

Univerzita Karlova v Praze

Katolická teologická fakulta

Global governance?

**Historické, politické a teologické
perspektivy světového řádu**

Habilitační práce

PhDr. Roman Míčka, Th.D., Ph.D.

2017

Obsah

Úvod.....	5
1 Nástin historické perspektivy jednoty světového řádu a globální politické organizace	9
1.1 Impulsy antiky a středověku	9
1.1.1 Od Homéra po Cicera.....	9
1.1.2 Novozákonní impulsy a pozdější apokalyptická imaginace	13
1.1.3 Augustin a Tomáš Akvinský – univerzalisté bez ambic na světovládu?.....	20
1.1.4 Svatá říše římská a idea <i>Monarchiae mundi</i> – Dante a Dubois	25
1.1.5 Konec středověku – Machiavelli a Jiří z Poděbrad.....	32
1.2 Impulsy novověku	37
1.2.1 Španělští scholastikové Francisco de Vitoria a František Suárez.....	37
1.2.2 Mezinárodní právo Huga Grotia a globální integrace Emerica Crucého	43
1.2.3 Utopická vláda nad světem – Campanella a Komenský	49
1.2.4 Vestfálský mír, „lockovská anarchie“ a hledání jednotné Evropy	55
1.2.5 Americká a francouzská revoluce – jejich ideové a hodnotové dědictví.....	60
1.3 Impulsy „dlouhého“ 19. století, „krátkého“ 20. století a hledání světového řádu v otevřeném 21. století.....	64
1.3.1 Immanuel Kant a Edmund Burke k mezinárodnímu řádu	64
1.3.2 Světová vláda a obavy z Antikrista na zlomu věků	73
1.3.3 Hledání světového řádu v krátkém 20. století.....	79
1.3.4 Současné a budoucí perspektivy světového řádu a globální politické organizace..	83
1.4 Ohlédnutí za historickou perspektivou	88
2 Teologické podněty k světovému řádu a globálnímu vládnutí v moderní době a současnosti.....	93
2.1 Katolické teologické impulsy ke světovému politickému řádu v 19. a první polovině 20. století	93
2.1.1 Podněty papežů a jejich encyklik v 19. století	94
2.1.2 Taparelli – novoscholastický impuls k tematice globálního vládnutí	97
2.1.3 Podněty papežů a jejich encyklik v první polovině 20. století.....	100
2.1.4 Podněty širšího kontextu katolického sociálního myšlení.....	104
2.2 Sociální učení církve ve vztahu ke globální politické organizaci, světové autoritě a global governance.....	109
Mezinárodní řád, světová politická autorita a <i>global governance</i> v sociálním učení církve.....	110
2.2.1 Opomíjený Pius XII.	111
2.2.2 Jan XXIII. a éra kolem druhého vatikánského koncilu	116
2.2.3 Od Jana Pavla II. přes Benedikta XVI. k Františkovi	118
2.2.4 Další dokumenty a vyjádření k tematice světové politické autority a <i>global governance</i> ze strany církevních představitelů a institucí.....	122
2.2.5 Pohled sociálního učení církve a názory papežů na evropskou integraci	126
2.3 Jiné křesťanské tradice a otázka globálního vládnutí	129
2.3.1 Světová rada církví.....	129
2.3.2 Ruské pravoslaví	131
2.3.3 Další pohledy z protestantského a evangelikálního prostředí.....	133
2.4 Ohlédnutí za přínosem sociálního učení (katolické) církve a dalších křesťanských tradic.....	140
3 Výzvy a otázky světového řádu a <i>global governance</i> perspektivou politických, teologických a etických podnětů	145
3.1. Hledání žádoucího světového řádu pro 21. století v teorii mezinárodních vztahů.....	145

3.1.1	Mezi „machiavellistickým realismem“, „grotiovským racionalismem“ a „kantovským revolucionismem“	145
3.1.2	Debata o konceptu <i>global governance</i>	151
3.1.3	Naděje na „velký experiment“, nebo riziko „globální tyranie“?	159
3.1.4	Exkurs – Konspirativismus a kritika konspirativismu	164
3.2	Podněty k tématu světového řádu a debata o <i>global governance</i> v širším katolickém sociálním myšlení	172
3.2.1	Podněty s užší vazbou na církevně-instituční prostředí	174
3.2.2	Pohledy progresivně rozvíjející téma světové politické autority a <i>global governance</i>	179
3.2.3	Kritičtější pohledy k tématu světové politické autority	182
3.2.4	Exkurs – Eschatologicko-apokalyptická imaginace a pozemské naděje	187
3.3	Ambivalence globální moci v katolické sociální tradici?	200
3.3.1	Silné a slabé globální vládnutí v širší katolické debatě	200
3.3.2	Papežové pouze za lepší OSN?	203
3.3.3	Grotiovské jádro v sociálním učení církve	207
3.3.4	Kantovské aspekty v sociálním učení církve	215
3.3.5	Katolický neimperialistický univerzalizmus a klíčové výzvy přirozeného zákona	221
3.4	Perspektivy globálního vládnutí z hlediska plurality náboženských pozic	235
3.4.1	Ve vztahu k islámu	235
3.4.2	Ve vztahu k hinduismu	240
3.4.3	Ve vztahu k čínským národním náboženstvím	242
3.4.4	Ve vztahu k buddhismu	244
3.4.5	Hledání souladu hodnot a obsahu lidských práv mezi náboženstvími jako předpoklad globálního vládnutí	246
3.4.6	Role náboženství v mezinárodních vztazích	251
	Závěrem	257
	Seznam použité literatury	263
	Summary	281
	Abstract	284

Úvod

„Pak ho ďábel vyvedl vzhůru, v jediném okamžiku mu ukázal všechna království země a řekl: «Tobě dám všechnu moc i slávu těch království, poněvadž mně je dána, a komu chci, tomu ji dám: Budeš-li se mi klanět, bude to všechno tvé.»“

Lk 4:5–7

„Lidská rasa, jakkoli je rozdělena do různých národů a království, má vždy určitou jednotu, a to nejen specifickou, ale také jakoby politickou a morální. Ta pak klade přirozený požadavek vzájemné lásky a milosrdenství, které náleží každému, dokonce i cizincům a komukoli jinému.“

František Suárez, *De legibus*, 1612

„V principu je možné celý svět podřídit jednomu vládci. Jak ale věřím, není člověkem zdravé mysli ten, kdo by mohl chtít, aby v této éře konečného časného věku ve věcech časných vládl pouze jediný monarcha, který by vládl nade všemi, a všichni by ho poslouchali.“

Pierre Dubois, *De recuperatione terrae sanctae*, 1306

Velký inkvizitor v knize Fjodora Michajloviče Dostojevského *Bratři Karamazovi* (orig. 1879)¹ se rozhořčeně ptá Ježíše Krista: „Proč jsi odmítl tento poslední dar?“ Měl na mysli ďáblu nabídku pozemské světovlády – moci a slávy všech království světa. „Kdybys byl přijal svět a císařský purpur, byl bys založil světovou říši a dal lidstvu světový mír“, pokračuje sevillelský kardinál velký inkvizitor. Ukazuje, že církev musela tento Ježíšův omyl napravit, vyjít vstříc potřebě světového sjednocení lidstva a namísto náročné svobody lidem poskytnout vedení, chléb a štěstí. Říká Kristu: „Pyšníš se svými vyvolenými, ale máš jen vyvolené, kdežto my uspokojíme všechny“ – má totiž za to, že „lidstvo jako celek toužilo se vždycky organizovat univerzálně“ a že s pomocí církve může osedlat šelmu a pokusit se vystavět novou babylónskou věž na spolehlivějších základech. „Proč jsi nás tedy teď přišel rušit?“ ptá se inkvizitor neustále Ježíše a dodává: „To, co Ti říkám, se splní a naše království bude zřízeno.“

Knihy *Bratři Karamazovi*, která je velice často zmiňována a citována v souvislosti s mnoha otázkami etiky a morálky, a o níž i Tomáš Garrigue Masaryk údajně prohlásil, že je bezpochyby největším kdy stvořeným literárním uměleckým dílem, nás staví prostřednictvím tohoto smyšleného příběhu vedle bezpočtu dalších dilemat i před neodbytnou otázkou politické organizace světa a její případné teologické dimenze. Je lidstvo nějakým způsobem jednotné? Má být k této jednotě nějakým politickým způsobem organizováno? Je třeba překonávat rozdíly mezi lidmi, komunitami a národy ve prospěch společného dobra? Souvisí nějak univerzalistický étos křesťanství s univerzalistickým pojetím politiky? Pokud ano, v čem všem je jednotu nezbytná a v čem není? Nejde o ambici, která není v silách člověka, s ohledem na jeho sklony ke zlému, a musí tedy nevyhnutelně ztroskotat? Jsou rozdíly v chápání dobra a hodnot mezi lidmi natolik veliké, že pokus o jednotu není realistický, případně musí vést k omezení svobody a vyústit v totalitu? Nebo naopak čelí lidstvo výzvě k uskutečnění globální humánní civilizace, která je z křesťanského hlediska jakýmsi předobrazem Božího království, jeho přípravou, či dokonce Božím královstvím samotným?

Tato práce se pokouší na uvedené otázky alespoň částečně odpovědět, ovšem nečiní si pochopitelně ambici na jejich definitivní řešení, jelikož jde o téma z mnoha hledisek otevřené, nejasné a kontroverzní. Cestou historické, politologické a teologické perspektivy však předkládá některé podněty, které v dané otázce mohou mít určitou relevanci a

¹ Srov. DOSTOJEVSKIJ, Fjodor M. *Bratři Karamazovi*. Voznice: Leda, 2009, s. 241–258.

napomoci alespoň dílčím řešením a formulacím postojů, zejména s ohledem na katolickou sociální tradici a sociální učení církve.

Určitá jednota lidstva a morální rovnost všech lidí jsou koncepty, které jsou ve svém obecném smyslu široce akceptovány. Složitější otázkou je ovšem hledání jednoty morálních a právních principů, které by byly univerzálně sdíleny a byly základem globálního morálního a právního řádu, případně i globální politické organizace. Pojem „globálního vládnutí“ se v kontextu globalizace posledního čtvrtstoletí stává stále více předmětem mnohých odborných i laických debat a komentářů. Ačkoli nejde ve svém jádru z historického hlediska o ideál zcela nový, dostává se mu vzhledem k zásadním proměnám politického a ekonomického rázu na počátku 21. století podstatně více pozornosti sféry praktické politiky i její odborné reflexe. V kontextu globalizace se jeví určitá potřeba globálního řádu a globální politické koordinace jako nezbytnost. Samozřejmě, že náplň a ambice globálního vládnutí se poměrně výrazně liší s ohledem na historickou zkušenost, ideologické zázemí a politickou orientaci jednotlivých států, politiků i politických teoretiků. Ačkoli se otázka budování globálního světového řádu a uplatňování mezinárodních pravidel soužití jeví tedy jako logická, potřebná a naléhavá, vzbuzuje taktéž mnoho otázek, obav i odporu. Mnozí politici, politologové a ekonomové prosazují různé formy globálního vládnutí a spatřují v nich nástroj k prosazení jednotných, pokud možno celosvětových pravidel, která by zaručovala základní rámec mezilidského soužití – lidská práva, efektivní vyjednávání a postupy ve sféře politiky, bezpečnosti, ekonomiky a životního prostředí. Naproti tomu se vůči ideji globálního vládnutí, či dokonce „globální vlády“ s univerzalistickými aspiracemi, zdvíhají i četné kritické hlasy, poukazující na neúměrné ambice a rizika jejího možného uplatnění, ať již z důvodů historických, politických, kulturních či náboženských. Síla ideje „světovlády“, budování globálního „*Nového světového řádu*“, vzbuzuje i četné spekulace a odráží se silně ve sféře tzv. konspiračních teorií. Ty s odkazem na alternativní interpretaci reality a zdůrazňování rizik obvykle ideály světovlády zásadně odmítají, přičemž jim připisují primárně zlovolné, zotročující a pro lidstvo nebezpečné záměry.

Svébytným polem pro zkoumání ideálů globálního vládnutí a globálního řádu je sféra náboženská a teologická. Ačkoli podle všeho kupříkladu katolická církev ve svých oficiálních dokumentech a ústy svých představitelů ideál univerzální světové politické autority podporuje, není z historického hlediska ani v rámci křesťanského politického myšlení v širším slova smyslu tento přístup zdaleka samozřejmostí. Uvedená otázka v tomtéž kontextu i širším kontextu křesťanství vzbuzuje mnoho debat a kontroverzí, je tedy třeba hlouběji zkoumat obsah a povahu pojmu světové politické autority a jejích možných implikací. K tomu je třeba přičíst tradiční silnou křesťanskou prorockou tradici skepse vůči vyšším formám politické organizace. V určité spirituální perspektivě, která má kořeny v novozákonních textech, bývá idea zavedení a prosazení světovlády často spojována s obavou před útiskem křesťanstva a hrozbou vlády Antikrista. Na stranu druhou univerzalita křesťanských ideálů a hluboký důraz na jednotu lidstva přímo svým charakterem vyzývají k prosazení a uplatnění určitého globálního morálního (právního, politického) řádu, který by alespoň v základních obrysech zaručoval bezpečnost, důstojnost a základní práva všech lidí. Takový řád by ovšem předpokládal určitou konvergenci a definici základních nábožensko-antropologických představ mezi světovými náboženstvími, kulturami a civilizacemi, které ovšem zdá se chybí.

Co se týče struktury práce, nejprve se v kapitole **1 *Nástin historické perspektivy jednoty světového řádu a globální politické organizace*** budeme – samozřejmě pouze selektivně – zabývat historickými aspekty ideálu jednoty lidstva a hledání globální politické organizace, a to od antických kosmopolitních stoiků, přes křesťanské univerzalistické impulsy v antice i středověku, až po některé novověké a moderní koncepty relevantní pro dané téma. Nebudeme se vyhýbat ani utopické a apokalyptické univerzalistické imaginaci,

kteřá byla vždy v dějinách poměrně radikálním vyjádřením snů a ideálů, či obav a hrozeb, přičemž měla mnohdy společensky silnější vliv, než samotná racionální reflexe problematiky, a to jak v éře středověké, tak i moderní a současné. Novověké perspektivy již do značné míry předurčují názorové rozpětí a mnoho ideálů relevantních pro dnešní dobu. Rozpad středověké „jednoty světa“ vedl k dalšímu prohlubování úvah o podstatě jednoty lidstva a mezinárodního práva, zejména u španělských scholastiků, následně u Huga Grotia, který je symbolickou postavou tradice tzv. „grotiovského racionalismu“. Neopomeneme taktéž některé reprezentativní formy novověkého utopismu a apokalyptického myšlení, které určitým specifickým způsobem rozvíjely ideál světového vládnutí. Dále budeme pokračovat v historické perspektivě nastínění témat a autorů z období „dlouhého“ 19. století, které zahájíme Immanuelem Kantem jako symbolickou postavou tzv. „kantovského revolucionismu“ v mezinárodních vztazích, a ukončíme jej příklady utopické i antiutopické teologické imaginace. V podkapitolách věnovaných dvacátému století načrtne dějinnou dimenzi hledání světového řádu v kontextu zkušeností dvou světových válek, totalitarismů, války studené a éry globalizace, kde již došlo ke konkrétním částečným realizacím struktur globálního vládnutí relevantních pro současnost, zejména vzniku *Organizace spojených národů*. Následně při využití podnětů z oblasti teorie mezinárodních vztahů nastíníme rozličnost představ a pluralitu debaty ohledně možných perspektiv v oblasti mezinárodních vztahů a zejména klíčové otázky globálního vládnutí v „otevřeném 21. století“, včetně možných scénářů vývoje.

V kapitole **2 Teologické podněty k světovému řádu a globálnímu vládnutí v moderní době a současnosti** se specificky zaměříme zejména na morální a teologické impulsy z oblasti katolické tradice politického a sociálního myšlení 19. a první poloviny 20. století. Kromě podnětů papežských dokumentů budeme cílit i na některé klíčové impulsy novoscholastické tradice, která zásadně determinuje následný vývoj v katolické oblasti. Následně obsáhleji zpřístupníme pohled na mezinárodní vztahy, „světovou politickou autoritu“ a globální vládnutí z perspektivy tzv. sociálního učení církve, tedy z pohledu tradice papežských sociálních encyklik a dalších církevních dokumentů (převážně) druhé poloviny dvacátého století, od papeže Pia XII., přes následné papeže Jana XXIII., Pavla VI., Jana Pavla II., až po papeže inspirující primárně začátek 21. století – Benedikta XVI. a současného papeže Františka. Tuto institucionálně podpořenou katolickou perspektivu rozšíříme i o postřehy a podněty z oblasti jiných křesťanských proudů a tradic (pravoslaví, protestantské prostředí), které jsou vůči možnostem globálního vládnutí buď mírně optimističtější, nebo naopak radikálně pesimističtější než tradice katolická.

V kapitole **3 Výzvy a otázky světového řádu a global governance perspektivou politických, teologických a etických podnětů** hlouběji nahlédneme do oblasti reflexe otázek mezinárodního politického řádu, předestřeme a vyhodnotíme teoretickou debatu o žádoucím světovém řádu pro 21. století, včetně klíčového konceptu *global governance*, a to jak z hledisek teorie mezinárodních vztahů, tak v kontextu plurality novějšího katolicky orientovaného sociálního myšlení. Následně se pokusíme kriticky vyrovnat s určitou ambivalencí globální moci v katolické sociální tradici, kterou se pokusíme překlenout interpretací rozlišující „grotiovské“ jádro v sociálním učení církve stojící na stálém historickém důrazu na přirozený zákon a „kantovské“ aspekty v sociálním učení církve vyjadřující určité naděje a aspirace na globální přijetí silnějších morálních a politických ideálů hlouběji založených na křesťanství. Následně se na základě vyhodnocení předchozí práce pokusíme formulovat určité interpretační závěry a nastínit možné konvergence katolické pozice s jinými náboženskými tradicemi a jejich impulsy ke konceptu globálního vládnutí.

Cílem práce je tedy předložit klíčové historické impulsy perspektivy jednoty světového řádu a globální politické organizace, následně systematicky nastínit podněty

k tematice mezinárodního řádu, „světové politické autority“ a lidských práv ze strany sociálního učení církve, zreflektovat je v kontextu teoretické debaty z hledisek plurality teorie mezinárodních vztahů i plurality novějšího katolicky orientovaného sociálního myšlení a nakonec se interpretací pokusit systematicky definovat katolickou perspektivu globálního vládnutí. K dosažení cíle budeme využívat nejprve převážně metodu historickou, deskriptivní, komparativní a následně i metodu normativní. Hlubší rozpracování tématu jako celku považujeme za důležité z několika hledisek. Jde o téma, které není, přinejmenším v českém kontextu, systematicky a přehledně zpracováno ve všech svých klíčových dimenzích; téma je široce debatováno i v kontextu dalších sociálních věd, proto je třeba formulovat klíčové podněty ze strany sociálního učení církve a křesťanského sociálního myšlení jako příspěvek k těmto debatám; téma je v křesťanském prostředí obecně zatíženo četností výkladů a kontroverzí, proto je snahou této práce předložit a obhájit jednu z možných perspektiv, která je založena zejména na „konzervativnější“ interpretaci textů sociálního učení církve sledující základní přirozenoprávní jádro a jeho hluboké historické souvislosti, což se v současném kontextu zdá být i nejpůsobivějším východiskem mezináboženského a mezikulturního dialogu jako předpokladu shody na základních hodnotách.

Metodická redukce na tematiku globálního vládnutí znamená, že se kromě politické dimenze dotkneme i mnoha souvisejících otázek, které však nebudeme moci s ohledem na zaměření tématu dostatečně rozvinout. Jde zejména o otázky ekonomické a ekologické dimenze globálního vládnutí, dále pak otázku epistemologické relevance přirozeného zákona v současné filosofii a etice, ale též některé otázky z oblasti teologické – zejména z oblasti biblistiky a eschatologie. Složitá oblast problematiky eschatologie a apokalyptické imaginace (3.2.4), podobně jako i oblast konspirativních teorií (3.1.4), jsou pojaty pouze jako exkurs do oblastí, které by vyžadovaly podstatně komplexnější zpracování, přesahující možnosti této práce. Jejich úplným vynecháním by však tematika globálního řádu a globálního vládnutí ztratila dvě podstatné a neopominutelné teologické souvislosti současné debaty o tématu. Globálnímu vládnutí v teologických souvislostech a tématům souvisejícím jsme se věnovali dílčím způsobem již v minulosti v článcích a odborných studiích, které se staly základem a východiskem některých částí textu, případně představují průběžné výsledky procesu tvorby této práce.²

² Srov. MÍČKA, Roman. *Idea Global Governance ve světle sociálního učení církve*. *Revue církevního práva*, č. 54–1/2013, s. 17–31; MÍČKA, Roman. *The Idea of Global Governance in the Light of Catholic Social Teaching*. *ET-Studies. Journal of the European Society for Catholic Theology*, 4 (2013) 2, s. 279–294; MÍČKA, Roman. *Lidská práva v kontextu Global Governance*. *Studia theologica*, 2014/1, s. 196–208; MÍČKA, Roman. *Gaudium et spes in Light of Further Development and the Present Situation in International Relations*. *Asian Horizons, Dharmaram Journal of Theology*, Vol. 9, No. 3, 2015, Bangalore, India, s. 495–517; MÍČKA, Roman. *Gaudium et spes ve světle dalšího vývoje a současné situace v oblasti mezinárodních vztahů*. In: ŠRAJER, Jindřich, KOLÁŘOVÁ, Lucie a kol. *GAUDIUM ET SPES PADESÁT LET POTÉ*. Brno: CDK, 2015, s. 324–352; MÍČKA, Roman. *Hierarchie lidských práv v sociální nauce církve*. In: MORAVČÍKOVÁ, Michaela a Viktor KRIŽAN eds. *Sociální nauka Cirkvi a jej vplyv na pracovné právo*. Praha: Leges, 2015, s. 22–38; MÍČKA, Roman. *Přínos Pia XII. k rozvoji sociálního učení církve*. *Revue církevního práva*, č. 65–3/2016, s. 61–76; MÍČKA, Roman. *Scholastický příspěvek k ideálu jednoty lidstva a jejímu politickému vyjádření v 16. a 17. století v kontextu předchozího a následného vývoje*. *Studia Neoaristotelica. Časopis pro analytickou scholastiku*, 3/2016, s. 69–102; MÍČKA, Roman. *When Does Economic Inequality Become an Evil and a Sin?* *JEEVADHARA, A Journal for Socio-Religious Research*, XLVI, No. 276 (11/2016), Kerala, India, s. 70–83; MÍČKA Roman. *Otázka „světové politické autority“ v širším kontextu katolického sociálního myšlení*. *Caritas et Veritas*, 2016/2 (připraveno k vydání); MÍČKA Roman. *Otázka rozvoje v sociálním učení církve po Populorum Progressio v napětí mezi pokrokem, úpadkem a nadějami na lepší svět*. In: ŠRAJER, Jindřich ed. *50. výročí encykliky Populorum progressio (1967) – 60. léta a současnost* (připravuje se k vydání).

1 Nástin historické perspektivy jednoty světového řádu a globální politické organizace

„Svrchovaně pohrdáme dobou, kterou nazýváme středověkem, protože v ní vidíme jen dobu hloupého barbarství, pusté nevědomosti a odporných pověr. Přitom si však nevšímáme toho, že jest to jediná doba, kdy měl politický systém evropský pevný společenský základ a jednotnou organizaci.“

Henri de Saint-Simon, *De la réorganisation de la société européenne*, 1814

„Je tedy zvláštním skutkem Boží Prozřetelnosti, že při rozkladu Římského impéria a jeho rozdělení do jednotlivých království, římský Pontifex, kterého Kristus učinil hlavou a středem celé své církve, získal světskou moc.“

Pius IX., *Cum Catholica Ecclesia*, 1860

*„Jeden prsten vládne všem,
jeden jim všem káže,
jeden všechny přivede,
do temnoty sváže.“*

J. R. R. Tolkien, *Pán prstenů*, 1937–1949

První kapitolu by bylo pochopitelně možné rozšiřovat a doplňovat o další a další informace, můžeme si klást stálé otázky, která z historických událostí či myšlenek patří k oněm důležitějším a ilustrativnějším pro současné uvažování o mezinárodních vztazích, formulace ideálu jednoty lidstva a globálního politického řádu. Následující řádky jsou tedy pouze určitým výběrem, který má ilustrovat historickou dimenzi těchto úvah a možná poučení z dějin, která můžeme vzít v potaz při další reflexi tématu. Současně přiznáváme, že náš výběr je částečně veden ohledem na teologický rozměr tématu a rozvoj ideje přirozeného zákona a z něho vyplývajícího konceptu přirozeného práva (*ius naturale*) a práva národů (*ius gentium*). Nebudeme se ovšem primárně zabývat složitou debatou kolem epistemologické relevance přirozeného zákona v dějinách a současné filosofii, ale převážně jeho možnými implikacemi pro otázku jednoty světového řádu a globální politické organizace.

1.1 Impulsy antiky a středověku

V této kapitole se pokusíme obsáhnout nástin impulsů k tématu od řeckých a latinských stoiků (1.1.1), přes novozákonní i další starokřesťanské impulsy, až po ukázkou středověké „globalistické“ apokalyptické imaginace (1.1.2). Dále předestřeme podněty k otázce mezinárodního řádu ze strany klíčových autorit – sv. Augustina a sv. Tomáše Akvinského (1.1.3) i středověký koncept Svaté říše římské ve spojení s debatami o možné „světové monarchii“ (1.1.4). Myšlenky závěrečné podkapitoly „impulsů antiky a středověku“ (1.1.5), které jsou ve znamení rozpadu náboženské jednoty a krize legitimacy Svaté říše římské, nám poslouží jako příklad uvažování spějící k formování myšlenek novověkého konceptu suverenity států.

1.1.1 Od Homéra po Cicera

Jako všechny veliké ideály se idea jednoty lidstva a případně idea univerzálního světového státu v určité formě vynořuje a formuje již v antické filosofii. Zatímco velcí filosofové antiky jako Platón či Aristotelés vnímali politickou organizaci lidí zejména optikou jednotlivých polis, autonomních obcí, řečtí stoikové chápali svět více jako jednotný, spojený racionálním

řádem do jednoho kosmického celku. Kombinace helénistického rozmachu velkých říší a souběžný obrat k individuu byly podnětem k utváření stoických univerzalistických ideálů. Jejich představy se později staly společně s křesťanským impulsem jádrem západního univerzalizmu a humanismu. Zároveň v dalším bereme částečně za svou myšlenku H. C. Baldryho, který při studiu ideálu jednoty lidstva v řeckém kontextu neopomíjí ani přínos jiných žánrů literatury než jen filosofické. To je pro nás inspirující a pomáhá nám to částečně obhájit někdy až nepřiměřenou pozornost věnovanou rozličným formám literární, náboženské (a v novější době dokonce i konspirativistické) imaginace. Druhým inspirativním aspektem Baldryho přístupu je, že se snaží vystříhat ukvapeného a zjednodušujícího hledání paralel antických ideálů s érou 20. století.

Bylo by pochopitelně možné jít historicky podstatně hlouběji a šířeji, jak to činí částečně kupříkladu historik Max Ostrovsky v knize *Y=Arctg X: The Hyperbola of the World Order* (2007)³, když zkoumá kosmologické představy o jednotě světa v prostředí starověkých civilizací Egypta, Mezopotámie a Číny, ale v našem případě vystačíme s řeckou antikou a k „potomkům“ těchto velkých starověkých civilizací se vrátíme oklikou a ve stručnosti na samém konci práce. Kosmologických a náboženských představ se vyskytlo v dějinách mnoho – ale ne všechny se zapsaly do dějin s takovou relevancí jako řecké a římské antické dědictví, kterým (přinejmenším z naší perspektivy) je dominantněji formováno filosofické, právní a politické uvažování.

Hledání ideje jednoty lidstva v antice

H. C. Baldry je autorem klasického komplexního díla *The Unity of Mankind in Greek Thought* (1965),⁴ v němž sleduje a reflektuje vývoj ideálu jednoty lidstva ve starověkém řeckém myšlení od Homéra až po řecký dopad na římský stoicismus. Baldry píše, že tato idea byla vždy spíše okrajovým tématem řeckého uvažování, ale že se stala klíčovou ve 20. století, kde jednota a společenství celku lidstva vyvstala v novém kontextu a s novou naléhavostí.⁵ Zároveň má za to, že kromě filosofů mají co říci k tématu i představitelé jiných žánrů – třeba básníci a dramatikové – kteří mohou nahlédnout ideu jednoty lidstva z poněkud jiného úhlu.⁶ Začíná tedy poeticky Homérem, u kterého spatřuje vnímání uniformního lidství ještě silněji než v pozdějším řeckém myšlení, které již kupříkladu podstatně více rozlišovalo mezi řeky a barbary, jeho „nediferencované“ chápání lidství ovšem bere zejména jako plod poetické imaginace. Hésiodos navíc přichází s referenční ideou „zlatého věku“ lidstva, která je ve znamení naděje na návrat do stavu jednoty, spravedlnosti a míru. Hérodotos naproti tomu zase dává více poznat, i na základě již podstatně širších geografických poznatků, pluralitu rozličných forem zákonů a zvyků lidí, vědomí diverzity lidstva. V Aristofanových hrách nalézá první náznaky „kosmopolitismu“. Filosofické uchopení ideje jednoty Baldry odvozuje od Hérakleita z Efesu, který uvedl pojem *logos*, tedy jednotící princip a řád univerza protikladný zákonům lidským (*nomos*) – zároveň ale chápe řád jako stálý boj protikladů, jako „věčný zápas“. Tím začíná hledání jednotících principů ve filosofii vůbec, přes sofisty, sokratovskou, platónskou a aristotelskou éru. Ta přes všechny přínos v jiných oblastech k chápání jednoty lidstva výrazně nepřispěla. Klasický výrok „jsem občanem světa“ (*kosmopolítés*) bývá obvykle připisován kynikovi Diogénovi, někdy dokonce i Sókratovi. S Alexandrovou říší a érou helénismu přicházejí stoikové, kteří jsou považováni za definitivní „autory“ ideje jednoty lidstva.

³ Srov. OSTROVSKY, Max. *Y=Arctg X: The Hyperbola of the World Order*. Lanham, Maryland: University Press of America, 2007, s. 3–32.

⁴ BALDRY, H. C. *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

⁵ Srov. tamtéž, s. 1.

⁶ Srov. tamtéž, s. 3.

Řečí a latinští stoikové

Baldry rozebírá velice podrobně mnohé autory i nuance v jejich textech, my se spokojíme s představením jednoho z klíčových popisů kosmopolitismu Zenóna z Kitia a následně s připomenutím pozdějšího klíčového římského stoika Cicera. Stoikové chápali člověka jako organickou součást celého vesmíru a nad rámec „polis“ uvažují o „kosmopolis“ založeném na ideji univerzální etiky a světoobčanství. Již „zakladatel“ stoicismu Zenón z Kitia⁷ ve svém (nedochovaném) spise *Politeia* popisuje (utopickou) kosmopolitní obec svobodných racionálních lidí, v níž neexistuje instituce manželství a rodiny, peníze, chrámy ani soudy. Jeho spis je pravděpodobně polemicky zaměřen vůči Platónově *Ústavě* (řecky taktéž *Politeia*), zachovaly se z něj však jen zlomky, interpretace a reakce v dílech jiných autorů (Chrysippus, Philodemus, Diogenes Laertius, Plútarchos, ale i Klement Alexandrijský a Jan Zlatoústý). Klasickou studií Zenónovy politické filosofie je Baldryho článek *Zeno's Ideal State* (1959),⁸ který sdružuje většinu fragmentů a komentářů k Zenónově spisu *Politeia*. Zenón chápal svou utopii jako zrušení diverzity jednotlivých polis ve prospěch podřízení se jednomu společnému přirozenému zákonu, v perspektivě týkající se celého lidstva, jak píše Plútarchos, který taktéž chápe jeho představu jako v zásadě zrealizovanou projektem říše Alexandra Makedonského:

„A vskutku velmi obdivovaný stát zakladatele školy stoiků Zénóna k tomuto jednomu hlavnímu cíli směřuje, totiž abychom neobývali města [poleis] ani obce [démous], jsouce všichni odděleni vlastním právem, ale abychom považovali všechny lidi [pántas anthropous] za obyvatele [démotas] a občany [polítas] [jednoho] města, neboť [je] jeden život [bios] jako i jeden řád světa [kosmos]; stejně jako [je tomu u] stáda společně se pasoucího, společným zákonem [společnou pastvinou] [nómó] společně živeného. Toto sice napsal Zénón jako by si představoval sen anebo obraz [eidólon] filosofického dobrého řádu [eunomia] a státu [politeia], avšak Alexandr poskytl slovu dílo.“¹⁰

Kosmopolitní etickou perspektivu zaujímal i dále rozvíjeli pochopitelně i římscí stoikové, kladli důraz na ideu společného přirozeného zákona a lidského rozumu, kterým člověk může poznávat dobro. Opakovaně se traduje, že Cicero ve svém díle *De re publica* nastiňuje „vizi celosvětové republiky“,¹¹ ale žádný takový přímý text – ani jemu podobný – dokonce ani obrat „*respublica totius orbis*“ se v tomto díle, ani v dochovaných částech u jiných autorů, podle všeho nevyskytuje. Cicero ovšem dále rozvíjí ideu univerzálního *ius naturale*, kupříkladu v *De re publica* („*všechny národy a po všechny doby bude ovládat jeden věčný a neměnný zákon a jediný bude společný jako učitel a velitel všech: bůh. On je vynálezce tohoto zákona, jeho rozhodčí a navrhovatel; ten kdo ho neuposlechne, sám před sebou prchne a pohrdne lidskou přirozeností*“),¹² která je navíc díky jeho kosmologii kladoucí důraz na jednoho nejvyššího boha blízká pozdějším křesťanským představám. Univerzalistická vize je u Cicera založena na vládě kosmopolitního práva („*Nic není totiž onomu nejvyššímu bohu, který řídí celý svět, ať už se děje na zemi cokoli, milejší než*

⁷ LONG, Anthony A. *Hellénistická filosofie. Stoikové, epikurejci, skeptikové*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 143.

⁸ BALDRY, H. C. *Zeno's Ideal State*. *The Journal of Hellenic Studies*, no. 79, 1959, s. 3–15 [online].

⁹ Citováno z tamtéž; Jde pravděpodobně o slovní hříčku, slovo *nomos* a *nómos* znamená v prvním případě zákon, v druhém pastvinu.

¹⁰ Srozumitelnější překlad zní: „*Alexandr tu představu realizoval*.“

¹¹ Srov. kupříkladu TALBOTT, Strobe. *The Great Experiment. The Story of Ancient Empires, Modern States, and the Quest for a Global Nation*. New York: Simon & Schuster, 2008, s. 47 („*In the first century BCE, Cicero proclaimed a vision of respublica totius orbis—the republic of the whole world*“).

¹² CICERO. *De re publica*, 22 (33), citováno z: CICERO. *O věcech veřejných*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 139 (orig.: „*omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, usque erit communis quasi magister et imperator omnium deus: ille legis huius inventor, disceplator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis*“).

shromáždění a právem spojená společenství lidí, která se nazývají obce“).¹³ Cicero chápe v *De officiis* (-44) lidstvo jako přirozenou jednotu, „pospolitost celého lidského pokolení“ (*universa generis humani societas, humani generis societas*), které je „jakýmsi přirozeným společenstvím“ (*naturalis quadam societas*),¹⁴ hovoří i o *ius gentium*. Zároveň však vidí lidská společenství stupňovitě uspořádaná (*gradus autem plures sunt societatis hominum*) podle národností, národů, jazyků a pospolitostí (*gens, natio, lingua, civitas*), přičemž za nejsilnější pouto považuje vazbu k obci (*res publica*).¹⁵

Klíčovým inspirátorem následného právního vývoje je římský právní teoretik Gaius (asi 130–180), jehož dílo *Institutionum comentarii* bylo jedním z hlavních zdrojů justiniánské kodifikace práva a je jediným dílem římské klasické jurisprudence, které se zachovalo v původní podobě. Ten v podstatě *ius naturale* a *ius gentium* hned na začátku svého pojednání ztotožňuje a odlišuje jej od *ius civile* jednotlivých „národů“ (*ius civile, quasi ius proprium civitatis*) – („*De iure civili et naturali. [...] quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur uocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur*“).¹⁶ Přirozený zákon je v zásadě podle Gaia totožný s *naturalis ratio* („přírodní řád“) a ten s *ius gentium*, který je chápán jako obyčej, které užívají všechny národy. Nejde tedy v zásadě o normativní požadavky, ale spíše o globální empirický konsensus v některých otázkách – Gaius sem řadí pravidla přirozených příbuzenských rodinných vztahů, ale také pravomoc pánů nad otroky („*u všech národů bez rozdílu můžeme totiž pozorovat, že pánům přísluší nad otroky právo života a smrti*“), nebo pravidlo, že status člověka (otroka, svobodného) se odvozuje od postavení matky (*qui nascitur, iure gentium matris condicionem sequi*). Za součást práva národů také považuje majetkové vztahy, zejména otázku práva vlastnictví a jeho vzniku – zvykem (*traditione*) a zábořem (*occupando*) věci nikomu nepatřící, či povinnost dodržovat závazky a smlouvy.

Gaius chápe přirozený zákon spíše jako zákon „přírodní“ a empirický, zatímco před ním stoicismus (a křesťanství po něm) poukazuje na jeho božský původ, tím se chápání přirozeného zákona posouvalo do podoby nezpochybnitelného a nadčasového normativního požadavku. Mnohé „přirozené zvyky“ (jako otroctví apod.) jsou z této perspektivy odmítány s odkazem na společnou lidskou přirozenost. Rozum má pak člověka vést k rozpoznávání dobra a cílů lidské přirozenosti, nikoli recepci zavedených zvyků, které mohou podle křesťanství plynout i z porušené lidské přirozenosti.

Přínos antického dědictví

Kosmopolitní vize řeckých a římských stoiků byla v částečném souladu s imperiálními projekty makedonské helénské říše, později nalézala svůj výraz i v ideji římského impéria a jeho civilizační misi. Makedonská říše šířila řecké hodnoty po celé „ekuméně“, byla geograficky expanzivní, ale kulturně velice inkluzivní. Řím byl chápán jako impérium zahrnující celý kulturní svět, jako impérium globální (*imperium totius orbis*), přinášející *pax romana*. Římscí císařové Theodosius a Valentinian ve 4. století byli spojováni i s tituly *dominus totius orbis* či *dominus orbis terrarum*.¹⁷ Někteří autoři uvádějí, že tak byl nazýván již císař Antonius Pius ve druhém století.¹⁸ Pagden má za to, že římská říše je „vtělením

¹³ Tamtéž, s. 189 („*nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quot quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur*“).

¹⁴ Srov. CICERO. *O povinnostech*. Praha: Svoboda, 1970, s. 45; Latinsky CICERO. *De officiis* (kniha I, čl. 50) [online].

¹⁵ Srov. tamtéž, s. 46–47; kniha I, čl. 53.

¹⁶ Srov. GAIUS. *Učebnice práva ve čtyřech knihách*. Brno: MU, 1981, s. 31.

¹⁷ Srov. ANDO, Clifford. *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2000, s. 333.

¹⁸ Srov. PAGDEN, Anthony. *The Idea of Europe From Antiquity to the European Union*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 42.

stoické víry v možnost jednoho zákona pro celé lidstvo.“¹⁹ Úsilí o vytvoření jednotného právního řádu pro celou Evropu podle něj zůstalo ambicí evropských vládců od císaře Justiniana v 6. století až po Napoleona. Pagden jde ještě dále a tento záměr spojuje s aktuálním projektem *Evropské unie*.²⁰ Podobně jako Talbott, který obecně chápe tyto starověké imperiální projekty jako šířitele hodnot, rozvoje, obchodu a míru, benevolentní a tolerantní formy imperiální administrace, které v souhrnu zanechaly historický základ k univerzálnímu sdílení základních civilizačních hodnot. Podobné ambice analogicky spatřuje v americké roli benevolentního globálního hegemonu na počátku 21. století, který by mohl napomoci vytvořit jednotnou civilizaci „globálního národa“, či „postimperální verzi ekumenického státu“.²¹ Pagdenův a Talbottův interpretační model se však zdá být příliš inspirován určitou sebestředností západních civilizačních představ a hodnot.

Jak však již bylo naznačeno úvodem, je třeba se společně s Baldrym vyvarovat přístupu, který by spočíval ve zjednodušujícím hledání paralel antických ideálů s érou 20. století. Sám Baldry třeba uvádí, že nelze chápat „*sofisty pátého století před Kristem jako předchůdce moderního internacionalismu, či Alexandra jako prvního hrdinu ideje světového státu*.“²² Již politické myšlení Zenóna z Kýtia považuje v současnosti za přetížené mnoha interpretacemi a spekulacemi. Proto je při výkladu fragmentů obezřetný a i když uvádí, že u Zenóna je bezesporu v zárodku obsažena idea jednoty celého lidstva, spojovat jeho myšlenky s ideou jediného světového státu je do značné míry pozdější interpretační projekci.²³ Stoické ideály nepřinesly zásadní revoluci ve struktuře společnosti a politiky, ale měly evoluční a reformní efekt na mezilidské vztahy,²⁴ zejména v následné kombinaci s křesťanským étosem. Navíc se zdá, že pokud oprostíme ideály stoiků od jejich „imperálních“ vyjádření a vtělení, vyznívá jejich idea přirozeného zákona a práva národů poměrně obecně bez nutné vazby na konkrétní historické vtělení do konkrétních jednotlivých politických institucí, jak ostatně později ukazují křesťanští scholastikové. Staly se ale následně podstatnými pro rozvoj ideje lidských práv, lidské svobody a důstojnosti.

1.1.2 Novozákonní impulsy a pozdější apokalyptická imaginace

Biblické, zejména pak novozákonní texty, které jsou jádrem křesťanského pohledu na svět a jako takové předmětem stálé interpretace, reinterpretační a inkulturace, nelze v tomto kontextu pominout. I když se má obecně za to, že biblické křesťanství mělo převážně apolitický ráz, hodnoty a impulsy v Novém zákoně obsažené přesto podstatným způsobem formovaly další civilizační vývoj včetně politických představ a institucí, křesťanství posílilo a dále rozvíjelo stoickou ideu rovné důstojnosti všech lidí a přirozeného zákona. Současně však apokalyptické představy a jejich politické souvislosti budily silnou politickou imaginaci s ambivalencí vůči politické moci.

Nový zákon a Apokalypsa

Biblický diskurz politickou moc nijak nesakralizuje a plně ji podřizuje nárokům morálky a Boží vlády. V tomto smyslu byla v další tradici přísná „apolitičnost“ křesťanské zvěsti reinterpretovaná ve smyslu závazku politické moci vůči Božímu řádu, morálce a přirozenému zákonu, následně vedla dokonce k formulaci ideje „křesťanského impéria“ nahrazujícího pohanskou římskou říši a ve vrcholném středověku dospěla do podoby podřízenosti legitimacy světské moci papeži. Určitá ambivalence biblického étosu vůči

¹⁹ Tamtéž.

²⁰ Tamtéž, s. 43.

²¹ Srov. TALBOTT, Strobe. *The Great Experiment*, s. 7, 44–48, 58.

²² BALDRY, H. C. *The Unity of Mankind in Greek Thought*, s. 6.

²³ Srov. BALDRY, H. C. *Zeno's Ideal State*.

²⁴ Srov. BALDRY, H. C. *The Unity of Mankind in Greek Thought*, s. 203.

politické moci a apokalyptické koncepty zároveň vnášely následně do dějin rozličné představy, které zásadně ovlivňovaly percepci i praktickou realizaci politické organizace lidské existence.

Ve Starém zákoně najdeme taktéž pojem „světovlády“, a to v symbolickém spojení s perským králem Kýrem („*Hospodin, Bůh nebes, mi dal všechna království země*“, Ezdr 1:2), který je s ohledem na spásné záměry s Izraelem – osvobození z babylonského područí – chápán jako pomazaný-mesiáš („*Toto praví Hospodin o svém pomazaném, o Kýrovi: „Já jsem ho uchopil za pravici, pošlapu před ním pronárody, rozvážu opasky na bedrech králů, zotevírám před ním vrata, brány už nebudou zavírány*“, Iz 45:1). Kýros se stal (jako později Alexandr Makedonský) ve starověkém dějepisectví určitým vzorem tolerantní a benevolentní vlády respektující různá náboženství a autonomii etnik.

Symbolika světovládných říší ve Starém zákoně je patrná nejvíce z knihy proroka Daniela. Zde Daniel vykládá Nebúkadnesarův sen (Dan 2), z něhož vyplývá posloupnost čtyř impérií, obvykle chápaných jako babylonské, perské, řecké a římské. Daniel ostatně i Nebúkadnesara nazývá globálním vládcem („*Ty, králi, jsi král králů. Bůh nebes ti dal království, moc, sílu a slávu. A všechna místa, kde bydlí lidé, polní zvíř a nebeské ptactvo, dal ti do rukou a dal ti moc nad tím vším*“, Dan 2:37–38). Prorokuje však další posloupnost impérií až po čtvrté, které všechny pohltní a zůstane na věky (srov. Dan 2:39–44). Dále má pak sám Daniel sen, který představuje čtvrté impérium jako šelmu, která „*se bude ode všech království lišit; pozře celou zemi, podupe ji a rozdrtí*“ (Dan 7:23), tato ovšem bude zničena a nahrazena vládou Syna člověka (Dan 7:13–14) a svatým („*Království, vladařská moc a velikost všech království pod celým nebem budou dány lidu svatých Nejvyššího. Jeho království bude království věčné a všechny vladařské moci ho budou uctívat a poslouchat*“, Dan 7:27). Kniha proroka Daniela se pak odráží v apokalyptické literatuře židovské a křesťanské, včetně Janova *Zjevení* a v podstatě je jedním ze zdrojů apokalyptické imaginace dodnes.

I když křesťanství jako náboženství vychází primárně z prostředí judaismu jako svébytná „sekta“, jeho integrální součástí je od počátku univerzalistický koncept založený na víře, nikoli na exkluzivní etnické příslušnosti. Spása je nabídnuta všem lidem (srov. Mk 16:15–16) a je odmítnuta exkluzivita židů v přístupu ke spáse (srov. Řím 3: 29–30). Podobně jako univerzalistické náboženství, je univerzálně chápán i morální zákon, který je poznatelný všemi lidmi skrze svědomí („*Jestliže národy, které nemají zákon, samy od sebe činí to, co zákon žádá, pak jsou samy sobě zákonem, i když zákon nemají. Tím ukazují, že to, co zákon požaduje, mají napsáno ve svém srdci, jak dosvědčuje jejich svědomí, poněvadž jejich myšlenky je jednou obviňují, jednou hájí*“, Řím 2:14–15). Zároveň je však novozákonní křesťanství silně apolitické a odmítá být spojováno s jakýmkoli společenským reformním či revolučním étosem, ať již v židovském kontextu, tak následně v prostředí pohanském. Klíčový je v tomto smyslu výrok „*Co je císařovo, odevzdejte císaři, a co je Boží, Bohu*“ (Mk 12:17), jímž Ježíš reaguje na snahu svých dobových oponentů o „politizaci“ své osoby a poselství. Na dotaz, zda je pro židy přípustné platit daň císaři, tedy se formálně podvolit legitimitě římské okupační moci, odpovídá Ježíš způsobem, který stojí u základu křesťanského chápání oddělení světské a náboženské moci. V případě přímého odmítnutí placení daně by byl považován za rebela vůči římské moci, v případě bezvýhradného připuštění platby by ztratil status očekávaného mesiáše, od kterého se obecně mezi židy očekávalo osvobození z područí římské moci. Ačkoli je Ježíšova odpověď v jistém smyslu vyhýbavá, přesto má samozřejmě blíže spíše k uznání legitimacy římské moci. Ježíš taktéž dává před Pilátem později najevo, že politický aspekt není podstatou jeho poselství („*Moje království není z tohoto světa*“, Jan 18:36).

Dvě symbolické a v této souvislosti často komentované události z Ježíšova života (jedna z doby po narození, druhá před začátkem jeho veřejného působení) jen určitým způsobem dotvrzují výše zmíněný výrok o spirituální povaze jeho království bez politických implikací. Jde o podrobení se požadavku „světovládné“ moci císaře Augusta („*byl po celém světě [pasan tén oikúmenén] proveden soupis lidu*“, Lk 2: 1) a následně odmítnutí nabídky světovlády během pokušení na poušti („*Pak ho ďábel vyvedl vzhůru, v jediném okamžiku mu ukázal všechna království země [pasas tas basileias tés oikúmenés] a řekl: «Tobě dám všechnu moc i slávu těch království, poněvadž mně je dána, a komu chce, tomu ji dám: Budeš-li se mi klanět, bude to všechno tvé»*“, Lk 4: 5–7). Náznak „ďábelského charakteru“ světské moci dává kromě difference politické a náboženské dimenze ještě základ ambivalentnímu chápání povahy moci jako takové. Satan sám sebe chápe jako pán světa a vlastník politické moci, když nabízí Ježíšovi všechna království země, tuto roli „vládce tohoto světa“ mu přisuzuje i sám Ježíš, zejména podle „janovské tradice“ (Srov. Jan 12:31, 14:30, 16:11), podle 1 J 5:19 dokonce „*celý svět je pod mocí Zlého*“. Janovská démonologie a interpretace ďáblova vlivu na dějiny je samozřejmě dále umocněna *Apokalypsou*. Obecně samozřejmě ďábel není v křesťanské kosmologii považován za opravdového pána a vládce světa – jeho moc je natolik veliká, nakolik ji (dočasně) připouští sám Bůh, a proto taková představa není v rozporu s ideou Boží vlády nad světem, v posledku jsou tedy všechny věci záležitostí „Božího dopuštění“. V tomto smyslu chápe moc vládců i Pavel, když nabádá křesťany k podřízenosti vůči světské moci pro její božský původ a požadavek na řád mezi lidmi:

„Každý ať se podřizuje vládní moci, neboť není moci, leč od Boha. Ty, které jsou, jsou zřízeny od Boha, takže ten, kdo se staví proti vládnoucí moci, vzpírá se Božímu řádu. [...] Proto je nutno podřizovat se, a to nejen z bázně před trestem, nýbrž i pro svědomí. Proto také platíte daň. Vládcové jsou v Boží službě, když se drží svých úkolů. Dávejte každému, co jste povinni: daň, komu daň; clo, komu clo; úctu, komu úctu; čest, komu čest.“ (Řím 13:1–7)

Zároveň je zde však přítomen náznak možnosti identifikace nelegitimní vlády – pokud se nedrží „svých úkolů“ a není tak ve službách Boha a Božího řádu. Vůbec nejskeptičtější pohled na politickou moc, temný obraz impéria a rizika s ním spojená, jsou přítomny ve Zjevení Janově – *Apokalypse* – která je jak historicky, tak aktuálně základním zdrojem úvah o konci světa a finalitě dějin. Je primárně vyjádřením zkušenosti církve ke konci 1. století, v situaci pronásledování křesťanů ze strany představitelů římské říše, ovšem v určitých pasážích obsahuje i určité prorocké přesahy ve smyslu dosud neuskutečněných historických a spásně-dějinných událostí. Kromě obvyklé současně nejrozšířenější interpretace *Apokalypsy* jako poselství k současníkům v době vzniku (préteristická interpretace), či různých symbolických a psychologických výkladů, sehrávají určitou roli i interpretace „futuristické“.

Politická moc v *Apokalypse* je ztělesněna jako drak („*Tu se ukázalo na nebi jiné znamení: Veliký ohnivý drak s deseti rohy a sedmi hlavami, a na každé hlavě měl královskou korunu*“, Zj 12:3) je to „*mnohohlavá saň, totalita, která má mnoho tváří*“.²⁵ Drak nese sedm královských korun, což je ztělesnění koncentrace politické moci, jeho barva je obrazem ničivosti, války a zkázy²⁶, přičemž následné pasáže jej chápou přímo jako odvěkého „ďábla a satana“, s nímž svádí bitvu archanděl Michael. K drakovi přistupuje následně dravá šelma („*Tu jsem viděl, jak se z moře vynořila dravá šelma o deseti rozích a sedmi hlavách; na těch rozích deset královských korun a na hlavách jména urážející Boha*“, Zj 13:1), která je jakousi kopií a analogií draka, taktéž ztotožněná se státní mocí, která v sobě koncentruje i

²⁵ MRÁZEK, Jiří. *Zjevení Janovo. Český ekumenický komentář k Novému zákonu*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2009, s. 133.

²⁶ Srov. tamtéž, s. 136.

morfologické prvky všech předchozích historických říší z knihy Daniel. Drak poskytuje šelmě její moc, která jí umožňuje vládnout „nad každým kmenem, národem, jazykem i rasou“ a „budou před ní klekat všichni obyvatelé země, jejichž jména nejsou od stvoření světa zapsána v knize života“ (Zj 13: 7–8). Tyto verše, i když ztotožňují draka a šelmu s římskou říší a jejím univerzálním světovládným mocenským nárokem, současně otevírají možnost méně konkretizujícím aktualizacím,²⁷ tedy interpretacím aktuálním v každé době – riziko expanze státní moci a jejího zvrhlého, protikřesťanského charakteru. V pořadí další zde figurující šelma je podřízena oné první („Vtom jsem viděl jinou šelmu, jak vyvstala ze země: měla dva rohy jako beránek, ale mluvila jako drak. Z pověření té první šelmy vykonává veškerou její moc. Nutí zemi a její obyvatele, aby klekali před první šelmou“, Zj 13:11–12), která je přímým vykonavatelem konkrétní politické praxe šelmy první, bývá s ohledem na své „číslo 666“ obvykle ztotožňována s císařem Neronem. Její pozemský původ, vlídnější vzezření a činěná znamení zjednávali úctu k první šelmě a organizuje i ekonomickou sféru, nárokuje si tedy i vliv na všechny oblasti života a soukromí. Ekumenický komentář k příslušné pasáži uvádí, že „už zdaleka není tak strašlivá na pohled, zato však je o to úslušnější a svou výkonností možná předčí tu první. Ubývá hrubé represe a převažuje propaganda, která tu sílu ovšem má na požádání v zádech.“²⁸ Apokalypsa varuje před úctou a službou šelmě, součástí vítězného nástupu Boží vlády je pád takových politických struktur, následně přirovnaných i k Babylónské říši.

Tzv. „poslední série“ Apokalypsy (od Zj 15:1), tedy „sedm posledních pohrom“ či „nádob Božího hněvu“ již vytváří přechod mezi aktuálními dějinami a budoucností, včetně finálního završení dějin, k němuž se schyluje zejména po „šesté pohromě“. Zde se úsilím draka, šelmy a nově i „lživého proroka“ („A hle, z úst draka i z úst dravé šelmy a z úst lživého proroka vystoupili tři nečistí duchové, podobní ropuchám. Jsou to duchové ďábelští, kteří činí zázračná znamení. Vyšli ke králům celého světa, aby je shromáždili k boji v rozhodující den všemohoucího Boha“, Zj 16:13–14) schyluje k válečnému konfliktu mezi králi celého světa u Armagedonu. Není úplně zřejmé, kdo má s kým a proč bojovat, zda jde o boj ve prospěch světovládných ambic šelmy, či naopak obrannou reakci proti nim.²⁹ Z textu není dokonce ani zřejmé, zda se vůbec má taková bitva uskutečnit, či zda je naopak zmařena zásahem „sedmé pohromy“ (srov. Zj 16:16–18). V kapitole 17 již následuje „zkáza Babylóna“ a soud nad nevěstkou, která je obvykle interpretována jako Řím panující nad světem, „se kterou se spustili králové světa a vínem jejího smilství se opijeli obyvatelé země“ (Zj 17:2). Její úpadková vláda, charakterizovaná sexuálně zabarvenými obrazy, je nepřátelská vůči křesťanství.

Nejnáročnější a nejkontroverznější jsou ovšem interpretace Apokalypsy od 19. kapitoly dále – zde se již mnohem více prolíná interpretace dějin s eschatologickými událostmi posledního soudu a druhého Kristova příchodu. Falešný prorok poté společně se šelmou jsou zajati a hozeni do ohnivého jezera hořícího sírou (Srov. Zj 19:20), mizí tedy z lidských dějin, zatímco drak je („Zmocnil se draka, toho dávného hada, toho ďábla a satana, na tisíc let jej spoutal, uvrhl do propasti, uzamkl ji a zapečetil, aby již nemohl klamat národy, dokud se nedovrší těch tisíc let. Potom musí být ještě na krátký čas propuštěn“, Zj 20:2–3) na vymezenou dobu omezen ve své moci. Zde začíná tisíciletá vláda svatých s Kristem, ovšem dějiny běží dál: „Zdá se, že tisíc let v Janově podání představuje především pokračování historie mezi pádem Babylóna (Říma) a událostmi úplného konce.“³⁰ Tato éra je tedy obvykle (i v souladu s katolickým pojetím) chápána jako éra období církve před druhým příchodem Krista. Je tedy poměrně logické, že události

²⁷ Srov. tamtéž, s. 150.

²⁸ Tamtéž, s. 153.

²⁹ Srov. tamtéž, s. 179.

³⁰ Tamtéž, s. 213.

popisované v *Apokalypse* od kapitoly 20 verš sedmý, jsou chápány jako popis událostí předcházející bezprostředně druhý příchod Krista.

Satan je opět načas propuštěn a „*vyjde, aby oklamal národy ve všech čtyřech úhlech světa, Góga i Magóga. Shromáždí je k boji a bude jich jako písku v moři. Viděl jsem, jak vystoupili po celé šíři země a obklíčili tábor svatých a město, které miluje Bůh. Ale sestoupil oheň z nebe a pohltil je. Jejich svůdce ďábel byl uvržen do jezera, kde hoří síra a kde je již dravá šelma i falešný prorok. A budou trýzněni dnem i nocí na věky věků*“ (Zj 20: 7–10). Teprve zde, kdy se satan pokusí opět ovládnout svět, vyprovokovat globální válku a zaútočit na ty, které miluje Bůh, je definitivně eliminována jeho moc a nastává poslední soud, po němž následuje nové stvoření („*A viděl jsem nové nebe a novou zemi, neboť první nebe a první země pomínuly a moře již vůbec nebylo*“, Zj 21: 1).

Námi sledovaný komentář k *Apokalypse* i interpretaci uvedených pasáží uvádí dominantní interpretaci, totiž že Jan se pokouší o harmonizaci prorocké a apokalyptické eschatologie. Prorocká tradice tkvící v judaismu očekávala pozemské naplnění nadějí a vládu Boží, zatímco apokalyptická očekává nové stvoření a vykoupení přesahující dějiny. Tisícileté kralování (jako jakýsi „mezičas“ pro vyvolené, který částečně koreluje s érou existence církve) je tak částečným naplněním pozemských očekávání, ovšem pouze předcházejícím definitivnímu novému stvoření a věčné vládě Boží.³¹ Komentář se však přiklání k pohledu, který nechápe jako harmonizaci nesourodých tradic, ale jako vyjádření dvou korespondujících eschatologií – „politické“, která je vyjádřením nadějí na pozitivní dějinné zvraty a pády totalit již v průběhu lidských dějin a eschatologie „definitivní“, která chápe dějiny jen jako dočasné.³²

Z hlediska našeho tématu je podstatné, že je v *Apokalypse* v zásadě ztotožněn římský císař (vládce římské říše, s ohledem na tehdejší parametry a kosmologii v podstatě „světovládcé“) s Antikristem, což v celé další tradici v různé míře vede k ambivalenci vůči „globální“ politické moci. Ačkoli můžeme tento aspekt interpretovat s omezením a ohledem na dobovou situaci pronásledování křesťanů ze strany římské moci, přesto se plně nevyhneme „futuristické“ dimenzi *Apokalypsy*, která popisuje i události finálního stadia dějin – druhého příchodu Krista a posledního soudu, které jsou součástí obvyklé věrouky křesťanství, včetně katolicismu. Ta předpokládá, že tisícileté panování Krista nad dějinami (éra existence církve) bude ukončeno určitým krokem zpět či opětovným pokusem o opětovné nastolení „zlých“ politických a pro křesťanství nepříznivých poměrů, jak vyplývá z textu Zj 20: 7–9 („*Až se dovrší tisíc let, bude satan propuštěn ze svého žaláře*“) – *Katolický Katechismus* to vyjadřuje odkazem na „závěrečnou zkoušku“ a pronásledování před koncem dějin.³³

Motivy světovlády v apokryfech a legendách

Apokryfům a legendám nechceme připisovat vážnější teologickou váhu, ale je v nich ale obsaženo několik myšlenek a představ, které později v dějinách sehrály podstatnější úlohu – ať již představu o světové vládě dobrého krále před koncem věků, jí konkurující a na *Apokalypsu* navazující představa světovlády Antikrista před koncem věků, nebo náznaky „světovládné“ role židovstva.

Rozličné apokryfní apokalypsy a legendy, které na nich následně staví, určitým způsobem rozvíjejí témata obsažená ve Zjevení Janově či jiných biblických apokalyptických textech. Některé z nich byly předmětem dlouhých debat ohledně možného zařazení do kánonu svatých písem, jiné byly pro svou inspiraci rovnou rozpoznány jako heretické.

³¹ Srov. tamtéž, s. 215.

³² Srov. tamtéž, 216–217.

³³ Srov. *Katechismus katolické církve* (1992), § 675.

Dokonce i samotné Zjevení Janovo bylo pro spory ohledně povahy a výkladu textu předmětem staletých debat, než se konsensus o jeho zařazení do kánonu novozákonních knih ustálil v průběhu čtvrtého století. Z apokryfních spisů byly oblíbené kupříkladu *Apokalypsa Petrova, Pavlova* či *Tomášova*, většinou však neobsahovaly zásadní politické implikace a nevbuzovaly politicko-apokalyptickou imaginaci.

V období středověku, ale i novověku sehrávala poměrně silnou roli tradice Sibiyliných věštek. Jejich textová tradice je komplikovaná a mnohvrstevná, nejstarší vrstvy mají židovský a pohanský původ, sbírka pak byla dále rozšiřována a upravována v křesťanské éře. Dokladem je středověká populární legenda o Tiburtinské Sibylle, která pochází ve své původní podobě z 11. století, ale její jádro můžeme nalézat již ve století čtvrtém.³⁴ V klasickém souboru Sibiyliných věštek³⁵ nenalzáme příliš konkrétností reflektujících a prorokujících politické souvislosti apokalypsy, pouze v knize druhé můžeme najít zajímavou zmínku o eschatologické vládě Židů („*Potom však vlády se chopí vyvolení a věrní Hebrejci – ti z lidí mocných zase si učiní sluhy, jak tomu bylo dřív, však teď již neztratí sílu*“, verše 175–176),³⁶ částečně také v knize osmé, kde Židé vyvracejí římské impérium („*Nastoupí lid, jenž zničí nesčetné pohanské kmeny. Bude to národ Židů – zpusťší Area Arés – hrozivou převahu římských zbraní obrátí univeč. Skončila římská vláda, co daleko sahala kdysi...*“, verše 140–144).³⁷ Tyto motivy specifické role Židů v apokalyptických událostech se odrážejí i v novějších textech a proroctvích (včetně právě Tiburtinské Sibylly) a dodnes žijí svým životem i v oblasti konspiračních teorií a spekulací o možné židovské světovládě. Objevuje se zde, v osmé knize, i motiv upadlé světovlády římské říše („*Slavná a nemravná Italů vláda pak jakožto pátá nakonec pohromy velké způsobí smrtelným lidem, obere všechny, kdo těžce pracují po celé zemi, Královský výkvět národů na západ odvlékat bude, všechno si podřídí, zákony určí každému lidu*“, verše 9–13),³⁸ který může jítřit imaginaci a povzbuzovat k hledání souvislostí s každou aktuální dobou (silný stát ovládající ekonomickou a sociální sféru jako vyjádření zla a útisku, vysoké daně, dominance západních hodnot a životního stylu, globální zákonodárství).

Z knihy osmé Sibiyliných věštek lze také usuzovat na původ motivu, který hovoří o dobrém králi nad světem, který nastoupí po rozkladu římské moci, respektive na ni naváže („*Tehdy však ujme se vlády jiný král stejného rodu: ten celé země se zmocní a pevně ji ovládat bude, bez jiných, sám bude kralovat z úradku velkého Boha...*“, verše 129–136).³⁹ Zajímavá a pro středověkou imaginaci klíčová je i dualita dvou postav vystupujících ve verších 169–177⁴⁰, kde na jedné straně vystupuje „panovník svatý“ a na straně druhé „troufalý vladař“ konspirující proti němu, text je ale mnohoznačný a lze jej samozřejmě vykládat alegoricky a duchovně. Podobný motiv se objevuje taktéž ve Zjevení Tomášově (většinou datovaném do 5. století), v němž se objevuje motiv „dobrého krále“ na konci věků („*Až se přiblíží poslední čas, povstane náhle král, milovník zákona*“),⁴¹ který však není posledním světským vládcem, po něm začne útlak ze strany totalitních vlád („*Potom povstanou vladaři, aby utlačovali národy*“),⁴² respektive jde o vizi jakési posloupnosti království, v níž se střídají dobří a špatní králové, během dobrého panování vládne mír a nadbytek, během zlého pak útlak a hlad.

³⁴ Srov. *Proroctví a apokalypsy. Novozákonní apokryfy III*. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 351–354.

³⁵ Srov. tamtéž, s. 363–417.

³⁶ Tamtéž, s. 384.

³⁷ Tamtéž, s. 403.

³⁸ Tamtéž, s. 398.

³⁹ Tamtéž, s. 403.

⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 404–405.

⁴¹ Tamtéž, s. 427.

⁴² Tamtéž, s. 428.

Středověká apokalyptická imaginace – Antikrist nebo Poslední císař světa?

Apokalyptické vize posledního věku a přicházejícího tisíciletého království byly jakýmsi spodním (a „kontrakulturním“) proudem náboženského myšlení, který byl umlčován poté, co byl starověký apokalyptický a milenialistický impuls v křesťanství eliminován. Tuto imaginaci se však nepodařilo vymýtít, už jen proto, že byla integrální součástí antického křesťanství jako takového. Spodní milenialistické proudy již ve středověku měly taktéž povahu lidových a antiklerikálních hnutí, takže později přispěly částečně k rozvoji demokracie a sekularismu. Někdy byly spíše pacifistické, jindy spíše destruktivní a jejich postmilenialistický charakter byl spojen s vizí lidsky uskutečnitelné dokonalé pozemské společnosti – oba proudy se ostatně vyskytují v pozdějším husitském hnutí, ale i v humanismu a pozdějším osvícenství.

Klíčová pro středověkou apokalyptickou imaginaci je však již zmiňovaná středověká populární legenda o Tiburtinské Sibylle (*Sibylla Tiburtina*), přičemž texty byly ve středověku neustále dále kreativně aktualizovány a rozšiřovány, někdy se vyskytují i v rukopisech Bible. Tato legenda hovoří o posledním světovém císaři, lidském králi, který zničí muslimy, etabluje se v Jeruzalémě a nastolí Zlatý věk, jenž připraví dějiny na konec světa a druhý příchod Krista. Jde o staré proroctví ze čtvrtého století, původně orientované na éru prvního „křesťanského“ císaře Konstantina, následně rozličně aktualizované a opatřované poznámkami. Poslední císař světa má být vládcem světového římského impéria, sjednotitelem křesťanského světa, má vládnout 112 let a ona éra se má vyznačovat materiálním blahobytem, poslední císař bude bojovat proti pohanům a obracet je na víru, nakonec budou obráceni i Židé. Ze židovského prostředí však vyjde i Antikrist, který bude vládnout v Jeruzalémě, s ním však poslední císař bude bojovat a předá vládu nad lidstvem Bohu Otci a Ježíši Kristu. Teprve tehdy dojde k finálnímu zjevení Antikrista, který se usadí v jeruzalémském chrámu, nastane pronásledování a velké utrpení křesťanů před druhým Kristovým příchodem.⁴³

Apokalyptickou imaginaci ve středověku kromě jiného podněcovala hrozba islámské expanze, následné křížové výpravy a na konci vrcholného středověku i morové rány. Konec středověku je ve znamení zásadního posílení apokalyptických očekávání. Česká odbornice na středověké apokalyptické myšlení Pavlína Libichová-Cermanová ve své stati *Antikrist nebo Poslední císař světa? Lucemburkové a jejich role ve středověké eschatologické mytologii* (2006)⁴⁴ výtečně pointuje problematiku napětí vztahu mezi představou dobrého a zlého světovládce. Tyto dvě představy, dvě paradigmaty apokalyptické imaginace, čerpající z biblické a apokryfní tradice se zásadně promítají do apokalyptického a eschatologického myšlení i v případě historických postav úzce spjatých s dějinami Českého království – císařů Karla IV. a Zikmunda Lucemburského. Libichová-Cermanová píše: „Středověkým panovníkům byla často přiřazována role v očekávaném průběhu posledních událostí tohoto světa – ať role negativní, tedy Antikrista, nebo pozitivní, čili Posledního císaře“⁴⁵. Taková individualizace ústředních postav je typická pro období od 12. století, kdy došlo k rozšíření legendy o Posledním světovém císaři a také k oživení milenialismu v souvislosti s myšlením Jáchyma z Fiore. Libichová-Cermanová naznačuje vývoj představ o Antikristu na základě biblické tradice – jedna linie je spíše duchovní a druhá historická. Zatímco duchovní linie měla tendenci chápat Antikrista spíše symbolicky jako obecný princip zla, paradigma „historizace“ hledalo Antikrista v konkrétních postavách dějin. Kořeny historizujícího pojetí jsou spíše v byzantském prostředí („Byzantský mýtus

⁴³ Srov. překlad jedné verze latinského textu *The Pseudo-Tiburtine prophecy* [online].

⁴⁴ LIBICHOVÁ-CERMANOVÁ, Pavlína. Antikrist nebo Poslední císař světa? Lucemburkové a jejich role ve středověké eschatologické mytologii. In: *Ve znamení země Koruny české: sborník k šedesátým narozeninám prof. PhDr. Lenky Bobkové, CSc.* Praha: Casablanca, 2006, s. 231–255.

⁴⁵ Tamtéž, s. 231.

o posledním císaři, který postupně infiltroval i do latinské literární tradice a religiózní imaginace západu, měl kořeny ve dvou základních textech – v prorocství Tiburtinské Sibylly a prorocství pseudo-Metoděje“).⁴⁶ Legenda o posledním císaři byla součástí byzantské imperiální legendy a „imperiální apokalyptiky“, tato však nebyla původně na Západě příliš silná, protože měla milenalistické rysy a ty byly tlumeny vlivem myšlení sv. Augustina. Nakonec ale k posílení spojení mezi idejí římské říše a s ní souvisejících apokalyptických a milenalistických představ dochází a tak se středověká apokalyptická imaginace odehrává na pozadí těchto dvou představ.

Libichová-Cermanová ukazuje pestrost i ambivalenci představ a apokalyptických rolí na císařích Karlu IV. a Zikmundovi Lucembuském, kteří jsou opakovaně a rozličně ztotožňováni s rolemi Posledního císaře světa či naopak Antikrista. Karel IV., známý svou zbožností a svou velikostí, přirovnávaný ke Karlovi Velikému, byl v mnoha spisech označován za Posledního císaře světa, velkého reformátora, pro jiné byl pouze jedním z císařů před érou Posledního císaře, pro některé pak právě Antikristem⁴⁷. Karla IV. označil v tomto smyslu za Antikrista kupříkladu Jan Milíč z Kroměříže. Milíčova kritika neutěšených poměrů a zlořádů v církvi a společnosti se později zúročí a znásobí v éře Jana Husa a husitství. Pro husity byl pochopitelně jednoznačným Antikristem císař Zikmund – to však neplatilo v jiných částech říše, kdy byl díky svému působení (svolání kostnického koncilu, ukončení schizmatu a trojpapežství, boj proti Turkům) považován právě spíše za dobrého Posledního císaře světa.

Představa dobré a špatné světovlády i nadále přispívá k identifikacím rozličných panovníků v tom či onom smyslu, s důrazy na očekávání mírové, blažené a blahobytné éry lidstva na straně jedné a s očekáváním neutěšených poměrů na straně druhé. Je zajímavé, že „západní tradice“ apokalyptické imaginace měla tendenci ke skeptičtějšímu pohledu (v duchu *Apokalypsy*), zatímco východní spojovala s globálními vládci více nadějí (byzantský původ představy Posledního dobrého císaře). Tento dvojí pohled se do značné míry odráží i v novějších „eschatologických“ pozicích a s nimi souvisejících přístupech k politické dimenzi lidské existence a případné role globální politické organizace. V průběhu éry novověku se posouvá, transformuje a obrací, kdy v západním kontextu (i v souvislosti s ideou rozvoje) dochází k většímu důrazu na optimismus ve vývoji politických a společenských institucí. Z hlediska současnosti můžeme pozorovat větší optimismus ve formulaci ideje globální politické autority v katolicismu na straně jedné a určité partikularistické trendy a obavy z globální vlády ve východním křesťanství (pravoslaví) a také v radikálněji protestantských denominacích na straně druhé.

1.1.3 Augustin a Tomáš Akvinský – univerzalisté bez ambic na světovládu?

Zaměřme se nyní na přínos dvou klíčových teologů, jejichž myšlení významně formovalo veškeré kritické teologické, filosofické i politické myšlení středověku i novověku. Sv. Augustin, stojící na konci starověku a úsvitu středověku, který je svědkem rozkladu římské říše pod náporu barbarů, svým dílem výrazně ovlivnil formování následného teologického i politického myšlení, přičemž do značné míry eliminoval prvek apokalyptického myšlení v křesťanství. Následně je to sv. Tomáš Akvinský, který je středem a vrcholem scholastického myšlení, přičemž oblast filosofie a teologie ovlivňuje až do současnosti. Ačkoli u obou najdeme důrazy na jednotu lidstva, ani jeden z nich otázku globální politické organizace (překvapivě) v zásadě netematizoval.

⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 234.

⁴⁷ Srov. tamtéž, s. 244–254.

Sv. Augustin

Augustin svým dílem silně ovlivnil smýšlení celé éry středověku, přičemž jeho teologické a filosofické podněty jsou stále neopominutelné. Jeho dílo *De civitate Dei* (425) se kromě jiného zabývá i otázkami politického rázu, vztahem politiky a křesťanství, v neposlední řadě i křesťanskou eschatologií, která má taktéž své politické implikace. Augustin chápe člověka podobně jako Aristotelés jako tvora přirozeně společenského, sdružujícího se, sociabilního, jak vyjadřuje i pasáž z knihy XII. k. 22 *De civitate Dei*:

„A toho člověka stvořil o sobě a jediného, ne ovšem proto, aby on byl samotný, bez lidské společnosti a opuštěn, nýbrž aby mu tím způsobem důrazněji vložil na srdce právě společenskou jednotu a svornou soudržnost [societatis unitas vinculumque concordiae].“⁴⁸

Klíčové je u Augustina rozlišení mezi obcí nebeskou (*civitas caelestis*) a pozemskou (*civitas terrena*). Obec nebeská (ti, kdo žijí z víry – pojem se značně, ale ne zcela, překrývá s pojmem církve) je Augustinem volána, aby shromažďovala a sjednocovala občany všech národů navzdory odchylnosti v mravech, zákonech a zřízeních, pokud to směřuje, být u různých národů různým způsobem (*quod licet diversum in diversis nationibus*), k hlavnímu pozemskému společnému cíli – světovému míru (*pax terrena*). Dočasný pozemský mír je společný dobrým i zlým lidem ([*pax*] ...*temporalis, quae bonis malisque communis est*)⁴⁹, nesmí být na překážku náboženství (úctě k jedinému nejvyššímu a pravému Bohu).⁵⁰ V kapitole XIX. hovoří o míru jako hlavním cíli celého lidského společenství, jak obce pozemské, tak obce nebeské. Pozemská veřejná moc řídící jednotlivé celky, uplatňující a vymáhající zákony, slouží udržování spravedlivých vztahů mezi lidmi a je nezbytná s ohledem na porušenou přirozenost člověka – jeho sklonu ke zlému. Cílem obce pozemské je tedy na prvním místě uchování míru:

„Tak také pozemská obec, která nežije z víry, touží po míru pozemském [terrenam pacem] a svornost občanů ve vládě i poslušnosti naciluje k tomu, aby mezi nimi byla jakási shoda vůle [compositio voluntatum] v otázce potřeb smrtelného života.“⁵¹

Ve slavné pasáži v knize XIX Augustin hovoří taktéž o pokoji řádu (*tranquillitas ordinis*):

„mírem obce [pax civitatis] je spořádaná svornost občanů [concordia civium] v otázce vlády i poslušnosti; mírem obce nebeské je dokonale spořádané a velesvorné společenství v požívání Boha i sebe navzájem v Bohu; mírem všehomíra jest pokoj řádu [pax omnium rerum tranquillitas ordinis].“⁵²

Tento pokoj řádu, nebo také mír všech věcí (*pax omnium rerum*) je podle všeho však spíše eschatologickou perspektivou bez politické implikace, nikoli konkrétním požadavkem na uspořádání mezilidských vztahů tam, kde se hovoří o udržení společenského pořádku a základní shodě vůle v časných záležitostech (*pax civitatis*). Augustin chápe lidstvo v zásadě jako jednotné, jako světové společenství, ale současně i z praktických důvodů rozdělené na

⁴⁸ Citováno dle vydání: AUGUSTINUS, Aurelius. *O Boží obci*. sv. I., Praha: UK, 2007, s. 414 (XII. k. 22, orig.: „...unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae...“).

⁴⁹ Tamtéž, s. 282 (XIX., 26).

⁵⁰ Srov. tamtéž, sv. II, s. 270–271 (XIX, 17).

⁵¹ Tamtéž, s. 270 (XIX., k. 17, orig.: „Ita etiam terrena civitas, quae non vivit ex fide, terrenam pacem appetit in eoque defigit imperandi oboediendique concordiam civium, ut sit eis de rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanarum quaedam compositio voluntatum“).

⁵² Tamtéž, s. 265 (XIX., k. 13, orig.: „...pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium, pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo, pax omnium rerum tranquillitas ordinis“).

svěbytné celky, přičemž jednotlivé obce a státy jsou pro něj jakýmsi stupni v organizaci lidstva:

„Po obci či státu přichází na řadu okrsek zemský [orbis terrae], ve kterém spatřuji třetí stupeň lidské společnosti [tertium gradum societatis humanae], počínající domovem, postupující odtud k obci a končící celým světem. Ten ovšem, zrovna jako vodní spousta, čím je větší, tím je nebezpečnější“⁵³.

U Augustina je tento třetí stupeň lidské společnosti spíše teoretickým konceptem, nijak jej nespojuje s žádnými reálně existujícími či hypotetickými institucemi, kupříkladu ideou římské říše, která se ostatně v oné době celkově rozpadala a vůči jejíž praxi vlády byl silně kritický. Naopak odsuzoval římské imperiální ambice a označoval úspěch Říma jako loupeživost v množství větším, než je obvyklé. Otázkou zůstává, jak by Augustin posuzoval pozdější formy obnovené římské říše založené na ideálu *civitas christiana*. Nenaznačuje, kromě požadavku spravedlnosti, ani nic konkrétnějšího ohledně případných kritérií takové žádoucí společenské organizace – ovšem výše citovaný výrok naznačuje, že jde zároveň o organizaci podle jeho soudu velice nebezpečnou, kvůli kumulaci moci a organizační síly. Obecně vzato klade na politickou moc úkol zajištění spravedlnosti, aby plnila svou funkci a nebyla pouhou lupičskou tlupou. Ze slavné pasáže o loupeživých státech taktéž vyplývá, že ani imperiální projekt říše Alexandra Makedonského není ničím, co by splňovalo kritérium spravedlnosti. K tomu ještě dodejme, že Augustinovi bývá připisována interpretace politické moci (vlády člověka nad člověkem) jako nutného důsledku prvotního hříchu a nástroje ke zvládnání jeho negativních společenských jevů. Toto pojetí v zásadě korigují později scholastikové, kteří hovoří o povaze politické moci vycházející z přirozeného zákona. Již Tomáš Akvinský staví do popředí pohled na politiku nikoli pouze jako na korektiv hříšné povahy člověka, ale jako na interakci lidí jednajících na základě sdíleného rozumu ve shodě s lidskou přirozeností.

Sv. Tomáš Akvinský

Pokud jde o pojetí státu a politiky u Tomáše Akvinského, podstatné jsou zejména texty jako spis *O království ke králi kyperskému*, *Komentáře k Aristotelově Politice* a příslušné pasáže v *Summě teologické* či *Summě proti pohanům*. Tomáš staví na Aristotelově představě přirozené povahy politické organizace lidí (užívá zejména pojmy *civitas* – obec, *regnum* – království a *respublica* – „stát“). S odkazem na Aristotelovu politiku (*koinonia teleios polis*)⁵⁴ chápe obec jako „dokonalé společenství“ (*civitas autem est communitas perfecta*).⁵⁵

I když ideu světové vlády či světové říše či jejího náznaku není možné u Tomáše nalézt (překvapivě ani reflexi konceptu křesťanské Svaté říše římské jako „*res publica Christiana*“), Robert M. Hutchins usiluje ve stati *St. Thomas and the World State* (1949)⁵⁶ doložit, že v moderním kontextu lze Tomáše takto interpretovat a tomistické uvažování musí logicky vést k ideálu politického sjednocování světa, vytvoření světového státu a světové vlády. Aristotelés, z něhož Tomáš vycházel, měl dobově omezenou představu velikosti obce – musela podle něj být natolik velká, aby splňovala kritérium soběstačnosti („*Konečným společenstvím, utvořeným z většího počtu dědin, je obec. Toto společenství již dosahuje – dá-li se to tak říci – hranice plné soběstačnosti [autarkeia], a ačkoli vzniklo pro*

⁵³ Tamtéž, s. 258 (XIX., k. 7, orig.: „Post civitatem vel urbem sequitur orbis terrae, in quo tertium gradum ponunt societatis humanae, incipientes a domo atque inde ad urbem, deinde ad orbem progrediendo venientes; qui utique, sicut aquarum congeries, quanto maior est, tanto periculis plenior“).

⁵⁴ Srov. ARISTOTELÉS. *Politika I: řecko-česky*. Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 50 a 51 (I, 1252b28).

⁵⁵ Srov. AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa theologiae*, I-II q. 90 a. 3 ad 3 [online].

⁵⁶ HUTCHINS, Robert M. *St. Thomas and the World State*. Milwaukee: Marquette University Press, 1949.

přežití, trvá pro život dobrý“).⁵⁷ Hutchins dále uvažuje zejména v kontextu dějinné proměny a vývoje pojmu stát, obec, království v tom smyslu, že „město“ nemůže být již „dokonalým společenstvím“, zejména proto, že v pozdějším historickém kontextu nesplňuje kritérium soběstačnosti, zejména z hlediska teritoriální obrany a zajištění míru. Tento rozměr uvažování Akvinský dle Hutchinse naznačuje i ve svém *Komentáři k Matoušovi (Super Evangelium S. Matthaei lectura)*, kde za *communitas perfecta* v plném slova smyslu nepovažuje již město (*civitas*) po vzoru Aristotela, ale společenství mnoha obcí – království (*regnum*), a to právě s ohledem na potřebu zabezpečení obrany a zachování míru:

„Trojí jest společenství: domy neboli rodiny, města [*civitatis*] a království [*regni*]. [...] Společenství města zahrnuje vše, co je nezbytné pro život člověka: natolik je společenství dokonalé [*perfecta communitas*], nakolik zabezpečuje, co je pro život člověka nezbytné. Třetím společenstvím jsou království, která jsou společenstvím dokonalosti. Kde by panoval strach z nepřátel, nemohlo by samotné město samostatně existovat [*subsistere*]; proto kvůli strachu z nepřátel je nutností společenství mnoha obcí [*communitas civitatum plurium*], které utvářejí jedno království.“⁵⁸

Mír považuje Tomáš za základní cíl politiky, přičemž nesvár a rozdělení v království je tak příznakem rozkolu, nesouladu a pýchy. Dává po vzoru Aristotela do analogie zdraví člověka a mír v království (*sicut vita in quolibet homine ita pax in regno*), jako se lékař vztahuje ke zdraví, tak se „politik“ vztahuje k míru (*sicut medicus ad sanitatem, sic defensor reipublicae ad pacem*). Ve spise *O království ke králi kyperskému* považuje, stejně jako Augustin, zachování míru za nejvyšší cíl politické organizace a zároveň jej to vede k ocenění monarchické formy vlády:

„Čím tedy bude vláda účinněji působit k zachování míru, tím bude užitečnější. Za užitečnější pokládáme to, co více směřuje k cíli. Je pak zřejmé, že k jednotě může spíše působit to, co je samo o sobě jedno, nežli mnohé [...] Je tedy užitečnější vláda jednoho nežli mnohých.“⁵⁹

Tomáš podle Hutchinse tedy transformuje aristotelskou koncepci dokonalého společenství, nenechává se svázat Aristotelovým omezeným pohledem na obec a jako dokonalé společenství naopak rozpoznává „království“. Hutchins říká: „Co je dokonalým společenstvím v určité fázi dějin, může být velice nedokonalým ve fázi jiné.“⁶⁰ S ohledem na stále pokračující změny okolností a charakteru uspořádání v organizaci lidských společenství od středověku po současnost je podle Hutchinse tedy třeba pohlížet na ideu dokonalého společenství opět širším způsobem a představu *communitas perfecta* aplikovat v novém kontextu na celý svět. Hlavní cíl politického společenství, tedy zachování míru, je v současném kontextu globální politiky možný pouze ustavením světového státu, v němž by se ideu dokonalého společenství realizovala jako nejúčinnější prostředek k zachování globálního světového míru.

Hutchins v jistém smyslu vyčítá Tomášovi, že nechal dostatečně vážně ideu jednoty lidského společenství, jak podle něj explicitně učinil před ním již Augustin. Z pasáže v *Komentáři k sentencím Petra Lombardského*, v pasáži, kde Tomáš vykládá legitimitu

⁵⁷ Srov. ARISTOTELÉS. *Politika I: řecko-česky*, s. 50 a 51 (I, 1252b28–30).

⁵⁸ AKVINSKÝ, Tomáš. *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, cap. 12 l. 2. (Orig.: „*Triplex est communitas: domus, sive familiae, civitatis, et regni. [...] Communitas civitatis omnia continet quae ad vitam hominis sunt necessaria: unde est perfecta communitas quantum ad mere necessaria. Tertia communitas est regni, quae est communitas consummationis. Ubi enim esset timor hostium, non posset per se una civitas subsistere; ideo propter timorem hostium necessaria est communitas civitatum plurium, quae faciunt unum regnum*“) [online].

⁵⁹ AKVINSKÝ, Tomáš. *O království ke králi kyperskému*. In: SOUSEDÍK, Stanislav ed. *Texty k studiu dějin středověké filosofie*, Praha: Karolinum, 1994, s. 31 (kniha I., kap. 3, čl. 750).

⁶⁰ HUTCHINS, Robert M. *St. Thomas and the World State*, s. 14.

nadřazenosti a podřazenosti v rámci kněžské hierarchie, je však zřejmé, že ačkoli z hlediska politické organizace k ideji „světové říše“ či „světové monarchie“ Tomáš nedospěl, přesto hovoří v jistém smyslu o jednotném světovém společenství lidstva. Zde dává do souvislosti stupně organizace a podřazenosti se stupni důstojnosti, přičemž hovoří o nejvyšším „společenství celého světa“ (*communitas totius mundi*):

„A mezi jednotlivým biskupem a papežem jsou jiné stupně důstojností, které korespondují se stupni jednoty [unionis]; podobně jako jedno shromáždění či společenství [congregatio vel communitas] zahrnuje jiné; jako společenství jedné provincie zahrnuje společenství města a společenství království společenství jednotlivých provincií a společenství celého světa společenství jednotlivých království [communitas totius mundi communitatem unius regni].“⁶¹

K tomu dodejme, že určité odkazy na jednotu lidstva najdeme i v Tomášově *Summě*, ale v žádném spojení s univerzálním politickým dopadem. Používá kupříkladu pojmy *communitas humana* (lidské společenství), *quandam communitas seu respublica hominum sub Deo* (jakési společenství čili republika lidí před Bohem),⁶² či *tota communitas universi* (celé společenství veškerenstva).⁶³

Každé politické společenství vyžaduje i podle Tomášovy nauky lidské zákony, tedy pozitivní právo, které je vynutitelné. Politická organizace světové komunity tak podle Hutchinse vyžaduje pozitivní zákonodárství světového dosahu a taktéž příslušné legislativní, soudní a exekutivní orgány, které by jej deklarovaly, uplatňovaly a vymáhaly. Upozorňuje na dobový kontext nukleární hrozby globálního dosahu, která činí všechny státy de facto nesoběstačnými ve věci míru, a implikuje tak požadavek globální organizace bezpečnosti. Poukazuje také na to, že tato idea byla již i v teologickém a církevním kontextu v zásadě akceptována:

„Existence světové společnosti, rodiny národů, kterou papežové a katoličtí právníci vždy prosazovali, tedy implikuje světové právo a světovou vládu. Jediným dokonalým společenstvím je dnes světový stát. Je to jediné společenství, které je soběstačné. Každé menší společenství vyžaduje, slovy sv. Tomáše, pomoc druhých [...] společenství národů nemůže být udržováno v řádu a míru bez institucí pozitivního práva, které udává rozhodnutí, autoritu a donucovací moc k vládě přirozeného zákona.“⁶⁴

K Hutchinsovi se ještě v dalším kontextu vrátíme, i proto, že jeho stať *St. Thomas and the World State* vysoce oceňuje i Jacques Maritain ve svém díle *Člověk a stát* (orig. 1951), i když sám ideu světové vlády nepovažuje za tak naléhavou a v dohledné době reálně uskutečnitelnou jako Hutchins. Je třeba také vzít v potaz „mlčení“ Tomáše o ideji světovlády a chápat ho i jako možný záměr (než jen jako nedostatek jeho představitosti), o jehož povaze můžeme spekulovat. Je zajímavé, že se globálnějšímu pojetí politické autority Tomáš vyhýbá, ačkoli představa světové monarchie, minimálně v podobě Svaté říše římské – středověkého projektu *res publica Christiana*, mu byl znám a byl i v jeho době široce rozvíjen a komentován. Ani z Tomášovy nauky o přirozeném právu nelze usuzovat na požadavek silného pojetí mezinárodního práva či politické autority. Přirozený zákon má pro něj (a tak je obvykle chápán v celé další tradici) božský původ a je podílem věčného zákona

⁶¹ AKVINSKÝ, Tomáš. *Scriptum super libros Sententiarum* (lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 3 co.):

„Et inter episcopum simplicem et Papam sunt alii gradus dignitatum correspondentes gradibus unionis; secundum quos una congregatio vel communitas includit aliam; sicut communitas unius provinciae includit communitatem civitatis; et communitas regni communitatem unius provinciae; et communitas totius mundi communitatem unius regni“ [online].

⁶² Srov. AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa theologiae*, I-II q. 100 a. 5 co.

⁶³ Srov. tamtéž, I-II q. 21 a. 4 co.

⁶⁴ HUTCHINS, Robert M. *St. Thomas and the World State*, s. 40.

v rozumovém tvoru (*participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur*).⁶⁵ Tento podíl na věčném zákonu je do člověka vtištěn, člověk jej poznává rozumem a svědomím, přičemž jím má být veden ke svým přirozeným cílům podle své přirozenosti (*lex naturalis consequitur hominis naturam*), tedy lidským dobrům (*bona humana*) – zachování svého bytí (*conservationem sui esse*), uchování lidského rodu (*coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum*), poznávání pravdy o Bohu (*veritatem cognoscat de Deo*), život ve společenství (*in societate vivat*). Lidské právo pak tyto požadavky přirozeného zákona dále rozvíjí a zpřesňuje. Přirozený zákon je neměnný, ale lidské zákony jej dále rozvíjejí (*per additionem*) do podoby přirozeného práva. V tomto smyslu Tomáš odkazuje na Isidorovu tezi, že „společné vlastnictví všeho a jedna svoboda je z přirozeného práva“ (*communis omnium possessio, et una libertas, est de iure naturali*).⁶⁶ Tyto věci, zdá se, byly upraveny lidskými zákony (instituce soukromého vlastnictví a omezení přirozené svobody), nicméně Tomáš je nechápe jako porušení přirozeného zákona, ale jeho rozvinutí „lidským rozumem k užtku lidského života“ (*per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae*).

Mezinárodní právo (*ius gentium*)⁶⁷ společné všem národům pak vyplývá ze zákona přirozeného (*derivatur a lege naturali per modum conclusionis*), liší se však od něj zejména tím, že lidské záležitosti v mezinárodním měřítku dále upravuje. Patří k němu podle Akvinského třeba zásady spravedlivé koupě, prodeje a další, bez nichž by nebylo možné mezilidské soužití.⁶⁸ Také určité omezení přirozené svobody či „rozdělení“ společného vlastnictví země náleží do oblasti rozvinutí a zpřesnění přirozeného zákona, které může být navyšováno i o smluvní závazky, pokud nejsou v rozporu s přirozeným právem.

Tomáš byl také jako pokračovatel důrazů spíše aristotelské linie bezesporu skeptický k platónismem zavánějící představě o co nejjednotnější obci, kterou právě Aristotelés ve své *Politice* kritizuje a vůči Platónovi (a Sókratovi) se tak vymezuje (viz „*snaha o příliš velkou jednotu obce není tím nejlepším. [...] Když je tedy třeba dávat přednost větší soběstačnosti, musí se dát přednost i menší jednotě před větší*“)⁶⁹. Navíc představa o „světovém vládcí“ měla v Tomášově době z apokalyptického a eschatologického hlediska ambivalentní povahu, jak vyplývá z jiných míst této kapitoly. V tomto smyslu není divu, že k ideji „světového státu“ později nedospěli – či ji dokonce explicitně odmítali – i Tomášovi scholastičtí následovníci s odstupem tří set a více let (kupříkladu Vitoria a Suárez – jak ukážeme následně v kapitole 1.2.1), ačkoli idea morálně jednotného lidstva je již integrální součástí jejich konceptů.

1.1.4 Svatá říše římská a idea *Monarchiae mundi* – Dante a Dubois

Zatímco antické křesťanství bylo organizováno spíše jako síť jednotlivých místních církví, strukturovaná do systému patriarchátů, sjednocená společnou účastí na víře, společenství a eucharistii – v západním středověkém křesťanství, po rozkladu římského imperiálního projektu, převládají nové důrazy na jednotu a reinterpretace západní církve od plurality a mnohosti směrem k jednotě – včetně určitého politického vyjádření. Západní křesťanský univerzalizmus se v průběhu středověku vtěloval do civilizační a politické formy a vize *ordo Christianus* a *res publica Christiana*, absorboval v podstatě ideu římské univerzality a dědictví římského impéria. Politický dosah středověkého křesťanského impéria byl ve středověku chápán různě široce – ať již jako základ univerzální jurisdikce a předpoklad

⁶⁵ Srov. AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa theologiae*, I-II q. 91 a. 2 co.

⁶⁶ Tamtéž, I-II q. 94 a. 5 arg. 3.

⁶⁷ Srov. kupř. tamtéž, I-II q. 95 a. 4.

⁶⁸ „*Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis, ut iustae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent; quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale.*“

⁶⁹ Srov. ARISTOTELÉS. *Politika II: řecko-česky*. Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 30 a 31 (II, 1261b10-15).

perspektivy světové monarchie (*monarchia mundi*), jako v případě Danta Alighieriho, nebo jen jako politická organizace vymezující křesťanský svět vůči zbytku světa, jako v případě Pierra Duboise, který naopak svazek křesťanských zemí ostře odděloval od zbytku světa, a proto v dobové debatě o světové monarchii zaujímal odmítavé stanovisko.

Res publica Christiana a Sacrum Imperium Romanum

Idea univerzalizmu se stala v průběhu středověku právním základem organizace světa – ten je v této představě jediným právním celkem podřízeným jediné Boží autoritě, která se odráží ve dvojí lidské autoritě, dvojí kompetenční sféře – světské a duchovní, které mají obě univerzální dosah. Na konkrétní univerzalistické důsledky duchovní a světské jurisdikce zaznívalo ve středověku mezi právními teoretiky mnoho názorů – ať se již omezovala více na odlišení společenství křesťanské komunity latinského Západu od zbytku světa, nebo chápala jurisdikci papežů a císařů jako skutečně globální, přičemž reálná existence nezávislých a nekřesťanských politických útvarů byla chápána jako dočasná.⁷⁰ Vzniká taktéž problém sporu mezi církevní a světskou mocí, který se táhne celým středověkem. Papežové středověku chápali duchovní moc jako nadřazenou moci světské a někteří z nich usilovali o skutečné, nikoli pouze symbolické podřízení světské moci. Základ této myšlenky je položen již na „konci starověku“ ze strany papeže Gelasia I. v dopise *Duo sunt* (494) konstantinopolskému císaři Anastasiovi (svému tehdejšímu světskému vládci, jehož byl formálním poddaným), která hovoří v obraze „dvou Kristových mečů“ o *auctoritas sacra pontificum a regalis potestas*, přičemž dominuje váha moci duchovní (*gravius est pondus sacerdotum*). Tedy ačkoli císař má tu čest být v čele lidského rodu (*quod licet praesideas humano generi dignitate*), je mu duchovní řád (*ordo religionis*) nadřazen. Tato idea nemá praktický dopad, dokud papežové neprovedou *translatio imperii* a neusilují i o reálné, nikoli pouze symbolické, podřízení si světské moci. Papežové a světští vládci svádějí boj o primát moci a kompetencí, jehož součástí je i legitimní požadavek obou mocí na určitou autonomii. Někdy je moc vychýlena ve prospěch císařů se snahou podřídit si církev a legitimizovat císařskou moc, jindy ve prospěch církve a papežství – kupříkladu s Řehořem VII. (*Dictatus papae*, 1075 – kromě legitimních požadavků na autonomní církevní správu i s nárokem „sesazovat císaře“ /*imperatores deponere*) a nejsilněji pak s Bonifácem VIII. bulou *Unam sanctam* (1302), která jde ještě dále ve smyslu konstituční závislosti světské moci na moci církevní (*spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet*).

Kořeny křesťanského univerzalizmu jsou částečně obsaženy již v antickém dědictví, kde se univerzalistická idea spojená se světovládnými nároky projevovala u Řeků a Římanů, kteří určitým způsobem chovali víru ve své výjimečné postavení. K tomu přistupuje univerzalizmus křesťanský, který následně splývá s univerzalismem římským. Římské impérium je později ztotožňováno se čtvrtým všepohlcujícím impériem z knihy proroka Daniela, které má vytrvat až do konce světa. Rozdělením impéria na Západořímskou a Východořímskou říši s následným zánikem říše západořímské (476) však univerzalistická idea slábné, dokud na ni nenaváže projekt obnovení „křesťanské“ římské říše posvěcený papežstvím – hovoří se o konceptu *translatio imperii*. Podstatným prvkem *translatio imperii* je, že jejím primárním nositelem se stal na základě Konstantinovy donace papež, který tak získal právo a pravomoc světovlády *in temporalibus* delegovat. Papež (Lev III.) tak deleguje císařskou moc nejprve v roce 800 na Karla Velikého a Franskou říši, následně dochází k translaci na „západní Franky – Němce“ v čele s Otou I. Finální inkarnací Římské říše je Svatá říše římská národa německého (*Sacrum Romanum imperium nationis Germanicae*), jak byla obvykle nazývána od 15. století. Ta v podobě Habsburského impéria v éře rozkvětu za císařů Karla V. a jeho syna Filipa II. dosáhla skutečně světových rozměrů

⁷⁰ Srov. GREWE, Wilhelm G. *The Epochs of International Law*. Berlin: Walter de Gruyter, 2000, s. 40–59.

říše, „nad níž slunce nikdy nezapadá“. Idea Svaté říše římské formálně zaniká až v roce 1806, kdy se Habsburk František II. vzdává v souvislosti s expanzí napoleonského impéria titulu římského císaře a profiluje se jen jako císař rakouský.

Idea legitimního pokračovatele a nositele světovlády byla samozřejmě předmětem sporů – kromě ideje *translatio imperii* spojené s papežskou legitimitou si na ni činila nárok pochopitelně říše Východořímská se svým „druhým Římem“, kterému byl západní svět přinejmenším formálně před vznikem ideje Svaté říše římské podřízen. Byzantská říše se až do svého zániku v roce 1453 chápala jako legitimní dědic celku římské říše a „křesťanské světovlády“. Po dobytí Konstantinopole a pádu Byzance se za legitimního světovládce dokonce považoval turecký sultán, což byla představa pro křesťanský svět nepřijatelná. I proto se začal více zdůrazňovat princip vazby na osobu, než na teritorium („*ubi Caesar, ibi Roma*“) ve prospěch legitimacy „západního“ křesťanského impéria. Na byzantskou legitimitu dále navazuje i koncept *translatio imperii* z muslimy ovládnuté Konstantinopole na „třetí Řím“ – Moskvu, a tedy i Ruské impérium. Idea Svaté říše římské je však i nadále lákavá pro své konotace s ideou světovlády, proto je přitažlivá i pro „likvidátora Svaté říše římské“ Napoleona, který touží obnovit ji a přivlastnit si ji, podobně na ni částečně navazuje i idea „Druhé říše“ (Pruský stát), italský fašismus a německý nacismus („Třetí říše“).

Na druhou stranu je zřejmé, že idea římské říše nikdy (samozřejmě před svým úpadkem do podoby imperiálních ambic v 19. a 20. století) neznamenal silné pojetí monarchického vládnutí nad celým křesťanským světem, nebo i dokonce pouze Evropou. Ztělesňovala ideu *res publica Christiana*, co do reálné moci mnohdy jen formálního a symbolického charakteru, založené na sdílených hodnotách a úsilí o jednotné principy právního řádu, nikoli absolutní suverenitě panovníka (která ostatně přichází až v novověku, zejména v éře osvícenství). Středověký systém evropského vládnutí byl natolik volný a diverzifikovaný (neexistence suverénního teritoriálního státu, pluralita nezávislých politických struktur),⁷¹ že se k němu některé současné tzv. „neomedievalistické“ koncepty v teorii mezinárodních vztahů navracejí jako k předobrazu globálního vládnutí založeného na sdílené suverenitě, pluralitě aktérů a polyarchii bez silné alokace autority řídicího centra, pouze se sdíleným souborem základních hodnot, který je analogický k současnému stavu v mezinárodních vztazích.⁷²

Excesivním vychýlením papežské moci bulou *Unam sanctam* Bonifáce VIII., která odvozovala světskou moc od moci duchovní. Tento pohled byl „*vyvrcholením papežských mocenských nároků*“,⁷³ podle Beinerta „*nevzneslo nic menšího než nárok na světovládu*“,⁷⁴ v němž je světská moc a její legitimita odvozena od moci církevní. Tato vize, která bývá někdy označována za „teokratický internacionalismus“,⁷⁵ zaměňuje náboženský univerzalizmus s politickým a i po pozdějším oslabení papežské moci je určitým zdrojem představ o univerzalistické vládě nad světem. Středověká „teokratická“ éra světské moci papežů a symbióza náboženství s impériem však bývají často chápány jako počátek úpadku politického i duchovního rozměru papežství (následuje avignonské zajetí, schizmata apod.), který vedl k úplnému odmítnutí světské vlády papeže ze strany mnohých teologů a následně

⁷¹ Srov. tamtéž, s. 61–104; KNUTSEN, Torbjørn L. *Dějiny teorie mezinárodních vztahů*. Brno: Centrum strategických studií, 2005, s. 21–22.

⁷² Srov. kupříkladu KAPLAN, Robert D. *The Coming Anarchy. Shattering the Dreams of the Post Cold War*. New York, Random House, 2000; bude podrobněji zmíněno v kapitole 1.3.4.

⁷³ HALAS, František X. *Fenomén Vatikán. Idea, dějiny a současnost papežství, diplomacie Svatého stolce*. Brno: CDK, 2004, s. 183.

⁷⁴ BEINERT, Wolfgang. *Malé dějiny křesťanského myšlení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012, s. 92.

⁷⁵ Srov. DAWSON, Christopher. *Porozumět Evropě*. Praha: Zvon, 1995, s. 44.

dospěl k radikálnějšímu oddělování církevní a světské moci až k úplnému oddělení církve a státu v novověku. K rozkladu středověkého *ordo* zásadně přispěl samozřejmě i rozklad jednoty náboženství v Evropě v důsledku reformace. Tento vývoj stál v posledku i u kořene vzniku „vestfálského systému“ autonomních suverénních národních států, které učinily ideu Svaté římské říše již zcela definitivně formální a symbolickou. Scholastikové 19. století – kupříkladu Taparelli, jak ukážeme dále – ji považují za historickou formu globálního vládnutí, které má v moderní době převzít nový výraz ve „světové politické autoritě“. V současnosti patří k oficiální nauce římsko-katolické církve i uznání plné autonomie světské moci, která není od moci církevní nijak odvozena a je vázána pouze přirozeným zákonem, odpovědností za společné dobro (a svými smluvními závazky).

Dante Alighieri – O jediné vládě

Básník Dante Alighieri (1265–1321), známý hlavně svou *Božskou komedií* (cca 1307–1321), je autorem pozoruhodného díla *De monarchia* (1310),⁷⁶ v češtině dostupného ve vydání nazvaném *O jediné vládě* (1942).⁷⁷ V tomto spise se Dante snaží ze své perspektivy odpovědět na klíčová politicko-teologická témata své doby, zejména na otázku vztahu světské a církevní moci a povahu globální politické organizace – argumentuje ve prospěch jednotné „celosvětové monarchie“ (*monarchia mundi*). Dantův spis není zapomenutým a okrajovým textem umělecké imaginace, ale jedním z klíčových a často zmiňovaných děl vrcholného středověku týkajících se politických otázek. *De monarchia* je pro dějiny politického a právního myšlení zajímavý z dvou hledisek – na prvním místě díky své představě světové monarchie pod jedním vládcem, na druhém pak pro své odmítání závislosti politické moci na moci církevní. Dante v podstatě takřka bezprostředně reagoval na bulu *Unam sanctam* (1302) papeže Bonifáce VIII.

Představa světovlády – jak duchovní, tak světské – je součástí obraznosti středověkého myšlenkového světa, patřila ke klíčovým otázkám středověku a má svůj určitý dosah až do současnosti. Dante si klade tři otázky, z nichž každou zodpovídá v jednom z dílů spisu – totiž (1) zda je světová monarchie žádoucím globálním politickým uspořádáním, (2) zda se idea světové monarchie legitimně odvozuje od historické římské říše a nakonec (3) zda je monarchova legitimita závislá bezprostředně na Bohu, či na nějakém jeho služebníku či zástupci.

K zodpovězení první otázky využívá tezi z Aristotelovy *Politiky* o směřování všech věcí k jednotě a nezbytnosti řádu subordinace, následně i teologické argumenty – kupříkladu motiv obrazu Boha jako jediného vládce vesmíru a též evangelní výrok „každé království vnitřně rozdělené pustne“ (Lk 11:17). Dospívá tím k názoru, že „je zřejmé, že k tomu, aby světu bylo dobře, jest zapotřebí monarchie čili císařství“⁷⁸ (*sic patet quod ad bene esse mundi necesse est Monarchiam esse sive Imperium*) a že „pokolení lidské se Bohu připodobňuje nejvíce tehdy, když nejvíce je jednotné“⁷⁹ (*genus humanum maxime Deo assimilatur quando maxime est unum*). Mnohost vládců je tedy podle něj jev špatný – hovoří o potřebě jednotného celkového řízení a zákona, i když současně uznává, že „mají totiž národy, království i města mezi sebou zvláštnosti, které je třeba usměřňovati rozmanitými zákony“⁸⁰ (*habent nanque nationes, regna et civitates intra se proprietates, quas legibus differentibus regulari oportet*).

Druhou otázku ohledně legitimacy římského impéria Dante zodpovídá s odkazem na dějiny, urozenost původu Římanů, dále i na některé dle jeho názoru „zázračné“ historické

⁷⁶ ALIGHIERI, Dante. *De Monarchia* [online].

⁷⁷ ALIGHIERI, Dante. *O jedné vládě*. Praha: Melantrich, 1942.

⁷⁸ Tamtéž, s. 51.

⁷⁹ Tamtéž, s. 54.

⁸⁰ Tamtéž, s. 69.

události, se závěrem, že „*národ římský byl k vládě určen od přírody*“⁸¹ (*Romanus populus ad imperandum ordinatus fuit a natura*). Římané jsou pro něj „*onen národ, který se uplatní mezi všemi, kdo zápasili o nadvládu nad světem*“ – snahy o ovládnutí světa přitom identifikuje u Asyřanů, Egyptanů, Peršanů a Makedonců. Na základě tohoto historického zápasu Prozřetelnost a dějiny určily vítěze: „*není pochybnosti o tom, že příroda zařídila na světě kraj a lid, který má všeobecně vládnouti; jinak by se dopustila neúplnosti, a to je nemožné.*“⁸² Příchod Ježíše Krista do éry vlády císaře Augusta považuje Dante za znamení, kterým sám Syn Boží potvrzuje a legitimizuje římské impérium: „*nikdy a nikde nebylo klidu ve světě, leč když byl monarchou božský Augustus, za něhož byla dokonalá monarchie (Monarchia perfecta).*“⁸³ Kristus se v tomto smyslu podřídil světovládci, potvrdil legitimitu jeho světovládnému úřednímu úkonu („*aby byl po celém světě proveden soupis lidu*“, Lk 2:1). Podobně jako na počátku svého života přiznal Kristus opětovně legitimitu římské politické moci, když se nechal odsoudit jejími představiteli k smrti na kříži.

Třetí otázku – původu legitimity moci – Dante zdůvodňuje nejpodrobněji. Kritizuje veškeré teorie a obrazy, zejména teologické, které byly dobově využívány k argumentaci ve prospěch superiority papežské moci nad mocí císařskou. Užívaný obraz o závislosti měsíčního svitu (císař) na slunci (papež) odmítá s poukazem na autonomii měsíce, který pouze odráží část slunečního svitu. Světská moc je tak podle něj plně autonomní, ačkoli světlo slunce ji může ozařovat a zdokonalovat tak její působení („*časná vláda nepřijímá od vlády duchovní ani své bytí, ani schopnost, již je vladařské oprávnění, ani činnost o sobě; zato vskutku od ní přijímá, aby mohla býti schopněji činná, světlo milosti*“).⁸⁴ Věnuje se i dalším teologickým argumentacím a biblickým obrazům (Lévi a Juda, sesazení Saula prorokem Samuelem, Kristovo přijetí darů kadidla a zlata apod.), jejichž symbolické užití na vztah světské a duchovní moci odmítá. Taktéž zcela odmítá argumentaci o kompetenci rozvazovat a svazovat věci na zemi (Mt 16:19), s tím, že jde zcela zřejmě o odkaz výhradně na věci duchovní. Odmítá samozřejmě i nejobvyklejší obraz „dvou mečů“ (Lk 22: 38), který by měl dovozovat oprávněné držení světské i duchovní moci ze strany Petra a jeho nástupců, kdy císař by měl být pouhým delegátem papeže. Podrobněji se věnuje taktéž okolnostem „konstantinovské donace“, na niž do značné míry stála představa světské vlády papežů. Císař Konstantin nemohl podle Danta delegovat již z principu papeži Silvestrovi kompetence ke světské vládě nad západořímskou říší, kterou by následně papež mohl delegovat císaři („*Konstantin nemohl zciziti důstojnost císařství, ani církve jí nemohla přijmouti*“).⁸⁵ Církev není podle Danta právně způsobilá k přijetí světské moci a ani císař tak nemohl legitimně učinit, protože by se zpronevěřil jednotě impéria a své císařské povinnosti. Dante zdůrazňuje, že moc a legitimita římského impéria existovala již v dobách před ustavením papežského úřadu a je tedy na něm nezávislá („*oprávněnost císařství nijak nezávisí na církvi*“, „*závisí bezprostředně na Bohu*“, „*císař čili monarcha světa jest v bezprostředním vztahu k vládci vesmíru, jímž je Bůh*“).⁸⁶ Následně na samý konec – aby Dante částečně zmírnil zcela striktní oddělení moci světské a duchovní – dodává, že je mezi papežem a císařem vztah obdobný jako mezi otcem a prvorozeným synem, kde císař chová k papeži úctu. Dante přiznává papeži i určitou symbolickou nadřazenost – papež vládne sféře duchovní, na niž jsou v posledku zacíleny i světské aspekty bytí.⁸⁷

⁸¹ Tamtéž, s. 97.

⁸² Tamtéž, s. 98.

⁸³ Tamtéž, s. 73.

⁸⁴ Tamtéž, s. 133.

⁸⁵ Tamtéž, s. 147.

⁸⁶ Tamtéž, s. 161.

⁸⁷ Srov. tamtéž, s. 165.

Dantova kritika vrcholně středověkého pojetí vztahu církevní a světské moci byla v následujícím vývoji shledána jako oprávněná a v současnosti ji v obecném smyslu nelze chápat jako nějak problematickou. Mnoho jeho argumentů proti tezi o legitimitě politické moci odvozené od moci církevní je legitimních, ostatně před ním i následně je používají soudobí i pozdější scholastikové. V současnosti patří k sociální nauce katolické církve i uznání plné autonomie světské moci, která není od moci církevní nijak odvozena a je vázána pouze přirozeným zákonem a odpovědností za společné dobro.

Co se týče argumentů ohledně nezbytnosti a potřeby světové monarchie či jiné silněji pojaté globální politické organizace, je ovšem možno vznést značné množství poznámek a výhrad. Dantova argumentace ve prospěch světové monarchie je idealistickou vizí spojenou s perspektivním globálním uplatněním křesťanství. Stojí také takřka výhradně na argumentu o směřování věcí k jednotě. Zde Dante aplikuje na oblast politickou, kromě Aristotelovy teze o směřování všech věcí k jednotě, i Pythagorovu tezi, který „*po boku dobra kladl jedno, kdežto po boku zla kladl mnohost.*“⁸⁸

Dante taktéž částečně dezinterpretuje Aristotela, když opomíjí jeho další podněty k politické organizaci – zejména kritiku svého učitele Platóna (a Sókrata) co do požadavku na co nejjednotnější obec, unifikaci a organizovanost státu. Tu Aristotelés kritizuje a vůči svým předchůdcům se vymezuje – „*obec není svou přirozeností určena k takové jednotě, jak tvrdí někteří, a že to, co bylo prohlášeno za největší dobro v obcích, obce ve skutečnosti ruší.*“⁸⁹ Aristotelés proti nim považoval za žádoucí společenskou diverzitu a nejednotnost, autonomii a soběstačnost jedinců, rodin a obcí, mnohost a pluralita forem pro něho není zlem jako pro Platóna, Sókrata či Pythagora. Aristotelés odmítal totalitní uchvácení a organizování všech aspektů života člověka a společnosti, kde by se obec stala „osobou“ – „*Je přece zřejmé, že obec, která bude postupovat ke stále větší jednotě, nebude již nakonec ani obcí [...] I kdyby tedy mohl někdo tuto jednotu uskutečnit, neměl by to činit; neboť tím zruší obec.*“⁹⁰

Dante s ohledem na omezený historický, teologický a filosofický rámec svých názorů vůbec neuvažuje o možných rizicích spojených s ideou světové monarchie – není tedy překvapivé, že jeho dílo bylo později předmětem obdivu ze strany rozličných autoritářských světovládných projektů.⁹¹ Ovšem nejen jich, s určitou „básnickou licencí“ považuje Danta (společně s Kantem) s vizí „jednotného světa“ za předchůdce současného liberálního internacionalismu třeba Talbott.⁹² Obdobné snahy přivlastnit si Dantův odkaz mají ahistorický charakter, na jeho „obhajobu“ však můžeme současně proti jeho „totalitárním výkladům“ podotknout, že jím vnímaná politická moc měla ve středověku poměrně diverzifikovaný a pluralitní ráz. Bylo by tedy ahistorické vnímat Dantovu světovou monarchii jako unitární absolutistický světový stát se zcela jednotnými principy bez respektu k autonomiím, rozmanitosti a zvláštnostem. Teprve kombinace Dantovy vize univerzální monarchie a novověké absolutní suverenity – bez ohledu na morální regulativy

⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 71.

⁸⁹ Srov. ARISTOTELÉS, *Politika II: řecko-česky*, s. 30 a 31 (II, 1261b6–9).

⁹⁰ Srov. tamtéž, s. 28 a 29 (II, 1261a16–24).

⁹¹ Kupříkladu jen z obsáhlé předmluvy k českému vydání díla *De monarchia* v roce 1942 sepsané právníkem a docentem UK Josefem Klimentem (mj. politickým sekretářem Emila Háchy v období protektorátu) je patrné, jak může být Dantovo dílo (dez)interpretováno. Kliment dílo považuje za výtečné vyjádření principů a staletých hodnot, ke kterému se po „liberálních experimentech“ Evropa v nacistické éře obnovou římského impéria navrácí: „*teprve nesmírná revoluce myšlení, v níž dnes žijeme, navazuje opět na základní pravdy lidského soužití, zbavené mechanického nánosu bezradného století XIX*“ (s. 38). Zdůrazňuje Dantovu obhajobu „římsko-německé“ říše, „transitio imperii“ z Římanů na Franky a dále pak na Němce a jejich finální realizaci Třetí říše. Kliment současně kritizuje „šířící se demokracii“ a chválí v této souvislosti Danta za jeho obhajobu vlády kvalitního jedince: „*Jeho víra ve schopnost jedince a v neschopnost množství jest i naší vírou*“ (s. 28).

⁹² Srov. TALBOTT, Strobe. *The Great Experiment*, s. 10.

a limity politické moci – by stvořila obávaného globálního Leviathana, který oprávněně dodnes vzbuzuje kritiku v teoriích mezinárodních vztahů i nové formy skeptické prorocko-apokalyptické imaginace. Vedle utopické koncepce Tommase Campanelly požadující teokratickou papežskou světovládu (s ohledem na třísetletý odstup a vývoj, který se od té doby odehrál) se Dantovy názory jeví tedy jako podstatně realističtější a méně utopické.

Pierre Dubois – odmítání *Monarchiae mundi*

Jak jsme již naznačili, je zajímavým faktem, že ačkoli idea křesťanského impéria byla přirozenou součástí středového obrazu světa, Augustin ani Tomáš s ní v zásadě nepracují. Ač u obou najdeme důrazy na jednotu lidstva a hledání společných principů, ani jeden z nich otázku případné globální politické organizace netematizuje a neřeší. Bylo by určitým překvapením – zejména u vrcholně středověkého systematika Akvinského – kdyby nešlo o záměr. Spíše se zdá, že integrální stoický a křesťanský ideál jednoty lidstva u něj neimplikoval žádné globální politické řešení. Přitom na konci třináctého a na počátku čtrnáctého století byla otázka světové monarchie samozřejmě živá a byla široce komentována. Jejím nejznámějším výstupem je právě referovaný Dantův spis. Určitým protipólem, který ovšem Danta o několik let předchází, je spis *De recuperatione terrae sanctae* (1306) Pierra Duboise (cca 1255–1321). Dubois je současník a žák Akvinského, působil na dvoře francouzského krále Filipa IV., v uvedeném spise uvažoval o podmínkách úspěšné křížové výpravy a osvobození Svaté země. Z jeho spisu je patrné, že politickou ambici na globální politickou světovou organizaci (*monarchia mundi*) považuje za nepřiměřenou, dokonce ji považuje za „bláznivou“. Uznává sice, že svět je určitou jednotou a spěje v perspektivě ke společnému cíli, ale odmítá, že by tato jednota měla mít politické vyjádření („*totum mundum unum facere principaliter pertinet ad ejus monarcham*“), považuje ji tedy spíše za eschatologickou perspektivu. Pokud někdo věří, že v éře časného pozemského věku je možné ustanovit jediného monarchu nad celým světem, kterého by všichni poslouchali, není podle něj „zdravé myslí“ („*non est homo sane mentis, ut credo, qui estimare verisimiliter posset in hoc fine seculorum fieri posse quod esset totius mundi, quoad temporalia, solus unus monarcha qui omnia regeret, cui tanquam superiori omnes obedirent*“). Taková politická jednota je podle něj nemožná pro riziko nekonečných válek, povstání a neshod (*guerre, seditiones et dissensiones infinite*). I když byli někteří vládci velkých impérií nazýváni „vládci světa“, považuje takové označení za „lidové“ (*aliqui vulgariter vocati fuerunt mundi monarche*).⁹³

Dubois se naopak v kontextu hledání jednoty a svornosti v křesťanstvu přimlouvá za sjednocení a upevnění svazku křesťanských zemí v míru (*pacem firmam et perpetuam tocius reipublice christicolarum, pacis unita tota respublica christicolarum*), dokonce používá později užívaný a skloňovaný obrat „věčný mír“ (*pax perpetua*). Jednota křesťanů musí upevnit sílu proti jejich nepřítelům (*fidei christiane inimicos*). V jeho představě by na základě osvobození Svaté země a upevněním Východořímské říše mohlo dokonce dojít ke sjednocení v celku římské říše, rozdělené na východ a západ. Ta by se vyznačovala jednotou víry v čele s papežem – šlo by o *respublica catholicorum*.⁹⁴ Dokonce konkrétně uvažoval, že by měl být bratr krále Filipa IV. Karel z Valois ustanoven císařem východořímské říše, a že na krále Francie by mohlo být (po přestěhování papeže do Avignonu) přeneseno západořímské impérium. Kromě zjevné preference francouzské dominance v Evropě (která se projevuje i u dalších novějších autorů usilujících o integraci, ale s „protihabsburským

⁹³ Vše v DUBOIS, Pierre. *De recuperatione terrae sanctae* (1306), čl. 63 [online].

⁹⁴ Srov. tamtéž, čl. 142. Celé znění: „*Ad pacem firmam et perpetuam tocius reipublice christicolarum, modo prescripto seu alio meliori, tendendo, ad Terre Sancte Imperiique Constantinopolitani recuperationem et conservationem felicem, affectionem et potestatem tocius reipublice catholicorum domino pape obedientium.*“

étosem“ jako třeba u Jiřího z Poděbrad, Maximiliena de Béthune, vévody ze Sully) u Duboise velice silně prosvítá i touha po jednotě křesťanského východu a západu, politicky vyjádřené v jednom mírovém „katolickém království“ (*regnum catholicorum*) či katolické obci (*tota respublica catholicorum*), kde nikdo nepozvedá zbraň proti jinému křesťanovi⁹⁵ a vládne zde obecný mír a svornost (*pax et concordia generalis omnium catholicorum*).⁹⁶ Tato (i politicky vyjádřená) touha po jednotě křesťanstva je odezvou (nezdařených) snah o překonání schizmatu na druhém lyonském koncilu (1274) – na nějž byl ostatně pozván i Tomáš Akvinský (avšak cestou zemřel).

