hledali teologickou interpretaci mezitím již padesátileté historie univerzální církve.

První den byl zaměřen historicky a měl představit dobu koncilu i pokoncilní vývoj v evropském i národním kontextu tak, jak se s ním identifikovali postupně přicházející generace. Americký teolog, dominikán Thomas Benedikt Viviano uvedl celou konferenci přednáškou *Recepce II. vatikánského koncilu ve světle jeho prehistorie a rozlišování znamení doby*. Následoval diskusní panel, který byl uveden třemi kratšími příspěvky: biskup František Radkovský zpracoval téma církevních hnutí a nových komunit v české církvi, docent Jaroslav Šebek přednesl zamyšlení nad vývojem českého katolicismu v pokoncilním období a Martin Vaňáč představil biskupskou synodu jako jeden z plodů II. vatikánského koncilu.

Odpolední blok zahájil prof. Jiří Hanuš přednáškou *Problém kontinuity a diskontinuity církevního vývoje v moderně*, na níž navázal doc. Stanislav Balík s příspěvkem *Katolická církev v Československu po II. vatikánském koncilu*. Oba historici se tématu dlouhodobě věnují. Odpolední diskusní panel zahájil prof. Ctirad Václav Pospíšil zamyšlením nad několika významnými proslovy papežů Jana XXIII. a Pavla VI. Pokračoval doc. Aleš Opatrný vstupem, v němž reflektoval život církve 60. a 70. let s přihlédnutím k výzvám koncilu. Prof. Jan Sokol, jenž se nemohl dostavit, nicméně jeho příspěvek byl přečten, referoval o semináři v Jirchářích. Prof. Peter Šturák, děkan Grekokatolické fakulty v Prešově, nastínil pokoncilní vývoj z pohledu řeckokatolické církve.

Druhý den konference měl za cíl představit dvě základní teologická témata, jež v současné církvi z koncilu vycházejí: evangelizace a pokoncilní vývoj chápaný jako recepce. Dopolední přednášku *Význam II. vatikánského koncilu v obnovené evangelizaci Evropy* měl italský teolog Severino Dianich. V diskusním panelu, jenž následoval, vystoupil Jaroslav Brož, aby otevřel téma pokoncilní biblické exegeze. Doc. Karel Sládek nastínil základní perspektivy spirituální teologie, jež se opírají o konstituce *Dei Verbum* a *Sacrosanctum Concilium*. Jaroslav Lorman předložil představu o základech mravní nauky církve ve svém příspěvku nazvaném *Vznešenost povolání věřících v Kristu*.

Odpolední blok začal italský teolog Marcello Paradiso přednáškou, v níž představil rozsáhlé dílo německého jezuita, působícího dnes v Paříži, Christoph Theobalda; v jeho stěžejním díle *La réception du Concile Vatican II.* je podán velmi propracovaný koncept *recepce*. Jde o proces recipování koncilu, který je nutné chápat jako život církve, jež vedena Duchem, v návaznosti na dvoutisíciletou tradici a věrná Písmu věnuje svoji pozornost současnosti, aby utvářela svoji podobu dnes a směřovala do budoucnosti. V posledním diskusním bloku vystoupil Prokop Brož s tématem vztahu mezi církví a společností, jenž se právě na koncil začal chápat nově. Michal Opatrný představil téma charity v souvislosti s dílem II. vatikánského koncilu. Panel uzavřel prof. Pavel Ambros s pastorálním tématem o obětním a koinonickém charakteru eucharistie.

Processus iudiciarius secundum stilum Pragensem (výsledky projektu)

DOMINIK BUDSKÝ

Tato stať chce informovat o výsledcích projektu *Processus iudiciarius secundum stilum Pragensem* a zároveň nastínit další výzkumné perspektivy v oboru dějin kanonického práva ve středověku.

Hlavním výsledkem projektu podpořeným dvěma navazujícími granty Grantové agentury Univerzity Karlovy je edice středověkého kanonickoprávního traktátu *Processus iudiciarius secundum stilum Pragensem* sepsaného v 80. letech 14. stol. oficiálem arcibiskupa pražského a kanovníkem Metropolitní kapituly Mikulášem Puchníkem († 1402).