1.1.5 Konec středověku – Machiavelli a Jiří z Poděbrad

Niccolò Machiavelli a počátek rozkladu vize jednoty světa

Z pohledu našeho tématu – jednoty lidstva a světové politické organizace – je možné za konec středověku považovat myšlení Niccola Machiavelliho (1469–1527). Toho můžeme i symbolicky postavit proti Dante Alighierimu, který určitým způsobem vykresluje středověkou vizi jednotného světa. Oba ostatně spojuje jejich vazba na Florencii, kde také oba politicky působili, ačkoli jejich životy dělí dvě století.⁹⁷ Zatímco Dante můžeme považovat za dědice středověkého křesťanského univerzalizmu a snu o světovém impériu reprezentujícím ryze středověké chápání světa, Machiavelli je renesanční myslitel stojící na prahu nové doby, otevírá již „novověké perspektivy“ – v jeho díle se plně projevuje rozklad středověké jednoty a uvažování o ní, politická moc oslabuje svou vazbu na teologické a etické zdůvodnění, přichází idea suverenity, která později vede ke vzniku novověkého vestfálského systému mezinárodních vztahů, založeného na autonomii národních států. Takové pojetí státní suverenity se stane v pozdější době samozřejmostí a je spojováno zejména s Machiavellim. Dantův patriarchální model politiky odráží božský vzor vlády nad stvořením, světový stát jako správný řád lidstva, Machiavelli posunuje uvažování od ideje impéria k „republikánské obci“, rozkládá etický univerzalizmus středověku a přichází s konceptem teritoriálního státu. Zároveň je ale zajímavé, že zatímco Dantova koncepce je poměrně benevolentní a tolerantní monarchií ponechávající širokou míru autonomie lokálním společenstvím, Machiavelliho přístup spočívá v absolutním ovládnutí politického společenství bez jakýchkoli etických kritérií a limitů. Rozdíl spočívá tedy kromě jiného v etických hlediscích; zatímco Dante nalézá argumentaci a opodstatnění politické aktivity v morálním prostředí křesťanských hodnot, Machiavelli chápe moc výhradně optikou efektivního prosazování politické moci.⁹⁸ Tento dvojí pohled, který je možné částečně identifikovat již v antice, vede následně ke dvojí základní perspektivě vnímání mezinárodních vztahů – tradici tzv. „idealistické“ (normativní nároky, univerzalizmus, sdílená suverenita) a tradici tzv. „realistické“ (vyvažování moci, partikularismus, absolutní suverenita).

Jiří z Poděbrad a jeho projekt „křesťanského mírového svazu národů“

Než definitivně vstoupíme do éry novověku, za pozornost stojí aktivita a diplomatické úsilí českého husitského krále Jiřího z Poděbrad a jeho projektu „křesťanského mírového svazu národů“, který nese zajímavé rysy přechodového období – eticky a nábožensky je zakotveno v univerzalistickém kontextu středověku, avšak z hlediska mezinárodních vztahů v sobě předjímá a integruje již přístupy příznačné pro pozdější éru vestfálského systému

⁹⁵ Srov. tamtéž, čl. 3.

⁹⁶ Srov. tamtéž, čl. 70.

⁹⁷ Srov. SLAČÁLEK, Ondřej. Světový stát proti republice? Dante, Machiavelli a Wendt. In: ZNOJ, Milan a Jan BÍBA. *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*. Praha: Filosofia, 2011, s. 327–355.

⁹⁸ Srov. tamtéž, s. 350.

mezinárodních vztahů. Projekt Jiřího z Poděbrad je sice neuskutečněným, ale z hlediska daného období velice zajímavým, realistickým a komplexním projektem diplomatického úsilí, který bývá často chápán jako určité středověké předznamenání následného fungování mezinárodního vestfálského systému, či novodobé „evropské integrace“, či dokonce globální politické organizace v podobě současné OSN. Projekt Jiřího z Poděbrad je spojením staré univerzalistické ideje světového vládnutí s rodící se ideou principu kontraktu mezi suverénními státními celky. Jeho „mírový svaz národů“ je částečně reakcí na bezprostřední tureckou hrozbu a částečně snahou řešit obtížné mezinárodně-politické postavení „husitského“ českého království. Z obavy před diplomatickou izolací král Jiří iniciuje projekt *Smlouvy o nastolení míru v celém křesťanstvu*, navržený údajně poradcem Antoniem Marinim, který v letech 1462–1464 vedl jednání na evropských královských dvorech. Smlouva implicitně odmítá ideu zprostředkování moci panovnické mocí duchovní a kloní se k pohledu, který chápe panovnickou legitimitu jako přímo danou od Boha. Ideu obnovené Svaté římské říše nepovažuje za relevantní, neobrací se proto na římského císaře, ale na jednotlivé panovníky (na prvním místě krále francouzského). Staví tak na nové myšlence svazu rovných států – na principu suverenity, nezávislosti a formální rovnosti jednotlivých království, která smluvním způsobem vytvářejí mezinárodní právo.

Projekt krále Jiřího je šířeji komentován a reflektován ve dvou českých publikacích – prvorepublikové knize *Svaz národů Jiřího z Poděbrad a idea jediné světovlády* (1935)⁹⁹ Josefa Klimenta, a dále i v knize z komunistické éry *Všeobecná mírová organizace podle návrhu českého krále Jiřího z let 1462/1464* (1964).¹⁰⁰ Kliment zdůrazňuje, že projekt vychází z nového pojetí státu, mezinárodního uspořádání a právní organizace světa, které předbíhá svou dobu a reaguje již na rozpadající se univerzalistický světový řád: „*Lidstvo, zejména tedy Evropa, nemá již tvořiti jediný stát, řízený jedinou mocí, nýbrž má vzniknouti společenství celé řady navzájem zcela si rovných státních celků.*“¹⁰¹ Kompetence univerzální moci má tak být rozdělena mezi kompetence jednotlivých suverénních států a jejich smluvní aktivity. Společnost národů je tak „smluvní platformou či „světovým parlamentem“, kde se rozhoduje na základě suverenity států a konsensu mezi nimi. Kliment považuje světový univerzalizmus za nejvyšší představitelný ideál, který se však v praxi projevoval problematicky, docházelo k jeho zkreslování a zneužívání ve prospěch světovládných ambic: „*Stala se pouhou rouškou velkých bojů o světové impérium, tedy rouškou snah imperialistických, a udržovala legendy o národech vyvolených, předurčených k tomu, aby právě v jejich rukách spočívala světovláda.*“¹⁰² Vytracení „duchovní jednoty světa“ v průběhu končícího středověku tak znamenalo i celkovou diskreditaci ideje jednotné světovlády a světové říše. Kliment rozebírá i jednotlivosti a konkrétnosti navržené smlouvy a poukazuje na jejich právní souvislost a relevanci, otázku povahy svazu, sídla, předsednictví, financování, mechanismů rozhodování, soudnictví, sankcí. Dále pak i průběh diplomatických jednání, která zanikají v neúspěchu a dalších událostech, které vrcholí v roce 1466 ze strany papeže Pavla II. (1464–1471) uvržením krále Jiřího do klatby a vyhlášením křížové výpravy proti němu.

Knih *Všeobecná mírová organizace podle návrhu českého krále Jiřího z let 1462/1464* (1964), vydaná k pětistému výročí projektu, přichází s latinským zněním a

⁹⁹ KLIMENT, Josef. *Svaz národů Jiřího z Poděbrad a idea jediné světovlády*. Praha: Všehrad, 1935.

¹⁰⁰ VANĚČEK, Václav a Jiří KEJŘ. *Všeobecná mírová organizace podle návrhu českého krále Jiřího z let 1462/1464*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1964.

¹⁰¹ KLIMENT, Josef. *Svaz národů Jiřího z Poděbrad a idea jediné světovlády*, s. 5.

¹⁰² Tamtéž, s. 7.

překladem¹⁰³ textu mírového projektu a dále i se studií Václava Vaněčka¹⁰⁴ o historickém právním a politickém pozadí a významu projektu. I když je Vaněčkova stať poplatná marxistické interpretaci dějin, kultury a náboženství, můžeme jí považovat v některých aspektech za přínosnou. Vaněček interpretuje projekt Jiřího z Poděbrad jako projev zárodku vzniku suverénních národních států a rozpadu dosavadní koncepce „všekřesťanského společenství jako teokratické monarchie“, který je ve znamení slábnutí císařské a papežské moci.¹⁰⁵ Jeho progresivní idea všeobecné mírové mezinárodní organizace založené na smluvním základě mezi suverénními státy tak předjímá vývoj, který se alespoň částečně začal uplatňovat s odstupem pěti staletí v projektu SN a později OSN.

Samotný text, jehož název je *Smlouva o nastolení míru v celém křesťanstvu* (lat. *Tractatus pacis toti Christianitati fiendae*), v preambuli hovoří o minulosti dominující vlády křesťanstva ve světě, čítající sto sedmáct království („*křesťanství bylo kdysi ve velkém rozkvětu a lidmi i majetkem požehnané, tak do délky a šířky rozlehlé, že v jeho lůně bylo zahrnuto sto sedmáct přebohatých království, že ze sebe vydalo také tolik lidí, že na velmi dlouhý čas si podmanilo velkou část pohanstva spolu s hrobem Páně; a nebylo tenkrát na celém světě národa, který by se odvážil znepokojovati vládu křesťanů*“), přičemž zejména v souvislosti s historickým úpadkem a expanzí islámu je podle textu smlouvy v dané době pouhých šestnáct křesťanských království. Ambicí projektu je „*vytvořit takový svaz spojenectví, míru, bratrství a svornosti, jenž by pro úctu k Bohu a pro zachování víry neotřesitelně trval*“ – jde o „*péči o mír*“ (*pacis cultus*), bezpečnostní pakt, přičemž jednota se má ustavit „*hlavně ke slávě a cti božského majestátu, svaté církve římské a víry katolické*“ (čl. 13).

Smlouva předpokládá výhradní účast křesťanských králů, knížat a magnátů („*reges, principes et magnates christianos*“, čl. 12) a nepočítá, že by nutně sdružovala úplně celý křesťanský svět (srov. čl. 11). V praktické rovině navrhuje ustavení organizace (*unio*) jako stálé korporace („*corpus, universitatem seu collegium*“) reprezentantů jednotlivých zemí (vybavených legitimitou, mandátem a „*nejúplnější mocí*“), která by měla proměnlivé sídlo (nejprve v Basileji) a znaky právní subjektivity (znak, pečeť, pokladnu, úředníky atd.), radu (*consilium*) a předsedu („*presidens, pater et caput*“, čl. 16). Příjmem kolegia pro účely jeho aktivit by byla desetina daní vybíraných v každé zemi (čl. 18), státy by rozhodovaly po jednotlivých klíčových oblastech (*nationes*) Evropy („*Dále prohlašujeme a stanovíme, abychom v tomto shromáždění měli a tvořili jeden hlas my, král Francie spolu s ostatními králi a knížaty Galie, druhý potom my, králové a knížata Německé říše a třetí my, dóže benátský spolu s knížaty a městskými obcemi Itálie. A kdyby se k této naší jednotě, přátelství a bratrství připojil král Kastilie anebo jiní králové a knížata národa hispánského, budou oni sami docela podobně míti ve shromáždění, korporaci a kolegiu jeden hlas*“, čl. 19). Dále smlouva navrhuje zřízení mezinárodního soudního dvora (*generale constistorium, iudicium*, čl. 9–11) a předpokládá i nalézání nového mezinárodního práva (*nova iura producere*, čl. 9) a vydávání obecně závazných zákonů (*statuta, decreta et ordinationes*, čl. 11). Smlouva dokonce překvapivě počítá se silnou rolí papeže, který by svou autoritou apeloval na disciplínu placení desátků ve prospěch mírové iniciativy a „*pod božskými sankcemi a přísnými tresty*“ apeloval na vůli aktivního boje proti Turkům (čl. 21) naproti tomu s institucí císaře římské říše vůbec nepočítá. Závažným bodem úmluvy je i dynastické nástupnictví vlády v jednotlivých zemích, které je podmínkou přijetí závazků smlouvy (čl. 22) a zejména poslední bod (čl. 23), který stanovuje pravidlo většiny (*maior*

¹⁰³ VANĚČEK, Václav a Jiří KEJŘ. *Všeobecná mírová organizace podle návrhu českého krále Jiřího z let 1462/1464*, s. 61–79. Text smlouvy dostupný i jako *Jiří z Poděbrad a jeho Smlouva o nastolení míru v celém křesťanstvu (1464)* [online].

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 9–58.

¹⁰⁵ Srov. tamtéž, s. 10.

pars) při rozhodování o dalších případných závazcích nad rámec uvedené smlouvy. Zde by však v případě rovnosti hlasů (dle čl. 19) platil princip „politické váhy“ („*Byla-li by rovnost hlasů, mají míti převahu ti vyslanci, kteří ve srovnání s druhými by vynikali většími zásluhami a důstojností [merita et dignitas] svých pánů, jež zastupují*“). Kromě bezpečnostních a mírových otázek se počítá se sjednocením trestního práva, v článku 14 se hovoří dokonce o možné regulaci cen potravin a bydlení, či společné měně (*communis moneta*) a spravedlivém dělení případné válečné kořisti.

Vaněček komentuje a interpretuje jednotlivé pasáže, z oněch „kontroverzních“ kupříkladu pasáž o předsedovi kolegia a radě, kterou považuje za „nejasnou a záhadnou“,¹⁰⁶ pravděpodobně s ohledem na míru kompetencí a jejich roli vůči držitelům moci v jednotlivých zemích – ti by totiž měli být plně vázáni rozhodováním kolegia. Klade si také otázku ohledně příslušnosti klíčových, avšak nezmiňovaných zemí, jako Anglie (pravděpodobně uvažována jako součást Galie), či Čech, Polska a Uher (blok Germánie). Všimá si i zajímavého interpretačního sporu ohledně vztahu předsedy (*presidens*) a rady (*consilium*), u níž se předpokládá, že by byla grémiem panovníků, nikoli delegátů. Převládá totiž názor, že předsedou měl být v případě ratifikace smlouvy král francouzský, což by ovšem bylo v rozporu s ideou difference mezi organizací a představiteli jednotlivých lokálních panovníků.¹⁰⁷ Zmiňuje i okolnosti vzniku dokumentu a jemu předcházející aktivity, přičemž zajímavé je, že svému poradci Antoniovu Marinimu (obecně považovanému za klíčového aktéra vzniku smlouvy a následných diplomatických jednání) klade Jiří z Poděbrad otázku, zaznamenanou v Mariniho odpovědi *Rada králi Jiřímu o zlepšení kupectví v Čechách*: „*Kterak by bylo možné uvéstí všacka kniežata křesťanská ke třem věcem: nejprve ku pokoji a smlůvě obecné, druhé aby všichni vespolek bránili viery, tretie aby čest sv. matky Kostela římského a sv. Stolice papežské a sv. Říše byla zachována.*“¹⁰⁸ Z uvedeného dotazu lze celkem jednoznačně usoudit, že Jiří z Poděbrad nejprve uvažoval v intencích reformy univerzální monarchie – Svaté říše římské, teprve v kontextu situace a sporů s papežem navrhuje ve smlouvě řešení mezinárodního uspořádání, které by stálo na novém formátu – multilaterálním smluvním ujednáním autonomních států. To, že šlo o myšlenku zcela novou a přičící se tehdy stále dominující ideji (ač třeba formální) univerzální světové (křesťanské) monarchie v čele s císařem římským a papežem, dokládají zaznamenané reakce z diplomatických jednání na uherském a francouzském dvoře.¹⁰⁹

Projekt krále Jiřího obsahuje mnoho podnětů realizovaných později v kontextu mezinárodní integrace, ale i problémů, které v souvislosti s ní vznikají. Smlouva stojí v zásadě na představě suverénních územních celků, přičemž ideu římské říše nebere v úvahu a papeže redukuje na pouhou morální autoritu. V projektu krále Jiřího také již spatřujeme zárodky dilemat a kompetenčních problémů, které vyvstávají při úsilí o souběžný respekt k suverenitě jednotlivých států na straně jedné a kompetencí nově vzniklé organizace na straně druhé. Problém vztahu předsedy (*presidens*), organizace (*unio*) a rady (*consilium*) jako by předjímal kompetenční obtíže a dilemata, s jakými se setkáváme v projektu evropské integrace (vztah *Rady EU* a *Evropské komise* apod.).

Oproti ideji (světové) univerzální monarchie je však projekt krále Jiřího exkluzivní – je omezen pouze na země křesťanské, tedy na celek křesťanstva (*christianitas*), s vyloučením ostatních, nebo dokonce jako obranná koalice proti druhým. V tomto smyslu má tedy skutečně blíže k integraci regionálního charakteru a nemá globální či kosmopolitní ráz, což je pochopitelné, zejména v kontextu dobových bezpečnostních hrozeb a úsilí o praktické řešení, nikoli akademickou či idealistickou představu. Ideu světové monarchie odmítal

¹⁰⁶ Srov. tamtéž, s. 20.

¹⁰⁷ Srov. tamtéž, s. 22.

¹⁰⁸ Citováno z tamtéž, s. 33.

¹⁰⁹ Srov. tamtéž, s. 44–49.

s odkazem na jednotu „křesťanského světa“ již výše referovaný Pierre Dubois. Jak Dubois, tak král Jiří tím otevírají problém, který se promítá i do dalších integračních představ až do současnosti. Má být integrace národů a států založena na globální rovnosti aktérů bez ohledu na jejich kulturní a náboženské zázemí, nebo má podléhat určité sounáležitosti a shodě na společném světonázoru? Jedna linie uvažování klade důraz na jednotu lidstva jako celku, a proto hledá „společného jmenovatele“ všech lidí – kupříkladu v konceptu přirozeného zákona, přirozeného práva a práva národů – bez silného náboženského hlediska (Akvinský, později španělští scholastikové, Grotius, Crucé). Druhá pak hledá spíše jednotný křesťanský svět založený na určité „kvalifikaci“ – na společných hodnotách, kulturním pozadí, náboženství (Dubois, Jiří z Poděbrad, později Abbé de Saint-Pierre, Leibniz). Utopičtější (křesťansky orientované) vize pak tuto otázku neřeší, nebo spoléhají na globální rozšíření či dominanci křesťanství (Dante, později Campanella, Komenský). Z toho můžeme učinit určitý přesah do současnosti – i když není vyloučena hlubší integrace na základě náboženství nebo sdílených hodnot (třeba EU, nebo jiné regionální integrace), skutečný globální politický řád či globální organizace musí být založeny na hodnotách a principech sdílených (nebo přijatých) v globálním měřítku.

1.2 Impulsy novověku

Novověk je obvykle vymezen zlomem mezi 15. a 16. stoletím, kolem něhož nastává větší množství zásadních předělů, které formují novou éru. Je to období nových geografických objevů, které zásadně mění kosmologickou perspektivu a s ní související případnou vizi světového společenství, je to období nastupující reformace, která pluralizuje jednotu náboženských představ v křesťanském světě, čímž narušuje do té doby předpokládanou představu jednotného světa spojeného jedním náboženstvím. Je obdobím znovuobjevování antického dědictví, zrozením humanismu, érou rozvoje knihtisku, a tedy i informační revoluce, rozvoje vědeckého poznání a techniky, období ekonomického rozvoje spojeného s novými hospodářskými postupy. Evropské velmoci v novověku vytvářejí rozsáhlé koloniální říše přesahující evropský kontinent, evropský civilizační vliv začíná v jistém smyslu dominovat celému světu. Novověk je však také překvapivě spojen s rozvojem rozličných utopických představ a vizí, nových forem univerzalizmu a progresivismu.

Kapitola obsahuje pojednání o přínosu dvou klíčových scholastiků k otázce „práva národů“ (1.2.1), rozvoji mezinárodního práva a hledání globálního politického řádu v kontextu rozpadu středověké náboženské a politické jednoty Evropy. Budou zmíněny konkrétní „globální“ politické integrační projekty založené jak na křesťanství, tak první návrhy na skutečně „globální vládnutí“ založené na staré myšlence přirozeného práva (1.2.2). Neopomeneme taktéž některé reprezentativní formy novověkého utopismu zasahující otázku mezinárodních vztahů (1.2.3). Novověk zakončíme příspěvkem éry po vestfálském míru, která předznamenává moderní dobu a nese se v duchu hledání principů jednotné Evropy (1.2.4) a je symbolicky zakončena americkou a francouzskou revolucí, jimiž začíná moderní éra (1.2.5).

1.2.1 Španělští scholastikové Francisco de Vitoria a František Suárez

Období renesance a humanismu dalo základ novým formám chápání politické reality a státní suverenity, které vedly následně ke stvrzení vestfálského systému mezinárodních vztahů v 17. století, založenému uzavřením vestfálského míru (1648). Teorii neomezené a nedělitelné státní suverenity rozvíjí Jean Bodin (1529–1596) ve svém díle *Šest knih o státu* (1576). Ani Bodin však nechápal suverenitu jako možnost vymanění z morálních zákonů (jako později Hobbes), počítal stále určitým způsobem s přirozeným zákonem jako normativem – „*Pokud ale trváme na tom, že absolutní moc znamená výjimku ze všech zákonů vůbec, není na světě žádný vládce, který by mohl být nazván suverénem, protože všichni vládci světa jsou podřízeni zákonům Božím a přirozenému zákonu, a dokonce i určitým lidským zákonům společným všem národům.*“¹¹⁰ Současně s přetrvávající, ale slábnoucí, ideou Svaté římské říše a rozvojem imperiálních projektů evropských velmocí se dále rozvíjí idea mezinárodního práva. Za zakladatele mezinárodního práva je považován Francisco de Vitoria (1483–1546), Moderní mezinárodní právo je spojeno zejména s Hugem Grotiem (1583–1645) a jeho dílem *De jure belli ac pacis libri tres* (1625).

V době postupného rozkladu univerzálního křesťanského řádu vznikají jednotlivé suverénní národní státy, za současného přetrvávání ideje Svaté říše římské a západních imperiálních projektů. Léta 1494–1648 z hlediska reálné moci i rozvoje mezinárodního práva chápe Grewe jako „španělský věk“.¹¹¹ Na reálnou mocenskou situaci a nové problémy v teologickém kontextu reagují španělští pozdní scholastikové. Na základě ideje přirozeného práva dovozují právo národů na samostatnost a autonomní vládu, přičemž

¹¹⁰ BODIN, Jean. *Six Books of the Commonwealth* (1576) [online].

¹¹¹ Srov. GREWE, Wilhelm G. *The Epochs of International Law*, s. 137–274.

vesměs odmítají ideu univerzální křesťanské císařské či papežské vlády. Mezi nejvlivnější v oblasti dalšího rozvoje mezinárodního práva náleží Francisco de Vitoria, který dává klíčové podněty k rozvoji práva národů. *Ius gentium* spojuje společenství národů, vychází z přirozeného práva a spočívá v respektu k základním přirozenoprávním principům a ve vzájemném závazku míru mezi národy, na něž pak navazuje pozitivní – smluvní mezinárodní právo. Kromě Vitorii si vezměme za druhý příklad z oblasti španělské scholastiky ještě Františka Suáreze.

Francisco de Vitoria

Španělský dominikán působící v Salamance Francisco de Vitoria (1483–1546) je považován za zakladatele mezinárodního práva. Rozvíjel a interpretoval dále dědictví scholastiky a sv. Tomáše Akvinského, mezi jeho díla (*relectiones* – záznamy jeho studentů z přednášek) patří *De potestate civili* (1528), *De potestate ecclesiae* (1532), či *De Indis* (1532). S jeho jménem je spojováno položení základů „globální politické filosofie“¹¹² a bývá mu dokonce připisován pojem „světové republiky“ (*res publica totius orbis*), který však v jeho díle v tomto smyslu nenalzáme.

Pokud jde o vztah církevní a světské moci, na základě klasických argumentů (v mnohém totožných kupříkladu s Dantovými v *De monarchia*) odmítá názory a autory zastávající závislost světské moci na moci církevní. Civilní moc je autonomní a nezávislá a má časné cíle. Papežova moc je orientována primárně ke spirituálním cílům. Částečně je držitelem moci ve věcech světských, ale pouze natolik, nakolik jsou orientovány k duchovním cílům, k jejich administraci, uchování a povznesení.¹¹³ Papež může samozřejmě v zájmu duchovních věcí kritizovat, případně porušovat civilní zákony, které nejsou v souladu s dobrem víry, může také působit jako mediátor smíru mezi křesťanskými panovníky k zamezení válek, ale měl by tak činit obezřetně a vládci by mu pro dobro své i dobro křesťanství jako celku měli naslouchat, ale měl by tak činit zřídka, aby se vyvaroval pohoršení a nepřiměřené angažovanosti ve světských věcech.¹¹⁴ Zatímco tedy Kristus je držitelem veškeré moci a vlády nad světem, papeže lze chápat v plnosti pouze jako jeho náměstka či zástupce ve věcech duchovních, světská moc nemá analogického globálního reprezentanta a Kristova zástupce. Co se týče konstituce politické moci, ta je založena na přirozeném zákoně, jehož původcem je Bůh a z toho vyplývá, že politická moc je od Boha a pozitivní právo nemůže být v rozporu se zákonem přirozeným. V tomto smyslu je plně legitimní i moc nekřesťanských vládců. Vitoria sice v *De potestate civili* (1528) mluví při obhajobě monarchie o ideálu jednotného světového království pod jedním nejmoudřejším vladařem¹¹⁵ („*Nejlepší ze všech je tedy jednotné království, když celému světu vládne jeden nejmoudřejší vládce a pán*“), dokonce v replice na citát z proroka Jeremiáše („*Mnozí pastýři zničili mou vinici*“, Jer 12: 10), ale téma není natolik rozvedeno, aby bylo zřejmé, co má přesně na mysli; z předchozího textu a z pozdějšího dodatku se zdá, že reaguje spíše na ideu smíšené vlády (kterou podle všeho nepovažuje, oproti třeba Akvinskému,¹¹⁶ za optimální).

¹¹² Srov. THUMFART, Johannes. *Die Begründung der globalpolitischen Philosophie. Francisco de Vitorias Vorlesung über die Entdeckung Amerikas im ideengeschichtlichen Kontext*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2012.

¹¹³ Srov. *De potestate ecclesiae* (1532), 12–15 [online].

¹¹⁴ Srov. *De Indis* (1532), 29 [online].

¹¹⁵ *De potestate civili* (1528), 11 [online]. („*Optimum ergo regnu est unius, sicut totus orbis ab uno principe & domino sapientissimo gubernatur*“).

¹¹⁶ AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa theologiae*, I-II q. 95 a. 4 co. („*Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum, et secundum hoc sumitur lex, quam maiores natu simul cum plebibus sanxerunt, ut Isidorus dicit*“).

Co se týče jednoty světa, teologicky a filosoficky jej Vitoria chápe jako svým způsobem jednotné společenství. V souvislosti s tématem války¹¹⁷ klade důraz na celek lidstva – používá obrat „jedno společenství je částí celého světa“ (*una respublica sit pars totius orbis*) a také na jednotu „společenství křesťanských zemí“ (srov. *Christiana provincia pars totius reipublicae*). Jeho argument je pro oba případy veden v tom smyslu, že pokud je válka vedena jen k užítku jednoho společenství či provincie, zejména mezi křesťanskými zeměmi, je z hlediska celku nespravedlivá a špatná. Je zajímavé, že zatímco v obecném smyslu hovoří o jednotlivých společenstvích (*respublica*, do angličtiny obvykle překládáno jako *commonwealth*), v případě komunity „křesťanských zemí“ ve smyslu určitého vyššího stupně jednoty (a odkazu na ideální podobu Svaté římské říše) hovoří o „provinciích“ jako částech tohoto celku.

Jeho přáním je, aby křesťanské země jako jednotné společenství vytvořily, v analogii k jednotné církvi, pokud možno jednotnou politickou formu – jednotné společenství v čele s jedním vládcem (*unum Monarcham*)¹¹⁸, s odkazem na jednotu víry – celá církev je „jakýmsi způsobem jedním společenstvím a jedním tělem“ (*tota ecclesia est quodammodo una respublica et unum corpus*). A to jak za účelem lepší obrany před nepřáteli, tak k lepší ochraně a šíření víry. V jejím rámci by pak mohla panovat i určitá pluralita politických forem. Zároveň v souvislosti s rozvíjením pojmu společného přirozeného práva národů – *ius gentium* – hovoří Vitoria o jednotě světa jako celku, svět je pro něj „nějakým způsobem“ jedním společenstvím (*totus orbis, qui aliquo modo est una res publica*).¹¹⁹ V případě jednoty křesťanského společenství i jednoty světa používá Vitoria pojem „jednotné společenství“ (*una respublica*), první případ však upřesňuje pojmem „jakýmsi způsobem“ (*quodammodo*), druhý pak „nějakým (jiným) způsobem“ (*aliquo modo*). Z této nuance není třeba vyvozovat žádné dalekosáhlé závěry, ačkoli z jeho pojetí preference politické jednoty křesťanů je zřejmé, že mezi těmito stupni jednoty nalézají odlišnou kvalitu. První druh jednoty váže na křesťanské společenství, které odráží jednotu víry a církve, druhý pak na jednotu lidstva spojeného stejnou lidskou přirozeností, přirozeným zákonem a *ius gentium*. Že by byl tedy Vitoria autorem myšlenky globální politické organizace, světové monarchie či světové republiky, musíme odmítnout.

Pro oblast *ius gentium* a mezinárodních vztahů je však ještě podstatnější a podnětější dílo *De Indis* (1532), v němž se věnuje tehdy široce debatované a kontroverzní otázce statutu původních obyvatel objevené Ameriky, mezinárodnímu právu a otázce spravedlivé války. Zde Vitoria (částečně v opozici vůči názorům jiných scholastiků) oponuje názorům podporujícím imperiální rozpínavost španělské monarchie a snižujícím lidství amerických indiánů. Tehdejší imaginace vedla k vnímání španělských monarchů jako „nejkřesťanštějších“ (*Christianissimi*) a „nejspravedlivějších a nejzbožnějších“ (*iustissimus et religiosissimus*)¹²⁰, které se staly neutuchajícím zdrojem přeceňování španělského impéria i v pozdější době (a inspirací později i pro Campanellu a jeho vizi „teokratické“ jednoty světa). Polemizuje s tezí, že imperátor (císař, hlava španělské monarchie) je vládcem celého světa, a tedy i barbarů (indiánů).

Vitoria odmítá ideu světové jurisdikce císaře, ať se již zaštiťuje ideou monarchie jako nejlepšího systému vlády, nebo „patriarchálním modelem“ jednoty lidstva a vůdcovství pocházející od Adama či Noema. Říká: „Imperátor není pánem celého světa“ (*Imperator non est dominus totius orbis*), protože panství musí být založeno buď na přirozeném,

¹¹⁷ Srov. *De potestate civili* (1528), 13.

¹¹⁸ Srov. tamtéž, 14.

¹¹⁹ Srov. tamtéž, 21.

¹²⁰ Srov. *De Indis*, (1532), Úvod.

lidském, nebo božském právu, ale panství nad světem nevyplývá ani z jednoho.¹²¹ Nejpodrobněji pak rozvádí kritiku případné souvislosti „božského práva“ s „panstvím nad světem“. Ačkoli Kristus byl pánem světa i ve věcech časných, věc se nemá tak, že by měl ve světě náměstka „in spiritualibus“ (papež) a „in temporalibus“ (imperátor), či že by byl jeden vůči druhému v nějaké podřízené pozici (papež vůči imperátorovi). Také opakuje některé argumenty z *De potestate ecclesiae*, aby opět vyloučil možnost, že by papež mohl pověřit imperátora správou dobývaných území. Odvozovat od Krista světovládnou roli imperátora považuje za pouhou smyšlenku či fikci (*merum commentum*). Vypomáhá si i historickými argumenty, které jsou podle něj dokladem popírajícím ideu nedělitelného impéria (rozdělení římské říše na východní a západní, přenos západního impéria na Germány apod.). Ukazuje i na království, která nejsou či v dějinách nebyla podřízena jurisdikci impéria a naznačuje i možnost secese, tedy odloučení obce od impéria na základě dohody či právního aktu (*consuetudo*).¹²²

Tyto všechny argumenty jsou Vitoriovi zejména podkladem k odmítnutí legitimacy dobývání indiánských území a odebírání jejich majetku. Na základě „*ius inventionis*“, které podle něj pramení z přirozeného práva a práva národů, pak Vitoria považuje za legitimní obsazování a přisvojování prázdných území. Dále se také obsáhle věnuje otázce legitimacy vedení války proti indiánům na základě jejich pohanského statusu, zatvrzelého odmítání víry či hříšnosti a obsáhlou argumentací takovou obhajobu války odmítá jako zcela nelegitimní.¹²³ Ve druhé části díla *De Indis (De Indis Posterior, sive De Iure Belli Hispanorum in Barbaros)* se věnuje otázce války podrobněji v kontextu teorie spravedlivé války. Klade si obecněji otázku po legitimitě vojenské intervence vůči státům, které nejsou pro konkrétního vládce přímo nebezpečné, ale dopouštějí se bezpráví (*iniuria*) – zda je možné proti nim z pozice práva národů a „celosvětové autority“ (*iure gentium et totius orbis auctoritate*)¹²⁴ vést válku. I když v situaci závažného porušení práva a priori intervenci neodmítá, vyslovuje celou řadu pochybností (*multa dubia*), zejména co do pojmu spravedlivé příčiny (*causa iusta*), pokud jde o války nad rámec válek obranných (dnes bychom mohli tento typ válek přirovnat k „humanitárním intervencím“ ve prospěch lidských práv). Říká třeba, že i Turci mohou chápat svůj boj proti křesťanům jako spravedlivý a vedený v Boží službě, proto je třeba obezřetnosti a rozlišování.¹²⁵ Zejména v morálních otázkách (*in rebus moralibus*)¹²⁶ je obtížné rozhodovat pravdivě a spravedlivě, proto je třeba velké obezřetnosti pro riziko pochybení a zbytečného násilí. O spravedlivé příčině lze uvažovat v případě rozsáhlé hrozby ohrožení života a jiných velkých zel (*periculum mortis et maiora mala*),¹²⁷ ovšem vždy při zachování principu přiměřenosti – aby použití síly nevyvolalo více zla, než kterému zamezí.

¹²¹ Tamtéž, 25 („*Probat, quia dominium non potest esse nisi vel iure naturali vel divino vel humano; sed nullo tali est dominus orbis*“).

¹²² Srov. tamtéž, 25 („*civitates, quae aliquando fuerunt subiectae Imperio, potuerunt per consuetudinem eximi ab Imperio, quod non esset, si subiectio haec esset de iure divino*“).

¹²³ V tomto smyslu Vitoria připomíná a zcela odmítá názor vycházející z představy, že hříšník (pro tento případ pohan, indián, odmítající křesťanství) nemůže být pánem nad ničím a nemá tak legitimitu držby majetku či politické moci – to je názor valdenských a Wycliffův (dodejme Husův), který byl odmítnut koncilem v Kostnici. I z tohoto hlediska je patrné, že wycliffovské a husovské názory mohou mít nedozírné a problematické duchovní i politické implikace. Srov. tamtéž, 5.

¹²⁴ Srov. *De Indis Posterior, sive De Iure Belli Hispanorum in Barbaros* (1539), 19.

¹²⁵ Srov. tamtéž, 20.

¹²⁶ Srov. tamtéž, 21.

¹²⁷ Srov. tamtéž, 24.

František Suárez

Koncept suverénního státu a představy světa rozděleného do partikulárních společenství je již částečně přítomen už u Vitorii a další scholastické jej dále prohlubují a rozvíjejí, čímž částečně relativizují ideál určité „jednoty lidstva“ co do politických principů a případné politické organizace, ovšem při zachování vědomí „morální jednoty“. Příkladem je reflexe *ius gentium* u Františka Suáreze (1548–1617). Pro její představení využijme přínosu monografie Jana Koblížka,¹²⁸ která částečně zpracovává také tuto tematiku. Co se týče politické jednoty světa, Suárez ji nepovažuje (na základě Aristotelova odmítání přílišné jednoty a důrazu na autonomii) za uskutečnitelnou, možnou ani prospěšnou. I když spekuluje i o teoretické jednotě lidstva žijícího v dokonalém míru pod jedním vladařem (Adamem) v případě „neexistence“ prvotního hříchu, za realitu považuje rozdělení lidstva do různých celků, společenství a států:

„V této věci se odvolává i na Augustina, který na základě První knihy Mojžíšovy tvrdí, že před potopou byl Kain prvním, kdo založil svou vlastní obec, tak jako to učinil Nimrod po potopě. Jejich čin spočíval podle Suáreze hlavně v tom, že se každý oddělil od svého otcovského rodu. A ještě jinde Suárez zmiňuje, že ani římská říše nebyla nikdy skutečně univerzální, a dokonce ani Svatá říše římsko-německá nikdy neměla plnou a skutečnou nadvládu nad všemi národy, na které si činila nárok.“¹²⁹

Navzdory žádoucímu a opodstatněnému rozdělení lidstva do autonomních celků (*humanum genus, quantumvis in varios populos et regna divisum*)¹³⁰ však hovoří Suárez o stálé jednotě lidstva v jistém politickém a morálním slova smyslu (*semper habet aliquam unitatem, non solum specificam sed etiam quasi politicam et moralem*). Dokonce podobně jako Vitoria používá pojem „*aliquam unitatem*“, „nějakou jednotu“, která je „jakoby politická a morální“ (*quasi politicam et moralem*), kde jednotlivá společenství jsou „nějakým způsobem“ členy tohoto světa náležejícími k lidskému rodu (*membrum aliquomodo huius universi, prout ad genus humanum spectat*). Jejich jednota je pak základem vzájemné přirozené lásky a milosrdenství (*quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae, quod ad omnes extenditur*).

Tato jednota lidstva (*universum humanum genus*) je vyjádřena v *ius gentium* – Suárez však určitým způsobem relativizuje neměnnost a přímou vazbu *ius gentium* na jinak v zásadě neměnné přirozené právo (*jus gentium non potest esse tam immutabile, sicut naturale*). *Ius gentium* má též znaky pozitivního zákona, zavedeného společnými tradicemi a zvyky vlastními převážně většině národů (*jus commune omnium gentium non instinctum solis naturale, sed usu earum constitutum*). Suárez si je také vědom, že společenské celky nejsou plně soběstačné a spolupráce mezi nimi je k jejich společnému užítku. *Ius gentium* tedy stojí mezi přirozeným právem a právem politickým (*ius politicum*), tedy pozitivními zákony jednotlivého státu.

¹²⁸ Srov. KOBLÍŽEK, Jan. *Pojem společenského souhlasu u Františka Suáreze (O princepech politické moci)*. Olomouc, Refugium, 2014; Srov. taktéž HEIDER, Daniel. *Kdo byl František Suárez? Život a dílo "vynikajícího doktora"*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2009, s. 67–70.

¹²⁹ KOBLÍŽEK, Jan. *Pojem společenského souhlasu u Františka Suáreze*, s. 77.

¹³⁰ Originální citát z *De legibus ac Deo legislatore* (1612), kniha 2, kap. 19, n. 9 [online]: („*Humanum genus, quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem, non solum specificam sed etiam quasi politicam et moralem, quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae, quod ad omnes extenditur, etiam extraneos et cuiuscunque rationis. Quapropter, licet unaquaeque civitas perfecta, respublica aut regnum, sit in se communitas perfecta et suis membris constans, nihilominus quaelibet illarum est etiam membrum aliquomodo huius universi, prout ad genus humanum spectat: nunquam enim illae communitates adeo sunt sibi sufficientes sigillatim, quin indigeant aliquomodo iuvamine et societate ac communicatione, interdum ad melius esse maioremque utilitatem, interdum vero etiam ob moralem necessitatem et indigentiam, ut ex ipso usu constat.*“)

Právo národů v nejvlastnějším slova smyslu (*ius communis, ius gentium propriissime dictum*), kromě přirozenoprávního základu, organizuje vzájemné vztahy mezi státy a má za cíl směřovat ke stále pokojnější organizaci lidstva. Volnost obchodování ale například podle Suáreze (oproti Akvinskému) nepochází z přirozeného práva jako povinnost (*iure autem gentium introductum est ut commercia sint libera*),¹³¹ ale je dobrovolnou smluvní aktivitou. I když je základ *ius gentium* odvozen z principů přirozeného práva, v širším smyslu a ve svém celku nemá naprostou nutnost jako právo přirozené, protože pochází též ze zvyklostí mezi národy a mezinárodních smluv – není determinováno vůlí a racionalitou jediného (nejvyššího) zákonodárce, ale je konfrontováno s rozličnými skutečnostmi civilního a soukromého práva a je výsledkem „rozličných rozumových modů“ (*diversis modis rationabilis*).¹³²

Suárez také odmítá božský původ politické moci a její odvozování od „božského práva králů“, podle přirozeného práva je politická moc odvozena od celku společenství, nikoli svázána s konkrétními osobami. Tím Suárez dále posouvá úvahy o povaze a původu politické moci směrem k moderním „smluvním teoriím“ a společně s Johnem Lockem by odmítal (pozdější) „patriarchalismus“ Roberta Filmera. Není však „kontraktualistou“ v moderním slova smyslu a spíše předpokládá ve společenství určitý konsensus ohledně legitimacy politické moci, která může mít různé formy, jelikož přirozený zákon přímo neurčuje konkrétní formu vlády (monarchie, demokracie apod.).¹³³ Oproti moderním formám kontraktualismu ovšem taktéž váže princip politické moci na ideu přirozeného zákona.

Pokud bychom měli tedy uzavřít podněty Vitorii a Suáreze, lze konstatovat, že nejsou stoupenci silného pojetí pojetí globální politické organizace a politické jednoty lidstva. Ačkoli je idea „jednotného lidstva“ v jejich reflexích přítomna silněji než u Akvinského a dále rozvinuli koncept *ius gentium*, nespátřují základ právní organizace celku lidstva v žádných silných právních principech nad rámec přirozeného práva. Žádnou globální politickou autoritu nepovažují za nutnou či žádoucí. Suárez snad ještě více svými podněty dává základ pozdějšímu modelu v zásadě suverénních států spojených zejména morální jednotou a vyjednávajících principy společného soužití. Grewe píše, že španělští scholastikové rozvíjeli Akvinského přirozenoprávní linii v opozici vůči „occamovskému voluntarismu“, jehož důsledky se plně projevíly v éře „francouzského věku“¹³⁴ v rozvoji „pozitivního práva“ emancipovaného od práva přirozeného. S univerzalistickou „středověkou“ vizí scholastiků je v implicitním sporu vynořující se a postupně se stále více uplatňující novověké chápání suverenity, které započalo v zásadě s Machiavellim, a které ideál určité „jednoty lidstva“ a sdílení základních morálních principů podle *ius gentium* upozaduje. Jejich dědictví alespoň částečně přenáší do dalších staletí vlivný Hugo Grotius a v symbolické rovině i Fr. Emeric Crucé.

¹³¹ Srov. KOBLÍŽEK, Jan. *Pojem společenského souhlasu u Františka Suáreze*, s. 81.

¹³² Srov. *De legibus ac Deo legislatore* (1612), kniha 2, kap. 20, n. 2: „*Praecepta iuris gentium vocari conclusiones iuris naturalis, non absolute et per necessariam illationem, sed comparatione facta ad determinationem iuris civilis et privati. Nam in iure civili seu privato sit determinatio vel mere arbitraria, de qua dictum est, quod principi placuit, habet legis vigorem, non quia sola voluntas pro ratione sufficiat, sed quia determinatio illa diversis modis facta esset rationabilis.*“

¹³³ Srov. KOBLÍŽEK, Jan. *Pojem společenského souhlasu u Františka Suáreze*, s. 72–76.

¹³⁴ Srov. GREWE, Wilhelm G. *The Epochs of International Law*, s. 189.

1.2.2 Mezinárodní právo Huga Grotia a globální integrace Emerica Crucého

Hugo Grotius a Emeric Crucé jsou pro naše téma dva klíčoví myslitelé, které spojuje pouto důrazu na politiku založenou na rozumu, přirozeném zákoně a humanitě. Abychom viděli v ještě silnějších konturách velkolepý univerzalistický a současně realistický přínos Grotia a Crucého, můžeme jej srovnat s jinými integračními představami jejich doby – ať již velice známým – leč na křesťanskou Evropu omezeným – projektem jednotné Evropy Maximiliena de Béthune, vévody ze Sully, nebo vizí univerzální (protestantské) republiky – *imperium Oecumenicum* – Franca Burgersdijka. Oba příklady ukazují, že touha po jednotě a zejména po míru byla velice silná a také, že určitý „pokrok“ v úvahách o možné světové politické integraci jako takové je spíše nezávislý na náboženské konfesi, než že by s některou z nich mohl být silněji spojován. Nejde tedy v další perspektivě o dominanci některé z konfesionálních tradic ve věci humanismu, ale o formování humanistické tradice, mnohdy jak hlavnímu proudu katolicismu, tak protestantismu navzdory.

Hugo Grotius

Moderní mezinárodní právo je spojeno zejména s Hugem Grotiem (1583–1645) a jeho dílem *De jure belli ac pacis libri tres* (1625). Na jeho dílo měli značný vliv pozdní scholastikové, byl představitelem školy přirozeného práva, které odvozoval z lidské přirozenosti a rozumu. V podstatě přejímá a rozvíjí ideu přirozeného práva a na něj navazujícího práva národů, již plně pracuje s pojmem suverenity států a klade tak předpoklad vzniku a fungování následně vznikajícího moderního vestfálského systému mezinárodních vztahů. Na jeho dílo navazuje další významný teoretik mezinárodního práva, Samuel von Pufendorf (1632–1694), který však již ztrácí vazbu na klasickou přirozenoprávní pozici, přičemž ji nahrazuje naturalismem a voluntarismem.

Grotius pracuje s pojmem suverenity (*summa potestas, imperium summarum potestatum*) státu (*civitas, imperium*). Suverenita je přítomna ve společenství podobně jako duše v těle, je nedělitelná na jednotlivé části¹³⁵ (*est enim in corpore, ut subiecto adaequato, non divisibiliter in plura corpora, sicut anima est in corporibus perfectis*). Suverenita (*imperium*) jednoho celku může být zrušena zahrnutím do většího celku,¹³⁶ ale pouze za podmínky svobodného souhlasu (*nam populi pars quia liberam habet voluntatem, ius quoque habet contradicendi*), teritoriální dělení suverenity je taktéž za odůvodněných závažných podmínek možné, protože sociální těleso není nedělitelný biologický organismus, ale je věcí dohody (*contractum voluntatis*). Grotius není stoupencem absolutního suveréna (v hobbesovském duchu), ale monarchického suveréna (*ius imperantis*), doplněného suverenitou obce (*subjectum commune, ius quod in imperio habet ipse populus*), určitými konstitučními prvky smíšené vlády a sdílené suverenity. Jejím vyjádřením je dle zákonů a zvyků dané obce buď monarchie, či jiná forma. Suverenita je přesto podle něj koncentrována v jedinci či skupině (v případě aristokratické vlády) a podle lidských měřítek není vyšší (*summa potestas dicitur quia superiorem inter homines non habet*) a je podřízena pouze Bohu (*solius Dei imperio subdi hoc imperium*).¹³⁷

Součástí lidské přirozenosti je „*appetitus societatis*“ a potřeba dohledu nad mezilidskými vztahy (*societatis custodia*) je přirozeným pramenem práva. *Ius gentium* je pro něj právo celého lidstva (*humanum genus*), souhrn požadavků vycházejících z přirozeného zákona, božských zákonů, ale i zvyků a tichého souhlasu (*ab ipsa natura profectum, aut divinis constitutum legibus, sive moribus et pacto tacito introductum*) či

¹³⁵ Srov. GROTIUS, Hugo. *De jure belli ac pacis libri tres* (1625), kniha II, kapitola VI. [online].

¹³⁶ Srov. tamtéž, kniha III, kapitola XV.

¹³⁷ Srov. GROTIUS, Hugo. *De imperio summarum potestatum circa sacra* (sepsáno v roce 1618, vydáno 1647), kapitola I. [online].

smluvní aktivity (*voluntate vim obligandi*).¹³⁸ Slouží k užítku nikoli jedné obce (jako *ius civilis*), ale k užítku celého lidského rodu (*utilitas universitatis*), není jen souhrnem zvyků či sociálního instinktu, ale zahrnuje otázku spravedlnosti a vzájemných závazků. Podobně jako pozitivní *ius civilis* rozvíjené v souladu s přirozeným právem, existuje i „pozitivní“ *ius gentium* – další smluvní rozšiřování přirozenoprávního základu *ius gentium*.

Velká část díla *De jure belli ac pacis libri tres* je věnovaná tématu spravedlivé války a válečných pravidel, vyzývá k humanitě a uměřenosti ve věcech válečných. V závěru¹³⁹ Grotius volá po spravedlnosti a naději na mír (*spes pacis*), zdůrazňuje křesťanské povolání k míru a invokací k Bohu spoléhá na respekt k lidskému a Božímu zákonu (*divini humanique iuris*) zejména u vládců křesťanského světa (*quorum res Christiana in manu est*) a připomíná jednotu lidského pokolení ve společenství národů (*gentium societas*). Analogicky k univerzalitě církve vidí též univerzální jednotu lidstva, kterou nazývá celkem lidského společenství (*humana societas generalis*).¹⁴⁰ Vládci by neměli mít pouze zájem o vlastní společenství, ale právě i péči (*cura*) o celek lidského společenství.¹⁴¹

Hedley Bull zdůrazňuje u Grotia právě ideu mezinárodního společenství, kterou považuje za klíčovou. Ta stojí mezi hobbesovskou ideou zcela nezávislých suverénních států, mezi nimiž panuje anarchie, a moderní imperiální ideou globální autority, která by nahradila rozkládající se instituci Svaté říše římské, jak ji formuluje později třeba Kant svou federací států. Grotiova pozice stojí uprostřed se svým důrazem na suverenitu jednotlivých společenství na straně jedné a vědomím jednoty lidstva na straně druhé. Ve společenství národů jsou formulována pravidla k eliminaci anarchie bez nutnosti centrálních institucí a centrální autority – „*To je idea, která v mnoha různých formách a projevech posledních čtyř století tvoří jádro toho, co můžeme nazývat grotiovskou tradicí.*“¹⁴² Tím však Grotius již v zásadě navazuje na Vitoriu a Suáreze a na stoický ideál antiky. Jeho přínos v tomto smyslu není originální, ale jeho systematické dílo celkově velice silně ovlivnilo právní teorii mezinárodních vztahů v celém 17. a 18. století. Klíčová je taktéž jeho idea o „svobodě moří“ – *Mare Liberum* (1609), v níž deklaroval (zejména proti nárokům španělského impéria) moře jako svobodná mezinárodní teritoria. Bull jej také nazývá „intelektuálním otcem“ vestfálského míru,¹⁴³ který determinoval celou následnou éru mezinárodních vztahů.

Bull také upozorňuje¹⁴⁴ na jeden zajímavý detail týkající se přirozenoprávní pozice Grotia. Jak jsme viděli výše, Grotius popisuje *ius gentium* jako určitý souhrn požadavků nejen práva přirozeného, ale i „zvyků“ a Božských zákonů. Přítomnost zavedených empirických zvyklostí a prvků mezinárodního „pozitivního práva“ v *ius gentium* není překvapením, ostatně na nich staví právo národů již římský právník Gaius. Určitým překvapením je Grotiova snaha o doplnění *ius gentium* o tradici křesťanských hodnot nad rámec čiré přirozenoprávní pozice. Ačkoli Grotius tyto distinkce nikde explicitně nevyjasňuje, je zřejmé, že do svých morálních a právních požadavků (kupříkladu v otázkách *ius in bello*) vtěluje mnoho „křesťanských ideálů“ (milosrdenství, uměřenost apod.) jdoucích nad rámec čirého přirozeného práva. V tom se otvírá otázka určité relativnosti chápání přirozeného práva a jeho obtížné oddělitelnosti od některých představ spojených

¹³⁸ GROTIUS, Hugo. *De jure belli ac pacis libri tres*, Prolegomena.

¹³⁹ Srov. tamtéž, kniha III, kapitola XXV.

¹⁴⁰ Srov. tamtéž, kniha II, kapitola XX.

¹⁴¹ Orig: „*ita et regibus praeter peculiarem suae civitatis etiam generalem pro humana societate curam incumbere.*“

¹⁴² Srov. BULL, Hedley. The Importance of Grotius in the Study of International Relations. In: BULL, Hedley, KINGSBURY, Benedict a Adam ROBERTS. *Hugo Grotius and International Relations*. Oxford: Oxford University Press, 1990, s. 72.

¹⁴³ Srov. tamtéž, s. 75.

¹⁴⁴ Srov. tamtéž, s. 78–80.

s normativy stanovenými v kontextu „křesťanské civilizace.“ Hledání „čirého přirozeného práva“ má tak své limity a hranice spojené právě se zakotveností v určitém hodnotovém systému, jako je tomu v křesťanské tradici Západu. S tím současně vzniká otázka a námět případného uplatňování určitých hodnot „nad rámec“ přirozeného práva ve smyslu konsensu – smluvního práva národů.

Ostatně vztahu politiky a náboženství se Grotius věnuje více v jiných dílech – zejména ve spise *De imperio summarum potestatum circa sacra* (sepsáno v roce 1618, vydáno 1647). Kromě jiného očekává, že křesťanské státy budou mezi sebou budovat vztahy silnější a morálně zralejší na základě svých sdílených křesťanských hodnot. Dvnitř státu klade pak důraz na politiku velice silně inspirovanou křesťanskými hodnotami a dává i pravomoc panovníkům nad církvemi, ovšem s výhradou svobody náboženského vyznání: „*authority by měly zkoumat Boží slovo tak důkladně, aby bylo jisté, že neukládají nic, co je proti němu; v případě, že tak činí, mohou mít s dobrým svědomím kontrolu nad veřejnými církvemi a veřejnou bohoslužbou – ale bez pronásledování těch, kteří bloudí bez zlého úmyslu.*“¹⁴⁵ Koncept úzkého vztahu politiky, náboženství a morálky u Grotia – teologa spíše než právníka – bývá dokonce nazýván „vládní teorií vykoupení“ (*Governmental Theory of the Atonement*) či „teorie morální vlády“ (*Moral Government Theory*), která vzešla z debaty mezi protestantskými proudy v Dánsku. Grotius tuto teorii, kterou později rozvíjel dánský protestantský „arminianismus“, formuloval proti „socinianismu“ („nové verzi arianismu“). Vládní teorií vykoupení stojí proti „satisfakční“ teorii spásy a zdůrazňuje, že Kristova oběť neznamena „automatické“ vykoupení lidstva z hříchů, ale na základě následného odpuštění hříchů Bohem při lidském zachování Božského řádu morálky. Tento teologický koncept se dále vyvíjí a lze ho nalézt mezi některými protestantskými teology (zejména v metodistickém prostředí) i ve 20. století. Obvykle je kritizován pro svou blízkost pelagianismu s důrazem na „autosoterický“ rozměr chápání spásy. S politikou souvisí tak, že pokud je Bůh chápán hlavně jako „morální vládce světa“ (*Moral Governor of the Universe*), klade tedy určité konkrétní morální nároky a dává propozice k „morálnímu vládnutí“. Ty jsou politici povinni naplňovat, aby tím napomáhali lidem ke zbožnosti a spáse (*summīs potestatibus propositum esse debere, ut cives faciant quam religiosissimos*).¹⁴⁶ Jelikož se jedná kromě jiného o velice subtilní teologický problém, který není klíčový pro naše téma, nebudeme se mu pro jeho složitost dále věnovat. Poznamenejme jen, že je pozoruhodné, že Grotius, ačkoli měl jako teoretik mezinárodního práva velice realistický, uměřený a nadčasový pohled na mezinárodní vztahy, v oblasti vnitřní politiky a dominance politické moci nad náboženstvím zastával pohledy, které mají „teokratické“ vyznění a v dalším vývoji byly odmítnuty, respektive znamenají s ohledem na vývoj v katolicismu, ale i různých formách protestantismu (úsilí o autonomii církve, oddělení církve a státu), určitý regres, který se ovšem částečně projevil následně v osvícenském absolutismu a jeho vztahu k náboženství. Ačkoli nechtěl Grotius tento pohled aplikovat na „celý svět“, jako třeba Campanella, je jeho pohled na jednotu politické a náboženské moci (v rámci suverénního státu) obdobný – není však spojen s katolicismem, ale s představou státní veřejné církve. Svou ideou morální obnovy křesťanské společnosti prostřednictvím politiky ostatně ovlivnil i J. A. Komenského, který se jeho spisem *De imperio summarum potestatum circa sacra* výrazně inspiroval.

¹⁴⁵ Z pamětí Grotia z doby jeho věznění na Loevensteinu, když píše o společné myšlence svých dvou knih *Ordinum Pietas* (1613) a *De imperio summarum potestatum circa sacra* (1618). Citováno z: VAN DAM, Harm-Jan. *De imperio summarum potestatum circa sacra*. Critical Edition with Introduction, English Translation and Commentary. (vol. 1). Leiden: Brill, 2001, s. 31.

¹⁴⁶ Srov. GROTIUS, Hugo. *De imperio summarum potestatum circa sacra*, kapitola I.

Hugo Grotius, který bývá také nazýván „holandským zázrakem“, či „apoštolem OSN“,¹⁴⁷ je podle slavné typologie Martina Wighta¹⁴⁸ symbolem umírněné pozice v mezinárodních vztazích, která stojí mezi „machiavellistickým realismem“ a „kantovským revolucionismem.“ Tato pozice nerezignuje na základní univerzální hodnoty v mezinárodních vztazích, ale přitom realisticky zohledňuje lidskou nedokonalost a limity politicky možné pozitivní změny, odmítá tedy dominantní vládu morálky (či náboženství, vědy) v praktické politice. Zároveň usiluje o rozvoj základních pravidel v duchu tradice přirozeného práva a práva národů. K odkazu Grotia a k této Wightově typologii se budeme opakovaně ještě vracet. Vnímání středové pozice Huga Grotia je obecnějšího rázu, kupříkladu i Knutsen jeho pozici chápe jako středovou – mezi pesimismem Hobbese a optimismem Crucého – který sice podle něj chápe mezinárodní interakci jako anarchickou aktivitu, ale spoléhá na racionální dohodu mezi státy, která by mohla situaci značně zlepšovat. Současně si je vědom nereálnosti znovuustavení všemi respektované tradiční autority, kterou ve středověku disponoval papež a císař.¹⁴⁹ Komplexní debatu o tom, zda Grotius je spíše zakladatelem budoucích trendů v oblasti mezinárodního práva, nebo naopak konečným vyústěním toho nejlepšího ze scholastické tradice, shrnuje Grewe¹⁵⁰ a píše: „Grotius a ostatní velcí právní myslitelé španělského věku stáli na základech intelektuální tradice křesťanského středověku a přirozeného práva pevně zakotveného v božském světovém řádu, které byly vždy východiskem a přinejmenším konečnou legitimizací práva národů a svazující silou jeho pravidel.“¹⁵¹

Fr. Emeric Crucé

Francouz Emeric Crucé (1590–1648), pravděpodobně mnich (karmelitán) a pedagog, měl na dobový kontext velice pronikavý, na náboženství nezávislý a skutečně globální pohled na politickou integraci – vizi nejen unie evropských či křesťanských států, ale v zásadě států celého světa. Tu prezentuje ve svém spise *Le Nouveau Cynée* (1623)¹⁵² s podtitulem „K ustavení univerzálního míru a svobody obchodu v celém světě“. Titulem se Crucé odvolává na Cynease (cca +278) a jeho mírový étos (diplomat, současník a přítel krále Pyrrha). Crucé v pacifistickém tónu odmítá mocenské, majetkové a náboženské spory generující války a nabízí řešení k eliminaci konfliktů a nastolení světového míru, které bývá zmiňováno jako určitý předobraz současné OSN či jiných globálních integračních snah. Crucého představa spočívá na existenci univerzálního světového svazu národů reprezentovaného generálním shromážděním (*l'assemblee generale, grande assemblee*), složeným z představitelů jednotlivých zemí či jejich stálých ambasadorů. Tento svaz by zahrnoval skutečně všechny tehdy známé a relevantní říše a státy. Crucé klade důraz na jednotu lidstva (*la societe humaine est un corps*) a mírové hodnoty, které by měly být společné všem lidem, nejen křesťanům. Odmítá tedy ideu integrace pouze křesťanských států, které by se opevnily proti (tureckému a jinému) nebezpečí, ale zdůrazňuje nezbytnost univerzální politiky (*une police universelle*) vedoucí k univerzálnímu míru (*paix universelle, paix generale*), založené nikoli na filosofických a teologických spekulacích, ale na „světle rozumu a sdílené humanitě“ (*lumiere de raison, & sentiment d'humanité*), bez ohledu na náboženství.

¹⁴⁷ Srov. KRŠKOVÁ, Alexandra. *Dějiny evropského politického a právního myšlení*. Praha: Eurolex Bohemia, 2003, s. 258–269.

¹⁴⁸ Srov. WIGHT, Martin (ed. WIGHT Gabriele a Brian PORTER). *International Theory. The Three Traditions*. New York: Holmes & Meier, 1992.

¹⁴⁹ Srov. KNUTSEN, Torbjørn L. *Dějiny teorie mezinárodních vztahů*, s. 11 a 113–115.

¹⁵⁰ Srov. GREWE, Wilhelm G. *The Epochs of International Law*, s. 191–195.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 195.

¹⁵² Srov. WILLING, Thomas. *The new Cyneas of Émerie Crucé*. Philadelphia: Allen, Lane and Scott, 1909 [online].

V souladu se scholastickou tradicí považuje mír za cíl politiky jako takové, éra bojů a válek musí být spoluprací vládců ukončena. Odmítá současně myšlenku podřízení celého světa pod jeden politický organismus světové monarchie (*Monarchie de l'univers*) – říká, že tento projekt se nikdy nerealizoval ani nezrealizuje, ale že je třeba, aby politici pracovali s tím, „co mají v rukou.“¹⁵³

Zásadní mírovou iniciativu očekává samozřejmě z prostředí Evropy, jmenovitě zejména od papeže a francouzského krále. Od papeže Crucé očekává nalezení a prosazení míru v rámci křesťanstva a od francouzského krále nalezení způsobu mírového soužití s Turky. Není úplně zřejmé, jak posuzuje váhu jednotlivých států, zda na základě formální rovnosti či početní váhy, ale ve své práci Crucé činí určitá rozlišení ve stupni vážnosti jednotlivých politických celků. Zajímavé je, že za ústřední morální autoritu považuje papeže, s ohledem jednak na jeho duchovní význam, jednak na symbolické dědictví římského impéria, a proto navrhuje jakési jeho formální předsednictví (*le premier lieu en toutes assemblees*).¹⁵⁴ Po papeži v důstojnosti a míře autority dokonce hned na druhé místo klade tureckého sultána jako následníka a pokračovatele východořímské říše, císař Svaté římské říše je tedy až na místě třetím, čtvrtou je francouzská monarchie a pátou monarchie španělská. V šesté řadě následují vládci Persie a Číny, Etiopie, vůdce Tatarů a kníže moskevský. Na sedmém místě jsou pak králové Velké Británie, Polska, Dánska, Švédska, Japonska, Maroka, Mongolska a další nezávislí králové v Indii a Africe, knížata městských států, malých knížectví či představitelé suverénních republik, případně i dalších nově vzniklých či objevených státních útvarů. Rozhodování by v případě nesouladu bylo založeno tedy i na poměrování váhy, moci, tradice a rozlohy. Crucé navrhuje jako vhodné sídlo neutrální Benátky. Svaz států by měl i určité mechanismy prevence proti případným tyranským a nespravedlivým vládám, sloužil by ke koordinaci svobodného obchodu, případného prosazení jedné měny a standardizovaných vah a měr. Za součást mírového úsilí považuje Crucé i budování rozumného sociálního řádu v rámci států.

Crucého spis *Le Nouveau Cynée* vyšel jako anonym a ve své době ani později nebyl příliš rozšířený a známý. Ještě Leibniz, který o mnoho desetiletí později rozvíjel svou vizi univerzálního impéria, píše o Crucého spisu, že je mu povědomý, že tento spis anonymního autora v mládí četl, ale že neví, kde jej najít, a nepamatuje si detaily.¹⁵⁵ Crucé však v mnoha aspektech předjímá další vývoj a globální perspektivu, zaujímá umírněně realistické stanovisko odmítající spekulace a silné teologické koncepty, cíl lidstva spatřuje v mírovém soužití. Kupříkladu pojem svobody svědomí (*liberté de conscience*) je mu naprosto samozřejmý a užívá jej opakovaně. Na jednom místě svou globální mírovou vizi nazývá „velkolepým novým světem (*grand monde nouveau*)“¹⁵⁶ a v krátkosti jej popisuje vzletně takto – „mír, jenž dává každému, co jeho jest, který preferuje občany, je pohostinný k cizincům a všem bez rozdílu poskytuje svobodu cestování a obchodování.“¹⁵⁷ Tento utopizující aspekt však nijak neumenšuje jeho realistickou vizi, která vedla k praktickému návrhu globální politické organizace bez silného morálního či náboženského založení, postavené pouze na „světle rozumu a sdílené humanitě.“ Jeho důraz na ekonomický a sociální rozměr budování mírového soužití předjímá pozdější důrazy v ekonomické liberální teorii. Ekonomický rozvoj a prosperita jsou chápány jako důležité předpoklady globálního

¹⁵³ Srov. tamtéž, s. 138.

¹⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 106.

¹⁵⁵ Srov. tamtéž, s. xxii.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 127.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 301; (Originální znění: „*Une paix qui rende à un chacun ce qui luy appartient, le privilege au citoyen, l'hospitalité à l'étranger, & à tous indifferemment la liberté de voyage & negotiation.*“)

mírového soužití, které sjednocují lidstvo ve společném zájmu, vzájemné závislosti a provázanosti.¹⁵⁸

Hrabě de Sully a Franco Burgersdijk

Na počátku 17. století se objevuje ve Francii zajímavá, samozřejmě nerealizovaná, představa o jednotné Evropě ve formě federace. Jejím autorem je Maximilien de Béthune, vévoda ze Sully (1560–1641), ministr financí v administrativě francouzského krále Jindřicha IV. Navarrského. Ten v roce 1603 navrhl (a dále jej pak ještě rozvíjel ve svých pamětech po ukončení politické kariéry)¹⁵⁹ politický projekt jednotné Evropy (*Le Grand Dessein*) – konfederace neuzavřeného počtu prozatím patnácti států založené na rovnosti (šesti dědičných monarchií – Francie, Anglie, Španělska, Dánska, Švédsko a Lombardie; pěti elektivních monarchií – Svaté říše římské, Papežského státu, Uherského, Českého, Polského království; a čtyř republik – Benátek, Švýcarska, Nizozemí, Itálie). Zástupci států by volili *Generální radu* (*general council of Europe*), která by vydávala závazné dekrety, řešily různé problémy a spory. Rada složená z „komisařů“ by měla formu senátu, který by měl kolem 66 zástupců volených na tři roky. Deset silnějších států by mělo 4 zástupce a slabší státy by měly 2 zástupce. Konfederace by byla zónou volného obchodu a existovala by společná armáda skládající se z určených kontingentů jednotlivých zemí.

Slavný Sullyho „Velký design“ velice připomíná v té době sto padesát let starý projekt Jiřího z Poděbrad, s podobným důrazem na rovnost autonomních suverénních států bez ohledu na konfesi i vnitřní politické zřízení, a definitivní eliminaci ideálu Svaté říše římské jako „celokřesťanského státu“. Svým důrazem na „znovusjednocení“ rodiny evropských národů bývá také často zmiňován jako vize anticipující současnou evropskou integraci. Nevýjádřeným – ale patrným – cílem Sullyho návrhu bylo posílení role Francie za souběžného omezení moci rakouských a španělských Habsburků, kteří měli ambice na vzkříšení ideálu „univerzální (katolické) monarchie“, další motivací byla samozřejmě ochrana Evropy před nebezpečím osmanských Turků.

Dánský protestantský filosof Franco Petri Burgersdijk (1590–1635) přichází se zajímavými pojmy a závěry, které vyjadřují touhu po hledání jednoty lidstva a univerzálního míru, ale současně postrádají rozměr plurality křesťanských tradic a potenciál integrace „nevěřících“. Burgersdijk ve svých spisech *Idea politica* (1644) či *Idea oeconomicae et politicae doctrinae: Opus posthumum* (1649), dostupných v pozdějších vydáních, používá pojmy jako *universa Respublica* či *imperium Oecumenicum*. Tyto koncepty stojí na sjednocení světa a dosažení globálního míru, cílem veškeré politiky je mírové globální soužití (*Finis doctrinae Politicae est, felicitas universae Reipublicae*). Nástrojem univerzálního míru je pak právě nastolení univerzálního impéria, které integruje všechny stávající politické formace (*Instrumentum hujus Pacis Universalis est imperium Oecumenicum, quod sub se complectitur omnia imperia Politica*). Slabostí jeho vize je – třeba oproti Hugu Grotiovi a Emericu Crucému – že ve své velkolepé vizi připomínající Dantovu monarchii předpokládá nutně univerzalitu křesťanského náboženství (*Universalis igitur Religio es Christianismus*), potřebu sjednocení lidstva formou „konverze pohanů“ a odstranění institutu papežství, tedy de facto eliminaci katolicismu. Všemi přijaté (protestantské) náboženství je pak pro něj předpokladem univerzálního míru (*An detur Religio universalis sive an unquam Pax Universalis Religiosa*). Burgersdijka zmiňujeme i proto, aby bylo patrné, že univerzalistické ideály profilované do podoby globálního impéria nejsou jen záležitostí středověké imaginace či katolického pohledu. Z dobového hlediska

¹⁵⁸ Srov. KNUTSEN, Torbjørn L. *Dějiny teorie mezinárodních vztahů*, s. 110–111.

¹⁵⁹ Srov. OGG, David ed. Sully's Grand design of Henry IV. From the Memoirs of Maximilian de Bethune due de Sully (1559–1641). London: Sweet and Maxwell, 1921 [online].

jde s ohledem na předchozí vývoj politického a náboženského myšlení spíše o určitý anachronismus.

1.2.3 Utopická vláda nad světem – Campanella a Komenský

Definitivní rozklad nábožensky jednotné Evropy generoval silné utopizující představy, které se obtížně smiřovaly s realitou konfesní a politické nejednoty. Příkladem jsou v jistém smyslu protikladné, ale strukturálně blízké „barokní utopie“ Tommase Campanelly a Jana Amose Komenského. Navzdory příslušnosti k různým náboženským táborům je spojuje milenalistická (konkrétně postmilenalistická) vize uskutečnění Božího království na zemi, což z obou činí, bez ohledu na silně náboženský étos, v jistém smyslu předchůdce totalitárních vizí moderního věku. Oba autory tak spojuje „platónský idealismus“, teokratické pojetí politiky a problematický náboženský „postmilenalistický“ koncept. Oba očekávají příchod „zlatého věku“, tisícileté říše pozemského „milénia“, které se bude vymykat stávajícímu charakteru dějin. První staví na globální vládě katolicismu a pokračování středověké jednoty světa, druhý na určité dominanci principů protestantismu a elitářském přesvědčení o možné globální vládě osvícených elit.

Tommaso Campanella a jeho „teokratická světvláda“

Tommaso Campanella (1568–1639), italský dominikán, je autorem známého utopického díla *Sluneční stát* (orig. it. *La città del Sole*, 1602; násl. lat. *Civitas Solis*, vyd. 1623).¹⁶⁰ Měl tendenci se považovat za významného proroka a reformátora, věřil v rozličná proroctví a astrologické předpovědi, očekával brzký konec světa a přicházející zlatý věk. Pro své teologické názory a politické aktivity (v roce 1599 se účastnil povstání v Kalábrii proti španělské monarchii) byl opakovaně vyšetřován jak církevními, tak světskými autoritami, byl celkem sedmadvacet let vězněn, nakonec byl na základě intervence papeže Urbana VIII. propuštěn a stal se dokonce v letech 1629–1634 jeho osobním rádcem ve věcech astrologie (po dalším povstání v Kalábrii spojeném s jeho ideály dožívá pod ochranou Ludvíka XIII. a kardinála Richelieua ve Francii).

Podobně jako pro Tomáše Mora je hlavní intelektuální inspirací pro Campanellovo dílo *Sluneční stát* Platón a jeho návrhy na totální organizaci života jedince (majetek, oblékání, role ve společnosti, rodinný život, reprodukce apod.). Campanellova silná vazba na Platóna ostatně vede celkově k častým konkrétním výpadům vůči Aristotelovi a jeho názorům, což je možné chápat i jako implicitní útok na vlivnou tomistickou scholastiku. Ve *Slunečním státě* je nejvyšším vládcem kněz (*sacerdos*) a „metafyzik“ (*metaphysicus*) v jedné osobě, nazývaný „Slunce“. Tento je „vrchním rozhodčím ve věcech světských i duchovních“ (*omnium caput in temporalibus ac spiritualibus*)¹⁶¹ a jakýmsi polyhistorem, který je seznámen se všemi oblastmi lidského života a vědění, zejména pak „metafyzikou a theologii“.¹⁶² Občané ve státě vedou „filosofický a pospolitý způsob života“¹⁶³. Instituce majetku, tedy že každý má „vlastní dům a vlastní ženu a děti“ je zde považována za pramen sobectví, a proto zrušena. Vlastenectví občanů a jejich láska k bližnímu jsou natolik silné, že se na něj nevztahují argumenty Aristotela proti Platónovi ohledně nezbytnosti vlastnictví jako podmínky motivace k odpovědné ekonomické aktivitě.¹⁶⁴ Ve *Slunečním státě* není žádoucí rodinný život podle obvyklého modelu, ale plození dětí je podřízeno úřednímu

¹⁶⁰ CAMPANELLA, Tommaso. *Sluneční stát*. Praha: Rovnost, 1951. (Starší české vydání taktéž Praha: Jan Laichter: 1932, vydání z roku 1951 vydáno ještě Praha: Mladá fronta 1971 a 1979), citujeme z vydání z roku 1951. Text latinské verze CAMPANELLA, Tommaso. *Civitas solis* (1623)[online].

¹⁶¹ CAMPANELLA, Tommaso. *Sluneční stát*, s. 31.

¹⁶² Tamtéž, s. 40.

¹⁶³ Tamtéž, s. 35.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 36.

dohledu s eugenickými záměry¹⁶⁵, plození dětí je „náboženský úkon, směřující k prospěchu státu“.¹⁶⁶ Záležitosti sexuality a rozmnožování¹⁶⁷ jsou v gesci úředníka-lékaře „Lásky“, který stanovuje vhodnost partnerů pro rozmnožování, načasování a frekvenci pohlavních styků podle tělesné stavby, zdravotního stavu a sexuální vznětlivosti. Zejména pak státní úředníci, vědci a kněží, kteří jsou nadáni nadprůměrnou inteligencí, jsou spojováni se „živými, ráznými a krásnými ženami“. Campanella nezapomíná ani na neduživé a jakkoli jinak defektní občany, kteří v zájmu zachování klidu ve společnosti a v zájmu zamezení vzniku „nepřirozených zvráceností“ mohou souložit pro potěšení s neplodnými, těhotnými, nebo „méněcennými“. Neplodné ženy dokonce považuje za „společný majetek mužů“. Nahodilá homosexualita je trestána mírnými tresty, ovšem opakovaná až trestem smrti. Výchova dětí po ukončení laktace je svěřena státním úřadům, stejně tak i výběr jména při narození.

Ve Slunečním státě každý občan pracuje pouze čtyři hodiny denně, zbývající čas tráví rozvíjením duševních a tělesných vloh – studiem, četbou, rozhovory, sportovní aktivitou, s ohledem na kvalitu zdraví je zde úředně organizováno stravování a jeho složení, jsou nemilosrdně pronásledováni nepřátelé náboženství a státu. Campanella naznačuje i obrysy přirozeného náboženství *Slunečního státu*,¹⁶⁸ kde slunce je jako otec a země matka, dále říká, že „svět je obrovský živočich, my pak žijeme v jeho lůně jako červi v našem břichu“¹⁶⁹ a také, že přirozenou trojicí tohoto přirozeného náboženství je bůh jako moc, moudrost a láska (*amor*).¹⁷⁰ Sluneční stát je vzorem pro své sousedy a mnozí touží jej ve svém zřízení napodobit, občané *Slunečního státu* mají za to, že „celý svět dospěje k tomu, že bude žít podle jejich zvyků, a proto neustále pátrají, není-li někde jiný národ, který by vedl život ještě chvályhodnější a důstojnější.“¹⁷¹

Zatímco Tomáš Morus příliš nenaznačuje ve své *Utopii*, že by jeho vize mohla mít nějaký širší či globální dosah (a můžeme mít pochybnosti o záměru díla vůbec), je jakýmsi vzdáleným snem, Campanellův *Sluneční stát* je vizí pro celý svět. Campanella navíc na politiku pohlíží skutečně globálně a politické dění chápe i v eschatologických souvislostech. Jeho doba je érou epochálních změn a on své dílo chápe jako jakási proroctví o změnách globálního dosahu a sjednocení lidstva. Objev Ameriky a španělskou kolonizaci považuje za zlom, v němž se všechny národy spojí jedním zákonem,¹⁷² technické vymoženosti jako knihtisk, kompas a střelné zbraně jsou mu prostředky „pro spojení obyvatel země v jediné stádo“¹⁷³. Na základě astrologických poznatků předpovídá vznik nového „Mocnářství“, kde „nastane oprava a obnovení zákonů a věd, povstanou noví proroci, a to všechno, jak tvrdí oni, věští velké vítězství křesťanstvu“¹⁷⁴. Tyto poměrně obecné myšlenky Campanella v jiných svých méně známých dílech silně spojuje s nadějami na dynamiku a expanzi španělské monarchie, která by se mohla stát platformou finálního světového teokratického státu.

Mezi další Campanellova klíčová díla patří *De monarchia christianorum* (1594), *De regimine ecclesiae* (1594) a *Dialogo politico contra Luterani, Calvinisti ed altri eretici* (1595), v nichž kritizuje reformaci, obhájí nadřazenost církve nad státem a papeže nad světským panovníkem. V díle *Atheismus triumphatus* (1607) kromě jiného vystupuje zde proti

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 35.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 50.

¹⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 45–49.

¹⁶⁸ Srov. tamtéž, s. 82–84.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 82.

¹⁷⁰ Srov. tamtéž, s. 84.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 66.

¹⁷² Tamtéž, s. 87.

¹⁷³ Tamtéž, s. 87–88.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 88.

Machiavelliho pojetí občanského náboženství jako nástroje k získání a udržení moci, sám se ovšem domnívá, že právě katolicismus je mocnou jednotící silou. V díle *De monarchia Hispanica* (1600) Campanella naznačuje, že za určitých předpokladů by se mohla Španělská monarchie stát základem pro monarchii světovou, pokud by se jí podařilo přispět ke sjednocení lidstva, víry a k eliminaci nepřátel. Podle Campanellových představ reformované španělské království se má stát základem světové monarchie – jediného světového státu. V praktické rovině tedy podporoval „španělský imperialismus“, v teoretické předpokládal, že následně lze zavést jakousi teokratickou vládu kněží, kdy hlavní světovou autoritou ve všech oblastech bude papež. Svým pohledem stojí v přímé opozici vůči Dantovi a z historického hlediska jde o regres v uvažování o vztahu světské a duchovní moci. Zároveň je však radikálním příkladem přetrvávání univerzalizmu s „teokratickými cíli“. Ve spise *Monarchia Messiae* (1633) pak prorokuje zlatý věk jednoty lidstva, v němž bude překonáno „dábelské“ rozdělení lidstva a opět se po Adamově (a Kristově) způsobu sjednotí světská a náboženská moc a papež se stane vládcem nad celým světem:

„Všechna království světa, duchovní i časná, byla ustavena Kristem, naším Bohem. Po inkarnaci papežské apoštolské moci byl svěřen dohled nad všemi královstvími světa, ne aby je ovládla a zničila, ale aby je sjednotila, napravila a reformovala, aby je připravila a vyhradila si je, jak vyžaduje budování křesťanství. Dokonce v časných věcech veškerá moc pramení z té, která je udělena papeži, nikoli především ze společenství nebo komunity křesťanského společenství. Ve sporech vyvstávajících mezi lidem a králi, či mezi králi samými, je pro krále lepší, když oni sami i jejich lid závisí na nejvyšším knězi společném všem, spíše než aby byli souzeni společenstvím, parlamentem, či nějakým jiným tribunálem, jak ukazuje zkušenost.“¹⁷⁵

Jan Amos Komenský – vláda vzdělců a světový senát

Komenský stojí z hlediska percepce mezinárodních vztahů na určitém rozhraní, kdy ještě prožívá celou éru třicetileté války a je svědkem jejího konce, ale nereflektuje zcela nový „postvestfálský kontext“. Jeho vize je v tomto smyslu ještě, podobně jako u Campanella, silně zakotvena ve středověkém „hledání jednoty světa“ a zároveň hledání naděje na vytvoření lepšího světa skrze poznanou moudrost.

Pokud jde o ideu Svaté římské říše, tuto chápe Komenský jako mocenský a světovládný projekt římského katolicismu, nikoli jako instituci sloužící všeobecnému míru. Komenský ve svém díle *Retuňk proti Antikristu a svodum jeho* (1617–1618)¹⁷⁶ ztotožňuje, jako velká část protestantů oné doby, Antikrista s papežem a působením katolické církve. Kromě znaků duchovního rázu jako kupříkladu překrucování Písma a přijímání světské slávy považuje Komenský za jednu ze známek antikristovského ducha „katolickou“ koalici duchovní a světské moci. Podle ortodoxního učení dle Komenského má být naopak duchovní moc poddána světské vrchnosti s odkazem na Řím 13:1. Uzurpací moci nad světskou mocí a římskou říší podle Komenského splňuje papež jednu z podstatných známek příznačných pro Antikrista předpovězených v Písmu.¹⁷⁷ Přenesení ideje římské říše na křesťanské impérium je tak podle Komenského překážkou dalšího vývoje směrem k příchodu pozemského „tisíciletého království“.

¹⁷⁵ Pro obtížnou dostupnost latinského textu díla *Monarchia Messiae* (1633) byl použit anglický překlad této pasáže z: KRAYE, Jill ed. *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts. Volume II: Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 47.

¹⁷⁶ KOMENSKÝ, Jan Amos. *Retuňk proti Antikristu a svodum jeho*. In: *Dílo Jana Amose Komenského*, sv. 2, Praha: Academia, 1971, s. 9–287.

¹⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 149.

Pokud chceme znát více o Komenského názoru na možnost uspořádání politického a mezinárodního rozměru věcí lidských, nejvíce se dozvíme z jeho díla *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica* (1645–1670).¹⁷⁸ Sám jej považuje za vrchol svého myšlení (zůstalo nedokončeno), věnovaný evropské intelektuální elitě (učeným, zbožným a vznešeným mužům, SVĚTLŮM EVROPY!),¹⁷⁹ která je podle něj způsobilá k realizaci jím načrtnutých vznešených ideálů. Zejména ve třetí části díla (*Pansofia*) Komenský uvažuje o tom, „*jak podřídít všechny věci jednomu stálému, jasnému, pevnému ŘÁDU a věčným ZÁKONŮM PRAVDY*“¹⁸⁰. Dokonalá náprava světa lidskými prostředky (*Mundus aeternus*) není podle Komenského možná, je záležitostí Božského působení. Ovšem v lidských silách, s Boží pomocí, je všeobecná náprava věcí lidských, která by zásadně překonala všechny dosavadní dílčí pokusy o zjednáání nápravy v oblasti vzdělanosti, náboženství a politiky:

„*Kdyby se tedy lidé pravým způsobem spojili s věcmi skrze pravou filosofii, spolu navzájem skrze pravou politiku a s Bohem skrze pravé náboženství, byla by to pravá náprava věcí lidských čili reformace, reparace a restituce nebo také regenerace.*“¹⁸¹

Tato náprava by spočívala v zavedení pravé všeobecné filosofie, pravého všeobecného náboženství a pravé všeobecné politiky, dokonce i nového jednotného jazyka (*monoglotia*), který by překonal „babylonské rozdělení lidstva“, přičemž by šlo o často prorokovaný a očekávaný „zlatý věk“ (věk osvícený, zbožný a mírumilovný), který by předcházel konečnému příchodu Krista¹⁸².

V rámci lidsky uskutečnitelného se Komenský nejprve zabývá kromě dalších šesti řádů řádem morálním (*Mundus moralis*), jehož součástí je rozumnost v politické organizaci, jde zejména o kapitoly VII. (Rozumnost při řízení obce – POLITIKA)¹⁸³ a VIII. (Rozumnost při řízení království – BASILIKA čili MONARCHIKA).¹⁸⁴ V klasické debatě mezi typickými formami vlády (demokracie, aristokracie, monarchie) se při hledání nejlepšího uspořádání obce jednoznačně přiklání k monarchii. Demokracii považuje pro lidi sice za nejpřirozenější (fungovala by údajně v původním stavu před pádem do hříchu), aristokracii za nejspolehlivější (z obavy před tyranii je obtížné svěřit vládu jednomu vládcovi, z obavy před zmatkem všem lidem), avšak monarchii za nejdokonalejší (odpovídá nejlépe řádu stvoření).¹⁸⁵ Reflektuje však i potenciál zneužití a rizik monarchie (tyranie), proto uznává přínos smíšeného zřízení, tedy monarchii zkombinovanou s prvky aristokratické a demokratické vlády.¹⁸⁶

Za hlavní cíl vlády pak považuje Komenský „*udržovat národy v míru*“.¹⁸⁷ Uvažuje i o myšlence všeobecné světové vlády, kterou nazývá „*panarchii*“: „*Je třeba ukázat, zda lze veškeré lidstvo takto uspořádat a spojit pomocí zákonů.*“¹⁸⁸ K možnosti jejího uskutečnění se však nepřiklání, protože ta by vyžadovala každý z dalších vyšších stupňů vlády zajistit někým moudřejším a způsobilejším, než na stupních nižších. Lidský potenciál však považuje za omezený:

¹⁷⁸ KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. sv. I.–III. Praha: Svoboda, 1992.

¹⁷⁹ Tamtéž, sv. I., s. 51.

¹⁸⁰ Tamtéž, sv. I., s. 239.

¹⁸¹ Tamtéž, sv. III., s. 259.

¹⁸² Tamtéž, sv. III., s. 260–263.

¹⁸³ Tamtéž, sv. II., s. 235–237.

¹⁸⁴ Tamtéž, sv. II., s. 238–242.

¹⁸⁵ Srov. tamtéž, sv. II., s. 237.

¹⁸⁶ Srov. tamtéž, sv. II., s. 239.

¹⁸⁷ Tamtéž, sv. II., s. 240.

¹⁸⁸ Tamtéž, sv. II., s. 241.

„Ovšem takové uspořádání vztahů mezi lidmi, že se nakonec všichni podřídí jedinému viditelnému vůdci, je vzhledem k okolnostem nemožné. Žádný člověk totiž není tak moudrý, aby to stačilo na veškerá království a společenství. [...] Bůh tedy nezřídil takovou monarchii, aby v ní všechno podléhalo pouhému člověku.“¹⁸⁹

Panarchie je tedy v tomto smyslu vyhrazena Bohu, respektive Ježíši Kristu. Zde již Komenský odkazuje na svůj koncept *Panorthosie*, v níž by pozemští vládcové Kristu „postoupili trůn“ a „podrobili své koruny“.¹⁹⁰ V *Panorthosii*, tedy v představě všeobecné nápravy, koruně celého díla, Komenský zajímavým a nečekaným způsobem (oproti náčrtu v předchozích částech) obrací pořadí oblastí nápravy (filosofie, náboženství, politika) na sekvenci filosofie – politika – náboženství.¹⁹¹ V kapitole XII. *Panorthosie O nové obecné politice, usměrňovatelce lidské společnosti k dokonalému stavu*¹⁹² pak o této nové politice hovoří jako o dokonalém uplatnění lidské moudrosti v řízení lidské přirozenosti, které se bude moci nazývat „politikou novou“, „politikou univerzální“, „politikou svatých“ či „královstvím svatých“, přičemž „Cílem této politiky bude znovushromáždění národů světa ve svornosti po urovnání a odstranění válek v pokolení lidském a zamezení i samých příčin k válkám.“¹⁹³ Co se týče konkrétní praxe takové politiky, je pro něj „uskutečňováním světa mravního“, nezištnosti, spravedlnosti, obecného blaha a pravidla „Co chceš nebo nechceš, aby ti jiní činili/nečinili, to ty bližním čiň/nečiň!“ I když klade opakovaně důraz na svobodu člověka, v jeho konkrétních návrzích politických opatření prosvítají rysy nám povědomé z režimů autoritářských či starších sociálně-utopických děl (přísný řád kompetencí, dozor výše postavených občanů nad nižšími pomocí „tajných dozorců“,¹⁹⁴ povinnost studia a pracovní povinnost, zákaz hospod, necudného umění, literatury a lidové kultury, lichvářů a spekulantů, monopolů a oligopolů,¹⁹⁵ regulace množství a složení stravy, pravidla oblékání, „zákaz celibátu“, ustavení „dozorců nad manželstvím“¹⁹⁶ a „cenzorů mravů“¹⁹⁷). Primárním cílem politiky je mír ve společnosti a mezi národy, přičemž „prostředky a nástroje politiky jsou všechna opatření příjemná i nepříjemná, pokud přispívají k zavedení a udržení míru a pokoje.“¹⁹⁸ Podobně i v oblasti všeobecného náboženství požaduje Komenský určitou jednotu, která by stála na víře, naději a lásce vůči Bohu v Trojici, přičemž takovou teologii by musel uznat „...za pouhou a jedinou cestu k Bohu a k blažené věčnosti každý, ať je nyní stoupencem kteréhokoli vyznání či kterékoli sekty, křesťan, žid i mohamedán“¹⁹⁹. Zde je však s nakládáním moci obezřetnější a klade důraz na svobodu, když prohlašuje, že „vrchnostenské právo nad svědomím ať je odstraněno jako podstatný rys Antikristův.“²⁰⁰

Konkrétnější představa²⁰¹ Komenského o organizaci a uplatňování univerzální filosofie, náboženství a politiky spočívá v ustavení rozhodčích sborů složených z nejmoudřejších, nejzbožnějších a nejmocnějších občanů světa – tribunálu vzdělavců (sbor světla), církevního tribunálu (konsistoř či svatá konsistoř) a politického tribunálu (soudní dvůr, světový soud či soud míru), jejichž společnou formální hlavou bude sám Kristus (prorok, kněz a král). Z každé země (království nebo republiky) by těchto „strážců světla,

¹⁸⁹ Tamtéž, sv. II., s. 242.

¹⁹⁰ Tamtéž.

¹⁹¹ Srov. tamtéž, sv. III., s. 329.

¹⁹² Srov. tamtéž, sv. III., s. 337–340.

¹⁹³ Tamtéž, s. 337.

¹⁹⁴ Srov. tamtéž, s. 338.

¹⁹⁵ Srov. tamtéž, s. 407–408.

¹⁹⁶ Srov. tamtéž, s. 414–415.

¹⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 416.

¹⁹⁸ Srov. tamtéž, s. 346.

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 345.

²⁰⁰ Tamtéž, s. 344.

²⁰¹ Srov. tamtéž, s. 350–353.

zbožnosti a míru“ bylo několik (dva až čtyři nebo více pro každý rozhodčí sbor): „*Tito všichni dohromady budou tím senátem světa, těmi vychovateli lidského pokolení, tím světlem světa a těmi pavézami země, aby filosofie byla všude domovem a baštou pravdy, náboženství aby bylo domovem a baštou zbožnosti, politika domovem a baštou bezpečnosti po celém světě*“²⁰². Světový senát by kromě běžného vedení organizoval pravidelné světové sněmy konané každé desetiletí a byl by doplněn nižší strukturou sborů podle kontinentů (Evropa, Asie, Afrika, Amerika), pro sídlo předsedy celého sboru Komenský navrhuje Londýn.²⁰³

Politická část světového senátu,²⁰⁴ politický tribunál (soudní dvůr), by se podle Komenského mohla nazývat „direktoriem mocností světa“, „senátem světa“ či „areopágem světa“, „mírovládcí říší“, „vrchními rozhodčími míru“ či „radním sborem celého světa“. Ta by dohlížela na obecné dobro, na prosazování míru a pokud možno nenásilnou správu mezilidských a mezinárodních vztahů, klíčovým počinem by bylo ustavení univerzálního práva, s vědomím, že univerzálním vládcem je Kristus a že je třeba bránit příchodu Antikrista, který má ambice ve stejných oblastech jako světový senát – vydávat se za proroka, hlavu církve a světovládce.²⁰⁵

Vytvoření světového senátu organizujícího svět podle pravidel obecné nápravy věcí lidských by dle Komenského měl předcházet „světový sněm čili ekumenický koncil, záruka univerzální reformace.“²⁰⁶ Šlo by přitom o sněm filosofů, teologů a politiků celého světa, zástupců univerzit, církví králů a republik, přičemž každá země by byla reprezentována odpovídající trojicí vyslanců. Ti by společně rokovali o věcech filosofických, teologických a politických ve společné kooperaci:

*„Všichni společně, ale podle věcného pořadí. Nejdříve budou probírat záležitosti vzdělanostní, poněvadž ty vnášejí světlo do ostatních. Pak záležitosti církevní, jak se má chodit a jednat s Bohem. Konečně záležitosti politické jako základ, vrchol a pouto ostatních.“*²⁰⁷

Komenský ve věci iniciativy příprav takového koncilu apeluje zejména na Polsko, Švédsko a Velkou Británii, které reprezentují tři větve křesťanství (římské, luterské a kalvínské).²⁰⁸ V jiné variantě Komenský uvažuje o skromnější iniciální a anticipující variantě světového koncilu, která by sdružovala nejprve svět křesťanský, s následným zapojením ostatních národů. Takový koncil by pro Komenského byl naplněním proroctví univerzální obnovy věcí a shromáždění národů podle biblických proroků, které by překonalo prokletí stavby babylonské věže postupně končící éru čtvrté „hliněnoželezná“ monarchie římské podle proroka Daniela a všechna království světa se stanou královstvím Božím a na světě zavládne mír,²⁰⁹ „sedmý věk světa“, očekávaná tisíciletá říše pokoje před Kristovým definitivním příchodem, kterému bude ještě bezprostředně předcházet krátké období soužení.²¹⁰

Humanismus 16. a 17. století, jak můžeme pozorovat právě na jeho klíčovém reprezentantovi Komenském, i díky znovuobjevení textů hermetické a kabalistické filosofie, nabíral určitých gnosticko-okultních rysů – přesvědčení o úplném a konečném schématu vědění, které má univerzální ráz a které vyjasní a vyřeší všechny dosavadní rozepře a

²⁰² Tamtéž, s. 353.

²⁰³ Srov. tamtéž, s. 425–426.

²⁰⁴ Srov. tamtéž, s. 357–359.

²⁰⁵ Srov. tamtéž, s. 353, 359.

²⁰⁶ Srov. tamtéž, s. 418–430.

²⁰⁷ Tamtéž, s. 420.

²⁰⁸ Srov. tamtéž, s. 518–521.

²⁰⁹ Tamtéž, s. 426, 432.

²¹⁰ Tamtéž, s. 434.

rozkoily. Součástí této představy je obvykle i existence mezinárodní sítě učenců a humanistů – „neviditelné kolegium.“²¹¹ Povahu této představy spojenou s irénickým a nadkonfesijním křesťanstvím zformuloval Francesco Pucci v knize *Forma d'una republika catholica* (1581). Tato představa však byla v zásadě jen sofistikovanou verzí ideje nástupu „milénia“, jen ne cestou apokalyptického násilí a bojů, ale zásluhou působení a vlivu „kolegia učených mužů“. Tato idea, zjevně inspirovaná platónskou vizí „vlády filosofů“ na straně jedné a „progresivistickým postmilénialismem“ na straně druhé, se díky svému gnosticko-okultnímu a hermetickému charakteru stala zdrojem konspirativistické i antikonspirativistické imaginace a hypertrofovaných představ o světovém spiknutí tajných kruhů a skupin – zejména svobodných zednářů.²¹² Johnson podotýká, že v následné tradici iluminátství, zednářství a rosenkruciánství se tyto proudy odchýlily od tradičního humanismu a degenerovaly do okultních nauk a sektářského myšlení.²¹³ Idea světovlády elit či tajných osvícenských spolků způsobilých vládnout světu (i když přiznáme určité historické přecenění a démonizaci role a vlivu svobodného zednářství) se dostává do napětí s grotiovskou tradicí uvažování a je určitou zvláštní formou „revolucionismu“, vůči které je hlavní proud křesťanského uvažování o globální organizaci světa obezřetný.

I přes silný humanistický impuls a přínos v četných oblastech kritizuje Komenského kupříkladu i Jakub S. Trojan v knize *Idea lidských práv v české duchovní tradici*.²¹⁴ Řadí jej sice do historické řady velkých českých obhájců svobody svědomí a náboženství, ale na druhé straně jej kritizuje pro jeho „fascinaci jednoduchostí“, „intelektuální optimismus“, gnostické rysy jeho myšlení a „totalitní momenty“ v politické dimenzi „všénápravy“. Komenský podle něj oproti předchozí tradici (třeba Chelčický) opět více propojuje aspekty světské a duchovní moci a jeho představy o uspořádání společnosti jsou v rozporu s jeho pojetím svobody a důstojnosti člověka – Trojan dokonce říká, že se zde Komenský v jistém smyslu jako „autor *Všénápravy* dostává do rozepře s autorem *Labyrintu*.“²¹⁵

1.2.4 Vestfálský mír, „lockovská anarchie“ a hledání jednotné Evropy

Sedmnácté a osmnácté století dává do značné míry v panující realitě za pravdu Thomasu Hobbesovi (1588–1679), který v reakci na anarchii evropských náboženských válek formuluje svého *Leviathana* (1651). Hobbes se svou vizí absolutismu státu přispívá k pozdější praxi osvícenského absolutistického panování, jak se rozvinulo zejména v habsburské a bourbonské monarchii. Na sklonku 17. a na počátku 18. století dochází ovšem k určitému upozadění globálních vizí ve prospěch hledání identity Evropy a její ztracené jednoty. Zatímco Komenský ještě v naději na globální dosah svých ideálů uvažuje o globální politické organizaci o „všénápravě“ věcí lidských, i když v poněkud utopických barvách, pozdější autoři jako Gottfried Wilhelm von Leibniz či Abbé de Saint-Pierre hledají spíše evropskou kulturní a náboženskou jednotu, která by se proti zbytku světa „nevěřících“ mohla vymezit. Klíčovým autorem oné doby je však John Locke, který odmítal silné vize společnosti a spokojil se s hledáním rozumných minimalistických východisek a funkční etiky.

²¹¹ Srov. JOHNSON, Paul. *Dějiny křesťanství*. Brno: CDK, 1999, s. 301–305.

²¹² Komenský je ostatně chápán jako duchovní předchůdce a inspirátor pozdějšího svobodného zednářství, které se na něj ostatně i často odvolávalo. Používá ve svém díle symboliku a rétoriku, která se později stala pro zednářství typická, první česká zednářská lóže, která vznikla 28. září 1919, si dala do názvu právě Komenského jméno.

²¹³ Srov. JOHNSON, Paul. *Dějiny křesťanství*, s. 336.

²¹⁴ Srov. TROJAN, Jakub S. *Idea lidských práv v české duchovní tradici*. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 173–188.

²¹⁵ Tamtéž, s. 182.

Vestfálský mír a postupný rozklad „ancien régime“

Třicetiletá válka (1618–1648) – z hlediska mezinárodních vztahů skutečný „konec středověku“ – je vleklým konfliktem na liniích náboženských sporů, ale i sporů o evropskou nadvládu. Ačkoli Augsburský mír v roce 1555 ukončil období válek a sporů bezprostředně následujících po reformaci a byla uznána náboženská svoboda ve formě zásady *cuius regio, eius religio*, náboženské a mocenské spory se nadlouho utlumit nepodařilo. Reformační a protireformační síly byly ve stálém střetu a katolické naděje na obnovení jednotného řádu za pomoci habsburského rakousko-španělského impéria se rozpadaly. Mnohavrstevnaté náboženské a mocenské napětí rostoucí v rámci habsburské Svaté říše římské se prolomilo v českém království „pražskou defenestrací“ a odbojem českých stavů, částečně v reakci na habsburskou rekatolizaci, které spustily události ukončené až vestfálským mírem po třiceti letech. Kromě náboženských zlomů sporu po linii katolicismus-protestantismus šlo i o mocenské spory mezi evropskými velmocemi, proto se později třeba Francie připojila na stranu protihabsburskou. Válka, která byla posledním válečným konfliktem v Evropě s podstatnou náboženskou dimenzí a svou vleklostí a rozsáhlostí způsobila značné úbytky obyvatelstva v celé Evropě, byla ukončena vestfálským mírem. Ten znamenal striktnější dodržování zásady *cuius regio, eius religio*, zásadní oslabení ideje Svaté říše římské, ale i určitou náboženskou toleranci a nástup procesu sekularizace. Současně vývoj vedl k posilování role státu a panovníků, což vedlo v 18. století k rozvoji osvícenského absolutismu. Grewe celé období od uzavření vestfálského míru až po napoleonskou éru nazývá „francouzským věkem“, obdobím převahy Francie v mezinárodních vztazích.²¹⁶

V teorii mezinárodních vztahů je konec třicetileté války spojený s uzavřením vestfálského míru obvykle považován za počátek vzniku moderního systému států, fungující v podstatě do současnosti. Tzv. vestfálský systém znamená vznik územně svrchovaných suverénních států jako výhradních aktérů mezinárodních vztahů, mezinárodní právo má více charakter pravidel uplatňovaných mezi státy, než stojících „nad státy“. Evropa se tak stává decentralizovaným systémem, jehož legitimita se opírá o dohodu nejvýznamnějších velmocí. I když dále dochází i k zásadním změnám a restrukturalizacím velmocí ve 20. století po první a druhé světové válce, systém suverénních národních států se prosazuje globálně, a teprve v současné teorii mezinárodních vztahů se hovoří o jeho případném konci – postvestfálské situaci.

John Locke a jeho mezinárodní anarchie

John Locke (1632–1704) je prvním klíčovým autorem britské tradice, kterému se v souvislosti s naším tématem věnujeme. Locke je, co se týče gnozeologie, reprezentantem britského empirismu. Ta je v napětí s racionalismem, ale částečně i tradicí přirozeného práva. Nebudeme se samozřejmě hlouběji zabývat filosofickými spory o možnostech lidského poznání, ale můžeme pouze poznamenat, že Locke, navzdory svému empirismu, ještě vazbu na přirozený zákon zcela neopouští, ale odvozuje z něj omezenou množinu základních a nezpochybnitelných lidských práv – právo na život, svobodu a majetek,²¹⁷ také je velkým stoupencem náboženské tolerance, přičemž stojí ještě i na představě zakotvení těchto práv v transcendentním řádu. Pozdější vývoj jak racionalismu, tak skeptického empirismu, vedl k definitivnímu oddělení základních lidskoprávních principů od konceptu přirozeného práva, což ještě Locke nečiní – chápe člověka jako rozumného tvora, který se řídí Bohem daným přirozeným zákonem. Jak racionalisty, tak třeba utilitaristické liberály vedl další vývoj k definici lidských práv již zcela oddělené od přirozeného zákona, což obvykle vedlo k jejich relativizaci, ale souběžně i k nepřiměřené expanzi.

²¹⁶ Srov. GREWE, Wilhelm G. *The Epochs of International Law*, s. 279–424.

²¹⁷ Srov. LOCKE, John. *Dvě pojednání o vládě*. Praha, 1965, s. 139–163.

Lockova teorie vládnutí je založena na fikci společenské smlouvy, která je rozvinutím přirozeného zákona a je založena na principu legitimacy odvozené ze souhlasu ovládaných. Nejde však o ryze mocenský či bezpečnostní kontrakt, jako třeba u Hobbesa, Huma nebo Rousseaua, ale vláda je primárně ustavena k ochraně přirozených práv. Pokud pomineme gnozeologické aspekty, tak se Lockovo pojetí prakticky blíží mnohým závěrům pozdních scholastiků. Nebude proto překvapením, že Locke navzdory proklamaci teze o jednotě lidstva zcela odmítá nadnárodní autoritu i „božské právo králů“. Má za to, že přirozeným stavem lidstva je jednota, která je akcidentálně (v důsledku hříchu) rozdělena do partikulárních společenství a států – to je v podstatě již myšlenka sv. Augustina. Locke v kapitole IX (*O účelech politické společnosti a vlády*) druhé části díla *Dvě pojednání o vládě* (1689), v § 123 píše, že v „přirozeném stavu“ tvoří lidstvo jednotu, jednu společnost a podle přirozeného zákona jsou všichni lidé „jedním společenstvím“. V důsledku zkaženosti a neřestnosti se od tohoto „velkého a přirozeného společenství“ lidé rozdělují a spojují „v menší a rozdělená sdružení“ a „včleňují se do některého státu odděleného od ostatního lidstva“²¹⁸. Zajímavé jsou také, v souvislosti s úvahami o jednotě lidstva a možné světovládě, Lockovy úvahy o biblických souvislostech vlády a autority v závěrečné kapitole první části díla *Dvě pojednání o vládě*, nazvané *O dědictví monarchické moci Adamovy* (X.) a *Kdo je dědicem?* (XI.). Zde se polemicky vyrovnává s tezemi knihy *Patriarcha* (1680) sira Roberta Filmera o přirozené moci králů. Locke odmítá odvozovat legitimitu královské moci od patriarchální moci Adamovy a jeho případných nástupců, kterým by mělo náležet právo „býti králem nad celým pokolením lidským“²¹⁹. Nalézá množství argumentů, proč konstrukt „Adamova nástupce“ nedává smysl, včetně interpretace četných biblických pasáží. Výkladem příběhu o stavbě babylonské věže dospívá k názoru, že pokud měli lidé nějakou vládu v situaci před babylonským zmatením jazyků a rozdělení lidstva, „byla to spíše republika než absolutní monarchie“²²⁰. Následný rozklad lidstva do množství národů znamenal legitimní ustavení vládních mocí nad jednotlivými národy, které neměly žádnou spojitost s Adamovou případnou globální vládní legitimitou. Filmerovu vizi považuje Locke za utopický konstrukt spojený se zavádějícím výkladem biblických textů: „Ten, kdo se může domnívat, že toto dovozování pochází z Písma, může si z něho vybrat, který vzor Utopie vyhovuje nejlépe jeho obraznosti nebo jeho zájmu, a toto „otcovství“ takto použité ospravedlní jak knížete, který si dělá nárok na universální monarchii, tak jeho poddané, kteří jako otcové rodin se zbaví vši podřízenosti k němu a rozdělí jeho říši v menší vlády pro sebe“²²¹. Locke na základě množství racionálních i biblických argumentů odmítá Filmerův koncept královské autority.

Z hlediska teorie mezinárodních vztahů můžeme Locka přiřadit podle typologie Martina Wighta s určitou rezervou k tradici grotiovské. V tomto smyslu je záhodno poznamenat, že v analogii k Wightově typologii rozlišuje podobně Alexandr Wendt „tři kultury anarchie“²²² v mezinárodních vztazích – hobbesovskou, lockovskou a kantovskou. Wendt předpokládá postupný rozvoj mezinárodních vztahů od jejich hobbesovského charakteru (státy jako nepřátelé), přes lockovský (vestfálský systém – státy jako respektující se soupeři), až ke kantovské anarchii (příklad EU – státy jako přátelé), který musí následně vyústit v ustavení univerzálního světového státu. Tento názor jednoho z klíčových současných stoupců světového státu nyní pominěme a pouze zdůrazněme, že existuje spojitost mezi uměřenou Wightovou grotiovskou tradicí a Wendtovou „lockovskou

²¹⁸ Tamtéž, vše na s. 199–200.

²¹⁹ Tamtéž, s. 100.

²²⁰ Tamtéž, s. 125.

²²¹ Tamtéž, s. 126.

²²² Srov. WENDT, Alexander. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

anarchií“. Lockovská anarchie, která stojí na „zájmu“ a vzájemném respektu aktérů mezinárodních vztahů je obdobou grotiovské vize respektu k suverenitě jednotlivých společenství bez centrální autority na straně jedné a vědomím jednoty lidstva a základních morálních hodnot na straně druhé.

Hledání jednotné Evropy – Leibniz, Saint-Pierre a další

Jak jsme již naznačili, po vestfálském míru v druhé polovině 17. a v 18. století se představa politické jednoty orientuje spíše na hledání evropské kulturní, politické a náboženské jednoty než na „jednotu světa“. Nejznámějšími příklady takového uvažování jsou třeba Leibniz a Saint-Pierre. Leibnize lze zařadit s určitými výhradami do linie grotiovského a přirozenoprávního myšlení, Saint-Pierrova představa je idealistickým až utopickým návrhem, který současně neobsahuje takřka žádné hlubší filosofické přesahy – jde ale o často komentovaný a skloňovaný projekt.

Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646–1716) část svého života pracoval v diplomatických službách a působil jako poradce evropských panovníků. Aniž bychom se dotýkali složitých filosofických otázek kolem Leibnize a jeho přínosu či kritiky, můžeme pouze konstatovat, že v oblasti přirozeného práva a práva národů zastával pozici, která navazovala spíše na scholastické a grotiovské „idealistické“ pojetí vycházející z možnosti rozumového poznání, než na empirickou a voluntaristickou linii, kterou v jeho době reprezentoval jeho velký oponent Samuel von Pufendorf.²²³ Zatímco mnozí autoři jeho doby s ohledem na koncept suverenity odmítají jakékoli pojetí nadnárodní, univerzální autority, Leibniz vnímá suverenitu státu relativně. Stejně jako je pro něj, ač protestanta, stále papež hlavou univerzální církve, je císař jejím univerzálním ochráncem (*imperator habet id ius in orbem terrarum, quod Advocatus in res Ecclesiae*), a má proto jedinečnou pozici. I když Leibniz chápe zastaralost feudálních vztahů a vnímá nutnost reformy ideje Svaté říše římské (i papežství), stále trvá na jejím posvátném charakteru a univerzálním poslání. Chápe ji jako jednotící politický prvek celku křesťanstva (*respublica christiana*), který má navíc přispět ke znovusjednocení rozděleného křesťanstva, sjednocení Evropy, ustavení univerzálního míru a ochraně před vnějšími nepřáteli. Idea impéria nestojí podle Leibnize pouze na sekulárních pozemských základech, jak má za to Pufendorf, ale má svou transcendentní dimenzi a univerzální poslání. Impérium je pro něj rodinou států (*familia civitatum*) a systémem spojených států (*Systema civitatum foederatarum*), v níž vládne zastřešující autorita. V Leibnizově konceptu ovšem ideje přirozeného práva, práv národů a náročné požadavky étosu křesťanství do značné míry splývají.²²⁴ Podle jeho pojetí v textu *Elementa Juris Perpetui* (1695) je podle *ius strictum* nejvyšším ideálem „*caritas sapientis*“, a dokonalá spravedlnost míru, dostupnosti životních potřeb a perspektivy spásy spočívá v dodržování pravidla „nikomu neškodit, dávat každému, co jeho jest, a žít zbožně“ (*neminem laedere, suum cuique tribuere, pie vivere*). Oproti Grotiovi Leibniz ovšem aplikuje ideál dokonalé společnosti nikoli pouze dovnitř křesťanského politického společenství, ale v globální perspektivě. Jeho ideál dokonalého vládnutí je navíc spojen s „platónskými ideály“ morálních politických vůdců²²⁵ a podobně jako Komenský spoléhá v těchto intencích na důležitost vzdělání, s Komenským ostatně sdílí i ideu nového všelidského univerzálního jazyka (*characteristica universalis*).

²²³ Srov. DÖRING, Detlef. Leibniz's Critique of Pufendorf. A Dispute in the Eve of the Enlightenment. In: DASCAL, Marcelo ed. *The Practice of Reason: Leibniz and his Controversies*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2010, s. 255–256.

²²⁴ Srov. RILEY, Patrick. *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*. Cambridge: Harvard University Press, 1996, s. 199–202.

²²⁵ Srov. tamtéž, s. 219–221.

Leibnize můžeme postavit do linie s humanistickými scholastiky, kteří za realitou spatřují ideál jednoty lidstva, politické organizace a existence univerzálních morálních zákonů, které značně konvergují s křesťanskými ideály. Zároveň je ale jeho představa impéria, navzdory grotiovskému chápání přirozeného práva a práva národů, příliš zatížena křesťanskou představou o jednotném světě (a také snad ideou určité mimořádnosti poslání německého národa). Není zcela zřejmé, jak by si v praxi představoval dosah Svaté římské říše a jak by chápal status nekřesťanů. Jeho nadějná vize budoucnosti má nádech „premilennialistické“ eschatologické perspektivy. Protože za jeho konceptem převládá spíše ideál jednotné křesťanské civilizace, můžeme jej považovat spíše za předchůdce ideálu evropské integrace, nebo civilizační integrace založené na sdílených (křesťanských) hodnotách. Svým idealismem a globální ambicí a nadějí na zásadní kvalitativní proměnu politického řádu směřuje ke Kantovi a jeho „revolucionistickému“ pojetí mezinárodních vztahů, proto nad jeho případným zařazením do grotiovské tradice „historického realismu“ vyvstává otázka. Tato otázka není zcela jednoznačná – kupříkladu Janne Nijman argumentuje²²⁶ ve prospěch zařazení Leibnize do linie grotiovské tradice (ve Wightově smyslu). Podle jejího názoru se mu podařilo smířit realistický přístup s idealismem univerzalizmu spravedlnosti a konceptem relativní suverenity, a je jak alternativou jak hobbesovského realismu, tak i kantovského „radikálního kosmopolitismu“. Jeho argumentační síla spočívá v odmítání Pufendorfova pozitivistického a voluntaristického chápání přirozeného práva a zejména v odmítání hobbesovského „přirozeného stavu“, jeho chápání lidské přirozenosti jako „asociální“, suverenity a výhradně kontraktuálním charakteru státu a práva. Ačkoli podobně jako Grotius klade velký důraz na uplatnění křesťanských ideálů v křesťanských státech, podle Patricka Rileyho²²⁷ si (zejména v díle *Codex Iuris Gentium*, 1693) přiznává, že hobbesovský pohled je určitým realistickým korektivem jeho univerzalistického idealismu, který neodráží realitu, ale je vizí nejvyššího stupně dokonalosti lidského společenství. Nižší stupně spočívají v pouhém mírovém stavu, distributivní a komutativní spravedlnosti. Druhý aspekt uměřeného realismu prosvítá v Leibnizově odporu k osvícenskému absolutismu a imperialismu ztělesněnému zejména francouzským králem Ludvíkem XIV., vůči němuž ostatně formuloval svou vůbec nejtvrďší „satiru“ ve spise *Mars Christianissimus* (1683), kde jej paroduje jako „po ďáblovi“ nejmocnějšího panovníka světa, který chce ustavit království Boží na zemi. Ještě je ale jedna zásadní věc, která spojuje Grotia a Leibnize na straně jedné a klade Kanta na stranu druhou. Je to vazba na křesťanský obraz světa a ideál „*caritas sapientis*“. Zatímco Kantovo myšlení stojí výhradně na (od zjeveného náboženství oproštěné) teoretické i praktické racionalitě – „*Leibnizovo řešení je v základu středověké, zatímco Kantovo je radikálně moderní – ačkoli je mezi jejich schémata pouhých sto let (mezitím však ovšem přišel Hume, Rousseau a francouzská revoluce)*.“²²⁸

Francouzský kněz, diplomat a osvícenec Abbé de Saint-Pierre (1658–1743), který se zúčastnil jako diplomat jednání o Utrechtském míru, formuloval v roce 1713. tzv. Projekt věčného míru (*Projet de Paix Perpetuelle*), který je velice podobný starému projektu Jiřího z Poděbrad. Saint-Pierrův projekt stál na ideji ustavení federativního sdružení evropských států založeného smlouvou mezi panovníky, stálého tribunálu a senátu či poradního sboru se třemi zástupci z každé z evropských mocností, který by sídlil v Utrechtu a řešil spory mezi státy. Federace by disponovala společnou armádou určenou ke kolektivní obraně členských států a měla by příjem z příspěvků jednotlivých členských zemí, rozhodnutí by byla přijímána dvoutřetinovou většinou. Každý člen federace, který by porušil smlouvu, by

²²⁶ NIJMAN, Janne E. Leibniz's Theory of Relative Sovereignty and International Legal Personality: Justice and Stability or the Last Great Defence of the Holy Roman Empire, 2005 [online].

²²⁷ Srov. RILEY, Patrick. *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*, s. 242.

²²⁸ Tamtéž, s. 244–245.

byl dán do klatby a prohlášen za veřejného nepřítele. Saint-Pierrův projekt, přestože neměl žádný reálný dopad, komentuje mnoho následujících myslitelů. Kromě toho, že mezi evropskými panovníky nebyla vůle k takové formě integrace, obsahoval Saint-Pierrův návrh i určité problematické body, které kritizují jeho komentátoři, např. ačkoli že dával instituční zázemí mezinárodnímu poli, tak zároveň v osvícenském duchu podporoval absolutismus panovníka uvnitř státu (jeho osoba, rodina i moc by mu měly být zajištěny proti každé cizí moci a proti vzpouře poddaných). Taková petrifikace panovnické moci směrem dovnitř států by konzervovala feudální řád a omezila možnost rozvoje moderních politických institucí, jak třeba později komentuje Saint-Simon.²²⁹ Velice stručně návrh komentuje a ironicky kritizuje i Saint-Pierrův současník Leibniz.²³⁰ Sice chválí jeho dobré záměry, ale zároveň zlehčuje pojem „věčného míru“ (*pax perpetua*), který se spíše „hodí na hroby“. Také jej označuje za fikci a utopii dovolávající se „zlatého věku“, zároveň realisticky pochybuje o jeho dodržování ze strany velmocí.

Saint-Pierrův projekt taktéž komentuje Jean-Jacques Rousseau (1712–1778). Stručně jej glosuje ve svých Vyznáních (*Les Confessions*, 1769), kde jej má za „kazatelský“ a idealistický, bez hledání praktických možností uskutečnění. Podrobněji se mu pak věnuje ve spise *Jugement du Projet de paix perpétuelle de Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre* (1751),²³¹ který kromě kritiky projektu obsahuje i esej zahrnující Rousseauovy představy evropské federace a nástin teorie spravedlivé války. Zdůrazňuje silný základ jednoty Evropy postavené na dědictví společného náboženství a impéria, které spočívá ve sdílení určitých principů a přesvědčení, současně však vnímá diverzitu zájmů a anarchický stav mezi státy. Jeho představa principů jednotné federální Evropy stojí na předpokladu inkluze všech důležitých evropských velmocí, závaznosti a vymahatelnosti společných zákonů formulovaných společným legislativním tělesem, nemožnosti vyvázat se výjimkami. Stanovuje dokonce základní nárys Ústavy evropské federace, který by eliminoval absolutní suverenitu jednotlivých zemí ve prospěch společně stanovených zákonů. Sám si současně uvědomuje, že taková federace je vizí, která nemůže být v kontextu Evropy s ohledem na rozličné mocenské zájmy jednotlivých států ustavena jiným způsobem, než revolucí.

1.2.5 Americká a francouzská revoluce – jejich ideové a hodnotové dědictví

Osmnácté století, jak již bylo řečeno, bylo ve znamení vestfálského systému, který dále posiloval koncept územně svrchovaných suverénních států jako výhradních aktérů mezinárodních vztahů. Vývoj byl ve znamení posilování role státu a panovníků, což vedlo v 18. století k rozvoji osvícenského absolutismu a expanzivnímu rozvoji státní moci. Evropa je z mezinárodně-politického hlediska decentralizovanou strukturou, jejíž legitimita se opírá o dohodu nejvýznamnějších velmocí. Poslední čtvrtina 18. století je však ve znamení událostí, které reformulují další vývoj a naznačují „konec novověku“ a přechod do doby moderní, zejména americká a francouzská revoluce.

Americká a francouzská revoluce

Zatímco sedmnácté století bylo do značné míry ve znamení mocenských bojů a válek, jejichž podstatu utvářelo náboženské přesvědčení, kde stále ještě silně rezonovaly naděje na jednotný „katolický“ či „celokřesťanský“ svět, století osmnácté se více profilovalo v duchu osvícenství a s ním související nové koncepce stále posilujícího (absolutistického) státu. Vývoj od vestfálského míru vedl k eliminaci náboženského prvku v politice, případně

²²⁹ Srov. SAINT-SIMON, Henri de. O reorganizaci evropské společnosti (1814). In: SAINT-SIMON, Henri de. *Výbor z díla*. Praha: Orbis, 1949, s. 92–94.

²³⁰ Srov. RILEY, Patrick. *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*, s. 243–244.

²³¹ Srov. anglické vydání: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *A Lasting Peace through the Federation of Europe and The State of War* (1917) [online].

jeho podřízení politické moci, moci státu a politickým vizím. Konec 18. století přináší klíčové události, které zúročují předchozí vývoj v oblasti reálné politiky i ideologických impulsů. Dvěma podstatnými událostmi, které se obvykle chápou jako významný předěl směrem k moderní době, jsou zcela pochopitelně americká a francouzská revoluce. Každá z nich vytváří určitou formu zlomu mezi „*ancien régime*“ a dobou moderní, ovšem s částečně odlišným vyzněním a jinou mírou vazby na náboženské a hodnotové představy. Tyto jsou někdy kladeny vedle sebe jako souběžné moderní emancipační projekty determinující budoucnost, často však pro odlišné vyznění (a také reálný úspěch, trvalost, „nekrvavost“ americké revoluce) bývají interpretovány jako protikladné a do současnosti určitým způsobem reprezentující dvě odlišné formy politické realizace ideálů osvícenství (a lidské svobody) s rozdílnou mírou zakotvení v křesťanské morální tradici.

Pokud jde právě o míru předělu a kontinuity vývoje v éře mezi „starým“ a „novým“ řádem, tak je možné „americký projekt“ chápat jako šťastné vyvážení starších morálních a náboženských představ, fungující v podstatě beze změn do současnosti, a „francouzský projekt“ pak jako počátek různých forem radikálních ideologií, uctívání kolektivní lidské moci a totalitářství, jež ovlivňovaly a případně ovládaly Evropu po celé devatenácté a v praktické realizaci zejména dvacáté století. Ačkoli jsou Evropa a Spojené státy americké obvykle chápány jako jeden civilizační celek, v Evropě dějinný vývoj vztahu mezi politikou a náboženstvím vedl v duchu radikálnější formy sekularizační doktríny k jejich zásadnímu oddělení, kdy nedošlo jen k žádoucí institucionální rozluce mezi církví a státem, ale taktéž k celkovému vytlačování náboženských a z nich vyplývajících morálních hodnot z politického diskurzu. Stinnou stránkou dějin interakce mezi náboženstvím a politikou v Evropě je vytlačování referenčních transcendentních „mimopolitických“ hodnot ze sféry politična a vzestup fenoménu nacionalismu, případné atavistické návraty k předkřesťanské náboženské inspiraci a erupce „politických náboženství“ (fašismus, nacismus, komunismus). Jejich rozvoj je chápán často právě jako důsledek radikální sekularizace, nároku politiky ovládnout člověka v jeho celistvosti a přisoudit státu atributy božství. V širším smyslu tedy můžeme s Dawsonem říci, že „britský duch“ si zachovává „*důležité prvky starší evropské tradice, odstraněné jednostrannou racionalizací státu a teorií suverenity, jež se vyvíjely na kontinentu od renesance.*“²³²

Původcem protikladného hodnocení francouzské a americké revoluce je „předchůdce moderního konzervatismu“ Edmund Burke, který silně kritizoval ideový základ i praktické vyústění francouzské revoluce, v níž spatřoval hrubý a nespravedlivý rozklad *ancien régime* a násilný revoluční předěl s minulostí. Revoluci americkou chápal naopak jako potvrzení a domyšlení osvědčených britských tradic svobod, práv a privilegií. V tomto smyslu se dále často taktéž uvažuje o „evropské“ a „anglické“ tradici osvícenství a svobody. Francouzská vychází z radikálně racionalistického a karteziánského osvícenství, spojeného s radikálními konstruktivistickými, revolucionistickými, radikálně progresivistickými a utopickými představami, se silně „protikřesťanským“ vyzněním. Anglická pak ze skotského osvícenství založeného na empirickém chápání svobody s respektem k tradicím a institucím, vládou práva, pluralitou a určitým vztahem ke křesťanským hodnotám. Zatímco tedy francouzská inspirace liberalismu a sekularizace odmítá křesťanské hodnotové zakotvení, britský (a americký) duch nevyvolal konflikt vedoucí k neslučitelnosti modernity a křesťanských hodnot. Samozřejmě, že francouzské (Montesquieu, Tocqueville) i anglické prostředí (Hobbes) generovalo také myšlení, které není v souladu s tímto geografickým rozlišením, které ale jako interpretační model napomůže k odlišení těchto revolucí a jejich odkazu. Vyznění americké revoluce musíme tedy do značné míry spojit s britským duchem – ten byl formován *Slavnou revolucí*, k níž došlo již v roce 1688. Ta měla „lockovskou“ inspiraci, takže

²³² Srov. DAWSON, Christopher. *Porozumět Evropě*, s. 68.

navzdory puritánským teokratickým tendencím spojila ve svém výsledku a dlouhodobější perspektivě ideály lidské svobody a tolerance se základními zásadami tradiční křesťanské morálky a umírněnou konstituční politickou mocí a vládou práva. Dawson náboženskou dimenzi revolucí interpretuje tak, že v anglickém prostředí byl prostor k vytvoření kompromisu mezi puritánskou a humanistickou tradicí, zatímco v absolutistické katolické Francii nebylo místa pro „whigovský“ kompromis, a proto zde ideály liberalismu a osvícenství vedly k explozi revoluce, která měla protikřesťanský ráz a ambici se rozloučit se starým řádem ve svém celku a vybudovat zcela novou společnost na ryze „osvícenských“ základech.²³³ Tři velké revoluce, anglickou, americkou a francouzskou, zásadní mezníky v utváření nového moderního světa, tak chápe jako různé projevy liberálních a osvícenských ideálů v postupných fázích svého vývoje. Británie tak byla v kontextu Evropy již od 17. století výjimkou, která nevedla k vývoji absolutistické monarchie. Knutsen britskou cestu chápe jako důležitý předobraz dalšího vývoje – zatímco v kontinentální Evropě docházelo k posilování panovnického absolutismu, britský příklad v sobě obsahoval doktrínu limitované suverenity panovníka a demokratický prvek lidové svrchovanosti, který se dále rozvíjel.²³⁴

I když následně došlo – po „napoleonské“ éře k revizím a potlačení radikálního osvícenství, francouzská revoluční inspirace představuje stálou součást evropských revolučních proudů a projevuje se i v odlišném chápání nacionalismu, osvícenství je jakýmsi „proti-náboženstvím“. V tomto smyslu je určitým způsobem paradoxní, že jádro humanismu spojující odkaz křesťanství a výzvy modernity se nejlépe a politicky nejefektivněji vtělilo do politických prostředí ovlivněných primárně kalvinismem a jeho variacemi (Británie, USA). Ten v četných aspektech nebyl zcela nakloněn lidské svobodě a její společenské regulaci v současném slova smyslu, ale podařilo se mu v interakci s tradičními institucemi politiky a práva vytvořit kompromisní politické instituce svobody, tolerance, nábožensky neutrálního státu, demokracie a vlády práva – poněkud lépe než v zemích kontinentální Evropy. Liberální nizozemský kalvinismus byl současně i zázemím Huga Grotia, jehož chápání mezinárodních vztahů je výtečným středem mezi pouhým mocenským pojetím politiky a revolucionistickými nábožensko-morálními vizemi.

Benthamovo odmítnutí přirozených lidských práv a jeho univerzální a věčný světový mír

Jedním z prvních, kdo definitivně zpochybnil jakoukoli vazbu konceptu lidských práv na přirozený zákon, je zakladatel utilitarismu Jeremy Bentham (1748–1832). Utilitaristická etika je obecně založená na kalkulaci užitečnosti, principu hédonismu, minimalizaci utrpení člověka a na principu sociálním. S ohledem na sociální princip nejde v této etice o pouhé štěstí a hédonismus jedince, ale o co možná největší štěstí co možná největšího počtu lidí a v posledku o sociální prospěch všech lidí vůbec. Lidská práva v kontextu jeho myšlení nejsou přirozená a předstátní, jak by vyplývalo z jakkoli chápané přirozenoprávní teorie, ale jsou definována svou prospěšností a užitkem. Stát je tak jediným garantem, poskytovatelem a dárcem lidských práv. Tato idea ve spojení s pozdějším ideálem demokracie vede k tomu, že sféra lidských práv není souborem garancí, záruk a hranic státní moci, ale naopak prostorem pro politické vyjednávání a dobývání stále širších horizontů svobod a nároků. I když byl tedy Bentham stoupencem revolučních změn francouzské revoluce, odmítal deklaraci práv s její přirozenoprávní rétorikou, která práva chápala jako předstátní a nezczitelná.²³⁵ Toto spojení považoval za sémě anarchismu, rétorickou figuru, teroristický jazyk (*terrorist language*) a „nebezpečný nesmysl“

²³³ Srov. DAWSON, Christopher. *Bohové revoluce*. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 36–42.

²³⁴ Srov. KNUTSEN, Torbjørn L. *Dějiny teorie mezinárodních vztahů*, s. 133–134.

²³⁵ Srov. BENTHAM, Jeremy. *Anarchical Fallacies* (1796) [online].

(*dangerous nonsense*) či onen pověštný „nesmysl na chůdách“ (*nonsense upon stilts*), který dává základ k relativizaci politické moci – „*neexistuje nic jako přirozená práva, žádná taková věc jako práva předcházející ustavení vlády.*“ Se samotnými obsahy práv však samozřejmě souhlasí a očekává v budoucnu jejich další a konkrétnější specifikaci. V podobném duchu odmítá i kontraktuální rétoriku státní moci a považuje ji za výsledek mocenské aktivity, idea společenské smlouvy (relativizující absolutní státní moc) je pro něj taktéž rétorickou figurou, která by se ale mohla zvrhnout v opozici vůči státní moci. V tomto smyslu Bentham činí další krok směrem k souběhu relativizace morálních hodnot a bezlimitního posilování státní moci.

Utilitarismus se stal obecně klíčovým východiskem moderního sociálního liberalismu, který v současném kontextu stojí proti tezím klasického liberalismu a konzervatismu, hájících základní lidská práva přirozenoprávně, nebo alespoň zvykově, naopak v průběhu dějin nalézal stále více styčných bodů a konvergencí s umírněnými formami socialismu. Tento vývoj vedl k zásadním posunům v oblasti konceptu lidských práv směrem ke zcela relativistickému, utilitaristickému a pozitivistickému přístupu za současného posilování sociálních práv na úkor práv základních. Na Benthamovi a jeho následovnících můžeme vidět, že i tradice britského skeptického a empirického myšlení může vést k definitivnímu odmítnutí vazby na etické principy stojící mimo kalkul, politický diskurz a státní moc, které již teoreticky započalo skeptickým empirismem a agnosticismem. Ačkoli tedy v politické praxi „britského a amerického ducha“ a s ním souvisejících politických institucí nalézáme intuitivní vazbu na přirozenoprávní koncept a fungující realistické instituce, intelektuální nástroje britského skepticko-empirického myšlení mají potíž tuto žádoucí realitu obhájit.

Bentham je taktéž autorem eseje *A Plan for a Universal and Perpetual Peace* (1789),²³⁶ kde usiluje o stanovení principů „obecného a věčného míru“. Navrhuje ustavení mezinárodního Soudního dvora a Kongresu zástupců všech zemí. Jeho plán má své silnější stránky – neomezuje jej pouze Evropu, ale uvažuje v kontextu celého světa, čímž v duchu Emerica Crucého narušuje převažující eurocentrické trendy v uvažování o mezinárodních vztazích, válku považuje za lidstvu neúčinnou a ztrátovou, spoléhá na rostoucí sílu ekonomické kooperace a obchodní výměny, je odpůrcem kolonialismu (chce emancipaci a samostatnost všech států) a volá po redukci vojenských výdajů. Realisticky spoléhá zejména na velmocí, kterým primárně adresuje svůj plán – Velkou Británii a Francii. Slabší stránky spočívají zejména v tom, že v procesu prosazování míru spoléhá na sílu a osvícenost veřejného mínění (v tomto byl kupříkladu i Rousseau „realističtější“, když předpokládal potřebu revolučního uplatnění evropské integrace),²³⁷ které bude stát proti mocenským machinacím politiků v mezinárodních vztazích; a že v kontextu své utilitaristické filosofie nehledá žádný spolehlivý základ mírového uspořádání. Nepředpokládá také vznik žádné nadnárodní exekutivní a legislativní moci, čímž se přiklání ke stoupencům absolutní suverenity jednotlivých států, dokonce ani nepředpokládá mocenský výkon případných rozhodnutí mezinárodního soudního dvora, u světového Kongresu předpokládá pouze formulaci názorů, které by byly přijímány jednotlivými zeměmi pod tlakem veřejného mínění. Zároveň se staví proti mezinárodnímu konspirativismu, je stoupencem vlivu veřejnosti na mezinárodní vztahy, a tím určitým způsobem formuje ideu globální občanské společnosti, která sehrává klíčovou úlohu v současných teoriích globálního vládnutí. Svou kritikou kolonialismu a důrazem na emancipaci kolonií předjímá vznik „globálního vestfálského systému“.

²³⁶ Srov. BENTHAM, Jeremy. *A Plan for a Universal and Perpetual Peace* (1789) [online].

²³⁷ Srov. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *A Lasting Peace through the Federation of Europe and The State of War* (1917) [online].

1.3 Impulsy „dlouhého“ 19. století, „krátkého“ 20. století a hledání světového řádu v otevřeném 21. století

Moderní dobu můžeme vymezit oním tzv. „dlouhým 19. stoletím“, které symbolicky započalo francouzskou revolucí v roce 1789 a skončilo první světovou válkou. Jde o věk formování moderních národů a států, industrializace a moderní průmyslové společnosti, revoluce v mnoha sociálních a společenských vztazích, rozvoje občanské společnosti a demokracie. Je také věkem rozvoje moderních ideologií a moderních forem politiky, rostoucí dominance evropských mocností nad světem a expanzivního imperialismu. Tento svět v jistém smyslu končí obdobím první světové války, která nás uvádí do „krátkého 20. století“ (1918–1989/91). Impulsy dlouhého 19. století však již omezíme na platformu implicitní debaty o mezinárodním řádu ze strany dvou klasiků – dvou klíčových dobových svědků francouzské revoluce Immanuela Kanta a Edmunda Burka (1.3.1 *Immanuel Kant a Edmund Burke k mezinárodnímu řádu*) z počátku této éry – a na dva příklady radikálnějších forem utopické či „antiutopické“ imaginace v předvečer století dvacátého (1.3.2 *Světová vláda a obavy z Antikrista na zlomu věků*). Éra „dlouhého“ 19. století je bezesporu barvitější a komplexnější, než bychom ji mohli omezit na tyto impulsy, ale základní nástin otázky globálního řádu a globálního vládnutí je jimi dán a také nás v dané věci nejvíce zajímá náboženská a teologická linie uvažování v dialogu s dějinnou realitou, která bude do značné míry zpracována v kapitole 2.1.

„Krátké dvacáté století“ je ve znamení dvou světových válek a následné války studené, které zásadním způsobem ovlivnily směřování a formování světového řádu. Dějinnou dimenzi hledání světového řádu ve 20. století poněkud zkrátíme a odbudeme, i proto, že je již podstatně obsažena v teoriích mezinárodních vztahů, kterým se budeme podrobněji věnovat. Pokusíme se pouze o zachycení klíčových historických mezníků s dopadem na povahu mezinárodního řádu, mezinárodního práva a globálního vládnutí, zejména vznik OSN (1.3.3 *Hledání světového řádu v krátkém 20. století*). Následně při využití podnětů z oblasti teorie mezinárodních vztahů nastíníme rozličnost představ ohledně možných perspektiv v oblasti mezinárodních vztahů v „otevřeném 21. století“ (1.3.4 *Současné a budoucí perspektivy světového řádu a globální politické organizace*).

1.3.1 Immanuel Kant a Edmund Burke k mezinárodnímu řádu

Jedním z nejvýznamnějších a dodnes nejskloňovanějších hlasů k našemu tématu světového řádu a globální politické organizace je Immanuel Kant se svou statí *K věčnému míru* (1795), která je klíčovým dílem „idealistické“ tradice mezinárodních vztahů. Kantova koncepce nabízí náčrt světové federace států zajišťující mír a kooperaci. Edmund Burke ve stejné době nabízí „konzervativní“, vůči osvícenským ideálům kritičtější alternativu mezinárodního řádu. Z obavy před šířením revolučních francouzských ideálů ve svých *Letters on a Regicide Peace* (1795) nabízí představu *Commonwealth of Europe*, které by stálo na tradičním přirozeném a zvykovém mezinárodním právu.

Immanuel Kant – *K věčnému míru*

Kant představuje stálý referenční bod minulých i současných debat o kosmopolitismu a možných perspektivách globálního právního a politického řádu. Filosofickým projektem *K věčnému míru* (1795)²³⁸ chce kriticky přispět k častému „sladkému snění filosofů o věčném míru“. Mírový stav musí být podle Kanta zjednán, protože „přirozený stav“ je spíše

²³⁸ KANT, Immanuel. *K věčnému míru* (1795). In: KANT, Immanuel. *Studie k dějinám a politice*. Praha: OIKOYMENH, 2013, ISBN 978-80-7298-312-4, s. 103–147. K referenci na originál využít německý text KANT, Immanuel. *Zum ewigen Frieden* (1795) [online].

stavem války. Nejprve nabízí několik bodů k eliminaci válek, což by mělo být předstupněm k nastolení věčného míru mezi státy, který dle něj vyžaduje tři předpoklady.²³⁹

I. Občanské zřízení v každém státě má být republikánské

Prvním předpokladem je tedy ustavení republikánské formy vlády, tedy založené na svobodě, rovnosti občanů a právním státě. Nejde zde primárně o formu vlády (monarchie, aristokracie, demokracie), ale o způsob výkonu moci – který může být buď republikánský, nebo despotický. Klíčovým rysem republikánského zřízení je podle Kanta oddělení moci výkonné od zákonodárné a princip reprezentace. Republikánské zřízení, protože není vedeno privátními zájmy vládců, přirozeně podle Kanta tíhne k míru. Demokracii považuje za nezpůsobitou pro republikánské zřízení, protože je v sobě rozporná, za nejvhodnější systém republikanismu považuje tedy konstituční monarchii. V poznámce k danému článku ještě rozlišuje mezi státoobčanským právem (*ius civitatis*) v každé zemi, mezinárodním právem (*ius gentium*), upravujícím vztahy mezi státy, a světoobčanským právem (*ius cosmopolitanum, Weltbürgerrecht*), které podle všeho znamená rovná práva všech lidí „jako by byli občany všeobecného státu lidí“ (*als Bürger eines allgemeinen Menschenstaats anzusehen sind*).

II. Mezinárodní právo má být založeno na federalismu svobodných států

Státy Kant považuje za rovné, nemůže mezi nimi být vztah nadřazenosti a podřízenosti, má jít o „svaz národů“ (*Völkerbund*), jinak by byl eliminován princip „práva národů“ vůči sobě navzájem a došlo by k jejich splynutí v jednom státě (*Völkerstaat*) a pod jednou autoritou. Vztah mezi národy má být zajištěn mírovou smlouvou (*Friedensbund, foedus pacificum*) zavazující k míru. Jejím cílem je garantovat svobodu států bez podrobení se nějaké vyšší autoritě a zákonodárné moci. Předpokládá nejprve určité epicentrum států, které se postupně ke svazku budou připojovat po převládnutí republikánského zřízení. Ideální pozitivní představu *světové republiky (positive Idee einer Weltrepublik)*, která by vytvořila postupně jeden stát všech národů (*Völkerstaat, civitas gentium*) po vzoru republikánského zřízení – tedy s nejvyšší zákonodárnou mocí a nejvyšší autoritou, je podle Kanta *in thesi* správná, ale s ohledem na nebezpečí zvrhnutí moci požaduje pouze její „negativní náhražku“ (*negatives Surrogat*) – onen trvalý a stále se rozšiřující svaz.

III. Světoobčanské právo má být omezeno na podmínky všeobecné pohostinnosti

S ohledem na společné vlastnictví zemského povrchu všemi lidmi považuje za součást kosmopolitního práva „právo návštěvní“ (*Besuchsrecht*), tedy právo na volnost pohybu a přátelského a pohostinného (*Hospitalität*) přijetí kteréhokoli člověka v každé zemi na světě. Nejde tedy o filantropii či „právo hosta“ (*Gastrecht*), které jsou věci nadstandardních přístupů či vztahů, ale o základní lidské právo. Toto právo má podle Kanta přispět k posilování vzájemných vazeb a uplatnění vědomí kosmopolitního práva. Současně ale říká, že „domáci může cizince odmítnout, pokud se to obejde bez cizincovy záhuby“ – to by naznačovalo, že skutečnou minimální povinností je právo azylu v nebezpečí života.

V dodatcích k projektu také ještě zaznívá několik podnětů, třeba slavný výrok, že otázka ustavení státu je ryze racionální záležitost myslitelná i pro společenství ďáblů (*ein Volk von Teufeln*), že je tedy vedena racionalitou a prospěchem navzdory špatným sklonům. Dále podrobněji zdůvodňuje, proč není vhodný světový stát, ale pouhý smluvní svazek autonomních národů. Má za to, že příroda sama ustanovila prostřednictvím různosti řečí a náboženství určité oddělení národů, které sice vede k antagonistům, ale současně

²³⁹ Srov. tamtéž, s. 109–121.

zajišťuje diverzitu moci, rovnováhu a soutěžení, což je prevence nebezpečného despotismu a mocenské lsti:

„je přece podle ideje rozumu i takový stav lepší než jejich sloučení prostřednictvím jedné mocnosti, která přerůstá ostatní a přechází v univerzální monarchii [...] Je vskutku touhou každého státu (nebo jeho hlavy) dosáhnout trvalého míru takovým způsobem, že sám ovládne co možná celý svět.“²⁴⁰

Současně v liberálním duchu zdůrazňuje užitečnost ekonomické kooperace, která svou povahou odporuje válčení. Zde dokonce očekává jakési budoucí převládnutí ekonomických zájmů, které by eliminovaly válčení („*obchodnický duch [...] se dříve nebo později zmocní každého národa*“). Dokonce má za to, že „*pomocí mechanismu v lidských sklonech samých zaručuje svoboda věčný mír*“ a tyto zájmy mohou mít nakonec větší sílu než samotné světoobčanské právo.²⁴¹

Do pojmu světoobčanského práva Kant nevkládá více základních obsahů – dokonce ani ty, které jsou v souladu s jeho širším pojetím morality (kategorický imperativ apod.). V knize *Metafyzika mravů* (orig. 1797)²⁴² sice píše opětovně o světoobčanském právu (*Weltbürgerrecht*), ale i zde hovoří jen o „*racionální ideji mírového, když ne dosud přátelského, všeobecného společenství všech národů světa [durchgängige Gemeinschaft aller Völker auf Erden], které může být uplatněno a je zároveň právním principem odlišným od principů filantropických a etických.*“ „*Toto právo vztažené k možnému sjednocení národů [mögliche Vereinigung aller Völker], s ohledem na určité zákony univerzálně regulující jejich vztahy, může být nazváno kosmopolitním právem.*“ Zdá se tedy, že toto kosmopolitní právo neobsahuje podle Kanta explicitně základní etické principy či konkrétní práva člověka, kromě racionálního požadavku na svazek národů zabezpečující světový mír a výše zmíněného „*práva návštěvního*“. Zde však můžeme předpokládat, že staví na předpokladu univerzality kategorického imperativu, proto nepovažuje za nutné definovat konkrétní obsahy po vzoru konceptu lidských práv či tradičního *ius gentium*.

Naděje na progresivní zlepšování stavu lidské existence je obsažena v Kantově díle zejména v jiných textech, kupříkladu ve stati *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu* (1784),²⁴³ kde chápe dosažení „*dokonale spravedlivého občanského zřízení*“ jako nejvyšší úkol přírody pro lidský druh, jako realizaci svobody respektující zákony a jako nejvyšší stupeň lidskosti. Je to „*plán přírody*“ či „*prozřetelnost*“, který „*směřuje k dokonalému občanskému sjednocení lidského rodu*“.²⁴⁴ Mírový svaz národů zde chápe jako nejtěžší úkol a svým způsobem vzdálenou perspektivu, která však nemusí být nutně naplněna.²⁴⁵ Projekty Abbého de St. Pierre a Rousseaua na „*věčný mír*“ co do cíle v zásadě akceptuje, ale jejich naivitu shledává v očekávání možnosti rychlého uskutečnění a v předpokladu, že nad národy bude nejvyšší autorita.²⁴⁶ Sám varuje před určitým „*filosofickým chiliasmem*“, i když chová naději „*že po mnoha revolučních převratech se jednou uskuteční to, co je nejvyšším záměrem přírody, totiž všeobecně světoobčanský stav jako lůno, v němž se budou rozvíjet všechny původní vlohy lidského rodu.*“²⁴⁷ Ve stati *O*

²⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 127.

²⁴¹ Srov. tamtéž, s. 129.

²⁴² Srov. KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten* (1797), § 62 [online].

²⁴³ KANT, Immanuel. *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu* (1784). In: KANT, Immanuel. *Studie k dějinám a politice*, s. 9–22.

²⁴⁴ Tamtéž, s. 20.

²⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 18.

²⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 16.

²⁴⁷ Tamtéž, s. 20.

obecném rčení: *Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi* (1793)²⁴⁸ si klade obecnější otázku po potenciálu zdokonalování lidstva v dějinách. Kant tímto textem pokračuje v debatě mezi Lessingem (s jeho hypotézou o božské výchově lidského rodu) a Mendelssohnem, který naopak potenciál pokroku a zdokonalení v oblasti mravnosti odmítá. Základní otázkou, na kterou chce Kant odpovědět je: *„Jsou v lidské přirozenosti vlohy, na jejichž základě by bylo možné usuzovat, že lidský rod bude postupovat ke stále lepšímu stavu a zlo současného a minulého času se v dobru budoucnosti ztratí?“*²⁴⁹ Vyslovuje se následně pro naději a potenciál na pokrok v oblasti mravů, který spojuje s morálním účelem lidského bytí. Spatřuje pokrok v určitých oblastech, přičemž dočasná stagnace a nárek nad upadající morálkou a civilizací může být dokladem hlubšího mravního vědomí. Podobně jako všeobecné násilí přivedlo lidi k ustavení státoobčanského zřízení, situace válek a mezinárodních konfliktů musí státy časem dovést k tomu,

*„aby i proti své vůli bud' ustavily světoobčanské zřízení, anebo, je-li takový stav všeobecného míru z druhé strany pro svobodu ještě nebezpečnější tím, že připouští nejhroznější despotismus (jak se tomu v příliš velkých státech také nejednou stalo), pak je musí ona nouze vést ke stavu, který sice není žádným světoobčanským politickým společenstvím pod jedním vládcem, avšak přece jen je stavem právním, a to stavem federace podle společně přijatého mezinárodního práva.“*²⁵⁰

I zde Kant odmítá koncept „světové politické autority“ či „všeobecného státu národů“ analogického státní moci, zejména s ohledem na rizika jejího zneužití. Říká, že v teorii může znít sebelépe, *„ale přesto neplatí pro praxi“*. Nakonec v poněkud nejasném závěru opět rozlišuje mezi teorií a praxí, kde „všeobecný stát národů“ považuje za myslitelný, a tedy i možný. V realitě je s ohledem na ambivalentní povahu lidské přirozenosti tato možnost nebezpečná, ale Kant vyslovuje naději na možnost perspektivního vítězství člověka nad zlem, a tedy i velice vzdálenou možnost vzniku světového státu.²⁵¹ „Všeobecný stát národů“ tak chápe jako určitou maximu, perspektivu, která by se neměla odmítat v teorii, ačkoli v praxi může být stěží uskutečnitelná.

V námi již zmiňované Wightově typologii, která rozlišuje mezi třemi tradicemi uvažování v mezinárodních vztazích – „machiavellistickým realismem“, „grotiovským racionalismem“ a „kantovským revolucionismem“, je Immanuel Kant představitelem a symbolickou postavou revolucionistického přístupu. Jak budeme dále referovat, Wightovy „tři tradice“ představují spíše idealizované modely, které není možné plně ztotožnit s jejich představiteli a jsou vyjádřením jen určitého aspektu jejich myšlení, daný přístup tedy spíše symbolizují. Kant, dobový představitel radikálního a osvícenského „kosmopolitismu“ – svými postoji představuje ze současných hledisek spíše stoupence uměřeného „liberálního institucionalismu“, který stojí proti dobovým i pozdějším vizím skutečně „radikálního revolucionismu“ rousseauovské či náboženské inspirace. Kant v zásadě odmítá dobové radikální politické myšlení, reálnou uskutečnitelnost světového státu, je stoupencem autonomních suverénních států. Ve výše popsaném Kantově projektu nenalzáme příliš „revolucionistického“ co do povahy a změny v mezinárodních vztazích, pouze liberální naději na vyšší formu ekonomické kooperace, perspektivní převládnutí republikánských zřízení a udržení mírového stavu. Vlastně je jeho pohled ze současné perspektivy poměrně „konzervativní“ – odmítá nadnárodní autoritu s ohledem na rizika zneužití moci, jeho „federace“ nemá rysy obecně přisuzované tomuto zřízení (společná autorita, zákonodárna

²⁴⁸ KANT, Immanuel. O obecném rčení: *Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi* (1793). In: KANT, Immanuel. *Studie k dějinám a politice*, s. 66–102.

²⁴⁹ Tamtéž, s. 96.

²⁵⁰ Tamtéž, s. 99–100.

²⁵¹ Srov. tamtéž, s. 101–102.

a výkonná moc), vztahy mezi státy jsou regulovány pouze maximou mírou, nikoli hlubší kooperace či požadavku na vyšší formy integrace či silně pojatého mezinárodního práva. Od grotiovských pohledů se Kant v mezinárodních otázkách v praktických představách o mezinárodním řádu zásadně neliší. Jeho idealistický a „revolucionistický“ rys uvažování spočívá spíše v deklarované naději na pokrok a zdokonalování lidstva v dějinách, případně v přísně racionalistickém úkroku od přirozenoprávního uvažování.

Edmund Burke – *Commonwealth of Europe*

Burke je znám zejména svou kritikou francouzské revoluce – jeho *Úvahy o revoluci ve Francii* (1790)²⁵² jsou považovány za klasické dílo konzervatismu. Burke současně nereprezentuje pouhou obrannou reakci na revoluční a radikálně osvícenskou destrukci *ancien régime*, ale svými postoji implicitně recipuje umírněný přínos osvícenství – již samotným přijetím plodů americké revoluce a recepcí liberálního pojetí ekonomiky v pojetí svého přítele Adama Smitha. V tomto smyslu je spíše předchůdcem současného liberálního konzervatismu, než ryze reakčních tradicionalistických forem lpějících na institucionálních formách starého řádu.

Burkova antropologie odpovídá klasické křesťanské doktríně o člověku, není tedy zcela pesimistická (i když je skeptická k mohutnostem racionality), ale ani si nečiní iluze ohledně zásadní změnitelnosti lidské povahy a dispozic. Klade proto důraz na praktickou moudrost, tradice, kontrolu a vyvažování moci. Důležitým aspektem Burkova myšlení je to, že nechápe stát jako uzavřenou entitu s vlastními pravidly, ale jako součást hierarchie od člověka jako jednotlivce, přes předivo společenských vztahů, stát, až k celku lidstva.²⁵³ Spatřuje tedy souvislost mezi povahou vnitřní a mezinárodní politiky, což jej odlišuje od „realistů“ a přibližuje k liberálům. Politická práva a svobody chápe Burke prakticky jako historicky a zvykově uplatněná privilegia, spíše než objevené a definované abstraktní principy. Za hlavní ctnost v politice považuje praktickou moudrost, nikoli metafyzické spekulace. I když je v duchu britského empirismu Burke skeptický vůči čiré racionalitě a metafyzické abstrakci, neodmítá ideu přirozených práv jako takových: „*Jsem dalek toho, abych popíral v teorii, a stejně tak se mi ze srdce přičí odmítat v praxi, skutečná práva člověka. Odmítám-li falešné nároky jistých osob, nechci tím poškodit tato skutečná práva, která by přišla vniveč, kdyby se ona údajná práva měla prosadit.*“²⁵⁴ Mezi práva člověka řadí právo „dělat vše, co nepoškozuje jiného“, na spravedlnost a rovnost před zákonem, na svobodu svědomí, „právo žít a vychovávat své děti“, „na plody svého úsilí a na prostředky činící úsilí plodným“, na dědictví. Práva nad tento základní rámec, který se velice blíží klasickému scholastickému konceptu přirozených lidských práv, považuje za práva historická – uplatněná, zděděná a vyjednaná privilegia v jednotlivých civilizačních, národních a kulturních kontextech. Právo na „podíl na moci“ však již chápe jako právo, které není přirozené, ale je jej možné ustavit konvencí, podobně i určitá práva „sociální“.²⁵⁵ Za jeho setrvávání na pozicích předosvícenského a předkantovského přirozeného práva jej chválí Leo Strauss, když říká, že „*Burke byl na straně Cicera a Suáreze proti Hobbesovi a Rousseauovi.*“²⁵⁶ Podobně i Russel Kirk jej vyzdvihuje a srovnává s oponenty – zatímco

²⁵² BURKE, Edmund. *Úvahy o revoluci ve Francii*. Brno: CDK, 1997.

²⁵³ WELSH, Jennifer M. *Edmund Burke and international relations: the commonwealth of Europe and the crusade against the French Revolution*. New York: St. Martin's Press, 1995, s. 23–24.

²⁵⁴ BURKE, Edmund. *Úvahy o revoluci ve Francii*, s. 69.

²⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 69–72. Pouze právo na svobodu svědomí zde nenajdeme, to je ale pro Burka samozřejmostí, jak je patrné z jeho jiných projevů, kupříkladu srov. *Speech on the Second Reading of a Bill for the Relief of Protestant Dissenters* (1773) In: *The Works of the Right Hon. Edmund Burke*, Vol II. (1834) [online].

²⁵⁶ STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965 (orig. 1953), s. 295.

Rousseauovo pojetí lidských práv je zakořeněno v mytologii prvotního stavu, Humovo spočívá v pouhé konvenci, Bentham jej považuje za nesmysl, tak Burke říká, že „*přirozené právo je lidský obyčej, který je v souladu s Božím záměrem.*“²⁵⁷ Práva člověka také považuje za posvátná – „*Práva člověka [rights of men], tedy přirozená práva lidstva [natural rights of mankind], jsou vskutku posvátná [sacred things].*“²⁵⁸

Burke předpokládá existenci mezinárodního společenství založeného na suverénních státech, ovšem omezených morálními a právními závazky. Jeho pozice tak není ani realistická ve smyslu mezinárodní anarchie a pouhé vlády moci, ani revolucionistická – klade důraz na pluralitu a diverzitu společenství, zájmů a hodnot. Martin Wight jej ve své typologii řadí převážně do grotiovské linie, která se vymezuje jak vůči machiavellistickému realismu, tak kantovskému revolucionismu. Jak jsme již uvedli – grotiovská linie s ohledem na politický realismus zohledňuje lidskou nedokonalost a limity politicky možné pozitivní změny, současně však nerezignuje na základní univerzální hodnoty v mezinárodních vztazích a usiluje o rozvoj základních pravidel v duchu předosvícenské tradice přirozeného práva a práva národů, i když je v jeho pojetí práva národů s ohledem na jeho noetický skepticismus obsažen silný pozitivistický element – klade důraz na zvyk, tradici, precedens a konsensus.²⁵⁹

Burkova vize mezinárodního společenství stojí na půdorysu solidarity a jednoty západních křesťanských zemí, které jsou společně zavázány udržovat mezinárodní řád. Podle Jennifer Welshové je jeho představa hluboce zakořeněna v „medievalistickém“ konceptu plurality v jednotě a solidaritě, obdivu k „akumulované moudrosti věků“, odmítání kontraktuálního pojetí státu, důrazu na hierarchii, decentralizaci a averzi k centralizované moci, důrazu na náboženství jako důležitého komponentu sociálního řádu.²⁶⁰ To je patrné i z jeho koncepce Britského impéria a komentářů ke koloniální politice,²⁶¹ které jsou sice zatíženy dobovým paternalismem, ale současně se vyznačují respektem k odlišným tradicím, tolerancí, důrazu na maximum svobody, autonomie a decentralizované mechanismy kontroly, odporem vůči uniformitě, aroganci moci a mocenskému dobývání. Z toho plynou i jeho nekonformní a „liberální“ postoje vůči dobovým kauzám, kterým britská koloniální politika čelila (USA, Indie, Irsko).

Burke přisuzuje klíčový význam náboženství, které je pro něj základem občanské společnosti a přínosem společenskému řádu, nástrojem kultivace jedince. Vztah církve a státu vidí v poměrně úzkém spojení, ovšem pouze pokud je společnost jako celek zakořeněna v křesťanských hodnotách:

*„Spojenectví církve a státu v křesťanském světě (Christian commonwealth) je podle mého názoru nepodstatná a smyšlená spekulace. Jde o spojenectví dvou věcí, které jsou svou povahou odlišné a nezávislé, jako například dva suverénní státy. Avšak v křesťanském světě jsou církve a stát jedním a týmž, jde o odlišné integrální části téhož celku.“*²⁶²

V praktickém uvažování však neváže náboženské hodnoty na určitou konkrétní konfesi a je přítelem svobody svědomí, náboženské tolerance a rozmanitosti náboženských forem, různým náboženstvím, či těm, jež odmítají „zjevení“, z občanského hlediska přisuzuje rovnoprávnost. Postačuje mu pouhý respekt k základním morálním a

²⁵⁷ KIRK, Russell. Burke and Natural Rights (1951) [online].

²⁵⁸ Srov. BURKE, Edmund. Speech on Fox's East-India Bill (1783). In: *The Works of Edmund Burke*. Vol. II (1839), s. 294 [online].

²⁵⁹ Srov. WELSH, Jennifer M. *Edmund Burke and international relations*, s. 43–45.

²⁶⁰ Srov. tamtéž, s. 49.

²⁶¹ Srov. tamtéž, s. 58–67.

²⁶² BURKE, Edmund. *Speech on the Petition of the Unitarians* (1793). Citováno z: WELSH, Jennifer M. *Edmund Burke and international relations*, s. 67.

náboženským hodnotám, které oceňuje i u nekřesťanských náboženství, která jsou komponentem mimokřesťanských civilizací, konkrétně třeba u hinduismu. S ohledem na protináboženský a sekularistický étos revolučních ideálů ve Francii si však neumí představit toleranci vůči explicitním ateistům.²⁶³

Burkova vize mezinárodního společenství má tendenci se ohlížet spíše ke společenství středověkého křesťanství, než hledět vpřed k pluralitě suverénních nezávislých států.²⁶⁴ I proto rozlišuje taktéž společenství celého lidstva na straně jedné a úžeji vymezené společenství křesťanské Evropy, která je založena na hlubším konsensu – má užší historické, politické, ekonomické a hodnotové vazby. Tématu Evropského společenství (*Commonwealth of Europe*) se věnuje Burke zejména ve svých *Letters on a Regicide Peace* (1795–1797). Tento „agregát národů“ nazývá společenstvím (*commonwealth*), které má společný hodnotový základ a kulturu, spočívající spíše ve způsobu života než geografické příslušnosti:

*„Je to jakoby jeden velký stát [virtually one great state], který má stejný základ obecného zákona; s určitou rozmanitostí provinčních zvyků a místních zřízení. Národy Evropy měly stejné křesťanské náboženství, souladné v základních bodech, lišících se mírně v obřadech a podružných doktrínách. Celá politika a ekonomika každé země v Evropě jsou odvozeny ze stejných zdrojů.“*²⁶⁵

Kromě hodnotových, zvykových a právních důrazů je u něj zřejmý akcent na ekonomickou dimenzi interdependence, která je příznačná pro pozdější liberální tradici. Suverenitu států tedy nechápe jako absolutní, ale jako podřízenou hodnotovému, kulturnímu a ekonomickému transnacionalismu. Jednotu Evropy spíše než na smluvní, procedurální, diplomatické a politické rovině spatřuje v oblasti vazeb neformálních, neviditelných, habituálních, jde o „závazky psané v srdci“ (*obligations written in the heart*).²⁶⁶ V tomto smyslu u Burke někteří autoři spatřují základní rysy osvícenského kosmopolitismu.²⁶⁷ V širším kontextu mohou být tyto hodnoty, které Burke primárně identifikuje jako křesťanské dědictví Evropy, sdíleny ve svém základu celým lidstvem. Svým konzervativním a skromným pojetím sdílených hodnot se Burke výrazně liší od svých četných progresivisticko-osvícenských současníků, kladoucích důraz na globální ideologickou uniformitu často ryze „západně“ a revolučně pojatých hodnot. Burke se současně snaží odlišit evropské hodnoty od zbytku světa, zatímco třeba v případě Indie nalézá civilizační blízkost v základních hodnotových a „civilizačních“ předpokladech.

Zajímavým aspektem Burkova myšlení, kterému se Welshová podrobně věnuje, je jeho určitý „revolucionistický aspekt“, díky němuž je ochoten vést intervenční válku k zajištění řádu a spravedlnosti.²⁶⁸ Burke je natolik zaujat důsledky a obavami z francouzské revoluce, že volá po jakési „křížové výpravě“ proti jejím nebezpečným a ohrožujícím ideálům, které mohou zničit základy řádu (mezinárodního) společenství. Tento rozpor mezi konzervativní snahou o udržení mezinárodního řádu na straně jedné a úvahami o intervencionismu u revolucionistů na straně druhé, určitým způsobem předjímá i současné dilema konzervatismu. Burke jako „konzervativní křížák“ do značné míry reprezentuje i spor v kontextu současného konzervatismu mezi jeho spíše „skeptickou“ – realistickou a „idealistickou“ – neokonzervativní formou. I to je jeden z důvodů, proč Welshová klade

²⁶³ WELSH, Jennifer M. *Edmund Burke and international relations*, s. 67–69.

²⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 69.

²⁶⁵ BURKE, Edmund. On the Overtures of Peace (1796). In: *Selected Works of Edmund Burke. Vol III. Letters on a Regicide Peace*. Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 1999, s. 133.

²⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 132.

²⁶⁷ Srov. WELSH, Jennifer M. *Edmund Burke and international relations*, s. 74.

²⁶⁸ Srov. tamtéž, s. 89–166.

otazník²⁶⁹ nad jednoznačným umístěním Burka do Wightovy typologie a spíše naznačuje, že jednoznačně nezapadá do žádné z nich. Podle ní svou obecnou představou mezinárodního řádu patří k tradici grotiovské a navzdory svému „antiracionalismu“ tedy k proudu (historicko) racionalistickému, ovšem jeho „idealistický“ protirevoluční étos a ochota užít síly k zajištění řádu a spravedlnosti jej v tomto smyslu přibližuje „revolucionistům“, což představuje určitou tenzi v jeho konceptu mezinárodního řádu. V tomto smyslu je na místě připomenout Burkovo whigovství, pro které je příznačný důraz na svobodu. Welshová nám napomáhá²⁷⁰ při hodnocení Burka rozlišením mezi „konzervativní“ a „radikální“ revolucí – zatímco konzervativní revoluce přispívá k rozvoji společenské svobody proti moci státu (revoluce britská 1688 a americká 1776), radikální revoluce základní svobodu a jí chránící instituce rozkládá a posiluje utlačovatelskou moc státu. První forma je v duchu Burkova whigovství, druhá jde proti němu. Tento revolucionistický aspekt Burkova myšlení samozřejmě vzbuzuje určité otazníky a vyzývá k analogiím vůči novějším, mezinárodní řád a „západní civilizaci“ ohrožujícím, fenoménům (komunismus, mezinárodní terorismus apod.), které již zasahují nejnovější debaty a reflexe v teorii mezinárodních vztahů.

Burke totiž vytrvale navrhuje i politicky prosazuje vojenskou intervenci vůči Francii za účelem „kontrarevoluce“ a obnovy „starého řádu“. Francouzskou revoluci vnímá až apokalypticky jako rozklad morálního řádu, tradičních pilířů svobody a ohrožení pro Evropu a svět. Nebezpečí revoluce vnímá někdy pouze jako nebezpečí pro „křesťanský svět“ („*Impérium diktované despotismem královraždy mé zemi a zákonným panovníkům křesťanského světa [Christian World]*“),²⁷¹ jindy dokonce jako obecný všelidský boj dobra proti zlu:

„Současné zlo naší doby [...] není jen jednou z běžných politických ambic, ale je v mnoha ohledech zcela odlišné. Není to věc národa proti národu; je to, jak uvidíte, věc lidstva (the cause of mankind) proti těm, kteří vykonstruovali rozvrat toho řádu věcí [order of things], pod nímž naše část světa po tak dlouhou dobu vzkvétala a vskutku byla ve stavu progresivního zlepšování [...] Není to válka s Francií, ale s jakobinismem [...]. Jsme ve válce s principem [war with a principle] a s příkladem, který není uzavřen v pevnosti a vyloučen územními limity. Žádné demarkační linie nemohou svázat jakobínské impérium. Musí být vyhubeno v místě svého původu, neboť bychom jinak nezabránili jeho šíření.“²⁷²

Tomuto boji dokonce dává určité nábožensko-apokalyptické konotace a chápe jej jako spravedlivou válku, pokud chrání základní lidské a občanské svobody, dokonce i jako „válku náboženskou“²⁷³:

„Válka za zachování národní nezávislosti, vlastnictví, svobody, života a cti, proti obecnému chaosu [universal havoc], je válkou spravedlivou, mužnou a zbožnou [pious]; a my jsme povinni v ní zachovat každý princip – božský i lidský – tak dlouho, dokud na světě existuje systém, který je všechny ohrožuje.“²⁷⁴

Burke tedy odmítá „neintervencionismus“ založený buď na konceptu absolutní suverenity státu, nebo na ideji kontraktuálního či demokratického původu revolučních ideálů. Welshová jej srovnává s některými dobovými i současnými teoriemi

²⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 6–7.

²⁷⁰ Srov. tamtéž, s. 95.

²⁷¹ BURKE, Edmund. To the Earl Fitzwilliam (1795). In: *Selected Works of Edmund Burke. Vol III. Letters on a Regicide Peace*. Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 1999, s. 324.

²⁷² BURKE, Edmund. *The Right Hon. Edmund Burke to the Comte De Mercy* (1793). In: *CORRESPONDENCE OF THE RIGHT HONOURABLE EDMUND BURKE BETWEEN THE YEAR 1744, AND THE PERIOD OF HIS DECEASE, IN 1797*. Vol IV. 1844, s. 138–139 [online].

²⁷³ Srov. WELSH, Jennifer M. *Edmund Burke and international relations*, s. 157.

²⁷⁴ BURKE, Edmund. *On the Overtures of Peace* (1796), s. 122.

„intervencionismu“ a „neintervencionismu“, přičemž téma uzavírá s odkazem na Burkovo chápání státu a mezinárodního řádu, souladu mezi vnitřní a vnější politikou a důrazu na individuální práva člověka.²⁷⁵

Kant a Burke – spíše soulad, než napětí?

Kant a Burke jako současníci k sobě měli, pokud jde o realitu a bezprostřední perspektivu mezinárodního řádu, překvapivě poměrně blízko. S Burkem se Kant shoduje na požadavku konstituční vlády respektující právo a svobody, společně spatřují inherentní souvislost mezi vnitřním zřízením státu a povahou mezinárodního řádu. Tím oba v zásadě předjímají demokratickou teorii míru, která klade do souvislosti hodnotové založení států a možnosti uspokojivého souladu v mezinárodních vztazích. Kant je samozřejmě optimističtější ohledně „morálního pokroku lidstva“, současně ale odmítá dobové nejradikálnější politické myšlení a v mezinárodních vztazích odmítá reálnou uskutečnitelnost „světového státu“. Jeho morální požadavky na uskutečnění míru jsou v podstatě minimalistické a velice konvergují s grotiovskými pozicemi mezinárodního řádu založeného na suverénních státech spojených minimálními požadavky mezinárodního práva bez globální autority. Ve věci „revolucionismu“ nás překvapí spíše Burke svým moralizujícím diskurzem, zdůvodňujícím legitimitu „svaté války“ proti revolučním ideálům.

Mezi Kantem a Burkem je tedy v podstatě klíčový rozdíl ve dvou věcech – v odlišném chápání možnosti zásadního pokroku v morálních záležitostech a zejména v otázce přirozeného zákona. Zatímco Burke i přes svůj noetický skepticismus v praktických důsledcích přijímá koncept přirozeného práva, Kant odmítá uvažovat v intencích klasické přirozenoprávní teorie s ohledem na svou teorii poznání. Morálku nalézá v apriorním čistém rozumu, čímž své uvažování definitivně odstřihuje od klasické přirozenoprávní teorie a otevírá cestu právnímu pozitivismu. I proto vůbec nespojuje svůj koncept *ius cosmopolitanum* se sumou základních univerzálních práv člověka, jak by vyplývalo z klasických pozic *ius gentium* jako derivátu přirozeného práva.

I když Kant tedy reprezentuje ve Wightově typologii revolucionistickou tradici v mezinárodních vztazích jako celek, „tvrdé“ pozice revolucionismu musíme spatřovat spíše v radikalizaci jeho postojů a v dalším rozvinutí myšlenek na politickou jednotu lidstva, tak jak je můžeme nalézat v dalším rozvoji uvažování o mezinárodních vztazích, nikoli u Kanta samotného. Tento závěr nám do značné míry potvrzuje i sám Wight, když popisuje grotiovskou tradici jako širokou cestu, k níž se silně vztahuje jak Burke, tak Kant, ale oba činí určité úkroky – „Burke zjevně rozhodně kráčí podél cesty, ale jeho posuny jsou bludné [erratic], U Kanta bychom se mohli domnívat, že je na ní, ale vykazuje zneklidňující tendence z této cesty sejít jiným směrem.“²⁷⁶ Burkův „bludný“ úrok můžeme chápat zejména jako jeho spoléhání na „tradiční hodnoty“, které nechápe jako racionálně poznatelné v duchu klasické teorie přirozeného práva, ale jako historicky kumulované britskou politickou tradicí. Kantovu tendenci k vydání se jiným směrem můžeme vystopovat v jeho osvícenském optimismu a idealismu na straně jedné a v jeho přísně racionalistickém pojetí morálky, které odmítá referenci na grotiovský koncept přirozeného práva. Pokud jde ale celkově o civilizační vtělení hodnot přirozeného zákona do politických institucí, to je reprezentováno zejména burkovským duchem a celkově i britskou a americkou politickou tradicí.

²⁷⁵ Srov. WELSH, Jennifer M. *Edmund Burke and international relations*, s. 138–140.

²⁷⁶ WIGHT, Martin (ed. WIGHT Gabriele a Brian PORTER). *International Theory. The Three Traditions*, s. 15.

1.3.2 Světová vláda a obavy z Antikrista na zlomu věků

Nacionalismus a expanzivní imperialismus západních zemí dominující nad světem byl doprovázen i nebyvalým rozvojem různých utopických a „romantických“ radikálních představ a vizí, které naopak vyjadřovaly touhu po jednotném světovém řádu, souladu a míru. Jsou určitým radikálním protikladem k mocenské realitě a vyjádřením ztráty čehokoli jednotícího a univerzálního, případně i částečnou obhajobou dominujících progresivistických „vědeckých“ ideálů a nadějí. Ideologie nacionalismu, kterou můžeme považovat spíše za produkt wightovské machiavellistické tradice, je pochopitelně ve svém radikalismu a morálním partikularismu v kolizi s grotiovskou tradicí v mezinárodních vztazích, protože ve své radikální a partikularistické podobě představuje rezignaci na základní morální jednotu lidstva (podle přirozeného zákona), absolutizuje suverenitu států bez morálních hledisek a zdůrazňuje „biologický“ rozměr konceptu národa.

Tyto způsoby uvažování taktéž bezesporu souvisely s vytrácením náboženství ve veřejném prostoru v procesu sekularizace. Oslabení role náboženství – zejména tedy univerzalistického křesťanství v kontextu Západu, jako základního a veskrze společného zdroje základních referenčních hodnot pro politiku a mezinárodní vztahy, vedlo v rozličných utopických imaginacích dokonce ke snahám o formulaci nějaké jiné jednodušší formy náboženství, případně etablování „náboženství vědy“. K tomu se výstižně v kontextu vytrácení společného křesťanského zázemí západní civilizace vyjadřuje Dawson, když hovoří o rozvoji ideálů globálního nadnárodního politického řádu:

„Bohužel během posledních dvou století se tyto ideály obvykle omezovaly jen na idealisty, kteří se dívali na politické problémy abstraktně a nehistoricky, takže veřejné mínění, dokonce i vzdělanců, bylo nuceno volit mezi mocenskou politikou výlučného nacionalismu a světovými plány mělkého kosmopolitismu.“²⁷⁷

V podobném smyslu píše i Grewe, že revoluční šoky, rozkládající tradiční mezinárodní právní prostředí, a filosofické proměny vedly k abstraktnímu a revolučnímu pojetí „lidstva“, které se stalo výchozím bodem k dalekosáhlým utopickým představám o věčném míru a světové politické organizaci.²⁷⁸ Vizí a návrhů integračních projektů bychom mohli nalézt podstatně větší množství, ale pro určitou ilustraci a vystižení trendů v této oblasti uvažování postačí vzpomenout některé – ať jsou již orientovány na hledání jednotné Evropy, nebo dokonce celého světa. Jde zejména o „utopické socialisty“ Henriho de Saint-Simona, který bývá považován za jednoho z klíčových inspirátorů ideje jednotné Evropy,²⁷⁹ v jehož myšlení ale příliš prosvítá univerzalisticko-imperialistický duch, Charlese Fouriera, autora vize „velké metamorfózy“ lidstva a finálního šťastného věku dějin,²⁸⁰ případně českého kněze Bernarda Bolzana²⁸¹ – který ostatně v mnohém předjímá pozdější teze sociálního učení katolické církve.

Těž mnozí autoři pozdější doby, zejména přelomu 19. a 20. století, jsou velice barvití a předjímají velké ideologické boje následného věku. Nemůžeme text zatížit příliš velkým rozsahem rozličných autorů a témat, o nichž by bylo bezesporu zajímavé v našem kontextu referovat. Nechceme ani jejich roli a význam přeceňovat, ale je dobré mít na paměti, že z praktického hlediska byl často jejich společenský dosah a vliv mnohdy větší než v případech odborných vědeckých pojednání. Tím, že se stávají součástí populární kultury, výrazně

²⁷⁷ Srov. DAWSON, Christopher. *Porozumět Evropě*, s. 68.

²⁷⁸ Srov. GREWE, Wilhelm G. *The Epochs of International Law*, s. 414.

²⁷⁹ Srov. SAINT-SIMON, Henri de. O reorganizaci evropské společnosti (1814). In: SAINT-SIMON, Henri de. *Výbor z díla*, s. 81–126.

²⁸⁰ Srov. FOURIER, Charles. *Velká metamorfóza*. Praha: Mladá fronta, 1983.

²⁸¹ BOLZANO, Bernard. *O nejlepší státě*. Praha: Mladá fronta, 1981.

formují percepci určitých témat, podobně jako kupříkladu současná beletristická, filmová a internetová „konspirativní kultura“ v (post) moderní kultuře.

Nietzscheho nadčlověk jako vládce světa a světový stát H. G. Wellse

Friedrich Nietzsche (1844–1900) a H. G. Wells (1866–1946) jsou autoři, které můžeme určitým způsobem postavit jak vedle sebe, tak proti sobě. Oba předjímají určité trendy v mezinárodních vztazích 20. století, první však reprezentuje silně pojatou realistickou mocenskou tradici, druhý pak tradici utopickou a idealistickou.

Nietzsche, alespoň nakolik můžeme usuzovat z fragmentů jeho díla a knihy *Der Wille zur Macht*, je příznivcem a prorokem specifické formy světovlády, která organicky vyplývá z jeho filosofie. V knize *Vůle k moci* (*Der Wille zur Macht*, spis vydaný posmrtně, 1901), zejména v podkapitolách²⁸² *Páni světa* a *Nejvyšší člověk jako zákonodárce budoucnosti* uvažuje o „nové aristokracii“, jejím potenciálu vládnout světu a určovat zákonodárství. V souvislosti se svou ideou nadčlověka si logicky klade i otázku po globálním vládnutí nad světem – „*Neodvratně, zvolna, strašně jako osud se blíží velký úkol a otázka: Jak má být spravován svět jako celek? A jak má být vychováván a pěstěn «člověk» jako celek, ne už národ nebo rasa?*“²⁸³ V souvislosti se svou kritikou demokracie, „stádní a slabošské morálky“ Evropanů, se ptá po „nové kastě pánů“, nových „pánech země“²⁸⁴. Samotná kniha *Der Wille zur Macht* nepatří ovšem ve svém celku k autentickým Nietzscheho textům. Je takřka jisté, že jejím autorem je hlavně jeho sestra Elisabeth Förster-Nietzsche, která využila bratrovy fragmentované texty a své názory k formulaci díla. Má se dokonce za to, že do značné míry reformulovala, propagovala a interpretovala Nietzscheho dílo, aby lépe vyhovovalo jejímu přesvědčení a pozdější nacistické ideologii. Většinu zmiňovaných textů můžeme považovat spíše za dílo sestřiny imaginace a v kritickém vydání je nenalzáme. Nicméně klíčový fragment z kritického vydání Nietzscheových textů z let 1885–1887 je do značné míry v intencích těchto představ – mezinárodní rodové svazy aristokracie podle něj musí

*„vypěstovati rasu pánů, budoucí «pány země». Novou, ohromnou aristokracii, vybudovanou na nejtvrděších zákonech proti sobě samé, v níž bude dáno vůli filosofických násilníků a umělců-tyranů trvání po tisíciletí; vyšší druh lidí, kteří pro svou převahu vůle, vědění, bohatství a vlivu budou používat demokratické Evropy jako poddajného a ohebného nástroje, aby osudy země dostali do svých rukou, aby jako umělci pracovali sami na «člověku». Dosti, přichází doba, kdy se budeme v politice přeškolovat.“*²⁸⁵

²⁸² První tři kapitoly čtvrté části Nietzscheova díla *Der Wille zur Macht* jsou přeloženy do češtiny v knize NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. Olomouc: Votobia, 1993.

²⁸³ Tamtéž, s. 19.

²⁸⁴ Srov. tamtéž, s. 21–22.

²⁸⁵ Tamtéž, s. 22–23; Srov. NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. In: COLLI Giorgio a Mazzino MONTINARI eds. (*Friedrich Nietzsche*) *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 12/15, DTV: München/de Gryuter: Berlin, New York 1999, s. 87n. Orig.: „*Es wird von nun an günstige Vorbedingungen für umfanglichere Herrschafts-Gebilde geben, deren Gleichen es noch nicht gegeben hat. Und dies ist noch nicht das Wichtigste; es ist die Entstehung von internationalen Geschlechts-Verbänden möglich gemacht, welche sich die Aufgabe setzten, eine Herren-Rasse heraufzuzüchten, die zukünftigen Herren der Erde; - eine neue, ungeheure, auf der härtesten Selbst-Gesetzgebung aufgebaute Aristokratie, in der dem Willen philosophischer Gewaltmenschen und Künstler-Tyrannen Dauer über Jahrtausende gegeben wird: - eine höhere Art Menschen, welche sich, Dank ihrem Übergewicht von Wollen, Wissen, Reichthum und Einfluß, des demokratischen Europas bedienten als ihres gefügigsten und beweglichsten Werkzeugs, um die Schicksale der Erde in die Hand zu bekommen, um am Menschen selbst als Künstler zu gestalten. Genug, die Zeit kommt, wo man über Politik umlernen wird.*“ (Fragment 57 z období „Herbst 1885–Herbst 1886“); Editor kritického vydání Montinari zdůrazňuje, že se u všech vydání díla *Vůle k moci* jedná o kompilaci, za kterou je odpovědná především Elisabeth Förster-Nietzsche. Různá vydání pod jejím dohledem se dokonce od sebe markantně liší.

Takové pojetí světovládné kasty částečně odráží Platónovo pojetí vládnoucích filosofů, kteří jsou způsobilí k vládnutí, jsou reprezentanty „jasnějšího lidství“. Vládce je podle dalšího textu *Der Wille zur Macht* „novým filosofem“, který „*může povstat jenom ze spojení s vládnoucí kastou jako její nejvyšší zduchovnění*“²⁸⁶ a je v obrazech minulosti jakýsi „*římský César s Kristovou duší*.“²⁸⁷ Z vládců minulosti, kteří částečně naplňují tuto představu, je zmiňován kupříkladu Napoleon („*Takoví lidé jako Napoleon se musí objevovat stále znova a upevňovat víru v nádheru jednotlivce*“).²⁸⁸

Je známo, že Nietzsche považuje za zdroj veškeré civilizační slabosti a nastalých problémů ideály křesťanství a židovství, jak systematictěji líčí kupříkladu ve své knize *Antikrist* (1885).²⁸⁹ Ačkoli se Nietzsche v této době pohybuje na hraně svého duševního zdraví, jsou jeho postřehy určitým způsobem signifikantní. I když v mnohém částečně legitimně vyjadřují některé problematické aspekty dobového křesťanství a společenských neduhů, jeho chápání ducha křesťanství a případné hledání cest k řešení problémů jsou samozřejmě velice zavádějící. Křesťanství je pro něj spiknutím slabých proti silným, revoltou proti hierarchii ve společnosti, nevírou ve vyššího člověka, „největším neštěstím lidstva“. Proti křesťanství vyzdvihuje kupříkladu i „mužný“ islám, či dokonce „egoistický“ buddhismus. Křesťanská zvěst je pro něj „dysangeliem“ – „lež o rovnosti duší“ podkopávající veškerý aristokratismus a přinášející stádní zvířecost a demokracii. Je tedy zřejmé, že postava Antikrista je pro něj ztělesněním opozice vůči nenáviděnému křesťanství a z něj vyplývající morálky.

H. G. Wells byl kromě své beletristické tvorby i známým sociálně-kritickým autorem. Zastával socialistické názory inspirované fabianismem, které však v průběhu dějinného vývoje a na základě ruského socialistického experimentu částečně rozličně korigoval. Kritizuje nacionalismus a rasismus, dokonce i částečně oceňuje univerzalizmus křesťanství (a islámu), který dlouho bránil propukat „národním egoismům“ a nacionalismům, které v jeho době získaly tak silný vliv. Zastával i různé kontroverzní názory, kupříkladu eugenického rázu, kromě jiného také změnil názor kupříkladu na sionismus – z původní podpory směrem k zásadní opozici, v kontextu kritiky jakékoli formy nacionalismu a separatismu.

Proslavil se právě propagací konceptu socialistického světového státu, jehož vznik považoval za nevyhnutelné vyústění politického vývoje světa. Tento stát by měl eliminovat národní identity a problémy, které generuje – imperialismus, války apod. V beletristicko-utopickém díle *Moderní utopie* (1905)²⁹⁰ představuje Wells nárys žádoucího směřování světa. Ten je založen na představě světového státu s centrální světovou vládou, jednotnou měnou a jazykem. Veškerá půda a nemovitý majetek, nerostné bohatství a energetické zdroje jsou ve veřejném vlastnictví světového státu, malé soukromé podnikání je možné, lidé vlastní pouze věci osobní povahy, zásadně je omezeno i dědické právo, strava je vegetariánská. Hospodářství je uspořádáno tak, aby všichni lidé měli garantovaný přístup ke vzdělání, základním potřebám zajišťujícím zaměstnání a přiměřené fyzické a duševní

Autentické fragmenty jsou vytrženy z kontextu, souvislé texty naopak rozděleny, jiné fragmenty spolu nesouvisějící byly spojeny, jiné vypuštěny, nové přidány apod. (K problematice „spisu“ *Vůle k moci* srov. MONTINARI, Mazzino. *Vorwort*. In: *Kommentar zu Band 1–13*, Bd. 14/15, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, s. 7–17). Fragmenty z pozůstalosti v kritickém vydání obsahují období od roku 1869 až do roku 1889. V roce 1889 se Nietzsche duševně zhroutil v Turíně a až do své smrti v roce 1900 žije v „zastření“ ducha. Jeho pozůstalost tedy končí právě tímto duševním zhroutilím, potom již nic nenapsal. V dalším textu zmiňovaná kniha *Antikrist* (1885) však ještě patří k jeho autentickým dílům.

²⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*, s. 35.

²⁸⁷ Tamtéž, s. 36.

²⁸⁸ Tamtéž, s. 56.

²⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist*. Olomouc: Votobia, 2001.

²⁹⁰ Česky: WELLS, Herbert G. *Moderní utopie*. Praha: Vilém Mathesius, 1922.

pohodlí, včetně určitého minima pro lidi nezpůsobilé práce. Neexistují hranice, stát garantuje a zajišťuje veřejnou dopravu a další škálu veřejných služeb, volný pohyb a migrace nejsou omezeny. Všichni lidé jsou identifikováni podle „otisku palce“ a požaduje shromažďování informací o lidech včetně zaměstnání, cestování a ubytování mimo domov. Do *Moderní utopie* vtěluje některé své sociálně-eugenické představy – určitou regulaci manželství a porodnosti, potřebu splnění určitých zdravotních (s vyloučením dědičných postižení apod.) a materiálních (dostatečný příjem, bezdlužnost apod.) podmínek. Prohřešky „soukromé morálky“ by měly především sociální a finanční dopad.

Světový stát vzniká vyvoláním revolučního hnutí, „*keré by pohltilo všechny dosavadní vlády a sloučilo je v sobě, které by bylo hodně pokrokové a tvárné, a přece jednotné, vytrvalé, mocné a úspěšné.*“²⁹¹ Pro vznik světového státu jsou klíčoví „samurajové“ organizovaní v Řádu, jde o jakousi „dobrovolnou šlechtu“, „*kerá je jádrem utopické státní soustavy*“²⁹² a „*celé zodpovědné řízení světa spočívá v jejich rukou.*“²⁹³ Vstup do této privilegované organizace je otevřen všem při splnění určitých předpokladů a podmínek založených na zdravotní, intelektuální a morální kvalifikaci. Do této skupiny kromě politiků a vysokých úředníků v podstatě náleží představitelé všech významnějších profesí (ředitelé škol, soudcové, advokáti, zaměstnavatelé, lékaři apod.). Členové (a členky) řádu musí dodržovat řadu pravidel, včetně specifických požadavků na styl života a manželství, ženy jsou morálně zavázány k mateřství, takže jejich početní poměr „*roste v poměru ke všemu obyvatelstvu, a může vskutku na konec pojmouti téměř veškeré obyvatelstvo země.*“²⁹⁴

Náboženství v Nové utopii je jakési přirozené náboženství nedůvěřující starým doktrínám, zavrhuje „učení o prvotním hříchu“, zdokonaluje člověka po morální stránce. Nemá jasnou doktrínu, je záležitostí především osobního duchovního života, ale plní určitou politickou funkci: „*Pokud mají samurajové společný cíl, udržují stát, pořádek a pokrok světa, potud svou kázní a odříkáním, svou veřejnou prací a snahou uctívají Boha společně.*“²⁹⁵

Wells má za to, že jeho utopie je oproti klasickým utopiím „realistická“ – stále se vymezuje vůči tradičním utopistům (Platónovi, Morovi apod.) a má za to, že neodhlíží od existence lidských sklonů ke špatnému jednání, nechce zásadně omezit svobodu lidí či rozložit tradiční instituce, počítá pouze s „minimálním donucováním“ a také s „odpůrci státní organizace“²⁹⁶, kteří se budou rekrutovat zejména z třídy „Nízkých“. K formě politického uspořádání se spis nevyjadřuje, ale má jít spíše o jakousi aristokracii než demokracii („*mohutná, složitá utopická organizace vyžaduje mocnější a působivější dozorní metody, než jaké se může dosáti methodami volebními.*“)²⁹⁷

Wellsův vliv se neomezuje na jeho slavné dílo – v pozdější knize *In the Fourth Year* (1918)²⁹⁸ dokonce navrhuje konkrétní obrysy a postupy, jak dospět ke světovému státu. Je to vlastně jeho příspěvek k úvahám o *Společnosti národů*, která vznikla následně po první světové válce. Wells předpokládá a podrobně navrhuje vznik „*Super-státu*“ a „*parlamentu lidstva*“, předpokládá perspektivní rozšíření demokratických mechanismů a převládnutí „demokratického republikanismu“. Podobně v roce 1940 vydává knihu *The New World*

²⁹¹ Tamtéž, s. 214.

²⁹² Tamtéž, s. 205.

²⁹³ Tamtéž, s. 219.

²⁹⁴ Tamtéž, s. 234.

²⁹⁵ Tamtéž, s. 237.

²⁹⁶ Tamtéž, s. 213.

²⁹⁷ Tamtéž, s. 205.

²⁹⁸ WELLS, Herbert G. *In the Fourth Year* (1918) [online].

Order,²⁹⁹ kterou v novém kontextu pokračuje v upřesňování ideje *Světového státu*. Zatímco v knize *In the Fourth Year* se orientuje na požadavek mírového soužití lidstva, nová kniha je náčrtem kosmopolitní vize obsahující i „sociální revoluci“ v podobě „světového kolektivismu“. Wells kritizuje všechny formy nacionalismu, imperialismu, ale i náboženství, zejména katolicismus.

Antiutopická teologická imaginace – Solovjov a Benson

Společenské trendy ohrožující křesťanské hodnoty vzbuzují i oživování a posilování poměrně silné křesťanské prorocké tradice skepse vůči vyšším formám politické organizace, či dokonce „globální vlády“. V určité spirituální perspektivě bývá idea zavedení a prosazení světovlády často spojována s obavou před útlakem křesťanstva a hrozbou příchodu Antikrista. Jejich odkaz a paralely směrem k současnému dění jsou pozoruhodné a mnohdy až zarážejícím způsobem analogické s některými pozdějšími realitami. K ilustraci této spirituálně-prorocké tradice, která v novém kontextu čerpá ze starých apokalyptických tradic skeptických vůči vyšším formám politické organizace a je symbolickým vyjádřením hrozeb nastupující moderní civilizace, se výtečně hodí známá *Legenda o Antikristu* (1900) Vladimíra Solovjova a nábožensky laděná antiutopie Roberta H. Bensona *Pán světa* (1907).

Solovjova *Legenda o Antikristu* (1900), kterou nazývá Martin C. Putna „antiutopickým apokryfem“ vyjadřujícím četné autorovy postoje a „eschatologickou ekumenu“,³⁰⁰ v podstatě ztotožňuje Antikrista s populárním, ambiciózním, mírotvorným humanistickým politikem a svobodným zednářem – prezidentem *Spojených států evropských*,³⁰¹ který je nakonec jmenován do čela světové monarchie.³⁰² Ten na základě svého programového spisu *Otevřená cesta k univerzálnímu míru a blahobytu* získává většinu světové populace svým programem sociální reformy, spočívající v právu na všeobecnou sytost. Na cestě za svými světovládnými ambicemi musí ovšem zlikvidovat církve jako instituci a vykořenit autentické křesťanské postoje, přičemž získá část církevních představitelů na svou stranu a za formulaci svých ideálů dokonce obdrží čestný titul doktora teologie na univerzitě v Tübingen.³⁰³ Zajímavý je i určitý „ekumenický“ akcent Solovjova, který i když straní své tradici pravoslaví, spatřuje jednotu křesťanství primárně ve věrnosti Kristu, nikoli v příslušnosti k určité konfesi. I proto v Legendě dojde ke sjednocení tří větví křesťanství, římského katolicismu, pravoslaví a protestantismu, reprezentovaných zde papežem Petrem II., starcem Janem a profesorem Paulim, proti silám a působení Antikrista. Optikou legendy je veškerý pokrok v blahobytu, mezinárodních vztazích a míru marným a ambivalentním úsilím, pokud tyto nejsou spojeny inspirací duchem křesťanství. Staví se tedy v zásadě proti ideji sociálního pokroku a jeho ztotožňování s budováním „Božího království“ na zemi.

Kromě Solovjovovy *Legendy o Antikristu* patří mezi klasické a dodnes vlivné beletristické apokalyptické spisy duchovně laděná antiutopie *Pán světa* (orig. *Lord of the World*, 1907)³⁰⁴ Roberta H. Bensona, jejíž děj probíhá, podobně jako u Solovjova, v 21. století. Mezi těmito spisy jsou určité paralely a podobnosti, není však zřejmé, jestli Benson Solovjovovo dílo znal. Robert Hugh Benson (1871–1914) byl synem anglikánského duchovního (a pozdějšího arcibiskupa z Canterbury), stal se sám anglikánským knězem, avšak v roce 1903 přestoupil ke katolicismu. Papež Pius X. jej v roce 1911 jmenoval do

²⁹⁹ WELLS, Herbert G. *The New World Order* (1940) [online].

³⁰⁰ Srov. PUTNA, Martin C. *Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity*. Praha: Vyšehrad, 2015, s. 193–195.

³⁰¹ SOLOVJOV, Vladimír. *Legenda o Antikristu*. Olomouc: Refugium, 1997, s. 19.

³⁰² Tamtéž, s. 26.

³⁰³ Tamtéž, s. 34.

³⁰⁴ Srov. BENSON, Robert H. *Pán světa*. Praha: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba, 1913.

hodnosti papežského komorníka a monsignora. Benson napsal i mnoho dalších knih, ve své době patřil k významným anglickým spisovatelům.

Nejznámější se stala ovšem jeho kniha *Pán světa*, která je považována za jedno z klíčových moderních děl antiutopického žánru. I když jde o poněkud pozapomenutý spis, který se kupříkladu v češtině nedočkal dalších vydání (kromě prvního v roce 1913), jeho závažnost a aktualita byla posílena – poněkud překvapivě – současným papežem Františkem (protože kniha je v současnosti oblíbena spíše v ultra-konzervativním katolickém prostředí).³⁰⁵ Ten během *Tiskové konference při návratu z Filipín* (leden 2015)³⁰⁶ Bensonovu knihu *Pán světa* explicitně doporučuje k četbě pro ilustraci nebezpečné „ideologické kolonizace“, která světu hrozí v souvislosti se špatně uchopenou globalizací a současnými vládnoucími ideologickými trendy (v tomto konkrétním případě má na mysli násilné uplatňování teorie genderu).

Děj knihy *Pán světa* se odehrává na počátku 21. století, kdy je svět rozdělen do pouhých tří okrsků – Evropy (včetně evropské části Ruska a celé Afriky), Východní říše (celá Asie, část Oceánie, Austrálie) a Americké republiky (Severní i Jižní Amerika, část Oceánie). Společenský život v Evropě a Americe je postupně podřizován Novému řádu, ideologii radikálního materialismu – tzv. „dogmatického sekularismu“ – a socialismu, v němž „[v]lastenectví... ..je pozůstatkem barbarismu, a smyslný požitek jediným nepochybným dobrem“³⁰⁷. Zjevené náboženství je nahrazeno vírou v sílu přírody, „mateřství“ a kreativitu člověka, „novým transcendentalismem“ či „humanitarismem“ šířeným ze strany svobodného zednářství, které se těší enormnímu rozmachu a vlivu. Toto náboženství má rysy panteismu a stále více ovlivňuje tradiční západní i východní náboženství – „pokrok spočíval v tom, aby jednotlivec splynul s rodinou, rodina splynula s obcí, obec se státem, stát s kontinentem, kontinent se světem“³⁰⁸, „[b]yl to jakýsi pozitivismus, katolicismus bez křesťanství; takové uctívání lidstva bez jeho nedostatečnosti“³⁰⁹. Zednářské nauky jsou považovány za „klíč budoucího pokroku a bratrství národů“, je zaváděn jeden společný úřední jazyk (*esperanto*), nová „státní bohoslužba“, manželství je považováno za dočasnou smlouvu mezi partnery, je zrušeno dědické právo, „zdravotní rada“ předepisuje pravidla správného životního stylu a stravování, k ukončování života na žádost slouží „domy euthanasie“.

V situaci hrozby útoku Východní říše na Evropu, v níž hrozí užití zbraní, kterou by „celá města byla zničena jedním nábojem“, však přichází Američan Julian Felsenburgh, velmistr všech svobodných zednářů, který efektivním způsobem organizuje mírové soužití lidstva. Jeho přítomnost má neobvyklý vliv i na psychiku lidí, které dokáže ovlivňovat jakýmsi „podivným magnetismem“, je vřele přijímán i mnoha vyznavači rozličných náboženství, je dokonce příležitostně nazýván „Spasitelem světa“ a „apoštolem Nového věku“. Je „ryzím kosmopolitou“ nabízejícím pokoj „jednotného Lidstva“, překlenuje rozdíly mezi náboženstvími i politickými stranami, které jsou „kacířstvím proti světové obci“: „Pouhou silou své osobnosti přemohl ty dva nejmocnější tyrany života – náboženský fanatismus a vládu stran“³¹⁰. Felsenburgh se následně stává „prezidentem Evropy“ a záhy na to i „prezidentem světa“, sjednocujícím všechny tři světové okrsky.

Za největší zlo je v Novém řádu prohlášen individualismus, katolicismus za zdroj individualismu nejhorší povahy a za poslední překážku, „jaká se staví proti sjednocení

³⁰⁵ Srov. MICHALKA, Branislav. Zapomenutá anti-utopie Roberta H. Bensona [online].

³⁰⁶ FRANTIŠEK. Tisková konference s papežem Františkem při návratu z Filipín (20. 1. 2015) [online].

³⁰⁷ BENSON, Robert H. *Pán světa*, s. 6.

³⁰⁸ Tamtéž, s. 20.

³⁰⁹ Tamtéž, s. 127.

³¹⁰ Tamtéž, s. 96.

pokolení lidského“³¹¹. Církev je pronásledována, „katolíci ukázali se zapřísáhlými nepřáteli společnosti“, státní mocí jsou systematicky pronásledováni a lůzou zabíjeni po tisících. Po cíleném bombardování Říma je dokonce zabit sám Papež Jan XXIV., s ním i takřka celý sbor kardinálů a mnoho představitelů „starého řádu“. Mladý kněz, Angličan otec Percy Franklin, se v běhu událostí stává tajným biskupem a kardinálem, kdy po likvidaci Říma je jako jeden z posledních třech žijících kardinálů zvolen papežem, bere si jméno Silvestr a ze skrytosti v palestinském Nazaretu dále řídí a obnovuje zbytky církve. Prezident světa je stále zřejměji rozpoznáván jako Antikrist, následuje závěr lidských dějin.

Bensonův román je možné samozřejmě také částečně chápat jako apologetiku konzervativního katolicismu a jako vyjádření autorovy radikality související s konverzí. Zároveň je obdivuhodné, jakým způsobem je autor schopen pointovat a předjímat některé znaky „civilizačního úpadku“ na počátku 21. století. Současně je zde katolicismus pointován jako jediná efektivní rezistence vůči totalitním nárokům a ambicím zlé světovlády.

Obě díla zdůrazňují ambivalenci vizí globálního vývoje směrem k určité politické jednotě bez náboženských a tradičně morálních hledisek. I když zohledníme literární druh takového typu spisů – jde o „proroctví“, jejichž dikce a reminiscence jsou mnohdy symbolické, jednostranné a přehnané, je třeba je vnímat jako duchovní projevy apokalyptické, leč zároveň antiutopické tradice činící křesťanství obezřetným vůči nabídkám falešných forem spásy. Na tuto „prorockou“ tradici specifickým způsobem navazují i někteří současní radikálnější nábožensky založení autoři,³¹² kteří hledají analogie se současným děním a na prosazování „humanistických“, „lidskoprávních“ a „mírotvorných“ ideálů transnacionálními strukturami a nevládními organizacemi hledí se značnou skepsí. Jejich radikalita, sklon k důvěře vůči konspiračním teoriím a teologicky problematická interpretace dějin i aktuálních událostí by však neměla být jednoznačným důvodem k odmítání vážného zamýšlení nad podstatou jejich kritiky poměrů a trendů v politice, zaměřujících se na rizikovost utopických vizí a vytlačování křesťanství z veřejného prostoru.

1.3.3 Hledání světového řádu v krátkém 20. století

„Krátké dvacáté století“, obvykle vymezované lety 1914–1989/91, je ve znamení dvou světových válek a následné války studené, které zásadním způsobem ovlivnily směřování a formování světového řádu. Dějinnou dimenzi hledání světového řádu ve 20. století poněkud zestručníme, i proto, že je již podstatně obsažena v teoriích mezinárodních vztahů, kterým se budeme podrobněji věnovat. Pokusíme se pouze o zachycení klíčových historických mezníků s dopadem na povahu mezinárodního řádu, mezinárodního práva a globálního vládnutí, zejména vznik OSN. Následně při využití podnětů z oblasti teorie mezinárodních vztahů nastíníme rozličnost představ ohledně možných perspektiv v oblasti mezinárodních vztahů v „otevřeném 21. století“.

Odovědi na hrůzy válek a totalitarismů

První světová válka ukončila poměrně dlouhé období konsensu v mezinárodních vztazích, určovaného dohodami nejvýznamnějších velmocí. Její historicky bezprecedentní průběh co do rozsahu i počtu obětí vytvořil předpoklady pro úsilí o radikální reformu mezinárodního systému, který byl postaven (na základě versailleské mírové smlouvy) na demontáži mnohonárodních říší na základě principu práva národů na sebeurčení a na vytvoření univerzální organizace k zajištění světového míru – *Společnosti národů* (*League of Nations*).

³¹¹ Tamtéž, s. 212.

³¹² V českém prostředí kupříkladu Petr Hájek se svou knihou *Smrt v sametu* (2012); srov. HÁJEK, Petr. *Smrt v sametu*, Praha: Daranus, 2012.

Jedním z hlavních iniciátorů vzniku Společnosti byl americký prezident Woodrow Wilson, jehož 14 bodů se stalo základem k formulaci poválečného světového řádu – všechny cílily k otevřené mezinárodní diplomacii, principu sebeurčení národů a vzniku *Společnosti národů* garantující dodržování mezinárodního práva a míru.

Éru let 1919–1944 nazývá Grewe přechodovým obdobím „anglo-americké hegemonie“ či „anglo-amerického kondominia“ a spojuje ji se vznikem „moderního“, respektive „post-klasického“ mezinárodního práva. Z hlediska konstelace velmocí jde o umenšení britské dominance v mezinárodních vztazích a vzestup role USA. Evropská dominance Francie ve *Společnosti národů* je jen subsystemem globální „anglo-americké hegemonie“. Z perspektivy mezinárodního práva se tak rok 1919 stává rokem ještě zásadnějšího předělu, než jakým byly předěly v roce 1648 (konec třicetileté války a vestfálský mír) či 1815 (Vídeňský kongres). Ačkoli nový mezinárodní řád v podstatě skončil neúspěchem a vyústil do druhé světové války, je již předznamenáním systému založeného v roce 1945 na OSN. Tento „post-klasický“ systém mezinárodního práva je prvním vážným pokusem o založení mezinárodního právního společenství a vytvoření nástroje míru – *Společnosti národů*. Nejde tak již o společenství „civilizovaných národů“, ale přinejmenším formálně a teoreticky o inkluzi všech států založených na národnostním principu. Svět je již vnímán z perspektivy „komunity lidstva“ a všech národů světa. V těchto ideálech je již přinejmenším implicitně obsažena idea oslabení imperiální a koloniální moci, konce absolutního dogmatu o suverenitě států a základ existence lidských práv nezávislých na jednotlivých státech.³¹³ Současné vědomí odlišnosti civilizačních a geografických okruhů vede i k oživení ideálů a snah o určité formy regionální či kontinentální integrace (revitalizované ideje panamerikanismu, případně představa „západní hemisféry“, integrované „Pánevropy“, panarabské hnutí apod., případně idea jednoty na základě ideologie – komunistické internacionální hnutí apod.), z nichž některé naleznou později politické vyjádření.

Válka byla současně klíčovým impulsem k závažnému zpochybnění víry v pokrok v politické oblasti a v možnosti svobody a rozumné dohody v oblasti mezilidském soužití. Akcelerovala tak už předtím přítomné vlivné „antiliberalní přístupy“ a redukcionistické výklady dějin (Marx, Freud, Nietzsche, Darwin).³¹⁴ Vývoj dvacetiletí po první světové válce je však značně determinován nedostatky a nedořešenými problémy systému mezinárodních vztahů, za souběžného vzestupu vlivu klíčových totalitarismů – komunismu, fašismu a nacismu. Nefunkční systém spěje k rozkladu a ústí do druhé světové války, která se nese ve znamení hegemonické expanze Německa a jeho spojenců. Ta je následně potlačena zejména velmocenskými silami Velké Británie, USA a Sovětského svazu. Na základě dohody vítězných velmocí (a jejich spojenců) vzniká opětovný pokus o konsolidaci mezinárodního řádu, tentokrát v širším měřítku, dochází k založení mezinárodní organizace na ochranu světového míru – *Organizace spojených národů (United Nations)*. V tomto systému je oblast míru a bezpečnosti v kompetenci Rady bezpečnosti OSN složené ze zástupců vítězných velmocí (USA, SSSR a Velká Británie) a jejich dvou spojenců (Francie, Čína). Ovšem i ustavení tohoto konsensu a systému je v zásadě od počátku paralyzováno zrodem „studené války“ – globálním bipolárním soupeřením dvou „supervelmocí“ (USA a SSSR) a jejich spojenců. Každá z nich si vytváří spojenecký blok, kde vytváří svůj vlastní svět s vnitřními pravidly – *pax Americana* a *pax Sovietica*. Obě supervelmoci formují arzenál jaderných zbraní s potenciálem destrukce celé planety, k přímému fatálnímu konfliktu však v průběhu studené války nedojde. Konstrukce systému OSN je určitým kompromisem mezi formální rovností všech států a reálnou (i právem veta garantovanou) dominancí velmocí.

³¹³ Srov. GREWE, Wilhelm G. *The Epochs of International Law*, s. 575–588.

³¹⁴ Srov. KNUTSEN, Torbjørn L. *Dějiny teorie mezinárodních vztahů*, s. 235.

Inkorporace práva veta stálých členů Rady bezpečnosti OSN v podstatě až do současnosti blokuje jakékoli možnosti revize a reformy struktury a fungování OSN.

Vítězstvím spojenců v druhé světové válce došlo k eliminaci totalitárního nacismu a fašismu, avšak současně také k posílení vlivu a expanzi sovětského komunismu. Bipolární konflikt v zásadě končí vnitřním i vnějším rozkladem sovětského impéria a jeho vlivu, revolucemi v roce 1989 a definitivním rozpadem Sovětského svazu v roce 1991. Bipolární svět je po takřka celou druhou polovinu dvacátého století rozdělen na sféru vlivu totalitního komunismu, sféru „svobodného světa“ pod vedením USA a tzv. třetí, rozvojový svět, v jehož některých částech probíhají nepřímé střety mezi klíčovými velmocemi. Za současného procesu dekolonizace vznikají četné nové státy podle „vestfálského vzoru“, které se postupně připojují k systému OSN, rozvíjí se tak formálně světový systém svrchovaných států – tzv. globální vestfálský systém. V něm jsou si státy formálně rovny bez ohledu na míru vyspělosti, charakter systému či svou politickou váhu. V tomto univerzalistickém systému spočívá velká síla inkluze, ale i slabost takřka bezpodmínečného zahrnutí všech bez ohledu na minimální hodnotová či lidskoprávní kritéria.

Rozličné proudy uvažování byly pochopitelně determinovány i zásadní skepsí ohledně potenciálu a perspektiv morálního rozvoje lidstva i západní civilizace. Ten vedl k dalšímu rozvoji skeptické, apokalyptické a konspirativistické imaginace. Knutsen toto období charakterizuje jako éru rozšíření „utopisticko-realistické antiteze“, která je přítomná v moderním myšlení od renesance a je ve znamení sporu mezi osvícenským projektem a antiosvícenskou reakcí, „optimistické“ a „pesimistické“ antropologie. První spoléhá na možnost zásadního pokroku ve věcech lidského soužití na základě poznatelnosti a uplatnitelnosti dobrého společenského (a mezinárodního) řádu, druhá zdůrazňuje nevykořenitelnost špatných stránek lidské osoby, preferenci vášni a nezbytnosti mocenské politiky bez možnosti nalezení univerzálních a sdílených principů nového světového řádu.³¹⁵

OSN – zatím poslední naděje?

Založením nové univerzální mírové organizace – *Organizace spojených národů* – byly v reakci na neúspěch *Společnosti národů* a hrůzy druhé světové války položeny základy nového mezinárodního právního řádu. I když je tento nový řád od počátku paralyzován globálním bipolárním soupeřením dvou „supervelmocí“ a neplní očekávanou funkci garance světového míru, vnesl přesto do mezinárodního řádu nové prvky. Navzdory inkluzi ještě širšího horizontu států do systému OSN projekt trpěl absencí sdílených základních hodnot. Grewe tento stav dokonce nazývá „univerzálním společenstvím bez společných hodnot“, ³¹⁶ navzdory snahám o deklaraci „víry“ v základní morální standardy v zakládajících dokumentech (srov. preambule *Charty OSN* – hovoří o odhodlání „*prohlásit znovu svou víru v základní lidská práva, v důstojnost a hodnotu lidské osobnosti, v rovná práva mužů i žen a národů velkých i malých*“). Následný vývoj spojený s formulací *Všeobecné deklarace lidských práv* (1948) však ukázal, že základní konsensus jak v dané době, tak v další perspektivě chybí. V některých oblastech se současně podařilo cestou „kodifikační vlny“ dosáhnout velké míry pokroku a úpravy mnohých oblastí mezinárodního a humanitárního práva.³¹⁷

Přesto můžeme s určitou nadsázkou říci, že zatímco v roce 1919 hrálo zásadní roli při formulaci světového řádu Wilsonových 14 bodů, symbolickou obdobou pro další vývoj po roce 1945 jsou „čtyři svobody“ formulované ve zprávě Kongresu o stavu Unie dne 6. ledna

³¹⁵ Srov. tamtéž, s. 249–250.

³¹⁶ Srov. GREWE, Wilhelm G. *The Epochs of International Law*, s. 646–649.

³¹⁷ Srov. tamtéž, s. 663–666.

1941 (*Four Freedoms Speech*)³¹⁸ prezidentem USA F. D. Rooseveltem. Prosvítá za nimi formulace myšlenkového základu americké zahraniční politiky v pozdějším období, koncentrovaná tradice hodnotového základu projektu USA, ale i určité intuitivní vyjádření tradice přirozeného práva formulované do všelidských univerzálních „svobod“. Roosevelt hovoří o reálném budoucím světě založeném na „čtyřech základních lidských svobodách“, které jsou základem „morálního řádu“ – svobodě slova a vyjádření (*freedom of speech and expression*), svobodě vyznání (*freedom of every person to worship God in his own way*), svobodě od nedostatku (*freedom from want*) a svobodě od strachu (*freedom from fear*). Čtyři svobody se společně s následnou americko-britskou *Atlantickou chartou* (1941) staly neformálním morálním programem a „západním“ vyjádřením budoucího světového řádu. *Atlantická charta* s „nadějí na lepší budoucnost světa“, motivovanou ať již „realistickými, nebo duchovními důvody“, hovoří o „velké alianci lidstva“, víře v život, svobodu, nezávislost a náboženskou svobodu a v ochranu lidských práv a spravedlnosti. K základním svobodám přidává požadavek na hlubší spolupráci mezi všemi národy na poli ekonomickém, založené na rozvoji, sociálním zabezpečení a pracovních standardech, spravedlivém přístupu všech ke zdrojům nezbytným k prosperitě. Hovoří také o právu všech lidí zvolit si formu vlády, pod níž chtějí žít. Vyjádření tradice přirozeného práva v podobě Rooseveltových čtyř univerzálních svobod můžeme chápat jako určité pokračování burkovské konzervativní tradice přirozeného zákona vtěleného do politických institucí na základě osvědčených tradic. Projevuje se v nich historicky opětovně určitý aspekt „anglosaského ducha“, který nalézá snazší konsensus mezi modernitou a základem křesťanských hodnot. Podobně i internacionalistický étos má svůj základ v chápání národů jako historických a hodnotových společenství – nikoli primárně etnických.

Jak samotný projekt OSN, tak i následná formulace lidských práv v *Deklaraci* trpí rozparem mezi „intuitivní“ přirozenoprávní rétorikou na straně jedné a „kontraktuální“ a pozitivistickou povahou projektu na straně druhé. Celé dvacáté století je poznamenáno dominancí pozitivistického právního myšlení, které odkaz na přirozené právo odmítá (viz velký vliv právních teoretiků J. Austina a H. Harta), ačkoli politický étos i lidskoprávní rétorika jsou stále s teorií přirozeného práva přinejmenším implicitně spojeny. McCoubrey v tomto smyslu píše, že je třeba odmítnout snahy právního pozitivismu učinit z mezinárodního práva „rozvinutý“ právní systém analogický právním systémům jednotlivých států. Mezinárodní právo je odlišným druhem práva bez centrální legální autority, proto je třeba trvat v jeho případě na souhře přirozenoprávních a kontraktuálních elementů.³¹⁹

Klíčovým úsilím OSN bylo pokusit se záhy po svém založení o formulaci a univerzalizaci katalogu lidských práv. Následná *Všeobecná deklarace lidských práv* je výsledkem náročného procesu formování, jehož se v *Komisi pro lidská práva* účastnili kromě reprezentantů západních zemí též delegáti a experti z Číny, Filipín, Chile, Libanonu, Indie, Sovětského svazu a Egypta. Výsledná formulace byla pokusem o maximální míru emancipace od vlivu určitého světonázoru a kompromisem mezi různými pohledy a zájmy. Na druhou stranu (třeba ve srovnání s Rooseveltovými „minimalistickými“ čtyřmi svobodami) obsahovala již poměrně silné nároky zjevně pocházející ze „západní“ lidskoprávní tradice, o kterých mohl stěží panovat globální mezikulturní konsensus – kupříkladu právo na plnou svobodu myšlení, svědomí a náboženství, nebo deklarované „právo na demokracii“. Naopak v případě silnějšího zastoupení sociálních práv je možné

³¹⁸ ROOSEVELT, Franklin D. *Four Freedoms Speech* (1941) [online].

³¹⁹ Srov. MCCOUBREY, Hilaire. Natural Law, Religion and the Development of International Law. In: JANIS, Mark W. a Carolyn EVANS eds. *Religion and International Law*. Hague: Martinus Nijhoff Publ., 1999s. 177–189.

uvažovat o vlivu komunistických zemí a jejich důrazů, jak poukazuje třeba Božena Komárková,³²⁰ když hovoří o „sovětském pojetí práv“ a jeho vlivu na formulaci *Deklarace*. V posledku se ale při hlasování o *Deklaraci* žádná z členských zemí OSN nevyslovila proti – hlasování se zdržel Sovětský svaz se svými satelity, Saúdská Arábie a Jihoafrická republika. Obzvláště státy totalitní a autoritářské nepočítaly s plným respektem k *Deklaraci* a i následně ji v praxi neuplatňovaly, často s odkazem na čl. 2/7 Charty OSN o nevměšování do „vnitřních záležitostí států“. Z vývoje konceptu lidských práv je zřejmé, že úsilí o nalézání a formulaci univerzálních všelidských morálních principů, obvykle vyjadřovaných jazykem lidských práv, se postupně stává základní kámen budování mezinárodního řádu a práva, současně i východisko mezinárodního práva pozitivního. Dominantní vliv „západního“ právního pozitivismu, který filosoficky odmítá morální univerzalismus, ale souběžně buduje obsáhlý korpus mezinárodního práva a étos lidských práv i bez hlubší reference k „nezápadním“ morálním koncepcím, k tomuto vývoji zásadním způsobem přispěl.

1.3.4 Současné a budoucí perspektivy světového řádu a globální politické organizace

Éra globalizace – přichází světové impérium, nebo „nový středověk“?

Jelikož systém mezinárodních vztahů po druhé světové válce nebyl ukončen válkou a následným jednáním velmocí o budoucím uspořádání světa (jako v podstatě vždy před tím), není vyjasněné, na jakém základě by měl nadále fungovat. Knutsen píše, že rozkladem poválečné bipolarity se rozpadají známé geopolitické vzorce a přichází éra nejistoty, která představuje konec současně tří historických období – poválečné éry, celého dvacátého století a nakonec i éry „moderní“ historie. Nastupující „postmoderní éra“ je ve znamení relativního úpadku Západu, avšak současně určitým světovým triumfem západních hodnot v politické a ekonomické sféře. Globalizace pak s expanzí světového obchodu, vzájemného růstu interakcí, závislostí a „transnacionalismu“ rozkládá mnoho zavedených představ, zejména koncept suverenity národního státu.³²¹

Jde v podstatě o období, které začalo „unipolárním okamžikem“ Ameriky – jediným relevantním světovým hegemonem se staly USA (globální *pax Americana*). Tento fakt je s odstupem let stále více zpochybňován vzrůstem ekonomické, politické a částečně i vojenské moci dalších velmocenských aktérů, tradičních i nově sílících. Současný systém mezinárodních vztahů se tak nejvíce blíží multipolárnímu systému s regionálními mocenskými centry (USA, EU, Rusko, Čína), v němž ovšem stále – zejména vojensky – mají zásadní převahu USA. *Organizace spojených národů* a další mezivládní nadnárodní instituce jsou sice ve stávající podobě klíčovou platformou globálního vládnutí, ale z mnoha hledisek neplní očekávání s nimi spojovaná. Mnoho otázek ekonomických, bezpečnostních a ekologických postupem času nabralo na váze a jsou kladeny požadavky na jejich globální management či mezinárodní právní úpravu. Kromě platformy OSN mají klíčový vliv na povahu globálního vládnutí další mezivládní instituce – jsou to zejména platformy politických vůdců v rámci skupin nejvyspělejších států světa (G8 a G20), či tzv. „Brettonwoodské“ instituce – *Mezinárodní měnový fond*, *Světová banka*. V reakci na globalizaci dochází i k „regionalizačním“ formám integrace a vzniku specifických režimů (*Evropská unie*, *Africká unie*, *Liga arabských států*, ASEAN, MERCOSUR apod.).

Než se pokusíme prezentovat a reflektovat debatu o žádoucí formě dalšího vývoje mezinárodních vztahů, pohlédněme nejprve na škálu scénářů možného dalšího vývoje. Abychom začali tím nejširším pohledem na otázku světové jednoty z hlediska podnětů

³²⁰ Srov. KOMÁRKOVÁ, Božena. *Původ a význam lidských práv*. Praha: SPN, 1990, s. 211–215.

³²¹ Srov. KNUTSEN, Torbjørn L. *Dějiny teorie mezinárodních vztahů*, s. 291–300.

společenských věd, nemůžeme začít politologem, ale historikem – Maxem Ostrovským. Moderní a vědecky podloženou vizí, která trochu připomíná budovatelskou a apokalyptickou imaginaci předchozích staletí, ovšem postavenou na vědeckých historických, antropologických, politických, sociálně-geografických výzkumech a dokonce i matematických vzorcích, je impozantní představa Ostrovského z Hebrejské univerzity v Jeruzalémě prezentovaná v knize *Y=Arctg X: The Hyperbola of the World Order* (2007). Ten chápe spění k politickému sjednocování světa jako kontinuální evolutivní proces započatý ve starověku, který nutně vyústí v (blízké) budoucnosti ve vznik světového státu. Studium egyptské, mezopotámské, čínské a středomořské civilizace dospívá na základě obecné teorie unifikace k evolučnímu chápání expanze a konsolidace politických jednotek a impérií s projekcí kulminující v budoucnu v jednotném světovém státě. Dvacáté století je podle něj ve znamení konce neomezené geografické expanze, multipolarity velmocí a fatálních válečných střetů globálního dosahu, které ústí v bipolaritu a následně v unipolární hegemonii (USA), která je současně ve znamení dynamické mnohdimenzionální globalizace. Ta musí nutně podle Ostrovského vyústit v „globální impérium“. Odmítá přitom obvykle v teorii mezinárodních vztahů očekávaný (obvykle i velmocemi považovaný za žádoucí) regres k multipolaritě a zásadní relevanci odstředivých anti-hegemonických trendů. Odmítá multipolární huntingtonovský „střet civilizací“, ale naopak předpokládá perspektivní bipolární „střet hemisfér“ mezi Západem a „Eurasií“, tento *Endkampf* apokalyptických rozměrů by však beztak následně vyústil v monopolizaci „centrální moci“ a vznik globálního státu.³²²

Historicko-evolutivní vizí Ostrovského v zásadě odpovídá v teorii mezinárodních vztahů pozice klíčového stoupence konstruktivismu Alexandra Wendta, který předpokládá postupný rozvoj mezinárodních vztahů od jejich hobbesovského charakteru (státy jako nepřátelé), přes lockovský (vestfálský) systém – státy jako respektující se soupeři, až ke kantovské anarchii (státy jako přátelé), který musí následně vyústit v perspektivní ustavení univerzálního světového státu. Jeho úvahy jsou obsaženy zejména v knize *Social Theory of International Politics* (1999) a následně specificky rozvinuty ve stati *World State is Inevitable* (2003).³²³ Oproti většině ostatních pozic v teorii mezinárodních vztahů se domnívá, že vznik (hierarchického) univerzálního státu je v podstatě nevyhnutelný jako důsledek evoluce politické organizace lidstva. Jednotlivé „kultury anarchie“ chápe jako předstupně vývoje k finálnímu opuštění vlády anarchie v mezinárodních vztazích, která má vyústit v univerzální stát. Současný systém OSN považuje za určité předstadium jeho ustavení, které předpokládá v (dohledném) horizontu sta let.³²⁴ Nejsilnější opozicí vzniku světového státu budou velmoci, které jsou do značné míry schopny si zajišťovat bezpečnost autonomně, ale i ty následně uznají perspektivní výhodnost světového státu. I když Wendt chápe dějinný vývoj teleologicky – jako spění k vítězství morálky, uznání všech aktérů a uplatnění požadavku světového míru, vývoj jako nezvratný lineární evoluční proces, kde by nemohlo docházet k regresům, ale ve svém celku chápe trend v zásadě jako nezvratitelný. Pokud jde o konkrétní představu světového státu, Wendt počítá s eliminací suverenity států v bezpečnostní oblasti, ovšem při zachování decentralizace a autonomie v oblasti

³²² Na opačný konec pohledů na globální budoucnost světa ve smyslu nevyhnutelné sociální evoluce můžeme postavit futurologické koncepce, které spíše než sociální evoluci naopak na základě historických paralel a projekcí akcentují rozklad – úpadek, kolapsy civilizací apod. (v našem kontextu kupříkladu egyptolog Miroslav Bárta či geolog Václav Cílek), ať již se orientují na otázky bezpečnosti či ekologické udržitelnosti. Není naším cílem ani v našich silách kriticky posuzovat tyto pohledy, je však zřejmé, že jde často o metodologické a futurologické generalizace, pěstované z perspektivy jednoho, obvykle přírodovědného, oboru. Není bez zajímavosti, že ve vědeckém hávu předestírají vize „silné“ budoucnosti analogické „nevědecké“ utopicko-progresivistické či apokalyptické imaginaci minulosti.

³²³ WENDT, Alexander. Why a World State is Inevitable. Teleology and the Logic of Anarchy (2003) [online].

³²⁴ Srov. tamtéž, s. 1.

kultury, ekonomiky a místní politiky. Dokonce ani nepředpokládá centralizaci vojenské moci a nepožaduje ani světovou vládu (*world government*) jako výhradního a posledního aktéra činícího autoritativní rozhodnutí. Za určitý ideál však považuje transnacionální vládnoucí struktury *Evropské unie* – říká, že „*EU již není daleko od splnění těchto požadavků na regionální úrovni. Dověšená struktura obdobná EU by byla při globálním uplatnění oním světovým státem.*“³²⁵ Je zajímavé, že Wendt se orientuje při své konstituci světového státu primárně na otázky bezpečnostního rázu a určitým způsobem opomíjí ekonomické aspekty jednoty světa, v čemž jej doplňují kosmopolitní teorie globální demokracie a globální sociální spravedlnosti, o nichž budeme ještě pojednávat níže.

Pokud bychom hledali opak těchto krajně jednotlících vizí světa, můžeme jej nalézt v celé škále klasických forem realismu v mezinárodních vztazích, které považují globální shodu na hodnotách a pravidlech za nemožnou, současně pokládají enormní důraz na princip absolutní suverenity států a všechny nadnárodní instituce za potenciálně nebezpečné a zotročující. Vestfálský systém mezinárodních vztahů považují v podstatě za neměnný model, spočívající ve stálém antagonismu státních celků, působících mocensky na anarchickém poli mezinárodní politiky. Anarchický „hobbesovský“ stav mezinárodních vztahů je v těchto krajních polohách chápán v zásadě jako neměnný a trvalý přírodní zákon, bez možnosti jeho zásadního překonání. Praktická politika, postavená na realismu, se obvykle nezříká kooperace a hledání konsensu mezi státy, současně však odmítá jejich absolutizaci či posilování institucionálních forem globálního vládnutí. Za „horní limit“ mezinárodní kooperace obvykle považuje základní struktury OSN.

Jednou z vlivných koncepcí v politické teorii, která chápe budoucí vývoj na poli mezinárodních vztahů nikoli jako udržení vestfálského systému, ale spíše jako určitý regres a návrat k minulým, předmoderním formám vztahů (a kterou tak můžeme postavit do protikladu k tezi o sociální evoluci směrem ke globálnímu impériu), je tzv. „neomedievalismus“ – teze o „návratu“ či nástupu „nového“ středověku. Ta předpokládá rozklad současného vestfálského systému suverénních národních států a nástup „postvestfálské éry“ – opětovného vzrůstu plurality politických aktérů v různých formách a vrstvách jak nad úroveň státu, tak pod ní. V tomto systému, který je podobný středověkému evropskému politickému uspořádání, neexistuje žádná dominantní a bezvýhradně suverénní autorita v podobě národního státu, identity a suverenity se vzájemně překrývají a soupeří, stát dokonce ztrácí monopol na užití násilí, objevují se opět noví aktéři působící „mezinárodně“ jako autonomní síla (třeba náboženství), soutěží různé formy univerzalizmů, dochází k bojům o zdroje, secesím od etablovaných státních celků. Myšlenka neomedievalismu je staršího data, ale vlivnějším způsobem vstoupila do teorie mezinárodních vztahů kupříkladu s článkem Roberta D. Kaplana *The Coming Anarchy* (1994), přičemž autor téma dále rozpracovával.³²⁶ Na tuto tezi, spočívající v empirickém faktu určité eroze státních suverenit, navazují četné koncepce globálního vládnutí, založené na sdílené suverenitě, pluralitě aktérů a polyarchii bez silné alokace autority řídicího centra, pouze se souborem sdílených základních hodnot či vyjednaných pravidel, která mohou mít i určité konstruktivní vyústění v současných teoriích globálního vládnutí, jak dále uvidíme. Naproti tomu úplný rozklad několikasetletého vývoje státních suverenit a konstituce mezinárodních vztahů předpokládá určitým způsobem kupříkladu paleolibertarianismus Hanse-Hermanna Hoppeho.³²⁷ Ten dokonce předpokládá návrat od moderní státnosti a rovnostářské demokracie před vznikem organizovaného suverénního

³²⁵ Srov. tamtéž, s. 24.

³²⁶ Srov. KAPLAN, Robert D. *The Coming Anarchy. Shattering the Dreams of the Post Cold War*, New York, Random House, 2000.

³²⁷ Srov. HOPPE, Hans-Hermann. *Democracy: The God that Failed: The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*. London: Transaction Publishers, 2007 (orig. 2001).

státu v novověku zpět k „přirozenému řádu“, založenému na patriarchální rodině, přirozené aristokracii, silných, na státu nezávislých politických entitách a monarchické vládě.

Nastíněné pohledy můžeme do značné míry chápat jako protikladné póly, mezi nimiž se pohybuje i debata o povaze a případném směřování mezinárodního řádu. Jednou stránkou této debaty je ovšem její deskriptivní rozměr, tedy úsilí o popis a interpretaci dění a směřování mezinárodního řádu, druhou je její rozměr preskriptivní, tedy úsilí o definici žádoucího směřování mezinárodního řádu určitým směrem. Pokud se tedy zaměříme primárně na deskriptivní rozměr povahy a případného směřování mezinárodního řádu, můžeme v politické teorii nalézt systémové deskripce a možnosti fungování globálního mezinárodního řádu – je jím kupříkladu slavná typologie průkopníka scientismu v mezinárodních vztazích Mortona Kaplana. Ten ve své knize *System and Process in International Politics* (1957)³²⁸ popisuje šest možných typů mezinárodních systémů:³²⁹

1. systém „rovnováhy moci“
2. volný bipolární systém
3. pevný bipolární systém
4. univerzální systém
5. hierarchický systém (v direktivní a nedirektivní formě)
6. jednotný systém absolutního veta

První model odpovídá multipolaritě velmocí (19. století), druhý pak realitě studené války. Další pak jsou „heuristické modely“ a hypotetické scénáře budoucího vývoje mezinárodních vztahů. Nestabilní volný bipolární systém se může proměnit buď v pevný (dojde k posilování a unifikaci bloků bipolárního systému, zmizí „nezúčastněné státy“ i „univerzální aktér“ – OSN), nebo naopak posilováním univerzálního aktéra vyústit v globální univerzální systém založený na eliminaci mocenských střetů, dohodě na pravidlech či hegemonii jednoho z bloků původního bipolárního systému. Hierarchický systém je pak nejsilnější formou integrace, jediný „inherentně stabilní systém“, má již rysy globálního státu, kde dojde k eliminaci státních suverenit, nejde již tedy o systém mezinárodních vztahů a podle Kaplana jde i o systém nejstabilnější. Ten pak může mít buď formu nedirektivní – vyvinout se z modelu univerzálního a mít svobodný a demokratický ráz, nebo direktivní – kdy je bipolární či univerzální systém silou podřízen jedné světové autoritě, vycházející z nějaké ideologie či dominujícího státu.³³⁰ Opakem hierarchického systému je pak poslední verze systému, naopak s nejslabší formou integrace, která namísto určitého řádu v mezinárodních vztazích znamená určitý nestabilní chaos založený na větším množství aktérů schopných eliminovat kteréhokoli jiného aktéra (všeobecné rozšíření jaderných zbraní) a je tak vyloučena možnost vytvoření stabilního systému. Posledně jmenovaný systém svou „nesystémovostí“ a svým „hobbesovským stavem“ připomíná předvestfálský „středověký“ model, ovšem s ohledem na pokrok ve vývoji zbraní se zásadním rozdílem – neustálou hrozbou fatálních střetů.

I když je Kaplanovo dělení silně determinováno situací studené války, jiná dělení a systematizace mohou být v podstatě jen dalším upřesňováním jeho typologických modelů. U Kaplana je přítomen světový stát – založený jak na hodnotách svobody a demokracie, tak světový stát totalitární, univerzální systém s mezivládní politickou autoritou postavený na společně sdílených hodnotách. Pevný bipolární systém vyjadřuje třeba Ostrovského „střet

³²⁸ KAPLAN, Morton A. *System and Process in International Politics*. Essex: ECPR Press, 2005, s. 34–86.

³²⁹ V českém jazyce srov. DRULÁK, Petr. *Teorie mezinárodních vztahů*. Praha: Portál, 2003, s. 90–94.

³³⁰ Srov. tamtéž, s. 55–57.

hemisfér“ mezi Západem a „Eurasíí“. Systém rovnováhy moci ve smyslu multipolarity, i „nový středověk“ ve smyslu chaosu a rozpadu mezinárodního řádu. V současné teorii mezinárodních vztahů je více jako relevantní model doceňován „nový středověk“, který nemusí být nutně hobbesovským chaosem, ale globálním vládnutím v kontextu plurality aktérů a mezinárodních režimů za současné absence globální autority. Tento model však předpokládá základní shody na hodnotách, pravidlech a procedurách a absenci nepředvídatelných faktorů, jako jsou jaderné zbraně.

Pro srovnání s Kaplanem můžeme využít deskripci „scénářů budoucnosti“,³³¹ vycházejících z reflexe současné postvestfálské situace – šesti alternativních podob možného vývoje, které se obvykle vyskytují v současné teorii mezinárodních vztahů:

1. nástup nového středověku
2. posilování multilateralismu
3. vítězství amerického impéria
4. návrat multipolarity
5. ustavení celosvětové unie
6. její proměna do světového státu

Toto dělení nad rámec Kaplanovy systémové deskripce již nepovažuje za relevantní formy bipolarity, a navíc činí určité nuance, zejména spatřuje více možností vývoje, které by bylo možno zařadit pod Kaplanův „univerzální systém“, založený na posilování univerzálního aktéra a mezinárodního práva – ať už jde o posilování multilateralismu, „vítězství amerického impéria“ ve smyslu globální „měkké hegemonie“ USA, či ustavení celosvětové unie (federace).

³³¹ Srov. BARŠA, Pavel a Ondřej CÍSAŘ. *Anarchie a řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*. Praha: Portál, 2008, s. 527–530.

1.4 Ohlédnutí za historickou perspektivou

V historické perspektivě jsme na základě vybraných klíčových pozic a autorů ukázali, že představa jednoty lidstva a jejího politického vyjádření je historicky intenzivně implicitně i explicitně debatována. Antika přinesla ideál rovnosti všech lidí, jednotné chápání lidstva a světa, důraz na společnou lidskou přirozenost a hledání jednotného univerzálního přirozeného práva společného všem lidem. Kombinace helénistického rozmachu velkých říší a souběžného obratu k individuu byla podnětem k utváření stoických univerzalistických ideálů. Řečtí i římské stoikové hledají primárně společný přirozený zákon, který by vedl k formulaci univerzálních hodnot a kosmopolitního práva, současně však někdy spatřují částečnou realizaci svých ideálů v imperiálních projektech makedonské a římské říše. Starověké imperiální projekty přinesly do značné části světa mnoho těchto představ a hodnot, čímž se staly určitým předobrazem současných forem univerzální sdílené civilizace, mezinárodního práva či globálního vládnutí. Antická idea přirozeného práva (*ius naturale*) a práva národů (*ius gentium*) je následně využita, rozvinuta a posílena křesťanstvím.

V křesťanství je již na základě biblických impulsů přítomen důraz na morální jednotu lidstva, ale současně i skepse vůči vyšším formám politické organizace. I když má prvotní křesťanství převážně apolitický ráz, křesťanský étos, hodnoty a impulsy podstatným způsobem formovaly další civilizační vývoj, včetně politických představ a institucí. Křesťanství dále posílilo a rozvíjelo stoickou ideu rovné důstojnosti všech lidí a společného přirozeného zákona. Určitý ambivalentní vztah křesťanství vůči politické moci již v biblické době a dobové apokalyptické vize vnášeli následně do dějin rozličné představy, které zásadně ovlivňovaly percepci i praktickou realizaci politické organizace lidské existence. I když při výkladu *Apokalypsy*, jejíž text byl směřován ke křesťanským obcím v době sv. Jana se záměrem povzbudit pronásledované křesťany ve věrnosti Kristu, je třeba tlumit fantazie, analogie a jakékoli chronologie směrem do budoucnosti, přesto nelze apokalyptickou imaginaci a poselství *Apokalypsy* omezovat jen na danou dobu.

Očekávání politických poměrů, které budou mít charakter světovlády a pronásledování křesťanů, je tedy z hlediska *Apokalypsy* opodstatněné a je nadčasovou výzvou k bdělosti vůči zvrhlým formám politické moci, zejména takovým, které mají globální ambice a charakter míjející se s křesťanskými hodnotami. Postoj k myšlence světovlády má tedy od samého počátku v rámci křesťanství poněkud ambivalentní povahu. To dokládá i apokalyptická produkce v rozličných apokryfních spisech a legendách starověku i středověku. Tato ambivalence v apokalyptických formách se rozvíjí ve všech dobách jako spodní proud, i když je ve středověku oslabena a překryta silnými koncepty *ordo Christianus* a *res publica Christiana*, které se vtělovaly do civilizačního a politického vyjádření jednoty Západu a motivu *translatio imperii* na Svatou říši římskou. Politický dosah křesťanského impéria byl ve středověku chápán různě široce – ať již jako základ univerzální jurisdikce a předpoklad perspektivy „celosvětové monarchie“ (*monarchia mundi*), jako v případě Danta Alighieriho, nebo jen jako politická organizace vymezující křesťanský svět vůči zbytku světa, jako v případě Pierra Duboise, který považoval politickou ambici na světovou monarchii za „bláznivou“ a volal naproti tomu po upevnění svazku křesťanských zemí, v němž by na základě shody na hodnotách a víře vládl obecný mír a svornost.

Pokud jde o největší autority středověkého myšlení – Augustina a Tomáše Akvinského – jejichž dílo významně formovalo veškeré teologické, filosofické i politické koncepty středověku i novověku, docházíme ke zjištění, že oba jsou v otázce globální politické organizace velice obezřetní, v podstatě o ní odmítají uvažovat v realistických perspektivách a konkrétních formách. Klíčové podněty obou, odmítající tematizovat relevanci světovlády za souběžného rozvoje ideje přirozeného práva, dávají základ perspektivě grotiovského racionalismu, ale i odmítání milenalistických

„revolucionistických“ imaginací. Ačkoli idea křesťanského impéria byla přirozenou součástí středověkého obrazu světa, Augustin ji nijak nepředjímá a Akvinský s ní v zásadě nepočítá. Bylo by určitým překvapením, zejména u vrcholně středověkého systematika Akvinského, kdyby toto „mlčení“ o globální politické organizaci a impériu nebylo určitým záměrem. Zdá se, že integrální stoický a křesťanský ideál jednoty lidstva u něj neimplikoval, podobně jako u Augustina, žádné instituční politické řešení. Přirozený zákon je společný všem lidem a národům, z něho se jako derivát odvozuje „právo národů“ (*ius gentium*). Určité omezení přirozené svobody či „rozdělení“ společného vlastnictví země náleží do oblasti rozvinutí a zpřesnění přirozeného práva, které může být navyšováno o smluvní závazky nad svůj rámec, pokud s ním nejsou v rozporu. Spíše než na globální politické instituce a jednotnou politickou organizaci tedy Tomáš spoléhá na rozumnou dohodu mezi národy, založenou na sdílené přirozenosti, přirozeném zákonu, jeho racionální reflexi, zvykovém právu a případném smluvním upřesňování, nepředpokládá žádnou nadnárodní či globální autoritu. Proti Dantově vizi světové monarchie jako „bláznivému nápadu“ se postavil kupříkladu Akvinského žák Pierre Dubois.

Středověká „jednota světa“ se s novověkem rozplývá – jak diverzitou křesťanských konfesí, tak rozpadem filosofického pohledu na svět. Zde jako určitý příklad na pomezí věků dobře poslouží aktivita a diplomatické úsilí českého husitského krále Jiřího z Poděbrad a jeho projektu „křesťanského mírového svazu národů“, který nese zajímavé rysy přechodového období – eticky a nábožensky je zakotven v univerzalistickém kontextu středověku, avšak z hlediska mezinárodních vztahů v sobě předjímá a integruje přístupy příznačné pro pozdější éru vestfálského systému mezinárodních vztahů. Humanistický impuls zároveň vede k obnovené recepci antického dědictví a je ve znamení nového pojetí univerzalizmu, méně závislého na uzavřeném světě „křesťanského“ středověku.

Rozpad středověké jednoty vedl k dalšímu prohlubování úvah o podstatě jednoty lidstva a mezinárodního práva, navíc roste vědomí skutečně globálního světa zahrnujícího i nekřesťanské národy. Zde jsou klíčovým příspěvkem podněty španělských scholastiků Francisca de Vitorii a Františka Suáreze, kteří dále rozvíjeli koncept *ius gentium*. Ačkoli je idea „jednotného lidstva“ v jejich reflexích přítomna silněji než u Akvinského, nespátřují základ právní organizace celku lidstva v žádných silných právních principech nad rámec přirozeného práva a nejsou stoupenci žádného silnějšího pojetí globální politické organizace a politické jednoty lidstva. Dědictví španělských scholastiků přenáší do dalších staletí vlivný Hugo Grotius a v symbolické rovině i Fr. Emeric Crucé. Protestant (arminián) Grotius – „zakladatel“ mezinárodního práva postaveného na scholastické tradici přirozeného práva a práva národů, a katolický řeholník – Crucé, jako vizionář skutečně univerzálního světového svazu národů, jsou esencí toho nejlepšího, co bývá později nazýváno grotiovskou tradicí v mezinárodních vztazích. Ta je výtečným středem mezi pouhým mocenským („machiavellistickým“) pojetím politiky a revolucionistickými („kantovskými“) nábožensko-morálními vizemi. Oba jsou představiteli linie uvažování, které na jedné straně klade důraz na jednotu lidstva jako celku, na straně druhé hledá skutečný „společný jmenovatel“ v ideji přirozeného zákona, přirozeného práva a *ius gentium* – bez silnějšího ohledu na náboženskou diverzitu lidstva. Také jsou v jistém smyslu názornou ukázkou a náznakem další pokračující – poněkud paradoxní – konvergence „katolické“, „protestantské“ a „sekulární“ sociálně-etické tradice.

Následně v kontextu mezikonfesních bojů novověku dochází k silné „revolucionistické“ a utopické imaginaci, kde jsme zvolili k ilustraci zejména katolíka Campanellu, či protestanty Komenského a Burgersdijka. Objevují se určité představy, které sní o takřka středověké jednotě světa – ať již v „teokraticko-katolickém“ duchu, jako u Tommase Campanelly, nebo v duchu „gnosticko-protestantském“, jako u Jana Amose Komenského. Tito jsou – nahlíženo wightovskou perspektivou – „radikální revolucionisté“,

kteří předpokládají globální recepci či dominanci křesťanství a politickou organizaci v podobě světové monarchie či globální vlády osvícených elit. Jejich vize jsou ve zjevném napětí s umírněnými a „ekumenickými“ přístupy grotiovské tradice mezinárodního práva, či s inkluzivním integračním crucéovským projektem. Zatímco Campanellovu vizi můžeme chápat jako výraz určité „atavistické“ a silně apokalypticky vyznívající touhy po středověké jednotě světa, humanisticko-protestantská Komenského všenáprava staví sice na ekumenické bázi, ale vládu nad světem chce v „platónském duchu“ svěřit „osvíceným“ intelektuálním elitám. Campanella a Komenský stojí konfesně proti sobě, ale jejich vize má obdobné totalitární rysy – náboženství má sloužit k transformaci světa jako celku. Oba tak můžeme postavit jako určité protipóly k humanistické přirozenoprávní tradici linie Akvinského, Vitorii, Suáreze, Grotia a Crucého, která odmítá ambice na silně pojatou a institučně svázanou globální jednotu lidstva. Komenského představa nám navíc díky svému gnostickému a hermetickému charakteru reprezentuje, i přes svůj humanistický étos, představu světovlády elit či tajných osvícenských spolků způsobilých vládnout světu, která se stala jedním ze zdrojů pozdější konspirativistické i antikonstrativistické imaginace a hypertrofovaných představ o světovém spiknutí tajných kruhů a skupin.

V duchu osvícenství dochází k dalšímu posilování role státu a jeho suverenity, mocenské a vyvažovací zahraniční politice, které upozaďují ideu hledání a dodržování mezinárodního práva. John Locke – ve zjevné reakci na temného hobbesovského ducha člověka, přirozeného stavu a státu – formuloval minimální lidskoprávní standard, teorii společenské smlouvy a požadavek uměřené smíšené vlády, čímž se stal klíčovým inspirátorem britské *slavné revoluce* (1688) a následně s odstupem sta let i revoluce americké, kterým se podařilo (oproti Evropě) vybudovat politický systém založený na základních lidských právech, toleranci, rozdělení moci a v posledku i „liberální demokracii“. Zatímco dědictví britské a americké revoluce, které má převážně protestantskou inspiraci, vedlo ve své další perspektivě (navzdory radikální puritánské inspiraci) ke kompromisům vedoucím ke vzniku civilizace spojené ideály základních lidských práv, právního státu a liberální demokracie, francouzská radikální tradice stojí u kořene radikalismu a přísného sekularismu, který představuje nekompromisní revolucionistický a často i protikřesťanský proud politiky. Pokud věc opravdu velice zjednodušíme a pomineme četné ambivalence, otazníky a námitky, můžeme říci, že zatímco evropský revoluční duch ve svých důsledcích dospěl k vytvoření totalitárních projektů, které výrazně determinovaly dvacáté století, britsko-americký duch výrazně determinoval vývoj dvacátého století směrem ke svobodě, demokracii a lidským právům – do značné míry skrze projekt Britského impéria a následně skrze hegemonii USA ve světě. V tomto smyslu je určitým způsobem paradoxní, že jádro humanismu spojující odkaz křesťanství a výzvy modernity se nejlépe a „politicky neefektivněji“ vtělilo do politických prostředí ovlivněných primárně kalvinismem a jeho variacemi (Velká Británie, USA). Ten nebyl primárně příliš nakloněn lidské svobodě, ale podařilo se mu v interakci s tradičními institucemi politiky a práva vytvořit kompromisní politické instituce svobody, tolerance, nábožensky neutrálního státu, demokracie a vlády práva. „Katolické“ a „luterské“ evropské země historicky hledaly tento kompromis mezi starým řádem a osvícenstvím obtížněji a déle.