Nezbytnou součástí projektu je publikační činnost, která vedle několika konferenčních příspěvků zahrnuje i samostatně publikované studie v domácích (*Mediaevalia Historica Bohemica*, *Acta iuridica Olomucensia*, *Studie o rukopisech*) i zahraničních recenzovaných časopisech (*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte-Kanonistische Abteilung*). Jde především o biografii autora traktátu Mikuláše Puchníka, kanonickoprávní rozbor díla a rozbor všech dochovaných rukopisů.

Zmíněná biografie přitom nepostrádá řadu zajímavých momentů. Mikuláš Puchník patřil mezi vrstevníky a kolegy Jana z Pomuku a spolu s ním zažil i běsnění krále Václava IV. v březnu roku 1395, ze kterého ovšem vyvázl relativně bez úhony.

Stejně tak i obsahový rozbor Puchníkovy díla přinesl řadu důležitých poznatků. Zkoumané dílo bylo podrobeno obsahové i stylistické komparaci s několika časově i tematicky blízkými traktáty a posléze se podařilo prokázat, že *Processus iudiciarius* je projevem, ve středověku poměrně vzácné, „autorské originality“ spočívající jak ve struktuře tak stylu.

Edice byla prozatím zpracována s použitím čtyř nejstarších rukopisů sahajících svým vznikem ještě do 14. stol. Dalších devět rukopisných dochování díla na své zpracování do podoby úplné kritické edice a následné monografické vydání ještě čeká.

Řešitel projektu se během svého výzkumu zúčastnil mezinárodního kongresu ICMAC (*Iuris Canonici Medii Aevi Consociatio*) v Torontu (2012). Kongres pořádaný ve čtyřletých intervalech je hlavní událostí daného oboru za účasti badatelů z celého světa. Jedná se o významnou příležitost k setkávání i vzájemným konzultacím. Tematika příspěvků na těchto kongresech je velmi široká a kromě vlastního normativního práva si všímá i práva procesního, synodálního, průníků mezi kanonickým právem a teologií a v neposlední řadě také práva obyčejového a nových publikací-edic. Mezi nejzajímavější

příspěvky (z hlediska mého badatelského zaměření) patřily nepochybně přednášky Susan L'Engle *Glossing the Margins: Strategies for Learning the Law* a profesora práv na harvardské univerzitě Charlese Donahue, jehož nejnovější kompendium z oblasti manželského práva vzbuzuje zaslouženou pozornost odborné veřejnosti.¹

Samotná badatelská činnost nebyla pro předkladatele disertace a zpracovatele projektu nikterak snadnou z toho důvodu, že na domácí půdě byla dějinám kanonického práva (nejen) ve středověku věnována pozornost jen nahodile a mezerovitě. V otázkách juristických se tak bylo nutné spolehnout do značné míry na zahraniční literaturu a semináře pro doktorandy pořádané organizací CLASMA na univerzitě v Cambridge.

Závěrem nezbývá než popřát české kanonistice badatelsky produktivnější období a více nových výzkumných pracovníků i projektů a vyjádřit velký dík Katolické teologické fakultě UK za podporu po celou dobu doktorského studia.

¹ DONAHUE, Charles. *Law, Marriage, and Society in the Later Middle Ages: Arguments about Marriage in Five Courts*. Cambridge: Cambridge UP, 2008.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA

Vědecké periodikum *AUC Theologica* je věnováno teologii. Tento pojem je užit v širokém, dále diferencovaném smyslu: jsou jím míněny všechny hlavní, propedeutické i auxiliární „scientiae sacrae“.

Časopis je připravován péčí mezinárodní redakční rady, která má své zázemí na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Vychází v řadě *Acta Universitatis Carolinae*, již vydává Nakladatelství Karolinum. Navazuje na předchozí ediční činnost KTF UK v l. 1998–2008: deset svazků řady nazývané *Sborník Katolické teologické fakulty* a dva svazky řady nesoucí název *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

AUC Theologica jsou vydávána dvakrát ročně. Periodikum je otevřeno pracím akademických a vědeckých pracovníků nejenom Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, ale i dalším badatelům. Každá studie první a druhé části je recenzována dvěma kvalifikovanými posuzovateli, řízení je oboustranně anonymní (peer review).