V éře po vestfálském míru v druhé polovině 17. a v 18. století se idea politické jednoty v Evropě více orientuje spíše na hledání evropské kulturní, politické a náboženské jednoty, než na hledání „jednoty světa“. Leibniz je v tomto kontextu považován za „posledního velkého obhájce Svaté říše římské“ a v jeho díle idea přirozeného práva, práva národů a náročné požadavky étosu křesťanství do značné míry splývají. To nás na samém konci novověku opět staví před otázkou, zda má být integrace národů a států založena na globální rovnosti aktérů bez ohledu na jejich kulturní a náboženské zázemí, nebo má podléhat určité sounáležitosti a shodě na společném světovém názoru. Linie uvažování založená

na konceptu přirozeného zákona (a z něho vyplývajícího *ius gentium*) je inkluzivní, zatímco linie hledající spíše „jednotný křesťanský svět“ je určitým způsobem exkluzivní. I když není vyloučena hlubší integrace na základě náboženství nebo sdílených hodnot (třeba EU, nebo jiné regionální integrace), skutečný globální politický řád či globální organizace musí být založeny na hodnotách a principech sdílených (nebo přijatých) v globálním měřítku. Leibniz svým včleněním náročného požadavku *caritas sapientis* do jinak v tradici skromněji pojatého *ius gentium* ztělesňuje určité napětí, které se následně projevuje i zásadním dilematem v dalším vývoji scholastického myšlení a teologického sociálního myšlení, zejména v sociálním učení církve ve století dvacátém – to je ve znamení hledání minimalistické shody na obsazích *ius gentium* na straně jedné, a určitých progresivistických nadějí na prosazení správně pojaté světové politické autority v intencích silnějších křesťanských hodnot na straně druhé.

Vývoj v 18. století vedl k eliminaci náboženského prvku v politice, případně jeho podřízení politické moci, moci státu a politickým vizím. Taktéž se vytrácí filosofický konsensus a základní hodnoty původně nalézané v přirozenoprávní tradici ztrácejí oporu. Lidská práva v kontextu radikálně racionalistického, pozitivistického či utilitaristického myšlení nejsou již chápána jako přirozená a předstátní, jak by vyplývalo z jakkoli chápaného přirozenoprávního konceptu, ale jsou definována svou prospěšností a užitkem, případně pouhým politickým vyjednáváním a konsensem – jejich jediným garantem, poskytovatelem a dárce má napříště být státní moc, jak se domnívá třeba Jeremy Bentham, který je současně vizionářem globálního politického uspořádání, které se některými parametry velice blíží dnešní realitě „globálního vládnutí“ zastřešené OSN.

Moderní dobu jsme otevřeli Immanuelem Kantem a Edmundem Burkem. Kant, pokud pomineme fatální důsledky jeho myšlení pro klasickou přirozenoprávní teorii, zastává v otázce mezinárodního řádu poměrně umírněné stanovisko, navzdory tomu, že je v typologii Martina Wighta chápán jako reprezentant „revolucionistického“ přístupu v mezinárodních vztazích. Kantovy morální požadavky na uskutečnění globálního míru jsou v podstatě minimalistické a konvergují s vizemi mezinárodního řádu založeného na suverénních státech, spojených minimálními požadavky mezinárodního práva, bez nejvyšší „globální autority“. To je pozice, která odpovídá v praktické působnosti spíše tradici grotiovské, i když v teorii Kant očekával v duchu „měkkého revolucionismu“ určité pokroky v morálním vědomí lidstva. S Burkem se Kant shoduje na požadavku konstituční vlády respektující právo a svobody, společně spatřují inherentní souvislost mezi vnitřním zřízením státu a povahou mezinárodního řádu. Mezi Kantem a Burkem je tedy v podstatě klíčový rozdíl v odlišném chápání možnosti zásadního pokroku v morálním vědomí lidstva a samozřejmě v otázce přirozeného zákona. Burke přes svou noetickou skepsi respektuje oproti osvícenským trendům lidská práva jako přirozená a posvátná. Edmund Burke, ze současného hlediska klíčový představitel konzervatismu, náleží do grotiovské tradice „nerevolučního“ historického racionalismu. Jeho názorová pozice však není pouhou protireakcí na revoluční změny, ale vyváženým kritickým pohledem na modernitu při zachování klíčových prvků „předosvícenského“ hodnotového systému. Britské a americké politické instituce, které si uchovaly určitou hodnotovou vazbu na předosvícenské dědictví a praktickou působnost dědictví přirozenoprávní tradice následně v 19. a 20. století výrazně svou globální dominancí a étosem inspirovaly směřování politických institucí i mezinárodního řádu.

Devatenácté století je věkem formování moderních národů a států, industrializace a moderní průmyslové společnosti, revoluce v mnoha sociálních a společenských vztazích, rozvoje občanské společnosti a demokracie. Je také věkem rozvoje moderních ideologií a moderních forem politiky, vypjatého nacionalismu, rostoucí dominance evropských mocností nad světem a expanzivního imperialismu. Ideologie nacionalismu, kterou

můžeme považovat spíše za produkt wightovské „machiavellistické tradice“, je pochopitelně ve svém radikalismu a morálním partikularismu v kolizi s grotiovskou tradicí mezinárodních vztahů, protože ve své radikální podobě představuje rezignaci na základní morální jednotu lidstva (podle přirozeného zákona), absolutizuje suverenitu států bez morálních hledisek a zdůrazňuje „biologický“ rozměr konceptu národa. I v tomto aspektu se zdá, že v kontextu anglosaského prostředí se lépe dařilo uchovávat ideu národa jako historického společenství spojeného tradicemi a hodnotami, než jak tomu bylo v kontextu kontinentální Evropy. Nacionalismus a expanzivní imperialismus západních zemí dominující nad světem byly ovšem doprovázeny i nebývalým rozmachem různých utopických a „romantických“ radikálních představ a vizí, které naopak vyjadřovaly touhu po jednotném světovém řádu, souladu a míru. Jsou určitým radikálním protikladem k mocenské realitě a vyjádřením ztráty čehokoli jednotícího a univerzálního, případně i částečnou obhajobou dominujících progresivistických „vědeckých“ ideálů a nadějí. Tento jev taktéž bezesporu souvisel s vytrácením role náboženství ve veřejném prostoru v procesu sekularizace.

Příchod 20. století, a to ještě před tím, než tento věk stačil ukázat těžkosti a hrůzy, kterým bude lidstvo čelit, přináší určitou erupci apokalyptické imaginace teologického i neteologického rázu. Ty mají charakter jak optimistický – vyjadřující radikální naděje na perspektivní nadějnou budoucnost lidstva, tak pesimistický – vyjadřující skepsi vůči růstu morálního vědomí lidstva a očekávání neutěšených pořádků a totalit (Nietzsche, Wells). V teologickém prostředí dochází k určité revitalizaci „spirituálně-prorocké“ a „antiutopické“ tradice, která v novém kontextu čerpá ze starých apokalyptických tradic skeptických vůči vyšším formám politické organizace, zdůrazňuje ambivalenci vizí globálního vývoje směřující k politické jednotě bez hlubších náboženských a tradičně morálních hledisek a je symbolickým vyjádřením úskalí a hrozeb nastupující moderní civilizace (Solovjov, Benson).

Následné bezprecedentní události ve dvacátém století – zejména obě světové války a erupce totalitarismů – se staly nejzásadnějšími impulsy ke kladení otázek po globálním mírovém uspořádání a jeho hodnotovém založení. Povzbudily jak praktické politické kroky, které stály u počátků současné reality mezinárodních vztahů a globálního vládnutí, tak samozřejmě i odbornou reflexi daného tématu. V jádru étosu vznikající OSN po druhé světové válce je přítomen zjevný vliv přirozenoprávního chápání zakotvení lidských práv. Rooseveltovy „čtyři svobody“, které symbolickým způsobem předjímají tento projekt, vyjadřují bezděčně sumu základních lidských práv v zásadě reprezentujících klasickou přirozenoprávní tradici. Nahlíženo z hlediska Wightovy typologie tak Roosevelt, podobně jako před ním Wilson, ztělesňuje určitou tenzi mezi grotiovskou a kantovskou perspektivou – klade důraz na skutečně základní „přirozená“ lidská práva, která považuje za univerzální, současně však v idealistickém a „měkkém revolucionistickém“ duchu předpokládá samozřejmost a perspektivní rozšíření dalších hodnot – včetně demokracie – a uskutečnění globálního mírového řádu zastřešeného „mezinárodní autoritou“.

Následný vývoj v oblasti lidských práv je však v zajetí určitého paradoxu – dochází k dalšímu rozvoji, expanzi lidskoprávních dokumentů a zmnožování práv s nárokem na univerzalitu (jak v rámci systému OSN tak mimo něj) na straně jedné, a zjevném odmítání plného respektu k *Všeobecné deklaraci* a snahám o relativizaci či regionalizaci ideje lidských práv na straně druhé. Navzdory takřka univerzální inkluzi států světa do systému OSN projekt trpí absencí sdílených společných hodnot, a to i navzdory snahám o deklaraci „víry“ v základní morální standardy v zakládajících dokumentech. Jak samotný projekt OSN, tak i následná formulace lidských práv v *Deklaraci* trpí rozporem mezi intuitivní přirozenoprávní rétorikou na straně jedné a kontraktuální a pozitivistickou povahou projektu na straně druhé. Současně je zřejmé, že úsilí o nalézání a formulaci univerzálních všelidských morálních principů, obvykle vyjadřovaných jazykem lidských práv, se postupně stává základním kamenem budování mezinárodního řádu a mezinárodního práva.

2 Teologické podněty k světovému řádu a globálnímu vládnutí v moderní době a současnosti

„A uvažujeme-li o původu tohoto velkého církevního panství, snadno postřehneme, že papežství není ničím jiným než přízrakem zesnulého římského impéria, který korunován sedí na jeho hrobě. Neboť právě takto se papežství náhle vynořilo z trosk této pohanské moci.“

Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651

„V těchto poměrech nalézala sociálně, ba možno říci socialisticky založená nauka Kristova podklad nad jiné vhodný. Svou pasivitou ve věcech státních, svou mezinárodností, nebo lépe řečeno beznárodností, svým útekem od moci a slávy, pomáhala dále podlamovati sloupy impéria.“

Lev Borský, *Vůdcové lidstva a jeho svůdci*, 1935

„Ve starověkém světě to znali křesťané, naši jediní (i když velmi nedokonalí) předchůdci: pokora je ctnost a pýcha hřích, pojem MY pochází od Boha, a JÁ od ďábla.“

„Ať žije Jednotný stát, ať žijí čísla, ať žije Dobroditel!“

Jevgenij Ivanovič Zamjatin, *My*, 1920

Druhá kapitola je zaměřena převážně na morální a teologické impulsy z oblasti katolické tradice politického a sociálního myšlení 19. a první poloviny 20. století, které nějakým způsobem souvisejí s oblastí mezinárodních vztahů, globální politické organizace a dalšího rozvoje ideje přirozeného zákona a přirozeného práva. Kromě podnětů papežských dokumentů se zaměříme i na některé klíčové impulsy novoscholastické tradice, která zásadně determinuje následný vývoj sociálního učení církve (2.1). Následně (2.2) obsáhleji zpřístupníme pohled na mezinárodní vztahy, „světovou politickou autoritu“ a globální vládnutí z perspektivy sociálního učení církve – tedy z pohledu tradice papežských sociálních encyklik a dalších církevních dokumentů (převážně) druhé poloviny dvacátého století od papeže Pia XII., přes Jana XXIII., Pavla VI., Jana Pavla II., až po papeže inspirující primárně začátek 21. století – Benedikta XVI. a současného papeže Františka. Tuto převážně katolickou perspektivu rozšíříme i o postřehy a podněty k tematice globálního vládnutí z oblasti jiných křesťanských proudů a tradic, zejména o oficiální stanoviska *Světové rady církví*, pravoslavné církve i různorodé pohledy protestantského a evangelikálního prostředí.

2.1 Katolické teologické impulsy ke světovému politickému řádu v 19. a první polovině 20. století

V této podkapitole podrobněji nahlédneme do oblasti katolického myšlení v kontextu politických a hospodářských proměn v éře modernity, zejména optikou oficiálních dokumentů papežů Pia IX. a Lva XIII. (2.1.1), následně připomeneme i klíčového reprezentanta obnoveného tomismu a „otce“ sociálního učení církve Luigi Taparelliho, který v moderním duchu rozvíjí i otázku práva národů, mezinárodního řádu a světové politické autority (2.1.2). Následují impulsy papežů a jejich dokumentů k oblasti mezinárodních vztahů, reagující již na první světovou válku (2.1.3), i nástin reflexe mezinárodních vztahů, práva národů a světové politické autority optikou dobových novoscholastických autorů Johna Eppsteina, Arthura C. F. Bealese, Heinricha Rommena a zejména pak podrobněji Jacqua Maritaina (2.1.4).

2.1.1 Podněty papežů a jejich encyklik v 19. století

Pozice instituční katolické církve se po éře francouzské revoluce začala navzdory turbulencím doby a protináboženským tendencím zlepšovat, po napoleonské éře začíná nová éra katolicismu a papežství bylo v Evropě v podstatě jediným subjektem, který dosáhl zásadního posílení.³³² Díky diplomacii a internacionálnímu působení obnoveného jezuitského řádu se dvě stě let skomírající, nově vzkříšená síla papežství profiluje do pozice „populistického triumfalismu“. Zároveň se ale svou konzervativní podporou udržování „starého řádu“ církev dostávala do stále silnějšího konfliktu s vědou, vzdělaností a liberálními proudy myšlení, čímž revitalizovala a posilovala pojetí „uzavřené společnosti“ podle středověkého ideálu, nerespektujícího oddělení, autonomii a kompetence mezi pozemskými a duchovními skutečnostmi. Silný antimodernismus katolické pozice a orientace na dominanci papežství na jedné straně upevňoval pozice katolicismu (ultramontanismus apod.) a vedl k rozvoji duchovního života, současně však trval na neslučitelnosti – byť i umírněných – forem moderního politického řádu s katolicismem. Ideály svobody, konfesijně neutrálního státu, lidských práv a demokracie, včetně těch rozvíjejících se v kontextu „liberálního katolicismu“, byly z oficiálních pozic papežství spíše odmítány. Tato pozice byla částečně pochopitelná s ohledem na sekularistický a často protináboženský étos liberálních a revolučních proudů ovlivňujících celé 19. století.

Liberalismus ve všech formách – včetně umírněných a humanistických – je v 19. století vytrvale odsuzován. Řehoř XVI. (1831–1846) v encyklice *Mirari vos* (1832) odmítá (v reakci na papeži věrné, ale liberální katolické hnutí spojené s Lamennaisem) kromě jiného ideál svobody svědomí, který podle něj pramení z indiferentismu (čl. 14) a ideu oddělení církve a státu (čl. 20), hovoří přímo o království a impériu (*a regno separari mutuumque imperii*). Řehoř trvá na jejich spojení a harmonii s odkazem na dobro náboženství i společenského řádu (*concordiam illam, quae semper rei et sacrae et civili fausta extitit ac salutaris*). Na druhou stranu třeba František X. Halas upozorňuje na vztah papežů k jihoamerickým republikám, vznikajícím emancipací vůči španělskému koloniálnímu panství. Ačkoli předchozí papežové se zdráhali přímo uznat emancipované jihoamerické republiky s ohledem na vztah ke koloniálnímu Španělsku, Řehoř XVI. tak definitivně činí. Součástí tohoto procesu přijetí modernizačních změn a rozvoje republikanismu bylo bezesporu to, že jihoamerický revoluční étos nebyl spojen s revoltou proti náboženství ani církvi jako instituci.³³³

Blahoslavený Pius IX. (1846–1878), dosud nejdéle vládnoucí nástupce sv. Petra, byl v počátku svého pontifikátu velice „liberální“, avšak zkušenost revolučního roku 1848, kde hrozilo, že bude lynčován davem, posunula jeho smýšlení k přísně „konzervativní“ linii. Jeho éra je spojena s dvěma klíčovými událostmi papežských dějin v roce 1870 – zánikem papežského státu na straně jedné a vyhlášením „dogmatu o neomylnosti papeže“ na prvním vatikánském koncilu na straně druhé. V roce svého nástupu vydal encykliku *Qui pluribus* (1846), v níž výslovně odsoudil ideologii komunismu jako doktrínu nejvíce „rozpornou s přirozeným právem“ (*ipsi naturali iuri maxime adversa*) (čl. 16), také v narážce na svobodné zednářství, v kontinuitě s předchozími papeži, odsuzuje tajné sekty, které „vycházejí z temnoty, aby zničily jak posvátné, tak občanské záležitosti“ (*sectae e tenebris ad rei tum sacrae tum publicae exitium*) (čl. 13) a odmítá spojení lidského rozvoje s náboženským řádem (čl. 7). Encyklika *Quanta cura* (1864) s dodatkem *Syllabus errorum* pak za mylnou nauku prohlašuje opět kromě mnoha dalších postojů i přirozenoprávní

³³² Srov. HALAS, František X. *Fenomén Vatikán*, s. 236.

³³³ Srov. tamtéž, s. 248–249.

povahu svobody svědomí a náboženské svobody a nezbytnost její akceptace ze strany civilní moci i církve.³³⁴

Papež Lev XIII. (1878–1903) činí v některých aspektech zásadní posuny a usiluje o určitou konvergenci katolicismu a kriticky přijatých výdobytků „modernity“ na politickém poli. Politickým otázkám věnuje mnoho svých textů, zejména pak čtyři encykliky – *Diuturnum illud* (1881), *Immortale Dei* (1885), *Libertas praestantissimum* (1888) a *Rerum novarum* (1891). Encyklika *Diuturnum illud* s podtitulem „O původu civilní moci“ trvá na božském původu civilní moci a na nezbytnosti jejího podřízení pravidlům Božího zákona.³³⁵ Již zde ovšem zaznívá myšlenka, kterou papež Lev XIII. otevírá perspektivu konvergence s ideou liberální demokracie, totiž že konkrétní instituční forma vládnutí není podstatná, pokud je v souladu s těmito předpoklady. Je tedy samozřejmě odmítnut koncept absolutní suverenity lidu (tedy že „veškerá moc pochází od lidu“), který by nebyl vázán vnějšími pravidly odpovědnosti vůči Bohu a přirozenému zákonu. Demokracie jako procedura konstituce politických představitelů však není chápána jako problematická:

„Je ovšem důležité na tomto místě poznamenat, že ti, kdo mají být postaveni do čela státu, mohou být v určitých případech vybráni vůlí a rozhodnutím mnohých, aniž by to katolické učení jakkoli zpochybňovalo nebo s ním bylo v rozporu.“³³⁶

Přesto však civilní autorita pochází od Boha a lidé jsou jí vázáni, s výjimkou požadavků, které jsou v otevřeném a závažném rozporu s přirozeným či Božským zákonem.³³⁷ Dokument poukazuje i na éru křesťanského starověku, kdy křesťané byli poddaní pohanských vládců, a přesto byli na základě biblických učení oddáni legitimitě politické moci. Zároveň ale poukazuje na velkou éru Svatého impéria, vzkříšenou na troskách římské říše, kterou papežové posvěcovali politickou moc a církev byla klíčovým morálním a mírovým arbitrem. Na tento stav, ukončený reformací a ztrátou samozřejmosti církevní i civilní autority, pohlíží dokument s určitým sentimentem.³³⁸ Následný vývoj vedl k chápání politiky založené na absolutistické moci či lidové suverenitě bez reference k náboženství a morálce. Lev XIII. v závěru encykliky v podstatě nabízí pomoc a oporu církve legitimním vládcům proti těmto novým nebezpečným jevům ve společenském životě a politice.³³⁹

Podobně na problém konstituce moci pohlíží encyklika *Immortale Dei* (1885), s podtitulem „*De civitatum constitutione christiana*“. Vychází podobně jako encyklika *Diuturnum illud* z novozákonní představy odvození politické moci z Boží autority, ale „právo vládnutí“ (*ius imperii*) není samo o sobě nutně spojeno s určitou formou státu (*reipublicae forma*), pokud tato účelně podpoří prospěch a dobro společenství (*utilitas bonique communis*) a vládcí musí být zavázáni Boží autoritě (*summum mundi gubernatorem*),³⁴⁰

³³⁴ Srov. LEV XIII. *Quanta cura* (1864), čl. 3: „libertatem conscientiae et cultuum esse proprium cuiuscumque hominis jus, quod lege proclamari et asseri debet in omni recte constituta societate, et jus civibus inesse ad omnimodam libertatem nulla vel ecclesiastica, vel civili auctoritate coarctandam.“

³³⁵ Tato nauka o Božím původu legitimacy politické moci je v podstatě v nezměněné podobě do současnosti součástí sociálního učení církve, i pro případ demokracie; srov. *Pacem in terris* (1963) Jana XXIII., který v čl. 52. Přímou odkazuje na encykliku *Diuturnum illud* a říká: „Z toho, že autorita pochází od Boha, nelze však naprosto vyvozovat, že lidem nepřisluší možnost volit ty, kteří mají stát v čele státu, určovat formu státu a vymezit způsob a rozsah výkonu moci. Proto je tato nauka slučitelná s každou opravdu demokratickou formou vlády.“

³³⁶ LEV XIII. *Diuturnum illud* (1881), čl. 6.

³³⁷ Srov. tamtéž, čl. 15–17.

³³⁸ Srov. tamtéž, čl. 22–23.

³³⁹ Srov. tamtéž, čl. 25–27.

³⁴⁰ LEV XIII. *Immortale Dei* (1885), čl. 2. Ceký text: „*Ius autem imperii per se non est cum ulla reipublicae forma necessario copulatum: aliam sibi vel aliam assumere recte potest, modo utilitatis bonique communis*

vláda musí být spravedlivá, dbát dobra občanů. Pokud jde přímo o demokracii, dokument říká:

„Těž není předmětem výtky, aby se lid více či méně podílel na veřejném životě: to může být v určitých dobách a důsledkem jistých zákonných ustanovení nejen výhodné pro stát, ale může se dokonce stát povinností občanů. Proto není důvod k obviňování církve, že by neprojevovala dost mírnosti a povolnosti, nebo jako by se stavěla nepřátelsky proti pravé a oprávněné svobodě.“³⁴¹

Současně však text kritizuje rozvoj „nového práva“ (*principia et fundamenta novi iuris*), které je v rozporu nejen s křesťanstvím, ale i přirozeným zákonem. Má na mysli zejména radikální pojetí rovnosti, sebeurčení a odmítání autority jako takové, které ústí v radikální pojetí demokracie, v níž je vše určováno výhradně vůlí lidu (*principatus non est nisi populi voluntas*), nikoli respektem k přirozenému zákonu.³⁴² Navzdory této kritice radikální a na stabilních hodnotách nezaložené demokracie papež Lev XIII. ale v zásadě potvrzuje legitimitu demokracie postavené na hodnotách přirozeného práva, jak bylo následně rozvinuto v další sociální nauce církve ve druhé polovině 20. století. Na straně druhé Lev XIII. v kontinuitě s předchozími naukami odmítá nekonfesijní stát a za jediné přijatelné náboženství považuje katolicismus (*religio vera*), jde tak výhradně o náčrt „křesťanského státu“ (*civilis hominum societatis christiana*)³⁴³ – tedy určitý ideál, nikoli obecnou nauku o státě spočívajícím na pouhém přirozeném právu, ale na řádu souladu zákona přirozeného, božského a lidského. Toleranci státu vůči jiným než pravému náboženství považuje dokument jen za ústupek k zabránění hrozby většího zla. Encyklika se také hlásí ke společenskému pokroku a považuje jej za „něco jako nácvik k budoucí dokonalosti“:

„Avšak právě tak radostně vítá církev pokrok, který s sebou přináší doba, jestliže je skutečně k prospěchu časného života, jenž tvoří pouze jakýsi přechodný stupeň k jinému, trvalému a věčnému [si vere prosperitatem contineant huius vitae, quae quoddam est velut studium ad alteram eamque perpetuo mansuram]. Je to tedy zcela bezdůvodná pomluva, když je církev obviňována, jako by byla nepřátelská novějšímu rozvoji státního zřízení, a jako by bez rozdílu odmítala vše, co bylo naší dobou vytvořeno.“³⁴⁴

O otázce mezinárodního práva, mezinárodního soužití či ryze přirozenoprávním pojetí státu a politiky bez křesťanských hledisek dokument nijak nehovoří.

Encyklika *Libertas praestantissimum* (1888) s podtitulem „*De libertate humana*“ je celá zaměřena na otázku lidské svobody a liberalismu. Svobodu označuje hned na počátku za nejdůležitější přirozené dobro (*praestantissimum naturae bonum*), které člověku dává důstojnost (*dignitas*). Opětovně kritizuje moderní svobody (*modernae libertates*) a zdůrazňuje, že to, co je v nich dobré, „je staré jako pravda sama“. Ovšem současně odmítá to, co tyto svobody obsahují nečistého (*in parte quadam inquinatiore consistit*). Následný text je obsáhlým scholastickým traktátem o svobodě ve vztahu k přirozenému a božskému zákonu za souběžné kritiky excesů v chápání svobody. Je odmítána odluka státu a církve (a přirovnána ke spojení mezi duší a tělem) ve jménu dosahování společného dobra a lidské dokonalosti, ale i absolutní svoboda náboženského vyznání, „svoboda svědomí“

reapse efficientem. Sed in quolibet genere reipublicae omnino principes debent summum mundi gubernatorem.“

³⁴¹ Tamtéž, čl. 18: „*Immo neque illud per se reprehenditur, participem plus minus esse populum reipublicae: quod ipsum certis in temporibus certisque legibus potest non solum ad utilitatem, sed etiam ad officium pertinere civium.“*

³⁴² Srov. tamtéž, čl. 10.

³⁴³ Srov. tamtéž, čl. 7.

³⁴⁴ Tamtéž, čl. 19.

(*conscientise libertas*) i svoboda projevu. Je taktéž odmítnuta přirozená povaha těchto práv, protože by tím existovalo právo k odmítnutí svrchovaného panství Boha (*imperium Dei*) a nutnost podřízení lidské svobody zákonu. V praktické rovině encyklika připouští, že tyto svobody mohou být sice ze spravedlivých důvodů tolerovány (*si justas causas sint, tolerari*), ale uvážlivě a s vymezenými hranicemi, aby nezdegenerovaly v „nemorálnosti a drzosti“ (*ne in libidine atque insolentiam degenerent*).

Encyklikou *Rerum novarum* (1891) pak Lev XIII. reaguje na změny politických a ekonomických poměrů a zakládá tím tradici sociálního učení církve. Jde o přelomový dokument, kterým začíná řada církevních dokumentů, které se cíleně vyjadřují k aktuálním politickým, ekonomickým a sociálním otázkám. Pohledům sociálního učení církve, zejména na tematiku globálního řádu, mezinárodních vztahů a lidských práv, se budeme věnovat v dalších kapitolách. *Rerum novarum* bere vážně klíčové výzvy společenských změn, související s průmyslovou revolucí i politickými změnami, bere vážně „dělnickou otázku“ a kritizuje radikální ideologické formy (extrémní liberalismus, socialismus). K otázce mezinárodního řádu či organizace politiky nad rámec národního státu se však nijak nevyjadřuje.

V souvislosti s papežem Lvem XIII. zmiňme ještě jednu věc, totiž reakci na dobovou debatu o „amerikanismu“. Americký katolicismus se v dané době, oproti evropskému kontextu, projevoval vysokou vstřícností vůči americkým politickým liberálním a demokratickým institucím. Tato vstřícnost byla ze strany papeže odmítána, jak je patrné z listů *Longinqua oceani* (1895) a *Testem benevolentiae* (1899). Je v tomto kontextu určitým paradoxem, že pozitivní americká katolická zkušenost se svobodným, laickým a demokratickým státem v průběhu dvacátého století výrazně přispěla k proměně mnoha postojů církve v některých sociálních otázkách (svoboda svědomí, uznání morální hodnoty některých liberálních institucí, svobodného trhu, demokracie, uznání plné autonomie politického řádu apod.).³⁴⁵

Papežové 19. století vytrvale odsuzují radikální projevy společenského vývoje a liberálních institucí. Zejména u papeže Lva XIII. jsou patrné trendy ke kritickému přijetí umírněných a humanistických projevů modernity. Co se týče určitého zlomu ve vztahu církve k modernímu konceptu lidských práv, o tom referuje Petr Štica,³⁴⁶ když poukazuje v souvislosti s encyklikou *Libertas praestantissimum* na eliminaci polemického tónu vůči liberalismu jako celku, na diferencovanější argumentaci a dokonce i vyzdvižení „dobrého jádra“ moderních svobod, ke kterým se hlásí i církve. Další papežové již ve svých dokumentech pojem lidských práv používají, i když jim dávají obsah založený na scholastické a personalistické argumentaci. Kritika utváření lidské společnosti bez zřetele k přirozenoprávním a transcendentním hodnotám je stálou konstantou církevních dokumentů.

2.1.2 Taparelli – novoscholastický impuls k tematice globálního vládnutí

Výše nastíněný obtížný a omezující vývoj papežských názorů a postojů církve souvisel s obavami před překotnými změnami moderní doby a se snahou uchovat alespoň základy univerzalistické morálky. Samozřejmě taktéž souvisel do značné míry s příliš eurocentrickým kontextem debat a zakotvení katolicismu. Širší globální kontext a revitalizace scholastiky na konci 19. století daly určité předpoklady k následné revizi zcela „antimodernistických“ postojů oficiálních církevních dokumentů, které se uplatnily později.

³⁴⁵ Srov. MÍČKA, Roman. Význam americké zkušenosti pro katolické sociální myšlení. *Universum – Revue České křesťanské akademie*, 2006, č. 3, s. 19–24.

³⁴⁶ Srov. ŠTICA, Petr. Lidská práva a sociální učení církve. *AUC Theologica* 2013/2, s. 15–17.

Tento trend se částečně projevuje již v postojích papeže Lva XIII. a v následné tradici sociálního učení církve, nejvíce pak ale v sociální nauce papežů dvacátého století.

Klíčovým autorem, který byl jedním z hlavních proponentů obnoveného tomismu, je italský jezuita Luigi Taparelli d'Azeglio (1793–1862). Ten svým myšlením, dalším rozvinutím přirozenoprávní nauky i rozvíjením pojmu „sociální spravedlnosti“ ovlivnil i vznik první sociální encykliky *Rerum novarum* papeže Lva XIII. Taparelli je v tomto smyslu označován za „otce“ sociálního učení církve. Dá se říci, že celé dvě první etapy katolického sociálního učení na konci 19. a v první polovině 20. století jsou inspirovány jeho duchem – jeho žák Matteo Liberatore SJ je autorem klíčové předlohy encykliky *Rerum novarum* a Liberatorův žák Oswald von Nell-Breuning SJ je pro změnu neformálním autorem encykliky *Quadragesimo anno* (1931) Pia XI. Pokud jde o Taparellim rozvíjenou tematiku v oblasti mezinárodních vztahů, ta inspirovala uvažování sociálního učení církve spíše až ve století dvacátém, respektive jeho druhé polovině. Thomas C. Behr považuje Taparelliho s jeho revizí tomistické tradice a integrací prvků moderního sociálního a politického myšlení za rané vyjádření tomistické ideje křesťanského humanismu, která se následně stala centrálním pilířem sociálního učení církve. Jeho kritická recepce liberálních hodnot založená na celistvém chápání lidské přirozenosti a společnosti otevřela cestu mezi tradicionalismem na straně jedné a radikálním racionalismem na straně druhé.³⁴⁷

Behr³⁴⁸ považuje za největší přínos Taparelliho myšlení (kromě rozvoje pojmu sociální spravedlnosti) příspěvek ke vzniku principu subsidiarity, který se následně stal klíčovým pilířem sociálního učení církve. Proti „hypostatické“ identifikaci a pohlcení člověka státem staví „hypotaktický“ řád (z řeckého *hypotaxis* – latinsky *subsidia*), založený na podpůrnosti řádu svobody, různých stupňů organizace lidského společenství, uspořádání řádu kompetencí a autonomie vůči nadřazené politické moci na úrovni fungování rodiny, občanské společnosti, státu i mezinárodního společenství. Organizace lidského společenství tak stojí na „hypotaktickém sdružování“ (it. *associazione ipotattica*), kde jednotlivá lidská společenství na všech stupních nejsou chápána jako monolit, ale jako autonomní jednoty se svými cíli a společným dobrem, spojené do subsidiárního řádu. Lidská sociabilita, kladoucí důraz na jednotu a sounáležitost na straně jedné, a subsidiarita kladoucí důraz na pluralitu společenských jednotek, řád svobody, kompetencí a autority na straně druhé, jsou tak klíčovými principy formování sociálního řádu – a staly se následně i základními hodnotovými východisky sociálního učení církve, které společně s personalistickým chápáním člověka ústí do principu společného dobra (*bonum commune*). Jeho vyvrcholením je pak vývoj k uplatnění univerzálního společného dobra všeho lidstva, které je naplněním přirozeného zákona. Lidská společenství tak mohou dospět skrze „moudrý kosmopolitismus“ (it. *saggio cosmopolitismo*) k mezinárodnímu řádu solidární pluralistické univerzální společnosti (it. *universal società*).

Taparelliho klíčovým počinem je pětisvazkové dílo *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto* (1840–1843), v němž podrobněji rozvíjí i svou představu o globálním politickém řádu a „globální autoritě“. Každé lidské společenství má své společné dobro, ovšem společně vytvářejí celek „společenství všech společenství“ (it. *associazione di società*), jehož jsou součástí. Je to subsidiární spojení nezávislých společenství (it. *associazione ipotattica è associazione di società indipendenti*), tato mezinárodní společnost je svou „nejpřirozenější povahou a původem skutečnou polyarchií“ (it. *per se nascere in istato di poliarchia*).³⁴⁹ Jelikož autorita je konstitučním principem jakékoli společnosti, musí

³⁴⁷ Srov. BEHR, Thomas C. Luigi Taparelli on the Dignity of Man (2003) [online].

³⁴⁸ Srov. BEHR, Thomas C. Luigi Taparelli D'Azeglio, S.J. (1793–1862) and the Development of Scholastic Natural-Law Thought As a Science of Society and Politics (2003) [online].

³⁴⁹ Srov. TAPARELLI, Luigi. *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto* (1850), sv. II, čl. 1363 [online].

mít nějakou autoritu i mezinárodní společnosti, která by jej vedla a organizovala ke společným cílům. Taparelli se ptá: jak by mohlo existovat právo národů, tedy souhrn zákonů zavazující všechny národy, pokud by nebyly stanovitelné a uplatnitelné jednou autoritou (it. *una autorità, autorità etnarchica*)? Sám říká, že „*všichni autoři připouštějí existenci pozitivních pravidel utvářejících právo národů*“, ale nemnozí vnímají nutné spojení mezi právem národů a mezinárodní autoritou. Někteří tuto autoritu chápou jako přirozenou autoritu Boží, jiní odmítají existenci jakékoli specifické autority, další vážou existenci mezinárodního práva na dobrovolný závazek vyplývající ze smluv.³⁵⁰ Za předpokladu svobodného souhlasu národů má mezinárodní společnost povahu polyarchie – autority rozdělené rovně mezi mnohé aktéry (it. *autorità era poliarchica*). Forma mezinárodní autority je tedy přirozeně polyarchická a autorita je mezi státy rozptýlena na základě rovnosti. Její konkrétní realizace a podoba je záležitostí společného souhlasu spojených národů. Tento stav polyarchie bez jednotící autority však Taparelli nepovažuje za dokonalý a požaduje určitou formální autoritu nad „rovnými bratry“, účinnější a trvalejší, jakoby „otcovskou“. Za (již překonané) historické formy pak považuje Svatou říši římskou, či „teokratickou“ moc papežů (*teocrazia pontificia*). Odmítnutí těchto historických forem globální autority, které vedly k jejich nahrazení pouhým systémem smluv, kongresů a aliancí, však Taparelli považuje za nedostatečné a požaduje definici nové formy autority – řádné, silné, všemi respektované a zajišťující práva slabších, vedoucí ke společným zájmům, která by tento systém bez autority nahradila. Pokud jde o konkrétní formu, tak hovoří s nadějí o „univerzálním federálním tribunálu“ (*un tribunal federale-universale*), který by se mohl postupným vývojem ustavit, přičemž určitým předobrazem jsou mu některé konfederace malých států.³⁵¹

Taparelli si všímá i dílčích problémů globální organizace světa – vztahu globální autority a jednotlivých suverénních států, zejména s ohledem na jejich vnitřní legitimitu a suverenitu, zvažuje i myšlenku dílčí integrace na základě blízkosti civilizačních hodnot, kterou nepovažuje za rozpornou s konceptem globální autority.³⁵² Zdá se ovšem, že od globální autority očekává nejen nastavení vysokých morálních standardů přesahujících obvykle v dějinách úzce vymezené *ius gentium*, ale též perspektivní rozvoj globální civilizace zahrnující zdokonalování občanských institucí, sociálních podmínek a náboženství, počítá i s rozvojem korpusu mezinárodního práva a systémem sankcí. Správný náboženský univerzalistický impuls nalézá pochopitelně v katolicismu („*impulso sì proprio di quella religione che porta il titolo di associazione universale – Chiesa cattolica*“).³⁵³ Rozsah kompetence globální autority ale považuje za omezenější a méně extenzivní než rozsah autorit jednotlivých států. Dokonce vyjmenovává klíčové oblasti – oblast konfliktů mezi státy a práv národů, společné zájmy všech společností a násilné řešení vnitřních sporů.³⁵⁴ Také počítá s tím, že v globálním řádu nemusí být integrovány všechny národy světa, ale jen ty, které se shodnou na náročných principech, zejména na principu „mezinárodní lásky“ (it. *carità internazionale*).³⁵⁵

Ačkoli se Taparelli dostal velice daleko v reflexi dané problematiky a v zásadě do současnosti jeho podněty determinují pohled sociálního učení církve na problematiku světové politické autority, ani jemu se nepodařilo nalézt model vlády bez autority či na úrovni *ius gentium* uplatnit způsob „vlády zákona“, který umenšuje nezbytnost vazby vládnutí na konkrétní osoby a instituce. Jeho velkým přínosem však je, že křesťanstvím

³⁵⁰ Srov. tamtéž, čl. 1364.

³⁵¹ Srov. tamtéž, čl. 1365–7.

³⁵² Srov. tamtéž, čl. 1371–4.

³⁵³ Srov. tamtéž, čl. 1390–1.

³⁵⁴ Srov. tamtéž, čl. 1394.

³⁵⁵ Srov. tamtéž, čl. 1399.

inspirované historické koncepty globálního vládnutí (impérium, papež) považuje za překonané a nabízí představu mezinárodního globálního řádu postavenou na principech přirozeného práva – i když i z jeho pohledů jsou stále dobře patrné tendence k preferenci „eurocentricky“ a křesťansky pojatých hodnot, včetně preference katolicismu. I když Taparelli navzdory „křesťansko-centrickému“ pohledu zjevně opouští ideu světové monarchie či globálního křesťanského impéria v silném slova smyslu, jiní scholastikové jeho doby jsou spojeni s vizí jednoty světa poněkud jednoznačněji. Uvedme kupříkladu Louise Poissyho, který v jen nepatrně novějším spise³⁵⁶ hovoří o předurčení lidstva k přirozenému sjednocování, závazku řádu společného dobra a formování univerzální společnosti. Poissy taktéž píše, že vláda nad touto univerzální společností je přirozeně polyarchická, složená z reprezentantů jednotlivých zemí v „generálním shromáždění“, ovšem může být delegována i na jednotlivce, mít tedy i formu světové monarchie (jako tomu bylo podle něj ve středověku).³⁵⁷

Jak jsme již naznačili, navzdory v zásadě konstantnímu důrazu na jednotu lidstva se koncept světové politické autority spojené s ideály základních lidských práv a demokracie uplatnil v plné míře až v sociální nauce papežů ve dvacátém století, počínaje Piem XII. Klíčové zdůraznění subsidiární a polyarchické povahy globálního řádu a globální autority zaznívá v plné míře dokonce až u Benedikta XVI. v encyklice *Caritas in veritate* (2009). Papež František s konceptem světové politické autority pracuje méně (i když také současně hovoří o posílení mezinárodních institucí), naopak více zdůrazňuje rovnostářský a diskurzivní charakter mezinárodních vztahů. Spor o konkrétní povahu a formu globální autority je však i v současnosti předmětem debat jak v křesťansky orientované sociální etice, tak politické teorii, čemuž se budeme věnovat dále.

2.1.3 Podněty papežů a jejich encyklik v první polovině 20. století

Celá první polovina dvacátého století je značně determinována historicky bezprecedentními zkušenostmi první a druhé světové války. Na první světovou válku již papež Benedikt XV. (1914–1922) bezprostředně reagoval aktivním způsobem. Opakovaně vyzýval k ukončení bojů a k nevyužívání krutých moderních zbraní. Několikrát se v jejím průběhu četnými diplomatickými jednáními neúspěšně pokoušel zprostředkovat mír mezi válčícími stranami. Ve své první encyklice *Ad beatissimi apostolorum* (1914) začínající válku přirovnává dokonce k apokalypse:

„Jak nemělo pukati srdce Nám, kteří stali jsme se otcem všech lidí, když spatřili jsme divadlo Evropy a celého světa [orbis terrae spectaculum], divadlo ohavné a snad nejbolestnější v dějinách časů? Věru, zdá se, že nastali dnové, o kterých předpověděl Kristus: Uslyšíte o válkách a pověstech válečných... Neboť povstane národ proti národu a říše proti říši. [...] Možno-li věriti, že všechny tyto národy, které stojí ve zbroji proti sobě, pocházejí od jednoho praotce, že všichni jsou stejné přirozenosti a částmi jedné společnosti lidské? [num eiusdem naturae, eiusdem societatis humanae participes].“³⁵⁸

V dalším textu papež naléhavě volá po mírovém řešení sporů, s apelem na obecné bratrství lidstva a na návrat ke křesťanským hodnotám, jejichž opuštění považuje za pravou příčinu války. Hovoří o krizi politické autority, vnímá i třídní a ideologické antagonismy, zdůrazňuje žádostivost jako kořen všeho zla, válku identifikuje jako boj těch největších a nejbohatších národů (*praestantissimaeque opulentia gentes*). Vrcholem mírového úsilí papeže Benedikta je jeho pozdější mírová nota s konkrétními návrhy řešení konfliktu,

³⁵⁶ POISSY, Louis. *Course of Christian Philosophy based on the Principles of the best Scholastic Authors* (1876) [online].

³⁵⁷ Srov. čl. 118–121.

³⁵⁸ BENEDIKT XV. *Ad beatissimi apostolorum* (1914). Český pracovní překlad dostupný [online].

v roce 1917 předložená válčícím stranám, která však nebyla akceptována. Na konci války vychází encyklika *Quod iam diu* (1918), kterou papež vyzývá k modlitbám za mírové uspořádání a připravovanou pařížskou mírovou konferenci. Píše zde, že zástupci mnoha národů jsou povoláni ustavit světu spravedlivý a trvalý mír (*iustam mansuramque pacem orbis terrae componere*). Dokonce jej ztotožňuje s Augustinovským konceptem pokoje řádu (*tranquillitas ordinis*) – představitelé národů mají podle něj vyjednat a zajistit navždy pokoj řádu a svornosti (*ut quae ad tranquillitatem ordinis et concordiam toto orbe perpetuandam consulta erunt*). S odstupem dvou let se věnuje míru ještě v encyklice *Pacem, Dei munus pulcherrimum* (1920) s podtitulem „*De pacis reconciliatione Christiana*“, kde chválí mír a varuje před riziky dalších konfliktů. Akcentuje význam křesťanské charity při budování mezilidské sounáležitosti, včetně mezinárodního a globálního rozměru (*evangelica lex caritatis*). Je opět akcentována jednota lidstva, a to jak přirozeným svazkem (*naturali vinculo*) a dobrou vůlí, tak stále posilujícím vědomím humanity a obdivuhodným růstem obchodu (*hoc exquisitiore humanitatis cultu et commerciorum aucta mirum in modum facilitate*). V článku 17 je pak s povděkem komentován vznik *Společnosti národů*, i když je řeč obecně o „svazku národů“ (*consociatio gentium*), který je „jakoby rodinou“ (*quandam quasi familia*), zajišťuje mír a řád lidského společenství (*ad ordinem conservandum humanae societatis*), nezávislost a integritu států. Současně však papež hovoří v čl. 18 a 19 nad rámec tohoto „svazku národů“ o federaci národů (*foedus nationibus*) spojených „křesťanským zákonem“ (*lex christiana, caritas christiana*), jemuž církve nabízí speciální podporu jakožto dokonalejší formě univerzálního společenství, s odkazem na „*pax christiana*“ a historickou jednotu evropských křesťanských národů v minulosti.

Osobnosti papeže Benedikta XV. se v kontextu jeho často neúspěšného a podceňovaného rozsáhlého mírového úsilí nově a podrobně dílo Johna F. Pollarda *Benedict XV. The Unknown Pope and the Pursuit of Peace* (1999).³⁵⁹ Jeho pontifikát je určitým předělem v postoji Vatikánu k moderní době. Ačkoli opět odmítá „modernistické“ bludy a hlásí se k odsudkům svých předchůdců, připouští pluralitu a legitimitu debaty ve věcech, které nemají dogmatický ráz.

Pius XI. (1922–1939) se ve své první encyklice *Ubi arcano* (1922) taktéž vyjadřuje k mezinárodním vztahům a dalšímu vývoji. Konstatuje stálou absenci toužebně očekávaného míru mezi národy a dokonce riziko dalších, ještě větších konfliktů. Hovoří o pokračujícím vnitřním rozvratu společností, eskalaci „třídních konfliktů“, rozkladu legitimní politické autority a společenské morálky. Za jednu z příčin považuje i demokratickou formu vlády, pokud není založena na právu a rozumu („*Církev sice nezavrhuje tyto vládní formy, právě tak jako nezavrhuje ostatní, když jsou založeny na právu a rozumu*“).³⁶⁰ Zmiňuje taktéž více důstojnost lidské osoby (*dignitas personae humanae*), což je pojem, který se následně stane klíčovým principem katolické etiky a sociálního učení církve.

Za jedinou záruku míru mezi národy papež Pius XI. považuje křesťanské ideály a vyzývá k jejich recepci. Dosavadní pokusy o mezinárodní integraci, tedy pravděpodobně i vznik *Společnosti národů* (*League of Nations*), vnímá jako neuspokojivé („*Je jisté, že bylo do dnešního dne mnoho pokusů tohoto druhu; ale nemělo to ovšem žádný či jen malý úspěch – jmenovitě v záležitostech, které jsou předmětem vzájemných hořkých sporů mezi národy*“).³⁶¹ Kromě křesťanských ideálů nevidí ale žádný solidní základ k mezinárodnímu porozumění a míru:

³⁵⁹ Srov. POLLARD, John F. *Benedict XV. The Unknown Pope and the Pursuit of Peace*. London: Burns & Oates, 2005; v češtině je k dispozici alespoň Pollardův článek *Papež Benedikt XV. a první světová válka* [online].

³⁶⁰ Srov. Pius XI. *Ubi arcano* (1922), čl. 12. Český překlad dostupný [online].

³⁶¹ Tamtéž, čl. 44.

„Není žádné lidské zřízení, které by mohlo zavázat všechny národy zákoníkem nějak přiměřeným naší době. Takový měl ve středověku onen pravý „svaz národů“, který byl uskutečněn ve společenství křesťanských národů [vera illa nationum societas, quae christianorum populorum communitas fuit]. Mohlo-li i zde docházet ve skutečnosti k častému porušování práv, přesto zůstávala nedotčena posvátnost práva a poskytovala jisté měřítko, podle kterého byly národy souzeny.“³⁶²

Zároveň se domnívá, že garantem nahrazujícím mezinárodní autoritu ve smyslu ochrany lidských práv a práv národů může být církev jako taková:

„Existuje ale ještě nyní Božské zřízení, které je schopno chránit posvátná práva národů; zřízení, které proniká do všech národů a přece všechny národy přesahuje, a které je vybaveno nejvyšší autoritou a je úctyhodné náplní svého učitelského úřadu – církev Kristova. Ona jako jediná se ukazuje na výšině tak významné úlohy: jak svým Božským posláním, tak i svým bytím a zřízením, jako i tak významnou vážeností ve všech dobách. Ani bouře války nezlomily její lesk, nýbrž spíše podivuhodně zvýšily. Z toho vyplývá, že pokoj v pravém smyslu - totiž nejvyšší žádoucí pokoj Kristův – nikdy nemůže nastat, jestliže nebudou všemi věrně zachovávány Kristovy nauky, příkázání a normy, a sice v zásadách veřejného a soukromého života. Má-li být lidská společnost správně uspořádána, musí církev splnit své Božské poslání a zachovat všechna práva Boha nad jednotlivými lidmi i nad lidskou společností.“³⁶³

Postupnou vládu Kristova ducha v srdcích lidí, v rodinách i politice papež chápe jako uskutečňování Kristova království a posilování míru:

„Když proto papež Pius X. výslovně naléhal na to, aby bylo „vše obnoveno v Kristu“, pak tím jakoby z Božského vnuknutí vytýčil cestu dílu obnovy pokoje, což si pak předsevzal za úkol Benedikt XV. Chceme tento dvojitý program obou Našich předchůdců vzájemně spojit a všemi silami usilovat o toto: „pokoj Kristův v království Kristově [pax Christi in regno Christi].“³⁶⁴

Tato eschatologická formulace, navázaná (podobně jako u Benedikta XV. v *Quod iam Diu*) na augustinovský koncept pokoje řádu (*tranquillitas ordinis*), je vyjádřením naděje na globální uplatnění Kristovy nauky a Kristova ducha. Výzva k uskutečnění „*pax Christi in regno Christi*“ ostatně zazněla později na druhém vatikánském koncilu v souvislosti s otázkou mezinárodních vztahů, když sekretář Svatého oficia, kardinál Alfredo Ottaviani, spojoval tuto naději právě s realizací „jedné světové republiky“. Jak tehdy schvalovaný koncilní text, tak pozdější vývoj mezinárodního řádu a globální autority se však k tomuto silnému eschatologickému konceptu vyjadřujícímu křesťanskou naději nepřipojuje.

V roce 1928 ve své další encyklice *Mortalium animos*, „O jednotě křesťanů“, která je na straně jedné kritická k ekumenickým snahám mezi křesťanskými konfesemi, současně ale klade enormní důraz na jednotu lidstva jako celku, přichází s pojmem „globálního společného dobra“:

³⁶² Tamtéž, čl. 45.

³⁶³ Tamtéž, čl. 46. Latinské znění: „At divinum est institutum, quod iuris gentium sanctitatem custodire potest; institutum scilicet et ad nationes omnes pertinens et nationibus supereminens omnibus, maxima quidem praeditum auctoritate ac plenitudine magisterii venerandum, Ecclesia Christi: quae una ad tantum idonea munus apparet tum ex divino mandato, tum ex natura ipsa et constitutione sua, tum denique e tanta saeculorum maiestate, ne belli quidem tempestatibus oppressa, sed potius mirabiliter aucta. Sequitur igitur ut pax veri nominis, nimirum optatissima pax Christi exsistere nulla possit, nisi Christi doctrinae, praecepta, exempla fideliter teneantur ab omnibus, in publicis privatisque vivendi rationibus; atque ita, hominum recte instituta communitate, Ecclesia tandem, divino suo munere fungens, Dei ipsius, quotquot sunt iura, tum in singulos homines, tum in hominum societatem tueatur.“

³⁶⁴ Srov. tamtéž, čl. 49.

„Lidská srdce nebyla snad ještě nikdy tak jako dnes naplněna živou touhou posílit a rozšířit ke společnému dobru lidské společnosti [commune humanae societatis bonum] bratrské svazky, jimiž jsme navzájem spojeni v důsledku společného původu a téže přirozenosti. Národy totiž dosud nepožívají plně darů míru. Naopak, tu a tam vyvolávají staré a nové protiklady občanské války a vzpoury. Poněvadž pak mnohé spory, které ohrožují blaho a pokoj národů, nemohou býti ve většině případů urovnány jinak než svornou a cílevědomou spoluprací vlád zúčastněných států, je pochopitelné, že široké kruhy usilují o těsné spojení mezi národy, opírající se o bratrství a dnes už o všeobecně uznávanou jednotu lidského pokolení [generis humani unitas].“

Současně papež hájí exkluzivitu katolicismu a odmítá hledání jednoty lidstva na platformě náboženského ekumenismu (*„zakládají naději, že národy s různými náboženskými názory se bez obtíží shodnou ve vyznávání několika málo nauk jako na společné základně náboženského života“*).

Pius XI. se v pozdější sociální encyklice *Quadragesimo anno* (1931), věnované zejména ekonomickým otázkám v kontextu hospodářské krize, otázkám kapitalismu a socialismu, mezinárodnímu řádu jako takovému příliš nevěnuje. Pouze zmiňuje ekonomickou dimenzi mezinárodních konfliktů a mocenského boje mezi státy. Za vyjádření vypjatého individualismu a ekonomické bezohlednosti pak považuje *„přehnaný nacionalismus nebo též hospodářský imperialismus na jedné straně a z druhé strany pak neméně zhoubný a zavrženíhodný finančně-kapitalistický internacionalismus, neboli mezinárodní finanční imperialismus, jehož vlast je tam, kde se vede dobře“*.³⁶⁵

Ve svých slavných „antitotalitních“ encyklikách z roku 1937 se Pius XI. taktéž mezinárodnímu řádu jako takovému příliš nevěnuje. V encyklice *Mit brennender Sorge*, zaměřené proti nacismu a rasismu, však kritizuje idolatrizaci státu, národa a rasy (*„Ten, kdo rasu nebo národ, stát a jeho určitou podobu, představitele státní moci nebo nějaké další základní prvky lidské společnosti, jimž v přirozeném řádu přísluší zásadní místo a tomu odpovídající respekt, kdo tedy toto vše vytrhává ze stupnice pozemských hodnot a povyšuje to na nejvyšší měřítko všeho, dokonce i náboženských hodnot, a zbožšťuje to v podobě modloslužebného kultu, převrací a falšuje Bohem stvořený a člověku uložený řád“*).³⁶⁶

V protikomunistické encyklice *Divini redemptoris* zaznívá zajímavá výzva k co nejotevřenějšímu mezinárodnímu obchodu s odkazem na jednotu lidstva (*„Z mezinárodních obchodních vztahů musí být odstraněny všechny umělé hospodářské překážky, které všude vznikají z podezřívavosti a řevnivosti. Vždyť všechny národy tvoří jenom jednu rodinu, a ta má svůj původ v Bohu“*).³⁶⁷

Papež Pius XI. taktéž připravoval v letech 1938–9 vydání encykliky o jednotě lidského rodu nazvané *Humani generis unitas*,³⁶⁸ která měla razantně odsoudit antisemitismus, rasismus i persekuci Židů (klíčovým autorem byl americký jezuita John LaFarge), avšak v únoru 1939 papež zemřel.

³⁶⁵ Srov. PIUS XI. *Quadragesimo anno* (1931), čl. 108–109.

³⁶⁶ PIUS XI. *Mit brennender Sorge* (1937), čl. 158.

³⁶⁷ PIUS XI. *Divini redemptoris* (1937), čl. 76.

³⁶⁸ Srov. PASSELECQ, Georges a Bernard SUCHECKY. *The Hidden Encyclical of Pius XI.* USA: Mariner Books, 1998; COPPA, Frank J. Pope Pius XI's "Encyclical" *Humani Generis Unitas* Against Racism and Anti-Semitism and the "Silence" of Pope Pius XII. *Journal of Church and State*, 1998, 40/4, s. 775–795 [online].

2.1.4 Podněty širšího kontextu katolického sociálního myšlení

Z nepřeberného množství dobové literatury týkající se přímo otázek mezinárodních vztahů uvedme jen některá díla – je to kupříkladu encyklopedicky pojaté dílo Johna Eppsteina *The Catholic Tradition of the Law of Nations* (1935),³⁶⁹ které se podrobně věnuje dějinnému vývoji postoje katolicismu k otázkám míru a války, následně i otázce jednoty lidstva a perspektivy společenství národů. Dílo shrnuje a zpřístupňuje podněty a klíčové citace starší i novější literatury.

Co se týče jednoty lidstva a globální politické organizace, Eppstein zdůrazňuje, že „*esenciální jednota a solidarita lidské rasy byla křesťanskou filosofií rozpoznána jako základ její sociální etiky.*“³⁷⁰ To, že by lidská organizace končila suverénním státem, je podle něj myšlenka cizí katolické univerzalitě víry a morálky. Idea všelidského bratrství byla dočasně zastíněna dvěma historickými jevy – válkami křesťanů proti nevěřícím a „revoltou proti impériu“. Následný rozvoj suverénních států pak vedl k potřebě sladit ideu státu jako „dokonalého společenství“ s myšlenkou „dokonalého společenství“ celého světa. Klíčovou je tedy otázka, zda tato univerzální jednota lidstva, daná fyzickou a morální interdependencí jednotlivých států, má mít nějaké instituční a politické vyjádření – tedy zákonný mezinárodní řád a nejvyšší autoritu. Stát však současně nechápe jen jako jednu z příček žebříku od jedince ke globální autoritě, ale jako specifickou organizační jednotku většího významu, podobně jako rodinu.³⁷¹ S odkazem na dominikána J. T. Delose a jeho dílo *La Société internationale* (1929) spojuje tyto úvahy s principem „společného dobra“ (*bonum commune*) celého lidstva.

Na základě tohoto rozpoznání přirozeného společenství národů se Eppstein ptá po možnostech a konkrétní formě „pozitivního společenství národů“. Spatřuje dvě alternativy formování světového řádu – takovou, v níž řád formuje nejvyšší autorita (monarchie), nebo naopak řád rovných aktérů (států), založený na dohodě (polyarchie). První pohled spojuje s konceptem Svaté říše římské, Dantem a Leibnizem, druhý pak s Taparellim. Ideálem je podle Eppsteina kombinace konsensu a autority – odmítá tedy formu monarchie a na základě Taparelliho argumentace se přiklání k formování globální autority skrze konsensus národů. Dobové snahy uskutečňované ve *Společnosti národů* chápe pak jen jako určitý předstupeň dalšího vývoje mezinárodních institucí, příliš zatížený „idolatrií národní suverenity“.³⁷² Současně trvá Eppstein na tom, aby měl v mezinárodním řádu Apoštolský stolec roli morálního arbitra, strážce přirozeného zákona a vysokých standardů mezinárodní etiky.³⁷³

Eppstein taktéž oceňuje četné snahy o definici mezinárodního řádu mimo scholastickou katolickou tradici – zejména Huga Grotia, Williama Penna a Leibnize. Naopak třeba Kantovy nebo Benthamovy návrhy považuje za sekularistické, utopické, postrádající nábožensko-etický étos a nezohledňující dědictví scholastiky.³⁷⁴ Samostatně oceňuje přínos fr. Emerica Crucého pro jeho vizi skutečně globální politické organizace zahrnující i nekřesťanské státy, pro jeho důraz na ekonomickou dimenzi mezinárodních vztahů a všem společné *ius gentium*.³⁷⁵

³⁶⁹ EPPSTEIN, John. *The Catholic Tradition of the Law of Nations*. London: Burns Oates & Washbourne Ltd., 1935.

³⁷⁰ Tamtéž, s. 247.

³⁷¹ Srov. tamtéž, s. 248–256.

³⁷² Srov. tamtéž, s. 276–282.

³⁷³ Srov. tamtéž, s. 314.

³⁷⁴ Srov. tamtéž, s. 291–294.

³⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 294–298.

V češtině je dostupná kniha Arthura C. F. Bealese *Katolická církev a mezinárodní řád* (1942),³⁷⁶ pojatá jako apologetika údajně nevýrazného postoje papeže za druhé světové války. V otázce mezinárodních vztahů již staví hodně na Taparellim a Eppsteinovi. Beales sice předpokládá primární základ *ius gentium* v přirozeném právu, ale oproti Eppsteinovi již přichází s vizí perspektivy globální politické organizace založené primárně na demokracii. Spíše než s automatickým členstvím všech či většiny států počítá s postupným rozvojem a obezřetným připojováním jen těch států, které přistoupí na určité náročnější požadavky členství. Neuvážené a automatické členství by znamenalo ohrožení integrity a perspektivy takového projektu.³⁷⁷

Významný přispěvatel k teorii přirozeného zákona je německý autor Heinrich Rommen se svým dílem *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy* (1936).³⁷⁸ Důsledně rozlišuje mezi tradičním konceptem přirozeného práva a novějšími revolučními doktrínami přirozených práv, přičemž argumentuje ve prospěch znovuoobjevení relevance přirozeného práva. Z jeho díla zdůrazníme pouze několik myšlenek – třeba že Hugo Grotius je pro něj se svou přirozenoprávní teorií a jejími přesahy do mezinárodního práva posledním dědicem scholastického myšlení, který ještě zachovává metafyzickou vazbu přirozeného zákona a považuje Boha za nejvyšší zdroj přirozeného zákona. Teprve po něm bylo uvažování pohlceno racionalismem, který předpokládal plnou autonomii lidského rozumu. Rommen píše:

*„Grotiovou nehynoucí zásluhou je jeho systematizace mezinárodního práva, které postavil na pevných základech poskytovaných přirozeným právem. [...] Vzkřísil tím intelektuální jednotu Západu poté, co byla ztracena jeho náboženská jednotu [...] Tím nahradil intelektuální solidaritu založenou na rozumu solidaritou založenou na základě již rozdělené víry.“*³⁷⁹

Grotia tak považuje za předěl mezi epochami, kde v následném vývoji je přínos přirozeného práva opouštěn. Již Grotiovi ostatně vyčítá (ve srovnání se Suárezem) rozostření mezi přirozenoprávními obsahy a pozitivními obsahy *ius gentium*. Zatímco scholastici chápali *ius gentium* jako derivát přirozeného práva obohacený o zvyková a mezistátními kontrakty zavedená pravidla, v éře po Grotiovi dochází více k návratu pozitivistického a voluntaristického chápání mezinárodního práva (po vzoru římského konceptu *ius gentium*).

Zajímavým hlasem, který jsme nechali zaznít již v kapitole o Tomáši Akvinském, je Robert M. Hutchins. Tento nekatolík měl ovšem v oblibě katolickou a scholastickou tradici, pro nás je zajímavý tím, že ve své stati *St. Thomas and the World State* (1949) s odkazem na Akvinského předpokládá politické sjednocování světa, vytvoření světového státu a světové vlády. Jeho přínos v tomto smyslu vysoce oceňuje Jacques Maritain, což zmíníme následně. Z toho, co jsme v předchozím uvedli, pouze stručně zopakujme, že podle Hutchinse s ohledem na pokračující globální vývoj musíme v současném kontextu chápat jako dokonalé společenství již nikoli partikulární komunity a státy jako v minulosti, ale svět ve svém celku. Hlavní cíl politického společenství – tedy zachování míru – je možné dnes uskutečnit pouze ustavením světového státu, který by byl autoritou nad společenstvím celého lidstva. Nespokojuje se však s respektem rovných a autonomních států k formulovanému mezinárodnímu smluvnímu právu bez autority, která by jej vymáhala.

³⁷⁶ BEALES, Arthur C. F. *Katolická církev a mezinárodní řád*. Praha: Universum, 1946.

³⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 225–234.

³⁷⁸ ROMMEN, Heinrich. *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy* (1936) [online]; jde o překlad německého originálu ROMMEN, Heinrich. *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*. Leipzig: J. Hegner, 1936.

³⁷⁹ Tamtéž, s. 59–60.

Světový stát vyžaduje podle něj, stejně jako jiné státy, příslušné legislativní, soudní a exekutivní orgány. Katolické učení podle něj vždy konzistentně zdůrazňovalo jednotu lidstva a odmítalo koncept absolutní suverenity států. V dobovém volání papeže Pia XII. a mnohých teologů po globální autoritě na straně jedné a důrazu na práva jednotlivých národů na emancipaci a autonomii (třeba v procesu dekolonizace) na straně druhé nespátřuje rozpor. Suverenity států je považována za žádoucí a přirozenou v kontextu účelů, ke kterým jsou ustaveny – jejich moc musí být adekvátní společnému dobru. Suverenity států není absolutní, ale je limitována nároky přirozeného práva, mezinárodními smlouvami a společným dobrem celku lidstva. Podobným způsobem je moc státu limitována směrem k jeho občanům – subsidiárním požadavkem na autonomii a samosprávu. Přirozené právo států na „sebevládu“ (*natural right to self-rule*) může být omezeno dobrovolným svobodným rozhodnutím svěřit část suverenity světovému státu, ten musí vzniknout na základě konsensu, nikoli mocenského podrobení. Katolicismus by se v tomto procesu podle Hutchinse měl stát dokonce vůdčí silou v „hnutí za světovou vládu“ a horlivě (*ardently*) jej podporovat³⁸⁰ – „*To znamená, že katolíci by měli být proti založení světového státu násilím. Nemůže to však znamenat, že by katolíci měli být proti formování světového státu dohodou.*“³⁸¹ Pokud jde o povahu a hodnotové založení světového státu, Hutchins má za to, že globální autorita musí prostřednictvím pozitivního práva uplatňovat nároky přirozeného práva v proměňujícím se světě a mít nástroje k jeho prosazení. Současně si uvědomuje, že v organizaci světového státu může početně převážít obyvatelstvo mimo západní a křesťanskou civilizaci. Ale spoléhá na to, že klíčové „západní“ křesťanské civilizační hodnoty by se přesto staly základem koncepce celého světového státu – konkrétně zmiňuje svobodu náboženského kultu, učení a komunikace. Západ by podle něj neměl chovat nedůvěru v to, že to, co je v západní civilizaci dobré, by v kontextu světového státu nepřevážilo.³⁸² Dokonce se domnívá, že by světový stát mohl pozitivně ovlivnit dosud neblahý vývoj v komunistických zemích a přispět k jejich připojení k projektu, světovou vládu tedy vidí i jako řešení patové situace tehdy vznikajícího bipolárního rozdělení světa.³⁸³

Jacques Maritain – světový stát v nedohlednu

Klíčovým autorem moderní scholastiky a jejího odkazu je samozřejmě Jacques Maritain (1882–1973). Sehrál zásadní roli v hledání souladu moderních politických institucí – zejména lidských práv a demokracie. Jeho slavnými politicko-filosofickými díly jsou kupříkladu *Humanisme Intégral* (1936),³⁸⁴ *Christianisme et démocratie* (1943), *Man and the State* (1951). Nejdokonalejší naplnění jím formulovaných ideálů „integrálního humanismu“ spatřoval Maritain v amerických institucích a politických tradicích, zkušenost pobytu v USA zcela změnila jeho náhled na otázky společenského uspořádání, což dokládá svými zápisky v knize *Reflections on America* (1958).³⁸⁵ Svým dílem vydatně přispěl k recepci konceptu lidských práv a demokracie z oficiálních pozic katolicismu, což se již bezprostředně projevovalo v myšlení a poselstvích Pia XII. v průběhu druhé světové války a vedlo k poválečnému rozvoji křesťansko-demokratického hnutí.

Pokud jde o hlediska mezinárodního řádu, globální politické organizace a světového státu, nejvíce nalezneme v jeho knize *Man and the State* (1951),³⁸⁶ která představuje

³⁸⁰ Srov. HUTCHINS, Robert M. *St. Thomas and the World State*, s. 37 a 40.

³⁸¹ Tamtéž, s. 36.

³⁸² Srov. tamtéž, s. 41.

³⁸³ Srov. tamtéž, s. 41–44.

³⁸⁴ Česky: MARITAIN, Jacques. *Integrální humanismus*. Řím: Křesťanská akademie, 1967.

³⁸⁵ Srov. MARITAIN, Jacques. *Reflections on America*. New York: Gordian Press, 1975.

³⁸⁶ Česky: MARITAIN, Jacques. *Člověk a stát*. Praha: Triáda, 2007.

v zásadě konečnou podobu jeho politické filosofie. V poslední kapitole, nazvané *Problém politického sjednocení světa*, se věnuje právě otázce světového státu a světové vlády. Maritain je myšlenkou světové vlády, respektive světové autority nakloněn, i když hovoří obezřetným jazykem a spatřuje spíše vzdálenější perspektivu jejího možného uskutečnění, podmíněnou vznikem „světové politické společnosti“, odmítá jakkoli násilnou a nesvobodnou implementaci světové politické autority.

Maritain poukazuje na dynamické ekonomické sjednocování světa, jemuž plně neodpovídá světová politická organizace, naopak je ve znamení rozdělení s „*politickými požadavky soupeřících nacionalismů*“.³⁸⁷ K mírovému soužití národů světa a k eliminaci nebezpečí totálního zničení je žádoucí světová vláda. Moderní státy jsou podle Maritaina poznamenány falešným pojetím absolutní suverenity, vycházejícím z nesprávného pojetí státu jako hegelovské „nadlidské osoby“. Státy v daném uspořádání působí jako „*pevné, transcendentní a absolutní entity*“, což je podle něj i důvodem, proč projekt OSN nemůže plně dospět k žádoucímu stavu uspořádání mezinárodních vztahů.³⁸⁸ Absolutní suverenitu států považuje za hlavní překážku trvalého míru, je třeba přijmout princip, že stát je pouze instrumentálním orgánem politické společnosti. Základní politickou skutečností není podle něj stát, ale politická společnost, jíž má být stát nástrojem.

Chválí aktivitu chicagského profesora Hutchinse, jeho výše referovanou přednášku *Saint Thomas and the World State* (1949) prosazující pluralitní politickou společnost ve světovém měřítku, i projekt jím inspirovaného výboru *Committee to Frame a World Constitution*, který formuloval v roce 1948 tzv. Chicagský plán, Předběžný návrh světové ústavy (*Preliminary Draft of a World Constitution*).³⁸⁹ Založení světového státu však vidí jako vzdálenou perspektivu, nikoli naléhavý aktuální politický úkol. Maritain vnímá i kritiku a obavy před ideou světového státu z hlediska rizika nepřiměřeného a nebezpečného utopismu. Ideu světového státu však považuje výhledově za realistickou, „*zdravou a správnou*“, avšak s ohledem na množství problémů, které je třeba předem vyřešit, říká, že „*tím více je třeba dbát, abychom nepožadovali její okamžitou realizaci*“, jde o záležitost „*příštích generací*“.³⁹⁰ Základním předpokladem je vznik světové politické společnosti, nikoli primárně ustavení světového státu. Odmítá „čistě vládní teorii“ světového státu, který by byl násilnou implementací autority na celý svět („*zakládat v přechodném období světový stát silou odporuje přirozenému zákonu*“).³⁹¹

„*Šlo by tedy o proces, který se rozvíjí uměle a proti tendenci přirozenosti a který ústí do světového státu bez politické společnosti, jež by mu byla vlastní, do mozku bez těla. A světová vláda by byla jakýsi absolutní superstát neboli jakýsi vyšší stát bez politické společnosti, pouze shora vložený na život jednotlivých států, které jsou jím ovládány a svazovány – i kdyby vznikl volbou lidu a rozhodnutím představitelů lidu [...] světový stát musí být založen a udržován nikoli přenesením moci od různých vlád, nýbrž svobodnou volbou lidských osob.*“³⁹²

Násilná a konstruktivistická implementace světového státu by mohla nebezpečně rozšířit negativa, která Maritain spojuje s nesprávným pojetím státu – „*[v]šechny důsledky hegelovského pojetí státu by se pak mohly s neodolatelnou silou rozšířit na celé lidstvo,*“³⁹³ šlo by jen o vzkříšení staré utopie všeobecné říše, před kterou racionálně i intuitivně varují

³⁸⁷ Tamtéž, s. 171.

³⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 174.

³⁸⁹ Srov. WORLD BEYOND BORDERS. Preliminary Draft of a World Constitution (1947-1948) [online].

³⁹⁰ Vše MARITAIN, Jacques. *Člověk a stát*, s. 180.

³⁹¹ Tamtéž, s. 178.

³⁹² Tamtéž, s. 182.

³⁹³ Tamtéž.

tzv. „černé utopie“. Takové pojetí světové autority je podle Maritaina v přímém protikladu k jeho představě a uvědomuje si velké „*nebezpečí špatné cesty*“, despotické nadstátní moci, která by byla doprovázena dalšími rozkoly a opozicí – „[j]ediným normálním a autentickým způsobem zakládání politických společností i světové autority je cesta svobody, rozumu a lidských ctností“.³⁹⁴ Nutným předpokladem vzniku světové autority je tedy podle Maritaina vznik světové politické společnosti („*problémem je pozdvihnout mezinárodní společenství do stavu dokonalé společnosti neboli mezinárodní společnosti politicky organizované*“).³⁹⁵

Uvědomuje si obtížnost procesu, který předpokládá postupný vznik globální identity lidstva, která by nahradila identity po staletí se utvářejících historických národů. S odkazem na Bergsona ale říká, že uzavřené společnosti mohou postupně ducha přátelství, lásky a solidarity rozšířit na celé lidstvo, do „odlišného řádu otevřené a duchovní společnosti“. „*Přechod, o němž mluvíme, implikuje změnu nejen v dimenzi rozsahu, ale nejprve a především v dimenzi hloubky: změnu ve vnitřních strukturách morality a sociability člověka*“. Maritain v zásadě předjímá úvahy o vytváření globální občanské společnosti (s klíčovou rolí nestátních subjektů), které sehraávají zásadní roli v současné debatě o globálním vládnutí. Mělo by jít o určitou „mravní revoluci,“ v níž by národy byly svobodně přivedeny „*ke společné vůli žít pospolu prostředky svobody*“³⁹⁶ a k vyššímu vědomí solidarity doprovázenému určitým vyrovnáním životní úrovně a ohledem na společné dobro všech lidí:

*„Jednota světové politické společnosti bude zajisté zcela jiná než jednota, která charakterizuje království a národy a na kterou jsme si uvykli myslet. Nebude to jednota federální, ale spíše, řekl bych, jednota pluralitní, která by se realizovala pouze trvalou rozmanitostí jednotlivých politických společností a která by tuto rozmanitost udržovala a podporovala.“*³⁹⁷

Jako praktický počátek jím popsaného úsilí vytváření světového politického společenství navrhuje³⁹⁸ Maritain vytvoření „nejvyšší konzultativní rady“, světové „rady moudrých“ či „senátu moudrých“. Takový orgán, volený přímo lidem všech národů, složený z nejvyšších a nejzkušenějších autorit v oblasti vědy a práva, by neměl žádné exekutivní ani jiné pravomoci, byl by zcela oddělen od OSN, měl by pouze autoritu morální. Takové „svědomí národů“ by mělo jediný nástroj působení – pronášení deklarácí, což by se mohlo stát základem vytváření „organizovaného mezinárodního mínění“, které by přispívalo k postupnému formování politicky organizovaného světového společenství. Zároveň ale přiznává, že tímto návrhem podlehl „starému pokušení filosofů“, kteří by si přáli, aby se filosofická moudrost „*prostřednictvím určitých moudrých lidí*“ stala autoritou ve věcech lidských.

³⁹⁴ Tamtéž, s. 178.

³⁹⁵ Tamtéž, s. 184.

³⁹⁶ Obojí tamtéž, s. 185.

³⁹⁷ Tamtéž, s. 187.

³⁹⁸ Srov. tamtéž, s. 190–192.

2.2 Sociální učení církve ve vztahu ke globální politické organizaci, světové autoritě a *global governance*

V této podkapitole předestřeme výroky a podněty papežů k oblasti mezinárodních vztahů a globálního vládnutí, zaznívající v druhé polovinu dvacátého století a století jednadvacátém – až po současnost. Po stručném metodologickém uvedení budeme podrobněji prezentovat klíčový tématický přínos od papeže Pia XII., reagujícího na druhou světovou válku a následný vývoj (2.2.1), přes další papeže až po současnost (2.2.2, 2.2.3). Zvláště pojednáme o možném přínosu dalších církevních dokumentů či výrocih církevních představitelů k tematice globálního vládnutí (2.2.4) i o identifikovatelných postojích sociálního učení církve vůči specifické formě nadnárodního vládnutí – *Evropské unii* (2.2.5).

Metodologická poznámka k sociálnímu učení církve

I když jsme již poměrně obsáhle hovořili o sociálním učení církve a papežských sociálních dokumentech, je nyní v kontextu výhradní orientace na texty sociálního učení církve potřeba naznačit určité metodologické aspekty a limity interpretace. Sociální učení církve (lat. *doctrina socialis Ecclesiae*), jinak též „sociální nauka církve“ či „katolická sociální nauka“, představuje tradici církevních dokumentů, vyjadřujících se k aktuálním politickým, ekonomickým a sociálním otázkám. Její jádro tvoří soubor papežských sociálních encyklik, počínaje *Rerum novarum* (1891) papeže Lva XIII. a konče prozatím nejnovější encyklikou papeže Františka *Laudato si'* (2015). Kromě encyklik je pro sociální učení církve klíčovým textem taktéž pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes* (1965), formulovaná na druhém vatikánském koncilu. Do širšího celku sociálního učení církve můžeme řadit i množství dalších církevních dokumentů, které reflektují a hodnotí sociální skutečnosti. Jde o rozličné papežské listy, projevy a poselství, apoštolské exhortace, dokumenty rozličných církevních úřadů a institucí, včetně lokálních církevních autorit, zejména regionálních biskupských konferencí. Zasluhou *Papežské rady pro spravedlnost a mír* byl taktéž formulován obsáhlý dokument – *Kompendium sociální nauky církve* (2004), který představuje komplexní a systematické zpracování celého dosavadního sociálního učení církve.

Církev jako instituce nepovažuje za svůj cíl účastnit se politického boje o pojetí a způsob uspořádání společnosti a jejích institucí – to je, alespoň podle stávajícího pojetí, výhradní kompetencí státu a politické sféry. Zároveň vnímá v oblasti úsilí o spravedlivé uspořádání politických a ekonomických institucí svou nezastupitelnou kritickou roli, která nespočívá v aktivní participaci na budování institucí, ale v racionální argumentaci a probouzení duchovních kapacit.³⁹⁹ V obecné rovině církev považuje za své zásadní právo a součást učitelského úřadu církve, kromě hlásání evangelia všem národům nezávisle na jakékoliv lidské moci, také „*vždy a všude hlásat mravní zásady včetně těch, které se týkají společenského pořádku, a také posuzovat kteroukoliv lidskou záležitost, pokud to vyžadují základní práva lidské osobnosti* [personae humanae iura fundamentalia] *nebo spása duší.*“⁴⁰⁰

Sociální učení církve není politickým programem či konkrétním návodem k realizaci politiky, ale podle rozličných definic v něm obsažených je tato nauka disciplínou morální teologie⁴⁰¹, „*podstatnou částí křesťanského učení o člověku*“⁴⁰² a „*součástí poslání církve hlásat evangelium*“.⁴⁰³ Je vyjádřením „*hlubokého zamyšlení ve světle víry a církevní tradice*

³⁹⁹ Srov. BENEDIKT XVI. *Deus caritas est* (2006), čl. 28.

⁴⁰⁰ *Kodex kanonického práva* (1983), kán. 747/§2.

⁴⁰¹ Srov. JAN PAVEL II. *Centesimus annus* (1991), čl. 55.

⁴⁰² JAN XXIII. *Mater et magistra* (1961), čl. 222.

⁴⁰³ JAN PAVEL II. *Sollicitudo rei socialis*, (1987), čl. 41.

nad složitou skutečností lidské existence ve společnosti a v mezinárodním kontextu“⁴⁰⁴ a rozhodně „nepředkládá hospodářské a politické systémy nebo programy ani nedává přednost jedněm před druhými“.⁴⁰⁵ Sociální učení církve ve svém jádru bezesporu obsahuje vyjádření podstatných křesťanských hodnot a pravd o člověku, které aplikuje na společenské poměry, a tím vstupuje „do dialogu s různými disciplínami, které se člověkem zabývají, sjednocuje jejich příspěvky a pomáhá jim otevřít se v širším horizontu službě člověku, poznanému a milovanému v plné šíři jeho poslání“.⁴⁰⁶ V oblasti hodnocení politických a ekonomických skutečností si nenárokují výlučnost či neomylnost – nejde o konečné úsudky týkající se pravd víry („Tato zkoumání nechtějí ovšem vyslovit konečný soud, protože to z důvodů osobité svébytnosti učitelského úřadu církve vůbec nepatří do jeho specifického pole působnosti.“),⁴⁰⁷ v sociálním učení církve je dokonce obsažena i určitá „experimentální dimenze“⁴⁰⁸ a uznání legitimacy plurality pohledů a strategií při realizaci politiky i hodnot prosazovaných samotnou sociální naukou církve.⁴⁰⁹ Takového vymezení se primárně týká církev jako instituce. Jednotliví věřící – zejména pak laici – si naopak „mají uvědomit své zvláštní povolání v politickém společenství“⁴¹⁰ a v rámci svých možností, povolání a rolí ve společnosti se přímo účastnit formování politických a ekonomických institucí. Zároveň je ovšem třeba obezřetnosti a zdrženlivosti, pokud se někdo chce „dovolávat [...] církevní autority výlučně ve prospěch svého názoru“.⁴¹¹ Sociální učení církve mělo vždy širší ambice než být pouhou naukou pro potřeby církve a křesťanů, bylo explicitně od doby Pavla VI. určeno „všem lidem dobré vůle“.⁴¹² Benedikt XVI. říká, že sociální učení církve má platnost daleko za svými hranicemi a je třeba je sdílet a „promýšlet v dialogu se všemi, kterým leží na srdci člověk a jeho svět“.⁴¹³ Papež František adresuje svou encykliku *Laudato si'* již dokonce „každému člověku této planety“.⁴¹⁴

Mezinárodní řád, světová politická autorita a *global governance* v sociálním učení církve

Co se týče mezinárodních vztahů jako takových, ty se do širší pozornosti sociálního učení církve dostávají ve větší míře až v éře po druhé světové válce. Do té doby jsou sociální encykliky orientovány primárně na otázky ekonomického a sociálního rázu, zejména kritiky kapitalismu a socialismu jako ekonomických modelů, „dělnické otázky“ a chudoby. Papež Pius XII. čelí realitě druhé světové války a je svědkem i účastníkem bezprostředního poválečného vývoje. Pro otevření našeho tématu globální politické organizace v sociálním učení církve se tak jeví nejpříhodnější právě méně známá encyklika *Summi pontificatus* (1939) papeže Pia XII. „*O jednotě lidského rodu*“.

S érou papeže Jana XXIII. se do centra pozornosti dostávají více i otázky politického rázu, lidských práv a mezinárodního rozměru sociálních otázek – rozvoje, míru a globálních institucí. K oblasti mezinárodních vztahů se explicitně vyjadřují zejména encyklika *Pacem in terris* (1963), pastorální konstituce *Gaudium et spes* (1965), encyklika *Populorum progressio* (1967) Pavla VI., encykliky Jana Pavla II. *Sollicitudo rei socialis* (1987) a *Centesimus annus* (1991). Dvě nejnovější sociální encykliky – *Caritas in veritate* (2009)

⁴⁰⁴ Tamtéž.

⁴⁰⁵ Tamtéž.

⁴⁰⁶ JAN PAVEL II. *Centesimus annus* (1991), čl. 59.

⁴⁰⁷ Tamtéž, čl. 3.

⁴⁰⁸ Tamtéž, čl. 43.

⁴⁰⁹ Srov. *Gaudium et spes* (1965), čl. 75; *Mater et magistra* (1961), čl. 238; *Octogesima adveniens* (1971), čl. 50.

⁴¹⁰ *Gaudium et spes* (1965), čl. 75.

⁴¹¹ Tamtéž, čl. 43.

⁴¹² Srov. PAVEL VI. *Populorum progressio* (1967), č. 83.

⁴¹³ BENEDIKT XVI. *Deus caritas est* (2006), čl. 27.

⁴¹⁴ Srov. FRANTIŠEK. *Laudato si'* (2015), čl. 3.

papeže Benedikta XVI. a *Laudato si'* (2015) papeže Františka, které představují „sociální učení církve pro 21. století“, jsou již orientovány výhradně globálně a tematika mezinárodních vztahů a mezinárodního rozměru všech politických a ekonomických otázek v nich hraje podstatnou roli.

Ohledně povahy mezinárodních vztahů je obecně vzato pohled katolické církve hlasem prosazujícím určitou kosmopolitní perspektivu, která stojí na představě jednoty lidstva co do podstaty a důstojnosti. Zároveň však sociální učení církve klade i důraz na autonomii, identitu, suverenitu a „práva národů“. Suverenita států a národů však není chápána jako absolutní měřítko a v sociálním učení církve se předpokládá, že se státy podřídí morálním pravidlům, mezinárodnímu právu a případně i určité nadnárodní autoritě. Pojem *global governance*, který se užívá v politické teorii v souvislosti s globálními formami organizace a managementu mezinárodních vztahů, se v církevních dokumentech přímo nevyskytuje, ale v jedné ze svých forem je tematizován skrze pojem „celosvětové politické autority“ či „celosvětové politické moci“ (*generalis auctoritas, publica universalis auctoritas, auctoritas politica mundialis*). Sociální učení církve pojem rozvíjí v kontextu vědomí jednoty lidstva a postupného růstu potřeby řešit bezpečnostní, politické, ekonomické a ekologické záležitosti na globální úrovni. V éře globalizace se ukazuje, že mnohé procesy a trendy se vymykají možnostem kontroly ze strany národních států a je zapotřebí je organizovat na základě mezinárodní, nadnárodní, či dokonce globální kooperace.

2.2.1 Opomíjený Pius XII.

Papež Pius XII. (1939–1958) bezprostředně po svém nástupu, měsíc po vypuknutí války, vydal encykliku *Summi pontificatus* (1939) – ta samozřejmě kritizuje počínající válku, dokonce včetně konkrétně jmenovaného osudu Polska („*Krev nesčetných lidských bytostí, dokonce civilistů, vzbuzuje bědný žalozpěv nad národem, jako je naše drahé Polsko, které pro svou věrnost církvi a za své služby ve prospěch obrany křesťanské civilizace, je zapsáno nesmazatelným písmem v dějinách a má právo na velkorysé a bratrské sympatie celého světa*“).⁴¹⁵ Papež v textu varuje před hrozící apokalypsou války, v níž se projevují a násobí myšlenkové chyby minulosti, zejména pak opomíjení přirozeného zákona, popírání a odmítání univerzálních norem morálky – jak pro individuální a společenský život, tak mezinárodní vztahy.⁴¹⁶ Revoluci proti přirozené univerzální morálce alokuje do srdce Evropy a poukazuje na návrat k pohanství i u zemí, které v minulosti pomáhaly kultivovat svět a byly mu příkladem. Za dva nejzávažnější rozšířené omyly a důsledky morálního a náboženského agnosticizmu pak považuje zejména opomíjení požadavku mezilidské lásky (*necessitudo caritatis*) vyplývající ze společného původu a rovnosti založené na stejné racionální lidské přirozenosti. Tuto myšlenku rozvíjí s odkazem na teologii stvoření a na Sk 17:26 („*On stvořil z jednoho člověka všechno lidstvo*“) a rozvíjí dále ideu jednoty celého lidského rodu (*totius humani generis unitas*) a plurality národů:

„*Národy navzdory rozdílnému vývoji v důsledku rozdílných podmínek života a kultury nesmí rozbít jednotu lidské rasy, ale spíše se vzájemně obohatit, vytvořit humánnější kulturu [humanior cultura] a zlepšit ji sdílením svých vlastních zvláštních darů a vzájemnou výměnou zboží [bonorum commercio], což může být možné a účinné jedině tehdy, když vzájemná láska a živý smysl pro charitu sjednotí všechny syny téhož Otce a všechny, kteří jsou vykoupeni stejnou Božskou krví.*“⁴¹⁷

⁴¹⁵ PIUS XII. *Summi pontificatus* (1939), čl. 106.

⁴¹⁶ Srov. tamtéž, čl. 28.

⁴¹⁷ Tamtéž, čl. 43.

Oprávněná láska k vlasti (*patria caritas*) nesmí zastínit lásku ke všem lidem⁴¹⁸ a je zásadní pro náboženský a občanský pokrok (*religiosa civilisque progressio*).⁴¹⁹ Druhým nejzávažnějším rozšířeným omylem ohrožujícím dobro národů a celku lidského společenství je podle encykliky idea naprosté nezávislosti civilní autority na autoritě Boží a morálním zákonu.⁴²⁰ Tato výhradní závislost politiky a lidských zákonů (*humana iura*) na lidské vůli, lidských měřítcích a absolutní suverenitě (*civilis potestas absolutissima, imperium paene infinitum*) je v rozporu s nezměnitelnými principy a přirozenými zákony danými Božím řádem (*principiis ac normis incommutabilis, ex naturalis ordinis a Deo statuta lege*). Tento přístup nepoškozuje jen vnitřní život států, ale ničí i jednotu a vztahy mezinárodního společenství (*populorum congregatio*), mír a samotné právo národů (*gentium iura*).⁴²¹ Právo národů je spojeno s principy přirozeného práva (*naturalis iuris principia ac normas*) a pozitivní mezinárodní právo s nimi musí korespondovat. Právo národů nelze oddělit od jeho božského zdroje (*ius divinum*). Duch míru mezi národy musí být založen na „novém světovém řádu“ (*novus rerum ordo*), na neotřesitelném základě přirozeného práva a Božího zjevení (*naturalis iuris divinaeque revelationis fundamento*).⁴²² Encyklika se taktéž přimlouvá za rovnější distribuci zdrojů, které Bůh lidem dal, a navzdory svému důrazu na křesťanský étos v základu nespátřuje rozpor s ryzí autentickou humanitou (*genuina germanaque humanitas*).⁴²³ Kromě klíčového důrazu na „jednotu lidstva“ dokument upozorňuje zvláště na požadavek vytváření obecně lidské kultury (tedy nezávislé na specifickém křesťanském hodnotovém horizontu), zdůraznění významu ekonomických vztahů mezi národy a důvěru v pokrok ve věcech politických a ekonomických.

Encyklika *Summi pontificatus* (1939) nebývá obvykle řazena do „kánonu“ klíčových dokumentů sociálního učení církve, je ale velice přínosná pro tematiku míru, mezinárodních vztahů a revitalizovanou ideu jednoty lidského rodu. Dokonce natolik, že v další tradici sociálních encyklik tak obsáhlé komplexní pojednání o morálním významu „jednoty lidského rodu“ a určité revitalizaci konceptu *ius gentium* podle všeho nenalzáme. Encyklika *Summi pontificatus* čerpá z nevydaného pracovního textu encykliky *Humani generis unitas* papeže Pia XI. a přebírá některé její pasáže, avšak nevyužívá plně její text a neuplatňuje razantní a explicitní odsudky rasismu, antisemitismu i persekuce Židů.⁴²⁴ Tato pověstná „skrytá encyklika“⁴²⁵ tak měla být Piem XII. razantně zeslabena co do své síly. Kritici dokonce uvádějí,⁴²⁶ že původní obsah Pius XII. silně zeslabil pro své antisemitské předsudky a přílišně taktický a diplomatický přístup. Současně však zaznívají i názory, že naopak Pius XII. také vynechal mnoho „antijudaistických“ (nikoli rasově „antisemitských“) teologických „předsudků“⁴²⁷ obsažených v konceptu encykliky *Humani generis unitas*. I

⁴¹⁸ Tamtéž, čl. 49.

⁴¹⁹ Tamtéž, čl. 50.

⁴²⁰ Tamtéž, čl. 52–60.

⁴²¹ Tamtéž, čl. 71.

⁴²² Tamtéž, čl. 82.

⁴²³ Tamtéž, čl. 93.

⁴²⁴ Srov. některé pasáže v DRAFT ENCYCLICAL: "Humani Generis Unitas" (1938), konkrétně čl. 131–152; Nevydaný text encykliky kritizuje pojem „rasové čistoty“ jako odporující lidství, hovoří přímo o Židech jako obětech těchto předstev, o milionech perzekvovaných, jimž jsou upírána elementární práva, přímo hovoří o antisemitismu [online].

⁴²⁵ Srov. PASSELECO, Georges a Bernard SUCHECKY. The Hidden Encyclical of Pius XI. USA: Mariner Books, 1998; COPPA, Frank J. Pope Pius XI's "Encyclical" Humani Generis Unitas Against Racism and Anti-Semitism and the "Silence" of Pope Pius XII. Journal of Church and State, 1998, 40/4, s. 775–795 [online].

⁴²⁶ Viz třeba CORNWELL, John. *Hitlerův papež: tajný příběh Pia XII*. Praha: BB/art, 2008 (orig. 1999).

⁴²⁷ Skutečná povaha separace Židů od zbytku lidstva je zde shledávána v jejich náboženském zatvrzení a odmítání Krista. Také je řeč o jejich zaslepenosti vizí materiální dominance a zisku, antisemitismus je současně chápán i jako útok na křesťanství (Kristovo židovství), který ale současně zhoršuje vyhlídky na případnou žádoucí konverzi Židů.

když bylo poselství textu zjevně razantně „zředěno“ co do míry a explicitnosti odsudků, nelze tento fakt vnímat pouze jako jakýsi „poklesek“ Pia XII. Ostatně i František X. Halas připomíná, že klášť příkře do protikladu Pia XI. a Pia XII. ohledně vztahu k nacismu je zavádějící.⁴²⁸ Má za to, že již politika samotného Pia XI. byla silně determinována státním sekretářem kardinálem Pacellim (následně Pius XII.), a že pokud byl jeden z těchto mužů více důvěřivý k účelnosti dohody s nacisty (konkordát apod.), tak to byl spíše Pius XI. Taktéž je málo známým faktem, že dominantním autorem slavné „protinacistické encykliky“ *Mit brennender Sorge* (1937) Pia XI. je právě Pacelli (společně s kardinálem Faulhaberem).⁴²⁹

Podobně jako u referované encykliky je tomu s určitým nedoceněním četných rozhlasových poselství (*radiomessaggi*) papeže Pia XII., která sice bývají v souvislosti se sociálním učením církve zmiňována a v následných církevních dokumentech často citována, ale v současné reflexi „kánonu“ sociálního učení církve nejsou hlouběji připomínána, zkoumána a reflektována. Přitom právě v nich Pius XII. učinil mnoho klíčových posunů, které výrazně ovlivnily následné směřování sociálního učení církve a samozřejmě i reflexi témat mezinárodního řádu – vyzdvihl koncept lidských práv ve spojení s lidskou důstojností a principem společného dobra (tento impuls následně rozvinul ve svých sociálních encyklikách Jan XXIII.) a ocenil demokratický politický řád jako nejlépe slučitelný s lidskou důstojností i jako nadějí na globální uspořádání (což nejsilněji stvrdil svou sociální naukou Jan Pavel II.). Pomiňme papežovy konkrétní projevy kritizující válku a volání po světovém míru v průběhu celého konfliktu a zaměřme se na tyto tři klíčové podněty – oblast lidských práv, demokratický systém a mezinárodní řád. V projevu k padesátému výročí encykliky *Rerum novarum* v roce 1941 Pius XII. říká:

*„Chránit nedotknutelné pole práv lidské osoby a usnadňovat jí plnění jejích povinností má být podstatným úkolem každé veřejné moci. Právě toto obsahuje v sobě nezkažený význam společného dobra, jež stát je povolán uplatňovat.“*⁴³⁰

Pokud jde o konkrétní výčet práv, to v zásadě zaznívá ve Vánočním poselství k celému světu v roce 1942, kde papež klade enormní důraz na právní charakter státu a lidskou důstojnost ve spojení s právy lidské osoby. Hovoří o čtveřici základních práv:

*„...to jest k právu na zachování a rozvoj tělesného, duševního i mravního života a zvláště k právu na náboženské vzdělání a výchovu; k právu na soukromou i veřejnou bohooctu a zároveň na charitativní náboženskou činnost; k právu na manželství a dosažení jeho účelu, k právu na manželské a rodinné spoluzití; k právu na práci jako nezbytný prostředek na zachování rodinného života: k právu na svobodnou volbu povolání, tedy i kněžského a řeholního povolání; k právu na užívání hmotných statků, užívání ovšem, které je si vědomo svých sociálních povinností a omezení.“*⁴³¹

Pokud jde o politický systém demokracie, je přínos Pia XII. vůbec nejzřejmější – věnuje se mu ve slavném *Vánočním poselství* z roku 1944. Ačkoli sociální nauka církve do té doby demokracii explicitně neodmítala, byla velice nedůvěřivá vůči konkrétní praxi demokratických řádů, proto v klíčových sociálních encyklikách pojednání o demokracii

⁴²⁸ Srov. HALAS, František X. *Fenomén Vatikán*, s. 392–393.

⁴²⁹ Halas pochopitelně v kontextu výše naznačených debat ohledně kontroverzní role Pia XII. v průběhu války papeže i v dalším hájí, dokonce poukazuje na principiální poválečné spojení západních demokracií s Vatikánem, což bylo logické pokračování postoje zaujatého během války a „*tento takřka absolutní ráz spojení osudů Svatého stolce se „Západem“ trval přinejmenším až do konce pontifikátu Pia XII.*“ (srov. tamtéž s. 414) To je klíčový postřeh i z toho důvodu, že principiální antitotalitární a antikomunistický postoj byl následně Janem XXIII. z rozličných důvodů zmírňován.

⁴³⁰ PIUS XII. *Mír ze spravedlnosti. Výbor projevů pronesených ve válečných letech 1939–1945*. Praha: Atlas, 1947, s. 66.

⁴³¹ Tamtéž, s. 118–119.

nenacházíme. V principu ale byla možnost demokratické formy vlády uznána již za Lva XIII. v encyklikách *Diuturnum illud* (1881) a *Immortale Dei* (1885). *Vánoční poselství* Pia XII. roku 1944 však přináší skutečný průlom a v podstatě nejkompexnější nauku o demokracii, která svou šíří a vhledy nebyla překonána ani v dalším vývoji sociální nauky církve. Válku, v níž hlavními agresory byly státy s nedemokratickými a totalitními zřízeními, chápe Pius XII. jako určité poučení a znamení času pro národy i církve, že budoucnost patří právě demokracii:

„Krutá zkušenost je poučila, a proto důrazněji se staví na odpor monopolům diktátorské nedělitelné moci a dožadují se vládní soustavy, která by se lépe snášela s občanskou důstojností a svobodou. [...] Možno se divit při takovém rozpoložení duchů, že demokratický proud zaplavuje národy a získává si široce přízeň a souhlas všech, kdož si přejí účinněji přispět k osudům jednotlivců i společností?“⁴³²

Ke konkrétní formě demokracie pak uvádí – právě s odkazem na staré encykliky Lva XIII., že demokracie jako vládní forma není z hlediska sociálního učení církve a priori problematická a že v obecném slova smyslu ji lze realizovat jak v monarchiích, tak republikách:

„Církev se neobrací ani tak ke vnější kostře a výstavbě – které záleží na vlastních přáních každého národa – nýbrž k člověku jako takovému, který není pouze předmět a trpný prvek společenského života, nýbrž je naopak a musí být a zůstat jeho podmětem, základem a cílem.“⁴³³

Dále zásadně odlišuje masovou demokracii agregovaných jedinců od demokracie spojené s personalistickými hledisky, morálními požadavky a odpovědností za společné dobro:

„Lid a beztvaré množství, nebo jak se říká, masa, jsou dva rozdílné pojmy. [...] Masa – [...] – je úhlavní nepřítel pravé demokracie a jejího ideálu svobody a rovnosti. [...] Svoboda, která je mravní povinností osoby, se mění v tyranický požadavek svobodného vybití lidských pudů a chťičů na úkor ostatních lidí. Rovnost se zvrhá v mechanické usměrnění a jednobarevnou jednotvárnost: cit poctivosti, osobní činnost, úcta k tradici, důstojnost, zkrátka vše, co dává životu jeho hodnotu, pomalu se ztrácí a mizí.“⁴³⁴

Demokracie podle něj vyhovuje *„lidské důstojnosti a je v souhlasu s přirozeným zákonem a Božími úmysly“*, pokud je založena na pravých hodnotách. Klade ovšem vysoké požadavky na mravní vyspělost občanů:

„Zdravá demokracie, založená na neměnných zásadách přirozeného zákona a zjevených pravd, bude vždy rozhodnou odpůrkyní oné zkažené nauky, která přisuzuje státnímu zákonodárci neomezenou a bezuzdnou moc a která činí z demokratického zřízení čirou a pouhou absolutistickou soustavu, i když se to navenek nezdá.“⁴³⁵

Boj o „pravou“ demokracii následně úzce navazuje na ducha a činnost církve:

„Církev má poslání hlásat světu, dychtícímu po lepších a dokonalejších formách demokracie, nejvznešenější a nejpotřebnější poselství, které může být: poselství důstojnosti člověka a povolání k Božímu synovství. [...] Bude-li budoucnost patřit demokracii, podstatná část jejího provedení bude úkolem Kristova náboženství a Církve.“⁴³⁶

⁴³² Tamtéž, s. 192–193.

⁴³³ Tamtéž.

⁴³⁴ Tamtéž, s. 194–195.

⁴³⁵ Obojí tamtéž, s. 198.

⁴³⁶ Obojí tamtéž, s. 203 a 202.

Pokud jde o mezinárodní vztahy, již ve *Vánočním projevu k celému světu* v roce 1941 hovoří o naději na nový řád:

„Takový nový řád, po jehož uskutečnění po zkouškách a zkázách této války dychtí všechny národy, musí být vybudován na nezvratné a neproměnné skále mravního zákona, samým Stvořitelem zjeveného prostřednictvím přirozeného řádu a Jím vyrytého nesmazatelnými písmeny do lidských srdcí; mravního zákona, jehož zachovávání musí být vždy vštěpováno a s důrazem vyžadováno veřejným míněním všech národů a všech států s takovou jednomyslností hlasu a moci, že se nikdo neodvážá o něm pochybovat nebo zeslabovat jeho zavazující pouto.“⁴³⁷

Následně vypočítává pět nezbytných předpokladů nového mezinárodního řádu – svoboda národů a přiměřený hmotný rozvoj každého národa, respekt k právům menšin, spravedlivé a solidární rozdělení pozemských statků, postupné a úměrné odzbrojování, svoboda náboženského vyznání. Součástí nového řádu je i předpoklad vzniku určité mezinárodní autority a režimu (*„Aby se obnovila vzájemná důvěra, musí vzniknout zřízení, která by získala všeobecnou úctu a věnovala by se vznešenému úkolu buď zaručovat upřímné splnění smluv, nebo podle zásad práva a přiměřenosti podnikat vhodné opravy či revise“*).⁴³⁸ V *Poselství k celému světu k pátému výročí začátku světové války* (1944) pak hovoří o „křesťanské civilizaci“ a její obraně, považuje ji za základ mravního pokroku světa a předpokládá její globální a dominantní rozměr:

„Tím se stává, že křesťanská civilizace, aniž dusí nebo oslabuje zdravé prvky nejrůznějších domorodých vzdělaností, uvádí je v soulad v podstatných prvcích a tak vytváří širokou jednotu mravního smýšlení a zásad – nejpevnějšího to základu pravého míru, sociální spravedlnosti a bratrské lásky mezi všemi členy velké lidské rodiny.“⁴³⁹

Současně znovu připomíná požadavek *„vytvoření mezinárodních organizací, které by se vyhnuly mezerám a nedostatkům minulosti a skutečně by byly schopné uchránit v budoucnu mír podle zásad spravedlnosti a slušnosti před každým možným ohrožením.“⁴⁴⁰* V již referovaném *Vánočním poselství* z roku 1944 s vědomím neúspěšné předválečné *Společnosti národů* očekává jako základní bod budoucího světového uspořádání vytváření „orgánu pro zachování míru“ – *„Tomuto orgánu má náležet se společným souhlasem všech nejvyšší moc a jeho úkol má záležet v dušení všech zárodků hrozby jednotlivého nebo kolektivního útoku.“⁴⁴¹* Novou společnost národů dává zcela bezprecedentně do úzké vazby na ideu demokracie:

„Z téhož důvodu je jasné, že autorita takové společnosti národů musí být skutečná a účinná vzhledem ke státům, které jsou jejími členy, avšak tak, že každý z nich si uchová stejné právo na svou poměrnou svrchovanost. Jen tak duch zdravé demokracie bude moci proniknout i do rozsáhlého a choulostivého pole zahraniční politiky.“⁴⁴²

Vznik OSN následně v řeči z června 1945 kvituje s povděkem – *„Myšlenka na novou mírovou organizaci – nikdo o tom nepochybuje – vytryskla ze zcela upřímné a poctivé vůle. Celé lidstvo toužebně sleduje postup tak vznešeného podniku. Jak hořké by bylo zklamání, kdyby se opět nezdařil, kdyby opět nadarmo bylo tolik let utrpení a odříkání a kdyby znovu triumfoval onen duch útlaku, od kterého, jak svět doufal, budeme navždy osvobozeni!“⁴⁴³*

⁴³⁷ Tamtéž, s. 87.

⁴³⁸ Tamtéž, s. 89.

⁴³⁹ Tamtéž, s. 172.

⁴⁴⁰ Tamtéž, s. 180.

⁴⁴¹ Tamtéž, s. 200.

⁴⁴² Tamtéž, s. 198.

⁴⁴³ Tamtéž, s. 220.

S rozvojem OSN papež Pius XII. později však příliš spokojen nebyl.⁴⁴⁴ Ačkoli je z jeho projevů zřejmé, že již v průběhu války považoval globální politickou integraci rovných a vzájemně se uznávajících států za nezbytnou a žádoucí pro dosažení a uchování světového míru, reálný vznik a konstelaci OSN považoval za problematické. Měl představu o společnosti národů demokratických a dodržujících lidská práva – reálná OSN byla založena na rovnosti a inkluzi diktátorských a komunistických režimů. Opakovaně proto kritizoval rodící se poválečný řád, který měl v sobě obsaženy chybné předpoklady, zejména právo veta velmocí (SSSR) považoval za příčinu nemožnosti dosažení míru. *Všeobecná deklarace lidských práv* nebyla sice chápána jako problematická ve svém obsahu, realita jejího uplatňování byla ale tristní. Zejména pak rok 1956 spojený s povstáním v Maďarsku byl rokem definitivní deziluze – papež věnoval situaci v Maďarsku tři encykliky a kritizoval selhání a bezzubost OSN při řešení krize. Následní papežové postoje vůči OSN jako jediné fungující globální politické mezivládní platformě částečně přehodnotili.

2.2.2 Jan XXIII. a éra kolem druhého vatikánského koncilu

Do sociálního učení církve myšlenku světové politické autority v plné míře (*generalis auctoritas, publica universalis auctoritas*) vnesl papež Jan XXIII. encyklikou *Pacem in terris* (1963). V analogii s tradiční představou o odpovědnosti státní politické autority za společné dobro (*bonum commune*) občanů má Jan XXIII. za to, že nová „globální“ éra vyžaduje autoritu všeobecnou, globální a zastřešující:

„Protože však dnes klade obecné blaho všech národů otázky, které se týkají všech etnik, a protože tyto otázky může vyřešit jen taková veřejná autorita, jejíž moc i forma i nástroje by byly týchž rozměrů a jejíž působnost by byla celosvětová, pak z toho plyne, že sám mravní řád žádá ustavení celosvětové politické moci.“⁴⁴⁵

Jan XXIII. dále definuje kritéria takové globální vlády – má být nezávislá a nestranná, dobrovolně akceptovaná, má napomáhat k uskutečňování společného dobra ve sféře hospodářské, sociální, politické a kulturní:

„Tato všeobecná autorita, jejíž moc se má vztahovat na celý svět a která má vhodnými prostředky vést k dosažení celosvětového blaha, musí být ustavena se souhlasem všech národů, nikoli vnucena násilím. Důvod spočívá v tom, že má-li taková autorita být schopna efektivně pracovat, pak je třeba, aby byla nestranná vůči všem, aby jí byly zcela cizí partikulární zájmy a aby usilovala o obecné blaho všech národů.“⁴⁴⁶

„Této světové autoritě přísluší zvažovat a řešit otázky vznikající ve věci obecného světového blaha – týkají se sféry hospodářské, sociální, politické a kulturní; otázky, které je pro jejich závažnost, široké souvislosti a naléhavost nutno pokládat za příliš složité, než aby je mohly úspěšně řešit vlády jednotlivých států.“⁴⁴⁷

Papež zdůrazňuje, že taková autorita by měla být přijata státy na základě dobrovolnosti, nepodléhat dílčím zájmům, nebyť závislá na jednom vlivném národě. Jejím základním cílem by měla být ochrana a podpora lidských práv a měla by plně fungovat na základě principu subsidiarity a neomezovat „*pravomoci vlád jednotlivých států, a tím méně si je přisvojovat.*“⁴⁴⁸

Z dalšího kontextu vyplývá, že velké naděje ve věci globální vlády papež vkládal do projektu OSN, i když to není explicitně vyjádřeno. Zůstává tedy otevřenou otázkou, nakolik

⁴⁴⁴ Srov. BREINDL, Filip. Vatikán a OSN. *Teologické studie*, 2/2005, s. 6–11.

⁴⁴⁵ JAN XXIII. *Pacem in terris* (1963), čl. 137.

⁴⁴⁶ Tamtéž, čl. 138.

⁴⁴⁷ Tamtéž, čl. 140.

⁴⁴⁸ Tamtéž, čl. 141.

chápal Jan XXIII. ideu světové politické autority spojenou již s reálně existujícím projektem OSN, nebo naopak očekával ještě jiný charakter globální autority, který by nebyl závislý na zájmech jednotlivých států.

Dalším klíčovým dokumentem pro oblast mezinárodních vztahů i téma světové politické autority je pastorální konstituce *Gaudium et spes* (1965), přijatá druhým vatikánským koncilem, která ve svém celku integruje četné důrazy a výzvy jak za starší tradice sociálního učení církve, tak nové přístupy v duchu koncilu a pochopitelně i podněty, které ve svých sociálních encyklikách *Mater et magistra* (1961) a *Pacem in terris* (1963) nastolil papež Jan XXIII. Otázce mezinárodních vztahů a problémů s nimi souvisejícími se primárně věnuje poslední, pátá kapitola pastorální konstituce nazvaná *Mír a společenství národů*,⁴⁴⁹ která zahrnuje dvě podkapitoly (1. *Vyloučení války*, 2. *Budování mezinárodního společenství*). Dokument v kontextu vyhrocené situace studené války a hrozby jaderného konfliktu taktéž vyzývá k ustavení celosvětové veřejné autority (*publica auctoritas universalis*), ovšem omezuje ji pouze na organizaci záležitostí bezpečnostního charakteru (zákaz války):

*„Je tedy zřejmé, že se musíme snažit všemi silami připravovat dobu, kdy bude možné mezinárodní dohodou jakoukoli válku naprosto zakázat. To ovšem vyžaduje, aby se ustavila celosvětová, všemi uznávaná veřejná autorita s účinnou mocí k zajištění bezpečnosti, spravedlnosti a úcty k právům pro všechny.“*⁴⁵⁰

Opět, i když pochopitelně, není zmíněna OSN, která ovšem zejména v důsledku vyhrocených mezinárodních vztahů, složení a režimu fungování Rady bezpečnosti OSN nebyla schopna dané garance naplňovat. Podobně jako v oblasti jiných citlivých témat, i zde koncil v debatě otců citlivě vážil, nakolik vyhovět, či naopak nevyhovět radikálnějším pohledům na mnohé otázky (odsouzení války, odsouzení komunistické ideologie apod.). Na koncilu v tomto smyslu zazněl i zajímavý hlas k politickému sjednocení světa, založení „světové republiky“ – sekretář svatého oficia kardinál Alfredo Ottaviani ve svém projevu prohlásil, že „sněm by měl vyslovit přání, aby se všechny národy světa staly členy jedné světové republiky přesahující všechny národní partikularismy, aby se uskutečnil Kristův mír v Kristově království.“⁴⁵¹ Navzdory údajnému bouřlivému potlesku a souhlasu s kardinálovým projevem se tato myšlenka ve finálním textu konstituce vůbec neobjevuje. Idea celosvětové veřejné autority (*publica auctoritas universalis*) je v *Gaudium et spes* zmíněna jako budoucí perspektiva, ovšem nikoli v duchu „světové republiky“, ale pouze omezeně jako instituce zabezpečující mír a dodržování lidských práv, jak je uvedeno výše. Koncil tedy schváleným textem nejenže nepřijal tuto ideu „světové republiky“, ale ani o něco skromnější a užší pojetí světové politické autority s pravomocemi hospodářskými, sociálními a kulturními, rozvinuté papežem Janem XXIII. v encyklice *Pacem in terris* dva roky před tím. Celkem vzato byla pátá kapitola *Mír a společenství národů* z hlediska šíře debat, průběžného i finálního hlasování o návrhu nejméně konsensuálním textem celé pastorální konstituce *Gaudium et spes*.⁴⁵² Na stranu druhou jde o poměrně vyvážený text, který se stal určujícím a mocným hlasem církve směrem ke světu v klíčových tématech

⁴⁴⁹ Srov. *Gaudium et spes* (1965), čl. 77–90.

⁴⁵⁰ *Tamtéž*, čl. 82.

⁴⁵¹ Srov. SKALICKÝ, Karel. *Radost a naděje: církev v dnešním světě*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2000, s. 196; srov. OTTAVIANI Alfredo, Intervention of October 7, 1965 [online].

(“the Council should express the desire that all the nations of the world participate in a single Universal Republic, which transcends the individual characteristics of nations, so that the peace of Christ in the reign of Christ will become a reality”.);

⁴⁵² Srov. SKALICKÝ, K. *Radost a naděje*, s. 209–220.

míru, války a mezinárodních vztahů vůbec, ale i v oblasti dalšího rozvoje některých dalších dílčích témat katolické etiky a sociálního učení církve.

Pavel VI. v encyklice *Populorum progressio* (1967) zmiňuje, že „mezinárodní spolupráce na světové úrovni vyžaduje instituce, které by ji připravovaly, koordinovaly a řídily do doby, než se ustaví všeobecně uznávaný právní řád“. Následně tyto instituce primárně spojuje s OSN („Z celého srdce povzbuzujeme k činnosti organizace, které již dlouho pečují o civilizační rozvoj, a vyslovujeme přání, aby jejich autorita rostla“). Z další věty však vyplývá, že cílový stav dosud není naplněn („Kdo by neviděl, jak je nutné postupně dojít k vytvoření světové autority, která by dovedla účinně jednat v rovině právní i politické?“).⁴⁵³

I když se v duchu těchto výroků jeví jako primární cíl dosažení stavu jednoty lidstva ve smyslu „všeobecně uznávaného právního řádu“, Pavel VI. v následujícím článku spatřuje v jednotě lidstva a politickém spění ke „světové autoritě“ hlubší soteriologický smysl, i když se tyto ideály mohou jevit jako utopické:

*„Někteří lidé snad budou považovat tyto naděje za utopii. Může se však stát, že se ukáže mylným jejich realismus, protože si dosud neuvědomili dynamismus tohoto století, v němž lidé chtějí žít v těsnějších bratrských vztazích, a ačkoli jsou spoutáni nevědomostmi, omyly a proviněními a často upadají zpět do barbarství nebo bloudí daleko od cesty spásy [...] Ovšem že toto snažení o lidštější způsob života vyžaduje námahu a zahrnuje i nepříjemnosti: avšak právě útrapy, když je na sebe bereme z lásky k bratřím a k jejich prospěchu, mohou velmi přispět k pokroku lidské rodiny. Křesťané totiž vědí, že oni, protože jsou spojeni se smírnou obětí božského Spasitele, nejvíce napomáhají k budování Kristova těla, aby došlo své plnosti ve shromáždění Božího lidu.“*⁴⁵⁴

2.2.3 Od Jana Pavla II. přes Benedikta XVI. k Františkovi

Koncept světové politické autority, navržený papežem Janem XXIII. a částečně přijatý koncilem v *Gaudium et spes*, nebyl v následujících sociálních encyklikách či jiných klíčových dokumentech dále poměrně dlouhou dobu podrobněji rozvíjen, připomínán ani komentován. Jan Pavel II. se o něm ve svých sociálních encyklikách vůbec nezmiňuje. Otázce mezinárodních vztahů, rozvoje, míru a lidských práv v globálním rozměru se pochopitelně věnuje velice intenzivně, ale nepovažuje za nutné ji spojovat s ideou světové politické autority. Kupříkladu ve své encyklice *Sollicitudo rei socialis* (1987), která je ještě psána v kontextu Studené války, přináší papež mnoho dalších podnětů k mezinárodnímu řádu, kromě jiného hovoří o požadavku vyššího stupně mezinárodního uspořádání:

*„Nynější organizace a instituce záslužně působily ve prospěch národů. Avšak lidstvo potřebuje, tváří v tvář novému a obtížnějšímu úseku opravdového rozvoje, vyšší stupeň mezinárodního uspořádání pro službu celosvětovému společenství, hospodářskému systému a kultuře.“*⁴⁵⁵

Za klíčové zde považuje záležitosti ekonomického rázu („V tomto ohledu chci zvláště připomenout reformu mezinárodního obchodního systému, zatíženého takzvaným ochranářstvím a rostoucí tendencí k bilaterálním dohodám; reformu světového měnového a finančního systému, který je dnes pokládán za nedostatečný a nevyhovující; problém změny technologií a jejich přiměřeného využívání; nutnost revize struktur stávajících mezinárodních organizací v rámci mezinárodního právního systému“),⁴⁵⁶ přičemž je zřejmé,

⁴⁵³ Vše v PAVEL VI. *Populorum progressio* (1967), čl. 78.

⁴⁵⁴ Tamtéž, čl. 79.

⁴⁵⁵ JAN PAVEL II. *Sollicitudo rei socialis* (1987), čl. 43.

⁴⁵⁶ Tamtéž.

že za výchozí bod dalších reforem a potenciál zlepšování spatřuje ve stávajících institucích, zejména v OSN.

Za další tématický text můžeme považovat papežův projev k 50. Valnému shromáždění OSN v New Yorku (1995).⁴⁵⁷ Zde Jan Pavel II. klade zásadní důraz na lidská práva, práva národů a lidskou svobodu. Odkazuje se na „univerzální touhu po svobodě“ a „objektivní a nezcizitelné požadavky univerzálního morálního zákona“, říká také, že OSN musí být naplněny tímto étosem:

*„Organizace spojených národů musí překonat studený status administrativní instituce a stát se morálním centrem, kde se všechny národy světa budou cítit doma a rozvíjet společné vědomí bytí, aby byla «rodinou národů»“.*⁴⁵⁸

V kontextu spirituální perspektivy taktéž hovoří o vybudování „civilizace lásky“:

*„Musíme překonat náš strach z budoucnosti. Ale nebudeme jej moci překonat zcela, dokud tak nebudeme činit společně. «Odpovědí» na tento strach není útisk ani represe, ani vytvoření jednoho sociálního «modelu» na celý svět. Odpovědí na strach, který zastiňuje lidskou existenci na konci dvacátého století, je společné úsilí vybudovat civilizaci lásky, založenou na všeobecných hodnotách míru, solidarity, spravedlnosti a svobody. A «duše» takové civilizace lásky je kultura svobody: svoboda jednotlivců a svoboda národů, žijících v sebe-vydávající solidaritě a odpovědnosti.“*⁴⁵⁹

Jak je patrné, Jan Pavel II. se k pojmu světové politické autority nijak zásadně nevztahuje ani ji po valnou část svého pontifikátu, v sociálních encyklikách, dokumentech a projevech nepřipomíná. Až v *Poselství k oslavě Světového dne míru 1. ledna 2003* (zaměřeném právě k příležitosti 40. výročí encykliky *Pacem in terris*, s podtitulem „*Pacem in terris: trvalé úsilí*“) papež Jan Pavel II. tematiku globální autority opět otevírá a komentuje. Píše, že papež Jan XXIII. prokázal prorockého ducha ohledně globalizujícího se světa a pojmu globálního „společného dobra“, od něž se odvíjí „zjevná potřeba veřejné mezinárodní autority, která by disponovala schopností takové obecné blaho podporovat“. Z následujícího textu vyplývá, že Jan Pavel II. spojuje naději na uspokojivou světovou politickou autoritu zejména s projektem OSN, ovšem že se ani této platformě dosud nedaří uskutečňovat žádoucí cíle, zejména v oblasti lidských práv:

*„Prozíravý pohled papeže Jana XXIII. na mezinárodní veřejnou organizaci, která by sloužila lidským právům, svobodě a míru, se dosud plně neuskutečnil. Musíme dokonce s lítostí konstatovat, že mezinárodní společenství při plnění povinnosti respektovat a aplikovat lidská práva nezřídka váhá.“*⁴⁶⁰

Následně v šestém článku poselství, který nese název *Nový mezinárodní řád morálky*, si papež klade otázku, jestli je řešením vytvořit novou mezinárodní organizaci, která by lépe plnila roli požadované světové politické autority („*Není snad toto doba, v níž mají všichni spolupracovat na vytvoření nové organizace celého lidského rodu s cílem zajistit mír a soulad mezi národy a společně podporovat jejich celkový pokrok?*“). Úvahy v tomto smyslu však považuje za nedorozumění a zdůrazňuje, že nový mezinárodní řád je především záležitostí morálky, nikoli globální politické organizace:

„Důležité je předejít nedorozumění: tím není míněno založení jakéhosi globálního super-státu. Cílem je spíše zdůraznit naléhavou potřebu urychlit stávající procesy a tak odpovědět

⁴⁵⁷ JOHN PAUL II. The Fiftieth General Assembly of the United Nations Organization Address of His Holiness John Paul II, United Nations Headquarters, New York (5 October 1995) [online].

⁴⁵⁸ Tamtéž, čl. 14.

⁴⁵⁹ Tamtéž, čl. 18.

⁴⁶⁰ Vše v JAN PAVEL II. *Poselství k oslavě Světového dne míru* (2003), čl. 5 [online].

na víceméně všeobecný požadavek demokratických způsobů výkonu politické moci na národní i mezinárodní úrovni a na požadavek průhlednosti a důvěryhodnosti všech úrovní veřejného života.“⁴⁶¹

Papež Jan Pavel taktéž do diskurzu katolické morální teologie vnáší velice silný pojem „kultury smrti“.⁴⁶² Struktury „kultury smrti“ vychází z deformovaného pojetí hodnoty lidského života a staví se proti „kultuře života“ (má na mysli zejména otázku potratu a euthanasie, ale i dalších jevů omezujících základní důstojnost člověka), o kterých se zdá, že mají v mentalitě lidí a společenských strukturách často převahu. Jejich vliv na globální struktury moci by tak znamenal globální šíření morálního zla.

Ideu světové politické autority (v lat. textu v tomto případě *auctoritas politica mundialis*) s odkazem na Jana XXIII. opět akcentuje až Benedikt XVI. svou encyklikou *Caritas in veritate* (2009). Současně je z celé encykliky, věnované již rozvinutým globalizačním procesům, patrné, že chápe jistou formu „sjednocování lidstva“ jako výzvu, která byla zdůrazněna již v encyklice *Populorum progressio* („encyklika *Populorum progressio* si zasluhuje, aby byla pokládána za «*Rerum novarum* naší doby», protože osvětluje cestu sjednocujícího se lidstva“).⁴⁶³ V souvislosti s naléhavostí tehdy aktuální ekonomické krize hovoří o vyšším stupni mezinárodního uspořádání, které by bylo zaměřeno na uskutečňování obecného dobra, opravdového integrálního rozvoje a uskutečnění společenského řádu, který by odpovídal řádu mravnímu – řídilo by globalizaci, světovou ekonomiku, redistribuci bohatství, ochranu životního prostředí a migrační pohyby:⁴⁶⁴

„Řídit světovou ekonomiku, obnovit ekonomiky zasažené krizí, a tak zabránit zhoršení současné krize, které by vedlo k ještě větším nerovnostem; vhodným způsobem zabezpečit celkové odzbrojení, dostatek jídla a mír; zajistit ochranu životního prostředí a regulovat migrační pohyby – to všechno si naléhavě žádá existenci opravdové světové politické autority, která byla navržena už mým předchůdcem, blahoslaveným Janem XXIII. Tato autorita by se musela řídit právem, důsledně se držet zásad subsidiarity a solidarity, být zaměřena na uskutečňování obecného dobra a zasazovat se o uskutečňování opravdového integrálního rozvoje, inspirovaného hodnotami lásky v pravdě. Tato autorita by také musela být uznávána všemi a mít v rukou účinnou moc, aby každému zaručila bezpečnost, dodržování spravedlnosti a respektování práv. Pochopitelně, že musí mít pravomoci, aby si u jednotlivých stran zjedнала respekt k vlastním rozhodnutím [...] Integrální rozvoj národů a mezinárodní spolupráce vyžadují, aby byl pro řízení globalizace ustanoven vyšší stupeň mezinárodního uspořádání, založený na subsidiaritě, a aby konečně došlo k uskutečnění společenského řádu, který odpovídá mravnímu řádu...“⁴⁶⁵

Papež dále zdůrazňuje, že absence takové autority by mohla znamenat ohrožení dosavadních pokroků na poli mezinárodního práva, které by tak byly podmíněny mocenskou rovnováhou nejsilnějších aktérů. Odkazuje se taktéž na náčrt ideálů obsažených v Chartě OSN, které by se mohly stát východiskem k reformě. Zároveň spatřuje i zásadní rizika koncentrace politické moci, proto na jiném místě zdůrazňuje, že globální autorita musí být organizována subsidiárně, vícestupňově a polyarchicky, aby se nemohla stát „univerzální mocí tyranského typu“.⁴⁶⁶ Podobně jako Jan Pavel II. užívá i Benedikt XVI.

⁴⁶¹ Vše tamtéž, čl. 6.

⁴⁶² Srov. zejména JAN PAVEL II. *Evangelium vitae* (1995), čl. 12, 19, 21, 24, 26, 28, 50, 64, 87, 95, 100.

⁴⁶³ BENEDIKT XVI. *Caritas in veritate* (2009), čl. 8.

⁴⁶⁴ Srov. BENEDIKT XVI. *Caritas in veritate* (2009), čl. 67.

⁴⁶⁵ Tamtéž.

⁴⁶⁶ Tamtéž, čl. 57.

pojem „kultury smrti“, dokonce v přímé souvislosti s „globální dimenzí sociální otázky“ a deformovanou představou o člověku a jeho podstatě.⁴⁶⁷

Papež František je autorem prozatím jedné sociální encykliky – *Laudato si'* (2015), kterou staví zejména tematiku ekologie ještě hlouběji do středu sociálního učení církve, než tomu bylo doposud. Otázku povahy a hodnocení mezinárodního řádu a mezinárodních vztahů v *Laudato si'* papež František příliš nerozvíjí, a pokud ano, dává ji více do souvislosti se svými stěžejními tématy ekologie a chudoby. Hovoří zde o určité revizi etiky mezinárodních vztahů, zejména s ohledem na dluh vyspělých zemí vůči zemím chudým a eliminaci chudoby.⁴⁶⁸ Hovoří také o ekologických „globálních regulačních rámcích“⁴⁶⁹ a o dohodě o „*režimech governance celé škály zmíněných globálních dober*“,⁴⁷⁰ zejména tedy s ohledem na celkový koncept integrální (environmentální, ekonomické a sociální) ekologie předestřený v dokumentu. Na jiném místě taktéž cituje část výše zmíněné pasáže z *Caritas in veritate* Benedikta XVI. týkající se světové politické autority, a v dané souvislosti požaduje posílit mezinárodní instituce – ovšem ve vazbě na vlády národů – a tyto vybavit potenciálem uvalování efektivních sankcí:

„Zatímco jednadvacáté století udržuje governanci charakteristickou pro minulé doby, je svědkem ztráty moci národních států zejména proto, že ekonomicko-finanční dimenze nadnárodní povahy směřuje k ovládnutí politiky. V tomto kontextu se stává nezbytným rozvoj mocnějších a účinnějších mezinárodních institucí, které budou mít díky dohodám mezi národními vládami nestranně přidělenou autoritu a moc přistupovat k sankcím.“⁴⁷¹

I papež František tak váže mezinárodní řád takřka výhradně na konsensus suverénních národních států, i když vnímá jistou ztrátu jejich původní moci. Tuto ztrátu připisuje primárně vlivu ekonomických sil nadnárodní povahy. Pokud jde o povahu a množství lidských práv, František se v tomto projevu soustředí na jejich skromný výčet konvergující se základními požadavky přirozeného zákona, nikoli primárně na uplatnění silnějších sociálních a politických ideálů či „západního pojetí“ lidských práv.⁴⁷²

Ve Františkových projevech celkově přichází poněkud kritičtější duch a silnější rétorika namířená vůči negativním fenoménům globalizace, někdy až s mírně konspirativním zabarvením a obavami před světovládným vlivem určitých skupin (zejména ekonomických a ideologických), dále pak také poněkud větší důraz ve prospěch autonomie států a lokálních společenství. Kupříkladu během *Tiskové konference při návratu z Filipín* (leden 2015)⁴⁷³ vylíčil svou představu o globalizaci. Některé současné trendy považuje za „ideologickou kolonizaci“ a revokaci totalitárního pojetí moci, přičemž proti nim klade důraz na svobodu, identitu a autonomii národů. Tyto pohledy podobně výrazně vynikají v papežově *Promluvě v Evropském parlamentu* (2014), kde kromě kritiky charakteru evropské integrace je zajímavý zvýšený důraz na identitu a autonomii národů spojený s nedůvěrou v reálné nadnárodní formy organizace:

„Výzvou nynějšího historického okamžiku je udržovat naživu realitu demokracií, předcházet tomu, aby jejich reálná síla, politický výraz národů byl odstraněn na nátlak nadnárodních,

⁴⁶⁷ Srov. tamtéž, čl. 75.

⁴⁶⁸ Srov. FRANTIŠEK. *Laudato si'* (2015), čl. 51–52.

⁴⁶⁹ Srov. tamtéž, čl. 173.

⁴⁷⁰ Tamtéž, čl. 174.

⁴⁷¹ Tamtéž, čl. 175.

⁴⁷² Srov. FRANTIŠEK. Promluva papeže na 70. Valném shromáždění OSN, New York (2015) [online].

⁴⁷³ FRANTIŠEK. Tisková konference s papežem Františkem při návratu z Filipín (20. 1. 2015) [online].

*nikoli univerzálních zájmů, které demokracii oslabují a přeměňují na uniformní systémy sloužící neznámým impériím. Toto je výzva, před kterou vás dnes dějiny staví.*⁴⁷⁴

V promluvě na setkání se stoupenci alternativní ekonomiky v Bolívii v roce 2015⁴⁷⁵ papež František dokonce hovoří o „subtilní diktatuře“ a globálním systému („*Tento systém útočí na Ježíšův plán, útočí na jeho dobrou zvěst.*“), které jsou původci sociálního zla a chudoby a je třeba je radikálně změnit ve prospěch člověka, solidarity a spravedlnosti. Připouští sice, že církve nemá recept na konkrétní „sociální program“, ale cestu vidí v aktivitě lidových hnutí, „alternativním sektoru“, „komunitní ekonomii“, „expanzi forem lidové ekonomie a komunitní produkce“ a „participativní demokracii“. Co se týče mezinárodního rozměru, klade důraz na aktivitu zdola a opět i identitu a emancipaci národů:

„[B]udoucnost lidstva není jenom v rukou velkých leaderů, velkých mocností a elit. Je především v rukou národů; v jejich schopnosti se organizovat a také v jejich rukou, které pokorně a přesvědčivě zavlažují tento proces změny.“

2.2.4 Další dokumenty a vyjádření k tematice světové politické autority a *global governance* ze strany církevních představitelů a institucí

Kompendium sociální nauky církve (2004), editované *Papežskou radou pro spravedlnost a mír*, které představuje komplexní a systematické zpracování celého dosavadního sociálního učení církve a časově předchází encykliku *Caritas in veritate* (2009), říká na základě citací, parafrází relevantních výroků a vlastního přínosu:

*„Starost o spořádané a mírové soužití lidské rodiny vede učitelský úřad církve k tomu, aby důrazně upozorňoval na potřebu ustanovit «celosvětovou, všemi uznávanou veřejnou autoritu, která by měla účinnou moc zajišťovat všem bezpečnost, spravedlnost a respektování práv».*⁴⁷⁶

Dále text uvádí, že se v průběhu dějin „*navzdory proměnám hledisek jednotlivých epoch vždy projevovala potřeba podobné autority, která by odpovídala na problémy světového charakteru vyplývající z úsilí o společné dobro*“. S odkazem na relevantní výroky u papežů Jana XXIII. a Jana Pavla II. specifikuje některé podmínky, zmiňované výše. Následně pozitivně hodnotí i přínos nevládních mezinárodních organizací v tomto procesu budování mezinárodního uspořádání, zejména v souvislosti s obhajobou lidských práv.⁴⁷⁷ Pojednání o celosvětové autoritě v kompendiu předchází podpora projektu OSN, která je s ní spojena logickou návazností:

*„Úsilí o vytvoření skutečné mezinárodní «komunity», které nabralo jasně určený směr vznikem OSN v roce 1945, je podporováno církví. Tato organizace «zásadně přispěla k respektování lidské důstojnosti, svobody národů, požadavků rozvoje a připravuje kulturní a institucionální půdu pro budování míru».*⁴⁷⁸

Na základě náznaků kritiky působení OSN a jiných mezivládních organizací v některých poselstvích Jana Pavla II. je zde následně formulovány i obezřetné výhrady („*Sociální nauka církve obecně hodnotí pozitivním způsobem mezivládní organizace,*

⁴⁷⁴ FRANTIŠEK. *Udržovat naživu demokracii před nátlakem neznámých impérií*. Promluva papeže Františka v Evropském parlamentu, Štrasburk (25. 11. 2014) [online].

⁴⁷⁵ FRANTIŠEK. *Globální sociálně-ekonomický systém útočí na Ježíšův plán*. Promluva papeže na setkání se stoupenci alternativní ekonomiky, Bolívie (10. 7. 2015) [online].

⁴⁷⁶ *Kompendium sociální nauky církve*, 2004, čl. 441.

⁴⁷⁷ Tamtéž, čl. 443.

⁴⁷⁸ Tamtéž, čl. 440; součástí je citát z JAN PAVEL II. *Poselství k oslavě Světového dne míru* (2004), čl. 7 [online].

zejména ty, které pracují ve specifických oblastech, přestože má výhrady, když zmíněné organizace přistupují k řešení některých problémů nesprávným způsobem“).⁴⁷⁹ Podstata možné kritiky zde však není nijak konkretizována.

Vůbec nejpodrobněji se však mezi církevními dokumenty otázce globální veřejné autority věnuje dokument – nota *Papežské rady pro spravedlnost a mír, nazvaná Towards Reforming the International Financial and Monetary Systems in the Context of Global Public Authority* (2011).⁴⁸⁰ Dokument reaguje na tehdy aktuálně probíhající finanční a hospodářskou krizi, dává poměrně konkrétní impulsy k jejímu řešení a odstranění strukturálních problémů. Klíčovým v řešení aktuálních problémů je identifikován, jak naznačuje již sám název, koncept globální veřejné autority. Dokument podrobněji rozpracovává i představy o hospodářském a finančním rozměru managementu globální autority, které spojuje s reformou mezinárodního měnového systému, vznikem Světové centrální banky a regulací mezinárodních finančních transakcí. Kritizuje „neoliberální ideologii“, zdůrazňuje primát etiky nad ekonomikou a „etiku solidarity“. V kapitole 3. *Autorita nad globalizací* nota rozpracovává formu a cíle globální autority jako takové. Vyzdvihuje aktuálnost konceptu světové politické autority navrženého Janem XXIII., který oživil a potvrdil Benedikt XVI., a evidentní nutnost jeho uplatnění. Zároveň je jeho implementace považována za komplexní a choulostivý (*delicate*) proces („*Tato nadnárodní autorita vsutku musí mít «realistické nastavení» a musí být zaváděna postupně*“), spojený s vyjednáváním, nestranností a svobodou od zájmů „soukromých lobby“ či „národních vlád“:

„Jedná se o autoritu na planetární úrovni, která nemůže být vnucena silou, ale měla by být vyjádřením svobodné a sdílené dohody. Měla by samozřejmě respektovat stálou historickou potřebu obecného světového dobra a ne být plodem donucení a násilí. Měla by být výsledkem procesu postupného zrání svědomí a pokroku ve svobodách, stejně tak i rostoucím uvědomováním odpovědnosti, následně i vzájemné důvěry, autonomie a participace, které nemohou být přehlíženy jako nadbytečné prvky. Konsensus by měl zahrnovat stále větší počet zemí, které se s přesvědčením připojí, a to prostřednictvím upřímného dialogu, který zohledňuje a nemarginalizuje menšinové názory. Světová autorita by tedy měla konzistentně zapojit všechny národy do spolupráce, k níž jsou povolány přispět svým přínosem dědictví svých ctností a civilizací.“

Dokument považuje uskutečnění tohoto ideálu za vzdálenou perspektivu, ale výchozí bod spatřuje v OSN („*Logicky by si proces reformy měl vzít za výchozí bod Organizaci spojených národů – kvůli světové šíři její odpovědnosti, kvůli schopnosti shromáždit národy světa i kvůli jejím různorodým úkolům, i těm, které řeší její specializované agentury*“). Mělo by jít o vládu diverzifikovanou a subsidiární, která by eliminovala rizika zmíněná již v encyklice *Caritas in veritate* („*Jak čteme v Caritas in veritate – [vynecháno: Aby se nevytvořila nebezpečná univerzální moc tyranického typu, „[...] «vláda nad globalizací [governance of globalization] musí mít subsidiární povahu a být členěna na několik úrovní a odlišných stupňů, které budou vzájemně spolupracovat».* Jen tak se lze vyhnout nebezpečí byrokratické izolace centrální autority, která by riskovala, že se stane nelegitimní kvůli přílišnému odstupu od skutečností, na kterých je založena, a mohla by tak snadno propadnout pokušení paternalismu, technokracie a hegemonie“). Lze si představit i to, že se některé země do tohoto systému autority nezapojí („*Úkolem osoby není bezpodmínečně sloužit autoritě. Naopak úkolem autority je právě služba osobě samotné, tak jak to*

⁴⁷⁹ Tamtéž.

⁴⁸⁰ PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE. *Towards Reforming the International Financial and Monetary Systems in the Context of Global Public Authority* (2011) [online].

odpovídá vysoké hodnotě lidské důstojnosti. Stejně tak vlády nemusí podléhat světové autoritě bezpodmínečně“).

Za klíčovou agendu globální autority považuje dokument oblast ekonomickou („Mezi politickými rozhodnutími se jeví jako nejnaléhavější ta, která se vztahují ke globální sociální spravedlnosti“):

„Největší obtíže v ekonomické a finanční oblasti vyplývají z efektivního nastavení struktur, které by byly schopny garantovat vedle systému vládnutí [governance] též systém vlády [government] nad ekonomikou a mezinárodními financemi.“

Brettonwoodské instituce (MMF, SB) jsou shledávány jako nedostatečné, je třeba uvažovat o zásadní reformě mezinárodního měnového systému a vytvořit formu globální měnové kontroly, včetně perspektivy jakési „světové centrální banky“ a zdanění mezinárodních finančních transakcí. Ve svém celku má jít o „potřebu procesu opětovného získání převahy spirituality a etiky společně s převahou politiky – která je odpovědná za společné dobro – nad ekonomikou a financemi“, o uplatnění univerzálního bratrství a omezení „mělkého a zatvrzelého ekonomismu“.

Kromě výše referovaných pohledů papežů a nóty *Papežské rady pro spravedlnost a mír* můžeme v poslední době k tematice globální světové autority zaregistrovat ještě několik podnětů a zmínek v projevech jednotlivých významnějších církevních představitelů. V nich se objevuje již i pojem „*global governance*“, který výše zmíněné dokumenty neužívají a drží se v sociálním učení církve zavedeného pojmu světové politické autority či jeho obdob. Musíme mít v tomto kontextu na paměti, že nemusí jít vždy o pojmy ekvivalentní (existuje více základních konceptů *global governance* – některé horizontální bez nadřazeného mocenského centra, jiné vertikální, které se mohou přibližovat pojmu „globální světové autority“).

Arcibiskup Javier Lozano Barragán ve svém projevu k 55. shromáždění Světové zdravotnické organizace (2002)⁴⁸¹, kde podporuje „globalizaci v oblasti zdraví“ a zabezpečování péče, kritizuje „*anti-life*“ mentalitu ovlivňující politiku reprodukčního zdraví zejména ve Třetím světě a „pomýlený koncept kvality života“, vedoucí k legalizaci euthanasie. Hovoří o potřebě „efektivnější *global governance*“, která by zajišťovala vytváření politického konsensu a rozhodnutí dbajících na skutečné zdravotní potřeby lidí. V projevu arcibiskupa Celestina Miglioreho, stálého pozorovatele Svatého stolce, na 60. zasedání Valného shromáždění OSN (2005),⁴⁸² kde hovoří o roli OSN ve světě, taktéž zaznívá pojem *global governance*, dokonce celkem třikrát. Poté, co označuje OSN za projekci naděje na mír a spokojený život ve světě, říká, že k uskutečnění tohoto vznešeného povolání bude potřeba jasné charakteristiky vedení, odvaha, společná vize jeho vůdců na všech stupních. Bezpečný svět neznamena jen svět bez válek, ale takový, kde je zajištěn trvale udržitelný lidský rozvoj (*sustainable human development*) skrze řádné (*sound*) *global governance* – „*Zatímco ale global governance má svou vlastní logiku, postrádá vlastní etiku – něco, co mu musí národy světa poskytnout*“. Kromě nezbytného etického nároku považuje kardinál za klíčový princip subsidiarity, tedy přenesení pravomocí na místní úrovně s cílem zajistit větší účinnost a odpovědnost:

„Uplatněním tohoto principu by se upevnil respekt k právům národů a významu kultur, při vyvažování partikularismu a univerzalizmu. *Global governance* také musí řešit

⁴⁸¹ Srov. BARRAGÁN, Javier L. Address of Archbishop Javier Lozano Barragán to the 55th Assembly of the World Health Organization, Geneva (15 May 2002) [online].

⁴⁸² Srov. MIGLIORE, Celestino. Intervention by the Permanent Observer of the Holy See at the General Debate of the 60th Session of the General Assembly of the United Nations Organization. Statement by H.E. Mons. Celestino Migliore, United Nations Organization, New York (23 September 2005) [online].

demokratický deficit, aby byla zajištěna globalizace bez marginalizace. Snižování chudoby, s účastí na rozhodování ze strany chudých by byl způsob spravedlnosti vyjádřený prostřednictvím účasti.“

Uvedený výrok taktéž považuje za integrální součást etického nároku i řešení určitého demokratického deficitu mezinárodních institucí a slabé „ekonomické demokracie“.

Zajímavým, obsáhlým způsobem se k tematice *global governance* vyjadřuje kardinál Tarcisio Bertone v projevu k účastníkům 13. plenárního shromáždění *Papežské akademie sociálních věd* (2007).⁴⁸³ Zde se vyjádřil ke stanovenému tématu s titulem *International justice and international governance in the context of the crisis of multilateralism*. Bertone v projevu klade důraz na rozlišení *governance* a *government* – zatímco druhý odkazuje spíše na vnitrostátní vládnutí (*infra-State level*), první na mezinárodní a globální správu věcí veřejných (*supra-State level*). Tyto dva souběžné procesy uvrhly do krize koncept „suverenity“, na který byl samotný pojem vlády původně vázán. Z toho můžeme nabýt dojmu, že *governance* je výsledkem krize „vládnutelnosti“ (*governableness*), je tedy určitou reakcí na složitost situace a deficit vládnutí. Takové pojetí považuje Bertone za slabou vizi mezinárodního vládnutí (*weak vision of international governance*), která se nemůže stát předpokladem světové vlády (*world government*). Jeho klíčovým aspektem je orientace a redukce vládnutí na pouhé procedury, dohody a techniku vládnutí bez hledisek etických a antropologických. Tento stav, pro nějž je příznačný multilateralismus, či dokonce unilateralismus v mezinárodních vztazích, považuje za nedostačující. Na jednu stranu sice říká, že není věcí církve „vstupovat do specifických záležitostí vyvažování moci a reformy institucionální struktury těchto orgánů“, ale její zájem o „společné globální dobro“ ji musí nutně vést k hodnocení reality mezinárodních vztahů. Vyjadřuje se i kriticky, zejména k mezinárodnímu prosazování trendů problematických z hlediska morálky:

„Je třeba poznamenat, že mezinárodní organizace se často stávají posly radikální materialistické ideologie v oblastech reprodukce, rodiny a ochrany života. Církev často vyjádřila své rozpaky ohledně souvisejících ideologií, které se vyjadřují například v pojmech jako «reprodukční zdraví» či «reprodukční práva». Tyto si mezinárodní instituce vzaly za svá a jsou často součástí politiky, která stojí v opozici vůči účtě k životu.“

Následně vyjadřuje naději, že „*mezinárodní organizace budou s větší intenzitou pracovat v subsidiárních sítích s ostatními: jak se státy a vládami, tak s četnými místními institucemi od nevládních organizací po četné další subjekty světové občanské společnosti (world's civil society)*“. Státy ale i nadále považuje za centrální aktéry v globálním vládnutí (*global governance*) a zdůrazňuje, aby v tomto smyslu nedocházelo k nedorozumění:

„Na začátku jsem řekl, že úroveň «vlády» [government] je především úrovní státu. Ale to neznamená, že státy nemají velice důležitou roli ve vládnutí [governance]. Naopak! Samozřejmě je stále méně možné automaticky přenášet logiku vlády [government] na mezinárodní oblast, která naopak vyžaduje vládnutí [governance].“

Bertoneho projev následně ústí v požadavek intenzivního typu vládnutí (*intensive type of governance*) v opozici vůči jím kritizovanému „slabému vládnutí“ (*weak governance*). Má za to, že právě tato silná vize je podporována sociálním učením církve a jednotlivými papeži („*Supreme Pontiffs have given important instructions for moving on from a weak governance of international life to more intensive forms of governance*“). Zatímco slabé vládnutí je založeno na relativistické vizi kultur a relativistickém pojetí

⁴⁸³ Srov. BERTONE, Tarcisio. Address of Cardinal Tarcisio Bertone to the Participants in the 13th Plenary Assembly of the Pontifical Academy of Social Sciences, Casina Pio IV, Vatican (30 April 2007) [online].

demokracie (*relativistic conception of democracy*), intenzivní vládnutí vyžaduje revitalizaci a upevnění „společného kódu“, spojujícího všechny navzdory rozdílům a diverzitě. Bertone tento společný základ nalézá s odvoláním na podněty papežů v síle přirozeného zákona (*natural law*), který by se mohl stát „referenčním bodem k základní sdílené etice a neformálním kódem komunikace“, ze slabého a technokratického vládnutí by se tak mohlo dojít k vládnutí etickému (*ethical governance*). K ilustraci odkazuje na výrok z projevu papeže Jana Pavla II. k 50. Valnému shromáždění OSN v New Yorku (1995):

„Organizace spojených národů musí překonat studený status administrativní instituce a stát se morálním centrem, kde se všechny národy světa budou cítit doma a rozvíjet společné vědomí bytí, aby byla «rodinou národů».“⁴⁸⁴

2.2.5 Pohled sociálního učení církve a názory papežů na evropskou integraci

I když evropská integrace není primární oblastí našeho tématu, je zajímavé, s ohledem na hodnocení globálního vládnutí seznámit se i s pohledem sociálního učení církve na tento fenomén. Evropská integrace bývá totiž v debatách v rámci teorie mezinárodních vztahů často vydávána za specifický transnacionální model vládnutí, které by mohlo být určitým vzorem pro vládnutí globální. Podobně je tomu i v některých formách uvažování v kontextu katolického sociálního myšlení, jak následně ukážeme v kapitole 3.2.1, zejména na příkladu *Zprávy biskupům COMECE* (2001), která chápe EU jako průkopnický model regionální integrace, ustavující příklad pro budoucnost vládnutí v mnoha jiných světových regionech.

Samotné sociální učení církve se ve svých primárních dokumentech k evropské integraci nevyjadřuje, konkrétní zmínky a komentáře k charakteru a procesům evropské integrace nalzáme kupříkladu u Jana Pavla II. v posynodální apoštolské exhortaci *Ecclesia in Europa* (2003). Na jedné straně jsou zde zdůrazněny kladné stránky, perspektivy a naděje integračního trendu, spočívající zejména v udržení míru a rozvoji spolupráce mezi národy, demokratickém charakteru změn, ekonomické a politické jednotě. Na druhé straně je však kladen důraz na nezbytnost primátu etických a duchovních hodnot pro uspokojivost a udržitelnost evropského integračního projektu a na rozhodující přínos křesťanství k evropské kultuře.⁴⁸⁵ Pokud zohledníme i některé další a starší projevy a vyjádření papežů, můžeme dějinně pozorovat poměrně razantní proměnu postojů k evropské integraci. Pius XII. v kontextu situace po 2. světové válce razantně podporoval projekt evropské integrace a stavěl se za „shora“ aplikovaný federalistický model Evropy (ovšem s předpokládanou významnou rolí katolicismu). Jan Pavel II. a Benedikt XVI. byli vůči trendům v evropské integraci kritičtější – primárně nikoli pro politicko-ekonomický technický rozměr integrace, ale zejména pro závažné pochybnosti ohledně jejího etického rozměru – demokratického deficitu, vměšování se do rozhodování národních států v oblastech rodiny, morálky, manželství či ochrany nenarozeného života. Jan Pavel II. oproti předchozím papežům přestává již spojovat ideu evropské kulturně-náboženské identity s politickým integračním projektem. Benedikt XVI. pak ještě více radikalizoval postoje vůči evropské integraci až na pozici určitého „euroskepticismu“. EU hodnotí převážně optikou etického rozměru – evropská integrace se u něj stává aktivní hrozbou pro křesťanskou identitu a náboženskou svobodu. V často komentovaném *Projevu ke Komisi biskupských konferencí EU (COMECE)* v roce 2007⁴⁸⁶ naznačoval, že proces evropské integrace ve stávající podobě není evidentně všeobecně akceptován a je oktrojován bez ohledu na občany evropských zemí. Dále

⁴⁸⁴ JOHN PAUL II. The Fiftieth General Assembly of the United Nations Organization Address of His Holiness John Paul II (1995) [online].

⁴⁸⁵ Srov. JAN PAVEL II. *Ecclesia in Europa* (2003), zejména čl. 19, 108, 109, 110, 114.

⁴⁸⁶ Srov. BENEDICT XVI. Address of His Holiness Benedict XVI. to the Participants in the Convention Organized by the Commission of the Bishops' Conferences of the European Community (24. 3. 2007) [online].

poukazoval na odmítnutí podstatných hodnot a s ním související „jedinečnou formu «apostaze»“ Evropy. Hovořil o společenství „vybudovaném bez respektu k pravé důstojnosti člověka“ a s tím souvisejícím poškozování „fundamentálních lidských práv“. Za své názory na evropskou integraci si papež vysloužil kritiku i v rámci katolické církve, kupříkladu právě ze strany COMECE, která je takřka bezvýhradným podporovatelem evropské integrace. Této skutečnosti si všímá a podrobně ji analyzuje Petr Žák ve svých článcích *Josef Ratzinger jako kardinál a papež ve vztahu k evropské integraci* (2013)⁴⁸⁷ a *Proměny vztahu papežství k evropské integraci: Od Pia XII. k Benediktu XVI.* (2013).⁴⁸⁸ Jednu z příčin rozporu mezi papežem a COMECE spatřuje v možné odlišnosti reprezentace – zatímco papežství představuje církev v její univerzalitě, „lokální“ evropští biskupové akcentují pragmatickou spolupráci EU a církve v oblastech, kde může existovat určitá širší shoda s cíli sociálního učení církve (otázka míru a ekonomické spolupráce, ochrana životního prostředí, rozvojová a humanitární pomoc, sociální státnost apod.).

Současný papež František, alespoň nakolik můžeme považovat za určující jeho *Promluvu v Evropském parlamentu* (2014), jelikož v jiných vyjádřeních o *Evropské unii* v zásadě nehovoří, v kritické rétorice směrem k EU, i když v mírnějším tónu, pokračuje. Říká kupříkladu:

„Lze také konstatovat, že v posledních letech spolu s procesem rozšiřování Evropské unie vzrostla nedůvěra občanů v instituce, jež jsou považovány za odlehle a zabývají se ustavováním regulí vnímaných jako odtažitě, ba přímo škodlivé pro sensibilitu jednotlivých národů. Z mnoha stran je patrný všeobecný dojem únavy a stárnutí babičky Evropy, která už nemá plodnost a vitalitu. Zdá se, že přitažlivost velkých ideálů, které Evropu inspirovaly, ustoupila před byrokratickým technicismem jejích institucí.“

Kromě kritiky technokratického charakteru integrace je zajímavý i Františkův zvýšený důraz na identitu a autonomii jednotlivých národů a různost jejich tradic:

„V tomto smyslu považuji Evropu za rodinu národů, které mohou vnímat unijní instituce jako blízké, pokud dovedou spojovat ideál kýžené jednoty s růzností, jež je každému vlastní, cenit si jednotlivých tradic, uvědomovat si svoji historii a svoje kořeny a osvobodit se od mnohých manipulací a fobií. Klást člověka do středu znamená především nechat jej, aby svobodně ukázal svoji tvář a svoji kreativitu na úrovni jednotlivce i národa.“

Samozřejmě, podobně jako předchozí papežové, papež František ztotožňuje identitu Evropy s křesťanstvím a za předpokladů revitalizace jejích duchovních kořenů v ní spatřuje „oporu lidstva“:

„Evropa, která není schopna se otevřít transcendentní dimenzi života, je Evropou, které pomalu hrozí ztráta vlastní duše i «humanistického ducha», který rovněž miluje a brání... [...] Nadešla chvíle opustit ideu ustrašené, do sebe shrbené Evropy, a probudit Evropu, která bude protagonistkou, nositelkou věd, umění, hudby, lidských hodnot a také víry. Evropu, která si hledí člověka, brání jej a chrání; Evropu, která kráčí po bezpečné a zdravé zemi a je cennou oporou pro celé lidstvo.“⁴⁸⁹

V obecné rovině lze ale konstatovat, že sociální učení církve v současné době akcentuje spíše globální integraci lidstva a mezinárodních vztahů než formy partikulárních

⁴⁸⁷ ŽÁK, Petr. Josef Ratzinger jako kardinál a papež ve vztahu k evropské integraci. *Církevní dějiny*, 11/2013, s. 24–42.

⁴⁸⁸ ŽÁK, Petr. Proměny vztahu papežství k evropské integraci: Od Pia XII. k Benediktu XVI. *Mezinárodní vztahy*, 4/2013, s. 67–88.

⁴⁸⁹ Vše v FRANTIŠEK. *Udržovat naživu demokracii před nátlakem neznámých impérií*. Promluva papeže Františka v Evropském parlamentu, Štrasburk (25. 11. 2014) [online].

regionálních integrací. To nemění nic na možné podpoře regionálních formací ze strany lokálních církví a biskupských konferencí, které tím mohou vyjadřovat specifika svých kulturních okruhů v souladu s principem subsidiarity, ačkoli je třeba určité obezřetnosti před lokální preferencí regionální integrace před globálními výzvami.

2.3 Jiné křesťanské tradice a otázka globálního vládnutí

Výše nastíněnou – převážně katolickou – perspektivu rozšíříme i o postřehy a podněty k tematice globálního vládnutí z oblasti jiných křesťanských proudů a tradic, zejména o oficiální stanoviska *Světové rady církví* (2.3.1), ruské pravoslavné církve (2.3.2), i další názory z oblasti protestantského spektra (2.3.3). Podněty a postřehy k tématu budou v této kapitole nesystematické, vzájemně obtížně porovnatelné a s výjimkou pravoslaví je nemůžeme považovat za příliš silně spojené s jednotlivými křesťanskými tradicemi co do oficiality a reprezentativnosti. Jednotlivé křesťanské církve nemají obvykle systém a tradici uvažování, které by analogicky odpovídaly sociálnímu učení (katolické) církve. Jde proto o rozličné pohledy a názory relevantní pro naše téma, často spojené s jednotlivým autorem a nemusí být relevantní či reprezentativní pro církve či náboženskou identitu, ke které se autor hlásí. Určitou výjimkou mohou být stanoviska a prohlášení *Světové rady církví*, jejich programových skupin a odborných komisí, v jejichž rámci může panovat širší konsensus v ekumenickém kontextu.

2.3.1 Světová rada církví

Světová rada církví (*World Council of Churches – WCC*), je mezinárodní ekumenická organizace, založená v roce 1948 se sídlem v Ženevě, která v současnosti sdružuje cca 345 členských církví (většinu ortodoxních církví, církev anglikánskou, baptisty, luterány, metodisty, reformované církve a mnoho nezávislých církví) z více než 110 zemí světa, které v souhrnu čítají více než 500 milionů křesťanů. V minulosti byly učiněny i určité snahy o nástin a systematizaci „ekumenického sociálního myšlení“⁴⁹⁰, ale vzhledem k časovému odstupu a absenci aktuálního systematizovaného textu se musíme zaměřit spíše na vlastní výběr ilustrativních výroků z oficiálních dokumentů WCC. *Světová rada církví* jak ve svém celku, tak prostřednictvím svých odborných komisí a pracovních skupin produkuje velké množství dokumentů a prohlášení.

Z těch, které by mohly být reprezentativnější a více se vztahovat k tématu globálního vládnutí, je *Prohlášení o reformě OSN (Statement on UN Reform)*,⁴⁹¹ přijaté *Valným shromážděním WCC* v roce 2006. Krátké prohlášení konstatuje, že i když je OSN slabá a vlády států ve spolupráci na tomto fóru selhávají, je platforma stále nejlepším nástrojem, jímž můžeme čelit současným výzvám. Globální proměny zavazují OSN a členské státy k uskutečnění hlubokého procesu reformy. Reformní proces musí jít za rámec OSN a mít za cíl zlepšit globální vládnutí založené na principu multilateralismu (*global governance based on the principle of multilateralism*), za účelem úsilí o globální mír a spravedlnost (*global peace with justice*). Prohlášení dále potvrzuje oddanost (*dedication*) WCC a členských církví principům a cílům OSN, její chartě a role v rozvoji vlády práva. Zároveň podporuje reformu stálého členství v Radě bezpečnosti OSN, aby byla geograficky, politicky a kulturně reprezentativnější vzhledem k dnešnímu světu. Zdůrazňuje též posílení role *Ekonomické a sociální rady OSN* s cílem přimět mezinárodní finanční instituce k odpovědnosti, podporuje *Rozvojové cíle tisíciletí* a volá po posílení mechanismů globálních standardů pro transnacionální korporace. Státy pak vyzývá k zajištění dále probíhající participace organizací občanské společnosti a náboženských společenství na práci OSN a respektu k roli, kterou hrají v oblastech bezpečnosti, lidských práv, rozvoje a rostoucí souhry náboženství a politiky.

⁴⁹⁰ Srov. DUFF, Edward. *The Social Thought of the World Council of Churches*. New York: Association Press, 1956.

⁴⁹¹ WORLD COUNCIL OF CHURCHES. *Statement on UN Reform* (2006) [online].

Politické, ekonomické a sociální oblasti se věnuje mnoho dokumentů spojených s WCC, v roce 2009 byla kupříkladu formulována výzva *Statement on just finance and the economy of life*, která vyzývá k úvaze nad ustavením globálního rezervního měnového systému, založeného na nové globální měně, a požaduje vytvoření *Globální ekonomické rady OSN (Global Economic Council)*, která by měla stejnou váhu jako *Rada bezpečnosti OSN* a které by byly podřízeny mezinárodní finanční instituce.

Jiné dokumenty, jako *Alternative Globalization Addressing People and Earth - AGAPE* (2006), vypracovaný *Komisí pro spravedlnost, mír a stvoření WCC*, či ve spolupráci s účastníky jiných náboženství formulovaná výzva *Economy of Life, Justice, and Peace for All: A Call to Action* (2012), se ke globálnímu vládnutí nevyjadřují, jsou spíše orientovány na principiální hodnotové otázky, teologický kontext a volání po spravedlivějším řádu a vykořenezení chudoby.

Za jeden z nejnovějších a nejkonkrétnějších dokumentů, vycházejících z platformy WCC ve spolupráci s dalšími subjekty, můžeme dále považovat *Economy of Life for All Now: An Ecumenical Action Plan for a New International Financial and Economic Architecture* (2014),⁴⁹² vypracovaný společným panelem zástupců WCC, *World Communion of Reformed Churches*, *Lutheran World Federation* a *Council for World Mission*, který se orientuje na ekonomické a sociální otázky. Má ambici navrhnout v opozici vůči stávajícímu „neoliberalismu“ a vládnoucí globální finanční a ekonomické struktuře zcela „koherentní strategii kroků k ekonomické architektuře, která je etická, spravedlivá a ekologicky trvale udržitelná.“⁴⁹³ Navrhuje ve stručných bodech a podnětech konkrétní kroky, které je třeba učinit jak směrem k politikům a institucím, tak směrem k církvím.

Nejvíce se dokument věnuje problematice globálního vládnutí v kapitole *IV: Global Economic Governance*. Ačkoli je zde OSN chápána stále jako nejrepresentativnější inkluzivní fórum pro globální kooperaci a realizaci politiky, vytváří spíše mezinárodní systém než systém trans-nacionální:

„Máme globální ekonomiku bez odpovídajících globálních společensko-politických struktur, které by byly schopny ji regulovat a formovat pravidly a regulacemi prostřednictvím řádných transnacionálních orgánů. Demokracie na úrovni národního státu nemají paralelní instituce na mezinárodním stupni reprezentujícím všechny země, což ústí do demokratických deficitů.“⁴⁹⁴

Projekt EU je chápán jako projekt stále limitovaný, koncept transnacionálního orgánu, a instituce jako G8 či G20 reprezentují pouze globální ekonomické elity. Dokument tak požaduje ustavení nových forem a institucí globálního vládnutí, které by formovaly a řídily globální trhy a transakce. Za příklad dává dokument *Ekonomickou, sociální a ekologickou radu bezpečnosti OSN (Economic, Social and Ecological Security Council – UNESSEC)* navrženou ze strany tzv. „*Stiglitzovy komise*“ v roce 2009, k tomu se dokument přiklání i k ustavení *Světového lidového shromáždění (World's Peoples Assembly)*. Dále je navrhována zcela nová Mezinárodní měnová organizace (*International Monetary Organization – IMO*), která by nahradila MMF, vydávala by mezinárodní rezervní měnu a nahradila tak systém dominujícího amerického dolaru, byla by nezávislá na finančních elitách z bohatých zemí a řídila se „*principy ekonomické, sociální a ekologické spravedlnosti ve službě všem lidem.*“⁴⁹⁵

⁴⁹² ECUMENICAL PANEL ON A NEW INTERNATIONAL FINANCIAL AND ECONOMIC ARCHITECTURE. *Economy of Life for All Now: An Ecumenical Action Plan for a New International Financial and Economic Architecture* (2014) [online].

⁴⁹³ Tamtéž, s. 4.

⁴⁹⁴ Tamtéž, s. 19.

⁴⁹⁵ Tamtéž, s. 21.

Dokument požaduje nahradit ekonomický růst jako indikátor rozvoje indikátory zohledňujícími všechny lidské sociální, ekonomické a ekologické podmínky. Mnohé návrhy mají zcela konkrétní ráz, jako nezbytnost nastavovat limity velikosti finančních společností, zřizování „družstevních záložen“ (*credit unions*) či „církvních bank“ (*church-owned banks*) a alternativního bankovníctví, požadavek progresivního zdanění, „uhlíkové daně“ apod. Role církví má v tomto procesu transformace ekonomiky spočívat v podpoře aktivit směřujících k uvedeným změnám – zaujetím vedoucí pozice ve formaci veřejného názoru, podporou změny životního stylu, založením „ekumenické školy vládnutí, ekonomiky a managementu“, specifickými kampaněmi, podporujícími ekonomické a finanční alternativy, „*protesty a jinými prorockými formami svědectví*“⁴⁹⁶.

2.3.2 Ruské pravoslaví

Jak bylo výše naznačeno, zejména protestantské tradice nejsou v pohledech na ekonomické a politické otázky nijak zásadně jednotné. Ačkoli stanoviska a prohlášení *Světové rady církví* mohou naznačovat určité jednotící momenty v ekumenickém kontextu, je zřejmé, že toto v plné míře neplatí – jak pro celek církví protestantské tradice, tak pro církve ortodoxní. Mezi ortodoxními církvemi vybíráme k podrobnějšímu zkoumání postojů ruské Pravoslavné církve, která svým oficiálním dokumentem formuluje specifickou sociální nauku. Pokud srovnáme kupříkladu právě texty WCC a níže referovaný dokument Pravoslavné církve, je zejména v praktických otázkách – a tím více na poli mezinárodních vztahů – shoda minimální, ačkoli je ruská pravoslavná církev významným členem WCC. Zatímco tedy uvedené dokumenty WCC velice spoléhají na vytvoření globálních struktur moci za účelem regulace a managementu globalizace ve prospěch spravedlnosti a udržitelného rozvoje (a jsou dokonce překvapivě podrobné co do možných konkrétních institučních uspořádání, čemuž se sociální učení katolické církve v zásadě vyhýbá), pravoslavný pohled je postaven na silné identitě a autonomii národa a je vůči transnacionálnímu vládnutí obezřetný až skeptický.

V kontextu ruského pravoslaví můžeme za oficiální zdroj aktuální sociální nauky považovat dokument *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*.^{497, 498} Tento byl přijat a schválen *Biskupským sněmem Ruské pravoslavné církve* a vydán v Moskvě v roce 2000, přičemž „*odráží oficiální pozici Moskevského patriarchátu ve vzájemných vztazích mezi církví, státem a světskou společností*“ a „*stanovuje řadu závazných pravidel*“⁴⁹⁹. Vsevolod Chaplin, arcikněz a ředitel *Oddělení pro vzájemné vztahy mezi církví a společností Moskevského patriarchátu* píše, že v dějinách ortodoxních církví jde o první dokument kodifikující systematicky pozici v četných aspektech problematiky vztahů mezi církví, státem a společností i v dalších aktuálních otázkách. Dále také uvádí, že v rámci pravoslaví existovala silná potřeba dokumentu, který by sjednotil jinak fragmentované a v mnohých partikulárních dokumentech a výrocích obsažené postoje k daným věcem⁵⁰⁰.

Dokument o konceptu *global governance* přímo nehovoří a nevyjadřuje se k němu, nepřímou proto na postoj k němu můžeme usuzovat pouze z obecnějšího hodnocení procesů globalizace, pojetí národa a role státu v mezinárodních vztazích. Klíčové jsou v tomto smyslu zejména kapitoly *XVI. Mezinárodní vztahy. Problémy globalizace a*

⁴⁹⁶ Tamtéž, s. 8.

⁴⁹⁷ *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009.

⁴⁹⁸ Širšímu kontextu a obsahu pravoslavného dokumentu, jeho srovnání se sociálním učením katolické církve se věnujeme taktéž v článku: MÍČKA, Roman. Význam a přínos dokumentu *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*. *Revue církevního práva*, č. 45–3/2010, s. 225–238.

⁴⁹⁹ *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*, s. 19.

⁵⁰⁰ Srov. CHAPLIN, Vsevolod. Remaining Oneself in a Changing World. The Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church. *The Ecumenical Review*, Volume 54, Issue 1, (January-April 2002), s. 112 [online].

sekularizace a II. *Církev a národ*. Pravoslavné pojetí v tomto dokumentu podporuje identitu národních států, princip suverenity a z nich vyplývající legitimitu národních zájmů. Církev má sice „ze své vlastní přirozenosti všeobecný a nadnárodní charakter“⁵⁰¹, „všeobecný charakter církve však neznamená to, že by křesťané neměli právo na národní svébytnost a národní identitu“⁵⁰². Dokonce se hovoří o ideji „pravoslavného národa“⁵⁰³ – pokud je národ, v etnickém i politickém smyslu, plně nebo převážně monokonfesijní pravoslavnou společností. Za povinnost pravoslavného křesťana pak dokument považuje „aktivní patriotismus“. Pravoslavná církev tedy „uznává historický význam monoetnického státu, zároveň však vítá dobrovolné sjednocování národů v jediný organismus a vytváření mnohonárodnostních států, pokud tím nejsou potlačována práva některého z národů“⁵⁰⁴. Realita právní a politické regionalizace a globalizace vede pravoslavnou církev „ke kritické opatrnosti v přístupu k procesu právní a politické internacionalizace... [...] jakékoli řešení spojené s uzavřením osudových mezinárodních smluv a s určením pozice zemí v činnosti mezinárodních organizací musí být přijato pouze v souladu s vůlí národa, vycházející z plné a objektivní informovanosti o podstatě a následcích plánovaných rozhodnutí.“⁵⁰⁵ V politické, kulturní a náboženské oblasti je pravoslavná církev vůči nadnárodní moci a „globální kultuře“ kritická a volá proti „duchovní a kulturní expanzi, hrozící totální unifikací“. Proces odstraňování hranic a prolínání kultur v rámci globalizace je podle dokumentu „provázen snahou po vládě bohaté elity nad ostatními lidmi, jedněch kultur a světových názorů nad druhými, což je zvláště nepřijatelné v náboženské sféře. Ve výsledku se objevuje snaha po vytvoření jediné možné univerzální neduchovní kultury, založené na chápání svobody padlého člověka, neomezeného v ničem, jako absolutní hodnoty a měřítko pravdy.“⁵⁰⁶ V oblasti ekonomické je sice znepokojena praxí finančních spekulací a nadnárodních korporací, ale řešení vidí spíše v kontrole ze strany národních států: „Církev nastoluje otázku po všestranné kontrole nadnárodních korporací a procesů, které probíhají ve finančním sektoru ekonomiky. Tato kontrola, vedoucí k podřízení jakýchkoli podnikatelských a finančních aktivit zájmům člověka a národa, musí být realizována prostřednictvím všech mechanismů dostupných společnosti i státu.“⁵⁰⁷

Z uvedeného můžeme usuzovat, že podpora internacionalizace a přenášení kompetencí z národních států na nadnárodní organizace, postupování suverenity na vyšší stupně vládnutí, je ze strany ruského pravoslaví velice obezřetná až odmítavá. To dokládá kupříkladu i postoj Vsevoloda Chaplina, který po zasedání Iniciativy *Aliance civilizací OSN* (*UN Alliance of Civilizations initiative*) v roce 2008 v Madridu prohlásil, že odmítá navrhovaný model „sdílené bezpečnosti“, který byl postaven proti ideji „národní bezpečnosti“. Klade si otázku, „kam by směřovala reálná moc v případě, že by byl model sdílené bezpečnosti realizován a odpovědnost za bezpečnost by byla převedena ze státu na nějaké mezinárodní organizace.“ Hájí přitom právo na státní suverenitu a identitu států proti mezinárodní a nadnárodní organizaci, zdůrazňuje demokratickou legitimitu představitelů a jejich odpovědnost vůči svým občanům. Pojetí sdílení bezpečnosti podle něj pouze „posiluje mezinárodní byrokracii, ekonomiku, experty a neformální nikým nevolené a nikomu neodpovědné elity.“⁵⁰⁸

⁵⁰¹ *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*, s. 25.

⁵⁰² Tamtéž, s. 27.

⁵⁰³ Srov. tamtéž, s. 28.

⁵⁰⁴ Tamtéž, s. 125.

⁵⁰⁵ Tamtéž, s. 126.

⁵⁰⁶ Tamtéž, s. 127–128.

⁵⁰⁷ Tamtéž, s. 128.

⁵⁰⁸ *The Moscow Patriarchate warns against empowering 'unaccountable elites' in the security sphere* (16. 1. 2008) [online].

Úzká vazba mezi ruským pravoslavím a nacionalismem je určitou dějinnou konstantou a v podstatě vyplývá i z citovaného církevního dokumentu. I přes větší nacionalistické důrazy pravoslaví je ale v praktických důsledcích tento postoj blízký klasickému internacionalismu založenému na platformě OSN, takže není příliš vzdálen od postojů sociálního učení (katolické) církve, jak doložíme dále, zejména v kapitole 3.3.2. Obava před rozšířením sekularistické a morálně problematické kultury prostřednictvím nadnárodního vládnutí je možná v pravoslavném kontextu poněkud intenzivnější, ale jde v zásadě o obdobnou perspektivu jako v katolicismu.

Zajímavou, ale poněkud složitější otázkou by byla aktuální implicitní i explicitní role pravoslaví v budování velmocenské a imperiální pozice současného Ruska. Touto složitou otázkou se ovšem zabývat nebudeme, pouze poznamenejme, že již samotná historická idea Moskvy jako třetího Říma je jedním ze zdrojů ruské identity a mesianistického pojetí Ruska, včetně ideálu globálního vůdcovství a „teorie moskevské světovlády“, založených na exkluzivitě pravoslaví.⁵⁰⁹ Nábožensky zabarvená představa Ruska jako stálého obhájce tradičních kultur a křesťanské civilizace před zhoubným vlivem Západu sehrává zásadní roli v současných více či méně sekularizovaných podobách ruské identity a geopolitických koncepcí.⁵¹⁰

V poněkud obecnějším a kratším dokumentu – společném prohlášení autokefálních ortodoxních církví na platformě panortodoxního *Velkého a svatého sněmu (Holy and Great Council of the Orthodox Church)* – nazvaném *The Mission of the Orthodox Church in Today's World* (2016),⁵¹¹ nezaznívají tak konkrétní hodnocení a vyjádření jako ve výše uvedeném dokumentu ruské pravoslavné církve, ale je deklarována obecná shoda na hodnotách lidské důstojnosti a lidských práv, zejména pak v oblasti náboženské svobody a svobody svědomí. Dále pak je proklamována univerzalita principů míru, svobody, sociální spravedlnosti, univerzální solidarity. Je kritizován fenomén lidsky nedůstojné chudoby ve světě a nerovná distribuce zdrojů, neúcta a neodpovědnost ke stvoření ve smyslu ekologickém (včetně klimatických změn a globálního oteplování), deformovaný konzumní životní styl, „rouhavé“ postoje vůči náboženským hodnotám, „sekulární globalizace“, spojená se ztrátou duchovních kořenů a tradic jednotlivých národů. Tento dokument může také svým panortodoxním charakterem ukazovat, že některé radikálnější postoje ruského pravoslaví nejsou sdíleny jinými ortodoxními církvemi.

2.3.3 Další pohledy z protestantského a evangelikálního prostředí

Už s ohledem na pluralitu protestantských tradic je obtížné hledat průnik, který by mohl být nazván „protestantskou“ sociální etikou. Zatímco výše referované, zejména novější texty WCC, jsou ve věci globálního vládnutí překvapivě „revolucionistické“ a staví se za silné pojetí globálního vládnutí – ve srovnání se základní tradicí sociálního učení katolické církve podstatně silněji – reminiscence na historická teologická hlediska by spíše naznačovala očekávání určitého rezervovanějšího postoje, s ohledem na „pesimističtější antropologii“, větší důraz na hříšnou povahu člověka a omezenější možnosti utváření hříchem méně zasažených politických struktur. Určitou roli by mohlo sehrát hlubší rozlišení po linii luterské a kalvínské tradice, což by ale byl náročný úkol, kterému se zde nebudeme více věnovat. Pouze obecně uvedme, že zatímco luterská tradice měla tendenci vnímat politickou moc a instituce státu více jako Bohem určenou vrchnost, zabezpečující pozemské bytí člověka, tak tradice kalvínská připisovala tuto odpovědnost primárně

⁵⁰⁹ Srov. kupříkladu PUTNA, Martin C. *Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity*, s. 81–88.

⁵¹⁰ Srov. kupříkladu BESANÇON, Alain. *Svatá Rus*. Brno: CDK, 2015; ROJEK, Paweł. *Rusko: prokletí impéria: zdroje ruského politického chování*. Brno: CDK, 2015.

⁵¹¹ Srov. HOLY AND GREAT COUNCIL OF THE ORTHODOX CHURCH. *The Mission of the Orthodox Church in Today's World* (2016) [online].

jednotlivci a vůči institucím byla nedůvěřivá. Podobné napětí můžeme vnímat ale i třeba v kontextu klasiků české nekatolické tradice – jak si všímá třeba Jakub S. Trojan ve své knize *Moc v dějinách*,⁵¹² je zásadní rozdíl mezi vnímáním moci třeba u Petra Chelčického a Jana A. Komenského. Zatímco Chelčického pohled je ve znamení nedůvěry vůči politické moci a její potencialitě k nápravě lidských poměrů, Komenský spoléhá na poznanou moudrost a na politiku jako nástroj všeobnovy lidského světa.

V českém kontextu tuto spíše kalvínskou pozici i s přesahem směrem ke katolické sociální nauce pointuje a reprezentuje Jindřich Halama ve stati *Sociální encykliky očima protestantské teologie* (2004).⁵¹³ Katolickou sociální nauku v mnoha aspektech vysoce oceňuje, ale současně spatřuje i mnoho rozdílů mezi katolickou a protestantsko-reformační perspektivou. Katolické pozici vyčítá přílišný antropologický optimismus v oblasti možností lidského poznání, potenciálu člověka konat dobro a rozvíjet politické a ekonomické instituce. Z protestantské perspektivy klade otazník nad katolickou tezí o přirozené tendenci člověka tíhnout k dobru, kterou považuje s ohledem na realitu dějin za neprůkaznou, podobně i předpoklad přirozeného poznání dobra z řádu stvoření bez přispění milosti či potenciál utvářet spravedlivou společnost politickými prostředky.⁵¹⁴ Píše:

*„Římsko-katolické sociální učení je v protestantském pohledu příliš optimistické co do lidských kvalit a možností. Počítá s rozvinutím lidského přirozeného sklonu k dobru, s možností poznávat pravdu a rozvíjet pravé lidství všestrannou výchovou, dokonce spolupracovat na přiblížení království božího.“*⁵¹⁵

Zásadně taktéž nesouhlasí se spojováním Božího království s rozvojem lidské společnosti jako jeho předobrazu, jak dle něj činí *Gaudium et spes* (čl. 39), a říká – *„eschatologickou naději příchodu božího království společně sdílíme, ale rozcházíme se v tom, zda a jak je možno se mu přiblížit lidským úsilím v dějinách“*⁵¹⁶. Halama se dokonce vyjadřuje i k tezi katolické sociální nauky o potřebě světové politické autority:

*„Je to myšlenka krásná a vznešená, která však nemá podporu ve skutečnosti. Nenajdeme snad v dějinách příklad, kdy by se sebelépe míněná a motivovaná snaha uspořádat lidské věci mocensky nezvrhla. Přílišný antropologický optimismus plodí nadměrná očekávání, podporuje utopické naděje a působí v lepším případě hluboká zklamání, někdy však přímo společenské tragédie revoluční povahy.“*⁵¹⁷

Přístup katolické sociální nauky jako příliš optimistický a vázaný na přílišnou důvěru v koncept přirozeného zákona kritizuje i Jakub S. Trojan: *„Přirozenoprávní filosofie a teologie přeceňují schopnost rozumu jako lidské mohutnosti, která je ve stoické verzi vždy pohotově a neproblematicky schopna uvést nás do souladného vztahu s rozumným řádem universa, v katolické tradici nás pak přivést až do předsíně víry, přinejmenším k uznání Boha stvořitele.“*⁵¹⁸ Domnívá se tedy v této souvislosti, že založení lidských práv by mělo spočívat spíše v mezikulturním a mezináboženském dialogu, než v přirozeném zákoně, nebo v pouhé redukci morálních tradic na společné minimum. Ideu přirozenosti považuje za

⁵¹² Srov. TROJAN, Jakub S. *Moc v dějinách*. Praha: OIKOYMENH, 1994, s. 112–130, 141–160.

⁵¹³ HALAMA, Jindřich. Sociální encykliky očima protestantské teologie. In: FIALA, Petr, HANUŠ Jiří a Jan VYBÍRAL eds. *Katolická sociální nauka a současná věda*. Brno: CDK, 2004, s. 81–98.

⁵¹⁴ Tamtéž, s. 88, 90 a 92.

⁵¹⁵ Tamtéž, s. 96.

⁵¹⁶ Tamtéž, s. 89.

⁵¹⁷ Tamtéž, s. 97.

⁵¹⁸ Srov. TROJAN, Jakub S. *Idea lidských práv v české duchovní tradici*. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 227.

kulturně podmíněný myšlenkový konstrukt a navrhuje spíše orientaci na určení a teleologii lidských bytostí, než na samotnou povahu jejich přirozenosti.⁵¹⁹

Halamovo i Trojanovo hodnocení přináší kritické ocenění katolické sociální nauky a současně i silnější důraz na střízlivý přístup protestantismu k politice, spočívající zejména ve větším důrazu na kognitivní i morální limity porušené lidské přirozenosti. Tento spíše „kalvinistický pohled“ určitým způsobem kontrastuje s některými posuny v protestantské teologii, které jsou pro změnu zasaženy přílišným optimismem. Souvisí do značné míry se vznikem teologie naděje a politické teologie, spojované zejména s Jürgenem Moltmannem, který akcentuje politickou a aktivistickou roli křesťanství. Tento posun bývá ostatně spojován (kromě klíčového vlivu marxismu) s větším příklonem k luteránské inspiraci v protestantské teologii. Celkově vzato však rozličnost postojů a východisek v protestantském prostředí generuje – pokud jde po pojetí globálního řádu – barvitě postoje od radikálního kosmopolitismu, až po krajní skepsi vůči globálnímu vládnutí. Příkladem radikálního optimismu v protestantském myšlení je metodistická teoložka korejského původu působící v USA, Namsoon Kang. Ta ve své knize *Cosmopolitan Theology: Reconstituting Planetary Hospitality, Neighbor-Love, and Solidarity in an Uneven World* (2013)⁵²⁰ zúročuje četné proudy teologií osvobození, kritických teorií a radikálních kosmopolitních vizí, přičemž nabízí nový teologický diskurz „kosmopolitní teologie“, který má reagovat na klíčová znamení doby a mít mobilizující a transformativní ráz. Odmítá všechny „zotročující diskurzy“ a falešné univerzalismy, staví na konceptech „kosmického občanství“, trans-religiózní solidaritě, planetárním ekumenismu a planetární pohostinnosti. Hájí mobilizující diskurz utopického myšlení a spojuje jej s transformativní silou Božího království:

*„Kosmopolitní teologie, která touží po Božím království, se snaží odhalit jeho revolučně univerzalizující étos v pojmech pohostinnosti, lásky k bližnímu a sdílených solidarit, které můžeme vidět v Ježíšově učení a službě, bez jakýchkoli imperialistických, církvovládných a hierarchických implikací. [...] Jejím cílem je vzdorovat všem formám útlaku humanity a být solidární s marginalizovanými.“*⁵²¹

Namsoon Kang svou představu spojuje i s vizí v knize *Příchod kosmického Krista: uzdravení Matky Země a počátek globální renesance* (orig. 1988) Matthewa Foxe,⁵²² která přichází s vizí globální renesance lidského ducha, mysticko-prorocké náboženské obrody, která by paradigmaticky proměnila vědomí lidí směrem k nové globální a ekumenické kosmologii, náboženské perspektivě a etice. Pokud jde o možné institucionální implikace, k jejich formám se Kang příliš nevyjadřuje, ale zdůrazňuje, že kosmopolitismus není možné redukovat na koncept *global governance* a formální instituce, které mají „*tendenci homogenizovat rozdíly a hledat jednotící regulaci mezi národními státy.*“⁵²³ Jde spíše o záležitost morální perspektivy a proměny jak v osobní, tak veřejné rovině, která bude generovat politickou aktivitu.

⁵¹⁹ Srov. tamtéž, 229–230. K otázce povahy přirozeného zákona a jeho epistemologické relevance není z naší strany prostor ani dostatek kompetence, pouze k Trojanovu pohledu polemicky z katolické pozice dodejme, že mezi jeho orientací na teleologii lidských bytostí a klasickým tomistickým pohledem na přirozený zákon jakožto rozumového poznávání přirozených cílů lidské přirozenosti a lidských dober (*bona humana*) není podstatného rozdílu. Ještě větší míra konsensu v dané debatě by bezesporu zavládla upřesněním katolické pozice z hlediska nejnovějšího dokumentu k tomuto tématu – *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon* (2008), jak dále naznačíme.

⁵²⁰ KANG, Namsoon. *Cosmopolitan Theology: Reconstituting Planetary Hospitality, Neighbor-Love, and Solidarity in an Uneven World*. St. Louis: Chalice Press, 2013.

⁵²¹ Tamtéž, s. 184.

⁵²² Srov. tamtéž, s. 185.

⁵²³ Tamtéž, s. 23.

Naopak krajní skepsi vůči možnostem jakéhokoli hledání hlubší jednoty lidstva nám může reprezentovat příklad z evangelikálního amerického prostředí – Pat Robertson. Ten je se svou knihou *The New World Order* (1991)⁵²⁴ velice známým a vlivným příkladem silně kritické tradice vůči (již existujícím a rozvíjejícím se) mezinárodním a transnacionálním formám vládnutí. Kniha je klasikou a bestsellerem v oblasti kritiky trendů směřujících k údajnému formování *Nového světového řádu* (*New World Order – NWO*) a je v spojení s tradicí „konspirativistického myšlení“, které má zejména v USA silný vliv na politické a kulturní prostředí. Robertson je populární americký evangelikální kazatel letniční orientace, zakladatel globální křesťanské televizní sítě CBN (*Christian Broadcasting Network*), který má silný vliv na utváření a formování americké náboženské konzervativní pravice. V roce 1988 se neúspěšně ucházel o prezidentskou nominaci, patří k významným představitelům tzv. *Křesťanské koalice* (*Christian Coalition*), součásti tzv. *Nové křesťanské pravice* (*Christian New Right*), která má svůj stálý silný vliv v Republikánské straně.

Kromě rozličných historických reminiscencí a teologických obrazů se Robertson zaměřuje zejména na situaci po rozpadu bipolárního světa v roce 1989 a poukazuje na rozličné politické, ekonomické i kulturně-náboženské souvislosti proměny světového řádu. Popisuje, analyzuje a interpretuje geopolitickou situaci v roce 1991, americkou intervenci v Iráku proti Saddámu Husajnovi a mnohočetná rétorická vyhlášení NWO ze strany George Bushe st. Garantem prevence před problematickou světovládou jsou pro něj pak Spojené státy americké – pokud neopustí křesťanský základ svého politického řádu a společenské relevance křesťanství:

„Moudrost našich biblicky orientovaných Otců zakladatelů dala Spojeným státům americkým kvalitní koncept uspořádané svobody, jaký svět před tím nepoznal. Je to tento „křesťanský řád“, který chce nový světový řád nahradit!“⁵²⁵

USA chápe jako zásadní překážku ustavení NWO, fenomén antiamerikanismu si tak vysvětluje jako vyjádření správného signálu a výzvu k udržení charakteru a hodnotového dědictví Spojených států. Podle knihy byly již na konci 1. světové války učiněny dva zásadní pokusy o nastolení nového světového řádu – *Společenství národů* (*League of Nations*) navržené Wilsonem a Leninova *Komunistická internacionála* – obě zdánlivě protichůdné vize však podle autora pramení z jednoho zdroje, a to jak z duchovního a ideového hlediska, tak i z hlediska konkrétních politických strategií. OSN podle něj stojí na utopických základech od samého počátku. Spění k NWO spojuje s utopickým sklonem lidského myšlení, které však zapomíná na neuskutečnitelnost takového snu z důvodu narušené přirozenosti člověka a přítomnosti duchovního zla ve světě. Podle Robertsona je idea nového světového řádu a „světové komunity národů“, harmonie a věčného míru pouze velice silnou, nebezpečnou utopií a konstruktivistickým snem, který se v různých formách projevuje v dějinách. Ovšem současné trendy, historická zkušenost 20. století, aktuální geopolitická situace a vojenské a technické prostředky činí ideu světovlády technicky snadněji uskutečnitelnou. Volání po redefinici světového řádu, která jsou mnohdy dobře a upřímně míněná, ve prospěch světového míru a vymýcení chudoby, jsou podle Robertsona jen falešnou ideologií:

„Může to tak skutečně být, že lidé dobré vůle jako Woodrow Wilson, Jimmy Carter a George Bush, kteří upřímně chtějí větší komunitu národů žijících v míru na tomto světě, ve skutečnosti nevědomě a bezděčně vykonávají misi a vyslovují fráze organizované kabaly,

⁵²⁴ ROBERTSON, Pat. *The New World Order*. Dallas: Word Publishing, 1991.

⁵²⁵ Tamtéž, s. 246.

*jejímž cílem není nic menšího, než nový světový řád pro lidstvo pod panstvím Lucifera a jeho následovníků.*⁵²⁶

Robertson se obává, že napomáhání budování nového světového řádu ze strany klíčových politiků USA je jen nevědomou službou strukturám (pověstní „užiteční idioti“), které usilují o využití a následnou eliminaci vlivu USA.

Robertson podle všeho intenzivně vnímá neutěšenou situaci chudých v rozvojovém světě i problematickou bezpečnostní situaci v mnoha zemích, které poměrně podrobně popisuje a komentuje. Jsou mu srozumitelné motivace a touhy, které mnohé vedou k prosazování ideje světového řádu. Říká: „*Když vidíme takovou agonii, můžeme se divit, že lidé tleskají konceptu světového řádu?*“⁵²⁷, či že „*Nový světový řád slibuje to, co my všichni chceme – světový mír.*“⁵²⁸ Zároveň má ale za to, že Nový světový řád nabízí řešení těchto problémů jen zdánlivě – usiluje podle něj o globální kontrolu měny, přírodních zdrojů i vojenské síly:

*„Nebude tedy ve skutečnosti nový světový řád mechanismem zotročení, kontroly a plenění převážné části světové populace, spíše než mechanismem poskytujícím ekonomickou soběstačnost a svobodu?“*⁵²⁹

NWO stojí podle Robertsona na čtyřech základních principech (eliminace soukromého vlastnictví, eliminace národních vlád a národní suverenity, eliminace tradičního judeo-křesťanského teismu, zřízení světové vlády ovládané elitou „osvícených“). Robertson spatřuje největší vliv na prosazování světovlády vůči americké vládě ze strany vlivné *Rady pro mezinárodní vztahy a Trilaterální komise*. Za klíčové hráče a ideologické podporovatele považuje taktéž instituce, jako některé banky a finanční kruhy, akademické instituce a tisk. Jeden z klíčových motivů je tedy podle něj finanční:

*„Tak tedy mají monopolističtí bankéři dva hlavní cíle. Zaprvé si vymohli kontrolu nad vytvářením peněz a politickou mocí národa. Zadruhé potřebovali povzbudit aktivitu, které by vyústily v rozsáhlé vládní deficitní výdaje a vytváření dluhů na složenou úrokovou míru, placenou daněmi a zvyšováním daní, když to bude nezbytné.“*⁵³⁰

Podle Robertsona není však úsilí o světovládu bezesbytku vysvětlitelné pouhými geografickými, politickými a ekonomickými ambicemi, ale má své podstatné filosofické a spirituální dimenze. Klíčový je podle něj okultně-spirituální motiv, pramenící z démonického úsilí a ďábelského pokušení moci nad světem. Za spirituální základ NWO a za nejkoncentrovanější formu v současnosti považuje hnutí *New Age*, které je podle něj inspirované přímo antikřesťanským satanismem:

*„Jedno z nebezpečí hnutí New Age je, že je dokonalou vírou globalismu. Může synkretizovat s jakoukoli vírou, kromě křesťanství. [...] Zkrátka hnutí New Age a jeho variace, Gaia, jsou spirituálně přiměřené novému světovému řádu. Křesťanství ne.“*⁵³¹

Robertson pochvalně vzpomíná i některé papeže, kupříkladu Pia XI., který podle něj nahlédl spirituálně-okultní povahu komunismu⁵³². Je přesvědčen, že

⁵²⁶ Tamtéž, s. 37.

⁵²⁷ Tamtéž, s. 22.

⁵²⁸ Tamtéž, s. 191.

⁵²⁹ Tamtéž, s. 32.

⁵³⁰ Tamtéž, s. 122.

⁵³¹ Tamtéž, s. 167.

⁵³² Tamtéž, s. 72.

„v uplynulých dvou letech se stal pojem New World Order kódovou frází těch, kteří toužili zničit křesťanskou víru a to, co papež Pius XI. označil za křesťanský sociální řád. Oni jej chtějí nahradit světovou socialistickou diktaturou inspirovanou okultismem.“⁵³³

Robertson současně ale neodmítá potřebu určité regulace některých agend globálního rozměru, které je třeba řešit a vyjednávat na nadnárodní úrovni – užívání moří, vzdušného prostoru, přírodních zdrojů, některých ekologických otázek, financí i bezpečnosti, včetně ochrany základních lidských práv, dokonce i chudoby, terorismu a kriminality.⁵³⁴

Má taktéž svůj model mezinárodní organizace – uvádí, že sám jako alternativu nebezpečného nového světového řádu navrhoval v projevu v roce 1987 *Radě pro mezinárodní vztahy* novou organizaci národů, která by nestála na půdorysu OSN, nebyla by založena na utopickém idealismu, ale na realismu, s pracovním názvem *Společenství demokratických národů*. Ta by sdružovala na dobrovolné bázi všechny země, které by čerpaly svou legitimitu z demokracie:

„Co jsem navrhoval a v co stále věřím, že by bylo mnohem vhodnější fórum k mezinárodnímu porozumění a spolupráci, je společenství suverénních národů založených na demokratických institucích, reprezentativní vládě a respektu k vládě práva. Taková organizace by nabídla respekt k individuálním svobodám, soukromému vlastnictví a základním právům svobodného projevu, shromažďování, náboženství a tisku.“⁵³⁵

V širším slova smyslu by podle Robertsona k uspokojivému a poklidnému životu na této zemi postačovalo prosté dodržování *Desatera* („srdce univerzálního morálního zákona“) a *Zlatého pravidla*, což by bylo dostatečné k uskutečnění světového míru jako takového – hovoří v tomto smyslu o „Božím řádu“ či „Božím světovém řádu“. V kontextu apokalyptického očekávání se obává, že „světová vláda nového světového řádu se jednoho dne stane nástrojem útlaku proti křesťanům a židům na celém světě,“⁵³⁶ proto volá po zásadní angažovanosti a aktivismu proti NWO.

Celkově vzato je debata o vztahu politiky a náboženství v rámci amerického evangelikalismu velice barvitá. Jde současně z hlediska globální politiky o důležité téma, protože má signifikantní vliv na politické jednání USA jako globální velmoci. Pohybuje se v určitém napětí mezi pojetím USA jako jedinečného hodnotového (a náboženského) projektu a pojetím USA jako imperiální globální velmoci s univerzalistickými ambicemi. Zatímco evangelikální tradice je spíše tradičně premilenialistická a protiimperialistická – staví se tedy spíše proti globalistickým ambicím a ve světovládě spatřuje hrozbu pro specifické americké hodnoty a identitu, evangelikalismus současně díky společné hodnotové bázi a „taktické alianci“ s neokonzervatismem implicitně podporoval „optimistický sekulární postmilenialismus“, spojený zejména s prezidentskou érou G. W. Bushe, model, který měl expanzivně-imperiální globalistické implikace. Složitost debaty dokládá kupříkladu kniha *Evangelicals and Empire: Christian Alternatives to the Political Status Quo* (2008),⁵³⁷ zejména stať Sébastiena Fatha *Empire's Future Religion. The Hidden Competition between Postmillennial American Expansionism and Premillennial Evangelical Christianity*.⁵³⁸

⁵³³ Tamtéž, s. 92.

⁵³⁴ Srov. tamtéž, s. 192–195.

⁵³⁵ Tamtéž, s. 56.

⁵³⁶ Tamtéž, s. 258.

⁵³⁷ BENSON, Bruce Ellis a Peter HELTZEL. *Evangelicals and Empire: Christian Alternatives to the Political Status Quo*. Michigan: Brazos Press, 2008.

⁵³⁸ Srov. tamtéž, s. 120–129.

Ačkoli v posledních desetiletích z hledisek morálních a hodnotových tvoří zejména konzervativnější katolíci v USA určité politické a pragmatické aliance s evangelikály za účelem boje proti sekularismu, v některých formách a proudech amerického protestantismu přetrvávají silné protikatolické sentimenty. Kupříkladu Garry Kah v knize *The New World Religion. The Spiritual Roots of Global Government* (1998),⁵³⁹ kde obecně shledává deformované náboženské a okultní síly usilující o sjednocení světa a legitimizaci světovlády, považuje právě katolicismus za jednu z klíčových globálních sil. Usiluje podle něj o podmanění protestantismu a perspektivní „ekumenické“ sjednocení všech náboženství v podobě *New Age* pantheismu, Vatikán spolupracuje na utváření „*Nového světového řádu*“ a je úzce propojen s projektem OSN – základem budoucí světové vlády.

⁵³⁹ Srov. KAH, Garry H. *The new world religion. The New World Religion. The Spiritual Roots of Global Government*. Noblesville: Hope International Pub, 1998, s. 235–245.

2.4 Ohlédnutí za přínosem sociálního učení (katolické) církve a dalších křesťanských tradic

Pozice církevních představitelů vůči progresivistickým ideálům modernity byla v zásadě odmítavá, částečně pochopitelně s ohledem na sekularistický a často protináboženský étos liberálních a revolučních proudů. V následném vývoji, zejména námi sledovaného katolického sociálního myšlení, spatřujeme pod vlivem neoscholastiky postupné osvobozování od politických konceptů, založených na silně definovaných křesťanských hodnotách (vyjádřeném třeba užší vazbou státu a církve) a revitalizaci ideje přirozeného práva. Ze strany papežů je kritizováno „nové právo“, které se dostává do častého rozporu nejen s křesťanstvím, ale i přirozeným zákonem, dále i koncept absolutní suverenity lidu. Za ideál je považován model „křesťanského státu“. Tento přístup je následně v průběhu dvacátého století revidován – zejména přijetím svobody svědomí, ideje lidských práv, nekonfesijního státu a liberální demokracie. Radikálně-revoluční, přísně racionalistické, sekularistické a radikálně-liberální, či naopak totalitární doktríny jsou však z pohledu církve odmítány i nadále – v zásadě stále platí neslučitelnost katolické pozice s většinou idejí odsouzených v *Syllabu errorum*, jen se v pozdějším vývoji námitky neformulují tak konfrontačním způsobem. Katolické myšlení nikdy nepodporovalo silné formy nacionalismu a kladlo důraz na základní univerzalistické ideály, proto není překvapivé, že se v kontextu revitalizované scholastiky opětovně zdůrazňuje klasický koncept *ius gentium*, který je tak určitou odpovědí na nacionalistické a partikularistické trendy v politickém myšlení.

Pojem světové politické autority můžeme hledat hlouběji v historii křesťanského uvažování, ale do tradice papežských sociálních dokumentů byl vnesen přínosem novoscholastické tradice a také samozřejmě v reakci na naléhavé dějinné výzvy po funkčním mezinárodním řádu, zejména v reakci na druhou světovou válku. Koncept mezinárodní autority předpokládá, že suverenity jednotlivých států a lidských společenství není absolutní, ale že se v určitých aspektech musí podřizovat morální jednotě lidstva a požadavkům „globálního společného dobra“. S ohledem na historickou tradici křesťanského sociálního uvažování je určitým překvapením ve vývoji scholastikou inspirovaného myšlení 19. a 20. století, jak jsme viděli na příkladu Taparelliho a Maritaina, že tito autoři shodně dospívají k nezbytnosti ustavení světové politické autority, nebo dokonce k perspektivě „světového státu“. Takové náznaky v myšlení Tomáše Akvinského, Vitorii či Suáreze nenajdeme – naopak, navzdory četným dobovým názorům a politickým imaginacím se zdá, že se shodují na odmítání světové politické autority moci stojící nad jednotlivými národy a společenstvími, ať již v jakékoli formě. Shodovali se naopak na konstituci jednotné světové společnosti, založené na *ius gentium*, které je úzce navázáno na přirozené právo. S ohledem na historický kontext můžeme sice připustit, že „starým“ autorům se požadavek na politické vyjádření jednoty lidstva a potřeba globální kooperace a koordinace v mnoha aspektech lidské činnosti nemusely jevit tak naléhavě jako současně době. Jak jsme ale naznačovali již u Akvinského, tento problém není dán jen geografickou či historickou situací; jde o principiální odmítání konstituce globální politické moci navzdory existujícím dobovým názorům a představám. Tito autoři také současně, obvykle při úvahách o možnostech nadnárodní integrace, rozlišovali mezi určitou kulturní, náboženskou a politickou jednotou „křesťanstva“ s možností hlubší politické integrace – a zbytkem světa, který náročnější morální požadavky a určité hodnoty nesdílí. Taparelli a Maritain, zdá se, očekávali (přínejmenším v budoucnosti) určitou vyšší formu shody na určitých hodnotách nad rámec všem lidem společného přirozeného zákona – a tím i možnost shody na světové politické autoritě a respektu vůči ní. Taparelliho požadavek nezbytnosti globální autority je však, navzdory jím definované subsidiární a polyarchické povaze konceptu, určitou projekcí spojující nezbytně politiku a všechny stupně lidského

společenství s odpovídajícím stupněm autority. Svůj přechod od „polyarchie rovných států“ ke globální autoritě zdůvodňuje v zásadě pouze odkazem na patriarchální obraz otce dohlížejícího nad „rovnými syny“. V podstatě se tedy nevyrovnává s pohledy argumentujícími proti potřebě globální autority, ačkoli je zmiňuje. Podle všeho ale očekává, že tato autorita bude vygenerována společným souhlasem národů a nevymezuje její konkrétní formu, považuje ji tedy za historicky podmíněnou. Tím ovšem obraz otcovské autority a synovské poslušnosti, který je založen na určité přirozené nutnosti a hierarchické pozici, ztrácí vztah k takto pojatému konceptu konsensuálně přijaté globální autority. Jak Taparelli, tak Maritain si při požadavku na silnější pojetí globální politické integrace současně uvědomují širokou škálu rizik a nebezpečí, která jsou s ustavením světové politické autority spojena, i proto ji Maritain považuje spíše za záležitost „mravní revoluce“ a perspektivu vzdálené, ba hypotetické budoucnosti, nikoli naléhavý úkol pro svou generaci. Maritain sice předkládá vizi „světového státu“ jako normativního ideálu, ale s ohledem na množství předpokladů a podmínek jej klade do velice vzdálené (až utopické) perspektivy – odmítá jakékoli hegemonické uplatnění takové instituce a jako podmínku klade předchozí vytvoření „světové politické společnosti“; hovoří dokonce o podmínce „mravní revoluce“, která by de facto znamenala přijetí maritainovsky pojatých křesťanských politických hodnot (svoboda, lidská práva, solidarita, demokracie). U Maritaina, který je současně nakloněn ideálům demokratické formy vládnutí, je taktéž patrné, že formování světového státu musí v zásadě předcházet rozvinutí „občanské společnosti“ podle náročných kritérií, jinak by takový stát byl spíše nebezpečím. Maritain tak i přes svou, řekněme, „revolucionistickou“ rétoriku nepožaduje hegemonistické či konstruktivistické uplatnění ideje světového státu. V dobové realitě je však Maritain v zásadě realisticky spokojen s konsensem států na platformě OSN a s formulací *Všeobecné deklarace lidských práv*.

I když se vývoj pohledů církve na politiku v 19. a 20. století klikatými cestami postupně a obtížně osvobozoval od politických konceptů historicky podmíněně založených na silně pojatých křesťanských hodnotách a ryze křesťansky chápaném společném dobru (vyjádřeném třeba užší vazbou státu a církve, požadavkem na budování „křesťanského státu“, odmítáním náboženské svobody pro „nepravé“ náboženství apod.), v posledku došlo k zajímavé konvergenci s mnoha pohledy umírněného osvícenství a dědictví liberalismu, dokonce částečně i recepci ideje rozvoje – pokroku ve věcech politických a sociálních. I přes logicky silný étos vycházející z křesťanských hodnotových pozic v sociálním učení církve nalézáme taktéž stále jádro v důrazu na ideu přirozeného zákona, s přesahem k širšímu horizontu hodnot. Přirozený zákon je samozřejmě, i přes svou úzkou vazbu na teologické zakotvení, chápán jako sdílený předpoklad morálních principů a definování pravidel pro celé lidstvo, tedy včetně „nekřesťanského světa“, nesdílejícího komplexnější systém křesťanských hodnotových předpokladů. Pokud jde přímo o tradici sociálního učení církve, tematika mezinárodních vztahů se explicitně v oficiálních církevních dokumentech objevuje až ve dvacátém století – nejprve zejména v reakcích na světové války a následně jako integrální součást sociálního učení církve.

Pokud jde přímo o světový řád a globální politickou organizaci, jeho reflexe začíná již u Benedikta XV., jehož pontifikát je současně určitým předělem v postoji Vatikánu k moderní době a který taktéž jako první čelil realitě první světové války (jíž začíná „krátké dvacáté století“). Ten v encyklice *Pacem, Dei munus pulcherrimum* (1920) zdůrazňuje přirozenou jednotu lidstva a možnost jeho organizace do „svazku národů“ (*consociatio gentium*) za účelem míru a řádu lidského společenství, současně však spatřuje ideál ve „federaci národů“ (*foedus nationibus*) spojených „křesťanským zákonem“ (*lex christiana, caritas christiana*). Toto důležité rozlišení „dvou stupňů“ mezinárodní organizace založené na odlišné míře sdílených základních hodnot se v následném vývoji určitým způsobem

zamlžuje, možná v idealistické naději na perspektivní recepci širšího horizontu sdílených hodnot. To činí ostatně částečně již samotný Benedikt XV., když akcentuje význam křesťanské lásky (*evangelica lex caritatis*) při budování mezilidské sounáležitosti, včetně mezinárodního a globálního rozměru. Tím (podobně jako již Leibniz svou „*caritas sapientis*“) určitým způsobem univerzalizuje evangelijní požadavek křesťanské lásky k bližnímu a ustupuje tak od klasické tradice *ius gentium*, založené na hledání minimalistické shody na všeobecně sdíleném přirozeném právu. Následně Pius XI. ve své první encyklice *Ubi arcano* (1922) doufá v širší uplatnění křesťanských hodnot a poukazuje s určitým sentimentem na středověkou jednotu morálního smýšlení a „křesťanský svaz národů“, přičemž se domnívá, že do budoucna garantem nahrazujícím mezinárodní autoritu ve smyslu ochrany lidských práv a práv národů může být církev jako taková. Od této navrhované pozice „globálního arbitra“ mezinárodních vztahů sice církev později ustupuje, chápe ji spíše implicitně a více není zdůrazňována, i když je z dikce dokumentů a výroků papežů zřejmé, že si činí nárok na autentickou interpretaci přirozeného zákona a své principy sociálního učení považuje v zásadě za univerzální, nikoli pouze omezené na křesťanský (katolický) kontext.

V sociálním učení církve, počínaje Piem XII., je tak více patrné určité kreativní napětí mezi grotiovským realistickým a praktickým přístupem na straně jedné, a kantovským idealistickým a „perfekcionistačtím“ aspektem na straně druhé. Toti napětí se stává určitým trvalým rysem sociálního učení církve. Pius XII. ve všech klíčových oblastech následné směřování této nauky v zásadě předjímal, či dokonce přímo inicioval. Současně s grotiovským dědictvím klade důraz i na model demokracie a globální politické autority, zastřešující světové mírové soužití. Ve své encyklice *Summi pontificatus* (1939) v kontextu silného důrazu na jednotu lidské rasy akcentuje i ideu přirozeného zákona a univerzální normy morálky, encyklika se dokonce hlásí explicitně ke konceptu *ius gentium*. V rozhlasových poselstvích v průběhu druhé světové války pak tyto myšlenky dále zpřesňuje, když hovoří o novém mezinárodním řádu založeném na přirozeném zákoně a úzké vazbě základních lidských práv a společného dobra. Pius XII. taktéž ovšem dává základ budoucímu konceptu světové politické autority, později rozvíjenému v další tradici (on sám hovoří pouze o „orgánu pro zachování míru“). Současně ale předpokládá perspektivní úzkou vazbu mezi nadějí na nový mezinárodní řád, světovou politickou autoritou a jím explicitně přijatou ideou demokracie. Tím však na mezinárodní řád a „globální autoritu“ papež vkládá důrazný požadavek, který se pohybuje v rovině ideálu, nikoli zcela realistických předpokladů. Ostatně i z toho důvodu s pozdějším charakterem OSN papež Pius XII. podle všeho spokojen nebyl, protože šlo o mezinárodní platformu, stojící na předpokladu rovnosti států bez ohledu na jejich politické zřízení a základní respekt k lidským právům.

Další papežové oceňovali některé aspekty fungování OSN a přínos k uplatňování lidských práv, přesto však v zásadě v určité nezávislosti na stávající realitě a vývoji mezinárodních vztahů kladli požadavek na ustavení světové politické autority, jak činí záhy po Piovi XII. Jan XXIII., který sice akcentuje širší sumu lidských práv (v zásadě podle vzoru *Deklarace*, jen se specifickými důrazy), současně však upozaduje téma demokracie. Jan Pavel II. s odstupem let klade menší důraz na silnější institucionální vyjádření „globální autority“, když zdůrazňuje, že nový mezinárodní řád je především záležitostí morálky, nikoli globální politické organizace – současně však, podobně jako Pius XII., očekává nástup „*demokratických způsobů výkonu politické moci na národní i mezinárodní úrovni.*“ Taktéž se (již tváří v tvář rozbujelé lidskoprávní agendě) soustředí na „*objektivní a nezczitelné požadavky univerzálního morálního zákona*“, přičemž vyjadřuje nespokojenost se stávající situací a trendy, přes ocenění určitého přínosu OSN. Do katolického morálního diskurzu dokonce vnáší koncept „kultury smrti“, založené na deformovaném pojetí hodnoty

lidského života. Mezi jednotlivými obdobími, papeži a dokumenty můžeme pozorovat určitý rozptyl představ o širší agendy, kterou by měla případná globální autorita zabezpečovat.

S odstupem let nově precizuje koncept světové politické autority Benedikt XVI. svou encyklikou *Caritas in veritate*, když k nauce předchozích papežů přidává nové akcenty na subsidiární, vícestupňovou a polyarchickou povahu mezinárodního řádu, při vědomí rizik silné univerzální politické moci, čímž jej velice přibližuje současným debatám o *global governance* v kontextu mezinárodních vztahů. Zároveň jako první z papežů explicitně odsuzuje deformovaný „humanrightismus“ – ideologičnost, rozbujelost a relativitu četných deklarovaných či požadovaných lidských práv. Koncept „kultury smrti“ dává do úzké souvislosti s „globální dimenzí sociální otázky“ a rizikem jejího šíření skrze globální instituce.

Papež František sice hovoří o posílení mezinárodních institucí a *governanci* celé škály globálních obecných dober, současně se ale zdá, že OSN považuje za dostačující platformu globálního vládnutí. Dokonce lze s ohledem na dosavadní Františkova vyjádření usoudit, že svým naléhavým požadavkem „*dát všem zemím bez výjimky rovný a skutečný podíl a vliv na rozhodování*“ rezignoval v globálním měřítku na požadavky Pia XII. a Jana Pavla II. ohledně širšího mezinárodního uplatnění ideálu demokracie. Současně však na lokálních úrovních hovoří v poměrně radikálním duchu o ekonomické a „participativní demokracii“. Jeho klíčovým důrazem je otázka ekologická a v sociální oblasti zejména vykořenění nejzávažnějších forem chudoby. Při prosazování lidských práv se však soustředí na jejich skromný výčet, konvergující se základními požadavky přirozeného zákona, nikoli primárně na uplatnění silnějších sociálních a politických ideálů či „západního pojetí“ lidských práv. Současně jsou z jeho rétoriky patrné obavy před světovládným vlivem určitých ekonomických a ideologických kruhů a větší důraz ve prospěch autonomie států a lokálních společenství.

Pokud jde o podněty a postřehy k tematice globálního politického řádu a globálního vládnutí ze strany jiných křesťanských tradic, zde nalézáme celou škálu postojů. V rámci současného křesťanského sociálního myšlení existuje poměrně široký názorový rozptyl ve věci globálního vládnutí, některé názory se přidržují zásadní skepse vůči vyšší formě globální politické organizace, jiné v ní spatřují naděje na radikální zlepšení situace lidstva. Katolicismus svým sociálním učením vykazuje ve svém celku o poznání optimističtější pohled na možnosti uplatnění univerzálního morálního řádu a ustavení „světové politické autority“ – jak ruské pravoslaví, tak valná část protestantských denominací, je vůči těmto ambicím zjevně skeptičtější. Na druhou stranu nejsou rozdíly v praktických pohledech příliš zásadní, pokud eliminujeme nejradičtější možné pohledy a interpretace jak v historii, tak současnosti. *Světová rada církví*, sdružující velké množství nekatolických a protestantských církví, se oblasti globálního vládnutí v posledním desetiletí explicitně a konkrétně věnuje. Z části jejich dokumentů vyplývá zejména ztotožnění s principy a cíli OSN, za současného požadavku na reformu institucí OSN, zejména co do posílení institucí zabezpečujících ekonomický rozměr globálního vládnutí, globální spravedlnosti a udržitelného rozvoje. Konkrétní návrhy dokumentu *Světové rady církví Statement on UN Reform* (2006) jsou rozvinutím uměřené pozice liberálního institucionalismu blízkého sociálnímu učení katolické církve. Následné dokumenty však vykazují již určitý úkrok ke zcela jiné formě mezinárodního uspořádání, upozadující platformu OSN, ostatně podobně jako je tomu v případě nóty *Papežské rady pro spravedlnost a mír Towards Reforming the International Financial and Monetary Systems in the Context of Global Public Authority* (2011), která se pokouší o konkrétní náčrt designu nových silných globálních institucí. Ruská pravoslavná církev je ve svých vyjádřeních velice obezřetná až odmítavá v jakékoli podpoře internacionalizace, přenášení kompetencí z národních států na nadnárodní organizace a

postupování suverenity na vyšší stupně vládnutí. Hájí explicitně právo na státní suverenitu a identitu států proti mezinárodní a nadnárodní organizaci, zdůrazňuje demokratickou legitimitu představitelů státní moci a jejich odpovědnost vůči svým občanům, je také nedůvěřivá k „západnímu“ individualistickému konceptu lidských práv. Jde ale o zjevnou reakci na koncepce a úsilí požadující radikálně silnější struktury globálního vládnutí a „západní“ pojetí lidských práv, nikoli o kritiku klasického mezivládního internacionalismu založeného na platformě OSN. Některé proudy protestantismu, zejména z amerického evangelikálního prostředí, jsou k možnostem globální politické organizace radikálně skeptické. Zde je představa obávaného *New World Order* spojována s ďábelskými ambicemi na světovládu, eliminaci křesťanství a zotročení lidstva, dokonce i platforma OSN je chápána jako problematická a utopická. To je pohled, který je v napětí s poněkud optimističtější pohledem na možnost mezinárodního uspořádání, i když ve svém jádru konverguje i s některými radikálnějšími hodnoceními z katolického spektra sociálního myšlení (Schooyans, mariánský milenialismus apod.). Současně je i radikalizovaným vyjádřením jednoho z aspektů, který je integrálně obsažen v sociálním učení církve – disentu vůči „kultuře smrti“. V oblasti celku křesťanství je patrná široká pluralita pohledů na mezinárodní vztahy a globální vládnutí, která do značné míry reprezentuje i pluralitu názorů a strategií v oblasti mezinárodních vztahů. Přesto je možné poměrně snadno hledat základní konvergence, zejména s ohledem na sdílené jádro hodnot přirozeného zákona a biblických textů.

3 Výzvy a otazníky světového řádu a *global governance* perspektivou politických, teologických a etických podnětů

„Při postupu lidské společnosti k civilizaci, kdy se malé kmeny spojovaly do větších celků, by i nejprostší rozumová úvaha musela nabádat každého jedince, aby rozšířil své společenské instinkty a soucit se všemi členy národa, i když je osobně nezná. Jakmile se dostane člověk až k tomuto bodu, v rozšíření jeho sympatií na lidi všech národů a ras mu brání už jen nepatrná překážka [artificial barrier]. Avšak pokud se od něho jiní lidé značně liší vnějšími znaky či zvyky [habits], realita bohužel ukázala, že mu pak nesmírně dlouho trvá, než je začne považovat za své bližní.“

Charles Darwin, *O původu člověka*, 1871

„Dnes je osudný okamžik, kdy se pod strašlivým tlakem mločích nebezpečí a lidské odpovědnosti může podařit, nač nestačila světová válka se všemi svými nesmírnými oběťmi: zřízení Spojených Států Světa.“

Karel Čapek, *Válka s mlouky*, 1935

„Římsko-katolická tradice nedbala a nedbá do dnes místní mluvy a rasy a tím měla vždy na národní život rozrušující vliv. Podobně obsáhlé je velké, arabsky mluvící náboženství Mohamedovo, a podobně nedbá jazyků a národů. I křesťanství i islam jsou po svých světských stránkách vlastně nedokonalou realizací utopického světového státu.“

H. G. Wells, *Moderní utopie*, 1905

V poslední velké kapitole hlouběji nahlédneme do oblasti reflexe otázek mezinárodního politického řádu, předešleme teoretickou debatu o žádoucím světovém řádu pro 21. století, zejména v kontextu možností uplatnitelnosti morálních hodnot. Následně se navrátíme ke katolické perspektivě představením a reflexí kontextu plurality novějšího katolicky orientovaného sociálního myšlení zaměřeného na otázku globálního politického řádu a globálního vládnutí a pokusíme kriticky vyrovnat s určitou ambivalencí globální moci v katolické sociální tradici. Ukážeme, že stálým jádrem katolické perspektivy, navzdory pluralitě debaty, je primát přirozeného zákona, který je i východiskem k debatě a hledání souladu s dalšími náboženskými tradicemi a jejich předpoklady v otázce mezinárodních vztahů a globálního vládnutí.

3.1. Hledání žádoucího světového řádu pro 21. století v teorii mezinárodních vztahů

Při prezentaci a reflexi tematiky globální politické organizace a globálního vládnutí využijeme optiku klasického teoretika mezinárodních vztahů Martina Wighta (3.1.1), hlouběji se seznámíme s debatou kolem konceptu globálního vládnutí a jeho variacemi (3.1.2), poukážeme na některé konkrétnější představy o možném dalším žádoucím vývoji na poli mezinárodních vztahů (3.1.3), ale zmíníme a v krátkosti vyhodnotíme i kontroverzní otázku tzv. konspiračních teorií (3.1.4).

3.1.1 Mezi „machiavellistickým realismem“, „grotiovským racionalismem“ a „kantovským revolucionismem“

Mezi politikou a morálkou

Kromě deskriptivního rozměru situace v mezinárodních vztazích a případných prognóz směřování dalšího vývoje (kapitola 1.4.2), je v teorii mezinárodních vztahů samozřejmě přítomen rozměr preskriptivní, tedy debata o žádoucí podobě mezinárodního řádu, jeho vývoji a formování. Pro každý model najdeme zastánce jak na poli teorie mezinárodních vztahů, tak i mezi prakticky orientovanými politickými názory. Jednotlivé ideologické a

názorové pozice (konzervativní, liberální, radikální) a některé historické precedenty již a priori formulují žádoucí rysy globálního řádu a formují tak současnou debatu. Ta se pohybuje v rozmezí mezi kosmopolitně dominující univerzální morálkou a mocenským partikularismem bez univerzalistických hodnotových hledisek. Tři „ideologické tradice“ západního politického myšlení s odlišným chápáním modernity a „osvícenského dědictví“ – konzervatismus, liberalismus a radikalismus – i přes další vývoj a konvergence formují politické uvažování, včetně současných teorií mezinárodních vztahů. Zde lze v kontextu druhé poloviny dvacátého století rozlišit tři základní paradigmatičerpající z těchto tradic – realistické (spíše konzervativní), racionalistické (spíše liberální) a revolucionistické (spíše radikální).⁵⁴⁰

Tradice „realistická“ vychází hlavně z konzervatismu, je skeptická vůči racionalitě člověka a možnostem zásadního pokroku v mezilidských interakcích a rozvoji institucí. Dovolává se spíše zkušenosti a pragmatismu, je skeptická ke změnám, za hlavního hybatele politiky považuje otázky bezpečnosti, síly a boje o zdroje. V mezinárodních vztazích považuje za primární aktéry jednotlivé státy, které žijí v neustálé anarchii a konfliktu. Za symbol tohoto přístupu můžeme zvolit kulečnickovou kouli (autonomní státy v anarchickém prostředí).

Tradice „racionalistická“ vychází hlavně z liberalismu a optimistického pojetí vývoje společnosti a institucí, důvěry v racionální schopnosti jedince, dohody a potenciálu nekonfliktní povahy mezilidských vztahů. Klade důraz na svobodný ekonomický rozměr kooperace na všech úrovních, včetně mezistátní. To vede k plodné spolupráci a vzájemnému obohacení a uspokojení oprávněných zájmů. Stát tato tradice nepovažuje za uzavřenou entitu, ale jen za jednoho z aktérů mezinárodních vztahů mezi celou škálou veřejných i privátních aktérů jak uvnitř států, tak na mezinárodní úrovni. Za symbol tohoto přístupu můžeme zvolit pavučinu (spletitá síť vztahů).

Dědicem „revolucionistické“ tradice jsou různé tzv. „kritické teorie“, které vycházejí primárně z ekonomické perspektivy, ovšem politiku a instituce chápou jako zdroj výrazných mocenských a ekonomických asymetrií, zneuznání a útisku člověka. Svým enormním důrazem na mezilidskou solidaritu jsou kritické vůči odcizujícím institucím státu a ekonomických vztahů, jejich integrální součástí je obvykle i výzva k radikální změně revolučního rázu s požadavkem na rovné přerozdělení světových zdrojů. Za symbol chápání mezinárodních vztahů u tohoto přístupu můžeme zvolit chobotnici, již je ovšem třeba „zahubit“ (existující instituce mají opresivní charakter).

V každé z tradic ovšem existuje určité napětí a divergentní tendence, v klíčových debatách v kontextu mezinárodních vztahů současně dochází ke konvergenci mezi „neoliberalismem“ a „neorealismem“ na straně jedné a k rozkvětu různých forem kritických teorií na straně druhé (neomarxismus, feminismus apod.), všechny debaty jsou navíc poznamenány odlišnými pohledy na epistemologii (pozitivismus, behaviorismus, postpozitivismus, poststrukturalismus, konstruktivismus apod.). Z těchto debat, výrazně posilněn vychází konstruktivismus, který klade důraz na historickou a diskurzivní podmíněnost veškerých (politických) pojmů. „Relativistická“ linie konstruktivistické rodiny stojí na předpokladu nemožnosti poznatelnosti reality a klade důraz na interpretativní přístupy, „empirická“ pak stojí na kognitivní přístupnosti reality – lidé současně utvářejí svůj sociální svět prostřednictvím aktivity a komunikace, konstituují vztahy a normy, které je zpětně determinují.⁵⁴¹

Pokud bychom měli rozličné postoje a mezi-postoje k mezinárodnímu řádu ještě lépe systematizovat a demonstrovat na pozadí základního a původního sporu v teorii

⁵⁴⁰ Srov. KNUTSEN, Torbjørn L. *Dějiny teorie mezinárodních vztahů*, s. 281–287.

⁵⁴¹ Srov. tamtéž, s. 311–314.

mezinárodních vztahů založeného na antagonismu mezi idealismem (založeným na předpokladu univerzálně platných hodnot) a realismem (založeným na rovnováze plurality partikulárních sil), respektive tedy mezi morálkou a mocí, můžeme využít systematizaci z knihy Pavla Barši a Ondřeje Císaře *Anarchie a řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů* (2008):⁵⁴²

idealismus		realismus	
←		→	
primát morálky nad politikou		primát politiky nad morálkou	
„uni-verzum“		„pluri-verzum“	
hierarchie		anarchie	
impérium	konfederace	koncert	rovnováha
kosmopolis			

Pokud budeme považovat za dvě krajní polohy světového řádu na straně jedné unipolární hierarchii (ať již ve formě impéria, nebo globálního státu) a na straně druhé mnohopolární anarchii, vyvstanou nám na škále mezi nimi další ideální typy světového řádu – konfederace jako svazek (omezeně suverénních) států se společnou shodou na zájmech, pravidlech a právu, či „koncert velmocí“ (plně suverénních), založený na shodě na zájmech zkombinovaných s pluralitou. Představa o světovém řádu je tedy hluboce spojena s dichotomií mezi „rozumnou domluvou“ (idealismus rozumu) a „silovým donucením“ (realismus síly). Spor mezi idealismem a realismem spočívá v rozličných odpovědích na otázku, kterou si nejnvýstižněji položil Carl Schmitt – „*má být civilizovaný světový řád založen na sdílení jedné sady morálních idejí, nebo na rovnováze mnoha politických mocí?*“⁵⁴³ Celá koncepce Baršovy a Císařovy knihy následně vede k závěru, že velká část politických debat nad povahou světového řádu je vedena sporem o váhu typů politického jednání – mezi možností rozumné domluvy a nezbytností silového donucení, mezi představou obecně sdíleného rozumu a praxí jednotlivých společenství. Tento rozpor, nepřekonatelný na rovině politického jednání, je překonatelný na hlubší rovině sporu o politické vědění (intelektualismus x praktikismus). Přijetím „prakticismu“, který byl v teorii mezinárodních vztahů 2. poloviny 20. století opomíjen, je podle autorů možné zrušit sílu sporu mezi „dualistickým univerzalizmem“ idealismu a realismu. Tento přístup, nezátížený absolutizací morálky (či vědy), zaujímá na rovině praxe pozici pluralistického univerzalizmu a „realistického liberalismu“. Představuje umírněnou pozici mezi machiavellistickým realismem, redukcujícím sociální skutečnost na to, čím „je“, a kantovským revolucionismem, redukcujícím sociální skutečnost na to, čím „má být“. Tato umírněná pozice je symbolizována „grotiovským racionalismem“, který mezi nimi zaujímá pozici historického realismu – orientuje se na to, co v historických a kulturních podmínkách „může být“. Svým vědomím lidské nedokonalosti za současné možnosti pozitivní změny stojí v opozici vůči „morálně skeptickému“ realismu i vůči „utopicko-revolučnímu“ idealismu. Do této tradice autoři knihy zahrnují zajímavou škálu autorů (mezi jinými Edmund Burke, Reinhold Niebuhr, Robert Keohane, John Rawls, Jürgen Habermas), kteří mají v mnohém odlišné názory a světonázorové orientace, ale z hlediska teorie mezinárodních vztahů je jejich pozice (navzdory názorovému a hodnotovému rozptylu) vedena tradicí grotiovského racionalismu, který je podle autorů reprezentován současnými postoji širšího proudu tzv.

⁵⁴² Srov. BARŠA, Pavel a Ondřej CÍSAŘ. *Anarchie a řád ve světové politice*, s. 14.

⁵⁴³ Srov. tamtéž, s. 14.

„realistického liberalismu“. Tato pozice ve znamení hledání umírněného středu mezi extrémními názorovými polohami, je podle našeho názoru blízka hlavnímu proudu historického křesťansko-etického uvažování o mezinárodním řádu a globální politické organizaci, a představuje výtečné východisko k současné etické reflexi v oblasti mezinárodních vztahů a globálního řádu. Historická tradice skepse vůči silné globální politické organizaci, za souběžného důrazu na minimální morální požadavky v duchu přirozeného zákona, se navzdory svému hlubokému zakotvení v univerzalizmu a požadavku světové politické autority odráží dle našeho mínění i v moderním sociálním učení církve. Následně se pokusíme tuto pozici vyhodnotit v kontextu debat nad teorií mezinárodních vztahů, ve vztahu k náboženství a k pozicím sociálního učení církve i širšímu katolickému sociálnímu myšlení.

Wightova typologie tří tradic v mezinárodních vztazích

Jak jsme již opakovaně naznačovali, výtečným nástrojem k uchopení a strukturování pohledů v mezinárodních vztazích je typologie britského teoretika mezinárodních vztahů a stoupence školy „historického realismu“ Martina Wighta (1913–1972), která historicky i aktuálně rozlišuje mezi třemi tradicemi uvažování v mezinárodních vztazích – machiavellistickým realismem, grotiovským racionalismem a kantovským revolucionismem. V nich se do značné míry odrážejí východiska tří ideologických tradic modernity – konzervatismu, liberalismu a radikalismu, které značně korelují se třemi dominantními přístupy v současné teorii mezinárodních vztahů – neorealismem, kladoucím důraz na nevykořenitelnost anarchické a násilné povahy v mezinárodních vztazích, neoliberalismem, spojujícím naděje na evoluci k větší kooperaci prostřednictvím norem a institucí, a radikalismem, požadujícím radikální revoluci mezinárodního systému a politickou jednotu lidstva. Tři tradice je možné vyjádřit i třemi klasickými „tagy“ z dějin politického myšlení, vyjadřujícími povahu mezinárodního společenství – pro realisty je to *bellum omnium contra omnes* (Hobbes), pro racionalisty *societas quasi politica et moralis* (Suárez), pro revolucionisty *civitas maxima* (Wolff).⁵⁴⁴

Současně je třeba vzít v potaz – aby nedošlo k nedorozumění – že Wightovy „tři tradice“ představují idealizované modely, které není možné plně ztotožnit s jejich představiteli a jsou vyjádřením jen určitého aspektu jejich myšlení, daný přístup tedy spíše jen symbolizují. Jak jsme kupříkladu předestřeli v historické části, není možné jednotlivé klíčové autory (Grotius, Kant) redukovat na jeden přístup. Mnoho myslitelů náležejících do grotiovské tradice, včetně Grotia samotného, se vyznačovalo určitými revolucionistickými – kantovskými přesahy a aspekty myšlení. I Grotius v ideálu vnášel do konceptu *ius gentium* mnoho silných křesťanských hodnot nad rámec čiré přirozenoprávní pozice a byl stoupencem „teorie morální vlády“ (v křesťanských státech). Naproti tomu „revolucionista“ Kant, dobový představitel kosmopolitismu, svými postoji představuje ze současných hledisek „radikálního revolucionismu“ spíše stoupence uměřeného liberálního institucionalismu – odmítá dobové radikální politické myšlení, reálnou uskutečnitelnost světového státu, je v zásadě stoupencem autonomních suverénních států.

Wight svým definováním tří tradic – zejména grotiovské tradice – reaguje právě na tehdy převládající dichotomii radikálních a neslučitelných pozic realismu a idealismu. Právě Grotius pro něj ztělesňuje postoj kombinující idealistickou víru v minimální morální principy sdílené všemi lidmi s realistickým uznáním nepřekonatelné kulturní a mocenské plurality – jde tedy o středovou polohu mezi radikálním racionalismem dogmatického osvícenství na straně jedné a „morálním agnosticismem“ realismu na straně druhé. Zatímco

⁵⁴⁴ Srov. WIGHT, Martin (ed. WIGHT Gabriele a Brian PORTER). *International Theory. The Three Traditions*, s. 48.

machiavellistický realismus klade důraz na suverenitu v zásadě absolutní, a tedy autonomii států, grotiovský racionalismus považuje autonomii a suverenitu taktéž za důležitou, ovšem ne absolutní, ale vázanou společnými všelidskými morálními principy. Grotiovský racionalismus tak ztělesňuje syntézu umírněného realismu s umírněným idealismem, který je vyjádřen protoliberalní teorií přirozeného práva.⁵⁴⁵ Wight tudíž spatřuje kořeny grotiovského racionalismu v konceptu starověkého, středověkého a španělskými scholastiky pointovaného přirozeného práva.

Do této tradice řadí Wight kromě Grotia a jemu předcházejících stoických i křesťanských teoretiků přirozeného práva vrcholících ve španělské scholastice (přímo jmenuje Vitoriu a Suáreze) i Johna Locka a Edmunda Burka, kteří sice byli z epistemologického hlediska svázáni s empirismem, ale v praktických implikacích byli pokračovateli přirozenoprávní tradice. Z novějších autorů do grotiovské tradice, která představuje pro Wight poměrně širokou střední cestu evropského myšlení mezi realismem a revolucionismem, řadí třeba Tocquevilla či Lincolna. Dokonce i samotné měkké revolucionisty Kanta a Wilsona považuje z velké části za blízké grotiovské tradici, ovšem tito z ní následně určitým způsobem vybočili.⁵⁴⁶

Pro kantovský revolucionismus je naopak příznačná krajní poloha idealismu, případně jeho syntéza s krajním realismem síly – jde případně i o násilné uplatnění radikálních morálních ideálů a o celkovou proměnu společnosti a lidstva. Nejde tedy o úsilí o kultivaci mezinárodní politiky, ale o celkovou kvalitativní proměnu ve smyslu vstupu do „zlatého věku“ lidstva. Tato představa, symbolizovaná radikálními ideály francouzské revoluce, je spojována symbolicky s Kantem. Wight ovšem ještě rozlišuje revolucionismus (či utopismus) „měkký“ a „tvrdý“.⁵⁴⁷ Ideálem obou je eliminace států ve prospěch globální jednoty lidstva podle totožných principů. Měkkí revolucionisté spatřují cestu k cíli v síle přesvědčování a očekávání růstu morálního vědomí, tvrdí revolucionisté, chápající svět dualisticky jako boj dobra se zlem, předpokládají dosažení tohoto cíle násilnou cestou, cestou nekompromisní „svaté války“. Mezi měkké revolucionisty řadí Wight právě Kanta, ve dvacátém století třeba Wilsona či F. D. Roosevelta, tvrdí revolucionisté jsou pro něj zejména komunisté (či nacisté), ze současného hlediska k nim můžeme řadit třeba radikální islamismus.

Pokud jde o chápání člověka a jeho přirozenosti, realisté mají tendenci vnímat přirozenou povahu jako převážně špatnou a neschopnou morálních výkonů, grotiovští racionalisté chápou člověka v komplexnosti jeho potenciálu konat dobro i sklonů ke zlému. Revolucionisté naopak vidí lidskou přirozenost jako přirozeně dobrou, ovšem svázanou špatnými sociálními poměry a institucemi. Obtížné vysvětlení existence špatných institucí navzdory dobré povaze lidství často spočívá v identifikaci konspirativní aktivity či spiknutí úzké skupiny jedinců, činící výjimku z jinak dobrého lidstva (kapitalisté, židé, heretici). Proti nim obvykle stojí avantgardní revolucionistické elity nadané mimořádným poznáním povahy dobra a cíle dějin, případně i domnělou legitimitou k násilným formám nápravy poměrů. Zatímco realismus je v pasti představy o cyklickém opakování násilí a nemožnosti jakéhokoli pokroku v mezinárodních vztazích, revolucionistická vize je přísně lineární – předpokládá nezadržitelný pokrok dějin k dokonalosti. Racionalistická tradice s nadějí na morální pokrok lidstva za současného vědomí lidské hříšnosti a nedokonalosti nejlépe odpovídá tradičnímu křesťanskému pohledu na člověka a jeho potenciál rozvoje v dějinách.

Wight identifikuje vznik revolucionistické koncepce s oddělením ideje lidských práv od jejich tradičního přirozenoprávního základu směrem k pozitivistickému chápání práva,

⁵⁴⁵ Srov. BARŠA, Pavel a Ondřej CÍSAŘ. *Anarchie a řád ve světové politice*, s. 154.

⁵⁴⁶ Srov. WIGHT, Martin (ed. WIGHT Gabriele a Brian PORTER). *International Theory. The Three Traditions*, s. 15.

⁵⁴⁷ Srov. tamtéž, s. 46–47.

keré může mít jak realistické (partikularistické – práva poskytuje výhradně společenství či stát), tak radikálně idealistické vyznění (práva jako univerzalizace subjektivních nároků jednotlivců bez zakotvení v přirozeném řádu věcí a partikularitě rozličných právních řádů). Grotiovská tradice tak svou vazbou na tradici přirozeného práva nabízí právě koncept morální jednoty lidstva založené na základních principech a právech, při respektu k pluralitě specifických právních řádů. Tento nedogmatický a neutopický „pluralistický univerzalizmus“, který stál na koncepci přirozeného práva, čelí ze současných hledisek epistemologickým výzvám – pochybnosti o možnosti obecné přijatelnosti a relevance přirozeného práva. Pavel Barša má za to, že i přes klíčový přínos Wight nedomyšlí tento nedostatek, když návrat k teorii přirozeného práva založené na metafyzickém realismu není možný. Sám nalézá východisko v konstruktivismu.⁵⁴⁸ Ten identifikuje hodnoty a obsahy pojmů nikoli v metafyzickém řádu, ale v jejich historicky podmíněné konstrukci a diskurzivních procedurách. Význam (morálních a politických) pojmů je dán nikoli objektivním morálním řádem, ale vyplývá z diskurzu a hermeneutiky, morální hodnoty mají tedy v podstatě dějinný, historicky podmíněný a relativní obsah. Aniž bychom hlouběji zasahovali do epistemologické debaty, je zřejmé, že i přes zásadní přínos konstruktivismu ve filosofii poznání a nahlédnutí „sociální konstrukce reality“, je jeho vyznění „relativistické“. V tomto smyslu bude i přes zjevnou konvergenci mezi oceněním grotiovského racionalismu v teorii mezinárodních vztahů a v křesťanské sociální tradici klíčový rozdíl ve stále trvajícím důrazu hlavního proudu křesťanské etiky na poznatelnosti přirozeného zákona silami lidského rozumu, i přes uznání dějinně podmíněného hodnocení proměnlivých situací a úsudků praktického rozumu, které mohou mít částečně mírně odlišná a dobově podmíněná vyjádření. Tomuto problému se v souvislosti s relevancí přirozeného zákona a přirozeného práva v katolické etice a v sociálním učení církve budeme podrobněji věnovat v kapitole 3.3.3.

Racionalistická a revolucionistická tradice ve vztahu k náboženství

Dodejme ještě pro lepší spojení s předchozími historickými kapitolami a s ohledem na další text, že Wight dále ještě rozlišuje revolucionisty náboženské (16. a 17. století), „francouzské“, spojené s revolucí a jakobinismem, a totalitární (20. století).⁵⁴⁹ Pro náboženské myšlení obecně, s ohledem na víru v transcendentní řád, není tolik relevantní čirá realistická tradice pro svůj „morální agnosticismus“, proto lze předpokládat, že se bude v otázce mezinárodních vztahů pohybovat převážně v rozptylu mezi grotiovským racionalismem a kantovským revolucionismem, s ohledem na požadavek morální jednoty lidstva a síly případného globálního uplatnění náboženských hodnot. Náboženský revolucionismus identifikuje jak na katolické, tak protestantské straně, a souvisel dle něho do značné míry s eskalací mezikonfesionálních bojů. Zejména kalvinismus a katolická protireformace jsou pro Wighta ztělesněním náboženského revolucionismu. Revolucionismus má podle Wighta náboženské kořeny, chápe jej jako snahu o „oživení“ či „zvěčnění“ středověké představy jednoho světového společenství – Dantova světového impéria z díla *De monarchia* (1310), upevnění mezinárodního společenství do světového státu či „superstátu“.⁵⁵⁰ To platí i pro sekularistický revolucionismus, který má obvykle povahu politického náboženství či má přinejmenším (kvazi)náboženské rysy. Současně však docházelo jak v prostoru kalvinismu, tak katolicismu k rozvíjení teorií moci založených na souhlasu lidu a teorií emancipace vůči politické moci a svobody náboženství. Na Grotiovské racionalistické tradici považuje i Wight za příznačné, že od novověku její další rozvoj nebyl

⁵⁴⁸ Srov. BARŠA, Pavel a Ondřej CÍSAŘ. *Anarchie a řád ve světové politice*, s. 159–161.

⁵⁴⁹ Srov. WIGHT, Martin (ed. WIGHT Gabriele a Brian PORTER). *International Theory. The Three Traditions*, s. 8.

⁵⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 40–41.

spojen výhradně s katolickou tradicí, ale rozvíjen jak v katolickém, tak protestantském kontextu. V určitém smyslu grotiovská tradice pokračuje v poněkud paradoxní konvergenci „katolické“, „protestantské“ a „sekulární“ sociálně-etické tradice, která je nakloněna svobodě, přirozenému právu a umírněnému internacionalismu v nerevolucionistickém, nebo jen „měkce“ revolucionistickém duchu. V tomto kontextu je zajímavé poukázat na úzkou vazbu mezi sekulárními nadějemi na „lepší svět“ a jejich náboženskými souvislostmi, které se v kontextu „anglosaského ducha“ (Burke, Wilson, Roosevelt) daří spojovat určitým základním souladem mezi modernitou a základem křesťanských (přirozenoprávních) hodnot. V tomto smyslu nazývá třeba Babík Wilsona vizionářem mírového mezinárodního řádu, „konzervativním milenialistou“.⁵⁵¹

Kombinace důrazu na přirozený zákon v sociálním učení církve a současně kladeného požadavku na institucionální ukotvení globálního řádu a světovou politickou autoritu naznačuje optikou wightovské typologie, že sociální učení církve se ve věci globálního řádu pohybuje v doméně grotiovské tradice, ovšem s určitými přesahy směřujícími k měkkému kantovskému revolucionismu. Tuto otázku následně hlouběji prozkoumáme (kapitola 3.3) a pokusíme se ji vyhodnotit. Nejprve se však podrobněji seznámíme se současnou debatou v teorii mezinárodních vztahů ohledně povahy globálního řádu a globálního vládnutí, následně i s podněty k tématu světového řádu a *global governance* v širším katolickém sociálním myšlení (kapitola 3.2), která nám pomůže nahlédnout pluralitu pozic a různé formy interpretace konceptu světové politické autority a globálního vládnutí.

3.1.2 Debata o konceptu *global governance*

Pojem *global governance* a jeho odstíny

Perspektiva světového řádu a globální politické organizace se v současné teorii mezinárodních vztahů do značné míry soustředí do debaty ohledně obsahu nově rozvíjeného konceptu „globálního vládnutí“ (*global governance*). V této debatě se projevují a zúročují historické i aktuální impulsy k povaze mezinárodních vztahů, možnosti globální politické organizace a politických institucí s mezinárodní působností. Teoretikové mezinárodních vztahů zkoumají a interpretují jak empirický, tak normativní rozměr konceptu *global governance*. V druhé polovině dvacátého století mezinárodní vztahy čelí mnoha proměnám, které vyzývají k úvahám o dalším směřování a redefinici. Je to zejména do značné míry nefunkční uspořádání OSN, slábnoucí vliv národních států, nové ekonomické, bezpečnostní a ekologické výzvy, nerovnosti v distribuci bohatství a růstu. Jádrem úvah o novém uspořádání mezinárodních vztahů je však tradiční zájem na zajištění bezpečnosti a míru. Debata byla na počátku devadesátých let dvacátého století podnícena bezprecedentní situací konce studené války a rozvojem globalizace. Je zaměřena na uvažování o formách mezinárodních vztahů, které by byly adekvátní formou řešení v reakci na globalizaci a regulaci stále komplexnějších politických a ekonomických procesů. Chaotický svět globalizace ve své ekonomické i politické dimenzi, či tradiční formy vyvažování zájmů nejsilnějších velmocí jsou považovány za neuspokojivé a dysfunkční.

K dané oblasti existuje již i v češtině mnoho literatury, která se věnuje ideálu *global governance* jak z ekonomických, tak politických hledisek.⁵⁵² Tematika je rozvíjena zejména

⁵⁵¹ Srov. BABÍK, Milan. *Statecraft and Salvation: Wilsonian Liberal Internationalism as Secularized Eschatology*. Waco: Baylor University Press, 2013, s. 163–169.

⁵⁵² Srov. PEHE, Jiří. Globální řízení a globální správa. In: *Globalizace a globální problémy*. Praha: UK, 2006, s. 123–132; BARŠA, Pavel a Ondřej CÍSAŘ. *Anarchie a řád ve světové politice*, s. 388–396; LEHMANNOVÁ, Zuzana a kol. *Formování globálního řádu? Globalizace a global governance*. Praha: Oeconomica, 2010; CIHELKOVÁ, Eva a kol. *Regionalismus a multilateralismus. Základy nového světového obchodního řádu?* Praha: C. H. Beck, 2010; MAKARIUSOVÁ, Radana. *Transformace světového řádu. Aktéři a globální vládnutí*.

v kontextu teoretiků liberální orientace (James Rosenau, Robert Keohane, Joseph Nye).⁵⁵³ Za klíčové pro teorii *global governance* se považuje Rousenauovo zdůrazněné rozlišení mezi vládnutím (*governance*) a vládou (*government*). Zatímco vláda (ve státě) je formálním zdrojem systému pravidel a norem, těší se suverenitě a případně legitimitě, vládnutí znamená zaměření na dynamiku a efektivitu mnohastupňových procesů a formulace pravidel, neformálnost a vícestupňovost autority a legitimacy. Podle převažujícího pojetí těchto teoretiků *global governance* tak vládnutí nutně neimplikuje ustavení celosvětové autority jako legitimního zdroje pravidel a norem. K formulaci pravidel a jejich posilování, mezinárodních režimů, dochází rozličným způsobem na mnoha úrovních a působením různých aktérů. Je to spontánní evoluce regulačních mechanismů, které se vyznačují vysokou proměnlivostí a flexibilitou.