Původní, jinde nepublikované texty, lze zasílat e-mailem na adresu theologica@ktf.cuni.cz. Musí být upraveny v souladu s pokyny pro předávání rukopisů (viz www.theologica.cz). Nevyžádané texty nebudou autorům vráceny. Autoři nemají nárok na honorář.

The aim of the periodical *AUC Theologica* is to publish papers covering the full range of the field of theology, including both classical theological topics and the propedeutical and auxiliary “*scientiae sacrae*”.

Theologica is run by an international Editorial Board based at the Catholic Theological Faculty (KTF) of Charles University in Prague. It is a part of the series *Acta Universitatis Carolinae* which is published by the Karolinum publishing house. *Theologica* continues the tradition of the earlier publishing activity of the KTF: during the period 1998–2008, there appeared ten volumes of a series called *Sborník Katolické teologické fakulty* (KTF Proceedings) and two volumes of the *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

AUC Theologica appears twice a year. *AUC Theologica* publishes articles not only by the academic and research staff of the KTF, but also by other researchers. Articles included in the first two sections are peer reviewed by two experts in the field, with neither side being aware of the identity of the other.

Original texts that have not been published elsewhere can be submitted by e-mail to theologica@ktf.cuni.cz. They should be formatted in accordance with the manuscript guidelines to be found at www.theologica.cz. Unsolicited manuscript will not be returned. The authors are not entitled to any royalty.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA 2013, roč. 5, č. 2

Prorektor-editor prof. PhDr. Ivan Jakubec
Vydala Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum
Ovocný trh 5–5, 116 36 Praha 1
<http://cupress.cuni.cz>
Praha 2014

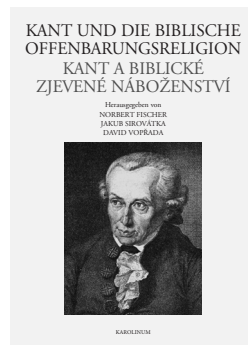
Grafická úprava Kateřina Řezáčová
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Vychází dvakrát ročně

ISSN 1804-5588
MK ČR E 19775

**Norbert Fischer, Jakub Sirovátka, David Vopřada (ed.):
Kant und die biblische Offenbarungsreligion / Kant a biblické
zjevení náboženství**

Praha, Karolinum 2013, brožovaná, 138 str., 1. vydání, cena: 170 Kč

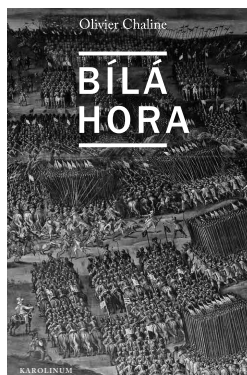


Kantova metafyzika a filozofie náboženství patří k jedněm z nevlivnějších v dějinách novověku až po současnost. Kant se snaží nově promyslet vztah rozumu a víry s cílem ukázat, že si neodporují, nýbrž že se k sobě chovají jako „soustředné kruhy“. Německy psaná publikace zkoumá různé aspekty tohoto vztahu: analyzuje pojmy jako zjevení nebo církev, zasazuje Kantovu filozofii do historického kontextu (Spalding) či mapuje vliv jeho eticko-náboženského myšlení (Cohen).

ISBN 978-80-246-2399-3

Olivier Chaline: Bílá hora

Praha, Karolinum 2013, vázaná, 576 str., 1. vydání, cena: 560 Kč



Málokterá historická událost sehrála v procesu utváření českého národního vědomí takovou roli jako bitva na Bílé hoře. Z vojenského hlediska na první pohled nepřliší významná šarvátka měla dalekosáhlé důsledky a stala se skutečným symbolem osudové porážky a počátku národní poroby. Monografie francouzského historika Oliviera Chalina neponechává tuto stránku bez povšimnutí, snaží se však především o to, aby zpoza dlouho pěstovaného mýtu plasticky vystoupila reálná a zcela konkrétní historická událost – událost bitvy. Čerpá přitom nejen z badatelsky málo využitých písemných pramenů, ale i ze zdrojů méně obvyklých, jako jsou topografie bitevního pole nebo prameny ikonografické. Překlad knihy, která již v zahraničí vzbudila zasloužený ohlas, umožňuje českému čtenáři, aby se na tuto klíčovou událost našich dějin podíval z jiného úhlu, než byl dosud zvyklý.

ISBN 978-80-246-2396-2