Pokud však chápeme pojem *global governance* nikoli pouze v intencích těchto autorů (jako „vládnutí bez vlády“), ale šířeji, jako celý vějíř možností institucionálního uspořádání mezinárodních vztahů, vládne ve věci perspektiv a normativů *global governance* určitá mnohoznačnost a rozdílnost konceptů. Základní rozlišení tkví již ve sporu mezi tradičními pohledy na mezinárodní vztahy – idealismem a realismem. Zatímco realismus zdůrazňuje primát konfliktní povahy mezinárodních vztahů a klíčové aktérství států, idealismus klade důraz na možnost mezinárodní spolupráce a význam institucí. Názorové rozpětí se pohybuje od pozic realistů, kteří chápou globální politiku pouze jako logiku mocenské rovnováhy mezi uzavřenými státy v jinak anarchických mezinárodních vztazích (a silnější koncept *global governance* zásadě odmítají), až k různým formám liberalismu, racionalismu a idealismu, které požadují formulaci rozličně silných institucí globálního vládnutí (od klasického mezinárodního práva, přes formy a stupně politické sjednocování až po světový stát), některé z nich jsme již naznačili výše. Mezi těmito póly nalézáme mnoho pozic interpretujících empirické poznatky s rozličnými důrazy na jednotlivé aspekty problému – proměnu role státu v situaci globalizace, stávající roli států a nestátních aktérů, mezinárodních režimů, dohod a pravidel, víceúrovňovost globálního vládnutí apod. Normativní teorie globálního vládnutí vedou spory o možnostech a mechanismech demokratické legitimacy nadnárodních institucí, potencialitě „globální demokracie“ a „globální sociální spravedlnosti“. Návrhy řešení se pohybují na škále od minimalistického pojetí, spočívajícího v chápání *global governance* jako vlády principů – mezinárodního režimu zabezpečujícího základní lidská práva – až po globální mocenské centrum se silnými exekutivními kompetencemi. Idea *global governance* je však také z rozličných ideových hledisek kritizována, kořeny kritiky tkví jak v kritických levicových představách, odmítajících ideál silné vlády a technokratismu (zejména těch, kteří čerpají inspiraci v idejích anarchismu, či chápou globalizaci jako projekt inspirovaný výhradně neoliberální ideologií), tak v realistických pravicově-konzervativních pohledech kladoucích důraz na zachování autonomie států a absenci autoritativních politických a ekonomických regulativů.

Teoretické úvahy taktéž generují úsilí o konkrétní praktické aplikace, včetně nejvyšší úrovně, kupříkladu v prostředí OSN – v roce 1992 byla s podporou Generálního tajemníka OSN Butruse Butrus-Ghálího založena tzv. *Commission on Global Governance*, která

Plzeň: Aleš Čeněk, 2010; MEZŘICKÝ, Václav. Světové vládnutí. In: MEZŘICKÝ, Václav ed. *Perspektivy globalizace*. Praha: Portál, 2011, s. 195–214.

⁵⁵³ Srov. zejména sborníky ROSENAU, James a Ernst-Otto CZEMPIEL eds. *Governance without Government: Order and Change in World Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992; HEWSON, Martin a Timothy SINCLAIR eds. *Approaches to Global Governance Theory*. New York: State University of New York Press, 1999; NYE, Joseph a John DONAHUE eds. *Governance in a Globalizing World*. Washington: Brookings Institution, 2000.

publikovala text *Our Global Neighbourhood* (1995), kde zaznívá často zmiňovaná a komentovaná definice *global governance*:

„Není žádná alternativa ke spolupráci a užití kolektivní moci za účelem vytvoření lepšího světa. Vládnutí [Governance] je souhrnem mnoha způsobů správy společných věcí skrze individua a instituce, veřejné i soukromé. Je to pokračující proces, v němž mohou být konfliktní a odlišné zájmy vzájemně přizpůsobeny a pojaty kooperativně. To zahrnuje formální instituce a režimy zmocněné k prosazování souladu, stejně jako neformální dohody, se kterými souhlasí jak lidé, tak instituce, nebo je chápou tak, že jsou v jejich prospěch.“⁵⁵⁴

Komise pro globální vládnutí vyhlásila, že „svět nemůže být bez systému nebo pravidel“ a že smysl tohoto systému má spočívat v tom „najít rovnováhu, která by odpovídala zájmu všech lidí o trvale otevřenou budoucnost, jež by byla vedena základními lidskými hodnotami a uvedla by do souladu tuto světovou organizaci (OSN) s existující globální rozmanitostí.“ Za klíčové problémové oblasti politiky světového vládnutí komise pokládala:

- globální bezpečnost (předcházet krizím, rozpoznávat je a zamezovat jim);
- management vzájemné hospodářské závislosti;
- celosvětové posílení právního státu;
- reformu OSN.

Abychom celou debatu o *global governance* strukturovali, využijme přehlednou knihu Timothy J. Sinclaira *Global Governance* (2012).⁵⁵⁵ Ten úvahy o konceptu *global governance* spojuje s celkovou krizí mezinárodního vestfálského systému založeného na národních státech. Teorie se rozvíjejí v několika směrech a podstata *global governance* je ve své podstatě nevyjasněná – žádný široce sdílený koncept neexistuje. Někdy znamená sjednocující kolektivní akci vůči specifickým dobovým hrozbám, jindy spíše rámec pravidel a norem, pro kritiky je předstupněm konspirace směřující k ustavení světové vlády či tyranie – „*Global governance se může rozvíjet podél multilaterálních a demokratických linií, nebo také může být poplatná diktátorské a autokratické formě.*“⁵⁵⁶ Ačkoli existuje poměrně široká implicitní shoda na formulaci problémů a výzev, jimž čelí současný globalizovaný svět, nepanuje soulad v možnostech, jak se s nimi vypořádávat. *Global governance* je někdy pouhým označením pro již existující způsoby a fungování mezinárodních institucí, jindy naopak představuje návrh na jejich zásadní proměnu, která by inkorporovala nové formy řízení, aktérů a autorit. Tato předpokládaná proměna je interpretována buď jako potenciál k expanzi uplatnění demokracie a aktérů občanské společnosti, které by narušovaly etablované elitářské struktury a tradici nerovnosti, nebo by naopak byla hrozbou pro identitu a legitimitu národních států a jejich autonomie.

Sinclair současně vítá pluralitu debaty a tříbení pojmů o globálním vládnutí, protože příliš jednotný či dominující pohled považuje za potenciálně opresivní a destruktivní. Identifikuje celkem šest klíčových přístupů ke konceptu *global governance*:

- **institucionalismus**
- **transnacionalismus**
- **kosmopolitismus**

⁵⁵⁴ COMMISSION ON GLOBAL GOVERNANCE. *Report of the Commission on Global Governance* (1995) [online].

⁵⁵⁵ SINCLAIR, Timothy J. *Global Governance*. Cambridge: Polity Press, 2012.

⁵⁵⁶ Tamtéž, s. 1.

- hegemonismus
- feminismus
- rejekcionismus

Celkově nejvlivnější, nejrozšířenější v oficiálních politických kruzích a mezi současnými elitami je podle Sinclaire institucionálníismus. Ten stojí na představě, že již stávající mezivládní instituce, jako OSN, MMF či Světová banka, které jsou produktem mezinárodního uspořádání po druhé světové válce, jsou východiskem a základem vznikajícího a rozvíjejícího se systému globálního vládnutí. Mezivládní instituce jsou klíčovými aktéry globálního vládnutí a realizují jej „manažerským“, „expertním“, „vědeckým“, „technokratickým“ přístupem. Institucionálníismus vychází zejména z (neo)liberálního pojetí mezinárodních vztahů, je podstaven na elitách a odborném přístupu, jeho klíčovou autoritou je Robert Keohane (*After Hegemony*, 1984). Reálně dominantní institucionálníismus je v podstatě v napětí se všemi ostatními přístupy ke konceptu *global governance*. Ze strany kritiků je mu vyčítán zejména onen „manažerský“ přístup (hrozba příliš velké moci elit a expertů nad globálním managementem moci) a „apolitičnost“ (stále privilegované postavení států s vyloučením politické participace jiných subjektů).

Transnacionalismus se zaměřuje primárně nikoli na státy a mezinárodní instituce, ale na další subjekty a procesy. Za klíčovou považuje participaci co největšího okruhu subjektů na politických procesech globálního vládnutí – ne jen států, institucí a elit, ale zejména „globální občanské společnosti“, nevládních a protestních globálních sociálních hnutí. Za symbolický manifest tohoto přístupu považuje Sinclair sborník autorů *Globalization from Below. Transnational Activists and Protest Networks* (2006). Tento přístup, zjevně preferovaný samotným Sinclairem, má doplňovat redukcionistický institucionálníismus svým inkluzivním, politickým a „aktivistickým“ přístupem. Přístup je podle něj „*progressive global governance*“, který obchází rigidní státy a instituce, přičemž a dává hlas do té doby upozaďovaným a marginalizovaným aktérům. Jde o novou formu transnacionální komunikace, „*kde domácí síly obcházejí [bypass] své vlastní pasivní [unresponsive] státy a hledají spojence v dalších státech a mezinárodních institucích, přičemž nepřímou uplatňují nátlak na své státy, aby tyto uznávaly práva a věnovaly pozornost problémům.*“⁵⁵⁷ Sinclair považuje takový transnacionalismus za sice poněkud idealistický, ale vysoce pragmatický, efektivní a posilující legitimitu politiky.

Kosmopolitismus představuje z hlediska antropologického nejoptimističtější pohled na globalizaci, nespokojuje se s limitovaným řešením, spoléhá na potenciál lidského rozvoje a pokroku, univerzalismus a na možnost vytvoření kvalitních a efektivních institucí. Je v jistém smyslu globálně aplikovanou sociálně-demokratickou ideou (solidarita, práva, sociální spravedlnost, demokracie) – „*nejlepší místo identifikace kosmopolitní inspirace globálního vládnutí, nebo přinejmenším debat o globálním vládnutí, je v sociálně-demokratických stranách, zejména v Evropě.*“⁵⁵⁸ Reprezentativním autorem tohoto směru je David Held (*Global Covenant*, 2004), který navrhuje globalizaci sociálně-demokratických ideálů, tedy v podstatě realizaci „globálního sociálního státu“. Kosmopolitismus je tedy „velkou vizí“, má razantně normativní a revoluční ráz. Pojem „*New Global Governance*“ je dokonce v těchto intencích etablovaným pojmem v programu Evropských socialistů.⁵⁵⁹

Mezi radikálně „kritické“ (neomarxistické) přístupy v rámci debaty o konceptu *global governance* patří hegemonismus a feminismus. Ty sdílí s kosmopolitismem silně kritický

⁵⁵⁷ Tamtéž, s. 61.

⁵⁵⁸ Tamtéž, s. 91.

⁵⁵⁹ Srov. PARTY OF EUROPEAN SOCIALISTS. PES Strategy 2010–2014 (2010) [online].

postoj vůči reálně existujícím strukturám globálního vládnutí, které považují za spojené s vládnoucími sociálními a ekonomickými vykořisťovatelskými strukturami a nerovnostmi. Hegemonismus tyto struktury považuje za nástroj kontroly nad světem, posilování neoliberálního kapitalismu, „dominance vykořisťování“ a „americko-centrické“ pojetí světového řádu. Hegemonismus sdílí mnoho předpokladů s konstruktivismem, ale neodmítá koncept *global governance* jako takový, chce jej naplnit formou vládnutí eliminující nerovnosti a vykořisťování. Na možnosti reformy struktur *global governance* se však pohledy v rámci hegemonismu liší, některé jsou optimističtější ohledně možných reforem a blíží se kosmopolitismu, jiné jsou poněkud konspirativní. Kritické přístupy ke konceptu *global governance* v jejich barvitosti zpřístupňují četné práce a sborníky.⁵⁶⁰ Feminismus s obdobným viděním světa klade ještě navíc důrazy na specifické genderové aspekty vykořisťování a zdůrazňuje osobní a privátní rovinu problémů, která je přehlížena jinými přístupy.

Odmítavé přístupy ke *global governance* nazývá Sinclair „rejekcionismem“⁵⁶¹ – „odmítačstvím“. Tento pojem, synonymní k „izolacionismu“ či „nacionalismu“, sdružuje škálu razantně kritických a odmítavých postojů vůči konceptu *global governance* jako takovému, které nevedou spor o povahu globálního vládnutí, ale odmítají jej v jeho podstatě. Rejekcionismus stojí zejména na představách realismu v mezinárodních vztazích (důraz na roli států, jejich suverenitu, autonomii, sebezájem a svépomoc, nedůvěru k ostatním, princip relativního zisku), je nedůvěřivý k roli norem, dohod a dobré vůle. Sinclair rejekcionismus, který vychází z celé škály politických a ideologických pozic, považuje za nostalgický, anti-moderní, fundamentálně konzervativní, maloměšťácký, ofenzivně realistický, paranoidní apod.⁵⁶² Zdůrazňuje také, že rejekcionismus je do značné míry záležitostí USA, kde je rozšířen jak v kontextu masové společnosti, tak mezi politickými a intelektuálními elitami. Je napojen na izolacionistickou tradici amerických dějin, částečně taktéž na silnou konspirativní a nábožensko-apokalyptickou tradici, případně naopak i na hegemonistické pojetí moci USA ve světě (které je konceptem *global governance* relativizováno). Za jeho reprezentanty ve společnosti považuje různé formy křesťanského a islámského fundamentalismu, anarchisty, „survivalisty“ a různé militantní skupiny.⁵⁶³

Globální vládnutí – legitimita, demokracie a spravedlnost

Klíčovým minimálním cílem mezinárodní politiky je bezesporu zajištění bezpečnosti a mírového stavu – na tom existuje široká shoda jak historicky, tak v kontextu praktické politiky i její reflexe v mezinárodních vztazích. I četné historické pokusy o praktickou či teoretickou formulaci mezinárodního řádu jsou determinovány primárně touto motivací a nejsou odmítány ani z pozic realismu, který je jinak skeptický vůči dosahování morálních cílů v politice. Klíčové debaty jsou tedy v politické teorii vedeny o subtilnější cíle a hodnoty, které se obvykle rozvinuly v kontextu západní politické tradice a v současnosti je předmětem sporů možnost jejich univerzálního dopadu – je to zejména otázka globálního uplatnění demokracie a případné realizace forem (sociální) spravedlnosti. Do kontextu těchto debat nás v českém kontextu uvádějí kupříkladu statě Ondřeje Císaře – *Teorie*

⁵⁶⁰ Srov. kupříkladu WILKINSON Rorden and Steve HUGHES eds. *Global governance: critical perspectives*. New York: Routledge, 2002; LEDERER Markus a Philipp S. MÜLLER eds. *Criticizing Global Governance*. New York: Palgrave Macmillan, 2005; GILL, Stephen ed. *Critical Perspectives on the Crisis of Global Governance: Reimagining the Future*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.

⁵⁶¹ Srov. SINCLAIR, Timothy J. *Global Governance*, 152–173.

⁵⁶² Srov. tamtéž, s. 155.

⁵⁶³ Tamtéž, s. 163.

demokracie na úsvitu globálního věku? (2003)⁵⁶⁴ či kapitoly *Globální demokracie: globální politická spravedlnost a Globální sociální spravedlnost* námi již výše referované knihy Pavla Barši a Ondřeje Císaře,⁵⁶⁵ z nichž budeme vycházet.

Historicky se model liberální demokracie rozvíjel primárně v rámci západních národních států, tedy specifických teritoriálně a kulturně vymezených entit. Liberální zastupitelská demokracie, stojící na předpokladu „suverenity lidu“, vyžadovala v průběhu svého vývoje teritoriálně a kulturně vymezené těleso (démós). V kontextu národního státu se následně vyvinuly vztahy, rámce a instituce, které utvářejí demokratický proces. V debatě na poli teorie demokracie se stále více uvažuje o možnostech uplatnění demokratického vládnutí na nadnárodní, nebo dokonce celosvětové úrovni. Základní otázka této debaty tedy je, zda a nakolik, případně jakým způsobem je možné demokratické formy vládnutí aplikovat na nadnárodní a mezinárodní úroveň.

V této věci existuje škála pohledů, kterou Císař strukturuje podle námi výše nastíněných Wightových tří tradic v mezinárodních vztazích. Ke grotiovskému racionalismu mají nejbližší koncepce liberálního institucionalismu a deliberativní demokracie jako dvě verze „realistického liberalismu“. Liberální institucionalismus předpokládá možnost postupného, uměřeného a skromného rozvíjení mechanismů demokratizace i na nadnárodní a mezinárodní úrovni, aby dosahovaly alespoň minimálních standardů legitimacy. Neusiluje o podstatnou proměnu stávajících mezinárodních institucí, pouze o zlepšení fungování a transparentnost jejich rozhodování, základem jsou jednotlivé státy a existující struktury globálního vládnutí. Model deliberativní demokracie klade oproti liberálnímu institucionalismu větší důraz nikoli pouze na instituce a jejich fungování, ale na způsoby vytváření transnacionální veřejné sféry a globální občanské společnosti. Zásadní participativní role nestátních subjektů na globálním vládnutí je mimochodem zdůrazněna již ve výše referovaném dokumentu *Komise pro globální vládnutí Our Global Neighbourhood* (1995). Tento požadavek inkorporace privátních subjektů je velkým tématem teorie *global governance*, současně však i předmětem kritik, protože jsou z tradičního hlediska považovány za primárně nepolitické či mimopolitické. Ke klasickým mezivládním mezinárodním organizacím se tak mají v této představě připojit další aktéři, subjekty a institucionální mechanismy. Ačkoli o zapojení nevládních organizací, sociálních hnutí a dalších subjektů neziskového charakteru existuje širší konsensus, ohledně participace ziskového sektoru, zejména mezinárodních korporací, je shoda poněkud nižší.

Wightovskou optikou můžeme identifikovat tvrdý a měkký revolucionismus i v otázce globální demokracie. Měkkí revolucionisté jsou představiteli „kosmopolitní demokracie“, předpokládající výraznější rozvoj globálních demokratických institucí až do podoby globálního demokratického (kvazi)státu, který by neplnil jen bezpečnostní a lidskoprávní funkce, ale i komplexnější funkce ekonomicko-regulativní a redistribuční. Hlavním představitelem této pozice je z „levicově-liberální“ perspektivy David Held. Oproti liberálnímu institucionalismu a deliberativní demokracii považuje za cílový stav nastolení jednotného globálního kosmopolitního práva, nikoli nesystémovou, decentralizovanou a rozptýlenou síť režimů, pravidel a institucí – jak předpokládá liberální institucionalistický a deliberativní přístup. Za „tvrdé revolucionisty“ můžeme považovat představitele „radikální demokracie“, kteří interpretují veškeré současné struktury globálního vládnutí jako špatné a nespravedlivé, požadují vytvoření zcela nových forem institucí a demokratické participace, které by plně podřídilo demokratické kontrole globální ekonomiku a redistribuci za účelem nastolení globální sociální spravedlnosti.

⁵⁶⁴ CÍSAŘ, Ondřej. Teorie demokracie na úsvitu globálního věku? In: HLOUŠEK Vít a Lubomír KOPEČEK eds. *Demokracie. Teorie, modely, osobnosti, podmínky, nepřátelé a perspektivy demokracie*. Brno: Masarykova univerzita, 2003, s. 349–375.

⁵⁶⁵ Srov. BARŠA, Pavel a Ondřej CÍSAŘ. *Anarchie a řád ve světové politice*, s. 443–499.

Vůči konceptu globální demokracie samozřejmě existují četné námitky, které se zaměřují na jeho utopičnost, absenci a nemožnost vytvoření ideových i technických podmínek pro jeho realizaci, případně na zdůrazňování úzké vazby demokracie na národní stát a srozumitelný veřejný prostor. Mezi největší kritiky kosmopolitismu („právního internacionalismu“ či „právního globalismu“ patří Danilo Zolo,⁵⁶⁶ který upozorňuje, že model demokracie je plodem kulturně partikulární tradice západního osvícenství a nelze jej vydávat za univerzální normu organizace globální společnosti. Kosmopolitní úsilí je pro něj hegemonickým uplatňováním západních institucí a hodnot. Pluralita postojů a tradic nemůže podle něj být nikdy překlenuta jednotným globálním normativním systémem, vynucovaným globální politickou autoritou. Zolo se naopak staví za grotiovské řešení a jeho pohledy jsou blízké realistickému liberalismu – požaduje zajištění minimálního politického řádu, založeného na polycentrických normativních strukturách a formách vedení, a argumentuje proti silné centralizaci a autoritě na globálním poli. Dokonce příliš nepočítá ani s rolí OSN, kterou považuje za „nereformovatelnou“. Dalším příkladem významného hlasu proti možnosti globální demokracie je klíčový teoretik demokracie Robert Dahl, který odmítá možnost plnohodnotné realizace demokracie mimo rámec státu kvůli neřešitelným procedurálním a technickým problémům. Dahl je autorem teorie polyarchie, jak označuje v podstatě západní liberální demokracii, ta je podle něj produktem „druhé demokratické transformace“, která je ve znamení specifické vyvážené formy politického řádu, jednoho z nejpodivuhodnějších lidských výtvorů zahrnujícího princip zastoupení a reprezentace, smíšenou vládu, společenský a organizační pluralismus, ústavní liberalismus s velkým rozsahem základních a politických práv. O debatované nadnárodní demokracii hovoří jako o hypotetické „třetí demokratické transformaci“, kterou však nepovažuje za reálnou – dokonce naznačuje, že pod rouškou demokratické rétoriky by mohlo dojít k posílení autoritářství na mezinárodní úrovni:

„S ohledem na rozhodování o zásadních mezinárodních záležitostech je tu pak nebezpečí, že třetí transformace nepovede k rozšíření demokratické myšlenky za hranice národního státu, ale ve skutečnosti k vítězství poručnictví v této oblasti.“⁵⁶⁷

Podobně Dahl kritizuje myšlenku možné demokratizace mezinárodního prostoru ve stati *Can International Organizations be Democratic? A Sceptic's view* (1999).⁵⁶⁸ Příkladem deficitů demokracie v mezinárodním prostoru je mu již samotná Evropská unie, která je přitom společenstvím vyspělých demokratických států. V debatě se stoupenci kosmopolitní demokracie neodmítá přínos nevládních mezinárodních organizací jako představitelů „globální občanské společnosti“, ale odmítá, že by mohly dosahovat dostatečného stupně legitimacy jako vlády jednotlivých států a mezinárodní vládní organizace.

Obdobná debata jako na poli teorie globální demokracie probíhá v oblasti globální sociální spravedlnosti, tedy zaměřená více na spravedlnost materiální a ekonomickou než politickou. Tato otázka je poněkud méně přehledná, ale do značné míry ji opět můžeme strukturovat wightovskou optikou. V rámci širokého proudu liberalismu probíhá barvitý spor ohledně globálního uplatnění principů sociální spravedlnosti. Liberální tradice obecně chová naděje na určitý pokrok v růstu transparentnosti, férovosti a reciprocity v rámci celku lidstva. Debata se do značné míry odvíjí od Johna Rawlse a jeho teorie spravedlnosti. Ten formuloval nárys férových institucí, které by zajistily všem občanům rovné svobody a příležitosti za současného zajištění materiálních prostředků formou redistribuce. Aniž bychom zacházeli do podrobností této teorie, je zajímavým faktem, že sám Rawls

⁵⁶⁶ Srov. ZOLO, Danilo. *Cosmopolis: Prospects for World Government*. Cambridge: Polity Press, 1997.

⁵⁶⁷ Srov. DAHL, Robert. *Demokracie a její kritici*. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 291.

⁵⁶⁸ Srov. DAHL, Robert. *Can International Organizations be Democratic? A Sceptic's view*. In: SHAPIRO, Ian a Casiano HACKER-CORDÓN. *Democracy's edges*. New York: Cambridge University Press, 1999, s. 19–36.

považoval toto schéma za aplikovatelné pouze na úrovni (liberálního) státu a odmítal jeho aplikaci na globální úroveň. Zde platí podle Rawlse tyto principy omezeně, pouze s odkazem na zajištění základních principů mírového soužití, základních lidských práv a minimální solidaritu – princip pomoci. Globální uplatnění sociální spravedlnosti odmítá zejména proto, že bohatství každé společnosti plyne z kvality jejího institučního uspořádání, proto považuje redistribuci od dobře uspořádaných ke špatně fungujícím státům za nespravedlivou. Ta by navíc působila penalizačně na dobře uspořádané společnosti a upevňovala špatné instituce ve společnostech přijímajících. Své principy spravedlnosti váže na specificky kulturně partikulární liberálně-demokratický řád a západní pojetí lidských práv a sociální státnosti, které pokud nejsou globálně rozšířeny, nemohou být celosvětově uplatněny jím definované principy sociální spravedlnosti. Z pozic blízkých realistickému liberalismu je ochoten akceptovat relevanci všech nedemokratických a neliberálních režimů, které jsou „slušné“ (*decent*) v tom smyslu, že respektují základní pravidla práv národů, tedy zejména mírové soužití a základní lidská práva, ať již je jejich legitimita odvozena světsky nebo nábožensky. Je pozoruhodné, že jeho výčet základních lidských práv je velice blízký jejich obvyklým přirozenoprávním vyjádřením, a tedy i výčtům obsaženým v sociálním učení církve. Tato práva považuje Rawls za univerzální, nikoli „západní“ či podmíněná liberální ideologií:

„K lidským právům patří právo na život (na základní životní prostředky a zabezpečení); právo na svobodu (svobodu od otroctví, nevolnictví a násilné okupace a dostatečnou míru svobody svědomí, která zajišťuje náboženskou a myšlenkovou svobodu); právo na majetek (soukromý majetek); a právo na formální rovnost, tak jak je vyjádřena pravidly přirozené spravedlnosti (tedy, že obdobné případy se řeší obdobně).“⁵⁶⁹

Další klíčovou osobností debaty je Jürgen Habermas, který zdůrazňuje nikoli principiální a abstraktní, nýbrž dialogický a diskurzivní rozměr spravedlnosti. Jeho koncepce deliberativní demokracie, spočívající v požadavku dosahování legitimacy pravidel cestou racionální diskuse všech, kterých se týká. Postoj k možnosti globální sociální spravedlnosti je však ve výsledku obdobný jako u Rawlse. Co se týče mezinárodního rozměru, spatřuje uplatnění demokracie v rámci kulturně a politicky v zásadě homogenní *Evropské unie*, ovšem nikoli již v globálním měřítku. Má za to, že zatímco evropská integrace jako „silná“ forma politického sjednocování vyžaduje sdílenou evropskou identitu občanů, pro celek lidstva je postačující „slabá“ forma politického sjednocování založená na shodě na základních lidských právech.⁵⁷⁰

Dokonce říká, že OSN by měla být reorganizována jako politicky konstituované společenství států a občanů a zároveň omezena na základní funkce zajištění míru a globálního prosazování lidských práv. Navrhuje určité „kosmopolitní“ inovace ve smyslu reorganizace *Valného shromáždění OSN* tak, aby reprezentovalo nejen státy, ale i občany nezávisle na zájmech států, toto však blíže nespecifikuje. V obecné rovině však považuje často očekávané a předpokládané ustavení „globální občanské společnosti“ a „transnacionalizace suverenity lidu“ za nerealistické.⁵⁷¹ Důraz na základní lidská práva pro něj ovšem znamená, že by se OSN podařilo ve střednědobém horizontu vybudovat „sociálně spravedlivý sociální řád“.⁵⁷² Tím se ovšem přimlouvá spíše za naplnění cílů deklarovaných OSN již při jeho vzniku, nikoli k silnějším kosmopolitním teoriím. Základní (vše)lidská práva ale chápe o něco širěji, než třeba Rawls, tedy i s podstatným aspektem

⁵⁶⁹ Srov. RAWLS, John. *Právo národů*. Praha: Filosofia, 2009, s. 101.

⁵⁷⁰ Srov. HABERMAS, Jürgen. *The Divided West*. USA: Polity Press, 2006, s. 79–82.

⁵⁷¹ Srov. HABERMAS, Jürgen. *K ustavení Evropy*. Praha: Filosofia, 2013, s. 87–101.

⁵⁷² Srov. tamtéž, s. 100.

„přiměřeného podílu na blahobytu a kultuře“.⁵⁷³ Na globální úrovni uvažuje o možném pokroku v „konstitucionalizaci“ práva, ovšem bez institucionalizace světové vlády a silné globální redistribuce. Cestu spatřuje v zefektivnění OSN ve smyslu původně vytčených cílů a zejména dodržování lidských práv, hovoří o „negativních povinnostech univerzalistické morálky“, při respektu k pluralitě a partikularitě lidských společenství. Náročné požadavky liberální spravedlnosti není možné aplikovat globálně, i když samozřejmě není vyloučen určitý perspektivní pokrok v hlubší regionální či globální institucionalizaci.

Proti těmto načrtnutým pozicím, které je možné považovat za realisticko-liberální, stojí v debatě o globální sociální spravedlnosti koncepce „univerzalistického“ či „globalistického“ liberalismu, které mají řečeno s Wightem revolucionistický charakter a jsou obdobou či integrální součástí postojů referovaných výše v souvislosti s teorií globální demokracie – zejména „kosmopolitní demokracie“, která chce globálně uplatnit a univerzalizovat jak politické hodnoty, tak hodnoty sociálního řádu. Jde obvykle o rozšíření Rawlsovy teorie spravedlnosti na globální úroveň, což v podstatě předpokládá světový stát, případně globální aplikaci vládnutí rozvinuté v kontextu *Evropské unie*. Tyto postoje odmítají vycházet z reálné politické praxe a jejích limitů, ale kladou důraz na požadavek univerzality silných morálních principů. Tvrdé revolucionistické postoje charakteru „globálního egalitarianismu“ pak nalézají cestu k realizaci globální sociální spravedlnosti přímo v destrukci celého systému kapitalistické výroby, nadvlády kapitálu a nerovné distribuce. Jde o nové formy starých marxistických ideálů, které se projevují zejména v kontextu radikálních aktivistických alterglobalizačních hnutí, které v souvislosti s uplatněním globální sociální spravedlnosti a destrukcí kapitalismu nabízejí i různé alternativní formy života, ekonomické aktivity a kooperace.

3.1.3 Naděje na „velký experiment“, nebo riziko „globální tyranie“?

Protikladným pohledům mezi spěním k politické jednotě lidstva a jeho setrváváním či dokonce rozpadáním do partikularit do značné míry odpovídají i často debatované a komentované „populární vize“, které vzešly z bezprostřední reakce na rozklad komunismu a příchod „unipolárního okamžiku amerického impéria“ – teze o „konci dějin“ Francise Fukuyamy na straně jedné a teze o „střetu civilizací“ Samuela P. Huntingtona na straně druhé. První je spojená s ideou definitivního vítězství osvícensko-liberálního projektu společnosti založené na trhu, lidských právech a zastupitelské demokracii, druhá pak s důrazem na vzestup síly identit náboženstvím formovaných civilizací a gradujícími střety na globálním poli. I když obě vystihují některé aspekty reality, nejsou obvykle akceptovány jako univerzální explanační modely pro oblast mezinárodních vztahů.

Pokud bychom měli propojit obecně otázku univerzalizace morálky a uplatnění globálních institucí v konceptu *global governance*, vyšší formy institucionální jednoty a organizace do značné míry souvisejí s předpokladem sumy sdílených a akceptovaných hodnot. Kosmopolité předpokládají (aktuálně či perspektivně) globální univerzální a širokou shodu na určitých hodnotách, které by se staly základem konsensuálních a (v zásadě) všemi respektovaných institucí globálního vládnutí. V každé z (různě zabarvených) kosmopolitních představ je však přítomen právě tento poněkud idealistický a revolucionistický prvek, který je buď velmi vzdálen politické, náboženské a kulturní realitě, nebo má v sobě obsažen poněkud hegemonicko-imperiální rozměr.

Zajímavým symbolickým příkladem, kombinujícím idealistickou kosmopolitní rétoriku a příliš samozřejmý předpoklad sdíleného souboru hodnot, je kupříkladu již několikrát zmiňovaný Strobe Talbott se svým dílem *The Great Experiment* (2008). Dějinný vývoj chápe ve smyslu žádoucí kulminace směrem ke globálnímu vědomí a vytvoření „globálního

⁵⁷³ Srov. tamtéž, s. 16–42.

národa“ – jde o „velký experiment“, k jehož uskutečnění (Talbot v dané věci reformuluje heslo Baracka Obamy „yes, we can“ na poněkud naléhavější – „yes, we must“) jsme podle něj tváří v tvář globálním výzvam povolání – má jít o jakousi „postimperiální verzi ekumenického státu.“⁵⁷⁴ Po dlouhém historickém experimentování s ideou jednoty lidstva, kam Talbott počítá různé imperiální projekty, regresy a slepé uličky (totality apod.), přichází éra unipolárního okamžiku USA, které jsou tak povolány k nové formulaci globálního vládnutí. Toto globální vládnutí integruje hegemonický aspekt impéria, kombinovaný s ideou amerického konstitucionalismu (svoboda, vláda zákona, vyvažování mocí, demokracie) a oporou v multilaterálním vyvažování síly mezi světovými velmocemi. Má dokonce za to, že *global governance* je v podstatě americkým vynálezem a „americkým projektem“, rozvíjeným takřka všemi prezidenty od dob F. D. Roosevelta po Clintona.⁵⁷⁵ Talbottův pohled (když se na něj podíváme blíže a zjistíme, že je spíše stoupencem klasického liberálního internacionalismu a institucionalismu v kombinaci s „morálním vůdcovstvím USA“) tak určitým způsobem zastupuje politickou představu směřující ke kosmopolitní jednotě lidstva, spojeného hodnotami, právem, demokratickým systémem a možná i specifickou formou státnosti či federace. Současně je však silně přesvědčen o široké sumě sdílených, globálně přitažlivých, či globálně uplatnitelných hodnot. Tato suma hodnot může být ze „západní perspektivy“ s určitými otázkami a rezervou přitažlivá a žádoucí, ale v takovém kontextu má spíše hegemonistické implikace. Obdobnými problémy předpokladu konsensu či jeho perspektivního uplatnění trpí v zásadě všechny kosmopolitní vize, ať již klasická Wendtova, která předpokládá uvědomění a soulad mezi státy ústící v ustavení univerzálního světového státu, či Heldova sociálně-demokratická globální vize „globální smlouvy“.⁵⁷⁶ Ideolog „třetí cesty“, nové vize sociální demokracie, Anthony Giddens spatřuje ideální vzor globálního vládnutí dokonce přímo v institucích *Evropské unie*. Obdobnou nadnárodní institucionální strukturu by chtěl uplatnit nejprve na země OECD – „*Kdyby OECD absorbovala EU a rozšířila obdobné pravomoci, jakými disponuje dnešní EU, i na další členy OECD, mohla by se dokonce stát předstupněm širšího světového řádu.*“⁵⁷⁷ Komplexní systém globální správy by následně mohl být dotvořen podle vzoru EU sloučením *WTO, MMF a Světové banky* a transformací OSN na parlament a radu, čímž by bylo dosaženo účinné regulace světové ekonomiky a finančních trhů, odstranění světových ekonomických nerovností a kontroly ekologických rizik. Za nejnaléhavější však považuje zřízení „finanční světové autority“ a vybudování „globální centrální banky“.⁵⁷⁸ Navzdory kritikům nepovažuje úvahy o globálním šíření demokracie a posilování legitimacy nadnárodních institucí skrze „vybudování nadnárodních typů demokracie“ za nemožné.⁵⁷⁹ Kosmopolitním vizím je tedy společná představa širokého globálního konsensu či uplatnění hodnotových předpokladů, které se mohou stát základem silných nadnárodních institucí.

Jejich krajním opakem je onen sinclairůvský „rejekcionismus“, který na základě realistických axiomů v mezinárodních vztazích zcela odmítá jakoukoli možnou shodu na základních hodnotových předpokladech, proto vesměs kritizuje i slabší formy *global governance* a klade enormní důraz na uzavřenost a autonomii suverénních států. Jako příklad takového uvažování můžeme zvolit klíčového kritika konceptu globálního vládnutí Johna Fonteho s jeho knihou *Sovereignty or Submission* (2011). Fonte klade důraz na suverenitu a autonomii států (zejména USA), důrazně odmítá jakékoli silnější formy

⁵⁷⁴ Srov. TALBOTT, Strobe. *The Great Experiment*, s. 58.

⁵⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 4–5.

⁵⁷⁶ HELD, David. *Global Covenant. The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*. Cambridge: Polity Press, 2004.

⁵⁷⁷ GIDDENS, Anthony. *Třetí cesta. Obnova sociální demokracie*. Praha: Mladá fronta, 2001, s. 123.

⁵⁷⁸ GIDDENS, Anthony. *Třetí cesta a její kritici*. Praha: Mladá fronta, 2005, s. 128–129.

⁵⁷⁹ Srov. tamtéž, s. 158.

internacionalismu. Současně odmítá, že by byl izolacionistou, ale důsledně rozlišuje mezi tradičním internacionalismem, který hájí, a transnacionalistickým globalismem, který kritizuje jako nebezpečnou ideologii. Svět postavený na půdorysu OSN považuje za „mezinárodní“, současné globalistické snahy (pronikající i do OSN) interpretuje jako „transnacionální“. Koncept *global governance* představuje jako sofistikovaný a vyhýbavý pojem pro „světový federalismus“ či světovou vládu. S ním spojený globalismus chápe jako nově rozvíjenou nebezpečnou ideologii a nový pokus o eliminaci státních suverenit, hodnot autonomie a demokracie ve prospěch nadnárodních elit, různých zájmových skupin a nevládních organizací, i když je někdy z americké perspektivy pojímán jako projekt pod „morálním vůdcovstvím“ USA. I když jde v aktuální podobě o koncept nový, Fonte má za to, že v něm jde o starý, dokonce „věčný konflikt mezi snem o světovém vládnutí a touhou po nezávislé svobodné autonomní samosprávě [self-government].“⁵⁸⁰ V tomto smyslu v historických exkurzích odkazuje právě na Alexandra Makedonského, Danta, Kanta, Wellse a Einsteina jako na „intelektuální hrdiny hnutí za *global governance*“, přičemž proti nim oceňuje lockovskou tradici, a whigovské ideály svobody a republikánské ideály otců zakladatelů USA. Na mezinárodní úrovni zdůrazňuje přínos Grotia, Pufendorfa a Vattela, kteří odmítali ideál globální nadnárodní autority a stáli na předpokladu suverénních států. Klasické mezinárodní právo považuje za „zvykové“⁵⁸¹ a staví je proti novým formám úsilí o univerzální jurisdikci a nalézání „nového“ mezinárodního (globálně-kosmopolitního práva, víru v „univerzální lidská práva“ chápe jako „globalistickou ideologii“ – „*Ideologickým srdcem agendy globálního vládnutí je víra v «univerzální lidská práva», jak jsou definována mezinárodním právem a legitimizována supranacionálními institucemi.*“⁵⁸² Projekt globální vlády nehledá podle Fonteho legitimitu v demokratických mechanismech, ale v „postdemokratickém“ „transnacionálním progresivismu“, jehož vzorem je model vládnutí v *Evropské unii*. Ideály svobody, demokracie a konstitucionalismu jsou nahrazovány „ideologií lidských práv“ – „humanrightismem“, utvářeným mezinárodními organizacemi a transnacionálními legálními autoritami, posilujícími nové formy mezinárodního práva a způsoby jejich vynucení často proti vůli jednotlivých zemí. Jejich obsah má silně expandující charakter, ale práva jsou „vynalézána“ institucemi, které se staví do pozice globální zákonodárné autority.

Zajímavé je Fonteho chápání mezinárodních poměrů a diskurzů, které dělí na islámský, hobbesovský, lockovský a kantovský svět, ve zjevné implicitní souvislosti s „třemi kulturami anarchie“ Alexandra Wendta. S odkazem na Habermase hovoří o „rozděleném Západu“, který je podle Fonteho rozštěpen z mezinárodněpolitického hlediska na „lockovský“ a „kantovský“ svět. Zatímco lockovský svět chápe mezinárodní vztahy jako interakci suverénních států, soupeřících a hájících své zájmy, je v kontextu Západu spojen s ideály klasického liberalismu a demokracie (demokratický nacionalismus), kantovský svět je spojen s konceptem globálního vládnutí a ideologie lidských práv (postdemokratický transnacionalismus). Tento spor chápe jako střet nekompatibilních vizí západní provenience, přičemž tyto vize jsou na globálním kolbišti doplněny „hobbesovským světem“ velmocenské politiky reprezentované nedemokratickými ideály Ruska a Číny (antidemokratický nacionalismus) a „islámským světem“ globalistické teokratické ideologie radikálního islámu (antidemokratický transnacionalismus). Jádrem „lockovského světa“ spatřuje Fonte zejména v „anglosféře“ (tedy zemím pod původním vlivem britského impéria, včetně třeba Indie), které sdílí tradice a odkaz britského konstitucionalismu, demokratické vlády a „common law“, které by svým důrazem na suverenitu států a

⁵⁸⁰ FONTE, John. *Sovereignty or Submission. Will Americans Rule Themselves or Be Ruled by Others?* New York: Encounter Books, 2011, s. xxi.

⁵⁸¹ Srov. tamtéž, s. 103–107.

⁵⁸² Tamtéž, s. 160–161.

současně sdílené hodnoty mohly být protivahou jak antidemokratickému nacionalismu a transnacionalismu, tak i západnímu kantovskému postdemokratickému transnacionalismu.⁵⁸³

Fonteho lockovský svět připomíná samozřejmě Wendtovu „lockovskou“ kulturu anarchie a Wightovu grotiovskou tradici uměřeného realismu a respektu k suverenitě států bez centrální autority (za současného vědomí civilizačně sdílených hodnot v „anglosféře“). Slabostí jeho vize je ovšem příliš velký důraz na suverenitu států odmítající ideu sdílených univerzálních lidských práv, které si grotiovská tradice drží skrze tradici přirozeného práva a od něho odvozeného práva národů. Ponechává tak ideu lidských práv a mezinárodního práva zcela v rovině politické a „zvykové“, tedy v podstatě voluntaristické a relativistické – což odpovídá skepticko-empirické britské tradici politického uvažování.

Mezi čelní kritiky konceptu *global governance* na mezinárodním poli náleží bezesporu taktéž Václav Klaus, který se z pozice prezidenta ČR opakovaně v OSN kriticky ke globálnímu vládnutí vyjadřoval – zejména pak ve svých dvou projevech, na 62. (26. září 2007) a 65. (25. 9. 2010) zasedání Valného shromáždění OSN v New Yorku. Klaus v zásadě OSN považuje za vysoce důležitou a fakticky nenahraditelnou platformu v oblasti bezpečnosti a spolupráce zemí. Odmítá však alternativu ideálů OSN ve formě globálního vládnutí – model *global governance* je podle něj

„založen na neudržitelné tezi, že světu může být «globálně vládnuto», že může být organizován, kontrolován, řízen a/nebo dokonce plánován. Usilovat o uskutečnění této myšlenky je něco, co nemůžeme nikdy připustit. Je to ambice založená na «pýše rozumu» a na «předstírání vědění». Demokracie je něco jiného.“⁵⁸⁴

Odmítá proto pokusy o zavádění *global governance* ve formě vytváření nových supranacionálních institucí. Domnívá se, že OSN by se měla držet cílů, které si stanovila Chartou OSN, nikoli usilovat o další rozšiřování svých pravomocí – kupříkladu do oblasti ekonomické. Zároveň ale uznává nezbytnost řešení problémů, které se nedají uzavřít do národních hranic, a volá po reformě Rady bezpečnosti, aby věrněji odrážela geopolitickou, ekonomickou a demografickou realitu počátku 21. století.⁵⁸⁵

Dané otázky se Václav Klaus věnuje i v mnoha svých dalších projevech na mezinárodním fóru či odborných konferencích, kupříkladu na Asijsko-evropském summitu v roce 2010,⁵⁸⁶ kde klade globální vládnutí do protikladu ke svobodné mezinárodní spolupráci, nebo v Los Angeles 10. června 2012,⁵⁸⁷ kde staví koncept *global governance* a jeho lokální variantu „*continental-wide governance*“ EU do protikladu k ideálům svobody a demokracie. Ve státnických projevech k českým občanům se Václav Klaus otázky globálního vládnutí nejvíce věnoval v Projevu prezidenta republiky k 28. říjnu 2010.⁵⁸⁸

„Není možné si nevšimnout, že se «integrační» snahy politických elit největších zemí světa stále více a rychleji přesouvají ze sociálně inženýrského projektování v rámci států a kontinentů na rozměr interkontinentální, vlastně celosvětový. I v tomto ohledu jsou současné, na mnoha místech světa se vyskytující ekonomické problémy katalyzátorem a urychlovačem vývoje velmi problematického. Jsme svědky toho, že seskupení ekonomicky nejsilnějších a politicky nejvýznamnějších států světa usiluje o to, stát se neformálním

⁵⁸³ Srov. tamtéž, s. 181–191.

⁵⁸⁴ KLAUS, Václav. Statement by H.E. Mr. Václav KLAUS President of the Czech Republic at the General Debate of the 62nd Session of the General Assembly of the United Nations (2007) [online].

⁵⁸⁵ Srov. KLAUS, Václav. Speech of the President of the Czech Republic at the General Debate of the 65th Session of the UN General Assembly (2010) [online]. Český překlad dostupný [online].

⁵⁸⁶ KLAUS, Václav. Global Governance or International Cooperation? (2010) [online].

⁵⁸⁷ KLAUS, Václav. Global Governance and its European Variant (2012) [online].

⁵⁸⁸ KLAUS, Václav. Projev prezidenta republiky k 28. říjnu 2010 [online].

předstupněm globální světové vlády. Vlády zcela odtržené od demokratické legitimace občanů. Vlády, která – ať již bude mít formální rámec jakýkoli – bude fakticky rozhodovat o našich životech bez naší účasti a možnosti ovlivnění.“

Téma samozřejmě Václav Klaus nevynechává ve svých publikacích, i když se v převážné míře orientuje na kritiku evropské integrace, v jejím charakteru pak spatřuje předobraz trendů a záměrů v oblasti globálního vládnutí. V knize *Kde začíná zítřek* (2009) Klaus na prvním místě mezi hrozbami současnosti uvádí právě fenomén globálního vládnutí, ohrožující identitu národních států, svobodu a standardní demokracii:

„Prvním okruhem varovných signálů, který z mého pohledu stojí za to, abychom se jimi zabývali, je nikoli globalizace [...], ale vědomě konstruované rušení národního státu – jako osvědčené a ničím nenahraditelné pojistky demokracie – ve prospěch subkontinentálního, kontinentálního, či dokonce globálního vládnutí. Prototypem tohoto kvaziglobalizačního, ale za globalizační považovaného procesu je evropské integrování v podobě současné Evropské unie i rychle rostoucí moc OSN a podobných «světových» organizací. Sloganem dneška stále více začíná být «global governance».“⁵⁸⁹

V knize *Evropská integrace bez iluzí* (2011) taktéž píše: *„Celý můj předcházející text říká, že nejtypičtější projevy tohoto transnacionálního progresivismu – globální vládnutí a Evropská unie – nad liberální demokracií a národním státem vyhrávají a že nás vhánějí do stadia postdemokracie.“⁵⁹⁰* Klaus při kritice globálního vládnutí a dekonstrukce národních států odkazuje zejména na dva autory – právě na Johna Fonteho a taktéž na významného britského konzervativního komentátora Johna O'Sullivanova. I přes kritickou rétoriku připomínající sinclairovský „rejekcionismus“ je však třeba podotknout, že ve srovnání s Fontem je Klaus smířlivý k platformě OSN, k čemuž mu snad napomohla praxe státníka a postoj reprezentující zemi, která nemá status velmoci. Zatímco Fonteho kritika je příliš zatížena orientací na maximální autonomii USA a neakceptuje v zásadě ani platformu OSN, Klaus v duchu tradičního „neprogresivistického“ liberálního institucionalismu podporuje OSN a cíle její charty, dokonce se hlásí k požadavku na přiměřenou reformu OSN v duchu nových geopolitických, ekonomických a demografických konstelací.

Dějiny, výzvami a perspektivami OSN se komplexně zabývá třeba historik Paul Kennedy v knize *Parlament světa: OSN a hledání světové vlády* (2006). I přes její četné nedokonalosti ji však považuje za klíčovou a jedinou funkční platformu globálního mezinárodního řádu. A to přesto, že čelí kritice z pravicových i levicových pozic, z pozic nezápadních zemí apod. Kennedy hovoří též o inherentním, trvalém a nevyhnutelném napětí mezi suverenitou států a ideou internacionalismu, které sice generuje nespokojenost mnoha stran, ale tento kompromis je jednou z podmínek existence již samotného vzniku OSN a jejího inkluзивního rázu. V zásadě odmítá četné návrhy na zásadní institucionální změny (ze strany aktivistických skupin, teorií globální občanské společnosti, participativní demokracie apod.) a poukazuje na jejich slabosti – zejména na rozpornou povahu mezi požadavky na posílení pravomocí *Valného shromáždění OSN* na straně jedné a požadavky na oslabení institucí OSN ve prospěch „globální občanské společnosti“ – tedy aktivistického nevládního sektoru.⁵⁹¹ Kennedy též poukazuje na vzrůstající rozpory v rámci nevládního aktivismu ohledně povahy základních hodnotových rámců – ačkoli původně byl doménou spíše levicově radikálních pozic, v současnosti sílí aktivismus konzervativní a náboženský. Obecně má za to, že není možná „masivní konstituční restrukturalizace

⁵⁸⁹ KLAUS, Václav. *Kde začíná zítřek*. Praha: Knižní klub, 2009, s. 194.

⁵⁹⁰ KLAUS, Václav. *Evropská integrace bez iluzí*. Praha: Knižní klub, 2011, s. 141.

⁵⁹¹ KENNEDY, Paul M. *Parlament světa: OSN a hledání světové vlády*. Praha: Lidové noviny, 2009, s. 222.

OSN“,⁵⁹² ale je pro její větší efektivizaci, reprezentativnost a odpovědnost – rozšíření Rady bezpečnosti OSN a zrušení či omezení práva veta starých velmocí, vyjasnění a efektivizace vojenské role OSN spojené s vymaněním ze závislosti na velmocenské politice, posílení sociální a ekologické dimenze OSN, obnovení role ECOSOC (*Ekonomická a sociální rada OSN*) – vše je v podstatě v intencích původní *Charty OSN* a *Všeobecné deklarace lidských práv*.⁵⁹³

3.1.4 Exkurs – Konspirativismus a kritika konspirativismu

Otázka konspirativních teorií

Vzhledem k povaze našeho tématu nemůžeme oblast konspiračních teorií zcela pominout, i když si plně uvědomujeme, že jejich role, povaha a reflexe by vyžadovaly poněkud hlubší zpracování. Tzv. konspirační teorie sehrávají totiž, zejména v laické debatě kolem ideje globálního vládnutí, globálního řádu, světovlády či *global governance* významnou roli. Vzbuzují a posilují obavy před domnělou světovládnou ambicí a mocí různých neformálních a tajných vlivových sdružení a uskupení, případně vedou i k občanskému aktivismu proti nim. Popularita konspiračních teorií je velmi vysoká a dle rozličných výzkumů jim věří značná část obyvatelstva – zejména v USA. Konspirační teorie v různých formách ovládají značný prostor i v oblasti médií, knižní a filmové tvorby. Jejich podrobnější analýze v kontextu odrazu v populární kultuře USA se věnuje kupříkladu Gordon B. Arnold⁵⁹⁴ či Daniel Wójcik.⁵⁹⁵ Mezi četnou literární produkci i v českojazyčném prostoru můžeme uvést překlady knih, jako *Kdo skutečně vládne světu?*,⁵⁹⁶ *Konspirační teorie*,⁵⁹⁷ či *Konspirativní čítanka*.⁵⁹⁸

Konspirační teorie je možné systemizovat podle Michaela Barkuna⁵⁹⁹ na konspirační teorie malého rozsahu (*event conspiracies*), vztahující se k určité konkrétní události či záležitosti, systémové konspirační teorie (*systemic conspiracies*) komplexního charakteru s širokým předpokládaným dosahem – zejména právě světovlády – a nakonec i superkonspirační teorie (*superconspiracies*), které propojují obě předchozí a v nichž jsou různá dílčí spiknutí hierarchicky propojena směrem k nejvyšší konspirační síle, která kontroluje níže postavené konspirační aktéry. Z hlediska úvah o globálním vládnutí jsou relevantní zejména konspirační teorie zabývající se tematikou světovlády a spekulacemi o úsilí získávat moc ze strany tajných skupin a spolků. Kromě historických světovládných konspirací (templáři, svobodní zednáři, ilumináti a jiné obdobné tajné spolky, alternativní výklady historických událostí a revolucí, relevance úsilí o světovládu ze strany historických osobností apod.) můžeme spatřovat mnoho systémových konspiračních teorií i v současnosti.

Novější konspirativní uvažování je nejvíce navázáno na pojem tzv. *Nového světového řádu* (*New World Order*), což je obecný pojem využívaný jako symbol pro představu o radikální proměně existujících mezinárodních pořádků. Ačkoli je obvykle spojen s rysy idealistického uvažování a nadějami na pokrok v oblasti mezinárodních vztahů (viz

⁵⁹² Tamtéž, s. 225.

⁵⁹³ Srov. tamtéž, s. 225–265.

⁵⁹⁴ Srov. ARNOLD, Gordon B. *Conspiracy Theory in Film, Television, and Politics*. Westport: Praeger Publishers, 2008.

⁵⁹⁵ WÓJCIK, Daniel. *The end of the world as we know it: faith, fatalism, and apocalypse in America*. New York: New York University Press, 1997.

⁵⁹⁶ BURNETT, Thom a Alex GAMES. *Kdo skutečně vládne světu?* Frýdek-Místek: Alpress, 2006.

⁵⁹⁷ KING, Jamie. *Konspirační teorie*. Praha: Levné knihy, 2011.

⁵⁹⁸ HIDEELL, Al a Joan D'ARC. *Konspirativní čítanka*. Praha: Maťa, 2002.

⁵⁹⁹ Srov. BARKUN, Michael. *A culture of conspiracy: apocalyptic visions in contemporary America*. Berkeley: University of California Press, 2013, s. 6.

kupříkladu kniha H. G. Wellse, či projevy amerického prezidenta G. W. H. Bushe), z hlediska konspirativismu jde o heslo označující zlovolné záměry na proměnu světového řádu skrze manipulaci globálními událostmi a snahu o převzetí kontroly nad světem, k němuž směřuje činnost tajných skupin mocných osob v zákulisí světové politiky. Tyto tajné skupiny mají usilovat o všestranné podmanění lidstva skrze kontrolu zdrojů, omezování svobody, manipulaci veřejným míněním, rozklad mezilidských vztahů a morálky, masivní snižování početního stavu světových populací apod. Výše zmíněná kniha *Konspirační teorie* říká:

*„Tento nový světový řád, či svět jedné vlády, by se zbavil všech národních i regionálních hranic a platil by jednotný monetární systém. Dohled by měla policie jedné světové vlády a jednotná armáda. Přežili by jen lidé podřízení, rebelie by byla pronásledována a poté vymýcena.“*⁶⁰⁰

V dalším se rozličné konspirační teorie již liší, některé spatřují cíl v rozdělení světa do deseti celků, z nichž jeden jako jakýsi předobraz *Nového světového řádu* se již utváří v konkrétních obrysech (EU), druhý se má připravovat (USA, Kanada, Mexiko), jiné teorie naopak předpokládají utvoření globální vlády na půdorysu dominance konkrétní, světovládnými kruhy konspirativně zmanipulované, velmoci (zejména USA). Některé teorie vidí cíle konspirace v ryze politické a ekonomické moci, jiné v omezení člověka a jeho svobod, další pak v prosazení určité ideologie (socialismus, sekularismus, *New Age* náboženství apod.). Samostatnou kapitolou jsou i pokračující konspirační teorie antisemitského charakteru, rozvíjející a aktualizující ideu světovládných ambic Židů, které jsou stálou součástí agendy extrémně pravicového ideologického spektra. Existují i presudoreligiózně a mytologicky zabarvené teorie, hovořící o roli mimozemských civilizací a jejich snaze ovládnout svět, v nejradikálnější podobě (podle Davida Ickeho) skrze mimozemskou rasu tzv. „reptiliánů“, kteří na sebe berou lidskou podobu. Mnohé konspirační teorie jsou skutečně z hledisek kritického racionálního přístupu zjevně absurdní, jiné však svým spojením s věrohodnými údaji, svědectvími a interpretacemi budí dojem vysoké věrohodnosti a alespoň náznak opodstatnění.

Některé publikace o konspiračních teoriích nejsou jen sumou náhodně sesbíraných, často zjevně nevěrohodných, mezi sebou rozporných a nahodilých konspiračních teorií, ale naopak systematicky usilují o jednotný a konzistentní výklad předpokládaného úsilí o světovládu. Příkladem je výše zmíněná kniha *Kdo skutečně vládne světu?* Za pokusy o její předběžnou přípravu považuje projekt OSN, či instituce jako MMF a Světová banka, za platformy vyjednávání mocných osobností usilujících o světovládu pak tzv. *Radu pro zahraniční vztahy, Trilaterální komisi, či Bilderberg*. Úsilí o světovládu kniha chápe zejména jako snahu o ekonomické ovládnutí světa způsobem formování globalizačních procesů ve prospěch mocných finančních elit. Má jít na prvním místě o vytvoření celosvětové ekonomické moci nadřazené politickým vládám, zejména cestou konspirativního ovládnutí USA – klíčové politické, ekonomické a vojenské velmoci.

Analýza a kritika konspiračních teorií

Konspirační teorie na straně jedné žijí svým vlastním životem a jsou v současnosti posilovány a šířeny prostřednictvím populární kultury a internetu, na straně druhé vzhledem k zjevné absurditě některých konspirací a interpretací reality jsou zcela odmítány a bagatelizovány bez ohledu na jejich možné reálné jádro. Seriózní studium konspiračních teorií a vytrvalé úsilí o odlišování reality od fikce jsou ovšem zastoupeny – vzhledem k jejich vlivu a dosahu – velice skromně. Sofistikovanější konspirační teorie jsou podle některých autorů dokonce pevně etablovány v oblasti akademických kruhů a humanitních

⁶⁰⁰ KING, Jamie. *Konspirační teorie*, s. 87.

věd, jak naznačíme dále. Renomovaní odborníci obvykle nepovažují za důstojné své pozice se konspiračními teoriemi hlouběji zabývat, příležitostně se jim věnují psychologové či sociologové a interpretují je jako novodobý fenomén mýtotvorby s religiózním pozadím, jako tzv. městské legendy (*urban legends, contemporary legends*), či jako moderní pokračování odvěké ezoterické tradice myšlení. Konspirační teorie tak bývají chápány jako fenomén, který plní v kontextu sekularizace některé tradičně náboženské funkce – díky nim lidé získávají jednoduché a srozumitelné odpovědi na otázky týkající se povahy reality a původu zla.

Za odbornou reflexi celku problematiky konspiračních teorií v zahraničí můžeme považovat kupříkladu výše zmíněnou knihu specialisty na politický a náboženský extremismus Michaela Barkuna *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America* (2003), či knihu Marka Fenstera *Conspiracy Theories: Secrecy and Power in American Culture* (2008).⁶⁰¹ V českém jazykovém kontextu je reflexe konspirativismu poměrně skromná, z dostupných jsou klíčové zejména klasické analýzy konspiračního myšlení z pera Karla Poppera v jeho knize *Otevřená společnost a její nepřátelé II* (orig. 1945)⁶⁰² a Hannah Arendtové díle *Původ totalitarismu* (1951). Popper, hájící vizi svobodné a na kritickém racionalismu založené otevřené společnosti proti jejím „odvěkým“ intelektuálním nepřátelům, se v kontextu kritiky „historicismu“ vyjadřuje ke „konspirační teorii společnosti“. Definuje ji jako:

*„názor, že výklad společenského fenoménu spočívá v odhalení lidí nebo skupin, které mají na existenci tohoto fenoménu zájem (někdy je to zájem skrytý a je třeba jej nejprve odhalit) a kteří plánovali a tajně připravovali uskutečnění tohoto fenoménu.“*⁶⁰³

Připisování obvykle neblahých a nežádoucích událostí a jevů ve společnosti je zde podle Poppera mylně přisuzováno záměru a aktivitě několika mocných individuí a skupin. Konspirativismus je podle Poppera „typickým důsledkem sekularizace náboženských pověr“, kde role bohů je nahrazena mocnými lidmi a skupinami „které jsou ve své špatnosti zodpovědné za všechna zla, kterými trpíme – jako třeba siónští mudrci, monopolisté, kapitalisté, imperialisté“⁶⁰⁴. Popper považuje společnost a dění v ní za kombinaci záměrných a nezáměrných výsledků činnosti lidí, a proto je podle něj představa o všech důsledcích jakožto záměrech několika konkrétních jedinců mylná. Největší sklon ke konspiraci mají podle něj lidé zastávající ideologie, které mají zcela jasnou a konkrétní představu o realizaci určitých záměrů ve společnosti. Neschopnost mít procesy ve společnosti v plné moci je pak vede k představě, že jsou někým jiným aktivně mařeny. Na příkladu analýzy marxismu uvádí, že zatímco Marx měl určitou, i když mylnou a snadno kritizovatelnou představu o fungování společenských procesů, neměl sklon interpretovat dějiny konspirativním způsobem, nýbrž jako společenské důsledky jím kritizovaného institučního nastavení kapitalismu, nikoli jako lest „velkého byznysu“ či „imperialistických válečných štváčů“:

*„Většina Marxových stoupců se tohoto učení vzdala – snad kvůli propagandě, snad že ho nepochopili – a toto důmyslné a velice originální Marxovo učení do značné míry nahradila vulgárně marxistická konspirační teorie. Je to smutný intelektuální úpadek, tento sestup z úrovně Kapitálu na úroveň Mýtu 20. století.“*⁶⁰⁵

⁶⁰¹ Srov. FENSTER, Mark. *Conspiracy Theories: Secrecy and Power in American Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

⁶⁰² POPPER, Karl. *Otevřená společnost a její nepřátelé II*. Praha: OIKOYMENH, 1994.

⁶⁰³ Tamtéž, s. 84.

⁶⁰⁴ Tamtéž, s. 85.

⁶⁰⁵ Tamtéž, s. 90.

Hannah Arendtová pak ve své klíčové knize *Původ totalitarismu* (1951) dokonce považuje konspirační mýty a jejich mobilizační povahu za klíčovou součást totalitního pojetí společnosti:

„Formy totalitní organizace jsou, na rozdíl od ideologického obsahu a propagandistických hesel zcela nové. Jsou určeny k přenášení propagandistických lží hnutí, konstruovaných kolem určité centrální smyšlenky – spiknutí Židů, trockistů, nebo 300 rodin atd. –, do fungující reality, k vybudování, i v netotalitních podmínkách, společnosti, jejíž členové jednají a reagují v souladu s pravidly smyšleného světa.“⁶⁰⁶

Kromě těchto zmínek Popperových a H. Arendtové, jež je možné označit za okrajové, je v českém prostředí pravděpodobně jediným obsáhlejším textem zabývajícím se seriózněji a konkrétněji konspiračními teoriemi, kniha Daniela Pipese *Spiknutí. Názory a teorie* (1997).⁶⁰⁷ Pipes zásadně kritizuje konspirativismus a považuje jej za vysoce nebezpečný fenomén se silnou mobilizační energií. Již historie podle něj ukazuje, jak hluboký dopad na světovou a evropskou historii měl. Studium a analýzu konspiračních teorií považuje Pipes za důležité pro značný negativní vliv těchto konspirací, odmítá tedy jejich bagatelizaci a absenci zásadní reflexe:

„A tak seriózní lidé musejí brát seriózně i konspirační teorie. Ohrnovat nad konspirativismem nos jako nad nedůležitým fenoménem, případně něčím pro zasmání je velkou chybou. Takové jednání nejenom ignoruje významnou roli konspirativismu během dvou a půl předchozích století, ale také jeho roli v současnosti a jeho budoucí potenciál.“⁶⁰⁸

Zásadní problém konspirativismu vidí Pipes v jeho potenciálu vyostřovat politické konflikty, extremismus, a generovat násilí. Odkazuje také na Barkuna, který je znepokojen postupováním hlavního proudu politické debaty a konspirativismem.⁶⁰⁹ Historicky Pipes objevuje konspirativistickou mentalitu již v dualistických náboženstvích Íránu a tajemných kultovních obřadech v římské říši. Dalším impulsem bylo období křížových výprav, odkdy můžeme datovat vznik podvojně konspirativistické tradice připisující spiklenecké a světovládné úmysly na straně jedné tajným společnostem (templáři) a na straně druhé Židům. Dalším, pro současnost již zásadním impulsem v 18. století, bylo svobodné zednářství a zejména pak vznik řádu iluminátů – ilumináti se podle Pipese stali „bezděčným podnětem zrození moderní konspirativní teorie.“⁶¹⁰ V souvislosti s nimi se nejvíce začalo v oblasti konspirací hovořit o úmyslu „ovládnout svět“ a provést „destrukci křesťanské civilizace“, o jejich vlivu na revoluce a proměny společenského řádu. Zejména francouzská revoluce a nástup marxismu-leninismu byly od té doby často připisovány právě konspirativnímu působení iluminátů. Toto světovládné spiknutí mělo mít v úmyslu oslabení náboženství, politického řádu monarchie a instituce soukromého vlastnictví. Následně se tento typ konspiračního uvažování spojil s tradičním antisemitismem a dal tak základ modernímu antisemitismu devatenáctého a první poloviny dvacátého století.⁶¹¹ Ten měl částečně náboženské pozadí, ale postupně přebíral jiné aspekty – zejména ekonomické a rasové – a podle Pipese sehrál následně zásadní roli v uvažování a legitimizaci hrůzné praxe nacismu a komunismu.⁶¹²

⁶⁰⁶ ARENDOVÁ, Hannah. *Původ totalitarismu I–III*. Praha: OIKOYMENH, 1994, s. 501.

⁶⁰⁷ PIPES, Daniel. *Spiknutí. Názory a teorie*. Praha: Themis, 2003.

⁶⁰⁸ Tamtéž, s. 70.

⁶⁰⁹ Tamtéž, s. 222.

⁶¹⁰ Tamtéž, s. 85.

⁶¹¹ Srov. tamtéž, s. 87–97.

⁶¹² Srov. tamtéž, s. 98–132.

Pipes spatřuje jeden z nejzásadnějších problémů víry v konspirativismus jeho potenciál generovat skutečné konspirace: „V samotném jádru konspirativismu přebývá úděsný paradox. Konspirativismus vycházel z intenzivní potřeby spiknutím čelit a redukovat jejich počet, ale naopak jejich počet zvýšil.“⁶¹³ Poukazuje přitom na hrůzný komunistický konspirativismus a také na Hitlerovu inspiraci v údajném židovském světovládném spiknutí, kde nacistická idea světovlády je vlastně „protikonspirací“, obranou a současně inspirací. Zde navazuje na Hannah Arendtovou, která se antisemitismu podrobně věnovala a v knize *Původ totalitarismu* (1951) přímo píše:

*„Blud o již existujícím ovládnání světa Židy tvořil základ pro iluzi o jeho budoucím ovládnání Germány. Blud o již existující židovské světovládě tvořil základ pro iluzi o budoucí světovládě germánské. To měl na mysli Himmler, když tvrdil, «za umění vládnout vděčíme Židům», jmenovitě Protokolům, které «znal Vůdce zpaměti»“.*⁶¹⁴

Antisemitská konspirativní tradice ztratila v důsledku působení nacismu částečně na síle a transformovala se do podoby antisionismu. Dochází taktéž k určitému přenosu konspirativismu z tajných spolků na státy (v případě antisemitismu na Izrael, v případě antiimperialismu na USA). Zatímco v Rusku je antisemitismus ve formě konspirativního antisionismu i nadále rozvíjen, na Západě vede nepřijatelnost antisemitismu mimo radikální kruhy extrémní pravice k sofistikovému propojování tradice antisemitské a antiimperialistické. Aktivní odmítání antisemitismu ve všech jeho formách dokonce posiluje jednu z konspirativních tradic – že totiž propagace domnělé židovské konspirace a domnělého úsilí Židů o světovládu je úhybným manévrem odvádějícím pozornost od skutečného světovládného konspirativního úsilí tajných společností – „nepřátelé tajných spolků prohlašují, že Židé byli pouhou návnadou na odlákání pozornosti, snad i důvěřiví hlupáci, a antisemitismus pokládají za pokus o odvrácení pozornosti od reálného nebezpečí.“⁶¹⁵

Z politického hlediska za nejvýznamnější považuje Pipes stále výrazný vliv konspirativismu v politice Ruska, v muslimských zemích, mezi západními levicovými intelektuály a samozřejmě v radikálních pravicových kruzích. Poukazuje na specifickou roli konspirativismu v ruské kultuře a považuje ji za jeden ze zásadních blokačních mechanismů rozvoje současného Ruska.⁶¹⁶ Obavy z konspirace ze strany Západu a zejména USA legitimizují autoritářský režim a zdůvodňují jeho rozvojové neúspěchy. Dále identifikuje riziko v silném vlivu antisemitské a antisionistické konspirační tradice v současných muslimských zemích, kde podle něj pronikla i do oficiální politiky – „Co na Západě zůstává v rajonu nenávislných skupin a jiných minorit, stává se zde základním námětem prezidentských projevů, státních médií, odborných analýz a významných kázání.“⁶¹⁷

Hluboký sklon ke konspirativismu spatřuje Pipes v současném kontextu obecně jak u radikální pravice, tak i levice. Domnívá se ale, že v případě levice je tento fenomén neprávem opomíjen či bagatelizován. Zatímco konspirační teorie z pravicového spektra jsou mnohdy banální, snadno rozporovatelné a falzifikovatelné, zavánějící antisemitismem, navíc existuje mnoho jejich vzájemně rozporných variant, současné levicové konspirace považuje Pipes za rafinovanější a přesvědčivější. Současný levicový konspirativismus vzhledem ke své sofistikovosti, etablovanosti a aktuálnímu vlivu považuje v jistém smyslu dokonce za nebezpečnější a vlivnější. Poukazuje na jejich kultivovanost a stálou přítomnost v mediálním i akademickém prostoru, dokonce má zato, že se staly součástí

⁶¹³ Tamtéž, s. 213.

⁶¹⁴ ARENTOVÁ, Hannah. *Původ totalitarismu I–III*, s. 496.

⁶¹⁵ Tamtéž, s. 161.

⁶¹⁶ Tamtéž, s. 140–143.

⁶¹⁷ Tamtéž, s. 153.

mainstreamu humanitních věd a těší se podpoře některých renomovaných sociálních vědců. Za hlavního představitele levicového konspirativismu dokonce Pipes považuje Noama Chomského, který podle něj „*prosazuje konspirativní teorii, která prakticky z veškerého zla na celém světě včetně znečištění životního prostředí, militarismu, hospodářské bídy, duchovního odcizení a tíživého problému s drogami obviňuje vládu Spojených států.*“⁶¹⁸

Co se týče intelektuální levice, zde vidí Pipes konspirativismus jako etablovanou součást politického boje proti současné pravici a konzervatismu. Levicovou konspirativní mytologii považuje Pipes za zákeřnější a i perspektivně úspěšnější, a domnívá se, že aktivně slouží levicovým ideologům v prosazování jejich cílů a k poškozování ideálů a zájmů pravice. Pipes se při kritice konspirativismu neorientuje primárně jako politolog na jeho psychologické či náboženské aspekty, i když příležitostně komentuje společné rysy tzv. „konspirativistické mentality“. Vidí v ní pozoruhodnou orientaci na irelevantní věci a souvislosti na straně jedné a ignorování podstatných záležitostí na straně druhé. Všem konspiracím je do značné míry taktéž společná tzv. „kultura vnitřního nepřítele“⁶¹⁹ konspirojícího proti zájmu celku. Dále hledá spíše důvody, proč se konspirativismus orientuje převážně na Židy, tajné spolky a anglosaské národy (v současnosti zejména USA) a současně pomíjí celých zbylých 94% lidstva, zejména pak reálnou potencialitu vlivu jiných významných mocností (Francie, Německo, Rusko, Čína apod.) jak v historii, tak současnosti. Přitom právě velmoci jako Německo a Rusko v nedávné minulosti reálné světovládné ambice měly, usilovaly aktivně o jejich realizaci a neměly daleko od jejich alespoň dílčího uskutečnění. Taktéž konspiraci proti velkým univerzalistickým náboženstvím považuje Pipes za překvapivě slabou vzhledem k jejich reálné síle a vlivu.⁶²⁰ Za jeden z možných klíčových důvodů zacílení konspirativistů na Židy a Anglosasy považuje Pipes jejich orientaci na pokrokové a vlivné „vysoké ideály“ – „*Je paradoxní, že vysoké ideály dělají patrné z lidí nebo států nejoblíbenější cíle konspirativismu.*“⁶²¹ Má na mysli určitou spojitost Židů, zednářů a Anglosasů s prosazováním ideálů modernity, svobody, demokracie, ekonomického úspěchu a otevřené společnosti. Tím se Pipes blíží popperovské argumentaci, která by mohla chápat veškerou konspirativistickou mytologii jako součást tradice boje proti „otevřené společnosti“, založené na svobodě a kritické racionalitě. Ačkoli takto Popper konspirativismus přímo nenazývá formou jím deklarovaného odvěkého útoku na svobodu, rozum a vzpouru proti civilizaci, tato souvislost se jednoznačně nabízí.

Konspirace jako výzva k obezřetnosti a kritickému myšlení?

Na jednu stranu se konspirativní způsob myšlení zdá být rizikovým fenoménem, který zejména historicky způsobil mnoho neblahého. Konspirativní vnímání reality se zdá být nebezpečnou pastí, únikem z reality a nebezpečným, falešným, pseudoreligiózním fenoménem. Návrat k realitě, střízlivému a kriticky racionálnímu posuzování dění ve společnosti a politice, je v kontextu sofistikovánosti konspirací obtížně představitelný. Konspirativistické představy mají sílu obvyklou pro fenomény náboženské povahy a mají charakter bludu. Na stranu druhou, při zachování kritického odstupu, můžeme vnímat neoficiální výklad událostí a nedůvěru v prezentaci reality ze strany médií a politických představitelů jako určitou výzvu kritickému myšlení a autonomnímu získávání informací. Oficiální prezentace politických témat v médiích skutečně může být, a často je, hrubě zkreslená a zjednodušená – sociologové médií jednoznačně poukazují na problematickou, manipulativní a dezintegrační roli současných médií v politických procesech a formování

⁶¹⁸ Tamtéž, s. 196.

⁶¹⁹ Tamtéž, s. 212.

⁶²⁰ Srov. tamtéž, s. 181–185.

⁶²¹ Tamtéž, s. 187.

společnosti vůbec. Názor, že oficiální prezentace a informovanost v médiích je problematická, sporná či dokonce lživá, má často oporu v reálných událostech a příkladech v historii i současnosti. Nemůžeme a priori odmítnout ani záměrnou konspiraci ze strany politiků, různých mocenských uskupení, dokonce vlád či tajných služeb. Označování určitých informací a názorů jakožto konspiračních je zjevně i obvyklým, jednoduchým a často využívaným způsobem jejich diskreditace. Už proto není kriticky racionálním přístupem a priori odmítat konspirativně vyznívající teorie a informace v jejich komplexnosti. Teoretikové konspirací taktéž zásadně rozlišují mezi skutečnými konspiracemi, které jsou obvyklým nástrojem politického boje a fungování tajných služeb, a právě iracionálními a fantazijními konspiračními teoriemi. Již Popper říká:

„Nechci tvrdit, že se konspirace nedějí. Naopak jsou typickým společenským jevem [...] Přestože se však dějí, je nápadná skutečnost, která vyvrací konspirační teorii, protože jen málo z nich je úspěšných. Spiklenci zřídka kdy završí svou konspiraci.“⁶²²

Navzdory očekávání se výsledky konspirací mívají s očekávanými cíli, jak je podle Poppera běžné u všech společenských jevů:

„Život ve společnosti není jenom střetnutí sil mezi nepřátelskými skupinami: je to dění uvnitř pružné a křehké sítě institucí a tradic, které v této síti vytváří – mimo nějakou vědomou protiakci – řadu nepředvídaných reakcí, z nichž mnohé snad ani předvídat nelze.“⁶²³

Pipes – ačkoli konspirační teorie odmítá a považuje za nebezpečné – současně považuje výraznou „posedlost“ konspiracemi za určitý integrální rys „americké mentality“. S odkazem na názory historiků uvádí, že idea obavy před konspirací je obsažena již v samotném americkém emancipačním projektu, souvisí s velkou mírou rovnostářství a populismu a spočívá v obavě před destrukcí amerických ideálů svobody a demokracie ze strany skutečných i domnělých nepřátel USA. Americká „fobie z jednotného světa“ vznikla na základě pocitu americké výjimečnosti a je živena obavami před ohrožením identity:

„Nejvyšší hrůzu zosobňuje moc privilegované elity – malé, nezvolené minority představující zájmy neslučitelné s americkými zásadami, která ovládne federální vládu a využije jí proti lidu.“⁶²⁴

Tento bezesporu problematický rys americké identity má však ve svém jádru implicitně obsaženou legitimní obavu z neustálého ohrožení lidské svobody ze strany neliberálních ideologií či jiných světových mocností a mocenských klik. Celá tradice klasického liberalismu a liberálního konzervatismu chápe ideu lidské svobody ostatně jako nesamozřejmou a stále ohroženou ze strany „nepřátel“. I výše zmiňovaný Karl Popper jako kritik konspirativního myšlení staví své teze na „nepřátelství“ a aktivním působení určitých ideálů a politických formací vůči jím proklamované otevřené společnosti. Dalším důvodem, ze strany Pipese nezmiňovaným, bude i vysoká míra religiozity v USA, s velkým zastoupením radikálních proudů křesťanství – i uváděný příklad (kapitola 2.3.3) knihy velice vlivného evangelikála Pata Robertsona a jeho knihy *The New World Order* (1991) je určitou ukázkou kombinace legitimní obavy před ohrožením svobody a hodnot křesťanství na straně jedné, a (anti)konspirativistické imaginace na straně druhé.

Vyrovnat se s otázkou vztahu křesťanství a relevance „konspiračních teorií“ je velice náročný úkol. Nad rámec výše referovaných pohledů a kritických reflexí společenskovedních teoretiků totiž do této oblasti vstupují náboženské prvky, které

⁶²² POPPER, Karl. *Otevřená společnost a její nepřátelé II.*, s. 85.

⁶²³ Tamtéž.

⁶²⁴ Tamtéž, s. 115.

určitým způsobem integrálně předpokládají relevanci možného zlovolného konspirativní působení zlých nadpřirozených sil a jejich vliv na člověka, lidské skupiny a lidstvo jako celek. Náboženské pohledy na tuto otázku se v různé míře liší, jsou silnější v radikálních a fundamentalistických formách křesťanství v podobě „katastrofického milenialismu“. Jsou ale přítomny – v poněkud slabší míře – i v oficiálních věroučných postojích katolicismu, v podobě integrální prorocko-kritické tradice vůči nesprávným a zotročujícím formám globální moci a v předpokladu finálního střetu křesťanství s „antikristovským podvodem“ falešných politických mesiášských nadějí. I když není naším primárním cílem vyřešit tuto otázku, která je z náboženského hlediska zahalena i určitým tajemstvím a nejasnostmi, nemůžeme ji v tomto kontextu zcela pominout a ještě se k ní z teologických perspektiv vrátíme v kapitole 3.2.4.

3.2 Podněty k tématu světového řádu a debata o *global governance* v širším katolickém sociálním myšlení

Poté, co jsme se seznámili s debatou v teorii mezinárodních vztahů a četnými pohledy na problematiku hledání modelů mezinárodních vztahů a případné globální organizace lidstva, je na místě se vrátit zpět k oblasti inspirované náboženstvím, tentokrát v poněkud širším kontextu „katolického sociálního myšlení“, které v obdobném smyslu zahrnuje celou širokou škálu názorů, ovšem většinou v kreativním vztahu k výše referovanému sociálnímu učení církve. Kromě pohledů úžeji navázaných na katolické instituční prostředí (3.2.1 *Podněty s užší vazbou na církevně-instituční prostředí*) nahlédneme i k odvážnějším a dynamičtějším katolicky inspirovaným perspektivám (3.2.2 *Pohledy progresivně rozvíjející téma světové politické autority a global governance*) a také nepomineme kritičtější pohledy na samotný koncept světové politické autority a globálního řádu (3.2.3 *Kritičtější pohledy k tématu global governance*). Nakonec ukážeme, že eschatologická perspektiva, která je historicky často zdrojem progresivistické či naopak katastrofické politické globalistické imaginace, nemá z katolických pozic zásadní implikace pro rozvoj mezinárodních vztahů (3.2.4 *Exkurs – Eschatologicko-apokalyptická imaginace a pozemské naděje*), ale že je současně součástí věrouky určitý předpoklad nevyzpytatelnosti vlivu zlých duchovních sil a konečný regres k problematickým politickým poměrům.

Legitimita plurality v rámci katolického sociálního myšlení

Důležitým aspektem korpusu sociálního učení církve, souvisejícím s potenciálem jeho interpretace, je dějinnost, dialogičnost, interdisciplinarita a experimentální povaha samotného učení. Navzdory shledávanému napětí a odlišným důrazům mezi jednotlivými encyklikami a papeži, jak jsme výše naznačili, je třeba na sociální učení církve nahlížet jako na nauku s určitým koherentním a nad-dějinným jádrem, jak připomíná Benedikt XVI.:

„Je správné, když se poukazuje na zvláštní rys té či oné encykliky, učení toho či onoho papeže, nikdy přitom ale není možné ztrácet ze zřetele vnitřní koherentnost celku nauky... [...] Sociální nauka církve osvětluje stále nové problémy světlem, které zůstává neměnné. Tím je zajištěn trvalý a zároveň dějinný charakter tohoto věroučného «dědictví», jež je svými specifickými rysy součástí stále živé tradice církve.“⁶²⁵

Kromě koherentního hodnotového jádra je třeba ovšem stále mít na paměti a reflektovat dějinný charakter nauky, jak to z metodologického hlediska ještě silněji podtrhuje Jan Pavel II. v encyklice *Sollicitudo rei socialis*, přičemž tuto dvousložkovost (*duplex nota*) považuje za charakteristický rys (*peculiaris*) sociálního učení církve:

„Na jedné straně je to učení stálé, protože zůstává stejné ve své základní myšlence, v zásadách, podle nichž se uvažuje, v kritériích posuzování, ve svých zásadních směrnících pro konkrétní jednání, a především ve svém živém spojení s Kristovým evangeliem. Na druhé straně je stále nové, protože je nezbytné, aby se odpovídajícím způsobem přizpůsobovalo proměnlivým historickým podmínkám a nepřetržitému toku nových událostí každodenního života lidí a společnosti.“⁶²⁶

Sociální učení církve si tedy v dějinně podmíněných úsudcích a konkrétních formách institucionálního uspořádání autonomních pozemských skutečností nenárokují neomylnost, naopak dokonce zdůrazňuje interdisciplinární, dialogickou a experimentální

⁶²⁵ BENEDIKT XVI. *Caritas in veritate* (2009), čl. 12.

⁶²⁶ JAN PAVEL II. *Sollicitudo rei socialis* (1987), čl. 3.

dimenzi.⁶²⁷ Papež František v encyklice *Laudato si'* v podobném duchu zdůrazňuje, že „[k] mnoha konkrétním otázkám nemá církev důvod vynášet definitivní slovo a chápe, že v úctě k různosti názorů musí naslouchat a podporovat poctivou debatu mezi vědci.“⁶²⁸

Při výkladu textů sociálních encyklik můžeme ovšem narazit na určité aspekty, u nichž je obtížné rozlišit míru zastoupení složek stálých a historicky kontingentních. I když u některých základních principů (personalita, solidarita, subsidiarita, společné dobro, všeobecné určení dober) je zřejmé, že tvoří stálé jádro sociálního učení církve, u mnoha podnětů, hodnocení a ideálů vyvstává otázka (míry) jejich dějinné podmíněnosti a zejména jejich potenciálu a forem aplikace.

Tradice sociálního učení církve vytváří referenční rámec pro rozvoj poněkud širšího spektra uvažování a reflexe – „katolického sociálního myšlení“. To představuje celou širokou škálu autorů, kteří z katolických pozic dále politické a ekonomické otázky promýšlejí, ať již s užší, či naopak volnější vazbou na sociální učení církve. I z toho důvodu zde nalézáme širší vějíř přístupů a interpretací, odrážející názorové a ideologické zázemí jednotlivých autorů či specifické dějinné a kontextuální odlišnosti. To je ostatně přístup legitimní a očekávaný, protože samotné sociální učení církve se vyznačuje určitou mírou obecnosti a nemá ambici navrhnout konkrétní podobu a formu politických institucí – v oblasti hodnocení konkrétních „technických řešení“ politických a ekonomických skutečností si sociální učení církve nenárokuje výlučnost či neomylnost a uznává legitimitu plurality pohledů a strategií při realizaci klíčových hodnot. Nepovažuje za svůj cíl účastnit se politického boje o pojetí a způsob uspořádání společnosti a jejích institucí, což považuje za kompetenci státu a politické sféry. Nabízí „nezbytnou duchovní orientaci“, kterou lze využít ke hledání konkrétních úspěšných modelů, jež „lze nalézt pokaždé pouze v rámci té které historické situace, úsilím všech odpovědných osob, které budou čelit konkrétním problémům ve všech jejich těsně propojených společenských, hospodářských, politických a kulturních aspektech.“⁶²⁹

Katolické sociální myšlení tak představuje další kreativní rozvoj impulsů sociálního učení církve a pokusy o další rozvoj, interpretaci, upřesňování a formulaci možných konkrétních modelů fungování společenské reality. V konkrétních případech a situacích mohou legitimně vyvstat odlišné modely a formy institucionálního uspořádání. Podle *Gaudium et spes* mají dokonce křesťané při řízení časných záležitostí „uznávat oprávněnou různost názorů a mají zachovat úctu k občanům i jejich sdružením, která tyto názory poctivě zastávají.“⁶³⁰ V podobném duchu hovoří zmínky v encyklice *Mater et magistra*⁶³¹ či v apoštolském listě *Octogesima adveniens*, kde je řeč dokonce o „zákonitě rozmanitosti možných přístupů“⁶³². Mezi sociálními etiky, křesťanskými politiky i laiky bývá však někdy tendence k určité selektivní interpretaci dokumentů sociálního učení církve.⁶³³ Role laiků inspirujících se sociálním učení církve je vysoce obtížná již v tom smyslu, že aktivní zapojení do politiky je obvykle spojeno se stranictvím a přínáležitostí k vyznávání určité rámcové ideologie (konzervativní, liberální, křesťansko-demokratické, sociálně-demokratické apod.). Žádná z těchto ideologií však není plně kompatibilní se sociálním učení církve, i když lze samozřejmě vždy v textech určitou podporu ke každé z těchto perspektiv nalézt. I když často shledáváme určité disharmonie mezi sociálním učení

⁶²⁷ JAN PAVEL II. *Centesimus annus* (1991), čl. 59.

⁶²⁸ Srov. FRANTIŠEK. *Laudato si'* (2015), čl. 61.

⁶²⁹ JAN PAVEL II. *Centesimus annus* (1991), čl. 43.

⁶³⁰ Srov. *Gaudium et spes* (1965), čl. 75.

⁶³¹ Srov. JAN XXIII. *Mater et magistra* (1961), čl. 238.

⁶³² Srov. PAVEL VI. *Octogesima adveniens* (1971), čl. 50.

⁶³³ Srov. MÍČKA, Roman. Kdo vlastní klíče k interpretaci sociální nauky církve? *Studia theologica*, 2010/2, s. 86–101.

církve a jejími interprety či názorovými oponenty, nemusí být ke škodě věci a debaty, pokud jsou pohledy některých křesťansky orientovaných interpretů, odborníků či politiků v určitém kritickém napětí vůči názorům papežů na konkrétní formy aplikace ideálů v jinak autonomní oblasti lidského jednání, v níž církve jako instituce nemá co do konkrétních technických řešení kompetenci. Je třeba ovšem současně mít na paměti, jak upozorňuje již *Gaudium et spes*, že v případech sporů o „technické řešení“ ve věci realizace křesťanských ideálů v politické a ekonomické praxi „*nikomu není dovoleno dovolávat se církevní autority výlučně ve prospěch svého názoru.*“⁶³⁴

Tento interpretační potenciál a pluralita pohledů se samozřejmě uplatňují i v oblasti našeho tématu globální politické organizace, mezinárodních vztahů a světové politické autority. Cílem následujících podkapitol je tedy předestřít a následně vyhodnotit tuto debatu, která dále rozvíjí a případně konkretizuje možné přístupy k otázce globálního vládnutí a světové politické autority požadované ze strany sociálního učení církve. V tomto kontextu je možné považovat i některé interpretace a rozporné přístupy k pojmu *global governance* za legitimní debatu o uskutečňování křesťansky orientované a křesťanskými hodnotami inspirované politiky.

3.2.1 Podněty s užší vazbou na církevně-instituční prostředí

Velice obsáhle se otázce perspektiv globálního vládnutí věnuje *Zpráva biskupům COMECE* (2001).⁶³⁵ Pracovala na ní skupina odborníků na základě požadavku COMECE (*Komise biskupských konferencí Evropské unie*), který vyplynul ze závěrů a podnětů kongresu *Social Congress on Europe's Responsibility for Global Development* v roce 2000. Nejde tedy o dokument vydaný církevní autoritou, ale o text čtrnácti odborníků, v politice, akademickém světě a církvi působících osobností, povolanych do speciální skupiny (*ad-hoc Group on Global Governance*) za účelem vytvoření tohoto dokumentu. Závěrečná poznámka dokonce upozorňuje, že „*názory vyjádřené v textu jsou osobního rázu a neměly by být přičítány institucím nebo společností, k nimž jsou členové skupiny vztaženi.*“ Je formulován jako výzva k debatě o otázce globálního vládnutí jak směrem ke COMECE, křesťanům, tak všem lidem dobré vůle. Jde o takřka čtyřicetistránkový dokument, na němž skupina pracovala rok a půl. Vzhledem k roku vzniku (2001) lze předpokládat, že uvedený dokument, kombinující inspiraci sociálním učením církve a politicko-teoretické uvažování o *global governance*, se stal impulsem k následnému dynamičtějšímu rozvoji tohoto konceptu v kontextu katolického sociálního myšlení. Lze samozřejmě i spekulovat, do jaké míry mohl podnítit a inspirovat posuny v uvažování o světové politické autoritě v encyklice *Caritas in veritate* (2009) či v nótě *Papežské rady pro spravedlnost a mír Towards Reforming the International Financial and Monetary Systems in the Context of Global Public Authority* (2011). Dokument hned na počátku (v úvodu formulovaném biskupem Josefem Homeyerem, tehdejším prezidentem COMECE) činí důležité rozlišení – *Global Governance* je zde chápáno jako přímý protiklad *Global Government*:

„*Globální vládnutí [global governance], v protikladu ke globální vládě [global government], znamená síťový přístup ke globálním problémům, který zahrnuje jak vlády, byznys a nevládní organizace, tak i církve a další náboženské komunity.*“⁶³⁶

Zároveň model *global governance* spojuje s projektem evropské integrace, který může být s ohledem na své úspěchy určitým vzorem:

⁶³⁴ *Gaudium et spes*, čl. 43.

⁶³⁵ *A Report to the Bishops of COMECE. Global Governance. Our Responsibility to Make Globalisation an Opportunity for All* (2001) [online].

⁶³⁶ Tamtéž, s. 3.

„EU má sehrát klíčovou úlohu v rozvoji stávajícího mezinárodního řádu do systému globálního vládnutí [global governance]. Jsme toho názoru, že Evropská unie je průkopnický model regionální integrace, ustavující příklad pro budoucnost vládnutí [governance] v mnoha jiných světových regionech, a to navzdory jeho stále se rodící a kontingentní povaze v některých oblastech politiky. Doufáme, že tato zpráva rovněž přispěje k oživení úvah a veřejné diskuse o hlubším významu evropské integrace.“⁶³⁷

Zpráva se hlásí k inspiraci idejí požadavku a „prorocké vize“ potřeby světové politické autority, vyjádřené Janem XXIII. v encyklice *Pacem in terris*. Své podněty k posílení systému *global governance* považuje za cestu směřující k tomuto cíli. Text obsahuje obecnou analýzu stávajícího stavu, dále pak návrh souboru klíčových hodnot a principů pro *global governance* podle sociálního učení církve, následně i konkrétní návrhy postupného zřizování a uplatňování *global governance*. Koncept sám je ve zprávě chápán jako předpoklad uskutečňování globálního společného dobra a klíč k realizaci pozitivních dopadů globalizace, za souběžné eliminace dopadů negativních. Nechce navrhnout zcela nový systém globálních institucí, ale dát podněty k reformě, adaptaci a reformulaci stávajících. Zdůrazňuje, že:

„*Global governance* neznamena globální vládu ve formě centralizovaného orgánu, který by byl výlučným držitelem světové moci a ovládal globální ekonomické toky a informace. Spíše by poskytoval kapacitu k efektivnímu a legitimnímu politickému rozhodování na globální úrovni prostřednictvím mezinárodních institucí a struktur spolupráce, koordinace a možná i sdílené suverenity“⁶³⁸.

Konsensus by se i nadále v tomto systému odvíjel od konsensu národních států, které by byly základní jednotkou, přinejmenším v dohledné budoucnosti, než se adaptují na nové globální změny (*at least for the foreseeable future, as they adapt to new global changes*). Systém *global governance* autoři zprávy dokonce charakterizují jako mezivládní (*intergovernmental*) v opozici vůči nadnárodnímu (*supranational*) modelu EU. Za etické jádro pro podporu a realizaci *global governance* dokument považuje soubor hodnot a principů podle sociálního učení církve (respekt k lidské důstojnosti, odpovědnost, solidaritu, subsidiaritu, soudržnost, transparentnost a odpovědnost), přičemž církve a ostatní náboženská společenství považuje za klíčové aktéry při prosazování těchto hodnot. Lidská důstojnost je chráněna lidskými právy. Zde však dokument neodkazuje na *Všeobecnou deklaraci lidských práv* – ale, poněkud překvapivě, dává za vzor⁶³⁹ *Listinu základních práv EU (Charter of Fundamental Rights of the European Union)*. Autoři jsou si pochopitelně vědomi, že hodnoty a principy *global governance* musí být přijatelné stejně pro věřící i nevěřící. Mají ale za to,⁶⁴⁰ že jimi popsané hodnoty a principy s vazbou na sociální učení církve nejsou exkluzivní pro náboženství, ale jsou sdíleny mnoha lidmi dobré vůle na celém světě a mohou se tedy stát základem pro lidštější systém *global governance*.

Dokument považuje v kontextu globalizace za zásadní dvě výzvy současnosti: „ochraňovat životní prostředí pro následující generace a nabídnout více lepších příležitostí nejhudším“⁶⁴¹. Pokud jde o konkrétní postupné kroky efektivního zavádění a uplatňování systému *global governance*, navrhuje zpráva prozatímní ustanovení *Skupiny pro global governance (Global Governance Group – 3G)*, která by stála nikoli na půdorysu stávající OSN, ale s ohledem na dominanci ekonomických témat by vycházela naopak z platformy a

⁶³⁷ Tamtéž, s. 3–4.

⁶³⁸ Tamtéž, čl. 21.

⁶³⁹ Srov. tamtéž, čl. 27.

⁶⁴⁰ Srov. tamtéž, čl. 43.

⁶⁴¹ Tamtéž, čl. 69.

půdorysu MMF a G7/8. Jejími členy by bylo 24 představitelů vlád majících aktuálně výkonné představitele v radě *Mezinárodního měnového fondu a Světové bance*.⁶⁴² Ta by dynamicky rozvíjela kooperaci s OSN, WTO, *International Labour Organization*, a další nově navrženou *Světovou organizací pro životní prostředí (World Environment Organisation – WEO)*. Systém řízení by spočíval na horizontální koordinaci aktérů na globální úrovni a zahrnoval celou síť odpovědných aktérů (nevládní organizace, aktéři byznysu a korporací, států a regionálních bloků), nešlo by tedy primárně o zásadní posílení jedné instituce. Církev a další náboženské komunity by ke *global governance* přispívaly úsilím o ekumenismus a náboženský dialog.⁶⁴³

Tematikou světové politické autority a *global governance* se částečně zabývají kupříkladu některé texty *Papežské akademie sociálních věd (Pontifical Academy of Social Sciences – PASS)*. Papežská akademie je autonomní organizací odborníků ve společenských vědách (ekonomie, politologie, právo apod.), kterou založil papež Jan Pavel II. v roce 1994 s cílem podpořit studium a vývoj společenských věd, které by církvi poskytovaly podněty, které by mohla užít v rozvoji svého sociálního učení; a které bude reflektovat aplikaci tohoto učení v současné společnosti. Jde o osobnosti různých názorových proudů i různé míry vztahu ke křesťanství. Akademie edituje množství sborníků ze svých plenárních a dalších zasedání, které sdružují příspěvky členů a dalších přizvaných odborníků.

Pojem *global governance* se v textech akademie začíná vyskytovat kolem roku 2000, jmenovitě kupříkladu v příspěvku Hakana Bjorkmana *The Message of the 1999 Human Development Report – Globalisation with a Human Face* sborníku *PASS The Social Dimensions of Globalization (2000)*.⁶⁴⁴ Dánský profesor zde komentuje⁶⁴⁵ *Human Development Report (United Nations Development Programme, 1999)*, která koncept *global governance* již šířeji rozvíjí. Bjorkman zdůrazňuje doporučení zprávy navázat *global governance* na ideu lidských práv a posílení role chudých zemí v globálním vládnutí.

Ve sborníku *Globalization. Ethical and Institutional Concerns (2001)*⁶⁴⁶ z plenárního zasedání *PASS* je již podstatně více zmínek o *global governance*, zejména v příspěvku Davida Crockera (*University of Maryland, president International Development Ethics Association*) *Globalization and Human Development: Ethical Approaches*.⁶⁴⁷ Crocker zmiňuje již námi referovanou *Zpráva biskupům COMECE Global Governance. Our responsibility to make globalisation an opportunity for all (2001)* a tuto v rámci přístupů ke *global governance* v politické teorii řadí k „liberálnímu institucionalismu“. Za další přístup, vyskytující se v nábožensky orientovaném prostředí, považuje „radikální republikanismus“ (reprezentovaný třeba Richardem Falkem a jeho knihou *On Humane Governance: Toward a New Global Politics*),⁶⁴⁸ radikálně kritický vůči stávajícím mezinárodním institucím, a následně i koncept „kosmopolitní demokracie“, kladoucí důraz na výraznou demokratickou participaci občanů, roli občanské společnosti a deliberativní přístupy. Tyto tři přístupy ke globálnímu vládnutí v kontextu globalizace považuje Crocker navzdory odlišným normativním předpokladům za kompatibilní a vzájemně se doplňující.

Dále kupříkladu ve sborníku *The Governance of Globalisation (2004)*⁶⁴⁹ z plenárního zasedání *PASS* se v příspěvku *Social Integration, System Integration and Global*

⁶⁴² Srov. tamtéž, čl. 66–68.

⁶⁴³ Srov. tamtéž, čl. 44–45.

⁶⁴⁴ Srov. PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES. *The Social Dimensions of Globalization (2000)* [online].

⁶⁴⁵ Tamtéž, s. 47–55.

⁶⁴⁶ Srov. PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES. *Globalization. Ethical and Institutional Concerns (2001)* [online].

⁶⁴⁷ Tamtéž, s. 45–65.

⁶⁴⁸ Srov. FALK, Richard. *Religion and Humane Global Governance*. New York, Palgrave, 2001.

⁶⁴⁹ Srov. PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES. *The Governance of Globalisation (2004)* [online].

*Governance*⁶⁵⁰ zabývá tematikou Margaret Archerová (*University of Warwick*). Za hlavní problém managementu globalizace považuje absenci sjednocující instituce pro globální vládnutí (*single agency for global governance*), stávající mezivládní instituce pracují nekoordinovaně, případně jsou v područí mocných států. Rozlišuje požadavky globální sociální a globální systemické integrace. V politické teorii často referovaný model „globální občanské společnosti“, orientovaný na sociální integraci, hodnotí tak, že je příliš optimistický ohledně reálné situace a zaměřený na elity. V oblasti systemické integrace hodnotí kriticky jako utopizující koncept „kosmopolitní demokracie“, který předpokládá neexistující konsensus ohledně demokratických hodnot. Jejím závěrem je, že je obtížné hledat instituce, které by řešily souběžně deficity sociální a systemické integrace, k jejichž hledání vybízí, ovšem bez konkrétní specifikace možných cest. Skepse vychází z její analýzy dlouhého hledání vztahu mezi sociální a systemickou integrací v západních demokraciích, v nichž se podle ní podařilo na národních a částečně i mezinárodní (EU) úrovni dosáhnout vysoké míry systemické a sociální integrace kombinací demokratických postupů a sociální politiky.

Ve sborníku *PASS Summary on Globalization (2008)*⁶⁵¹ se tematice *global governance* věnuje Juan José Llach (Argentina) v obsáhlé zprávě *Main Outcomes of the Work of the Pontifical Academy of Social Sciences on Globalization*,⁶⁵² v níž integruje do určitého celku přínos celé instituce a předchozích publikací k danému tématu, včetně kritičtějších. Zde je uvažování o strukturované centrální světové vládě označeno za utopické a je preferován model koordinace rozhodování na mezinárodním poli, které je patrnější (a primárnější) v sociální než politické oblasti. Za zárodečný subjekt světového vládnutí (*embryo of worldwide governance*) je zde označena aktivita OSN a *Rady bezpečnosti*, závěry světových summitů politických lídrů, koordinující aktivity směřující k trvale udržitelnému rozvoji, *Mezinárodní soudní dvůr* apod. Přesto je kladen požadavek na další reformu, zejména OSN, a zaznívá zde návrh na vytvoření světového daňového a fiskálního systému. Je vysloven omezitelný požadavek na propojení vlády mezinárodního práva a demokracie, ale zároveň zpráva uvádí, že je předčasné hovořit o „mezinárodní občanské společnosti“ (*international civil society*) – („protože v některých případech může sloužit k zakrytí aktivit, které silně ohrožují skutečnou demokracii a další lidské hodnoty“), i když požadavek na postupné zohledňování aktérů globální občanské společnosti je shledán jako legitimní. Zároveň směrem k OSN zaznívá i kritika reagující na rizika šíření deformované vize člověka: „Na politické a právní úrovni nicméně projekt OSN budí i znepokojení. Rozvinul materialistické a striktně evolucionistické pojetí lidské existence, které odložilo realistickou vizi implicitně obsaženou v Deklaraci z roku 1948.“

Ve sborníku z 16. plenárního zasedání *PASS 2010 Crisis in a Global Economy – Re-Planning the Journey (2010)*⁶⁵³ komentuje ideu *global governance* ve svém příspěvku *The Governance of Globalization: Global Political Authority, Solidarity and Subsidiarity*⁶⁵⁴ Vittorio Possenti (Itálie). Reaguje zde již na revitalizovaný koncept světové politické autority v nově vydané sociální encyklice *Caritas in veritate* (2009) a dále jej komentuje a rozvíjí. Mezinárodní prostor podle něj postrádá rovinu politické globalizace a struktury autority na globální úrovni. Vzhledem k úzké vazbě univerzálního společného dobra a světové politické autority se ovšem nemůžeme spokojit s „fragmentovanou politickou odpovědností“ (*fragmented political responsibility*). Sociální učení církve podle Possentiho

⁶⁵⁰ Tamtéž, s. 141–164.

⁶⁵¹ Srov. PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES. *Summary on Globalization (2008)* [online].

⁶⁵² Tamtéž, s. 15–93.

⁶⁵³ Srov. PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES. *Crisis in a Global Economy – Re-Planning the Journey (2010)* [online].

⁶⁵⁴ Tamtéž, s. 424–441.

nesleduje „libertariánskou“ představu *global governance*, která odmítá vertikální autoritu a staví jen na anarchické občanské společnosti bez autority, očekává spontánní konstituci autority, či rosenauovského modelu „*governance without government*“. Hájí tedy (i teologicky) koncept autority, zdůrazňuje jeho nezbytnost, úzkou vazbu společného dobra a autority, přičemž útoky na autoritu považuje za ideologické. Odmítá na jedné straně jak nestrukturovaný a nesubsidiární světový stát, tak na straně druhé i absenci nejvyšší autority s jednoznačnými kompetencemi a odpovědností.

Zásadní reformu OSN sice považuje za velice potřebnou, ale i tak chápe tuto platformu jen jako vzdáleného předchůdce (*only a distant precursor*) skutečné světové politické autority. Ta musí stát na silném kosmopolitismu (*strong cosmopolitanism*) a identifikaci společných cílů. Jejich efektivní uplatnění považuje za natolik závažné, že dle Possentiho mohou dokonce „vyžadovat nějaké oběti na straně plné kosmopolitní a demokratické legitimacy“, tedy že světová politická autorita by mohla dokonce předcházet formování globální občanské společnosti, která je její přirozenou základnou.

Possentiho teze byly následně podrobeny debatě, v níž jej kupříkladu Hsin-chi Kuan (Hong Kong) mírně kritizuje za příliš „teoretický přístup“. Empiričtější přístup by pravděpodobně podle Kuana odhalil, že stávající struktury globálního vládnutí nefungují tak zcela špatně a neuspokojivě, jak Possenti naznačuje. Dále také Kuan upozorňuje, že Possenti neukazuje cestu a mechanismus, jimiž by mělo k ustavení světové politické autority dojít, odkud by měla čerpat svou legitimitu vzniku (když ne od suverénních států či „globální občanské společnosti“). Způsob konstituce autority bez dosažení konsensu (dle Possentiho překonaných a nelegitimně suverénních) národních států, tedy cestou „intergovernmentalismu“ a diplomacie, je pro něj nepředstavitelný. Obecně považuje Kuan vyhlídky na ustavení světové politické autority za velice neurčité a slabé. Navíc nesdílí často se objevující názor, že určitým vzorem pro budoucí *global governance* je model evropské integrace – „[j]e otázkou, zda regionální zkušenost může být generalizována na globální úroveň. Dílčí úspěch evropské integrace je výsledkem souběhu velice jedinečných faktorů.“ Evropská integrace vzniká v kontextu éry po bezprecedentně ničivé válce a zásadní krize ideje nacionalismu, v realitě dostatečné ekonomické, politické a kulturní homogenity, v zásadě sdílené náboženské tradice apod. Naznačuje také, že i EU – navzdory vysokému stadiu integrace, čelí významným obtížně řešitelným problémům, kupříkladu ve fiskální oblasti. Dokonce říká, že je riskantní zobecňovat evropskou zkušenost na globální rovinu, považuje ji jen za užitečnou lekci v procesu realizace světové politické autority. Na samý konec příspěvku si klade provokativní rétorickou otázku, totiž zda v případném procesu hledání legitimní světové politické autority má vůbec nějakou roli hrát církev jako taková.

Hans Tietmeyer (bývalý prezident německé centrální banky) ve stati *Ways to Improve the Order and Governance in Globalising Economic and Financial Markets* obsažené ve sborníku z 18. Plenárního zasedání PASS *The Global Quest for Tranquillitas Ordinis. Pacem in Terris, Fifty Years Later* (2012)⁶⁵⁵ píše,⁶⁵⁶ že ačkoli je koncept světové politické autority u Benedikta XVI. propracovanější než u Jana XXIII., „je stále příliš vágní a nepraktický, aby mohl být v dohledné době realizován.“ Dokonce říká, že si nedokáže představit, že by se v dohledné době uskutečnil – považuje jej za nerealistický. To ještě více dle jeho názoru platí o pochybném návrhu v dokumentu *Papežské rady pro spravedlnost a mír* o globální autoritě z roku 2011, která jako první krok navrhuje ustavení „Světové centrální banky“. Tietmeyer ve své představě preferuje rozvoj a zdokonalování stávajících institucí, než vytváření nových. Za adekvátní základ a významný krok k realizaci efektivnější *global*

⁶⁵⁵ Srov. PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES. *The Global Quest for Tranquillitas Ordinis. Pacem in Terris, Fifty Years Later* (2012) [online].

⁶⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 520–534.

governance v ekonomické oblasti považuje *Financial Stability Board* (FSB), založený v reakci na finanční krizi za účelem efektivnější regulace finančního sektoru, na nějž jsou navázáni další aktéři, včetně MMF. Dodává, že tento smluvní způsob, vycházející z platformy G20 a kladoucí důraz na transparentnost a dobrovolnost, je „nejlepším nástrojem, který je v současném světě k dispozici k uplatnění odsouhlasených pravidel – a efektivnější, než povinné vynucování ze strany nadnárodních [supra-national] institucí.“

Ve sborníku *PASS Governance in a Changing World: Meeting the Challenges of Liberty, Legitimacy, Solidarity, and Subsidiarity* (2013)⁶⁵⁷ se k tématu *global governance* vyjadřuje Rocco Buttiglione ve stati *Accountability, Transparency, Legitimacy, Sustainable Development and Governance*. Souhlasí s morálním závazkem světového řádu, který by pečoval o řádnou ochranu světového životního prostředí a který by umožňoval všem lidem podíl na dobrech země, aby mohli vést slušný život. Současně se ale ohrazuje vůči ideji světového státu či dokonce „světového socialistického státu“, z obavy před omezením svobody, plurality a silnými redistributivními mechanismy na globální úrovni. Říká: „*To, co potřebujeme, je světové vládnutí [world governance], které respektuje práva jednotlivých států, práva trhu a občanské společnosti, přičemž pomáhá všem těmto společenstvím jednat takovým způsobem, že každé z nich nezatěžuje druhé, ale spíše podporuje v dosahování jejich legitimních cílů.*“ Toto vládnutí chápe převážně jako pluralitu a interakci četných subjektů – suverenity, které nejsou absolutní, ale každá ve svém partikulárním řádu.

Janne Haaland Matlary (Norsko) se v komentáři k Buttiglioniho textu zdá být ještě kritičtější vůči ideji globálního vládnutí, zdůrazňuje demokratický deficit nadnárodních institucí a režimů, říká, že „horním limitem“ demokracie (*upper limit of democracy*) jsou národní státy – demokratickou legitimitu, odpovědnost a vyvažující dělbu moci lze uplatňovat a potvrzovat jen v jejich rámci. K získání demokratické legitimacy nadnárodních institucí je dokonce podle něj příliš velká i EU. Taktéž často zdůrazňované zapojení „NGOs“ do rozhodovacích procesů globálního vládnutí nepovažuje za posílení demokratické legitimacy mezinárodních institucí, ale naopak za oslabení – jde o prosazování partikulárních, efektivně organizovaných zájmů a ideálů.

3.2.2 Pohledy progresivně rozvíjející téma světové politické autority a *global governance*

Optimističtější pohledy na koncept *global governance* vycházejí z předpokladu nezbytnosti vyšší organizace autentického lidského rozvoje v kontextu globalizace, uplatnění principů spravedlnosti, solidarity a jednoty lidstva. Usilují o další rozvoj pojmu světové politické autority, nastíněný v sociálních encyklikách v kontextu různých pohledů na *global governance* v politické teorii a v souvisejících debatách. Záběr množství autorů a názorových nuancí by šel samozřejmě stále rozšiřovat, ale omezíme se na několik reprezentativních hlasů, které pokrývají většinu názorového spektra katolického sociálního myšlení.

Autorem kontinuálně se vyjadřujícím ve prospěch silněji pojatého *global governance* je kupříkladu Kevin Alhern (nyní *Manhattan College*), který formuloval dokument *An Introduction to Global Governance Through the Lens of Catholic Social Teaching* (2007),⁶⁵⁸ dostupný na stránkách organizace CIDSE.⁶⁵⁹ Tato instituce má více dokumentů zmiňujících tuto oblast, ale tento můžeme považovat za nejkomplexnější a nejvíce propojující tematiku se sociálním učením církve. Dokument, který vychází i ze starších textů

⁶⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 520–534.

⁶⁵⁸ Srov. ALHERN, Kevin. *An Introduction to Global Governance Through the Lens of Catholic Social Teaching* (2007) [online].

⁶⁵⁹ CIDSE (*Coopération Internationale pour le Développement et la Solidarité*), mezinárodní aliance katolických rozvojových agentur spolupracujících na globální spravedlnosti a eliminaci chudoby, která se ke konceptu *global governance* hlásí a usiluje o jeho rozvoj.

publikovaných CIDSE, dochází na základě vyhodnocení stávající situace a globálních problémů společně s nedostačivostí existujících rozporných a nedostatečných forem vládnutí k nutnosti uplatnění konceptu světové politické autority a *global governance*, založených na principech sociálního učení církve. OSN ve své chartě provádí náčrt mnohých funkcí a organizací v politické, ekonomické a sociální oblasti, které by měly stát v jádru *global governance*, ale její ideály se nedaří v uspokojivé míře realizovat. Dokument se tedy připojuje k hlasům vyžadujícím nezbytnou reformu fungování OSN, ale bez bližších specifikací, kromě efektivnějšího využití platformy Ekonomické a sociální rady (*Economic and Social Council – ECOSOC*) a zlepšení funkce Sekretariátu. V případě MMF a Světové banky navrhuje úsilí o dosažení adekvátní reprezentace, odpovědnosti a transparentnosti, respekt k lidským právům a spravedlivému ekonomickému a sociálnímu rozvoji. Světová obchodní organizace (WTO) je zde pochválena za svůj systém rozhodování a je považována za „nejdemokratičtější ze všech mezinárodních institucí s globálním mandátem“, ovšem je náchylná k manipulaci ze strany elitních skupin a mocných členů. I regionálním kooperativním a integračním režimům a institucím (Africká unie, Liga arabských států, EU, ASEAN, CARICOM apod.) je přisouzena klíčová pozitivní role. Rostoucí důležitosti fenoménu globální občanské společnosti ve formě nevládních organizací je přisouzena role „hlídacích psů globalizace“, dále i role v edukaci a prosazování hodnot a vizí, dokument však nepočítá s jejich zapojením do přímého politického rozhodování. Zároveň je potvrzena klíčová role států jako aktérů globálního vládnutí:

„Národní státy zůstávají hlavními aktéry v rámci mezinárodního systému, ačkoli dohody jsou stále více dosahovány v mezinárodním kontextu, hlavní místo rozhodování a implementace zůstává v aréně národního státu. Státy i nadále zůstávají hlavními aktéry způsobilými k autoritativním rozhodnutím. Proto jsou klíčovými pilíři architektury global governance.“

Alhern tedy uvedeným textem nijak zásadně nevybočuje z „institucionální“ perspektivy, spočívající v požadavku na reformu stávajících institucí globálního vládnutí. Na druhou stranu v pozdější debatě, která se rozvíjela po vydání nóty *Papežské rady pro spravedlnost a mír* (2011) tento dokument a jeho návrhy hájí, i když je tím patrné, že se již kloní k výrazně silnějším nárokům na reformu globálních institucí než v dokumentu formulovaném pro CIDSE. V reakci na podněty debaty v americkém prostředí, zejména na poznámku jezuita Thomase J. Reese, že nóta k reformě mezinárodního finančního systému obsahuje silně „levicové“ recepty (požaduje regulaci světové ekonomiky a redistribuci mezinárodními institucemi, je blízka pohledům hnutí „Occupy Wall Street“ a dokonce v politické pozici „nalevo“ od Obamy a „Nancy Pelosi“), Alhern naopak nótu hájí a považuje její recepty za zcela konzistentní s tradicí sociálního učení církve, pouze rozvíjející téma v novém kontextu globálních realit a hospodářské krize. Dokonce dává volání po světové politické autoritě do historického kontextu a píše: „Navzdory opozici vůči strukturám *global governance* ze strany některých filosofických a náboženských ideologií byla katolická církev silným obhájcem mezinárodní politické vlády již od raného středověku.“⁶⁶⁰ Moderní katolické sociální učení, počínaje Janem XXIII., přes Jana Pavla II. a Benedikta XVI., je pouze pokračováním tohoto požadavku na efektivní a „robustní“ nadnárodní autoritu v kontextu výzev, které před nás staví globální společné dobro. Alhern dokonce považuje nótu za diplomaticky příliš korektní, mírnou a abstraktní – málo podle něj kritizuje klíčové dominantní státy, korporace, málo zdůrazňuje roli nevládních organizací a jejich

⁶⁶⁰ ALHERN, Kevin. *Global Problems Require Global Governance: The Vatican's Note on Financial Reform* (2011) [online].

zprostředkujícího potenciálu, přehlíží – jelikož je orientována spíše na elity – skutečnou realitu chudoby v mnoha zemích světa.

V novějším článku *Pope Francis Calls for a Stronger System of Global Governance* (2015)⁶⁶¹ Alhern opět zdůrazňuje, že „*katolická církev je vůdčím hlasem podpory struktur global governance*“. Papež František podle něj dále posiluje tyto výzvy v duchu svých důrazů na chudobu a trvale udržitelný rozvoj a apeluje na reformu a adaptaci OSN. Podle Alherna papež František volá po participativnějších formách vládnutí, které by nepodřizovaly lidské bytosti této planety ideám a ideologiím vlád, a dokonce ani systému OSN.

Jedním z často zmiňovaných katolických sociálních etiků (a zároveň i církevních představitelů) je Reinhard Marx, kardinál, arcibiskup v diecézi Mnichov-Freising, předseda *Výboru pro sociální otázky Německé biskupské konference* a od roku 2012 též předseda COMECE. Jeho nejznámější knihou je *Kapitál. Plaidoyer pro člověka* (2008)⁶⁶², ve které již částečně reaguje i na světovou finanční a hospodářskou krizi, kritizuje současný neoliberalismus a prosazuje ideu globálního sociálně tržního hospodářství. Současné mechanismy mezinárodních vztahů a mezinárodních ekonomických institucí považuje za nedostatečné a prosazuje ideál *global governance*:

„*Nežádá se tu nic menšího, než vytváření jistého politického řádu na světové úrovni. Obecně se prosadil anglický termín global governance. Jde jednak o to rozvíjet rámcový řád pro globalizující se ekonomiku a světový finanční trh, a tak především a hlavně umožnit spravedlivou soutěž. Global governance se však nevztahuje pouze na ekonomiku. Obecně je třeba vytvořit systém institucí a pravidel, která by byla jako ušitá na globální výzvy.*“⁶⁶³

Pokud jde o konkrétnější specifikaci tohoto řádu, na jiném místě Marx píše:

„*Podobně jako rámcovou strukturu národního státu a jako evropské instituce, které se musejí dále rozvíjet, potřebujeme dnes ustanovení celosvětová, potřebujeme globální tržní hospodářství. K tomu patří spravedlivé podmínky světového obchodu, patřičné uspořádání mezinárodního finančního a kapitálového trhu, záruky bezpodmínečných práv zaměstnanců a mnoho dalšího.*“⁶⁶⁴

S ohledem na případné kritické hlasy sice konstatuje, že existuje „...v mnoha státech značný odpor vůči posilování mezinárodních organizací, protože tu existuje obava ze ztráty suverenity, svobody rozhodování a tvoření“, ale tyto odmítá se zdůvodněním, že by mělo jít o „*mezinárodní řád, který svobodu neomezuje, ale naopak ji má podpořit a umožnit.*“⁶⁶⁵

Další z autorů, který může být zmíněn v souvislosti s reflexí tematiky *global governance*, je kupříkladu J. Brian Hehir. Ten ve svém komentáři k encyklice *Caritas in veritate* s titulem *Globalization and Global Governance* (2012) říká, že od doby Jana XXIII. se situace v mnoha oblastech posunula a změnila směrem ke globalizaci, větší interdependenci a také ke zkušenosti velké nestability světové ekonomiky, včetně globální ekonomické krize. Zatímco Jan XXIII. měl v souvislosti se světovou politickou autoritou na mysli převážně management v oblastech míru, války a lidských práv, současná globalizace a krize přináší další bezprecedentní výzvy v oblasti ekonomiky. Rozšíření role světové politické autority i na oblast ekonomickou v *Caritas in veritate* pak chápe jako logické vyústění dějinného posunu zvyšujícího roli ekonomiky od doby Jana XXIII.:

⁶⁶¹ ALHERN, Kevin. *Pope Francis Calls for a Stronger System of Global Governance* (2015) [online].

⁶⁶² MARX, Reinhard. *Kapitál. Plaidoyer pro člověka*. Praha: Academia, 2013.

⁶⁶³ Tamtéž, s. 182.

⁶⁶⁴ Tamtéž, s. 201.

⁶⁶⁵ Tamtéž.

„Role globální politické autority při řízení těchto institucí je – ekonomicky a eticky – náročnější, než byla v době Jana XXIII. Benediktovo volání po takové autoritě se setkalo s odporem ve finanční oblasti, ale i ti, co podporují jeho návrh, musí vědět, že vyvažování svobody a intervence v obchodě, financích a investicích je choulostivější úkol, než určení role suverénních států v arénách války a lidských práv.“⁶⁶⁶

Thomas D. Williams, který se poměrně obsáhle věnuje tematice *global governance*, reflektuje probíhající debatu i zásadní námitky proti tomuto konceptu.⁶⁶⁷ Vnímá skepsi vůči fungování OSN a jeho nedostatkům, nepřehlíží argument obtížné kontrolovatelnosti mezinárodních institucí ze strany občanů ani tradiční argument obavy před nemožností uniknout z dosahu vlády, která by měla celosvětový dosah. Zároveň si je vědom toho, že zejména z pohledu USA jako velmoci je obecně odpor vůči ideji nadnárodního vládnutí nejsilnější a může pramenit z toho, že právě tato země nemá přesunem vládnutí na nadnárodní úroveň v zásadě co získat, ale může leccos ztratit.

Williams nejprve ukazuje, že nauka o světové politické autoritě není nová, ale je plně konzistentní s předchozí tradicí, která je navázána na ideu společného dobra (*common good, bonum commune*). Společné dobro existuje na všech stupních lidské společnosti, včetně mezinárodního prostoru a celku lidstva. Vedle jednotlivých partikulárních dober různých lidských skupin, které vyžadují stupně vládnutí a autority, můžeme stále více v kontextu globalizace rozpoznávat univerzální společné dobro (*commune bonum universale*) celé lidské rodiny. Jakkoli se univerzální společné dobro mohlo v minulosti jevit jako abstrakce a autorita toto dobro zabezpečující jako jen velice vzdálená perspektiva, v situaci intenzifikace interakcí v rámci celku lidstva se vyjevuje její nezbytnost. Od doby Jana XXIII. se tato globální povaha společného dobra stále více ukazuje (proto jako první o světové politické autoritě mluví), přičemž Benedikt XVI. již hovoří o „*explozi vzájemné celoplanetární závislosti, nazývané dnes obvykle jako globalizace*“, a proto logicky akcentuje globální autoritu. Williams má také za to, že právě encyklika *Caritas in veritate* přinesla mnohá nová vyjasnění ohledně pojetí univerzální autority. Poukazuje přitom na zásadní posun ve vnímání globální autority směrem k decentralizovanému, subsidiárnímu a víceúrovňovému vládnutí (*multilevel governance*), zejména s ohledem na článek 57 encykliky („*Nemá-li se globalizace stát nebezpečnou univerzální mocí tyranského typu, musí mít její řízení subsidiární povahu a musí se členit do více stupňů na více úrovních, které vzájemně spolupracují*“). Tím se pojetí světové politické autority dostává do blízkosti rozšířeného pojetí *global governance*, obvykle chápaného jako víceúrovňové vládnutí bez centrální autority. Podle Williamse tím Benedikt posouvá koncept nad „*méně rozvinuté chápání globálního vládnutí předložené jeho předchůdci Janem XXIII. a Pavlem VI.*“⁶⁶⁸

3.2.3 Kritičtější pohledy k tématu světové politické autority

Tematiku globálního řádu z perspektiv sociálního učení církve rozvíjí třeba část autorů v knize *Catholic Social Thought and the New World Order: Building on One Hundred Years* (1993).⁶⁶⁹ Hesburgh v reakci na idealistické volání amerického prezidenta G. W. H. Bushe po *novém světovém řádu* upozorňuje, že svou vizi „*nového světového řádu*“ má v jistém smyslu i sociální učení církve, zejména od encykliky *Pacem in terris* (1963) papeže Jana XXIII., kdy volání po míru, lidských právech a spravedlnosti získalo z perspektivy církve

⁶⁶⁶ HEHIR, Brian J. Globalization and Global Governance. In: FINN, Daniel K. ed. *The Moral Dynamics of Economic Life: An Extension and Critique of Caritas in veritate*. New York, 2012, s. 58.

⁶⁶⁷ Srov. WILLIAMS, Thomas D. *The World As It Could Be. Catholic Social Thought for a New Generation*. USA: The Crossroad publishing Company, 2011, s. 112–128.

⁶⁶⁸ Tamtéž, s. 118.

⁶⁶⁹ WILLIAMS, Oliver F. a John W. HOUCK. *Catholic Social Thought and the New World Order: Building on One Hundred Years*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1993.

globální rozměr. Požadovanou světovou politickou autoritu ztotožňuje s OSN, která ovšem podle něj vyžaduje reformy – navrhuje rozšíření *Rady bezpečnosti OSN* na dvacet zemí, zrušení původního práva veta pěti velmocí a závazné rozhodování založené na dvoutřetinové většině hlasů, dále pak navrhuje světové embargo na obchod se zbraněmi.⁶⁷⁰ Pfaff⁶⁷¹ v ještě konzervativnějším duchu varuje před příliš optimistickým, nekřesťanským progresivismem ve vývoji politických institucí. Internacionalismus podle něj může být dokonce nebezpečný, jak prokázaly některé jeho deformované podoby ve dvacátém století. Dokonce ukazuje, že klíčovými silami proti internacionalistickým totalitářským formám byly „nacionalistické síly“ – a to jak třeba v boji proti nacismu, tak později i komunismu. Aniž by hájil radikální nacionalismus, považuje národní identity za stále klíčové jádro mezinárodního systému. Současně kritizuje OSN jako platformu příliš inkluzivní, která nerozlišuje demokratické státy od nelegitimních totalitních a autoritářských. Naopak za východisko dobré mezinárodní spolupráce považuje demokratické platformy jako OECD, NATO, MMF, Světová banka a další, které jsou podle něj základem nerozpoznaného Společenství demokracií (*Commonwealth of the Democracies*), které by se mělo stát základem kooperace, vzoru a dalšího šíření na základě aktivní recepce sdíleného souboru hodnot.

Nyní se zaměříme na další kritičtější pohledy, které se orientují již na debatu ve spojení s konceptem *global governance* a spatřují v realizaci světové politické autority spíše rizika a problematické stránky. Zatímco výše zmiňovaný Thomas D. Williams měl za to, že nové pojetí světové politické autority v *Caritas in veritate* je blízké pojetí *global governance* chápaného jako víceúrovňové vládnutí bez centrální autority, kupříkladu John A. Coleman s tímto názorem nesouhlasí. Podle něj Benedikt XVI. „*postrádá imaginaci při vypořádávání se s dilematy global governance*“.⁶⁷² I když do svého konceptu zahrnuje subsidiaritu, víceúrovňovost, transparentnost a morálku, stále mu přijde, že příliš spoléhá na vertikální rozměr autority a mezivládní instituce:

„Aby se katolické sociální myšlení stalo efektivnějším a důvěryhodnějším v debatách o globalizaci, musí věnovat více pozornosti komplexnějším formám global governance a etickým kritériím hodnotícím tyto instituce. Katolická sociální nauka hovoří málo o režimech a globálních politických sítích. Ale povýšené a časté vágní mluvení o globálním společném dobru vyžaduje více než jen péči o Spojené národy a jiné mezinárodní vládní instituce. Zkrátka oficiální katolická sociální nauka se možná příliš fixuje na vlády a vládami kontrolované instituce, přičemž není dost pozorná vůči alternativním formám globálního vládnutí. Tyto alternativní formy vládnutí se stávají stále důležitějšími v uskutečňování eticky založeného rámce globálního života, což je i základní důraz Caritas in veritate.“⁶⁷³

Ve své starší stati⁶⁷⁴ John A. Coleman podrobněji rozepisuje své představy a preference ohledně globálního vládnutí. Preferuje větší důraz na režimy, globální politické sítě a zapojení široké škály aktérů globální občanské společnosti. Nejvíce podnětů k rozvoji *global governance* nalézá v dokumentu *Our Global Neighbourhood* (1995) vydaném *Komisí pro globální vládnutí (Commission on Global Governance)*, který volá po podstatně větším zapojení „občanské společnosti“ do rozhodování globálních vládních institucí, dokonce ve

⁶⁷⁰ HESBURGH, Theodore M. A New World Order: What It Will Need for Survival. In: tamtéž, s. 91–97.

⁶⁷¹ PFAFF, William. A Reconsideration of Internationalism and Nationalism. In: WILLIAMS, Oliver F. a John W. HOUCK. *Catholic Social Thought and the New World Order: Building on One Hundred Years*, s. 111–123.

⁶⁷² COLEMAN, John A. From Government to Governance. In: FINN, Daniel K. ed. *The Moral Dynamics of Economic Life: An Extension and Critique of Caritas in Veritate*. New York, 2012, s. 59.

⁶⁷³ Tamtéž, s. 60.

⁶⁷⁴ Srov. COLEMAN, John A. Global Governance, the State and Multinational Corporations. In: COLEMAN, John A. a William F. RYAN eds. *Globalization and Catholic Social Thought*. New York: Orbis Books, 2005, s. 239–248.

smyslu zřízení nového „kvazi-parlamentu“, složeného ze zástupců nevládních organizací, který by byl protiváhou *Generálního shromáždění OSN* složeného z reprezentantů národních států.

Obdobný názor zastává i Marián Sekerák, který v článku *Towards a Worldwide (Deliberative) Democracy? Catholic Social Teaching and the Idea of Global Governance* (2016)⁶⁷⁵ označuje koncept světové politické autority v sociálním učení církve za poněkud rigidní, příliš poplatný institucionálnímu přístupu a příliš závislý na etablovaných strukturách OSN. Přimlouvá se přitom za hlubší uplatnění principů deliberativní a participativní demokracie v kontextu globálního vládnutí – sociální učení církve sice ideu demokracie přijalo, nevěnuje jí však dostatek pozornosti a nedává ji do hlubší souvislosti s konceptem světové politické autority. Ten by neměl vycházet jen z institucionálního přístupu orientovaného na státy, mezinárodní organizace a formální autority, ale zejména z uplatnění sil a aktivit „globální občanské společnosti“, které by cestou globální deliberace vedly k síťovému nehierarchickému a neinstitucionálnímu uplatňování globální autority.

Realistická koncepce, se kterou přichází německý katolický etik Bernhard Sutor v knize *Od spravedlivé války ke spravedlivému míru? Etapy a šance procesu dějinného poučení* (orig. 2004),⁶⁷⁶ kde přímo koncepci světové politické autority v sociálním učení církve nekomentuje, je asi nejbližší pohledu, který budeme na základě impulsů sociálního učení církve rozvíjet dále. Sutor vnímá legitimní námitky realistů a chápe svou pozici jako „politicko-etický realismus“,⁶⁷⁷ který se chce vyhnout idealistickým politickým nadějím. Roli mezinárodních institucí vidí primárně v zabezpečení mírového stavu, základních lidských práv a přínosu k rozvoji humánnějších ekonomicko-sociálních a ekologických podmínek.⁶⁷⁸ Budoucnost spatřuje hlavně v postupném rozvoji koordinace existujících institucí a v naději na přiměřenou reformu orgánů a systému OSN. I když se hodně vztahuje ke Kantovi, kritizuje jej pro optimismus rozumu a pokroku, který zcela neodpovídá křesťanské antropologii lidské hříšnosti. Proto téma uzavírá naději na dosahování alespoň mírového stavu, který je trvalým a nikdy nedokončeným úkolem.

Mezi silnější kritiky ideje světové politické autority patří kupříkladu George Weigel, který se zapojil do debaty po vydání encykliky *Caritas in veritate*. Ten ve svém článku *Caritas in Veritate in Gold and Red* (2009)⁶⁷⁹ naznačuje, že znovuoživení konceptu světové politické autority a jiných paternalisticky vyznívajících receptů může souviset s nepřiměřeným vlivem *Papežské rady pro spravedlnost a mír*, která připravovala návrh textu. *Rada*, která se profiluje jako vatikánský správce a interpret sociálního učení církve, podle Weigela reprezentuje jeho zastaralou, překonanou autoritářskou vizi – poté, co Jan Pavel II. obdržel od rady náčrt encykliky *Centesimus annus*, údajně jej shledal nepoužitelným a encykliku raději napsal celou nově sám – v duchu důrazů na svobodu, kreativitu, ocenění tržního hospodářství, demokratických hodnot i kritiky paternalistických sociálních států. K podobné situaci mělo údajně dojít podle Weigela i v případě přípravy encykliky *Caritas in veritate*, která měla vyjít v roce 2007 ke 40. výročí encykliky *Populorum progressio* (1967). Její vydání se o dva roky opozdilo – údajně proto, že papež Benedikt byl s předlohami formulovanými *Radou* natolik nespokojen, že je opakovaně vracel k přepracování. Weigel v této souvislosti poukazuje na určitou dvojrvtvost, „hybridnost“ a

⁶⁷⁵ SEKERÁK, Marián. *Towards a Worldwide (Deliberative) Democracy? Catholic Social Teaching and the Idea of Global Governance*. *Italian Political Science Review/Rivista Italiana di Scienza Politica*, vol. 47, no 3, s. 291–311.

⁶⁷⁶ SUTOR, Bernhard. *Od spravedlivé války ke spravedlivému míru? Etapy a šance procesu dějinného poučení*. Praha: Filosofia, 2014.

⁶⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 250–278.

⁶⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 254.

⁶⁷⁹ Srov. WEIGEL, George. *Caritas in Veritate in Gold and Red* (2009) *National Review* [online].

nekoherentnost celku textu encykliky, která na straně jedné staví spíše na realistické tradici myšlení Jana Pavla II. a Benedikta XVI., nakloněné svobodě, na straně druhé se navrácí pod vlivem „*Iustitia et Pax*“ k paternalistickému a částečně utopickému uvažování, příznačnému pro Jana XXIII. Kromě jiného právě i v revitalizaci konceptu světové politické autority spatřuje Weigel vliv *Rady*:

„*Další téma favorizované Iustitia et Pax je opět zdůrazněno – vytvoření «světové politické autority» za účelem zajištění integrálního lidského rozvoje – bez většího vzhledu do způsobu, jak by takový orgán měl fungovat, a je založeno na kuriálním fideismu o bytostné nadřazenosti nadnárodního vládnutí [transnational governance]. (To je ostatně jedna z věčných záhad katolické církve – proč římská kurie vkládá takovou víru ve fantazii «světové politické autority» – vzhledem ke zkušenosti Apoštolského stolce v boji za život, náboženskou svobodu a elementární slušnost v rámci Organizace spojených národů. Ale tak o tom smýšlí v Iustitia et Pax, kde, se zdá, berou málo zřetel na zřejmost, zkušenost a kánon křesťanského realismu).*“⁶⁸⁰

Je zajímavé, že následně u papeže Františka Weigel nijak zásadní preferenci světové politické autority nepozoruje a nekomentuje. František však tento koncept příliš nerozvíjí a z jeho textů lze usuzovat spíše na určitou obezřetnost. Nicméně kupříkladu Daniel J. Mahoney v článku *Laudato Si' and the Catholic Social Tradition* (2015)⁶⁸¹ u Františka spatřuje „*pozoruhodnou důvěru v kapacitu mezinárodních technokratů vládnout světu*“. Mahoney má ale pochybnost, že by tyto elity byly nakloněny křesťanské vizi lidské osoby a respektovaly lidskou svobodu, požadavky subsidiarity, decentralizace a samosprávy. Naopak naznačuje, že ideu světového státu by mohl papež František kritizovat současně se svou kritikou „*technokratického paradigmatu*“ vládnutí a ekonomiky. Z komplexnějšího vyhodnocení projevů papeže Františka třeba vůbec nevyplývá, že by choval nadměrnou důvěru „*v kapacitu mezinárodních technokratů vládnout světu*“, jak naznačuje Mahoney – naopak, jeho někdy až „*antikonspirativisticky*“ vyznívající vyjadřování je známkou vysoké nedůvěry v silná a „*technokratická*“ globální řešení.

Razantním kritikem (zejména ovšem současných, reálně existujících) globálních institucí a upevňujícího se globálního řádu je Belgičan mons. Michel Schooyans (*1930), který svou radikální kritikou modelu globálního vládnutí představuje jednu z krajních pozic v přístupu ke *global governance*. Na jeho postoji je zásadní již kritika stávajících forem globálního vládnutí, nikoli primárně jeho debatovaných a prosazovaných budoucích možných forem. Schooyans se dlouhodobě zabývá otázkami politické filosofie, ideologií a sociální etiky, je emeritním profesorem na *Université Catholique de Louvain* a aktivním, případně emeritovaným dlouholetým členem významných vatikánských akademií – *Papežské akademie sociálních věd*, *Pontifical Academy for Life* a *Pontifical Academy of St Thomas Aquinas*. Mezi nejznámější patří jeho knihy *La face cachée de l'ONU* (2000), v anglické verzi *The Hidden Face of the United Nations* (2001) a *L'evangile face au desordre mondial* (1997), v anglické verzi *The Gospel: Confronting World Disorder* (1999). Schooyans jako člen *Papežské akademie sociálních věd* vzbudil debatu a kontroverze svým projevem k plenárnímu zasedání akademie v květnu 2009, nazvaným *Obama and Blair. Messianism reinterpreted* (2009).⁶⁸² V něm vyčítá prezidentu Obamovi posilování aspektů „*kultury smrti*“, zejména zrušení omezujících opatření vůči potratům, zavedených George W. Bushem. Tonymu Blairovi pak iniciativy ke sjednocování náboženství ve stylu *New Age* (*United Religions Initiative, Tony Blair Faith Foundation*) a prosazování „*globální etiky*“.

⁶⁸⁰ Tamtéž.

⁶⁸¹ Srov. MAHONEY, Daniel J. *Laudato Si' and the Catholic Social Tradition* (2015) [online].

⁶⁸² Srov. slovenský překlad SCHOYANS, Michel. *Obama a Blair. Reinterpretovaný mesianismus* (2009) [online].

Jejich společné a vzájemně se podporující konvergující aktivity pak považuje za zneužívání náboženství ve prospěch politiky, uplatňování globální pozitivistické etiky, politicko-právního „terorismu“ a přípravu světovlády.

V knize *The Hidden Face of the United Nations* (2001)⁶⁸³ se Schooyans zaměřuje na působení OSN, která se podle něj radikálně odklonila od svých původních kořenů a spěje k prosazování „nových lidských práv“ a globálního superstátu. Zatímco *Všeobecnou deklaraci lidských práv* z roku 1948 považuje za výtečný příspěvek k zajištění lidské důstojnosti člověka a jeho práv, pozdější vývoj lidsko-právní agendy vnímá jako silně problematický. V působení stávajících struktur globálního vládnutí a globálního managementu rozvoje, zdraví a lidských práv spatřuje radikálně destruktivní prvky – má na mysli práva, která obvykle Jan Pavel II. ztotožňoval s tzv. „kulturou smrti“, tedy práva, která revidují tradiční pohled na důstojnost života, manželství, sexualitu apod. Píše:

*„Tato zvrácená, čistě «pozitivistická» a voluntaristická koncepce lidských práv zcela likviduje princip subsidiarity, který je nutnou podmínkou veškerého mezinárodního řádu a základním kamenem veškerého demokratického myšlení.“*⁶⁸⁴

Tento podle něj „nový totalitarismus“ a „totalitární jurisdikční voluntarismus“ OSN všemi cestami oslabuje národy a jejich identitu, přichází s deformovanou „antropologickou revolucí“. Antropologická koncepce lidských práv založená na přirozeném právu je nahrazována holistickými, relativistickými a pozitivistickými přístupy:

*„Světové společenství a národy podepisující Chartu v roce 1945 a Deklaraci v roce 1948 jsou na cestě proměny k obrácené formě lidských práv, která nemá již nic společného se základními ideály OSN. Tato forma, která má tendenci být vychytrale vnucena, je předebranou k eliminaci demokratické společnosti.“*⁶⁸⁵

Prostřednictvím jednotlivých agentur OSN, zejména *Světové zdravotnické organizace* a *Populačního fondu*, do jejichž agendy proniká vliv malthusianismu a hédonismu, je tato agenda prosazována s úsilím o redukci početních stavů populací, zejména v rozvojových zemích. OSN jako celek je pak pro ně „světový direktorát“⁶⁸⁶ založený na historicky bezprecedentní koncentraci moci,⁶⁸⁷ přičemž *Rada bezpečnosti* OSN, která funguje na principu dominance nad *Generálním shromážděním* OSN, je podle něj základem pro systém světové vlády.⁶⁸⁸ Podobně vyznívá Schooyansova novější kniha *The Gospel: Confronting World Disorder* (1997),⁶⁸⁹ kde jako efektivní odnož globálního vládnutí Schooyans identifikuje taktéž *Evropskou unii*, která se podle něj „stala obětí bezprecedentního projektu ideologické kolonizace.“⁶⁹⁰ Evropskou integraci, zejména po Maastrichtu, považuje za problematickou zejména z toho hlediska, že se jednotlivé země vzdávají suverenity a demokratické samosprávy, které by umožňovaly jejich nezávislost a odolnost vůči invazi deformovaných lidských práv a ambiciózních ideologií autoritativně proudících z nadnárodních struktur. Z obou knih tedy vyplývá, že již stávající struktury globálního vládnutí a globálního managementu rozvoje, zdraví a lidských práv, jsou ve své podstatě nebezpečné a jsou klíčovými šířiteli deformovaného obrazu o člověku a hodnotového rámce, který bývá obrazně nazýván tzv. „kulturou smrti“.

⁶⁸³ SCHOOYANS, Michel. *The Hidden Face of the United Nations*. USA, St. Louis: Central Bureau, CCVA, 2001.

⁶⁸⁴ Tamtéž, s. 26.

⁶⁸⁵ Tamtéž, s. 25.

⁶⁸⁶ Tamtéž, s. 39.

⁶⁸⁷ Tamtéž, s. 65.

⁶⁸⁸ Tamtéž, s. 83.

⁶⁸⁹ Srov. slovenský překlad SCHOOYANS, Michel. *Evanjelium. Ako čeliť svetu v rozvrate?* SR: Inštitút Leva XIII., 2010.

⁶⁹⁰ Tamtéž, s. 111.

Schooyans by možná nezasloužil tolik pozornosti, kdyby nebyl respektovaným akademikem a církevním hodnostářem a kdyby se jeho kritický diskurz netěšil určité podpoře mnoha církevních představitelů. Schooyansova argumentace je pochopitelně podstatně komplexnější a hlubší, jak v oblasti lidských práv, tak i v otázkách mezinárodního řádu, než bylo nastíněno. Signifikantní je i skutečnost, že k druhé referované knize napsal předmluvu (tehdejší) prefekt *Kongregace pro nauku víry* kardinál Joseph Ratzinger, pozdější papež Benedikt XVI., v níž vyjadřuje ve zkratce obdobný názor jako Schooyans.

3.2.4 Exkurs – Eschatologicko-apokalyptická imaginace a pozemské naděje

Důležitým příspěvkem k tematice globálního vládnutí jsou i podněty související s tzv. kolektivní eschatologií, i když nejsou obvykle primární součástí úvah v oblasti sociální etiky a sociálního učení církve. Taktéž si plně uvědomujeme, že zpracování této otázky je spíše paradigmatické a neodráží ve svém celku pluralitu a barvitost současné debaty. Přesto by bylo naše téma neúplné, pokud bychom alespoň nenaznačili jeho souvislost s touto oblastí. Otázky konce světa, očekávání příchodu Božího království, apokalyptika a interpretace Janovy *Apokalypsy* byly vždy zdrojem imaginace i v oblasti politické a zasahovaly globální rozměr politiky. Otázka globální politické organizace a globálního vládnutí ztělesňuje určité historické naděje, ale i zásadní rizika – ambivalence vztahu vůči globální politické moci má své biblické základy a vyjadřuje již prvotní zkušenost církve s pronásledováním ze strany římského impéria. Tato ambivalence se projevovala i ve středověku na pozadí apokalyptiky, očekávající buď příchod Posledního dobrého císaře, nebo naopak „světovládce Antikrista“ před koncem věků. Podobně i v současnosti v apokalyptické imaginaci nabírá otázka globálního vládnutí rozličných podob, ať již ve formě, která hlouběji spojuje možnosti historického pokroku s uskutečňováním Božího království, nebo naopak v podobě, která ztělesňuje určitý prorocko-kritický ráz a výhrady k trendům globálního vládnutí a jeho forem, případně jeho hodnotového založení.

Milenialismus a amilenialismus

Tradiční katolická eschatologie hlavního proudu je „pod vlivem“ sv. Augustina „amilenialistická“, a proto historicky tlumila, či dokonce potlačovala progresivistické milenialistické tendence, které měly blíže k představám a nadějím na zásadní pokrok v pozemské a politické oblasti. I přes určité naděje na pozemský pokrok, užší globální jednotu, solidaritu a svornost lidstva jako předobraz věcí budoucích, je oficiální katolická pozice založena na eschatologii, která nespojuje přímo pozemský pokrok s transcendentním završením dějin. Tento „amilenialismus“ představuje i většinový postoj etablovaných křesťanských církví a jejich nauk. Odmítá všechny milenialistické představy, naděje na dosažení dokonalosti v rámci lidských dějin mu není vlastní a naplnění spásy předpokládá mimo rámec lidských dějin. Existence Božího království v této představě nepřímo koreluje s érou existence církve – tisíciletí z dvacáté kapitoly *Apokalypsy* je tedy jakýsi „mezičas“ pro vyvolené, který je ukončen až druhým příchodem Krista na konci dějin.

Pokud máme rozlišit různé postoje a interpretace vztahu dějinných a eschatologických událostí, musíme určitým způsobem rozlišit postoje stojící mimo tento amilenialistický hlavní proud. Výtečným příspěvkem k nahlédnutí kontur současného milenialismu jsou v českém prostředí kupříkladu sborníky *Konec tohoto světa: milenialismus a jeho místo v judaismu, křesťanství a islámu* (2012)⁶⁹¹ a *Apokalypsa, nebo transformace? Mileniální koncepce v minulosti i současnosti* (2014).⁶⁹² Milenialismus (taktéž milenarismus,

⁶⁹¹ BIERNOT, David, LUKEŠ, Jiří, OSTŘANSKÝ, Bronislav a Zdeněk VOJTÍŠEK. *Konec tohoto světa: milenialismus a jeho místo v judaismu, křesťanství a islámu*. Praha: Dingir, 2012.

⁶⁹² VOJTÍŠEK, Zdeněk ed. *Apokalypsa, nebo transformace? Mileniální koncepce v minulosti i současnosti*. Praha: Dingir, 2014.

chiliasmus) je chápán jako forma eschatologie, zejména pak očekávání bezprostřední, úplné (ve smyslu transformace, nikoli pouze částečného zlepšení podmínek), pozemské (nikoli mimosvětské) kolektivní spásy, která je realizována silou, nebo pomocí nadpřirozené moci.⁶⁹³ Pro milenialismus je typické očekávání času nadpřirozeného míru a hojnosti zde na zemi, jehož předpokladem je transformace společenského řádu v dokonalý svět míru, harmonie a spravedlnosti.⁶⁹⁴ Obvykle se rozlišuje milenialismus progresivní a katastrofický,⁶⁹⁵ které se však i rozličně překrývají či mají určité mezistupně. Progresivní milenialismus předpokládá, že cílového žádoucího stavu bude dosahováno prostřednictvím pozitivního působení části lidského společenství, které realizuje (evolucí či revolucí) plán transcendentního činitele (Boha). Katastrofický milenialismus naproti tomu předpokládá, že očekávanému stavu dokonalosti (příchodu Božího království) bude předcházet nárůst zla ve světě a negativní vývoj lidského společenství, které vyvrcholí tragickými ději sloužícími jako prostředek a předpoklad nápravy. Ze sociologického hlediska je zajímavý poznatek, že zatímco milenialismus progresivní je do značné míry záležitostí (politických, intelektuálních) elit, které mají vzhledem ke svým dispozicím sklon k optimismu, aktivismu a revolucionismu, katastrofický milenialismus – spojovaný spíše se společenskou pasivitou, nemožností zastavení úpadku a fatalismem, je příznačnější pro chudší lidové vrstvy. Oba přístupy však mohou za určitých okolností být ideologickým předpokladem legitimizace násilí v politické akci (boj proti zlu a špatným institucím, revoluce). Dříve se více využívalo i pojmů premilenialismus (tisíciletá vláda nastává až po Kristově příchodu) a postmilenialismus (tisíciletá vláda je érou, již bude Kristův druhý příchod završen), které se do značné míry kryjí s pojmy katastrofického a progresivního milenialismu.

Navzdory etablované věroučné amilenialistické pozici se v rámci teologického myšlení rozvíjejí a objevují různé formy eschatologií, které mají blíže buď k progresivnímu, nebo naopak ke katastrofickému milenialismu. Pokusme se jejich ideové zázemí naznačit a spojit je s možnými důsledky pro naše téma globální politické organizace a globálního vládnutí.

Progresivistický milenialismus se sklony k podpoře světovlády

I v katolické teologii je v rámci eschatologie rozvíjena „progresivně-milenialistická“ imaginace, která hlouběji svazuje možnosti historického pokroku s uskutečňováním Božího království. Je spojena zejména s rozvojem teologií pozemských skutečností a teologiemi osvobození od 60. let 20. století. I když tyto částečně oprávněně poukazují na nezbytnost hlubšího propojení zvěstování spásy s pozemským pokrokem a proměny světa, politických a ekonomických institucí jako znamení křesťanské spásy a naděje, přesto se vyznačují příliš silným příklonem k „progresivně-milenialistickým pozicím“, které zvyšují riziko ukvapeného ztotožňování nadějí na pozemský pokrok s Božím královstvím. Trend směřování „kolektivní“ eschatologie směrem k progresivnímu milenialismu ukazují i mnohé učebnice dogmatické teologie, jako kupříkladu *Systematická teologie III. Římsko-katolická perspektiva* (orig. 1991)⁶⁹⁶ kolektivu amerických autorů. Text hovoří o proměně důrazu směrem ke společenské dimenzi křesťanské naděje a o prioritě pozemských a sociálních aspektů spásy, týkajících se harmonie a integrity stvoření. Odmítá „katastrofický scénář“ konce světa, tedy diskontinuitu stvoření, a klade důraz na kontinuitu a evolutivní transformaci („*Doufat v Boží království a očekávat jej není nic abstraktního, znamená to*

⁶⁹³ Srov. BIERNOT, David, LUKEŠ, Jiří, OSTŘANSKÝ, Bronislav a Zdeněk VOJTÍŠEK. *Konec tohoto světa: milenialismus a jeho místo v judaismu, křesťanství a islámu*, s. 7.

⁶⁹⁴ Srov. tamtéž, s. 7–8.

⁶⁹⁵ Srov. tamtéž, s. 9–17.

⁶⁹⁶ FIORENZA, Francis S. a John P. GALVIN. *Systematická teologie: římskokatolická perspektiva III*. Brno: CDK, 2000, s. 165–188.

*naději na nové radikální uspořádání našeho světa pod Božím vedením“).*⁶⁹⁷ Zatímco prvotní křesťanství bylo spíše hnutím „kontrakulturním“ – představovalo kontrast vůči většinové společnosti, státu a civilizaci, v současné době svou pozici musí posunout směrem k radikální společenské akci a transformaci politického a ekonomického prostředí.

Jako vhodný konkrétní příklad podrobnějšího progresivistického výkladu dějin spásy a jeho předpokladů se nabízí Benedict T. Viviano se svou knihou *Království Boží v dějinách*.⁶⁹⁸ „Království Boží“ je podle Viviana historicky pojímáno čtverým způsobem. „Spirituálně-mystický“ proud, který interpretuje Boží království jako individuální a ryze duchovní realitu (kupř. Origenes), Viviano odmítá a považuje jej za rezignaci na apokalyptickou dimenzi křesťanské naděje, zacílení lidských dějin a na úsilí o zlepšování pozemské situace člověka. „Církevní“ interpretaci (v zásadě námi definovanou amilenialistickou pozici hlavního proudu), chápající království Boží na zemi jako v zásadě totožné či do značné míry překrývající se s církví, kdy milénium se kryje s érou církve před druhým příchodem Krista, Viviano také v zásadě odmítá pro její obdobné důsledky jako v případě interpretace „spirituálně-mystické“. „Politickou“ interpretaci (kupř. Eusebius z Cézareje), ztotožňující království Boží s konkrétními politickými útvary v dějinách – „křesťanskou říši“, unitárním „teopolitickým“ státem (římská říše po roce 313, obnovená římská říše Karla Velikého a její následná vtělení) taktéž odmítá a do značné míry spojuje s osudem „církevní interpretace“, se kterou se ambivalentně historicky buď spojovala, nebo naopak vůči ní vymezovala. Nakonec převážila „církevní“ interpretace oddělující přísně náboženskou a politickou dimenzi – „*Papežská forma Augustinovy teologie se rozvine ve vrcholném středověku jako protiváha západní císařské teologie Eusebiovy*“.⁶⁹⁹ Augustinovská vize volně spojující „milénium“ (tisícileté období vlády Krista před druhým příchodem) s obdobím historické existence církve, se následně stala ortodoxií a převažujícím názorem většiny etablovaných křesťanských církví. Viviano se proti těmto třem variantám přiklání k „eschatologickému“ konceptu Božího království, který byl historicky upozaďován, ale je podle něj nejkonzistentnější s biblickým étosem. Eschatologický koncept je založen na milenialistických vizích, tedy představě, že Bůh musí dovést dějiny ke svému završení ještě před jejich koncem. Pole Viviana má Boží království sociální, nikoli výhradně individualistický a spirituální rozměr:

*„Téma Božího království poskytuje teologický základ pro starost o sociální spravedlnost a pro příslušné aktivity tím, že obrací naši pozornost k nastolení Boží spravedlnosti na zemi. Rozhodně ale nelze království ztotožnit s žádným ryze lidským programem, ačkoli ty ho mohou a mají připravovat a urychlovat.“*⁷⁰⁰

Boží království, které podle něj není dosud ve své plnosti přítomno, je otázkou budoucnosti, lidského úsilí ve spojení s Boží aktivitou:

*„Tento Boží čin bude mít spíše společenský než individuální rozměr a v politické oblasti se projeví bezprostředně jako spravedlnost a mír. Bude zahrnovat i nové a mohutné vylití Ducha svatého na ty, kdo budou vcházet do tohoto království.“*⁷⁰¹

Viviano tedy očekává progresivní budování dosud nezavršeného Božího království, které se projeví rozšiřováním míru a spravedlnosti. Oceňuje v dějinách teologicky odmítané

⁶⁹⁷ Tamtéž, s. 175.

⁶⁹⁸ VIVIANO, Benedict T. *Království Boží v dějinách*. Praha: Vyšehrad, 2008.

⁶⁹⁹ Tamtéž, s. 62.

⁷⁰⁰ Tamtéž, s. 26.

⁷⁰¹ Tamtéž, s. 155.

milennialistické proudy – uznává přínos Jáchyma z Fiore, který podle něj „obnovil pozemskou naději na novou etapu dějin spásy“,⁷⁰² z reformační tradice vyzdvihuje novokřtěnce, kteří „spojovali evangelní poselství o Božím království se společensko-politickými požadavky. Oni jsou hlavní znovu-objevitelé našeho tématu v této době... [...] ...stali se tvůrci budoucnosti, průkopníci spravedlivějšího společenského řádu.“⁷⁰³

Za zlomový v dějinách myšlení považuje přínos Hegela a Schellinga:

„Tím, že vzali vážně biblické zjevení skrze historickou událost a slovo, které chápali jako postupné ustanovování Boží vlády a proměňování světa, dosáhli Schelling a Hegel jedné důležité věci. Pokusili se vnést čas a dějiny do statických, věčných struktur řecké metafyziky.“⁷⁰⁴

Následný Marxův socialismus dal křesťanům „mohutný impuls, aby znovuobjevili pozemský rozměr své naděje na království Boží“,⁷⁰⁵ za vrchol současné interpretace království Božího považuje pak Jürgena Moltmanna. Viviano hovoří o neo-apokalyptickém chápání Božího království, které bylo hned v počátcích církve opuštěno, ačkoli je podle něj nejautentičtější. Proto je třeba jej revitalizovat. Vivianovi je zřejmé, že novozákonní texty ve svém celku nejsou příliš nakloněny takové interpretaci, zejména mladší novozákonní texty vnímají politickou moc ambivalentně, proto se kloní k preferenci o něco starších synoptických evangelií. Již v nich je ale podle něj částečně přítomen nežádoucí prvek „hyper-spiritualizace“ konceptu Božího království, třeba u Matouše, který Boží království opisuje pojmem „království nebeské“.⁷⁰⁶ Pozdější janovská tradice je pak podle něj svou spiritualizací a orientací na věčný život, svým „démonickým“ vnímáním státní moci – zejména v *Apokalypse* – příliš vzdálena „jádro novozákonní zvěsti“ a nedává solidní základ pro radikální křesťanskou sociální etiku.⁷⁰⁷ Kromě jím akcentovaného „marxistického impulsu“ pro znovuobjevení pozemských nadějí na Boží království můžeme identifikovat kupříkladu i impuls „biologický“ či „evolutivní“, jak jej ztělesňuje kupříkladu Pierre Teilhard de Chardin.

Chardin třeba ve své knize *Le Phénomène humain* (1955)⁷⁰⁸ klade důraz na konečné sjednocení veškerenstva, smíření člověka a přírody v procesu evoluce. Dějiny podle něj spějí k psychické konvergenci, ke kosmickému vědomí, personalizujícímu se vesmíru a finálnímu sjednocení v bodě Omega. Lidstvo podle něj svým postupným populačním růstem dospělo již takřka do stadia „jednotné masy polidštěné látky“,⁷⁰⁹ vzájemného prolínání, které je dočasně ve znamení zvýšené míry konfliktů.⁷¹⁰ V souvislosti s touto planetizací lidstva však dojde k novému skoku v evoluci, novému vzestupu vědomí a „megasyntéze“. Éra konfliktů však v čase pomine – „Za všemi konflikty zneprátených říší nás čeká mír v dobývání a práce v radosti, při vnitřním budování soustředěného celku světa, v jednomyslném budování ducha Země.“⁷¹¹ Kolektivistické ideologie chápe Chardin jako znetvoření a zneužití velkolepé ideje jednoty – „Soudobý totalitarismus je tak obludný právě proto, že je znetvořením něčeho velkolepého – a že je velmi blízko pravdě.“⁷¹² Láska,

⁷⁰² Tamtéž, s. 64.

⁷⁰³ Tamtéž, s. 101.

⁷⁰⁴ Tamtéž, s. 111.

⁷⁰⁵ Tamtéž, s. 122.

⁷⁰⁶ Srov. tamtéž, s. 23.

⁷⁰⁷ Srov. tamtéž, s. 17.

⁷⁰⁸ Česky: DE CHARDIN, Pierre T. *Vesmír a lidstvo*. Vyšehrad: 1990.

⁷⁰⁹ Srov. tamtéž, s. 201.

⁷¹⁰ Srov. tamtéž, s. 210.

⁷¹¹ Tamtéž, s. 211.

⁷¹² Tamtéž, s. 214.

afinita jedné osoby k druhé, postupně překoná hranice egoismu a může dospět k všeobecné vesmírné lásce k celku lidstva,⁷¹³ bude docházet k nevyhnutelnému scelování lidstva a překonávání hranic národů a ras,⁷¹⁴ křesťanství má právě potenciál spojit osobu a kolektiv v jeden celek.⁷¹⁵

Progresivistická eschatologie a progresivní milenialismus samozřejmě automaticky neimplikují požadavek globálního vládnutí, ale jsou jednou z jeho možných variant, která předpokládá nejen morálně, ale i politicky se sjednocující lidstvo. V kontextu milenialistického myšlení je možno co do ideálu uspořádání společnosti rozlišovat milenialismus „hierarchický“ (imperální, usiluje o nastolení dokonalé společnosti s jediným vládcem na vrcholu – může jít o idealizovaný obraz minulosti, ideál mesiášského panovníka) a milenialismus „démotický“ (lidový, klade důraz na rovnostářství až anarchii, v hierarchii spatřuje naopak riziko či zlo), který může mít hlubší kořeny v biblické tradici nedůvěry vůči světovládným ambicím.⁷¹⁶ Pokud jde o možné historické souvislosti mezi představou jednoty lidstva a jejím politickým vyjádřením, hierarchicko-milenialistické rysy má bezesporu Dantova představa světové monarchie, ještě silněji pak Campanellova „teokratická vize“ a Komenského představa „vlády osvícených elit“.

Koncept světové politické autority v sociálním učení církve může samozřejmě dílčím způsobem vzbuzovat dojem návaznosti na progresivistickou hierarchicko-milenialistickou imaginaci – s odkazem na pojem nejvyšší autority jako takový, požadavek „vyššího stupně mezinárodního uspořádání“ (Jan Pavel II.), či „rozvoj mocnějších a účinnějších mezinárodních institucí“ (František). Naopak odkaz na „soulas všech národů“ (Jan XXIII.), „všeobecný požadavek demokratických způsobů výkonu politické moci na národní i mezinárodní úrovni“ (Jan Pavel II.), „bez výjimky rovný a skutečný podíl a vliv na rozhodování všem zemím“, „aktivitu zdola“ či „ekonomickou demokracii“ (František) evokuje tradici „démotickou“. I když jsme tedy s odkazem na katolickou tradici odmítli úzkou vazbu eschatologie a politické aktivity, je zřejmé, že zejména v radikálnějších koncepcích a interpretacích sociálního učení církve se bude (hierarchická či démotická) milenialistická imaginace do politických představ promítat. Zajímavým aspektem tohoto hledání pozice mezi hierarchickým a demokratickým uspořádáním společnosti vůbec je i fakt, že koncept světové politické autority se do sociálního učení církve (s Piem XII.) dostává souběžně s preferencí demokratické organizace společnosti, tyto koncepty jsou tedy v sociálním učení církve úzce svázány. I přes tyto možné náznaky a souvislosti však ukážeme, že z hlediska amilenialistické pozice není na místě politický vývoj a dějinný pokrok s otázkami eschatologie úžeji spojovat. Pokud existuje alespoň nějaká dílčí souvislost mezi eschatologií a otázkou globálního vládnutí, tak je vyjádřena spíše určitou afinitou vůči milenialismu katastrofickému, jak se pokusíme ukázat.

Katastrofický milenialismus proti světovládě

Katastrofický milenialismus je částečně provázán se sférou konspiračních teorií (viz kapitola 3.1.4) a někteří autoři dokonce (i nenáboženské) konspirační teorie chápou jako sekularizovaný projev katastrofického milenialismu:

⁷¹³ Srov. tamtéž, s. 221.

⁷¹⁴ Srov. tamtéž, s. 230.

⁷¹⁵ Srov. tamtéž, s. 245.

⁷¹⁶ Srov. BIERNOT, David, LUKEŠ, Jiří, OSTŘANSKÝ, Bronislav a Zdeněk VOJTÍŠEK. *Konec tohoto světa: milenialismus a jeho místo v judaismu, křesťanství a islámu*, s. 17.

„Přinejmenším ohlasem, ne-li svérázným projevem katastrofického milenarismu jsou i konspirační teorie, které se staly díky svému rozšíření a díky počtu lidí, jež zasahují, světovým kulturním fenoménem počátku 21. století.“⁷¹⁷

Nejsilněji se provázanost náboženského katastrofického milenarismu a konspiračních teorií projevuje v některých formách amerického evangelikalismu. Ten se svým katastrofickým milenarismem (ve spojení s dalšími interpretacemi a naukami bývá nazýván dispenzacionalismem) je hned po amilenaristických pozicích etablovaných církví pravděpodobně nejvlivnější křesťanskou pozicí. Tento vlivný proud v rámci evangelikalismu (a také pentekostalismu) taktéž počítá se zásadní úlohou Židů v mileniálních dějích (křesťanský sionismus). Skrze významné postavy dispenzacionalistických milenaristů Pata Robertsona a Jerryho Farwella, kteří sehráli významnou roli v hnutí tzv. křesťanské pravice, se tyto pohledy výrazně uplatnily taktéž v politice.⁷¹⁸ Katastrofický milenarismus zdůrazňuje a do krajnosti rozvíjí biblické myšlenky o mocném působení Antikrista a jeho světovládném úsilí. Zaměřuje se na fenomény a trendy v globální politice, které se zpronevěřují křesťanským ideálům, a očekává nástup globálního zotročujícího řádu odporujícího křesťanství. Tento řád se skrývá za ambicemi údajně prosazovaného tzv. *Nového světového řádu (New World Order)*. Za klíčové poslání křesťanství se v tomto kontextu považuje odhalování těchto trendů a boj proti nim. Daniel Wójcik píše o erupci apokalyptických proroctví obecně v USA v éře po konci studené války, které reagovaly na určité trendy v globalizaci a sjednocování světa či Evropské unie a byly chápány jako úsilí o globální unifikaci a přípravu světové vlády, tedy i jako naplňování proroctví o vzkříšení římského impéria a příchodu Antikrista.⁷¹⁹

Podobně, jako v případě progresivistické eschatologie, můžeme v katolické tradici nalézat i pohledy, které mají blízko ke katastrofickému milenarismu. Jsou vyjádřeny hlubokou kriticko-proročskou tradicí navázanou zejména na „mariánský milenarismus“ a některé kritičtější proudy katolického sociálního myšlení. Navzdory oficiální amilenaristické pozici se v lidové zbožnosti římského katolicismu prvky katastrofického milenarismu projevují, zejména v kontextu milenarismu „mariánského“ – často spojeného s rozličnými zjeveními a poselstvími. Církevní hierarchie se tento mariánský milenarismus (jako mariánská zjevení obecně) snaží kultivovat a moderovat, přesto ale určité jeho formy neodmítá či dokonce podporuje. Současně je ale církevní a teologická pozice vůči mariánským zjevením velice obezřetná, kritéria jejich hodnocení a významu jsou podrobena podmínkám umírněné a střízlivé recepce, s tím, že rozhodně nepřinášejí nové podněty k celku zjevení a jejich význam je zejména orientován na podporu osobní zbožnosti.⁷²⁰

Radikální pohledy mariánského milenarismu jsou v zásadě zrcadlovou obdobou výše referovaných katastroficko-milenaristických evangelikálních proudů, s nimiž sdílí i mnohé předpoklady a představy. U nejradičálnějších podob tohoto milenarismu dokonce může docházet k odmítání celého vývoje pokoncilního katolicismu a legitimacy jeho reprezentantů – papežů apod. V této představě může současný katolicismus sloužit zlovolným nábožensky destruktivním a světovládným záměrům, podobně jako v představě u výše referovaného Garryho Kaha. V americkém kontextu tento fenomén „katolického apokalyptismu“ představuje kupříkladu Michael Cuneo v knize *The Smoke of Satan*:

⁷¹⁷ VOJTÍŠEK, Zdeněk ed. *Apokalypsa, nebo transformace? Mileniální koncepce v minulosti i současnosti*, s. 27.

⁷¹⁸ Srov. tamtéž, s. 27–35.

⁷¹⁹ WÓJCIK, Daniel. *The End of the World as We Know it: Faith, Fatalism, and Apocalypse in America*. New York: New York University Press, 1997, s. 160–174.

⁷²⁰ Srov. kupříkladu PETRI, Heinrich a Wolfgang BEINERT. *Učení o Marii*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1996, s. 509–538.

*Conservative and Traditionalist Dissent in Contemporary American Catholicism*⁷²¹ jako součást radikálně konzervativních katolických proudů.

Katastrofický milenialismus je silně navázán na mariánskou zbožnost a vychází často i z podnětů formulovaných ze strany církevně potvrzených mariánských zjevení (Fatima apod.). Jako příklad katolického milenialismu můžeme uvést poselství Dona Gobbiho a jeho texty vydané pod názvem *Kněžím, přemilým synům Panny Marie* (1973–1977),⁷²² které zdůrazňují negativní a problematické jevy v církvi a politice a prohlubující se negativní vývoj směrem do budoucna, spojený s blízkým očekáváním druhého příchodu Krista. Zaměřují se primárně na apokalyptickou imaginaci spojenou s ateistickým komunismem a jeho šířením, ďábelské světovládné ambice jsou však v rukou svobodných zednářů, kteří usilují o světovládu a konspirují proti církvi a Kristovu poselství.⁷²³ Gobbiho poselství jsou formulována jako poselství Panny Marie, mají sice církevní schválení k šíření, ale mají být chápána nikoli jako mariánské zjevení – tedy řeč Panny Marie – ale jako záznam tzv. vnitřní řeči Dona Gobbiho. I když se četné výroky, formulace a hodnocení ze strany těchto poselství vymykají oficiální eschatologické nauce a neúměrně se zaměřují na skutečné i domnělé negativní společenské jevy a trendy, přesto jsou ze strany oficiálních církevních struktur moderovány, kultivovány a podporovány ve prospěch rozvoje zbožnosti a mariánské úcty.

Existují ale i příklady zcela excesivních forem „katolického“ mariánského milenialismu, které již svou formou a obsahy budí zásadní podezření a výhrady, případně zásadní útok mimo rámec ortodoxních pozic. Příkladem je fenomén tzv. „irských poselství“, která se šířila v letech 2010–2015 a měla formu série údajných soukromých přímých poselství „poslednímu prorokovi“ ze strany Panny Marie a Ježíše Krista. Z reakcí církevních představitelů i následné formy ukončení těchto poselství je možné usuzovat, že šlo zcela zjevně o pseudonáboženský fenomén, o jehož záměrech je možné spekulovat. Příznačným rysem irských poselství však byla právě recepce silné kritiky přicházející ďábelské světovlády a zjevná inspirace četnými konspiračními teoriemi a podrobnými detaily,⁷²⁴ jejichž obsahy se jinak v církevně schválených či akceptovaných formách

⁷²¹ CUNEO, Michael W. *The Smoke of Satan: Conservative and Traditionalist Dissent in Contemporary American Catholicism*. New York: Oxford University Press, 1997, s. 121–177.

⁷²² GOBBI, Stefano. *Kněžím, přemilým synům Panny Marie*. Olomouc, 2006 [online].

⁷²³ Několik příkladů z Gobbiho textů ilustrujících propojenost katastrofického milenialismu a konceptu světovlády:

„V těchto dobách však především nutně potřebujete bránit se před hroznými nástrahami mého Protivníka, kterému se podařilo zřídit své panství na zemi. Je to království, které se staví proti Kristu. Je to království Antikrista. V tomto posledním úseku vašeho století dosáhne toto jeho kralování vrcholu své síly, své moci, svého velkého svádění. Blíží se hodina, ve které se ničemný člověk, který se hodlá postavit na místo Boha, aby se nechal sám uctívat jako Bůh, chce ukázat v celé své moci.“ (s. 372)

„Je-li Rudý drak marxistický ateismus, černá bestie je zednářství. Drak se zjevuje v síle své moci; černá bestie naopak jedná ve stínu, skrývá se, utahuje se, aby se mohla vměšovat v každé straně. Tlapy má medvědí a tlamu lví, neboť všude pracuje se lstivostí a se společenskými sdělovacími prostředky, tj. s propagandou. Sedm hlav označuje různé zednářské lóže, jednající všude způsobem podlým a nebezpečným. Tato černá bestie má deset rohů a na rozích deset diadémů, znamená panství a královské moci. Zednářství panuje a ovládá celý svět prostřednictvím deseti rohů.“ (s. 479)

„Černá bestie, podobná pardálu, označuje zednářství; dvourohá bestie, podobná beránku, označuje zednářství, které proniká do nitra církve, to je církevní zednářství, které se rozšířilo především mezi členy hierarchie. Tato zednářská infiltrace do nitra církve už vám byla mnou předpověděna ve Fatimě, když jsem vám oznámila, že satan pronikne až do vrcholu církve.“ (s. 482)

⁷²⁴ Srov. případně obsahy poselství, v dalším textu je odkazováno na pořadové číslo [online]. Dostupné z: <http://www.varovani.org/>. Kromě radikální kritiky a zpochybnění legitimacy papeže Františka a některých tvrzení zjevně odporujících pravověrné katolické nauce jsou to i četné konkretizace, detaily a předpovědi. Poselství varují před přípravou „ďábelského“ nového světového řádu či „jednotného světového řádu“ (840) který bude mít charakter totalitního světového režimu vládnoucího nad penězi, veškerými materiálními

„mariánského milenialismu“ nevyskytují. Irská poselství se tedy s ohledem na svou povahu i přes zjevné návaznosti a souvislosti s etablovanou tradicí katolického mariánského milenialismu zdají být fenoménem, který dokládá a opodstatňuje legitimní obezřetnost katolicismu vůči excesivním formám katastrofického mariánského milenialismu .

Politika jako věc morálky – nikoli eschatologie

Amilenialistická katolická pozice odmítá progresivní i katastrofický milenialismus, zejména v jejich radikálních důsledcích, které příliš úzce svazují politické otázky a chápání Božího království. Tento postoj v kontextu pokoncilních debat v eschatologii systematicky vykládá kupříkladu Joseph Ratzinger ve své knize *Eschatologie: smrt a věčný život* (orig. 1977).⁷²⁵ Ratzinger samozřejmě vnímá nové impulsy v eschatologii a jejich příklon k „imanentizaci eschatonu“ skrze teologii naděje a politickou teologii, ovšem je vůči těmto trendům obezřetný a kritický. Odmítá samozřejmě (podobně jako Viviano) ryze spirituálně-mystické chápání Božího království, které by popíralo historickou dimenzi zjevení a dějinnost spásy (viz jeho kritika Bartha a Bultmanna, ocenění Cullmanna a Dodda).⁷²⁶ Současně ale upozorňuje na problémy nových „progresivistických“ trendů v eschatologii. Přiznává, že dosavadní eschatologie byla orientována příliš individualisticky a byla zaměřena na minulost a přítomnost – spíše než na budoucnost a naději – tyto důrazy je třeba obnovit. Nesouhlasí však se selektivními intepretacemi Písma, které chtějí potvrdit ryze progresivně-eschatologický koncept, a proto odmítají některé tradice rozlišitelné v rámci Nového zákona (jak činí Viviano). Ratzinger naopak zdůrazňuje jednotu evangelíí a dalších novozákonních textů, které teprve ve svém celku dávají úplný obraz o zaznamenané prvotní tradici církve. Proti „progresivistům“ obhajuje relevanci janovské tradice a jejího kritického odstupu od židovských mesianistických nadějí a přílišného spojování křesťanské spásy s jejími politickými vyjádřeními a pozemským charakterem. Tento aspekt naopak vnímá u Jana jako určité vyjasnění podstaty křesťanské zvěsti. Jan viděl některé věci již jasněji než evangelisté a s odstupem.⁷²⁷ Zatímco Viviano píše, že kupříkladu *Apokalypsa* či Janovo evangelium nedávají oproti starší a původnější synoptické tradici prostor ke správnému chápání Božího království, Ratzinger takovou perspektivu odmítá. Vnímá důrazy

zdroji, energiemi, bezpečnostními složkami i pohybem osob (10, 24), totalita bude mít charakter komunismu (346, 552). Varují před rozpoutáním jaderné války (018, 906), jejímž cílem bude razantní redukce světové populace a svržení legitimních vůdců jednotlivých zemí (020), terorismus je organizován za účelem vyvolání potřeby globální vlády (456), třetí světová válka (431) bude ukončena falešným mírem zosnovaným Antikristem, který bude v čele světové vlády (067). Hovoří se zde o kontrole celého lidstva prostřednictvím globální měny a zadlužení zemí (202), čipové totalitě a nebezpečné globální vakcinaci (20, 449, 583, 612, 613). Výhodiskem světovlády jsou struktury OSN (24), klíčovými cíli k ovládnutí jsou Evropa a následně USA, již samotná *Evropská unie* je ďábelským plánem (350, 631), k jejímu ovládnutí pod vedením Antikrista poslouží Rusko a Čína (078). Antikrist bude mít charakter mírotvorce, pocházejícího z východu, prosazujícího jednotu mezi národy, humanisty, charizmatické osobnosti, spolupracující s falešným prorokem sedícím na Petrově stolci a bude usilovat o zavedení světového náboženství, které bude mít charakter New Age náboženství a způsobí rozkol v katolické církvi (449, 485, 579). Předpokládá se pronásledování pravověrného křesťanství, včetně legislativní represe, nový řád je ve znamení posilování struktur ke „globálnímu plánu na zničení života“ ve znamení rozšířené podpory potratů, euthanasie, pornografie a homosexuality (376, 810, 839, 1260). Poselství vyzývají k zastavení těchto plánů cestou intenzifikace duchovního života (202), dokonce je i naznačeno, že by se mohla globální vláda minout úspěchem (240), případně by některé země mohly zůstat mimo struktury globální moci a kontroly peněz (333), poselství nabádají k odporu vůči zákonodárství sjednocujícímu měnu, ekonomiku, kontrolu nad zdroji (409). Zajímavostí je, že poselství se nestaví proti islámu ani jiným náboženstvím, nekřesťanská náboženství částečně participují na pravdě (320), pouze na jednom místě je prohlášen buddhismus za falešné náboženství (456). Druhý vatikánský koncil a jeho reformy nejsou odmítány, i když od té doby začaly mít vliv v církvi zednářské síly (422).

⁷²⁵ RATZINGER, Joseph. *Eschatologie: smrt a věčný život*. Brno: Barrister & Principal, 2008.

⁷²⁶ Srov. tamtéž, s. 36–42.

⁷²⁷ Srov. tamtéž, s. 33–34.

synoptiků a následný ústup tematiky Božího království spojený s důrazy na christologii a existenciální rozměr křesťanské zvěsti u Jana a v novějších novozákonních textech, ale odmítá je interpretovat jako postupné tlumení a opouštění žádoucího eschatologického (v podstatě starozákonního) konceptu, obsaženého ve starších vrstvách novozákonních knih.

Ratzinger zdůrazňuje christocentrický charakter eschatologie, nikoli milenalistickou či progresivistickou orientaci – „*zůstává rozhodující koncentrace na Krista a smysl a síla eschatologie spočívá v síle tohoto napětí, nikoliv v míře dobových očekávání zániku světa nebo jeho proměny.*“⁷²⁸ Má za to, že novější progresivistická „*fascinace lepším světem ve skutečnosti vystředala v křesťanství ve veliké míře naději na příchod Pána.*“⁷²⁹ Odmítá proto i milenalistický přístup Jáchyma z Fiore, který se podle něj v dějinách Západu sekularizoval a stal se základem pro pozemskou víru v pokrok a utopismus,⁷³⁰ které nyní zpětně ovlivňují eschatologické myšlení. Pokud jde o přílišnou materializaci Božího království, Ratzinger připomíná situaci Ježíšova pokušení na poušti, které bylo formulováno v duchu materialistických a politických nadějí: „*chléb z pouště, senzační znamení zázraků, zajištěná politická moc nad celým světem. Mesiáš pokušení na poušti – mesiáš lidských očekávání – byl deformován zajištěním konzumu a moci.*“⁷³¹ Podobně kritizuje přílišnou orientaci na katastrofické milenalistické scénáře. Kupříkladu uvádí, že v novozákonní zvěsti je ve věci počítání času a konce světa přítomna dvojí tendence – jedna naprosto odmítá otázky možnosti jakési chronologie a historického rozpoznání času příchodu Krista, druhá pak s předznamenáním Kristova návratu počítá skrze budoucí zkoušky a katastrofické události. Obě se podle něj (na základě úvah Jeana Daniélou) sjednocují v christocentrické perspektivě. Dějinná znamení nedatují konec světa, ale jsou výzvou k bdělosti v každé době, protože „*konec času je stále.*“⁷³² Podobně tak i postava Antikrista pro něj nepředstavuje nějakou konkrétní bytost identifikovatelnou a očekávatelnou v dějinách, ale „*je jen jedním z mnoha svých historických projevů, kterými je každá doba svým způsobem ohrožena.*“⁷³³

Vztah mezi politikou a křesťanstvím spatřuje Ratzinger nikoli v rovině eschatologie, ale výhradně v rovině morálky:

*„Království Boží není žádnou politickou normou politického, ale je jeho morální normou a politikum podléhá morálním normám, i když morálka jako taková není politikou a politika jako taková není morálkou. Jinak řečeno: zvěst o království Božím má význam pro politiku, ale ne skrze eschatologii, nýbrž skrze politickou etiku. Otázka křesťansky pojaté politiky nepatří do eschatologie, nýbrž do morální teologie a v tomto směru jí má zvěst o království Božím mnoho co říci. V ní jde právě o to neeschatologické, a oddělení eschatologie od politiky tím představuje jednu z nejdůležitějších úloh křesťanské teologie; právě tímto oddělením se ubírá po Ježíšově cestě jeho eschatologie, která se staví proti zélotismu.“*⁷³⁴

Bezesporu jsme debatu v kontextu katolické eschatologie poměrně zjednodušili, ale vzhledem k celkové povaze tématu a zaměření textu není naším cílem uvedené otázky hlouběji referovat a reflektovat, i když jsou předmětem úporných debat s různými odstíny, jak dokládá literatura o eschatologii. Impulzy teologie naděje a politické teologie v posledních desetiletích ovlivnily uvažování v oblasti eschatologie natolik, že někteří autoři považují dokonce tradiční věroučnou pozici i Ratzingerovu kritiku „regnocentrismu“

⁷²⁸ Tamtéž, s. 15.

⁷²⁹ Tamtéž, s. 163.

⁷³⁰ Srov. tamtéž, s. 16.

⁷³¹ Tamtéž, s. 45.

⁷³² Tamtéž, s. 126–127.

⁷³³ Tamtéž, s. 127.

⁷³⁴ Srov. tamtéž, s. 43–44.

v současné eschatologii v podstatě za ojedinělou a „disentující“.⁷³⁵ Ratzinger však v době svého papežského působení tuto pozici v zásadě posílil vydáním encykliky *Spe salvi* (2007). Zde identifikuje historický objev víry v pozemský pokrok, který byl a je zaměňován s Božím královstvím – „*Biblická naděje v Boží království tak byla nahrazena nadějí na lidskou říši, která měla být oním lepším světem, skutečným «Božím královstvím».*“⁷³⁶ Pokrok však dokument identifikuje jako ambivalentní, dokonce nebezpečný, pokud není v souladu s pokrokem morálním.⁷³⁷ I přes zjevný možný materiální pokrok není možné s ohledem na křehkost lidské svobody ustanovit definitivní pozemské „království dobra“,“⁷³⁸ – „*Úsilí o to, aby svět byl lepším, je sice nutné, ale lepší svět zítřka nemůže být vlastním a dostatečným obsahem naší naděje.*“⁷³⁹

V rámci širšího katolického myšlení jak historicky, tak aktuálně můžeme nalézat příklady milenalistických tendencí v jeho progresivistických i „katastrofických“ formách. Obě formy, které mají určitý silnější vliv historicky ve spodních proudech křesťanství a v současnosti i v některých protestantských denominacích, mají samozřejmě určitý dopad na vnímání vyvážené ambivalence politické moci, zejména případné moci globální. Tento rozptyl je i aktuálním vyjádřením historického napětí v rámci křesťanské eschatologie a je do značné míry legitimní, pokud zásadně nedeformuje roli křesťanského poselství spásy.

Morální povinnost budovat lepší svět

Sociální učení církve, které naznačuje, jakým způsobem má křesťanská zvěst v katolické optice význam pro politiku, volá po zlepšování světa v rámci lidských možností a hlásí se k přesvědčení, že:

*„lidstvo nejen může a musí stále více upevňovat svou nadvládu nad stvořenou přírodou, ale že jeho úkolem je také ustavit politický, společenský a hospodářský řád, jenž by člověku stále lépe sloužil a pomáhal jednotlivcům i skupinám uplatňovat a rozvíjet vlastní důstojnost.“*⁷⁴⁰

Účastnit se rozvíjení obecného blaha a boje proti morálnímu úpadku a zlořádům⁷⁴¹ je žádoucím povoláním křesťana – „*Kristova církev v důvěře ve Stvořitelův plán uznává, že lidský pokrok může sloužit opravdovému štěstí člověka.*“⁷⁴² Rozvoj politických a ekonomických institucí má napomáhat rozvoji důstojnosti člověka, ale nekoreluje přímo s rozvojem „Božího království“. *Gaudium et spes* klade důraz na rozlišování pozemského pokroku a Božího království, chápe jej jako jakýsi předobraz, příslib či „nástin nového věku“:

„Neznáme čas, kdy dospěje k svému konci země a lidstvo, ani způsob přeměny vesmíru. Tento viditelný svět zohyžděný hříchem sice pomine [figura huius mundi per peccatum deformata], ale dostává se nám poučení, že Bůh připravuje nový příbytek, novou zemi, ve které přebývá spravedlnost. [...] Očekávání nové země však nesmí oslabit, nýbrž spíše povzbudit úsilí o zvelebení této země, kde roste tělo nové lidské rodiny, která již může poskytnout jakýsi nástin nového věku [novi saeculi adumbrationem]. I když je třeba pečlivě rozlišovat pozemský pokrok od růstu Kristova království, má přesto tento pokrok pro Boží

⁷³⁵ Srov. kupříkladu RAUSCH, Thomas P. *Eschatology, Liturgy, and Christology: Toward Recovering an Eschatological Imagination*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2012, s. 74.

⁷³⁶ Srov. BENEDIKT XVI. *Spe salvi* (2007), čl. 30.

⁷³⁷ Srov. tamtéž, čl. 22.

⁷³⁸ Srov. tamtéž, čl. 24.

⁷³⁹ Srov. tamtéž, čl. 30.

⁷⁴⁰ *Gaudium et spes* (1965), čl. 9.

⁷⁴¹ Srov. tamtéž, čl. 26.

⁷⁴² Tamtéž, čl. 37.

království veliký význam, pokud přispívá k lepšímu uspořádání lidské společnosti. Neboť hodnoty lidské důstojnosti, bratrského společenství a svobody, všechny tyto dobré plody přírody i našeho přičinění, které jsme v Duchu Páně a podle jeho příkazu zde na zemi rozmnožili, potom opět nalezneme, avšak očištěné od každé skvrny, ozářené a přetvořené, až Kristus odevzdá Otci věčné a všeobecné království.“⁷⁴³

Lidský pokrok je tedy pozemskou nadějí, která může získávat dynamické impulsy od očekávání „nové země“, ale je vždy více či méně „zohyzděn hříchem“. Progresivistický milenialismus i progresivistická eschatologie příliš pozemský pokrok a Boží království spojují a idealizují, „katastrofický“ milenialismus naopak tyto naděje a potenciality pozemského pokroku v zásadě popírá, případně chápe jako zcela falešné a zavádějící. „Amilenialistickou“ katolickou pozici vyjadřuje i nový *Katechismus katolické církve* (1993), který chápe Kristovo království jako již přítomné s příchodem Krista, dále rozvíjené zejména skrze církev, ovšem dosud před druhým příchodem Krista nedovršené.⁷⁴⁴ Konečný řád spravedlnosti, lásky a pokoje je záležitostí druhého Kristova příchodu a transcendentního završení dějin.⁷⁴⁵ Katechismus se vyslovuje přísně proti politickému progresivnímu milenialismu a „falešnému mesiášství“, které očekává imanentní završení dějin v pomíjejícím světě:

„Tento antikristovský podvod vyvstává pokaždé, když někdo předstírá, že v průběhu dějin splní mesiášskou naději, která se může naplnit pouze mimo dějiny, a to eschatologickým (posledním) soudem; církev zavrhlá i umírněnou podobu tohoto falšování očekávaného království nazývanou «mileniarismus», zvláště ve formě politického [sub forma politica], «od základu zvrhlého» sekularizovaného mesiášství.“⁷⁴⁶

Závěrečné pronásledování, tajemství nepravosti a role zla v politice

I když je oficiální pozice katolicismu amilenialistická, je zajímavým aspektem katolické věrouky, že ačkoli se *Katechismus* zcela distancuje od (progresivistického) milenialismu, je integrální součástí eschatologické věrouky slabý prvek milenialismu „katastrofického“. Katastrofickému milenialismu očekávajícímu neutěšený závěr dějin dává *Katechismus* určitým způsobem za pravdu vírou v „závěrečnou zkoušku“ spojenou s pronásledováním. To, že tisícileté panování Krista nad dějinami bude ukončeno určitým krokem zpět či opětovným pokusem o nastolení „zlých“ politických a pro křesťanství nepříznivých poměrů, jak vyplývá z textu Zj 20: 7–9 („Až se dovrší tisíc let, bude satan propuštěn ze svého žaláře“), *Katechismus* vyjadřuje takto:

„Před Kristovým příchodem musí církev projít závěrečnou zkouškou [probationem finalem], která oťře se vírou mnohých věřících. Pronásledování, které provází její putování po zemi, odhalí «tajemství nepravosti» v podobě náboženského podvodu, přinášejícího lidem zdánlivé řešení jejich problémů za cenu odpadnutí od pravdy.“⁷⁴⁷

Zajímavým poznatkem v tomto kontextu je, že oficiální věroučná pozice v *Katechismu* současně integruje určitou „slabou verzi“ katastrofického milenialismu – spojuje eschatologické události s jistým úpadkem, pronásledováním církve a zejména se zavádějícím kvazi-náboženským podvodem, který má politicko-mesianistickou povahu. I když není spojitost s otázkou globálního vládnutí či světovlády nijak explicitně zmíněna, je zřejmé, že (jakékoli) instituce světového vládnutí jsou pro svůj globální dosah a univerzální

⁷⁴³ Srov. *Gaudium et spes* (1965), čl. 39.

⁷⁴⁴ Srov. *Katechismus katolické církve* (1993), § 671.

⁷⁴⁵ Srov. tamtéž, § 668–669.

⁷⁴⁶ Tamtéž, § 676.

⁷⁴⁷ Tamtéž, § 675.

charakter, i pro naděje s nimi obvykle spojované, nejsrozumitelnějším prostředím pro případnou realizaci onoho „od základu zvrhlého“ „politického sekularizovaného mesiášství“. Dalším důvodem obav z úpadkové světovlády protikřesťanského charakteru je samozřejmě tradiční analogie se světovládnou pozicí Antikrista v *Apokalypse* (císař Nero), která i dále historicky spojovala postavu Antikrista se světovládnými ambicemi. Není bez zajímavosti, že v případě §§ 675–676 jde o jediné dva články *Katechismu*, kde se objevuje přímá zmínka o Antikristu. Ačkoli tradice teologického uvažování a nakonec i Ratzinger varují před ukvapeným ztotožňováním postavy Antikrista s konkrétními dějinnými postavami, v obecné rovině je možné je identifikovat jako jakékoli dobové falešné mesiášství či „protikřesťanský étos“. Vysoká a často nepřiměřená citlivost vůči institucím globálního vládnutí ze strany katastrofického milenialismu katolické i nekatolické provenience je proto určitým způsobem srozumitelná – i když ne v plné míře přijatelná. Je radikálním vyjádřením a kritikou dobových „zlořádů“ a problematických civilizačních a politických trendů. Získává na větší věrohodnosti a legitimitě v kontextu trendů určitého dobového úpadku hodnot, systematického šíření struktur „kultury smrti“ i náznaků nového pronásledování křesťanů. Lidský rozvoj zůstává, i přes zjevné pokroky v některých oblastech, ve svém celku spíše ambivalentní. Určitá kontinuita v růstu kvality pozemského štěstí, obecného blaha, pokroku v lidskosti a v kvalitě politických a ekonomických institucí je doprovázena i zásadním úpadkem morálních hodnot, ztrátou vědomí hodnoty lidského života, jak je vyjádřeno kupříkladu progresí „struktur hříchu“, které se Jan Pavel II. nezdralhal označit „kulturou smrti“. *Gaudium et spes* o fenoménech obracejících se proti kultuře života a lidské důstojnosti hovoří jako o „ostudných“, „vnášejících nákazu do lidské civilizace“ a „zneuctívajících Stvořitele“⁷⁴⁸. Dokument dokonce chápe dějiny lidstva jako ambivalentní boj dobra a zla – „*Celé dějiny lidstva totiž prostupuje usilovný boj proti mocnostem temnot.*“⁷⁴⁹

Jak jsme naznačili v kapitole 3.1.4 – v otázce relevance „konspiračních teorií“ a skrytých sil, které sociální vědy odmítají – není náboženská odpověď tak jednoznačná, protože předpokládá možné zlovolné konspirativní působení zlých nadpřirozených sil a jejich vliv na člověka, lidské skupiny a lidstvo jako celek. I když je tato citlivá otázka zahalena i určitým tajemstvím a nejasnostmi, nemůžeme ji v tomto kontextu zcela pominout. Současně ji ani komplexněji nezodpovíme, protože není klíčovým aspektem našeho tématu a zasahuje spíše oblast věroučnou a dogmatickou než morální. Jde o to, že obvyklá věroučná křesťanská pozice zahrnuje i možné nadpřirozené působení v přirozených věcech lidských, a to jak v pozitivním, tak negativním smyslu slova. Na jedné straně se předpokládá důvěra v Boží pomoc ve formě milosti, ale i určitý vliv na lidské dějinné události, ovšem bez narušení lidské svobody, současně však není možné vyloučit systematické působení zlých sil proti člověku a dobrým záměrům. Tento pohled můžeme podpořit názory respektovaného teologa a exorcisty Eliase Velly, který ve své knize *O satanovi* (orig. 2008)⁷⁵⁰ připomíná důležitost ortodoxní démonologické nauky a kritizuje názory odmítající či zlehčující duchovní a osobní povahu zla či existenci satana a zlých duchů. Této nauce se podle něj nesprávně v posledních desetiletích věnuje málo pozornosti, dokonce bývá v církvi zahalována určitým „konspirativním mlčením“. Nevíra v ďábla se však stává ďáblou strategii a „*hlavním znakem jakéhosi materialistického křesťanství na Západě.*“⁷⁵¹ Přitom pravověrná katolická démonologická nauka počítá s démonickým vlivem „*na život jednotlivých křesťanů, na společenství, na celé národy i na*

⁷⁴⁸ Srov. *Gaudium et spes* (1965), čl. 27.

⁷⁴⁹ Tamtéž, čl. 37.

⁷⁵⁰ VELLA, Elias. *O satanovi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.

⁷⁵¹ Tamtéž, s. 30.

*dějiny veškerého lidstva.*⁷⁵² I když mechanismy působení ďábla jsou zahaleny tajemstvím a mnoho jevů (psychické nemoci apod.) se podařilo postupně objasnit vědeckým poznáním, přesto je není možné podceňovat, slovy papeže Jana Pavla II. – „*Ďábel je realitou dneška, žije v současném světě a aktivně působí.*“⁷⁵³ Dějiny jsou chápány jako aktivní boj dobra se zlem (ovšem ne ve smyslu dualistického manichejského učení o rovnocenném zápase mezi principy dobra a zla), který bude trvat až do konce věků. Zmínky koncilu potvrzují i představu, že tento boj může probíhat nejen na individuální, ale i „kolektivní“ (tedy politické, mezinárodní, ideologické apod.) rovině – „*Proto je člověk sám v sobě rozdělen. To je také důvod, proč se nám celý lidský život, individuální i kolektivní, jeví jako dramatický zápas mezi dobrem a zlem, mezi světlem a tmou.*“⁷⁵⁴ Vella vliv ďábla spatřuje také v rozšiřování materialismu a konzumismu, terorismu, ve sporech o etické otázky (potraty, rodina, genové inženýrství apod.), v církvi i teologickém diskurzu. O satanovi také říká: „*Nezajímají ho jen lidé jako jednotlivci, má zájem i o skupiny, parlamenty, kultury, národy a celou společnost*“⁷⁵⁵. Tuto myšlenku Vella nerozvádí, pouze považuje za zřetelný příklad mocného ďábelského působení v dějinách erupci nacismu a komunismu.⁷⁵⁶ Aniž by Vella široce rozvíjel úvahy o souvislosti satanského působení ve světě se svobodným zednářstvím (myšlenka silně přítomná ve výše referovaném mariánském milenialismu), považuje přesto za vhodné zmínit, že Lev XIII. tuto souvislost intenzivně vnímal a svoji protizednářskou encykliku *Humanum genus* (1884) napsal bezprostředně po svém vidění světa démonů.⁷⁵⁷ Ještě otevřeněji je Vella kritický vůči hnutí *New Age*: „*...v dnešní době ďábel velmi úspěšně používá tzv. hnutí nového věku, zvláště kvůli jeho principu, že člověk nepotřebuje Spasitele, protože jsme „spasiteli“ sami sobě. A hlavně, dobro a zlo jsou v New Age jen dvě stránky jedné skutečnosti, z níž nic nemůžeme odmítat.*“⁷⁵⁸

Aniž bychom tedy chtěli hlouběji zasahovat do této otázky, která není naším klíčovým tématem, musíme usoudit, že otázka konspirativních teorií a konspirativního myšlení, která se taktéž silně odráží v katastrofickém milenalistickém uvažování, není na poli náboženství tak snadno řešitelná jako v sociálních vědách, které s možným prvkem působení nadpřirozených sil nepočítají. Kombinace možného působení zla v dějinách s věroučným předpokladem „závěrečné zkoušky“ spojené s pronásledováním nás však vede k pohledu, který potvrzuje přinejmenším legitimní jádro obav katastrofického milenialismu, ačkoli ten ve svém celku neodpovídá integrální křesťanské pozici vztahu člověka ke světu a politice.

Dále v kapitole 3.4.3 ukážeme, že především fenomény tzv. „kultury smrti“ jsou ze strany papežů chápány v duchu zákulisního konspirativismu jako „systematicky a vědecky naplánovány“, jsou pojmenovávány jako „otevřené «spiknutí proti životu»“, jejich protagonisté jsou vnímáni jako „falešní proroci a falešní učitelé“, kteří mají „zarážející vládu nad celým lidským rodem a světem“. Aniž bychom se tedy pokoušeli činit rozlišení, jestli tyto aktivity jsou plodem konspirativního působení určitých společenských kruhů a skupin za přispění zlovolné či deformované lidské svobody, nebo dokonce za účasti temných duchovních sil, je zřejmé, že kritika „zlovolné“ konspirace je integrální a legitimní součástí náboženské rétoriky a morálního hodnocení, i když je zapotřebí obezřetnosti, rozlišování a uměřenosti.

⁷⁵² Tamtéž, s. 17.

⁷⁵³ Tamtéž, s. 22.

⁷⁵⁴ Srov. *Gaudium et spes* (1965), čl. 13.

⁷⁵⁵ VELLA, Elias. *O satanovi*, s. 174.

⁷⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 28 a 174.

⁷⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 21.

⁷⁵⁸ Tamtéž, s. 185.

3.3 Ambivalence globální moci v katolické sociální tradici?

V následující podkapitole se pokusíme kriticky vyrovnat s ambivalencí vztahu ke globální moci v katolické sociální tradici, která se důrazně projevuje i v související debatě v rámci katolického sociálního myšlení (3.3.1). Podrobnější argumentací s využitím papežských výroků však dospějeme k pohledu, že navzdory šíří debaty a pluralitě modelů globálního vládnutí sami papežové chápou koncept světové politické autority převážně v intencích klasického liberálního institucionalismu jako existující (a perspektivně vylepšitelnou) architekturu mezinárodního řádu založeného na OSN a v zásadě suverénních státech (3.3.2). Na základě Wightova rozlišení na grotiovskou a kantovskou tradici v teorii mezinárodních vztahů se pokusíme určitou ambivalenci vůči potenciálu globální moci, která má své jádro již v samotném sociálním učení církve, překlenout interpretací rozlišující klíčové „grotiovské jádro“, stojící na stálém historickém důrazu na přirozený zákon, a kantovské aspekty, vyjadřující naděje a aspirace na globální přijetí silnějších morálních a politických ideálů, hlouběji založených na některých radikálnějších hodnotách křesťanství (3.3.3).

3.3.1 Silné a slabé globální vládnutí v širší katolické debatě

Variabilní interpretační potenciál dokumentů sociálního učení církve i názorové a ideologické zázemí jednotlivých představitelů katolického sociálního myšlení vedou pochopitelně ke zcela odlišným a často protichůdným názorům v mnoha oblastech politické a ekonomické reality, ideu světové politické autority a *global governance* nevyjímaje. Tato variabilita je do značné míry oprávněná a žádoucí, jak naznačují i samotné texty sociálního učení církve. Na stranu druhou je třeba se, s ohledem na referenční rámec sociálního učení církve, stále tázat po relevanci a autenticitě interpretací, aby se nedostaly mimo rámec základních hodnotových předpokladů samotného sociálního učení církve. Ačkoli papežové, jak jsme naznačili (a dále rozvineme), nepožadují v praxi (razantně) silnější struktury globálního vládnutí, zaznívají v rámci katolické hierarchie i radikálnější požadavky na globální struktury. Ty jsou obsaženy třeba v nótě *Papežské rady pro spravedlnost a mír Towards Reforming the International Financial and Monetary Systems in the Context of Global Public Authority* (2011). Nóta dokonce nabízí postupy a návody zasahující do oblasti zcela konkrétních globálních politických a ekonomických opatření, reforem stávajících mezivládních struktur, kupříkladu vzniku světové centrální banky a zdanění mezinárodních finančních transakcí. V textu je současně naznačeno, že tato silná globální ekonomická integrace by měla být založena na dobrovolnosti a neměla by být úzce navázána na struktury OSN, nýbrž spíše na mezivládní finanční instituce. Nóta však svou nabídkou konkrétních modelů institučního uspořádání překračuje stanovené kompetence sociálního učení církve. Je také jistým rozpracováním konceptu světové politické autority, který ustupuje z pozice liberálního institucionalismu a má blízko k „revolucionistickému“ kosmopolitismu u Wendta či Helda.

Širší debatu o samotném pojetí *global governance* ale již deset let předtím v zásadě odstartovala *Zpráva biskupům COMECE Global Governance. Our responsibility to make globalisation an opportunity for all* (2001), která se stala impulsem k následnému dynamičtějším rozvoji tohoto konceptu v kontextu katolického sociálního myšlení. Definici globálního vládnutí se přiklání k pojetí transnacionalistickému s požadavkem na širokou participaci nestátních subjektů. V konkrétních návrzích se však blíží více institucionalismu a překvapivě nepovažuje (podobně jako později nóta IUPAX) za východisko reformy mezinárodního řádu OSN, ale platformu rady *Mezinárodního měnového fondu a Světové banky*. I když za východisko pokládá deklaratorně „mezivládní internacionalismus“, v perspektivě očekává postupnou transformaci mezinárodních institucí do

„supranacionalismu“ po vzoru institucionální a funkcionalistické architektury evropské integrace. V kontextu debaty v rámci katolického sociálního myšlení jde tedy v zásadě o nejsilnější pojetí globálního vládnutí, které poněkud překvapivě a nerealisticky předpokládá širokou perspektivní globální shodu na hodnotách a cílech. Eurocentrický pohled tohoto dokumentu je umocněn požadavkem, aby se východiskem globálního základu lidských práv stala *Listina základních práv EU (Charter of Fundamental Rights of the European Union)*, která je zde chápána jako univerzální vyjádření lidských práv. I když jde o zajímavé rozvinutí konceptu, je velice silně a nerealisticky zatíženo úzkou evropskou optikou a utopizujícími rysy, navíc je obtížně slučitelné s dokumenty sociálního učení církve a názory papežů, kteří do značné míry spojují globální vládnutí s platformou OSN a základ lidských práv s přirozeným právem, případně *Všeobecnou deklarací lidských práv*. Podobně vidí požadavky na globální vládnutí kupříkladu Kevin Alhern, který má za to, že v kontextu aktuálních globálních výzev je třeba budovat efektivní a „robustní“ nadnárodní autoritu. Dokonce i nótu *Papežské rady pro spravedlnost a mír Towards Reforming the International Financial and Monetary Systems in the Context of Global Public Authority* považuje za příliš korektní, mírnou a abstraktní a umí si představit ještě radikálnější formy. Zároveň poměrně ahistoricky prohlašuje, že katolická církev byla již od středověku stoupencem silného nadnárodního vládnutí. Alhern by mohl reprezentovat optikou wightovské typologie „tvrdý revolucionismus“.

Výtečný vklad do debaty o globálním vládnutí přináší výše uvedená platforma *Papežské akademie sociálních věd*, kde zaznívá celá škála názorů. Kromě prvních dvou odborníků (Bjorkman, Crocker) jsou všichni námi zmiňovaní (Archerová, Llach, Possenti, Kuan, Tietmeyer, Buttiglione, Matlary) jejími členy. Jejich názory jsou v převážné míře spíše skeptické a obezřetné vůči silnému pojetí globálního vládnutí, s preferencí umírněné reformy stávajících platform, horizontální koordinace globálního vládnutí a odmítáním možnosti realistického ustavení legitimní globální autority. Určitou výjimku představuje Vittorio Possenti, který hájí pojetí *global governance* více propojené s vertikální autoritou a slabou rolí národních států, sám hovoří dokonce o „silném kosmopolitismu“, který by měl být z důvodu historické naléhavosti uplatněn i za cenu určité rezignace na konsensus, a pro který jsou struktury OSN jen slabým předchůdcem. Podněty Hsin-chi Kuana, Rocca Buttiglioneho a Janne Haaland Matlary je možné považovat za kritičtější vůči možnostem uplatnění silnější formy globálního vládnutí. Hans Tietmeyer otevřeně hodnotí papežský koncept světové politické autority jako nerealistický, vágní a nepraktický, přičemž preferuje spíše rozvoj a zlepšování stávajících institucí než vytváření nových. Tito kritičtější autoři sice vyslovují naděje na perspektivní uplatnění globálních demokratických mechanismů, ale zároveň zdůrazňují rizika – úpadkové morální trendy v již existujících strukturách OSN, neexistence „globální občanské společnosti“, rizika mezinárodního aktivismu uplatňujícího deformované pojetí hodnot, limity demokratické legitimacy pro mezinárodní instituce. Hsin-chi Kuan navíc varuje před ukvapenou generalizací specifické evropské cesty integrace a snahami o její uplatnění na globální úrovni, pro její jedinečné historické a ideové souvislosti.

Pokud se rozhlédneme šířeji na poli katolického sociálního myšlení, spatřujeme, že někteří autoři, jako kupříkladu Thomas D. Williams, interpretují koncept světové politické autority v intencích decentralizovaného *global governance* jako „vládnutí bez vlády“ a poukazují na rozvinutější a méně „autoritářské“ chápání pojmu u Benedikta XVI. ve srovnání se staršími pojetími u Jana XXIII. a Pavla VI. Autoři jako George Weigel, John A. Coleman či Daniel J. Mahoney chápou naopak koncept světové politické autority v sociálním učení církve jako určitý relikt scholastického a autoritářského myšlení kladoucího přílišný důraz na vertikální rozměr autority a mezivládní instituce. Weigel jej označuje za relikt paternalismu a utopismu, který stojí na obtížně pochopitelné důvěře

v možnost „dobré“ globální vlády navzdory historickým zkušenostem. Coleman a Sekerák se taktéž obávají silné vertikální autority a požadují větší důraz na pluralitu a participaci širšího horizontu subjektů v procesech globálního vládnutí, zejména neziskových organizací a aktivistických skupin. Mahoney vyslovuje pochybnost o reálném uplatnění křesťanských hodnot v kontextu struktur globálního vládnutí a klade si rétorickou otázku, proč papež František spatřuje v silných nadnárodních institucích spíše naději na řešení, než aby je chápal jako součást problému jím kritizovaného vládnoucího „technokratického paradigmatu“. Nejsilnějším kritikem stávajících či v zavedené perspektivě se rozvíjejících forem globálního vládnutí je ovšem Michel Schooyans, podle něhož již existující struktury globálního managementu rozvoje, zdraví a lidských práv jsou ve své podstatě nástrojem šíření tzv. „kultury smrti“. Nečiní si iluze o možné konstituci či revitalizaci a zásadní změně kurzu těchto institucí a v podstatě požaduje návrat k základním ideálům OSN a *Všeobecné deklaraci lidských práv* z roku 1948. Pfaff dokonce považuje i platformu OSN za příliš inkluзивní, zahrnující všechny státy bez rozlišení respektu k základním hodnotám a lidským právům, proto se domnívá (ostatně podobně jako i výše zmiňovaný radikální evangelikální kritik OSN Pat Robertson), že východiskem mezinárodní spolupráce by mělo být spíše *Společenství demokracií* (*Commonwealth of the Democracies*), které by se mělo stát základem kooperace, vzorem a zdrojem dalšího šíření na základě aktivní recepce sdíleného souboru hodnot.

V kapitole 3.2.4 jsme naznačili, že ambivalence vztahu vůči globální moci v katolické sociální tradici může částečně souviset i s různými formami chápání vztahu politiky a náboženství ve smyslu „eschatologickém“. Zde jsme však dospěli k pohledu, že silně progresivistická – či naopak katastrofická politická globalistická imaginace, které úžeji propojují vývoj lidských dějin a perspektivu Božího království, jsou problematické a nemají z katolických pozic zásadní implikace pro rozvoj mezinárodních vztahů. Z etického hlediska ovšem zůstává křesťanským úkolem hledat politický a společenský řád, který by sloužil zachování a posílení lidské důstojnosti, současně si však křesťanství nečiní iluze o možném dokonalém pozemském uspořádání, které by zcela eliminovalo hříšné lidské sklony. Katolická pozice tlumí utopizující ambice progresivistického milenialismu na pozemský pokrok a dokonalé instituce. Současně však eliminuje i silnou skepsi milenialismu katastrofického, který chápe dějiny jako konspiraci zlých sil a úmyslů, i když v posledku nevyklučuje vliv zlých sil na pozemské aktivity člověka. Dokonce předpokládá i určitou ambivalenci lidského pokroku či dějinný regres, který bude v rozporu s křesťanskou představou o dobrém uspořádání lidských poměrů.

Vzhledem k rozličným důrazům jednotlivých papežů a dokumentů je poněkud obtížné formulovat pohled sociálního učení církve na světovou politickou autoritu do koherentního celku, abychom jej mohli kupříkladu srovnat s názorovými postoji v debatě o *global governance* v teorii mezinárodních vztahů. Svým potvrzováním relevance existujících struktur globálního vládnutí jako východiska k případné reformě má sociální učení církve blízko k (liberálnímu) institucionalismu. Svou univerzalistickou nadějí na možnost vytvoření kvalitních a efektivních institucí se v některých aspektech blíží kosmopolitismu, ale současně se neztotožňuje s uniformní kosmopolitní vizí člověka a lidských společenství. S transnacionalismem jej spojuje důraz na demokratický étos a požadavek participační role nestátních subjektů (samotná církev, „lidová hnutí“). Dokonce můžeme nalézt souvislost sociálního učení církve i s kritickými teoriemi – existující struktury považuje za problematické, hegemonické a asymetrické, s deformovaným étosem. To platí zejména u papeže Františka, který sice ve své encyklice *Laudato sí'* hovoří o posilování nadnárodních institucí, ale ve svých dalších projevech hovoří spíše o alternativách, lidových hnutích, ekonomické a participativní demokracii.

Množství podmínek kladených ze strany dokumentů na ideál světové politické autority se může navíc jevit i rozporně – „*musí být ustavena se souhlasem všech národů, nikoli vnučena násilím*“, musí být „*nestranná vůči všem, aby jí byly zcela cizí partikulární zájmy a aby usilovala o obecné blaho všech národů*“,⁷⁵⁹ „*nesmí si přisvojovat a omezovat pravomoci vlád jednotlivých států*“,⁷⁶⁰ musí „*být uznávána všemi a mít v rukou účinnou moc, aby každému zaručila bezpečnost, dodržování spravedlnosti a respektování práv*“, má spět k „*k uskutečnění společenského řádu, který odpovídá mravnímu řádu*“,⁷⁶¹ nesmí být „*univerzální mocí tyranského typu*“,⁷⁶² – i proto stavějí koncept světové politické autority do pozice referenčního, avšak lidskými silami obtížně uskutečnitelného ideálu, který předpokládá širokou shodu na morálních předpokladech a vůli ke kooperaci.

3.3.2 Papežové pouze za lepší OSN?

Z dosud referovaného souboru citací z církevních dokumentů a názorů papežů je zřejmé, že ideál světové politické autority není nahodilým a kontextuálně podmíněným tématem, nýbrž konceptem, ke kterému se papežové opakovaně navracejí a různými způsoby jej rozvíjejí od doby Pia XII. až do současnosti. Mezi jednotlivými obdobími a dokumenty můžeme pozorovat určitý rozptyl představ o šíři agendy, kterou by měla případná globální autorita zabezpečovat. Pius XII. ji chápe převážně jako „orgán pro zachování míru“, Jan XXIII. naopak podstatně šířeji jako orgán s pravomocemi hospodářskými, sociálními a kulturními. Dokument druhého vatikánského koncilu *Gaudium et spes* tyto představy Jana XXIII. plně neakceptuje a potvrzuje skromnější pojetí světové autority zabezpečující světový mír a lidská práva. Jan Pavel II. zdůrazňuje, že mezinárodní řád je především záležitostí respektu k morálním hodnotám, nikoli silných mezinárodních politických institucí. Nejpodrobněji v aktuálním kontextu precizuje koncept světové politické autority Benedikt XVI. svou encyklikou *Caritas in veritate*. K nauce předchozích papežů o světové politické autoritě přidává nové důrazy na subsidiární, víceúrovňovou a polyarchickou povahu mezinárodního řádu, aby se nemohla stát „*univerzální mocí tyranského typu*“. Kompetence takové autority však vidí poměrně široce – v oblasti ekonomické, redistribuci bohatství („*dostatek jídla*“), ochrany životního prostředí a migračních pohybů. Papež František požaduje posílení mezinárodních institucí s ohledem na *governanci globálních dober* – z kontextu je zřejmé, že má na mysli hlavně oblast ekologie a přírodních zdrojů, ale i vymýcení nejzávažnějších forem chudoby.

Pokud odhlédneme od náročných požadavků pointovaných v encyklikách jako určitého ideálu a připomeneme si některá hodnocení papežů reálné praxe mezinárodních institucí, vidíme, že konkretizovaná představa není příliš vzdálena reálně existujícím mezinárodním globálním institucím, zejména OSN. To je patrné nikoli primárně ze sociálních encyklik jako takových, nýbrž ze sekundárních vyjádření papežů k různým příležitostem. Již Jan Pavel II. zdůrazňoval, že budoucnost nespátřuje v nalézání nové a správné, dosud neobjevené formy mezinárodních institucí či nového globálního mocenského centra nad rámec stávajících forem, ale spíše v tom, že do stávajících institucí je primárně třeba vtělit silnější uplatnění morálních hodnot – lidských práv, transparentnosti a demokratizace. Dokonce interpretuje retrospektivně i pohled Jana XXIII., který podle něj hleděl s nadějí na OSN, v níž „*[s]patřoval [...] důvěryhodný nástroj k zachování a posilování míru ve světě*“, ochraně lidských práv a lidské důstojnosti.⁷⁶³

⁷⁵⁹ JAN XXIII. *Pacem in terris* (1963), čl. 138.

⁷⁶⁰ Tamtéž, čl. 141.

⁷⁶¹ Obojí v BENEDIKT XVI. *Caritas in veritate* (2009), čl. 67.

⁷⁶² Tamtéž, čl. 57.

⁷⁶³ JAN PAVEL II. *Poselství k oslavě Světového dne míru* (2003), čl. 5 [online].

Papež Benedikt XVI. spojuje své pojednání o světové politické autoritě v čl. 67 encykliky *Caritas in veritate* (2009) s OSN a potenciálem její reformy:

„Tváří v tvář nezadržitelnému růstu globální vzájemné závislosti a uprostřed probíhající světové recese je silně pocítována potřeba reformy Organizace spojených národů a mezinárodní ekonomické a finanční architektury, aby se pojmu rodina národů dostávalo konkrétních obrysů. Někteří lidé také cítí nutnost najít nové formy pro uskutečňování zásady „odpovědnosti za ochranu“ a pro to, aby při hledání společných řešení byl účinnější hlas přiznán i chudším národům. Zdá se to potřebné s ohledem na politické, právní a ekonomické uspořádání, které by posilovalo a orientovalo mezinárodní spolupráci k solidárnímu rozvoji všech národů.“⁷⁶⁴

Podobně i z *Projevu k 60. valnému shromáždění OSN v New Yorku* (2008) Benedikta XVI. je zřejmé, že mezi konceptem optimální světové politické autority a projektem OSN nespatřuje zásadní rozdíl, i když má určité výhrady (*„Prostřednictvím Spojených národů přivedly státy k životu univerzální cíle, které, ačkoli se s naprosto obecným dobrem lidské rodiny plně nekryjí, bezpochyby představují jeho podstatnou část“*).⁷⁶⁵ Benedikt pro změnu retrospektivně interpretuje jako v zásadě naplněný požadavek Jana Pavla II. a pochvalně konstatuje, že:

„Spojené národy jsou vtělením «vyššího stupně mezinárodního uspořádání» (Jan Pavel II., Sollicitudo rei socialis, čl. 43), inspirovaného a řízeného principem subsidiarity a tedy schopného odpovídat na požadavky lidské rodiny prostřednictvím mezinárodně závazných pravidel i struktur schopných harmonizovat všední běh života národů.“⁷⁶⁶

Dále říká, že *„[s]pojené národy zůstávají privilegovaným místem, kam se církve snaží přinášet vlastní zkušenost „lidskosti“, rozvinutou během staletí mezi národy každé rasy a kultury, a dává ji k dispozici všem členům mezinárodního společenství.“⁷⁶⁷* Tím tedy naznačuje, že on ani Jan Pavel II. o žádném kvalitativně vyšším stupni mezinárodního uspořádání nad rámec OSN neuvažují. Papež František ve své *Promluvě na 70. Valném shromáždění OSN v New Yorku* (2015),⁷⁶⁸ v níž vyzdvihuje OSN jako *„chvályhodnou instituci mezinárodního práva“*, která má své nedokonalosti, ale *„může být zárukou bezpečné a šťastné budoucnosti příštích pokolení“*. Klade zároveň důraz na právní nástroje omezování globální moci, riziko nepřiměřené moci v rukou nacionalistických či *„falešně univerzalistických ideologií“* a varuje současně před *„budováním všemohoucí elity“*. František spatřuje klíč k reformě v důrazu na rovnost státních aktérů:

„reforma a přizpůsobení době jsou vždycky potřeba k dosažení konečného cíle, totiž dát všem zemím bez výjimky rovný a skutečný podíl a vliv na rozhodování. Tato nezbytnost větší rovnosti platí zvláště pro orgány mající výkonnou moc, jako je Rada bezpečnosti, finanční instituce a skupiny či mechanismy vytvořené přímo za účelem řešení ekonomických krizí.“

Zjevná preference tradičního „mezivládního přístupu“ na úkor transnacionalismu i přes deklarovaný důraz na efektivitu mezinárodních institucí u Františka vysvítá zejména z jeho méně formálních projevů:

⁷⁶⁴ BENEDIKT XVI. *Caritas in veritate* (2009), čl. 67.

⁷⁶⁵ BENEDIKT XVI. *Promluva Svatého otce Benedikta XVI. před Valným shromážděním OSN* (2008) [online].

⁷⁶⁶ Tamtéž.

⁷⁶⁷ Tamtéž.

⁷⁶⁸ FRANTIŠEK. *Promluva papeže na 70. Valném shromáždění OSN, New York* (2015) [online].

„Národy totiž nesmí ztratit svou svobodu. Národ má svou kulturu a historii, když ale koloniální impéria diktují své podmínky, usilují o ztrátu národní identity a nastolují stejnost,“⁷⁶⁹

či

„budoucnost lidstva není jenom v rukou velkých leaderů, velkých mocností a elit. Je především v rukou národů; v jejich schopnosti se organizovat a také v jejich rukou, které pokorně a přesvědčivě zavlažují tento proces změny.“⁷⁷⁰

Z těchto hodnocení tří posledních papežů, kteří jsou současně svědky fungování OSN po ukončení studené války v kontextu probíhající globalizace, můžeme učinit vzhledem k širší probíhající debatě v katolickém sociálním myšlení závěr, že papežové považují za základní platformu globálního vládnutí a světové politické autority primárně struktury a autoritu *Organizace spojených národů*. Pokud dávají podněty k reformě těchto struktur, tak je omezují převážně na požadavek harmonizace aktivit OSN s morálními nároky přirozeného zákona, základních lidských práv, případně větší demokratizace. Tato pozice v podstatě konverguje s konzervativnějšími a obezřetnějšími pohledy vůči silnějším pojetím globálního vládnutí v širším spektru katolického sociálního myšlení a v zásadě odporuje „progresivistickým“ pohledům na radikálně extenzivnější globální instituce. Jinými slovy, pokud by OSN plnila své vytčené cíle a důsledně kladla důraz na respektování formulovaných lidských práv, ztělesňovala by optikou papežů ideál jimi definované světové politické autority.

Důraz na platformu OSN bezesporu neznamená, že jsou možné určité instituční a funkční modifikace s ohledem na dějinné proměny bezpečnostních, politických a ekonomických poměrů, ale současně taktéž neznamená útok ke zcela jiné formě mezinárodního uspořádání (třeba podle nóty IUPAX, podle vzoru transnacionalismu EU, případně upřednostnění platformy MMF před OSN – jak navrhuje *Zpráva biskupům COMECE*, či podle Possentiho vize „silného kosmopolitismu“, či naopak podle Pfaffova návrhu paralelního rozvoje světového *Společenství demokracií*). Sociální učení církve sice dává určité podněty k reformě OSN, ale ty v zásadě zůstávají v mezích základní platformy institucionálního přístupu. Kosmopolitnější vize jsou spojeny obvykle s představou širšího uplatnění lidských práv, která narážejí na limity odlišných perspektiv a tradic rozličných lidských společenství, také jsou často spojeny se „sociálně-demokratickou“ perspektivou silné sociální politiky, což sociální učení církve odmítá. Transnacionalistické inspirace, spojené s důrazem na participační roli nestátních subjektů a uplatnění „globální občanské společnosti“ (Coleman, Sekerák), mohou být určitou inspirací k širšímu uplatňování demokratických mechanismů (viz důraz Jana Pavla II. na „víceméně všeobecný požadavek demokratických způsobů výkonu politické moci na národní i mezinárodní úrovni“, důraz papeže Františka na „nezbytnost větší rovnosti“ v globálních exekutivních rozhodovacích procesech, či kritika „demokratického deficitu“ a požadavek účasti na rozhodování ze strany chudých u arcibiskupa Miglioreho), ostatně tento trend je konstatován v *Caritas in veritate*:

„Jasnější vymezení úlohy veřejné moci nejspíše posílí nové formy účasti na národní i mezinárodní politice, které se uskutečňují díky organizacím působícím v rámci občanské

⁷⁶⁹ FRANTIŠEK. Tisková konference s papežem Františkem při návratu z Filipín (20. 1. 2015) [online].

⁷⁷⁰ FRANTIŠEK. *Globální sociálně-ekonomický systém útočí na Ježíšův plán*. Promluva papeže na setkání se stoupcem alternativní ekonomiky, Bolívie (2015) [online].

společnosti. Je žádoucí, aby se tímto směrem prohloubil zájem občanů a rostla jejich účast na res publica (na věcech veřejných).“⁷⁷¹

Současně je však idea demokracie z hlediska sociálního učení církve ohraničena specifickými akcenty – je to zejména důraz na morální založení demokratického řádu a jeho zakotvení v požadavcích přirozeného zákona (nikoli tedy v pouhém procesu deliberace a nalezení případné shody),⁷⁷² dále pak s tímto související ambivalentní role, nejednoznačná morální působnost a nejasná legitimita případných aktivistických nestátních subjektů „globální občanské společnosti“.⁷⁷³

Na základě těchto konkrétních hodnocení OSN ze strany papežů můžeme definitivně usoudit, že i sami papežové chápou koncept světové politické autority převážně jako stávající (a vylepšitelnou) architekturu mezinárodního řádu založeného na OSN a v zásadě suverénních státech, nikoli jako trend spění ke světovému státu, či jiné zcela alternativní struktuře mezinárodního řádu. Jejich pozice hodnocení praktické působnosti stávajících institucí globálního vládnutí je tedy v tomto smyslu wightovskou optikou převážně grotiovská a v linii „liberálního institucionalismu“. Hluboké zakotvení sociálního učení církve v doméně grotiovské tradice ve věci globálního řádu se pokusíme následně doložit jeho primárním důrazem na přirozené právo. Tento důraz implikuje i nesoulad pozice sociálního učení církve s výše referovanými teoriemi globální demokracie a globální sociální spravedlnosti, i přes enormní důraz na globální solidaritu a vykořenění lidsky nedůstojné chudoby.

Ačkoli dokumenty sociálního učení církve – zejména encykliky a projevy papežů – mohou být interpretovány rozličným způsobem a s různými důrazy, jak je patrné z širšího kontextu spektra katolického sociálního myšlení, papežové poměrně konzervativně považují za základní platformu globálního vládnutí a světové politické autority struktury *Organizace spojených národů*. Pokud dávají podněty k reformě těchto struktur, tak je omezují převážně na požadavek harmonizace aktivit OSN s morálními nároky přirozeného zákona. Za jádro a podstatu globálního vládnutí tedy považují primárně uplatnění základních lidských práv. Tato pozice v podstatě konverguje s konzervativnějšími a obezřetnějšími pohledy vůči razantnějším pojetím globálního vládnutí v širším spektru katolického sociálního myšlení. Současně je obtížně sladitelná s progresivističtějšími pohledy na silnější globální instituce.

Ačkoli tedy idea světové politické autority byla historicky velice ambivalentní a byla klíčovými autory katolické (i nekatolické) tradice vnímána jako kontroverzní a riziková, sociální učení církve ji ve skromné podobě přijalo jako jeden z impulsů k rozvoji mezinárodního řádu tváří v tvář vědomí stále více se projevujícího provázání, jednoty lidstva a požadavku globálního společného dobra. Primárním cílem mezinárodního řádu i globální autority však v intencích sociálního učení církve stále zůstává především uplatnění základních lidských práv, která tradičně vycházejí z přirozeného práva, tedy vlády principů zabezpečujících základní předpoklady lidské důstojnosti. Nemá tedy jít o stálý a pokračující rozvoj a posilování struktur globálního vládnutí co do jejich extenze, ale spíše co do intenzifikace a souladu s přirozeným zákonem, ve smyslu výše referovaného Bertoneho „*intensive*“ a „*ethical*“ *governance*. Uplatnění přirozeného zákona je cílem politického řádu, instituce jsou pouhým prostředkem. Instituce globálního vládnutí se v tomto smyslu mají stát nástrojem globálního uplatnění požadavků přirozeného zákona. Na základě tohoto předpokladu se pokusíme doložit, že katolický koncept globálního vládnutí by měl spočívat primárně v uplatnění v zásadě minimalistických požadavků přirozeného zákona, nikoli

⁷⁷¹ BENEDIKT XVI. *Caritas in veritate* (2009), čl. 24.

⁷⁷² Srov. JAN PAVEL II. *Evangelium vitae* (1995), čl. 70.

⁷⁷³ Srov. *Kompendium sociální nauky církve* (2004), čl. 440.

v nezbytném uplatnění dalších hodnot, práv a agend, pokud o nich nepanuje globální shoda.

3.3.3 Grotiovské jádro v sociálním učení církve

S ohledem na výše nastíněnou historickou tradici přirozeného práva, která se uplatňuje i v kontextu mezinárodních vztahů jako koncept *ius gentium*, dále pak i s ohledem na teze sociálního učení církve a debatu v katolickém sociálním myšlení, se nabízí formulace teze, že sociální učení církve obsahuje stálý silný historický důraz na „minimalistickou“ tradici přirozeného práva („grotiovský aspekt“), kterou je možné odlišit od jeho kantovských přesahů šířeji rozvíjejících naděje na globální jednotu, solidaritu a svornost lidstva nad rámec klasických přirozenoprávních principů, třeba právě v oblasti širší „smluvní“ shody, či uplatnění modelu demokratické vlády. Navzdory někdy patrnému univerzalistickému „měkkému“ revolucionistickému étosu sociálního učení církve můžeme v tomto smyslu jeho jádro považovat za vyjádření umírněné grotiovské tradice. Grotiovská tradice se v sociálním učení církve projevuje ve dvou zásadních ohledech, které ji odlišují od kantovského revolucionismu, univerzalistických, globalistických a kosmopolitních přístupů – je to v sociálním učení církve stále přítomný důraz na svobodu a autonomii národů jako historických a partikulárních komunit na straně jedné a důraz na minimální univerzální morální standardy v duchu přirozeného zákona na straně druhé.

Stálý důraz na identitu a autonomii národů

Za podstatný prvek grotiovského hlediska je třeba považovat stálý důraz na autonomii a identitu národů. Tento prvek trvale odlišuje pozici sociálního učení církve od silnějších transnacionálních a kosmopolitních vizí politické jednoty lidstva. Sociální učení církve nepředpokládá zásadní eliminaci státních suverenity a autonomie, a to ani v kontextu nových výzev globalizovaného světa. Naopak se zdá, že důraz na svobodu národů je v kontextu éry po rozpadu bipolárního světa spíše posilován, tento trend můžeme spatřovat zejména u Jana Pavla II. a papeže Františka. Současně se ovšem staví proti nacionalismu jako vypjaté a egoistické ideologii absolutizované lásky k národu.

I přes důraz sociálního učení církve na morální jednotu celku lidstva a všeobecné bratrství je kladen současně důraz na autonomii a identitu historických národů, států a společenství. Obecně vzato autonomie států není absolutní po vzoru novověkého „hobbesovského“ pojetí suverenity, ale je limitována nároky přirozeného práva, mezinárodními smlouvami a společným dobrem celku lidstva. Tento pohled v kontextu relevantním pro současnost můžeme identifikovat u Pia XII., který kromě důrazu na jednotu lidské rasy a přirozený zákon akcentuje i tradiční koncept *ius gentium*, přičemž za první předpoklad funkčního mezinárodního řádu považuje právě svobodu národů. Stejně tak Jan XXIII. píše, že:

„vztahy mezi státy mají být uspořádány podle zásad svobody. Smyslem této teze je, že žádný stát nesmí učinit nic, co by znamenalo nespravedlivý útlak jiných států nebo neoprávněné vměšování do jejich záležitostí. Všechny státy mají naopak přispívat k tomu, aby si každý z nich stále více uvědomoval své povinnosti, aby vznikaly nové a užitečné iniciativy a aby se každý snažil být strůjcem svého pokroku ve všech oblastech.“⁷⁷⁴

Zdůrazňuje také, že i přes případnou solidární mezinárodní pomoc leží odpovědnost za rozvoj primárně na jednotlivých státech („*Je však nutno stále znovu připomínat, že státům je třeba pomáhat tak, aby si mohly uchovat nedotčenou svobodu a aby cítily, že při*

⁷⁷⁴ JAN XXIII. *Pacem in terris* (1963), čl. 120.

svém hospodářském a sociálním rozvoji mají hlavní úlohu a že jeho břemeno dopadá hlavním dílem na ně“),⁷⁷⁵ a odkazuje přitom na Pia XII.:

„O této věci vydal náš předchůdce Pius XII. toto moudré naučení: «Nové uspořádání, založené na mravních zásadách, zcela zakazuje narušovat svobodu, nedotknutelnost a bezpečnost jiných národů, ať je jejich velikost a obranyschopnost jakákoli. Je téměř zákonitě, že velké státy, protože mají větší možnosti a jsou silnější, udávají pravidla při vytváření hospodářských svazků s menšími národy; přesto se těmto menším, stejně jako ostatním státům pro zachování obecného blaha nemůže zkracovat právo svobodně spravovat stát a zůstat při mezistátních konfliktech neutrální, jak to přikazuje samo právo přirozené i právo mezinárodní; a i těchto menších států se týká právo bránit svůj hospodářský rozvoj. Jedině budou-li zaručena tato jejich práva, budou menší státy moci přiměřeně podporovat obecné blaho všech a zároveň blahobyť svých obyvatel, jak ve vnějších statcích, tak v rozvíjení duchovních hodnot».“⁷⁷⁶

Jak jsme uvedli, důraz na svobodu národů jako specifických entit a kulturních celků je později ještě více akcentován a rozvinut u Jana Pavla II. a papeže Františka. Velká část pojednání o „právech národů a národnosti“ a „národní svrchovanosti“ v *Kompendiu sociální nauky církve* (2004)⁷⁷⁷ je odvozena kromě textů Pia XII. a Jana XXIII. od vyjádření a projevů Jana Pavla II., zejména pak projevu k 50. *Valnému shromáždění OSN* v New Yorku (1995). Kompendium v tomto duchu souhrnně vyjadřuje postoj k otázce suverenity:

„Učitelství úřad církve uznává důležitost národní svrchovanosti [national sovereignty], pojímané především jako výraz svobody, která musí upravovat vztahy mezi státy. Suverenita představuje subjektivitu určitého národa z politického, ekonomického, sociálního a též kulturního hlediska. Kulturní dimenze nabývá obzvláštního významu jako opěrný bod při odporu proti projevům agrese a proti různým podobám nadvlády, které podvazují svobodu té které země. Kultura představuje záruku uchování totožnosti určitého národa, vyjadřuje a rozvíjí jeho duchovní svrchovanost [spiritual sovereignty]. Národní svrchovanost však není čímsi absolutním. Národy se mohou svobodně zřici uplatňování některých svých práv kvůli dosažení určitého společného cíle s vědomím, že společně utvářejí «rodinu»...“⁷⁷⁸

Svrchovanost může být tedy limitována zejména s odkazem na požadavky přirozeného práva a společné dobro celku lidstva, případně na základě dobrovolného smluvního omezení. Přínos Jana Pavla II. spočívá ve zdůraznění kulturní a duchovní dimenze svrchovanosti, kterou papež silně spojuje se svobodou, identitou a náboženstvím v obecném slova smyslu. Mnoho klíčových tezí využitých v *Kompendiu* zaznívá zejména v jeho právě zmiňovaném projevu k 50. *Valnému shromáždění OSN* v New Yorku (1995).⁷⁷⁹ Zde Jan Pavel II. klade zásadní důraz kromě lidské svobody a lidských práv, právě na „práva národů“, jejich kulturní a náboženskou identitu. Odkazuje na základní ideály OSN, které nespočívaly v rozmělnění státních a národních identit, ale v poválečném kontextu právě v jejich ochraně a posílení. Současně říká, že lidská existence spočívá mezi dvěma póly – univerzalitou a partikularitou – a plodnou tenzí mezi nimi:

„Toto napětí mezi partikulárním a univerzálním může být považováno za imanentní lidským bytostem. Na základě sdílení stejné lidské přirozenosti lidé automaticky cítí, že jsou členy jedné velké rodiny, jak tomu ve skutečnosti je. Ale s ohledem na konkrétní historickou

⁷⁷⁵ Tamtéž, čl. 123.

⁷⁷⁶ Tamtéž, čl. 124.

⁷⁷⁷ Srov. *Kompendium sociální nauky církve* (2004), zejména §§ 157, 434–436.

⁷⁷⁸ Tamtéž, § 435.

⁷⁷⁹ JOHN PAUL II. The Fiftieth General Assembly of the United Nations Organization Address of His Holiness John Paul II (1995) [online].

podmíněnost této stejné přirozenosti jsou lidé nutně vázáni intenzivnějším způsobem k partikulárním skupinám lidí, počínaje rodinou, přes různé skupiny, do kterých patří, až po celek jejich etnické a kulturní skupiny, která se nazývá – ne náhodou – «národem», z latinského slova «nasci»: «být narozen». Tento termín, obohacený dalším – «Patria» (vlast) [fatherland/motherland], navozuje realitu rodiny. Lidské podmínky se tak ocitají mezi těmito dvěma póly – univerzalitou a partikularitou – s vitálním napětím mezi nimi; nevyhnutelným, ale neobyčejně plodným napětím, pokud jsou žity klidným a vyváženým způsobem.⁷⁸⁰

V tomto smyslu určitého primátu partikulárního před univerzálním hovoří papež o „rodině národů“, nikoli o politicky, kulturně a nábožensky jednotném lidstvu. Současně nezotožňuje zcela pojem „národ“ s pojmem „stát“. Zatímco národ je „přirozenou entitou“, stát a jeho funkce jsou pro něj spíše umělým, dějinně podmíněným, politickým výtvorem. K právům národů náleží právo na užívání kultury a jazyka, jimiž právě společenství vyjadřují svou „duchovní suverenitu“. „Práva národů“ chápe jako lidská práva uplatněná na specifickém stupni komunitního života, takže v podstatě činí rovnítko mezi přirozeným právem a právem národů v tradičním slova smyslu. Národy mají právo na svou specifickou kulturní formu života, pokud není v rozporu se základními lidskými právy – „Každý národ má tedy právo utvářet svůj život podle svých vlastních tradic, ovšem s výjimkou jakéhokoli omezování základních lidských práv, zejména utlačování menšin.“⁷⁸¹

Ještě důraznějším obhájcem identity a svobody národů se zdá být papež František, který v situaci ohrožení partikulárních identit a určitého redukováného pojetí života a hodnot v kontextu globalizace, používá ještě silnější rétoriku, která zaznívá třeba ve výroku z *Tiskové konference při návratu z Filipín* (leden 2015):

*„Národy totiž nesmí ztratit svou svobodu. Národ má svou kulturu a historii, když ale koloniální impéria diktují své podmínky, usilují o ztrátu národní identity a nastolují stejnost. Taková globalizace se podobá kouli, kde všechny povrchové body leží ve stejné vzdálenosti od středu. Rád užívám jiný model pro označení pravé globalizace. Je důležité globalizovat, ovšem jako v mnohostěnu, kde každý národ a každá část uchovává vlastní identitu, aniž by podlehla ideologické kolonizaci. Takto vnímám ideologické kolonizace.“*⁷⁸²

František používá koncept identity národů dokonce jako obranu před obtížně zvladatelnými silami globalizace, podobně se vyjadřuje i v *Promluvě v Evropském parlamentu* (2014), citované v kapitole 2.2.4. František klade důraz nejen na obranu svobody národů, ale i na jejich „absolutní“ formální rovnost v kontextu globálního vládnutí, jak vyplývá z jeho *Promluvy na 70. Valném shromáždění OSN v New Yorku* (2015), citované v kapitole 3.3.2.

Přirozené právo jako společné dobro lidstva

Idea lidských práv byla nejprve ze strany oficiálních církevních představitelů i církevních dokumentů v 18. a 19. století spíše odmítána, moderní idea lidských práv byla dlouho shledávána problematickou a svým způsobem nebezpečnou. Tyto obavy měly jisté oprávnění s ohledem na souvztažnost lidskoprávního étosu a radikálních společenských proměn, agresivního sekularismu, různých radikálně individualistických, či naopak kolektivistických a utilitaristických doktrín. S ohledem na respekt k tradici uvažování o přirozeném zákoně a od něj odvoditelných práv a povinností nebyl v moderním konceptu práv spatřován vhodný ideový základ zabezpečující lidskou důstojnost. Počátky moderního

⁷⁸⁰ Tamtéž, čl. 7.

⁷⁸¹ Tamtéž, čl. 8.

⁷⁸² FRANTIŠEK. Tisková konference s papežem Františkem při návratu z Filipín (20. 1. 2015) [online].

sociálního učení církve spojené s encyklikami *Rerum novarum* (1891) a *Quadragesimo anno* (1931) nepřijímají pojem „lidských práv“ v jeho moderní podobě za svůj, i když je současně z těchto textů zřejmé, že z hlediska tradice přirozenoprávní nauky se člověk těší nezpochybnitelným právům a nárokům, které by měly být v politické a ekonomické realitě uplatňovány a respektovány. Ve jménu přirozeného zákona je v těchto dokumentech hájena nebo naopak odmítána určitá společenská praxe a jsou deklarována i některá práva člověka (rodina, majetek, sdružování, spravedlivá mzda apod.). Již od Lva XIII. jsou však kritizována deklarovaná „lidská práva“, která jsou v napětí či rozporu s přirozeným zákonem jako tzv. „nová práva“ (viz *principia et fundamenta novi iuris*).⁷⁸³

Po zkušenostech s realitou totalitních zřízení degradujících základní axiomy lidskosti a taktéž v souvislosti s hlubším uznáním nezbytnosti institucionálního zakotvení základních lidských práv, dochází již během druhé světové války a následně v době kolem druhého vatikánského koncilu ze strany katolické církve k recepci konceptu lidských práv. Chápání pojmu lidských práv se do velké míry odvíjelo od tehdy čerstvě vyhlášené *Všeobecné deklarace lidských práv* na půdě OSN. Zejména v období pontifikátu Jana XXIII. a druhého vatikánského koncilu dochází pak k plnému přivlastnění ideje lidských práv a k jejímu postavení do samého jádra sociálního učení církve.⁷⁸⁴ Pojem lidských práv zde zejména od encykliky *Pacem in terris* (1963) plně zdomácněl a stal se jedním ze základních pojmů étosu sociálních encyklik. K dalšímu rozvoji, recepci i kreativní teologické interpretaci ideje lidských práv dále docházelo v průběhu následující éry, zejména během dlouhého období pontifikátu papeže Jana Pavla II., v němž se katolická církev dokonce stala klíčovým globálním a hlasitě znějícím obhájcem lidských práv v širokém slova smyslu. Co se týče dalšího rozvoje konceptu lidských práv, sociální učení církve si i nadále, navzdory recepci lidských práv v duchu *Všeobecné deklarace lidských práv*, ponechává kritický přístup vůči nepřiměřené progresi a omylům v oblasti dalšího expanzivního rozvoje lidských práv.⁷⁸⁵

Katolická tradice historicky kladla silný důraz na ideu přirozeného zákona a přirozeného práva. I přes určitou interpretační šíři tohoto konceptu je jisté, že přirozený zákon tvoří jádro katolické morální teologie, a tudíž i moderního sociálního učení církve. Právě důraz na minimální všelidské standardy, vycházející ze společné lidské přirozenosti, s respektem k určité pluralitě ve věcech nad rámec přirozeného práva, je ostatně typickým rysem grotiovské tradice. Tato pozice výrazně prosvítá i ve výše nastíněných impulsích papežských encyklik i přes jejich kantovské přesahy a naděje na uplatnění širšího horizontu žádoucích lidských práv. S ohledem na zaměření našeho tématu se nebudeme zabývat relevancí přirozenoprávní teorie jako takové a související debatou, ale výhradně aspekty, které nám napomohou naznačit její souvislost s naším tématem globální politické organizace a globálního vládnutí.

V tomto kontextu, mimo užší rámec sociálního učení církve připomeňme, že Jan Pavel II. encyklikou *Veritatis splendor* (1993) opětovně zdůraznil přirozený zákon jako jádro a základ katolické morální nauky. Odmítá relativizaci přirozeného zákona a jeho požadavků, jeho univerzality a možnosti jeho poznatelnosti silou lidského rozumu, dále pak i domnělý rozpor mezi požadavky přirozeného zákona a lidskou svobodou. Přirozený zákon není „biologickou normou“, ale racionálním řádem, který „vyjadřuje a předepisuje cíle, práva a

⁷⁸³ Srov. *Immortale Dei* (1885), čl. 10.

⁷⁸⁴ Srov. více k problematice vztahu církve a lidských práv kupříkladu monografii MORAVČÍKOVÁ, Michaela. *Církev a lidské práva*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2002; sborník HANUŠ, Jiří ed. *Křesťanství a lidská práva*. Brno: CDK, 2002; články KŘÍŽ, Jakub. K odůvodnění lidských práv v učení katolické církve. *Revue církevního práva*, 2013/54, s. 7–16; ŠTICA, Petr. Lidská práva a sociální učení církve, s. 11–34.

⁷⁸⁵ Srov. MÍČKA, Roman. Expanze lidských práv ve světle sociálního učení církve. *Revue církevního práva*, č. 52–2/2012, s. 7–20.

povinnosti, jež se zakládají na tělesné a duchovní přirozenosti lidské osoby“.⁷⁸⁶ Základní morální principy přirozeného zákona mohou být historicky a kulturně formulovány mírně odlišným způsobem, ale to vůbec nezpochybňuje jejich charakter neměnnosti a univerzality.⁷⁸⁷ Význam přirozeného zákona v širším kontextu s ohledem na jeho univerzální rozměr a filosoficko-teologickou debatu pak opětovně podtrhuje dokument *Mezinárodní teologické komise Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon* (2008).⁷⁸⁸ Ten chápe přirozený zákon jako východisko pro univerzálně platnou etiku a hledání společného etického jazyka všech lidí tváří v tvář aktuálním výzvám. Na základě přirozeného zákona je možné s ohledem na hodnocení proměnlivých situací a úsudku praktického rozumu formulovat přirozené právo, které může v dějinách získávat podobu mírně odlišných a dobově podmíněných vyjádření.⁷⁸⁹ To je v podstatě postoj k přirozenému zákonu, který se odvíjí již od učení Tomáše Akvinského – přirozený zákon je neměnný, ale lidské zákony jej dále rozvíjejí (*per additionem*) do podoby přirozeného práva, jak jsme ukázali v kapitole 1.1.3.

Pokud jde přímo o lidská práva jako vyjádření přirozeného zákona, jejich uplatnění, povahu a šíři, musíme začít nastíněním klíčových antropologických principů sociálního učení církve. Za „nejvyšší princip“ se obecně považuje „princip personální“, který je v souladu s výrokem encykliky *Mater et magistra* papeže Jana XXIII. východiskem celé katolické sociální nauky:

*„Nejvyšší zásadou této nauky je tvrzení, že jednotliví lidé jsou základem, účinnou příčinou a cílem každého společenského zřízení; lidé od přírody obdařeni společenskou povahou a zároveň povolání k vyššímu řádu, který přirozenost přesahuje a pozvedá. [...] Tento nejvyšší princip je nosný a chrání nedotknutelnou důstojnost lidské osoby. Na jeho základě vybudovala církev, především v posledních sto letech, za spolupráce učenců z řad kněží i laiků, svou rozsáhlou sociální nauku. Podle ní mají být uspořádány lidské vztahy ve shodě s všeobecnými zásadami vyplývajícími z konkrétních okolností a zvláštní povahy každé doby. Tyto normy křesťanské sociální nauky mohou tudíž být přijaty všemi lidmi.“*⁷⁹⁰

Ze základního principu vyplývá personalistický důraz na hodnotu lidské osoby a zaměření společenského zřízení, které má sloužit lidské osobě jako cíli. Současně je zdůrazněno, že „normy křesťanské sociální nauky“ nejsou omezeny křesťanským horizontem, ale mají všelidský univerzální dosah. To je poněkud silné univerzalistické tvrzení, které je srozumitelné v kontextu katolicismu, ale obtížně akceptovatelné mimo jeho rámec a v širší debatě v jiných náboženských a kulturních kontextech. I proto je klíčovou výzvou sociálního učení církve lépe objasňovat nad-dějinné jádro sociální nauky a dějinně podmíněné výroky ve smyslu výše zmiňovaného principu dvousložkovosti (*duplex nota*). Větší část dějinně podmíněných vyjádření a hodnocení bude spojena s původně poněkud „eurocentrickým“ či „západním“ kontextem formulací a podstatných debat v průběhu dvacátého století. Idea lidských práv jako formulace základních norem pro vztah člověka a politického řádu je však pouze jednou z implikací personálního principu („Úsilí o vymezení a prohlášení lidských práv představuje jednu z nejvýznamnějších aktivit směřujících k účinnému respektování nevyhnutelných požadavků lidské důstojnosti“),⁷⁹¹

⁷⁸⁶ Srov. JAN PAVEL II. *Veritatis splendor* (1993), čl. 50.

⁷⁸⁷ Srov. tamtéž, čl. 53.

⁷⁸⁸ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon* (2008) [online].

⁷⁸⁹ Srov. tamtéž, čl. 90.

⁷⁹⁰ JAN XXIII. *Mater et magistra* (1961), čl. 219–220.

⁷⁹¹ *Kompendium sociální nauky církve* (2004), čl. 152.

dalšími je třeba ideál demokracie, který z něj organicky vyplývá, ale není obvykle chápán jako základní požadavek přirozeného práva.

Jelikož personální princip ztělesňuje spíše silný normativní ideál s neuzavřeným horizontem a širokou mírou interpretace, jako východisko pro definici minimálních lidskoprávních standardů se jeví spíše princip společného dobra (obecné blaho, *bonum commune*). Ten je nejlépe definován v koncilní konstituci *Gaudium et spes* a explicitně se odvolává na celek lidstva:

„Ze stále těsnější vzájemné závislosti, která postupně nabývá celosvětového rozsahu, plyne, že se obecné blaho – čili souhrn podmínek společenského života, které jak skupinám, tak jednotlivým členům dovolují úplnější a snazší dosažení vlastní dokonalosti – stává stále všeobecnějším; z toho vyplývají práva a povinnosti, které se týkají celého lidstva. Jakákoliv skupina musí mít na zřeteli potřeby a oprávněné nároky jiných skupin, ano, i obecné blaho celé lidské rodiny.“⁷⁹²

Tento poněkud obecně znějící požadavek na „souhrn podmínek společenského života“ zabezpečujících dosažení vlastní dokonalosti, tedy plného uplatnění lidství, je v jiném textu spojen právě s ideou lidských práv (a povinností), jejichž ochrana je hlavním úkolem veřejné moci:

„V dnešní době se soudí, že obecné blaho záleží především v tom, aby se zachovávala lidská práva a povinnosti. Proto je třeba, aby úloha veřejné moci spočívala především v tom, aby se na jedné straně tato práva uznávala, dbalo se jich, navzájem byla sladčována, chráněna a podporována, a na druhé straně aby mohl každý snáze plnit své povinnosti. Chránit nedotknutelná lidská práva a starat se, aby každý mohl snáze plnit své povinnosti – to je hlavní úkol každé veřejné moci.“⁷⁹³

Zjevná ekvivalence mezi principem společného dobra a lidskými právy se nám může stát dalším východiskem. Společné dobro není v sociálních encyklikách podrobněji konkretizováno, ale můžeme využít jeho deskripci v *Katechismu katolické církve*:

„Na prvním místě předpokládá respektování osoby jako takové. Ve jménu obecného dobra je veřejná moc zavázána respektovat základní a nezadatelná práva lidské osoby. Společnost je povinna dovolit každému svému členovi uskutečnit své vlastní povolání. Obecné dobro spočívá zvláště v podmínkách pro uplatňování přirozených svobod, které jsou nezbytné pro plný rozvoj lidského povolání: tedy v právu na jednání podle správných příkazů svého svědomí, na ochranu soukromého života a na spravedlivou svobodu i ve věcech náboženských. Na druhém místě obecné dobro vyžaduje společenský blahobyt a rozvoj skupiny samé. Rozvoj je souhrnem všech sociálních povinností. Jistě, vládní moc musí rozhodovat ve jménu obecného blaha mezi různými jednotlivými zájmy. Musí však každému zpřístupnit to, co tento jedinec potřebuje, aby mohl vést opravdu lidský život: potravu, oblečení, zdraví, práci, výchovu a kulturu, pravdivou informaci, právo založit si rodinu atd. Obecné dobro zahrnuje konečně mír; to znamená stálost a bezpečnost spravedlivého řádu. Předpokládá tedy, že veřejná moc zaručuje čestnými prostředky bezpečnost společnosti i jejích členů. To je základem práva na oprávněnou osobní i kolektivní obranu.“⁷⁹⁴

Společné dobro podle *Katechismu* tedy obsahuje čtyři podstatné prvky, převedeno do jazyka základních lidských práv můžeme provést tento stručnější výčet:

⁷⁹² *Gaudium et spes* (1965), čl. 26.

⁷⁹³ JAN XXIII. *Pacem in terris* (1963), čl. 60.

⁷⁹⁴ *Katechismus katolické církve* (1991), §§ 1907–9.

- svobodu náboženství, svědomí a pravdivé informace
- právo na základní materiální podmínky pro život
- právo založit si rodinu a právo na soukromí
- právo na mír, bezpečnost a spravedlnost

Princip společného dobra je tedy explicitně spojen s ochranou nedotknutelných základních lidských práv a z nich vyplývajících recipročních povinností. Takové chápání práv je v zásadě odvozeno od klasického tomistického pojetí lidské přirozenosti. Tomáš Akvinský chápe přirozený zákon jako rozumové poznávání přirozených cílů lidské přirozenosti, tedy lidských dober (*bona humana*) – zachování života, uchování lidského rodu, poznávání pravdy o Bohu, život ve společenství. O těchto cílech lidské přirozenosti je vedena samozřejmě nekončící debata, která vede k různým nuancím a variacím, ovšem se společným jádrem.⁷⁹⁵ Lidské právo pak tyto požadavky přirozeného zákona dále může rozvíjet a zpřesňovat či přizpůsobovat historickým podmínkám. Současně tato základní práva tvoří podstatu práva národů, které je může vtělovat do pravidel mezistátního soužití a případně k nim přidávat nad rámec dohodou určité praktické či solidární závazky. Tento výčet základních práv má tedy hlubokou tradici a v sociálním učení církve se s ním můžeme setkat v určité době u Pia XII. ve *Vánočním poselství k celému světu v roce 1942* (jak jsme referovali v kapitole 3.1.2). Jan XXIII. v *Pacem in terris* (1963), v tzv. „chartě práv“,⁷⁹⁶ uvádí poněkud rozsáhlejší výčet „přirozených“ a „naprosto nezczitelných“ práv. Ta mají poněkud širší rozsah a do značné míry se překrývají s vyhlášenou *Všeobecnou deklarací lidských práv*. *Deklarace* je následně ostatně v církevních dokumentech a projevech papežů opakovaně vysoce oceňována,⁷⁹⁷ ale ani samotný Jan XXIII. ji však nepovažuje za zcela dokonalou. Ačkoli ji chápe jako „svrchovaně významný počín“ a „významný krok na cestě k vytvoření právního a politického řádu všech národů světa“, vnímá i oprávněně vznesené námítky vůči některým článkům *Deklarace* (nenaznačuje však, kterým).⁷⁹⁸

Další obecně expanzivní vývoj v lidsko-právní oblasti vedl sociální učení církve k určité zdrženlivosti a návratu ke skromnějším výčtům lidských práv opět spojených úžeji se starou přirozenoprávní tradicí. Jan Pavel II. (od něhož v podstatě vycházejí všechna výše zmíněná ocenění *Deklarace*) se kupříkladu v encyklice *Centesimus annus* (1991) přesto opět orientuje na čtveřici podstatných a elementárních práv, která je velice podobná výčtu u Pia XII. z roku 1942:

„Z nejdůležitějších práv je třeba uvést právo na život, k němuž patří významné právo růst po zplození v matčině lůně, právo žít v úplné rodině a v mravném prostředí, vhodném pro vývoj a rozvoj osobnosti, právo dovést svůj rozum a svobodu ke zralosti hledáním a nalézáním pravdy, právo podílet se na práci při využívání statků země a získávat z ní obživu pro sebe a své blízké, právo svobodně založit rodinu a plodit a vychovávat děti za odpovědného uplatňování vlastní sexuality. Zdrojem a syntézou těchto práv je v určitém smyslu

⁷⁹⁵ Můžeme si zde vzít ku pomoci kupříkladu Sousedíkovu knihu *Svoboda a lidská práva* (SOUSEDÍK, Stanislav. *Svoboda a lidská práva. Jejich přirozenoprávní základ*. Praha, 2010, s. 62–70), ve které autor vychází po scholastickém způsobu ze „základních dober“ – dobra vlastního života a jeho zachování, dobra přátelství, dobra uchování lidského rodu a dobra poznání.

⁷⁹⁶ Srov. JAN XXIII. *Pacem in terris* (1963), čl. 11–27.

⁷⁹⁷ Srov. kupříkladu JAN PAVEL II. *Redemptor hominis* (1979), čl. 17; JAN PAVEL II. *Centesimus annus* (1991), čl. 21; v Projevu k Valnému shromáždění OSN v roce 1979 Jan Pavel II. označuje *Deklaraci* za „skutečný milník na cestě mravního pokroku lidstva“ (čl. 7), v roce 1995 pak za „jedno z nejvyšších vyjádření lidského svědomí naší doby“ (čl. 2).

⁷⁹⁸ Srov. JAN XXIII. *Pacem in terris* (1963), čl. 143–144.

*náboženská svoboda, chápaná jako právo žít v pravdě vlastní víry a v souladu s transcendentní důstojností vlastní osoby.*⁷⁹⁹

Z dikce je zřejmé, že oproti přechozím výčtům klade větší důraz na posvátnost a nedotknutelnost (nenarozeného) lidského života a náboženskou svobodu jako klíčový předpoklad lidské důstojnosti, což jsou dvě oblasti, v nichž spatřoval zásadně problematický vývoj. Současně chápe právo na společně sdílené „statky země“ jako „právo na práci“, nikoli jako povinnost státu či společnosti bez dalších podmínek garantovat základní materiální podmínky života občanů. Důrazy Jana Pavla II. je třeba vidět v úzké souvislosti s jím kritizovanou „kulturou smrti“, která se promítá i do deformovaného pojetí lidských práv:

„Na jiné úrovni kořeny těchto protikladů mezi slavnostním vyhlášením práv člověka na jedné straně a jejich tragickým pošlapáním na straně druhé tkví v takovém pojetí svobody, které absolutně zdůrazňuje individuuum a zcela opomíjí skutečnost, že druhým je třeba pomáhat, plně je přijímat a také jim sloužit. Je sice pravda, že potlačování vznikajícího či zanikajícího života může být někdy přikrášlováno falešným zdáním lásky k bližnímu nebo úcty k člověku. Přesto nelze popřít, že tato kultura smrti všeobecně ukazuje zcela individualistické pojetí svobody, které ústí v jakousi svobodu «silnějších» proti slabým a těm, kteří jsou určeni k zániku.»⁸⁰⁰

Podobně i současný papež František potvrzuje toto přirozenoprávní jádro chápání lidských práv, když se v *Promluvě na 70. Valném shromáždění OSN v New Yorku (2015)* soustředí opět na skromný výčet lidských práv, konvergující se základními požadavky přirozeného zákona, která zjevně považuje za všelidská a univerzální:

„Vládcové musejí zároveň učinit vše proto, aby všichni disponovali minimálními duchovními a materiálními prostředky, jichž je potřeba k důstojnému životu a k založení a obživě rodiny, která je primární buňkou jakéhokoli sociálního rozvoje. V praktické rovině má toto minimum tři jména: příbytek, práce a půda; a na duchovní rovině se jmenuje svoboda ducha, která zahrnuje náboženskou svobodu, právo na výchovu a další občanská práva. Ze všech těchto důvodů bude nejjednodušším a nejadekvátnějším měřítkem a indikátorem plnění nových Cílů rozvoje účinná, praktická a bezprostřední dostupnost neodmyslitelných materiálních a duchovních statků pro všechny lidi: vlastní příbytek, důstojná a náležitě placená práce, dostatek obživy a pitná voda; náboženská svoboda a všeobecněji svoboda ducha a vzdělání. Tyto pilíře integrálního rozvoje mají zároveň společný základ, kterým je právo na život, a v ještě širším smyslu to, které bychom mohli nazvat právem na existenci samotné lidské přirozenosti.»⁸⁰¹

Tento výčet je v zásadě obdobou čtveřice podstatných a elementárních práv u Jana Pavla II. a výčtu práv u Pia XII. Navzdory tomu, že se papežové nebrání dalším možným pokrokům v rozvoji lidských práv, opakovaně se vracejí k reformulacím jejich přirozenoprávního základu. Současně zjevně považují společně s Janem Pavlem II. i poněkud šířeji pojatou *Všeobecnou deklaraci lidských práv* za „skutečný milník na cestě mravního pokroku lidstva.“ To platí i pro Benedikta XVI., který je velkým kritikem expanzionistického pojetí lidských práv, ale *Deklaraci* považuje za stabilní bod a nezpochybnitelné východisko:

⁷⁹⁹ JAN PAVEL II. *Centesimus annus* (1991), čl. 47.

⁸⁰⁰ JAN PAVEL II. *Evangelium vitae* (1995), čl. 19.

⁸⁰¹ FRANTIŠEK. Promluva papeže na 70. Valném shromáždění OSN, New York (2015) [online].

„Tento dokument je výsledkem souběhu náboženských a kulturních tradic, které vedla společná touha postavit lidskou osobu do středu institucí, zákonů a jednání společnosti a považovat ji za podstatnou pro svět kultury, náboženství a vědy. Lidská práva jsou stále více prezentována jako společný jazyk a etický substrát mezinárodních vztahů. Univerzalita, nedělitelnost a vzájemná propojenost lidských práv zároveň slouží jako záruka ochrany lidské důstojnosti. Je nicméně zřejmé, že práva uznaná a formulovaná v Deklaraci se na každého člověka aplikují díky společnému původu lidské osoby, jež zůstává vrcholem Božího stvořitelského plánu pro svět a dějiny. Tato práva se zakládají na přirozeném zákoně vepsaném do lidských srdcí a přítomném v různých civilizacích a kulturách. [...] Zásluha Všeobecné deklarace spočívá v tom, že umožnila různým kulturám vytvořit právní nástroje a institucionální modely, soustředěné kolem základního jádra hodnot, tedy práv. Dnes je však zapotřebí zdvojnásobit úsilí proti nátlaku reinterpretovat základy Deklarace a narušit jejich vnitřní jednotu tak, aby se favorizoval odstup od ochrany lidské důstojnosti a byly uspokojeny pouhé – často jednotlivé – zájmy. Deklarace byla přijata jako „společný cíl pro všechny národy“ (preambule) a nemůže být aplikována po částech, podle tendencí či selektivní volby, které upadají do rizika, že budou protiřečit jednotě lidské osoby a tedy nedělitelnosti lidských práv.“⁸⁰²

Všeobecná deklarace lidských práv však obsahuje určité prvky, které přesahují minimalistické nároky tradičně chápaného přirozeného práva, i když je plně v souladu s kantovskými intencemi sociálního učení církve („právo na demokracii“, určitá silnější „sociální práva“), jak se dále pokusíme naznačit.

3.3.4 Kantovské aspekty v sociálním učení církve

Od grotiovského jádra sociálního učení církve, spočívajícího na přirozeném zákoně a formulaci přirozeného práva, založeného na základních „dobrech člověka“ můžeme částečně odlišit poněkud silnější důrazy a radikálnější étos v sociálním učení církve. Nazvěme jej v duchu Wightovy typologie „kantovskou perspektivou“. Ještě jednou však zdůrazněme, že touto kantovskou perspektivou míníme revolucionistický pohled na mezinárodní vztahy a silné uplatnění morálních hodnot, nikoli samotnou Kantovu představu mezinárodního řádu (která je ze současných hledisek spíše grotiovská, jak jsme naznačili). Kantovská perspektiva přítomná v sociálním učení církve se nespokojí s pouhým uplatněním základních přirozenoprávních principů podle grotiovské vize, ale současně vyjadřuje určité naděje na dějinný pokrok a možné uplatnění širšího kontextu ideálů nad rámec tradičně chápaného přirozeného práva a základní spravedlnosti. Kantovská perspektiva neruší klíčové grotiovské jádro sociálního učení církve spočívající v důrazu na přirozený zákon, spíše vyjadřuje určitou tenzi mezi realistickým minimalistickým přístupem k mezinárodním vztahům v duchu klasického konceptu práva národů a nadějemi na silnější uplatnění hodnot vycházejících z křesťanského étosu. Toto kreativní napětí mezi grotiovským a kantovským aspektem je v podstatě obdobou již Augustinem pointovaného rozlišení mezi globálním *pax civitatis* (mír a základní shoda lidstva v časných záležitostech) a konceptem *tranquillitas ordinis* (jednota lidstva a společenství s Bohem, pokojný řád všech věcí). První je úsilím o možnost pokojného lidského soužití v dějinách, druhý je podle všeho spíše eschatologickou perspektivou, spočívající v určité představě o ideálu dokonalosti. I přes určitý eschatologický náboj vize *tranquillitas ordinis* bývá pojem spojován s nadějemi na politické uskutečnění. Rozvoj politických a ekonomických institucí má napomáhat důstojnosti člověka, i když přímo nekoreluje s „Božím královstvím“. Tento aspekt spočívající v částečné recepci ideje rozvoje poprvé zaznívá u papeže Lva XIII. v encyklice *Immortale Dei* (1885), která pokrok „k prospěchu časného života“ chápe jako

⁸⁰² BENEDIKT XVI. Promluva Svatého otce Benedikta XVI. před Valným shromážděním OSN (2008) [online].

určitý předobraz či „nácvič“ (*studium*) pro „věčnost“.⁸⁰³ V podstatě totožně chápe vztah lidského pokroku a Božího království i *Gaudium et spes* – i když klade důraz na rozlišování pozemského pokroku a Božího království, představuje jej jako jakýsi „nástin nového věku“ (*novi saeculi adumbrationem*).⁸⁰⁴

Mezi kantovské aspekty můžeme zařadit ideály se silným morálním a revolucionistickým akcentem, které vyplývají integrálně z principů sociálního učení církve a „katolické antropologie“, ale tváří v tvář realitě jsou v dohledné perspektivě prakticky obtížně uskutečnitelné – sem můžeme zařadit naději na uskutečnění globální „civilizace lásky“, dynamiku „kultury svobody“, perspektivu „globální demokracie“ a uplatnění „celosvětové politické moci“ souladné s mravním řádem. Aniž bychom chtěli systém sociálního učení církve jakkoli uměle rozdělovat podle nahodilých kritérií, přesto považujeme toto rozlišení na grotiovský a kantovský element za zásadní pro praktické a realistické uvažování o možnostech realizace ideálů globálního vládnutí. Zmíněné kantovské aspekty představují vrcholné ideály sociálního učení církve, které sice můžeme logicky odvodit z principů sociálního učení církve, ale nenalzáme pro ně v historické a teologické tradici tak silnou oporu, jako v případě hluboce zakořeněných aspektů grotiovských. Jsou určitou reakcí na vyvstalá znamení doby a jejich explicitní vyjádření nalzáme až v nejnovějších formulacích tradice sociální nauky od papeže Pia XII. Samozřejmě také musí čelit kritice, která je bude považovat za příliš idealistická a utopizující, nepraktická pro skutečnou politiku, případně příliš silně konvergující se „západním“ pojetím člověka, svobody a politiky.

Naděje na „civilizaci lásky“?

Motiv hlubší naděje na globální uplatnění křesťanských ideálů a hodnot je přítomen částečně již u samotného Grotia (jak jsme výše naznačili), ještě více se uplatňuje v Leibnizově ideálu „*caritas sapientis*“. U papežů tento motiv vystupuje do popředí u Benedikta XV., který v kontextu konce první světové války požaduje spravedlivý a trvalý mír, který explicitně připodobňuje augustinovskému *tranquillitas ordinis*. Současně rozlišuje po augustinovsku „nedokonalé“ mezinárodní společenství (*consociatio gentium*) a křesťanskou láskou (*caritas christiana, evangelica lex caritatis*) inspirovanou federaci národů (*foedus nationibus*). Slabší forma globální integrace je tak založena spíše na požadavcích přirozeného zákona a přirozené spravedlnosti, silnější pak na jejich rozvinutí a obohacení světlem evangelia. Podobně vnímá důležitost lásky jako „svorníku dokonalosti“ (Kol 3:14) přesahujícího prosté nároky spravedlnosti Pius XI. v encyklice *Quadragesimo anno*.⁸⁰⁵ Toto kreativní napětí mezi grotiovským realistickým a praktickým přístupem na straně jedné a kantovským idealistickým a „perfekcionistickým“ přístupem na straně druhé je trvalým rysem sociálního učení církve. Konceptem *tranquillitas ordinis* se do sociálního učení církve vrací nově třeba u Pavla VI. skrze naději na perspektivu „civilizace lásky“ (it. *la civiltà dell'amore*),⁸⁰⁶ o které následně hovoří Jan Pavel II. a spojuje ji se svobodou („*A «duše» takové civilizace lásky je kultura svobody*“).⁸⁰⁷ Kulturu svobody úzce spojuje s kulturou života v opozici proti „kultuře smrti“, když v *Evangelium vitae* (1995) vyzývá,

⁸⁰³ LEV XIII. *Immortale Dei* (1885), čl. 19.

⁸⁰⁴ Srov. *Gaudium et spes* (1965), čl. 39.

⁸⁰⁵ Srov. PIUS XI. *Quadragesimo anno* (1931), čl. 137.

⁸⁰⁶ PAUL VI. Message of His Holiness Pope Paul VI. for the Celebration of the Day of Peace (1 January 1977) [online].

⁸⁰⁷ Srov. JOHN PAUL II. The Fiftieth General Assembly of the United Nations Organization Address of His Holiness John Paul II (1995) [online].

„aby se rozvinula nová kultura lidského života a byla vybudována opravdová civilizace pravdy a lásky.“⁸⁰⁸

Podobně i Benedikt XVI. k nejvyšší zásadě sociálního učení církve (personálnímu principu) přidává v kontextu jím rozvíjené „teologie lásky“ nový důraz na *caritas* („Láska [caritas] je základní cestou sociální nauky církve. Veškerá odpovědnost a závazky vyplývající z této nauky vycházejí z lásky, která je podle Ježíšova učení shrnutím celého Zákona“)⁸⁰⁹ a hovoří taktéž v souvislosti s globalizací jako nadějí o „civilizaci lásky“ (v lat. textu *cultus amoris*) :

„Nebude-li ale tento celoplanetární impuls veden láskou v pravdě, může vést k bezprecedentním škodám a novým rozdělením lidské rodiny. Láska a pravda proto stojí před zcela novou, velmi rozsáhlou a komplexní tvůrčí výzvou. Jde o rozšíření hranic rozumu, o to, aby byl rozum schopen poznávat a řídit tyto mohutné nové síly, aby je oživoval ve smyslu «civilizace lásky», jejíž semeno Bůh vložil do každého národa a do každé kultury.“⁸¹⁰

O „civilizaci lásky“ s odkazem na Pavla VI. píše taktéž papež František v encyklice *Laudato si'*, přičemž hovoří o nabídce církve světu:

„Proto církev nabídla světu ideál «civilizace lásky» [v lat. textu *cultus amoris*, v it. textu *civiltà dell'amore*]. Sociální láska je klíčem k autentickému rozvoji: Má-li být společnost lidštější, více hodná člověka, je třeba ve společenském životě oživit uplatňování lásky, a to na politické, ekonomické i kulturní rovině. Z lásky se tak má stávat trvalá nejvyšší norma jednání.“⁸¹¹

Kultura svobody?

Idea svobody náboženského vyznání a svobody svědomí byla v 19. století ze strany církve kritizována a v zásadě odmítána jako „sekularistický“ úrok od tradičního požadavku na respekt k „pravému náboženství“. Teprve Lev XIII. v encyklice *Immortale Dei* (1885) chápe náboženskou svobodu jako určitý toleranční ústupek světské moci:

„Ačkoliv Církev nedovoluje poskytovat různým cizím formám náboženství stejné právo jako náboženství pravému, je přesto skutečností, že nekárá ty, kdo řídí státy [rerum publicarum moderatores], když ti kvůli dosažení dobra nebo pro zabránění většímu zlu trpí obyčejně a zvyky rozličných náboženství v praktickém životě.“⁸¹²

Ještě Pius XII., pokud hovoří o náboženské svobodě, myslí na prvním místě svobodu a privilegovanou pozici katolicismu, ale z celku jeho sociální nauky je zřejmé, že tolerance „jinověrců“ je v kontextu „svobody národů“ a „respektu k právům menšin“ již součástí jeho uvažování.⁸¹³ Deklarace druhého vatikánského koncilu o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* (1965) tedy skutečně svým enormním důrazem na obecnou svobodu náboženství a svědomí představuje nový prvek, který vzbudil zásadní debaty i kontroverze. Tento nový důraz nemůžeme chápat ovšem zcela jako „revoluční“ ve smyslu předělu či zpronevěry vůči tradiční autentické nauce. Při zohlednění kontextu a jeho přesnější analýze je patrné, že vývoj nauky církve v těchto otázkách není zcela diskontinuitní, ale jde o logický a autentický rozvoj chápání a uplatňování lidské důstojnosti ve společenských strukturách, jak prokazuje

⁸⁰⁸ JOHN PAUL II. *Evangelium vitae* (1995), čl. 6.

⁸⁰⁹ BENEDIKT XVI. *Caritas in veritate* (2009), čl. 2.

⁸¹⁰ Tamtéž, čl. 33.

⁸¹¹ Srov. FRANTIŠEK. *Laudato si'* (2015), čl. 231.

⁸¹² Tamtéž, čl. 18.

⁸¹³ Srov. kupříkladu PIUS XII. *Mír ze spravedlnosti*, s. 87–91.

kupříkladu kardinál Avery Dulles ve své stati *Náboženská svoboda: změna a vývoj* (orig. 2001).⁸¹⁴ Dulles říká, že předchozí učení papežů v této věci nebylo mylné, ale bylo omezeno politickými a sociálními horizonty jejich doby. V dané věci taktéž nejde o záležitosti dogmatického rázu, ale o vývoj aplikace neměnných principů evangelia na měnící se sociální situaci. Cesta k přijetí svobody a lidských práv navíc probíhala ve srozumitelné kontinuitě, zejména v kontextu opozice vůči totalitárním vizím společnosti u Pia XI. a Pia XII., navíc není nijak dotčeno „tradiční katolické učení o mravní povinnosti jednotlivců i společnosti vůči pravému náboženství a jedině církvi Kristově.“⁸¹⁵ Koncil tedy prohlašuje náboženskou svobodu za předpoklad důstojnosti lidské osoby a požadavek lidské přirozenosti:

*„Tento vatikánský sněm prohlašuje, že lidská osoba má právo na náboženskou svobodu. Tato svoboda záleží v tom, že všichni lidé musí být prosti nátlaku jak ze strany jednotlivců, tak ze strany společenských skupin a jakékoli lidské moci, takže nikdo ani nesmí být donucován jednat v oblasti náboženství proti svému svědomí, ani mu nesmí být zabraňováno jednat podle svého svědomí soukromě i veřejně, buď sám, nebo spolu s jinými, v náležitých mezích. Mimoto koncil prohlašuje, že právo na náboženskou svobodu je skutečně založeno na důstojnosti lidské osoby, jak nám ji dává poznat i zjevené Boží slovo i sám rozum.“*⁸¹⁶

Univerzalita tohoto požadavku v globálním měřítku je následně ještě zdůrazněna jako předpoklad pokojného soužití celku lidstva:

*„Je totiž jasné, že se všechny národy stále více sjednocují, lidé různých kultur a náboženství se navzájem sblížíjí těsnějšími vztahy a roste vědomí vlastní osobní odpovědnosti. V zájmu vytvoření a upevnění pokojných vztahů a svornosti v lidstvu je proto žádoucí, aby byla všude na zemi právní ochranou účinně zajištěna náboženská svoboda a aby byly zachovávány vrcholné lidské povinnosti a práva týkající se svobodného života ve společnosti.“*⁸¹⁷

Následně je náboženská svoboda chápána dokonce jako první a nejvyšší lidské právo, jak zdůrazňuje Jan Pavel II., když náboženskou svobodu považuje za zdroj a syntézu všech dalších práv lidské osoby („Zdrojem a syntézou těchto práv je v určitém smyslu náboženská svoboda, chápána jako právo žít v pravdě vlastní víry a v souladu s transcendentní důstojností vlastní osoby.“)⁸¹⁸ Jan Pavel II. navíc spojoval „civilizaci lásky“ nejlépe právě s (širěji pojatou) kulturou svobody – svobodou jednotlivců a svobodou národů, žijících v sebe-vydávající solidaritě a odpovědnosti. Lidskou svobodu úzce vázal na lidskou důstojnost a považoval ji za univerzální hodnotu, která je klíčovou dynamikou dějin. Hovořil o globální akceleraci „hledání svobody“ a dokonce o „univerzální touze po svobodě“.⁸¹⁹

Důraz na svobodu, tak jak se rozvinul v rámci oficiálních pozic katolicismu, je samozřejmě velice blízký „západnímu“ pojetí svobody, v jehož jádru tkví zásadní důraz na důstojnost lidské osoby a lidské individuality, ačkoli můžeme zdůraznit i určitá specifika (úzká spojitost s odpovědností a povinností vůči poznávané pravdě). Důraz na svobodu v podobě blízké „západnímu pojetí“ není samozřejmě globálně sdílen, navzdory jeho podstatné recepci ve *Všeobecné deklaraci lidských práv*. Je zřejmé, že v kontextu

⁸¹⁴ Srov. DULLES, Avery. Náboženská svoboda: změna a vývoj. *Teologické studie*, 1/2005, s. 82–89.

⁸¹⁵ *Dignitatis Humanae* (1965), čl. 1.

⁸¹⁶ Tamtéž, čl. 2.

⁸¹⁷ Tamtéž, čl. 15.

⁸¹⁸ JAN PAVEL II. *Centesimus annus* (1991), čl. 47.

⁸¹⁹ Srov. JOHN PAUL II. The Fiftieth General Assembly of the United Nations Organization Address of His Holiness John Paul II (1995) [online].

nezápadních civilizačních okruhů může být takové pojetí svobody chápáno jako příliš extenzivní a málo navázané na „komunitní“ a sociální rozměr člověka.

Demokracie jako přirozené právo?

Klasická přirozenoprávní nauka a tradice přirozeného práva obvykle nepovažují demokratické politické zřízení za nezbytnou a jedinou formu politického uspořádání. Po většinu svých dějin se ostatně formovala v kontextu převahy monarchických forem vládnutí. Encykliky papežů a sociální učení církve v 19. století sice připouštějí možnost demokratické formy vlády a demokratických forem legitimizace moci, ale k jejím praktickým realizacím se obvykle stavějí odmítavě. Kritika se zaměřuje zejména na absolutizaci ideje ve smyslu absolutní suverenity lidu a vlády mas, které popírají či relativizují morální zakotvení politiky. Prvním papežem, otevřeně akceptujícím demokracii za současného stanovení určitých předpokladů a podmínek, je Pius XII. Ten dokonce chápe její prosazování jako úkol církve a předpokládá její uplatnění na mezinárodním poli. Jan XXIII. navzdory poměrně širokému výčtu lidských práv v *Pacem in terris* (1963) demokracii nezdurazňuje, ale z textu vyplývá jako žádoucí perspektiva – nejprve s odkazem na personální princip jako „právo činně se účastnit veřejného života“,⁸²⁰ následně i jako „možnost volit ty, kteří mají stát v čele státu“,⁸²¹ kde je dokonce zmíněna „demokracie“ explicitně – s odkazem na Lva XIII. – jako slučitelná s tradiční naukou o božském původu politické moci. Koncilní konstituce *Gaudium et spes* sice pro změnu pojem „demokracie“ neužívá, zato chápe politickou participaci jako lidské právo v zásadě vyplývající z lidské přirozenosti:

„Je v naprosté shodě s lidskou přirozeností, že existují právně politické struktury, které poskytují všem občanům stále lépe a bez jakékoli diskriminace účinnou možnost podílet se svobodně a aktivně na stanovení právních základů politického společenství, na řízení veřejných záležitostí, na vymezení pole působnosti a cílů různých institucí a na volbě vládních činitelů.“⁸²²

Pokud se ještě jednou zaměříme na formulaci klíčového „personálního principu“ jako nejvyšší zásady sociální nauky církve u Jana XXIII. („tvrzení, že jednotliví lidé jsou základem, účinnou příčinou a cílem každého společenského zřízení“),⁸²³ kterou přejímá i koncilní dokument *Gaudium et spes* („lidská osoba je a musí být počátkem, nositelem i cílem všech společenských institucí“),⁸²⁴ zdá se, že požadavek aktivní participace na politickém řádu je v něm integrálně obsažen. Lidská osoba může být cílem politického zřízení teoreticky i bez participace na politickém řádu, ovšem nikoli již jeho „účinnou příčinou“ či „nositelem“. V tomto smyslu můžeme postupně se vyjevující požadavek demokracie v sociálním učení církve chápat jako kreativní (i když určitým způsobem revoluční) interpretaci přirozeného zákona.

Následní papežové vždy již explicitně zmiňují demokratický řád (za určitých podmínek a předpokladů) jako žádoucí perspektivu. Na jednom místě Pavel VI.⁸²⁵ a následně samozřejmě Jan Pavel II., ať již v *Sollicitudo rei socialis* (1987),⁸²⁶ či zejména v *Centesimus annus* (1991):

⁸²⁰ Srov. JAN XXIII. *Pacem in terris* (1963), čl. 26.

⁸²¹ Srov. tamtéž, čl. 52.

⁸²² *Gaudium et spes* (1965), čl. 75.

⁸²³ JAN XXIII. *Mater et magistra* (1961), čl. 219–220.

⁸²⁴ *Gaudium et spes* (1965), čl. 25.

⁸²⁵ Srov. PAVEL VI. *Octogesima adveniens* (1971), čl. 24.

⁸²⁶ Srov. JAN PAVEL II. *Sollicitudo rei socialis* (1987), čl. 44.

„Církev si váží systému demokracie, protože zajišťuje účast občanů na politickém rozhodování, zaručuje ovládaným možnost volit a kontrolovat své vlády a v případě nutnosti je pokojnou cestou vyměnit. Nemůže proto schvalovat vytváření úzkých vůdčích skupin, které si uzurpují moc na základě svých zvláštních zájmů nebo ideologických záměrů. Pravá demokracie je možná pouze v právním státě a na základě správného pojetí člověka. Vyžaduje vytvoření nezbytných předpokladů pro podporu jednotlivců výchovou a vzděláváním ve jménu pravých ideálů a rovněž pro podporu «subjektivity» společnosti vytvářením struktur účasti a spoluodpovědnosti.“⁸²⁷

Jak jsme již výše uvedli, Jan Pavel II. vnímá požadavek demokratických způsobů výkonu politické moci na národní i mezinárodní úrovni za „víceméně všeobecný“. Benedikt XVI. následně v encyklice *Caritas in veritate* již považuje ideu demokracie za integrální požadavek žádoucího politického zřízení. Papež František poněkud překvapivě ideu demokracie ve své prozatím jediné encyklice *Laudato sí'* (2015) poněkud upozaduje a v zásadě nereflektuje. Jen v jedné souvislosti ji kriticky dává do souvislosti s expanzí konzumního stylu života, čímž komentuje trend známý z ekonomické teorie jako problém tzv. „demokratického přepětí“:⁸²⁸

„Je dramatické, že politika soustředěná na bezprostřední výsledky, podporované také populací žijící konzumním stylem, nutí k produkci s krátkodobým růstem. Vlády odpovídající na zájmy voličů nechtějí provokovat obyvatelstvo opatřeními, která by se mohla dotknout úrovně spotřeby nebo ohrozit zahraniční investice.“⁸²⁹

Z jiných jeho vyjádření je zřejmé, že demokracii (dokonce paradoxně i v jejích radikálnějších podobách) podporuje.

Těmito impulsy se otevírá otázka, zda se idea demokracie stala v sociálním učení církve integrálním a zcela univerzálním požadavkem, který není omezen na určité historické a hodnotové předpoklady. Z hlediska „západních“ perspektiv se jedná o požadavek poměrně srozumitelný, ovšem debata ohledně jeho aplikovatelnosti na jiné náboženské, kulturní a civilizační kontexty není jednoznačná. Za součást přirozeného práva nebyl požadavek demokratické formy vlády přísně vzato nikdy v minulosti považován a forma vlády byla vnímána jako fakultativní, pokud byl jinak politický režim v souladu s intencemi rozumu, přirozeného práva a spravedlnosti. Požadavek demokracie je ostatně jako lidské právo obsažen i ve *Všeobecné deklaraci lidských práv* (čl. 21/1 *Deklarace*: „Každý má právo, aby se účastnil vlády své země přímo nebo prostřednictvím svobodně volených zástupců“), která je ze strany sociálního učení církve chápána jako výtečný základ mezinárodního uspořádání. Výše referovaný dokument *Mezinárodní teologické komise Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon* (2008) dokonce považuje *Deklaraci* za historické vtělení přirozeného zákona.⁸³⁰ Týž dokument současně říká, že formulace přirozeného práva může vyjadřovat dobově podmíněnou interpretaci neměnného přirozeného zákona – na základě hodnocení proměnlivých situací a úsudku

⁸²⁷ JAN PAVEL II. *Centesimus annus* (1991), čl. 46.

⁸²⁸ Tzv. problém „demokratického přepětí“ (*democratic overload*) – ohrožení existence demokratického systému, ve kterém na základě nátlaků voličů a zájmových skupin dochází k ekonomickému zadlužení, vyčerpání, nebo dokonce krachu státu. Politici, kteří chtějí uspět ve volební soutěži a získat moc, slibují stále vyšší veřejné výdaje ve prospěch voličských skupin (státní zaměstnanci, lidé závislí na sociální pomoci, důchodci apod.). Tento fenomén podrobně rozebírali ekonomičtí teoretikové tzv. školy veřejné volby, často řazení k „neoliberalismu“ (Srov. například BUCHANAN, James M. *Veřejné finance v demokratickém systému*. Brno: Computer Press, 1998).

⁸²⁹ FRANTIŠEK. *Laudato sí'* (2015), čl. 179.

⁸³⁰ Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon* (2008), čl. 5 [online].

praktického rozumu lze formulovat přirozené právo, které může v dějinách získávat podobu mírně odlišných a dobově podmíněných podob.⁸³¹ Vystává tak logicky otázka, jestli požadavek demokratické formy vlády není ze strany sociálního učení církve kreativním rozšířením a interpretací přirozeného práva. I když to nelze explicitně dovodit jednoznačnou argumentací, výroky papežů tomu nasvědčují.

Dokument *Mezinárodní teologické komise* nám však dává i poněkud „opačné signály“, které mohou vést k interpretaci určité dobové podmíněnosti církevního a teologického pojetí požadavků přirozeného zákona, i když se v tomto případě zjevně nevztahují na ideál demokracie:

*„v průběhu svých dějin křesťanská teologie až příliš jednoduše ospravedlňovala prostřednictvím přirozeného zákona takové antropologické pozice, které se později ukázaly být podmíněné dobovým a kulturním kontextem.“*⁸³²

I když se jedná o zmínku odkazující směrem do minulosti, nabízí se otázka, jestli idea demokracie není příliš podmíněna „západním“ kontextem chápání politiky a lidských práv. Zejména, když zohledníme zmínku přiznávající příliš „západní“ formulaci *Deklarace* a požadavek reformulace přijatelnější pro širší spektrum zemí, včetně těch, které nespĺňují náročná kritéria liberálních demokracií.⁸³³ Mezi nejvíce zpochybňované a ze strany nezápadních kontextů kritizované části *Deklarace* patří kromě výše referované širší lidské svobody právě otázka demokracie. Nejde jen o případný nesouhlas a odpor nedemokratických režimů, ale i o kontext debat v politické filosofii a teorii demokracie – kupříkladu Joshua Cohen považuje demokracii za natolik úzce spojenou s dalšími náročnými normativními předpoklady, že ji odmítá chápat jako jakési automatické, základní a univerzální lidské právo.⁸³⁴

Aniž bychom chtěli zpochybňovat legitimitu požadavku demokratické formy vlády, přesto musíme téma uzavřít s určitým otazníkem, zda nejde o sice žádoucí, leč z hlediska mezinárodních vztahů „revolucionistický“ přístup, který normativně přesahuje základní požadavky spravedlivě požadovatelné v rámci globálního konsensu lidstva, jednotlivých civilizačních okruhů a států. Při dalším rozvoji a reformách globálního vládnutí na platformě OSN samozřejmě není a priori vyloučena inspirace progresivnějšími pojetími globálního vládnutí, zejména těmi, které uplatňují silnější demokratické mechanismy v nadnárodní oblasti, deliberativní přístupy, náročnější uplatnění prvků globální sociální spravedlnosti apod. Ovšem tyto musí být recipovány s velkou obezřetností a citlivostí vůči limitům globálního konsensu, realistického nastavení institucí, jejich legitimacy a reprezentativnosti, za současného respektu k různosti kulturních a náboženských forem, při dodržování základních požadavků přirozeného práva.

3.3.5 Katolický neimperialistický univerzalizmus a klíčové výzvy přirozeného zákona

V této podkapitole se pokusíme učinit závěry na základě výše referovaných historických, politologických a teologických perspektiv. Pokusíme se obhájit tezi, že z hlediska sociálního učení církve – ale i starší a novější dominantní tradice teologického uvažování – je (v rámci katolicismu) nejvíce vyhovující „slabé“ pojetí *global governance*, založené na hlubokém přesvědčení o morální jednotě lidstva jako celku a na „slabém“ pojetí lidských práv, vycházejícím zejména z klasické přirozenoprávní tradice. Tato pozice, která je v souladu s grotiovským racionalismem v teorii mezinárodních vztahů a uměřeným liberálním

⁸³¹ Srov. tamtéž, čl. 90.

⁸³² Tamtéž, čl. 10.

⁸³³ Srov. tamtéž, čl. 5.

⁸³⁴ Srov. COHEN, Joshua. Existuje lidské právo na demokracii? In: HRUBEC, Marek ed., *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciónské perspektivy*. Praha, 2008, s. 213–246.

institucionalismem, je navíc podložena tradiční teologicko-prorockou obavou před uplatněním světovlády jako nástroje deformovaného pojetí spásy a hrozby vlády Antikrista. Toto pojetí, které je oproštěno od požadavků na „silné“ kosmopolitní globální vládnutí a příliš expanzivní chápání konceptu lidských práv, je současně výtečným východiskem k mezináboženskému a mezicivilizačnímu dialogu. Pokusíme se definovat postoj sociálního učení církve a dominantní tradice katolického (křesťanského) sociálního myšlení jako grotiovský „realistický neimperialistický univerzalizmus“ s klíčovými výzvami vstupujícími do současných debat – v oblasti lidských práv kontrakulturními aspekty vůči dominujícím kulturním, ekonomickým a politickým trendům.

Ať již perspektiva historická, podněty moderního sociálního učení církve, či reflexe ze strany širšího kontextu katolického sociálního myšlení, vše naznačuje, že otázka globální politické organizace a globálního vládnutí je současně výzvou, ale i zásadním rizikem. V rámci katolické sociální tradice, jak jsme mohli vnímat v nastíněném dějinném kontextu, je již na základě biblického obrazu světa a prvotní zkušenosti církve s římským impériem přítomna určitá ambivalence vztahu vůči globální politické moci. Ta v hlavním proudu myšlení setrvává i přes silný vliv a „civilizační dominanci“ křesťanství ve středověku a novověku. Mezi klíčovými autory je přítomna tradice skepse vůči globální politické organizaci, za současného rozvoje představy morální jednoty lidstva, založené na přirozeném zákoně a právu národů. Současně je však v křesťanské tradici přítomno i silnější pojetí politické jednoty lidstva, které směřuje k hlubší naději na širší uplatnění hodnot vycházejících z křesťanství, které by se tak mohlo stát základem k zásadnější proměně globálního řádu a jeho politickému vyjádření. Tato tradice se historicky projevuje jako idea světové monarchie či dominance křesťanstva, vnímání role církve jako globálního arbitera míru a morálky, následně ve slabší míře v moderním sociálním učení církve jako požadavek „světové politické autority“.

Podrobnější argumentací, postavenou na vyhodnocení výroků jednotlivých papežů, jsme dospěli k názoru, že sami papežové chápou model světové politické autority převážně v intencích klasického „liberálního institucionalismu“ a „realistického liberalismu“. Tento postoj je vyjádřen preferencí konceptu světové politické autority v podobě blízké existující architektuře mezinárodního řádu, založeného na v zásadě suverénních státech sdružených v *Organizaci spojených národů* s možnostmi jejího vylepšení (3.3.2 *Papežové pouze za lepší OSN?*), nikoli jako požadavek na zcela jinou, alternativní strukturu mezinárodního řádu známou z radikálnějších přístupů v teorii mezinárodních vztahů, či dokonce jako spění ke světovému státu. Pozice hodnocení praktické působnosti stávajících institucí globálního vládnutí je tedy v tomto smyslu wightovskou optikou převážně grotiovská.

Katolické pojetí globálního vládnutí – realistický neimperialistický univerzalizmus?

Katolickou pozici můžeme na základě toho po vzoru Tonyho Coatese⁸³⁵ nazvat „neimperialistickým univerzalizmem“, který s vědomím morální jednoty lidstva, založené na minimalistických požadavcích přirozeného zákona, požaduje současně respekt k pluralitě a diverzitě kulturních a politických forem. Coates v kontextu debat o možnostech „globální demokracie“ připomíná kvalitu staré přirozenoprávní tradice proti modernímu kosmopolitismu. Má za to, že tradiční *ius gentium* bylo na základě osvícenské inspirace nahrazeno imperialisticko-monistickou „*lex mundialis*“, což vede k ideálu a požadavku „světové vlády“. Současně připomíná přístup Francisco de Vitorii a jeho „neimperialistický univerzalizmus“, který s přesvědčením o morální jednotě lidstva založené na přirozeném zákoně požadoval respekt k pluralitě a diverzitě kulturních a

⁸³⁵ Srov. COATES, Tony. Neither Cosmopolitanism nor Realism. A response to Danilo Zolo. In: HOLDEN, Barry. *Global Democracy. Key Debates*. New York: Routledge, 2000, s. 93–96.

politických forem. Vitoriův přístup dokonce nazývá „komunitární tradicí přirozeného práva“, která je přítomná již u Aristotela a Akvinského.

Hluboké zakotvení sociálního učení církve ve věci globálního řádu v doméně grotiovské tradice jsme doložili jeho primárním důrazem na minimalistické požadavky přirozeného práva, za současného důrazu na svobodu a autonomii národů jako historických a partikulárních komunit, v opozici vůči univerzalistickým, globalistickým a kosmopolitním přístupům. Tyto akcenty implikují nesoulad pozice sociálního učení církve s výše referovanými teoriemi globální demokracie a globální sociální spravedlnosti, i přes enormní důraz sociální nauky na globální solidaritu a globální vykořenění lidsky nedůstojné chudoby. Tyto požadavky plynou z interpretace přirozeného zákona, nikoli primárně ze západních pojetí lidských práv a požadavku jejich globálního uplatnění. Přesahy v sociálním učení církve směřující k měkkému kantovskému revolucionismu (civilizace lásky, kultura svobody, demokracie) můžeme chápat jako idealistické, kreativní rozvinutí přirozeného zákona, vyjádření normativních ideálů a nadějí na perspektivní morální pokrok ve vývoji lidstva, ovšem bez „tvrdě revolucionistických“ či hegemonistických ambic.

Ačkoli jsme dospěli k názoru, že sociální učení církve v otázce mezinárodního řádu reprezentuje pozici „neimperialistického univerzalizmu“, který je plně v intencích historické tradice grotiovského racionalismu, přesto musíme identifikovat jeden podstatný rozdíl, který je v zásadním napětí se současnými pozicemi „realistického liberalismu“. Zatímco základní teze o vědomí morální jednoty lidstva, založené na hledání minimalistických požadavků, společných pravidel a hodnot za současného respektu k pluralitě a diverzitě kulturních a politických forem, je současným i starším podobám grotiovské umírněné tradice společná, katolická pozice je výjimečná svým přetrvávajícím důrazem na přirozený zákon a z něho vyplývající přirozené právo. Na tento problém upozorňuje i Pavel Barša, jak jsme referovali v kapitole 3.1.1, totiž že z hlediska současných filosofických a gnozeologických pozic není již idea přirozeného zákona založená na „metafyzickém realismu“ obecně akceptována a je nahrazována různými relativistickými, konstruktivistickými a diskurzivními pojetími. To je ovšem pozice, která není z hlediska katolické morálky akceptovatelná, i když připouští určitou historickou podmíněnost interpretace přirozeného práva na základě (neměnného) přirozeného zákona. Pokud je stanovisko katolické etiky v něčem výjimečné, je to právě v přetrvávajícím důrazu na nezpochybnitelnost a racionální poznatelnost požadavků přirozeného zákona. Katolická církev se ústy svých představitelů v zásadě staví do pozice autentického interpreta či „strážce“ přirozeného zákona a jeho požadavků, což je z hlediska současných pluralistických hledisek zpochybňováno a kritizováno, zejména s ohledem na stálý důraz na nerelativnost morálních kritérií. Nejcitlivěji a nejkontroverzněji je tento požadavek vnímán v oblasti důrazu na nezpochybnitelnou posvátnost lidského života od početí do přirozené smrti (zejména odmítání potratů a euthanasie), v obhajobě přirozeného řádu lidské sexuality odmítající mimomanželská soužití a homosexuální vztahy, či v zásadním odmítání konzumního životního stylu. Na to poukazují explicitně i někteří autoři v českém kontextu. Třeba Zdeněk Nešpor zpochybňuje tezi o „občanskotvorném“ katolicismu s poukazem na příklad boje za „právo na život“, které je vnímáno jako omezování práva žen na potrat, či příklad boje proti homosexuální agendě. Dokonce má za to, že katolicismus má ambici transcendovat jedince i politiku ve jménu vyšších hodnot a pokládat se za výhradního interpreta základních mravních principů vůbec („*Katolická církev se za pontifikátu Jana Pavla II. začala nahlížet ne jako partner světských vlád, ale jako entita stojící nad nimi a dbající na celosvětové dodržování lidských práv, sociální spravedlnosti a podobně*“),⁸³⁶ čímž

⁸³⁶ NEŠPOR, Zdeněk R. Globální náboženství a etnocentrická občanská společnost. In: HANUŠ, Jiří a Jan VYBÍRAL eds. *Náboženství v globální občanské společnosti*. Brno: CDK, 2008, s. 136–137.

se katolicismus dostává do střetu se sekularismem a staví se na jednu ze stran fenoménu „kulturních válek na Západě“. Jiným příkladem je Václav Bělohradský,⁸³⁷ který obzvláště špatně snášel rétoriku papeže Benedikta XVI. proti relativismu a ve prospěch návratu ke křesťanským hodnotám a identitě. Postoj katolické morálky v oblasti bioetiky nazývá „brutálním ontologismem“, který podle něj příliš silně zakotvuje morálku v přírodních danostech, z jejichž pout by se měl člověk vymanit a emancipovat. Katolická etika v takovém pojetí má podle Bělohradského represivní, dogmatickou a netolerantní povahu. Odmítá exkluzivitu nároku na pravdu a zdůrazňuje historickou, psychologickou a sociologickou podmíněnost porozumění. To jsou jistě závažné podněty k filosofické debatě, ale jak jsme již na začátku uvedli, nebudeme se zabývat složitou argumentací kolem epistemologické relevance přirozeného zákona v dějinách a současné filosofii, nýbrž převážně jeho možnými implikacemi pro otázku politického řádu, jednoty světového řádu a globální politické organizace.

Tento katolicismem vznášený nárok na autentickou interpretaci přirozeného zákona se samozřejmě plně promítá i do sociálního učení církve, jak jsme ukázali v kapitole 3.3.3 a do dalších otázek, které jsou klíčové pro otázku globálního vládnutí. Tímto tradičním a v rámci historické dimenze grotiovské tradice zásadním důrazem na přirozený zákon se ovšem katolická morální nauka dostává s ohledem na vytrácení konsensu o povaze základních morálních principů do specifické „kontrakturní“ pozice. Jak jsme mohli nahlédnout skrze interpretaci Tarcisia Bertoneho v kapitole 2.2.5, sociální učení církve považuje ovšem za klíčovou a spornou agendu globálního vládnutí vrcholně etická témata týkající se lidského života a bioetiky. Církev podle něj podporuje „intenzivní“ a „etické“ pojetí *global governance*, ovšem nikoli ve smyslu šíře škály politické a ekonomické agendy, ale jako požadavek na dodržování základních požadavků v síle přirozeného zákona (*natural law*). Současné formy globálního vládnutí považuje, s ohledem na jejich morálně relativistické zakotvení a šíření „rozvrtných“ problematických ideologií, zejména v oblasti „reprodukčních práv“ a úcty k lidskému životu, za problematické. Navzdory hlubokému zakotvení sociálního učení církve v tradici grotiovského racionalismu tak tvář v tvář ztrátě konsensu ohledně relevance přirozeného zákona vyvstává otázka, jestli i jeho základní požadavky nezískávají svým silným nárokem na globální uplatnění status „revolucionistického ideálu“. V rámci vztahu ke globálnímu vládnutí jsme identifikovali tři klíčové výzvy, kterými se grotiovské lpění na přirozeném zákoně dostává do určitého disentu a kontrakturní pozice vůči současným trendům v praxi globálního vládnutí – otázku odmítání expanzivní interpretace lidských práv, otázku globální solidarity spojenou s odmítáním konzumerismu a otázku šíření struktur „kultury smrti“. Jde o oblasti, v nichž může katolická pozice nalézat současně konsensus v dialogu s jinými náboženstvími.

Obezřetnost vůči zneužití lidskoprávního étosu a kritika „humanrightismu“

Sociální učení církve svým důrazem na přirozenoprávní jádro lidskoprávního étosu neakceptuje všechny vývojové trendy v oblasti lidských práv a tím si drží vůči této ideji stálý „prorocko-kritický“ ráz. Kromě v zásadě stálých a podstatných specifických rysů teologické recepce lidských práv (důraz na osobu, korelace individuálních a sociálních práv, propojení práv a povinností, vazba na společné dobro apod.),⁸³⁸ existuje v rámci sociální nauky i mnoho zásadních kritických poznámek a postřehů, což bývá překvapivě poměrně málo zdůrazňováno a reflektováno. Ty se zaměřují na neuspokojivé trendy v oblasti rozvoje lidských práv. Poprvé explicitně hovoří o problematických trendech v agendě lidských práv a kontroverzních „nových právech“ Jan Pavel II.:

⁸³⁷ BĚLOHRADSKÝ, Václav. Doba Ratzingerova (2009) [online].

⁸³⁸ Srov. ŠTICA, Petr. Lidská práva a sociální učení církve, s. 30–33.

„Musíme dokonce s lítostí konstatovat, že mezinárodní společenství při plnění povinnosti respektovat a aplikovat lidská práva nezřídka váhá. Tato povinnost se týká všech základních práv a nedovoluje jejich svévolný výběr, který by vedl k různým formám diskriminace a nespravedlnosti. Současně jsme svědky znepokojivě rostoucího rozdílu mezi uplatňováním nových «práv», která jsou podporována technologicky vyspělými zeměmi, a elementárních práv, která dosud nejsou uspokojována zejména v méně rozvinutých zemích. Mám na mysli například právo na jídlo, pitnou vodu, domov, sebeurčení a nezávislost.“⁸³⁹

Nejsilněji je tento kritický pohled na některé formy lidskoprávního étosu pointován u Benedikta XVI. v encyklice *Caritas in veritate*:

„V současnosti jsme svědky tíživého protikladu. Na jedné straně se vymáhají práva mající nahodilý a postradatelný ráz, přičemž se nárokuje jejich uznání a šíření ze strany veřejných struktur, a na druhé straně jsou zneuznávána a pošlapávána elementární základní práva velké části lidstva... [...] Tato souvislost spočívá v tom, že jsou-li individuální práva zbavena rámce povinností, jež jim dávají plný smysl, stávají se pomatenými a spouštějí spirálu prakticky neomezených požadavků, zbavených jakýchkoli kritérií.“⁸⁴⁰

Papež má na mysli na prvním místě bezesporu tzv. práva, která se staví proti právům elementárním a původnějším, což jsou zejména „práva“ podporující tzv. „kulturu smrti“, jak ji nazýval Jan Pavel II. Jde o práva určitým způsobem relativizující a vytěsňující požadavky přirozeného práva, zejména v bioetické oblasti. Dále jde snad i o prosazování práv, která však již nemají ambici tvářit se jako univerzální, dokonce ani v kontextu jedné konkrétní společnosti nebo státu, nýbrž jsou výrazem a požadavkem privilegií určitých jedinců či skupin ve společnosti (sexuální a reprodukční práva, práva žen, gayů, menšin apod.). Jejich expanze původní sílu ideje lidských práv s jejím univerzálním rozměrem zásadním způsobem oslabuje a činí z ní bojiště partikulárních zájmů a postojů. Přísněji řečeno, z ideje lidských práv se mnohdy stává nástroj politického boje, prosazování úzce skupinových zájmů. Ve jménu boje proti diskriminaci začalo docházet k omezování některých základnějších a původnějších práv, kupříkladu práva na svobodu svědomí či náboženství. Papež František v podobném duchu zdůrazňuje deformaci lidskoprávního étosu směrem ke zneužívání a excesivnímu individualismu v *Promluvě v Evropském parlamentu* (2014):

„Je proto třeba dávat si pozor, abychom neupadli do nedorozumění, které může vzniknout z nepochopení koncepce lidských práv a jejich paradoxním zneužíváním. Dnes existuje tendence, která se dožaduje stále širších individuálních – a jsem v pokušení říci individualistických – práv a která zahaluje koncepci lidské osoby odtržené od jakéhokoli sociálního a antropologického kontextu jako nějakou «monádu», která je stále více necitlivá vůči jiným «monádám» kolem sebe.“⁸⁴¹

To, že všechny ideály, které se v současnosti řadí pod pojem lidských práv, nemají stejný význam a důležitost, zejména z hledisek teologicko-etických, je patrné z důrazů obsažených v sociálním učení církve, jak jsme referovali v kapitole 3.3.3. Navíc je reflektuje i dokument *Mezinárodní teologické komise Důstojnost a práva lidské osoby* (1983),⁸⁴² který přímo hovoří o „hierarchii lidských práv“. Práva rozlišuje na tři stupně – skutečně základní, předstátní a nezcizitelná na straně jedné, a práva „nižší úrovně“ („určitá občanská, politická, ekonomická, sociální a kulturní práva“), která mají charakter zpřesnění některých

⁸³⁹ JAN PAVEL II. *Poselství k oslavě Světového dne míru* (2003), čl. 5 [online].

⁸⁴⁰ BENEDIKT XVI. *Caritas in veritate* (2009), čl. 43.

⁸⁴¹ FRANTIŠEK. *Udržovat naživu demokracii před nátlakem neznámých impérií*. Promluva papeže Františka v Evropském parlamentu, Štrasburk (25. 11. 2014) [online].

⁸⁴² MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Důstojnost a práva lidské osoby* (1983) [online].

práv základních a jsou historicky a kulturně podmíněná. Na nejnižším stupni jsou práva jako „ideální požadavky“, která nepředstavují nezcizitelný imperativ, ale vyjadřují spíše určité požadavky, nároky a touhy lidí, z hlediska praktické aplikace.

Součástí obecného lidskoprávního étosu je obvykle teze o „nezcizitelnosti“ a „nedělitelnosti“ lidských práv, která někdy navozuje nesprávný dojem či požadavek, že všechna lidská práva, včetně nově definovaných, vybojovaných, uplatněných a prosazených, mají stejný status. Jistěže v jistém smyslu nelze na tezi o nezcizitelnosti a nedělitelnosti zcela rezignovat (v případě *Deklarace* o ní hovoří i papež Benedikt XVI.), je taktéž důležitou součástí podstaty a vnitřní provázanosti (zejména základních) lidských práv, ale v deformovaném smyslu se může stát ideologickou pomůckou ke spuštění oné „spirály prakticky neomezených požadavků.“ Pokud chápeme lidská práva pouze jako definici aktuálních potřeb, garanci „spotřeby určitého rozsahu“ či je chápeme jako jakousi nově získanou a na státu či společnosti vydobytou „novou formu vlastnictví“, ⁸⁴³ mísíme tak práva podstatná a univerzální s právy relativními, historicky, kulturně a politicky nahodilými.

Pokud jde přímo o sociální práva, která zejména v západním kontextu rozvoje sociálních států patří k oněm expanzivně se šířícím a rozhojňujícím, ta je třeba do značné míry chápat jako historicky a kulturně podmíněná. Odrážejí nepřiměřený a expanzivní rozvoj sociálních států, které jsou ze strany sociálního učení církve kritizovány.⁸⁴⁴ Obecně vzato, sociální nauka církve volá po solidaritě a po uplatnění základních sociálních práv, ovšem v zásadě užším slova smyslu, než jak je obvyklé v současné lidskoprávní rétorice. Určité základní hmotné zabezpečení všech lidí a jejich participaci na stvořených dobrech považuje však v souladu s principem „všeobecného určení statků“ za součást základních přirozených práv, jak bylo referováno výše.

Již výše zmiňovaný novější dokument *Mezinárodní teologické komise Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon* (2008), který chápe přirozený zákon jako východisko budování globálního morálního řádu, se k expanzivnímu pojetí lidských práv staví jako k úkroku od přirozeného práva směrem k „utilitaristickému legalismu“ a upevňování konzumního a hédonického stylu života:

„Dále je třeba konstatovat, že určitý trend směřující k rozmnožování lidských práv, a to v souladu s nespořádanými přáními konzumistického jedince nebo na základě prosazování zájmu jednotlivých skupin, a nikoli v zájmu společného dobra lidstva, nakonec vedl k tomu, že došlo k devalvaci vlastních lidských práv.“⁸⁴⁵

Dokument současně velmi oceňuje odkaz a stálý význam *Všeobecné deklarace lidských práv* a její přirozenoprávní založení:

„V současné době nescházejí pokusy definovat univerzálně platnou etiku. Po skončení druhé světové války společnost národů vyvodila důsledky z toho, že totalitarismus se opíral o čirý právní pozitivismus, a na tomto základě ve Všeobecné deklaraci lidských práv (1948) definovala nezadatelná práva lidské osoby, která překračují pozitivní zákony států, a proto musí představovat pro zmíněné právní systémy základní měřítko a také referenční bod. [...] Všeobecná deklarace lidských práv představuje jeden z nejskvělejších úspěchů moderních dějin. Tento dokument „zůstává jedním z nejvznešenějších výrazů lidského svědomí“ a nabízí spolehlivé východisko pro budování spravedlivějšího světa.“

⁸⁴³ Srov. kupříkladu KELLER, Jan. *Soumrak sociálního státu*. Praha: Slon, 2005, s. 20–22.

⁸⁴⁴ Srov. JAN PAVEL II. *Centesimus annus* (1991), čl. 48; Srov. FRANTIŠEK. *Laudato sí'* (2015), čl. 128.

⁸⁴⁵ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon* (2008), čl. 5, včetně následných citací [online].

S ohledem na další vývoj a dějinnou zkušenost se však dokument přimlouvá za určitou reformulaci, podle všeho spíše zestručňující a „odzápádňující“:

„Výsledky dosažené v následujícím období však neodpovídaly vždy očekáváním. Některé země se postavily proti univerzálnímu rozsahu těchto práv, protože byla hodnocena jako příliš západní, z čehož vyplývá, že je třeba hledat jejich novou a pro ostatní více srozumitelnou formulaci.“

Je tedy zřejmé, že z hlediska perspektivy sociálního učení církve katolickou optikou se žádoucí pokusy o hledání více srozumitelnější formulace lidských práv budou odvíjet od předpokladu přirozeného zákona a jeho možných mírně odlišných historických vtělení a formulací, zejména s ohledem na klíčovou *Všeobecnou deklaraci lidských práv*. V tomto smyslu je pozice katolické etiky z hlediska interkulturních debat o lidských právech tzv. „esencialistická“,⁸⁴⁶ protože vzhledem k relativistickým či konstruktivistickým pozicím spatřuje jejich zakotvení v transcendentním morálním řádu a chápe je jako univerzální, tedy náležející všem lidským bytostem. Předpokládá jejich univerzalismus a nespokojí se s prostým dosahováním dohody vyjednáváním z různých kulturních a náboženských perspektiv. Ovšem vzhledem ke skromnému výčtu těchto práv, založenému primárně na klasické přirozenoprávní tradici, je tato pozice vhodným grotiovským východiskem k dalšímu interkulturnímu a mezináboženskému dialogu.

Globální solidarita a odmítání konzumerismu

Ačkoli byla v sociálním učení církve vždy určitým způsobem přítomna preferenční opce pro chudé, jež kladla důraz na eliminaci zásadních materiálních rozdílů mezi lidmi a vykořenění lidsky nedůstojné chudoby, v éře rozvíjejících se globalizačních procesů tyto požadavky nabírají nové důrazy. Zatímco poměrně koherentní podpora (regulovaného) svobodného tržního hospodářství je v linii uměřených liberálních přístupů, požadavek globální solidarity lidstva a kritika konzumního životního stylu mají na první pohled blízko k revolucionistickým ideálům alternativních forem ekonomiky a konceptu globální sociální spravedlnosti.

Současný papež František nově akcentuje opci pro chudé a zaměřuje se na extrémní a lidsky nedůstojnou chudobu v rozvojových zemích (případně i fenomén chudoby a exkluze v zemích vyspělých). Neuspokojivý stav dává do souvislosti s vládnoucím „technokratickým paradigmatem“, které negativně zasahuje chápání člověka, blahobytu a celé přírody. Obecně vzato František v podstatně větším rozsahu v encyklice akcentuje i mravní univerzalistické ideály – jednotu světa a lidstva,⁸⁴⁷ ideu univerzálního bratrství,⁸⁴⁸ požadavek globální solidarity.⁸⁴⁹ Za jakýsi abstrakt celé jeho nové encykliky *Laudato si'* (2015) můžeme považovat pasáž z čl. 16, kde papež píše o nosných tématech prostupujících celým textem:

„[V]nitřní souvislost mezi chudými a zranitelností planety; přesvědčení, že všechno ve světě je vnitřně provázáno; kritika nového paradigmatu a forem moci odvozených z technického rozvoje; výzva k hledání jiných koncepcí ekonomie a pokroku; vlastní hodnota každého stvoření; lidský smysl pro ekologii; nutnost upřímných a poctivých diskusí; závažná

⁸⁴⁶ Srov. HRUBEC, Marek. Předpoklady interkulturního dialogu o lidských právech. In: HRUBEC, Marek ed. *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, s. 30.

⁸⁴⁷ Srov. FRANTIŠEK. *Laudato si'* (2015), čl. 164.

⁸⁴⁸ Srov. tamtéž, čl. 228.

⁸⁴⁹ Srov. tamtéž, čl. 240.

odpovědnost mezinárodní i lokální politiky; kultura typu «použij a vyhod» a návrh nového životního stylu.»⁸⁵⁰

V sociálním učení církve se postupně stále větší intenzitou uplatňovala témata ekologické dimenze hospodářství, trvale udržitelného integrálního rozvoje a kritiky konzumerismu, která se ovšem nejzásadněji uplatnila a byla nejvíce rozvinuta u papeže Františka. Ten prohlubuje a precizuje svůj diskurz vůči ekonomickým trendům, zejména tzv. „technokratickému paradigmatu“, spojenému s „nadměrným rozvojem“⁸⁵¹ orientovaným na obsesivní a hedonistický konzumismus, který je podporovaný „*soukolím nynější globalizované ekonomie.*“⁸⁵² Současně vyzývá k přijetí alternativního nekonzumeristického stylu života, a to cestou „*odvážné kulturní revoluce*“,⁸⁵³ „kontrakultury“ a alternativního životního stylu,⁸⁵⁴ revize hodnot a postojů, volá po „*zpomalení rytmu produkce a spotřeby.*“⁸⁵⁵ Požaduje změnu modelu globálního rozvoje a odpovědnou úvahu nad smyslem ekonomiky a jejích cílů,⁸⁵⁶ zejména s ohledem na integrální rozvoj ve všech jeho dimenzích (environmentální, ekonomické a sociální), klade důraz na převahu politiky nad ekonomikou.⁸⁵⁷ Finanční krize z let 2007–2008 byla podle něj promarněnou „*příležitostí k rozvinutí nové ekonomiky, která by byla pozornější k etickým principům a k novému regulování spekulativní finanční aktivity a virtuálního kapitálu.*“⁸⁵⁸ Součástí cesty k překonání neblahých trendů je podle papeže důraz na ekonomickou „aktivitu zdola“ – od jednotlivců, komunit, jednotlivých zemí a států, nikoli primárně na realizaci změn shora ze strany politických elit či transnacionálních subjektů. Příkladem může být důraz na tzv. „sociální odpovědnost spotřebitelů“ a „spotřebitelský aktivismus“. Ekonomické poměry nejdou měnit shora globální regulací a omezováním svobodné tržní výměny (pojem regulace papež využívá mimochodem velice střídavě a v zásadě pouze na oblast rizik poškozování životního prostředí,⁸⁵⁹ s výjimkou potřeby regulace „*spekulativní finanční aktivity a virtuálního kapitálu*“,⁸⁶⁰ ale právě změnou preferencí spotřebitelského chování na trhu.⁸⁶¹ Františkova sociální encyklika naznačuje zásadní posun důrazů a kritičtější přístup vůči liberálním modelům ekonomiky, v encyklice volá po podpoře malovýroby, diverzifikace a lokalizace produkce, zejména v oblasti zemědělství.⁸⁶²

Jako východisko revitalizované a posílené opce pro chudé akcentuje více než předchozí papežové taktéž princip „všeobecného určení dober“, komplementární k principu soukromého vlastnictví:

„Princip podřízenosti soukromého vlastnictví všeobecnému určení dober, a tedy i všeobecné právo na jejich užívání je «zlatým pravidlem» sociálního jednání a «první zásadou celého společensko-mravního řádu». Křesťanská tradice nikdy neuznávala právo na soukromé vlastnictví za absolutní či nedotknutelné a zdůrazňovala sociální funkci jakékoli formy soukromého vlastnictví.»⁸⁶³

⁸⁵⁰ Tamtéž, čl. 16.

⁸⁵¹ Srov. tamtéž, čl. 109.

⁸⁵² Srov. tamtéž, čl. 144.

⁸⁵³ Tamtéž, čl. 114.

⁸⁵⁴ Tamtéž, čl. 108.

⁸⁵⁵ Tamtéž, čl. 191.

⁸⁵⁶ Srov. tamtéž, čl. 194.

⁸⁵⁷ Srov. tamtéž, čl. 189 a 196.

⁸⁵⁸ Tamtéž, čl. 189.

⁸⁵⁹ Srov. tamtéž, čl. 29, 174, 177.

⁸⁶⁰ Srov. tamtéž, čl. 189.

⁸⁶¹ Srov. tamtéž, čl. 206.

⁸⁶² Srov. tamtéž, čl. 129 a 180.

⁸⁶³ Tamtéž, čl. 93.

Oproti výše referovaným koncepcím globální sociální spravedlnosti a kosmopolitismu, které v určitém smyslu očekávají uplatnění širších sociálních práv a standardů rozvinutých v blahobytných (západních) společnostech, však papež František rozhodně nenabádá k posílení sociálních práv a redistribučních mechanismů vyspělých blahobytných společností Západu, které ke vzniku mentality konzumerismu výrazně přispěly. Nepožaduje ani nic na způsob zásadních redistribučních transferů, globálního sociálního státu či všeobecného základního příjmu. Za klíčový ekonomický cíl podle všeho považuje právě dosažení minimálních standardů, které by eliminovaly „absolutní“ chudobu ve smyslu minimálních materiálních prostředků k zabezpečení důstojného života, jak definuje ve výše referované *Promluvě na 70. Valném shromáždění OSN v New Yorku (2015)* – „*důstojná a náležitě placená práce, dostatek obživy a pitná voda.*“ Těchto cílů by nemělo být dosahováno primárně cestami přímé redistribuce finančních prostředků, ale vytvářením podmínek pro možnost získávat prací prostředky k životu. Sociální politiku ve formě peněžní pomoci chápe encyklika jako provizorium, nikoli systémové řešení chudoby:

„V tomto smyslu musí být peněžní pomoc chudým vždy jen provizorním řešením naléhavých situací. Pravý cíl pomoci by měl spočívat v tom, že se jim umožní důstojný život skrze jejich vlastní práci.“⁸⁶⁴

Papež František chápe právo na společné sdílení „statků země“ primárně jako „právo na práci“, nikoli jako povinnost státu či společnosti bez dalších podmínek garantovat základní materiální podmínky života občanů. Tento důraz je v podstatě konstantní a můžeme jej vypořádat ve všech výše referovaných výčtech základních lidských práv podle přirozeného zákona – u papeže Pia XII. („*práv[ost] na práci jako nezbytný prostředek na zachování rodinného života*“) a Jana Pavla II. („*právo podílet se na práci při využívání statků země a získávat z ní obživu pro sebe a své blízké*“). Revolucionistický aspekt sociálního učení církve tak nespočívá v příklonu ke koncepcím globální sociální spravedlnosti a kosmopolitismu podle „západních“ standardů, ale spíše v celkovém radikálním požadavku na proměnu životního stylu a základnímu smyslu ekonomické aktivity člověka.

Globální autorita jako nositel „kultury smrti“?

Již samotný koncept světové politické autority je možné považovat za kantovský a revolucionistický, zejména pokud klademe důraz na jeho extenzivnější podobu (nad rámec stávajících struktur globálního vládnutí). Jak v historii, tak v současné politické teorii převažuje názor, že taková autorita není v „anarchickém“ mezinárodním prostředí potřebná ani žádoucí – zejména pokud by její legitimita neplynula z předpokladu rovnosti suverénních států a demokratických principů. Sociální nauka církve ideu světové politické autority považuje za ideál vyplývající z morálního řádu jako předpoklad uplatnění globálního společného dobra, jako integrální součást mezinárodního řádu. Současně však na tuto světovou politickou autoritu uplatňuje morální požadavky, které nejsou v reálné praxi globálního vládnutí často naplňovány. Současné trendy v globální organizaci lidstva a globálním vládnutím v realitě mnohdy nesou zátěž nesprávných hodnotových důrazů a deformací, které se rozcházejí s normativy sociálního učení církve a často i samotného přirozeného zákona – zejména důrazem na lidskou svobodu, posvátnosti lidského života, subsidiaritu, zajištění základních práv a demokratickou legitimitu. Stávající pokusy o globální uplatnění agendy lidských práv (OSN, EU, mezinárodní režimy) nesou enormní zátěž nesprávných důrazů na hierarchii a závažnost jednotlivých práv. V tomto smyslu, přes určitý nesporný přínos v růstu vědomí a uplatňování některých lidských práv, často

⁸⁶⁴ Tamtéž, čl. 128.

nastolují koncept lidských práv odporující křesťanskému duchu a vedou k upevňování struktury „kultury smrti“.

Církev a papežové současně s vyslovováním nadějí na pozemský pokrok ve věcech politických, ekonomických a sociálních, souběžně vytrvale upozorňují na „znamení úpadku“, která přinejmenším relativizují progresivní kontinuitu v růstu kvality pozemského štěstí, obecného blaha, pokroku v lidskosti a v kvalitě politických a ekonomických institucí. Samozřejmě, že světová politická autorita se – s ohledem na svůj univerzální dopad – stává velice nebezpečnou a v podstatě nežádoucí, pokud má potenciál a autoritu prosazovat či upevňovat v institucionalizovaných strukturách šíření morálně deformovaných ideálů. Po určité optimismem naplněné éře šedesátých a sedmdesátých let se u papežů prohlubuje kritický diskurz, samozřejmě i v návaznosti na určité proměny morálního klimatu a hodnotové posuny. Realita hříchu a zneužívání svobody není samozřejmě nová, ale podle postřehů papežů se v novější době upevňuje v nové kvalitě – „strukturách hříchu“. Zatímco *Gaudium et spes* vyjmenovává četné neduhy porušující nedotknutelnost lidské osoby a urážející lidskou důstojnost, které „vnášejí nákazu do lidské civilizace“, ⁸⁶⁵ v průběhu dalšího vývoje se některé tyto fenomény zformovaly do podoby systematického pronikání do lidskoprávního étosu, kultury a právního řádu některých zemí i nadnárodních struktur. Jan Pavel II. následně tyto fenomény nazývá symbolickým, ale velice silným pojmem, „kulturou smrti“. Má na mysli zejména otázku potratu a euthanasie, ale i dalších jevů porušujících základních důstojností člověka, o kterých se zdá, že získávají v mentalitě lidí a ve společenských strukturách převahu. „Kultura smrti“ vychází podle papeže ze zcela individualistického pojetí svobody, které nezachovává své zásadní spojení s pravdou a ústí v jakousi svobodu „silnějších“ proti slabým. ⁸⁶⁶ Politické struktury, které takové pojetí člověka a svobody prosazují, se nezdráhá nazývat formou totality:

„Stejná situace nastává i na úrovni států a vlád: prvotní a nezcizitelné právo na život je projednáváno či odmítáno hlasováním sněmu nebo vůlí politické strany, třebaže většinou hlasů. Je to nešťastný a zhoubný důsledek onoho relativismu, který zde otevřeně vládne: «právo» přestává být právem jako takovým, jestliže již není pevně založeno na nedotknutelné důstojnosti člověka, ale je podřizováno vůli většiny. Tímto způsobem se stává demokracie, proti svým vlastním zásadám, jistou formou totality. Stát již není více «společným domem», kde mohou všichni žít v určité základní rovnosti, ale stává se státem tyranským, který se odvažuje rozhodovat o životě slabých a bezbranných, a to od dítěte dosud nenarozeného po starce, ve jménu jakéhosi veřejného blaha, které ovšem není nic jiného než prospěch některých jedinců.“⁸⁶⁷

Z dalšího textu vyplývá, že demokratickou formu vlády považuje Jan Pavel II. v zásadě za nelegitimní, pokud v jejím jádru není přítomen prvek respektu k přirozenému zákonu:

„Demokracii není možno přeceňovat a chápat ji jako něco, co nahrazuje morálku nebo je lékem na nemorálnost. Ve svém základě je to «systém» a jako takový znamená prostředek a nikoliv cíl. Jeho «morálnost» nespočívá v něm samém, ale v jeho shodě s morálním zákonem, kterému musí být, stejně jako ostatní lidské chování, podřizeno. Závisí na morálnosti cílů, které sleduje, a prostředků, jichž při tom používá. Je-li dnes všeobecně uznávána hodnota demokratického systému, musíme v tom vidět pozitivní «znamení doby», jak často vícekrát potvrdil i učitelský úřad církve. Ale hodnota demokracie stojí a padá s hodnotami, které tato vyjadřuje a rozvíjí. [...] Základem těchto hodnot nemůže být mínění «většiny», které je časné a proměnlivé, ale pouze uznaný objektivní morální zákon,

⁸⁶⁵ Srov. *Gaudium et spes* (1965), čl. 27.

⁸⁶⁶ Srov. JAN PAVEL II. *Evangelium vitae* (1995), čl. 19.

⁸⁶⁷ Tamtéž, čl. 20.

k němuž, jakožto k zákonu, který je hluboko vepsán do lidského srdce, se vlastní občanský zákon musí vztahovat. Jestliže by, v důsledku tragického otupení svědomí společnosti, skepticismus zpochybnil dokonce i základní prvky tohoto morálního zákona, sama instituce demokracie by se otřásla v základech a stala by se pouhým mechanismem na usměrňování a regulaci různých protichůdných zájmů. Někdo si pomyslí, že i taková funkce demokracie, z nedostatku něčeho lepšího, je cenná kvůli společenskému míru ve společnosti. I když i v tomto názoru je zrno pravdy, nelze nevidět, že bez pevného objektivního morálního základu ani demokracie nemůže zaručit trvalý mír.“⁸⁶⁸

„Kulturu smrti“ považuje Jan Pavel II. nikoli za pouhý trend mravní degenerace lidstva, ale dokonce za systematické a zlovolné spiknutí elit, vědců, mezinárodních organizací a médií:

„Spíše mám na mysli hrozby, které jsou systematicky a vědecky naplánovány. Toto dvacáté století bude posuzováno jako věk nesmírných útoků proti životu, se svou nekonečnou řadou válek a ustavičným vražděním nevinných lidských bytostí. Falešní proroci a falešní učitelé zde dosáhli snad největšího úspěchu. Nehledě na úmysly, které mohou být různé a mohou i působit přesvědčivě, jsou-li prezentovány jako projev solidarity, stojíme zde před otevřeným «spiknutím proti životu», do kterého jsou zapojeny i mezinárodní instituce, které oficiálně propagují a nařizují kampaně za větší rozšíření antikoncepce, sterilizace a potratů. Nelze opomenout ani fakt, že i sdělovací prostředky často napomáhají tomuto spiknutí tím, že názory podporující antikoncepci, sterilizaci, potrat i samu eutanázii představují jako praktický doklad pokroku a dosažené svobody, zatímco opačné názory, podporující život, jako nepřátelské pokroku a svobodě.“⁸⁶⁹

Průnik těchto struktur hříchu, upevňujících „kulturu smrti“, je v dalším vývoji stále více patrný na úrovni institucí globálního vládnutí, včetně struktur OSN (jak zdůrazňuje kupříkladu výše referovaný Michel Schooyans), což dává ještě silněji do přímé souvislosti s „globální dimenzí sociální otázky“ a deformovanou představou o člověku a jeho podstatě následně Benedikt XVI.:

„Nelze podceňovat znepokojující scénáře budoucnosti člověka a nové mocné nástroje, jež má k dispozici «kultura smrti». K tragické a velmi rozšířené ráně potratů lze do budoucna přidat – ale zaobaleně to in nuce existuje už dnes – systematické eugenické plánování porodnosti. V opačném směru se prosazuje mens euthanasica [...] Za těmito scénáři stojí kulturní postoje, které popírají lidskou důstojnost. A naopak, tyto praktiky mají živit materialistické a mechanistické pojetí lidského života. Kdo změří negativní účinky této mentality na rozvoj? [...] Mnozí jsou pohoršeni okrajovými záležitostmi a přitom zjevně tolerují neslýchané nespravedlnosti.“⁸⁷⁰

I když se papež Benedikt v encyklice vyjadřuje poměrně uměřeně, je známo, že disent vůči „kultuře smrti“ a jejímu globálnímu šíření je klíčovým posláním církve. Neformálně podporoval i podstatně radikálnější hlasy a kritiky deformovaného pojetí globálního vládnutí, jako třeba právě Michela Schooyanse. K jeho knize *The Gospel: Confronting World Disorder* (1999) ještě jako prefekt Kongregace pro nauku víry napsal předmluvu, kde se nezdráhal překvapivě užívat ani „konspirativně“ vyznívajících, mlhavého a kontroverzního obrazu tzv. „Nového světového řádu“:

„Na jedné straně zde byly marxistické systémy, které slibovaly dosažení vytouženého lidského království politicko-ideologickou cestou. Na straně druhé se objevují snahy o

⁸⁶⁸ Tamtéž, čl. 70.

⁸⁶⁹ Tamtéž, čl. 17.

⁸⁷⁰ BENEDIKT XVI. *Caritas in veritate* (2009), čl. 75.

*budování budoucnosti za pomoci více či méně liberálních tradic. Pod názvem Nový světový Řád [New World Order] tyto snahy získávají stále zřetelnější obrysy a odvolávají se stále více na OSN a její mezinárodní konference.*⁸⁷¹

Dále v předmluvě napsal, že v základu těchto snah stojí „nová antropologie“, která nehledí na člověka optikou z křesťanství vycházející lidské důstojnosti – dokonce konkrétně jmenuje ideologii feminismu. Úkolem křesťanství je dle něho nutnost se proti tomuto *Novému světovému řádu* postavit:

*„A tak jsme na sklonku nového obrazu nového světa přišli k bodu, v němž nejen křesťan, ale zejména on, má za povinnost protestovat. Je třeba poděkovat Michelovi Schooyansovi, který dal touto knihou rázný hlas tolik potřebnému protestu.“*⁸⁷²

Vliv „kultury smrti“ na globální struktury moci tak v podstatě znamená globální šíření morálního zla. V tomto smyslu naznačuje, že pozice katolicismu je vůči strukturám globálního vládnutí – do té míry, nakolik jsou spojeny s „novou antropologií“ – v zásadní opozici a disentu, podobně jako Jan Pavel II. považuje za nelegitimní morálně deformované demokratické formy vládnutí. Papež Benedikt po ukončení svého papežského působení taktéž neformálně podpořil i německou katolickou aktivistku Gabriele Kuby, autorku knihy *Globální sexuální revoluce. Ztráta svobody ve jménu svobody*,⁸⁷³ kterou osobně přijal a řekl, že „je statečná bojovnice proti ideologiím, které v konečném důsledku vyústují v ničení člověka.“⁸⁷⁴ Podle Kuby není „globální sexuální revoluce“ jen trendem ve vývoji společnosti a pouhou postupnou proměnou chování lidí v sexuální oblasti a přirozeným společenským vývojem – ale naopak záměrným, konstruktivistickým a manipulativním způsobem uplatňovaná vize proměny chápání podstaty člověka skrze politické struktury a instituce států, EU a OSN. Tato revoluce je zaměřená proti tradičním hodnotovým systémům všech kultur a náboženství a prostřednictvím mezinárodních politických elit je prosazována jako útok na svobodu, náboženství, demokracii a směřuje k „nové totalitě“.

Ačkoli se v pozici papeže Benedikt XVI. neuchyloval k tak silným prohlášením a formám podpory, je zřejmé, že silně kritické hlasy Schooyanse a Kuby považoval za legitimní a žádoucí. Tento pohled je i v intencích omezené působnosti církve v politickém prostoru – zajistit v politické praxi soulad mezi světovou politickou autoritou a základními principy morálního řádu však není v rukou samotné církve jako instituce, ale odpovědných politiků a aktivního působení angažovaných laiků.

Papež František co do množství a povahy vyjádření ustupuje od zdůrazňování struktur „kultury smrti“ v oblasti potratů a dalších otázek „sexuální povahy“. Současně však intenzifikuje diskurz vůči „nadřazenému pojmu“ těchto otázek, které mají zázemí v celkové proměně morálního vědomí a převaze „technokratického paradigmatu“ v politice a ekonomice. Papež František v jistém smyslu za „kulturu smrti“ považuje celý deformovaný systém ekonomických institucí a životního stylu. Vládnoucí tzv. „technokratické paradigma“, které se „snaží ovládat také ekonomiku a politiku“,⁸⁷⁵ je spojeno s „nadměrným rozvojem“⁸⁷⁶ orientovaným na obsesivní a hedonistický konzumismus, „skartační kulturu“ a „nadvládu slasti“,⁸⁷⁷ které jsou podporovány „soukolím nynější

⁸⁷¹ Srov. slovenský překlad SCHOYANS, Michel. *Evanjelium. Ako čeliť svetu v rozvrate?*, s. 21.

⁸⁷² Tamtéž, s. 22.

⁸⁷³ KUBY, Gabriele. *Globální sexuální revoluce. Ztráta svobody ve jménu svobody*. Brno: Kartuziánské nakladatelství, 2014.

⁸⁷⁴ Tamtéž, vnitřní přebal knihy.

⁸⁷⁵ FRANTIŠEK. *Laudato si'* (2015), čl. 108.

⁸⁷⁶ Srov. tamtéž, čl. 109.

⁸⁷⁷ Srov. tamtéž, čl. 222.

globalizované ekonomie“.⁸⁷⁸ Papež kritizuje konzumeristický styl života a vyzývá proti těmto trendům k přijetí alternativního stylu života cestou „odvážné kulturní revoluce“,⁸⁷⁹ „kontrakultury“ a alternativního životního stylu.⁸⁸⁰ Požaduje změnu modelu globálního rozvoje a odpovědnou úvahu nad smyslem ekonomiky a jejích cílů,⁸⁸¹ systém obchodních a majetkových vztahů považuje za „strukturálně zvrácený“⁸⁸² a rezistentní vůči „odporu mocných“.⁸⁸³ Odvrácenou stranou tohoto neblahého vývoje je pro něj fenomén masové, lidsky nedůstojné chudoby v nerozvinutých zemích.

Důraz na ekonomickou dimenzi lidské důstojnosti neznámá, že by papež jakkoli ustupoval od klíčových postojů katolické bioetiky, třeba v otázce potratu:

„Mezi těmito slabými, o něž se církev chce s láskou starat, jsou také nenarozené děti, které jsou nejbezbrannější a nejnevinější a kterým je dnes upírána lidská důstojnost [...] Tato obrana rodičího se života se však vnitřně pojí s obranou jakéhokoli lidského práva. Předpokládá přesvědčení, že lidská bytost je vždy posvátná a nedotknutelná v jakékoli situaci a v každé fázi svého vývoje. Je to cíl sám o sobě a nikdy prostředek řešení jiných těžkostí. Pokud toto přesvědčení odpadne, nezůstanou pevné a trvalé základy pro obranu lidských práv, která by tak byla vždycky podrobena nahodilým a střídajícím se konvencím mocných. [...] Právě proto, že jde o otázku, jež má co do činění s vnitřní koherencí našeho poselství o hodnotě člověka, nelze očekávat, že církev k ní změní stanovisko.“⁸⁸⁴

Reprodukční a genovou manipulaci, podobně i jako další rizikové vědecké poznatky, považuje za velké nebezpečí pro lidstvo a potenciál pro „zlovolné“ globální vládnutí v případě zneužití:

„Těm, kdo jsou držiteli těchto poznatků a ekonomické moci k jejich využití, dávají zarážející vládu nad celým lidským rodem a světem. [...] V jakých rukou je a do jakých může přijít tato moc? Je hrozně riskantní, aby spočívala v nepatrné části lidstva.“⁸⁸⁵

Františkova kritika jím identifikovaných neblahých trendů má někdy, zejména v méně formálních mluvených projevech, až „konspirativistické rysy“, jak jsme naznačili výše obsahy jeho projevů – *Promluvou v Evropském parlamentu (2014)* – „uniformní systémy sloužící neznámým impériím“, *Promluvou na 70. Valném shromáždění OSN v New Yorku (2015)* – varování před „budováním všemohoucí elity“, *promluvou na setkání se stoupenci alternativní ekonomiky v Bolívii (2015)* – „tento systém útočí na Ježíšův plán, útočí na jeho dobrou zvěst“. Během *Tiskové konference při návratu z Filipín (leden 2015)*, kde hovořil o nebezpečné globální „ideologické kolonizaci“ a jako příklad uvedl násilné uplatňování teorie genderu, dokonce doporučoval pro ilustraci k četbě nebezpečné „ideologické kolonizace“ Bensonovu apokalyptickou knihu *Pán světa* imaginativně nastiňující globální vládu Antikrista.

V souvislosti s kritikou „kultury smrti“ a existujícími – či dokonce šířícími se – morálně-degenerativními trendy se dokonce zdá, že se v éře papeže Františka kritický a „antikonspirativistický“ diskurz prohlubuje. Identifikací těchto – z hlediska katolické etiky – protilidských, zlovolných a konspirativních fenoménů v (globální) politice se též částečně navracíme k problematické otázce „tajemství nepravosti a role zla v politice“. Aniž bychom tedy nutně spojovali morální hodnocení s apokalyptickými diskurzemi, i vyjádření papežů

⁸⁷⁸ Srov. tamtéž, čl. 144.

⁸⁷⁹ Tamtéž, čl. 114.

⁸⁸⁰ Tamtéž, čl. 108.

⁸⁸¹ Srov. tamtéž, čl. 194.

⁸⁸² Srov. tamtéž, čl. 52.

⁸⁸³ Srov. tamtéž, čl. 14.

⁸⁸⁴ FRANTIŠEK. *Evangelii gaudium* (2013), čl. 213–214.

⁸⁸⁵ FRANTIŠEK. *Laudato sí'* (2015), čl. 104.

naznačují, že případné morálně-degenerativními trendy jsou plodem konspirativního působení určitých společenských kruhů a skupin za přispění zlovolné či deformované lidské svobody – nebo dokonce za účasti zlých duchovních sil. Takovou kritiku „zlovolné“ konspirace je možné vnímat jako integrální a legitimní součást kritického náboženského diskurzu a morálního hodnocení, současně je však zapotřebí, aby apokalyptický a konspirativistický diskurz neovládl pole politické etiky, jak jsme naznačili v kapitole 3.2.4.

3.4 Perspektivy globálního vládnutí z hlediska plurality náboženských pozic

Z obecného hlediska lze říci, jak nás upozorňuje třeba klasik mezinárodních vztahů Kissinger,⁸⁸⁶ že v lůně každé civilizace (či náboženství) můžeme identifikovat hodnotové, kosmologické a univerzalistické představy o žádoucím politickém uspořádání světa jako celku. V kontextu mezináboženského a multikulturního soužití jde však nikoli o teoretickou dominanci určité historicky či nábožensky podmíněné perspektivy, ale o zformování společného řádu, hledání pravidel možného mírového, plodného soužití navzdory této pluralitě představ.⁸⁸⁷ Nyní se ve stručnosti pokusíme o srovnání katolické a širěji křesťanské perspektivy s dalšími náboženskými tradicemi a jejich předpoklady globálního vládnutí, ideálu jednoty lidstva a lidských práv, pokusíme se naznačit možnosti konvergence, případně zásadních rozdílů v otázce globálního politického řádu. Nadpis kapitoly samozřejmě naznačuje příliš velké ambice a snahu je sdružit do příliš malého prostoru – nebudeme se podrobně věnovat všem možným náboženským a duchovním impulsům k tematice, ale pouze v náznaku poukážeme na možné klíčové aspekty tématu, které mohou být v určitém souladu, či naopak v napětí s výše nastíněnou katolickou (a širěji křesťanskou) tradicí. O stručnou reflexi vztahu světových náboženství či jimi formovaných kulturních prostředí k otázce globálního řádu a lidských práv se pokusíme v pořadí, které odpovídá jejich globálnímu statistickému zastoupení – podle přibližných údajů vyznává křesťanství asi 31 % světové populace, islám 23 %, hinduismus 15 %, čínská národní náboženství 7 % a buddhismus 7 %.⁸⁸⁸

3.4.1 Ve vztahu k islámu

I když je velice obtížně vypointovat možné vztahy islámu a konceptu globálního vládnutí, nemůžeme tuto důležitou otázku s ohledem na význam islámu pominout. Islám jako celek se nevyznačuje jednotným a plně sdíleným modelem vztahu náboženství a politiky. O islámu se v tomto smyslu obecně soudí, že největším problémem je nedostatečné oddělování náboženství a politiky a tím i obtížné akceptace sekulární vlády, demokratické formy vládnutí a lidskoprávních ideálů. Radikální formy islamismu či politického islámu instrumentalizují náboženství a podřizují je politickým cílům. To samozřejmě neplatí obecně, mnohé klíčové státy s islámským obyvatelstvem takové sekulární a demokratické politické formy v zásadě přijaly a více či méně úspěšně je rozvíjejí (Turecko, Tunisko, Indonésie apod.). Zajímavým postřehem v tomto kontextu je konstatování, že neutěšený vývoj v těchto oblastech není problémem světa islámu jako celku, ale převážně jeho (menší) arabské části. Toho si všímá kupříkladu Fareed Zakaria,⁸⁸⁹ když poukazuje na nearabské muslimské země a jejich nedokonalé, ale v zásadě fungující demokracie. Takřka miliarda muslimů žije v zemích, které splňují základní demokratické rysy (z toho již takřka půl miliardy jen v Indonésii a Indii), přičemž arabský islám reprezentuje jen cca 20 % muslimů světa. I proto Zakaria připisuje problémy arabského islámu spíše historickým, politickým a ekonomickým než náboženským faktorům.

Obvykle se identifikují tři klíčové pohledy na vztah mezi islámem a politickými formami obvykle chápanými jako „západní“ – tradicionalistický, reformistický a islamistický. Tradicionalisté odmítají globalizaci jako dominanci Západu a westernizaci své kultury, přičemž chtějí hlavně udržet rysy tradiční islámské společnosti. Reformisté hledají

⁸⁸⁶ Srov. KISSINGER, Henry. *Uspořádání světa: státní zájmy, konflikty a mocenská rovnováha*. Praha: Prostor, 2016, s. 16.

⁸⁸⁷ Srov. tamtéž, s. 21.

⁸⁸⁸ Kmenová náboženství vyznává 6 % lidstva, ateistů a lidí bez konkrétního náboženství je údajně cca 16 % populace světa. Srov. kupříkladu WORLDOMETERS.INFO [online].

⁸⁸⁹ Srov. ZAKARIA, Fareed. *Budoucnost svobody*. Praha: Academia, 2004, s. 147–198.

cesty k porozumění mezi světy modernity a islámu a k přijetí určitého pojetí lidských práv a demokracie. Islamisté pak požadují vládu výhradně podle jimi interpretovaných principů *šarií* a odmítají legitimitu jakékoli sekulární vlády či lidmi stanovené zákony. Od tradicionalistů se liší zejména tím, že přijímají četné prvky modernity (technologie apod.) a že absorbovali prvky jiných (univerzalistických) ideologií – panarabismu a socialismu, s nimiž se ostatně v islámském světě v minulosti neúspěšně experimentovalo. Islamismus má pak jako totalitní ideologie charakter „islamistického globalismu“, který požaduje vládu radikální verze výkladu víry jak ve světě islámu, tak i mimo něj – má univerzalistické aspirace a ve svém plném ideálním uskutečnění by islámské hodnoty a pravidla měly dominovat nad celým lidstvem v podobě celosvětového chalífátu. Univerzalizmus je ovšem silně obsažen i v umírněnějších postojích islámu, třeba v jednom z pokusů o formulaci lidskoprávní pozice ze strany islámu – *Všeobecné islámské deklaraci lidských práv (Universal Islamic Declaration of Human Rights, Pařížská deklarace, 1981)*⁸⁹⁰ vyhlášené v Paříži *Islámskou evropskou radou* – je zde deklarována „starobylá aspirace na spravedlivý světový řád“ (*age-old human aspiration for a just world order*), která je však explicitně navázána na pozvání celého lidstva k poselství islámu (*inviting all mankind to the message of Islam*) a na muslimský závazek ustavit „islámský řád“ (*obligation to establish an Islamic order*).

Pokud jde o mezinárodní vztahy, klasické islámské právo rozlišuje na základě výroků Koránu mezi islámskými územími (*dár al-islám*) a územími pod vládou nevěřících (*dár al-kufr*), které může být buď „územím války“ (*dár al-harb*), nebo územím, s nímž je uzavřena mírová smlouva (*dár as-sulh*). Další rozvoj úvah nad problematikou vztahů k neislámskému světu vedl k formulaci pojmu *dár al-^cahd* – území mírové smlouvy či „země míru“. Islámský reformista Muhammad al-^cAwwá měl za to, že se celý současný svět nachází v období, pro něž je příhodný právě tento pojem. Stejně tak Abú Zahra měl za to, že současný svět je sjednocen v rámci OSN, v respektu k mezinárodnímu právu a míru. V souladu s principy Koránu nemůže být proto území členských států OSN považováno za *dár al-harb*, nýbrž patří do území *dár al-^cahd*. Koránské pojetí mezinárodních vztahů je takto chápáno nekonfrontačně.⁸⁹¹ Gamal Badr upozorňuje,⁸⁹² že islámské právo národů není „součástí dogmatu“ islámu, ale produktem pokračujícího procesu právních tradic a spekulací v průběhu staletí. Současně soudí, že současné islámské právní myšlení nemá problém přihlásit se ke všem běžným principům mezinárodního práva a zároveň jej i obohatit svým přínosem. Tento pohled je tedy plodem dalšího výkladu a reformních pohledů na moderní situaci mezinárodních vztahů, v zásadě explicitně či implicitně akceptovaný muslimskými státy a jejich představiteli. Fundamentalistický islamistický pohled naopak trvá na prostém rozdělení světa na *dár al-islám* a *dár al-harb* – tedy, že všechna území světa, která nejsou podřízena vládě islámu, jsou územím války. Podle duchovního otce militantního islámu Sajjida Qutba jsou v situaci „pohanské nevědomosti“ (*džáhilija*) i všechny islámské státy nerespektující „správné“ pojetí islámu a je tedy třeba vést *džihád* i proti nim za účelem nastolení pravé vlády Božího zákona. Qutb obecně chápe islám jako univerzalistickou legitimní sílu, jako „suverenitu“ či „všeobjímající vládu“ Boha (*hákimijat Alláh*), která má provést destrukci *statu quo*, dobýt svět a nastolit světový mír pod vládou islámu. Odmítá jakékoli argumenty ke změkčení konceptu *džihádu* (obrana islámu, osobní *džihád*) a chápe jej jako požadavek postupného nastolení vlády Boha na celé zemi a eliminaci všech lidských

⁸⁹⁰ Srov. *Universal Islamic Declaration of Human Rights (1981)* [online].

⁸⁹¹ Srov. BUREŠ, Jaroslav. Státová právní koncepce v programech islamistických hnutí na Blízkém východě. *Mezinárodní vztahy*, 2002/3, s. 5–26.

⁸⁹² Srov. BADR, Gamal M. A Survey of Islamic International Law. In: JANIS, Mark W. a Carolyn EVANS eds. *Religion and International Law*, s. 95–101.

forem nadvlády a zákonodárství.⁸⁹³ Tento světový řád, který zničí všechny lidské zákony, má zajistit plnost lidské svobody, rovnosti a bratrství lidí a jejich podřízení výhradně Bohu – „*Džihád v islámu je prostě název pro snažení o to, aby tato metoda a tento řád převládly na celém světě.*“⁸⁹⁴ Boj je tedy podle Qutba třeba vést i proti celému světu, který se nachází v různých stupních *džáhilíje*, tedy i muslimským společnostem a státům, které nenaplňují ideál dokonalé Boží vlády, jsou rozděleny do států a podřizují se jinému než Božímu zákonodárství a tedy i dokonalé lidské civilizaci.

Z hlediska mezinárodních vztahů by k uspokojivému a mírovému soužití bylo postačující, kdyby „islámské“ státy respektovaly jiné státy ve smyslu konceptu *dár al-^cahd*, tedy jako území mírové smlouvy – což v zásadě činí. Jejich spolupráce na strukturách globálního vládnutí je dána jejich členstvím v OSN a dalších mezivládních institucích. Luboš Kropáček píše, že „*svým členstvím v OSN a akceptací její Charty tyto státy de facto odložily středověké islámské pojetí světa a přijaly sekulární pluralitu jeho mezinárodních struktur,*“⁸⁹⁵ i když do mezinárodních vztahů samozřejmě citelně zasahují „*pozůstatky asymetrie ve vztahu státu a náboženství.*“ Zásadním limitem pro šířeji pojaté globální vládnutí a hledání společných východisek s křesťanstvím, „západními“ hodnotami a hodnotami jiných civilizačních okruhů, je však islámské pojetí demokracie a lidských práv. To má samozřejmě potenciál k dalšímu rozvoji reformním směrem, ale naráží na limity ze strany konzervativněji orientovaných islámských zemí a islámu jako takového – i v jeho nefundamentalistické a neislamistické verzi. Islám většinou chápe Korán jako *ipsissima verba Dei* – kde potenciál historicko-kritického výkladu radikálnějších výroků, jejich aktualizace a inkulturace jsou tedy zásadně omezeny. Dalším limitem je unitární chápání politického islámského systému, který vychází z klíčového principu Boží jednoty (*tawhíd*) a odmítá oddělování věcí politických a náboženských, kde jediným zákonodárcem je Bůh. Třetím problémem je islámské chápání lidské svobody a svobody svědomí, které je omezeno požadavkem absolutní podřízenosti (*al-islám*) lidské osoby Bohu. Reformní výklady ohledně pojmu demokracie⁸⁹⁶ někdy staví na koránském principu porad (*šúrá*) v kombinaci s principem *tawhíd*, případně užívají pojem *idžmá^c* ve významu konsensu či respektu k veřejnému mínění, pojem *baj^ca* (původně „hold panovníkovi“, nyní ve smyslu společenské smlouvy), či pojem *maslaha* (veřejný zájem). Radikální fundamentalisté a islamisté pochopitelně takové výklady odmítají. Další vývoj v těchto oblastech je do značné míry závislý na politické situaci a směřování islámských zemí, rozvoji vzdělanosti a reflexe, v neposlední řadě i ekonomickém rozvoji. Také bude značně determinován případnými úspěchy a dalším vývojem v islámských zemích, které se za určitých historických podmínek cestami demokracie a respektu k lidským právům určitým, třebaže limitovaným a „nezápadním“, způsobem vydaly. V neposlední řadě bude determinován postoj Západu, úspěšností integrace muslimských migrantů v západních společnostech a třeba také případným přijetím Turecka do EU či uspokojivým vyřešením palestinské otázky.

Co se týče lidských práv,⁸⁹⁷ pokud jde o *Všeobecnou deklaraci* (1948), pro její přijetí se při hlasování vyslovily všechny tehdy členské muslimské země (Afgánistán, Egypt, Irák, Írán, Libanon, Pákistán, Sýrie a Turecko), pouze Saúdská Arábie se zdržela hlasování. Saúdská Arábie nakonec v roce 1970 vyslovila otevřený nesouhlas se třemi body *Deklarace*, které v rozporu s islámem umožňují, že by se muslimská žena mohla vdát za nemuslima, možnost konverze z islámu na jiné náboženství, existence odborů a možnost stávek. Kritika

⁸⁹³ Srov. QUTB, Sajjid. *Milníky na cestě*. Praha: Academia, 2013, s. 188–196.

⁸⁹⁴ Tamtéž, s. 196.

⁸⁹⁵ Srov. KROPÁČEK, Luboš. Křesťansko-muslimské vztahy po II. vatikánském koncilu. *Caritas et veritas*, 1/2016, s. 112.

⁸⁹⁶ Srov. KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 70.

⁸⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 73–82.

Deklarace jako dokumentu ve svém celku obtížně slučitelného s islámskou kulturou s časem rostla a vedla k pokusům o formulaci specifických islámských pozic. V souvislosti s postojem islámu k lidským právům bývá často zmiňován výrok vyslance Iráku při OSN Said Rajaie-Khorassaniho, který v roce 1981 řekl, že *Deklarace* je sekulárním vyjádřením judeo-křesťanské tradice a nemůže být tedy implementována muslimskými zeměmi bez porušení islámského práva. Mezi snahami o definici lidských práv z islámského pohledu co do míry přijetí však vyniká *Deklarace lidských práv v islámu* (1990) vydaná *Organizací islámské konference* v Káhiře, jejíž relevance byla potvrzena zeměmi organizace v roce 2000. Od roku 2011 se tato mezinárodní organizace, která usiluje být kolektivním hlasem islámského světa, nazývá *Organizací islámské spolupráce* (*Organisation of Islamic Cooperation, OIC*), sdružuje 57 členských zemí s celkem 1,6 miliardou obyvatel. Káhirskou *Deklaraci lidských práv v islámu* (1990)⁸⁹⁸ je tedy třeba brát i přes zásadní nejednotnost a pluralitu pozic v kontextu islámu jako klíčové východisko dialogu o lidských právech s muslimským světem, přinejmenším potvrzeným jeho oficiálními politickými představiteli. Káhirska deklarace usiluje o formulaci lidských práv souladnou s koránským učením, dokonce se na četných místech přímo odvolává na principy *šarií*. V textu je deklarována jednota lidstva jako jedné rodiny pocházející od Adama, jejíž členy „*spojuje podřízení vůči Bohu*“. Je deklarována taktéž rovnost „*v základní lidské důstojnosti (basic human dignity) a základních povinnostech a odpovědnosti, bez jakékoli diskriminace na základě rasy, barvy, jazyka, pohlaví, náboženské víry, politické příslušnosti, sociálního postavení nebo jiných kritérií*“ (vše čl. 1). Současně je ale zdůrazněna role „*pravé víry*“ (*true faith*) jako garanta této důstojnosti a cesty k lidskému zdokonalení. Islám je zde chápán jako náboženství „*nezkažené přirozenosti*“ (*unspoiled nature*) a je zakázáno využívat jakékoli formy nátlaku na člověka nebo zneužívat jeho chudoby a nevzdělanosti k tomu, aby byl obrácen od jednoho náboženství k druhému nebo k ateismu (čl. 10). Zde již narážíme na citlivé téma náboženské svobody a konverze, která je samozřejmě z jiného náboženství k islámu možná a žádoucí, ovšem nikoli naopak. I další svobody a práva obecně jsou interpretovatelná a akceptovatelná jen v kontextu práva *šaría* (čl. 25) a omezují tak třeba obvykle chápanou rovnost v situaci uzavření manželství (čl. 5), svobody slova (čl. 22) či rovnosti pohlaví (čl. 6).

Deklarace lidských práv v islámu není tedy podle všeho snahou o definici lidských práv nezávislou na jakémkoli náboženském vyznání, ale v úzké vazbě na principy islámu a právo *šaría*. Svou povahou deklarace zároveň naznačuje, že v oblastech a právech s ní rozporných není prostor pro uznání *Všeobecné deklarace lidských práv* či jiných lidskoprávních dokumentů ve svém celku. Praktický postoj mnohých muslimských zemí je ovšem mnohem pragmatičtější a tolerantnější, nebo dokonce nabízejí širší sumu lidských práv a náboženské právo oddělují od práva sekulárního, velká část z nich je smluvně formálně vázána i závaznými lidskoprávními dokumenty OSN (*Mezinárodní pakt o občanských a politických právech* apod.). V některých aspektech a formulacích je káhirska deklarace blízká katolickému pojetí garance základních práv – v ochraně lidského života včetně života před narozením a přirozenou smrtí („*během doby, kterou člověku určil Bůh na tomto světě*“, čl. 2c) a také v poměrně skromné formulaci sociálních práv, která je užší než ve *Všeobecné deklaraci* – ta spočívá v právu na práci zajišťovaném všem (čl. 13) a v právu na záruky „*slušného živobytí*“ (*decent living*) člověka a na něm závislých osob, spočívající v zajištění potravy, ošacení, bydlení, vzdělání, lékařské péče a všech ostatních základních potřeb (*basic needs*), to ovšem v mezích „*poskytovaných společností a státem podle svých dostupných zdrojů*“ (*within the limits of their available resources*) (vše srov. čl. 17).

⁸⁹⁸ *The Cairo Declaration On Human Rights In Islam* (1990) [online].

I přes zjevný průnik v četných oblastech a základních lidských právech zůstává zásadní rozpor v zásadě teocentrické a na náboženské texty vázané perspektivě, otázce náboženské svobody, svobody projevu a rovnosti mužů a žen. V radikálnější interpretaci by káhirska deklarace mohla znamenat legitimizaci aktivní diskriminace jinověrců a nevěřících, omezování svobod ze strany státu ve jménu práva na „život ve slušném prostředí, daleko od neřestí a morální zkaženosti“ (čl. 17). Celkově je třeba tedy káhirskou deklaraci vnímat jako klíčové vymezení ideje lidských práv z perspektivy islámských zemí, i přes zjevnou pluralitu přístupů a nejednotnost islámu jako celku v těchto otázkách. Je samozřejmě závažnou otázkou, nakolik se základní lidskoprávní perspektivy mohou v čase oněm islámským přibližovat, některé liberálnější a sekulárnější interpretace práva šaría tuto možnost naznačují, některé jiné trendy v politice islámských zemí naopak naznačují prohlubující se rozdíly. Ke světu islámu je tedy třeba zaujímat otevřený postoj spojený s respektem a společným úsilím o eliminaci jeho nebezpečných nejextrémnějších forem. Podporou rawsovských „slušných“ režimů a stálým hledáním definice základních transkulturních lidských práv, poskytujících základní svobody, ekonomické podmínky, důstojnost a bezpečnost přispívat k budování globálního řádu, nikoli požadovat široké uplatnění náročných požadavků a standardů obvyklých v liberálních režimech Západu.

Příkladem úvahy o další perspektivě interpretace lidských práv v islámském světě je stať Norani Othman,⁸⁹⁹ která i přes odlišnost kulturních a náboženských perspektiv trvá na úsilí o jejich univerzální definici, přičemž tento potenciál spatřuje i v islámu. Váže jej však do značné míry na kritické přehodnocení exegeze a jurisprudenční stránky posvátných textů. V podstatě naznačuje, že je třeba více diferencovat jádro poselství od dějinně podmíněných aspektů Koránu. Odvolává se na koncept *idžtihádu* – užití kritického rozumu – a ukazuje, že koránské poselství je slučitelné s náboženskou svobodou a dalšími často problematizovanými ideály, jako je třeba rovnoprávnost žen.

Soulad v otázce lidských práv se následně může teprve stát nosným pilířem jakýchkoli úvah o případném efektivnějším (nikoli silnějším) globálním vládnutí. Je ale poměrně zřejmé, že muslimské státy s ohledem na svůj důraz na suverenitu a specifika islámského světa, včetně plurality politických a náboženských forem, nebudou nijak zásadně nakloněny myšlence posilování transnacionálních struktur, které by měly exekutivní pravomoci nad jednotlivými zeměmi. Ostatně i slabá úroveň nadnárodní integrace a kooperace mezi muslimskými zeměmi samotnými je toho určitým příznakem. Abdul Aziz Said⁹⁰⁰ v tomto smyslu v kontextu úvah o vztahu náboženství a globálního vládnutí píše, že není v zásadě potřeba radikální institucionální transformace globálního systému, je ale zapotřebí budovat spolupráci na bázi konsensu, férovosti a důvěry. Pokud jde o společný morální základ, implicitně odmítá koncept přirozeného zákona, ale hovoří o „základní moudrosti“, která je „společným dědictvím celého lidstva“ a která se může stát základem dialogu. Tu dává do souvislosti s mystickou a spirituální stránkou všech náboženství, která je jejich společným jádrem. Zároveň za přínos islámu ke světovému řádu považuje určitou korekci „kulturně anarchistického a individualistického liberalismu“ a důrazy na smysl pro společenství, společné dobro a solidaritu mezi lidmi. Saleha Mahmood-Abedin ve stati *Islam and Global Governance*⁹⁰¹ v podobném smyslu zdůrazňuje specifický islámský vztah náboženství, politiky a společnosti a odmítá jejich oddělování v západním duchu, současně

⁸⁹⁹ Srov. OTHMAN, Norani. Šaría a občanská práva žen v moderním islámském státě. In: HRUBEC, Marek ed. *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, s. 281–318.

⁹⁰⁰ Srov. SAID, Abdul A. a Nathan C. FUNK. Islamic Revivalism: A Global Perspective. In: MISCHÉ, Patricia M. a Melissa MERKLING eds. *Toward a Global Civilization? The Contribution of Religions*. New York: Peter Lang, 2001, s. 308–330.

⁹⁰¹ Srov. MAHMOOD-ABEDIN, Saleha. *Islam and Global Governance*. In: MISCHÉ, Patricia M. a Melissa MERKLING eds. *Toward a Global Civilization? The Contribution of Religions*, s. 282–307.

má za to, že hodnoty islámu jsou univerzální a akceptovatelné všemi lidmi, aniž by to bylo v rozporu s náboženskou a kulturní pluralitou.⁹⁰² Oproti A. A. Saidovi však nespátuje v systému OSN ideál globálního vládnutí – podle ní je příliš uzavřen v antagonismech jednotlivých států a postrádá globální perspektivu. Jako možné zlepšení navrhuje vytvoření paralelní „globální morální autority“ – *Parlamentu světových náboženství*, který by byl díky zastoupení různých náboženských tradic určitým inspirujícím a poradním hlasem existujícím strukturám globálního vládnutí.⁹⁰³

Mezi stoupenci tolerance, solidarity a míru v prostoru islámu vyniká kupříkladu Fethullah Gülen, zakladatel světového sociálního hnutí *Hizmet* (Služba). Gülenovy školy fungují ve 140 zemích, členů jeho hnutí je kolem 10 milionů. Jeho kniha *Toward a Global Civilization of Love & Tolerance* (2010) vyšla dokonce v češtině.⁹⁰⁴ Chápe islám jako náboženství tolerance, soucitu a nenásilí, které je plně slučitelné s demokracií, přičemž doufá v perspektivní zrod globální civilizace lásky, tolerance a kooperace, založené na upřímném interkulturním a mezináboženském dialogu. Když hovoří o „novém uspořádání světa“, spojuje jej s lidskými právy a demokracií – „Je zjevné, že bude-li nový pořádek světa založen na explicitním nebo implicitním užití síly, místo demokracie a plného využití základních lidských práv a svobod budou rozpory pokračovat a narůstat.“⁹⁰⁵ Doufá v jakousi duchovní transformaci světa – „I když svět neprochází obnovou, a že tomu tak není, je dnes jasné, prochází zcela určitě přestavbou. Až přijde správný čas, tato přestavba proběhne. Až se to stane, namísto světa, který tvarovala nenávist a zloba, se před námi překvapivě objeví svět, který svou podobu získal v atmosféře lásky, tolerance a trpělivosti.“⁹⁰⁶ Když hovoří o lidských právech konkrétně, jmenuje skutečně základní – „Proto jsou svoboda víry, života, reprodukce, duševního zdraví a osobního vlastnictví základem, který musí být vždy zachován, a také islám přistupuje k lidským právům z perspektivy těchto základních principů.“⁹⁰⁷ Gülenův důraz na soulad rozumu a víry je v základu velice blízký křesťanské přirozenoprávní tradici, k možnostem konkrétních forem mezinárodního uspořádání se v zásadě nevyjadřuje, spoléhá na určitou morální proměnu světa cestou dialogu, vzdělání a nalézání konsensu v základních hodnotách, jeho názory mají tedy určitý nádech pacifismu a utopického idealismu.

3.4.2 Ve vztahu k hinduismu

V případě hinduismu se jedná převážně o náboženství „národní“ – indické, Indie je tzv. civilizačním státem, kde se civilizační okruh značně překrývá s náboženstvím a jeho případným politickým vyjádřením. Obecně řečeno z politického hlediska a z hlediska mezinárodních vztahů nemá hinduismus výrazně specifickou politickou formu – respektive tato forma je z vnějšího hlediska překryta a reprezentována politickým systémem současné Indie. Ta je demokratickým, parlamentním zřízením, federací skládající se z devětadvaceti spolkových států a sedmi svazových teritorií, formálně je součástí (britského) *Commonwealthu*. Indická ústava⁹⁰⁸ akceptuje v zásadě všechna podstatná lidská práva a základní náležitosti vyspělých demokratických států, Indie je označována za „největší demokracii světa“, která splňuje základní kritéria „liberálně-demokratického“ zřízení.⁹⁰⁹

⁹⁰² Srov. tamtéž, s. 300.

⁹⁰³ Srov. tamtéž, s. 305–307.

⁹⁰⁴ GÜLEN, Fethullah. *Vstříc globální civilizaci lásky a tolerance*. New Jersey: Tughra Books, 2011.

⁹⁰⁵ Tamtéž, s. 268.

⁹⁰⁶ Tamtéž, s. 269.

⁹⁰⁷ Tamtéž, s. 188.

⁹⁰⁸ Srov. *Constitution of India* [online].

⁹⁰⁹ Etablovaný *Index demokracie* (*Democracy index*, 2016 [online]), který vyhodnocuje 167 zemí a je stanovován na základě 60 ukazatelů, umísťuje indickou demokracii pro rok 2016 na 32. místo – hned za ČR (srov. 31. ČR, 29. Izrael a Estonsko, 35. Belgie, 42. Slovensko, 44. Řecko). Podle „indexu svobody“ (*Freedom*

Ústava se hlásí k hodnotám sociální, ekonomické a politické spravedlnosti, svobodě myšlení, vyjadřování, víry, vyznání a bohoslužby, rovnosti stavu a příležitostí, bratrství ve znamení důstojnosti individua (Srov. *Preamble*). Mezi základní práva patří zákaz diskriminace na základě náboženství, rasy, kasty, pohlaví, s výhradou možnosti diskriminace pozitivní ve prospěch sociálně znevýhodněných kast a kmenů (čl. 15). K právům na svobodu náboženství náleží svoboda vyznávat, praktikovat a propagovat svou víru (čl. 25). Za zajímavý pozitivní rys indické ústavy je možné považovat definici „základních povinností“ (čl. 51A) vyvažujících „základní práva“. Tyto povinnosti ukládají občanovi Indie respektovat ústavní hodnoty a instituce, ctít národní symboly, „*prosazovat soulad a ducha společného bratrství mezi všemi lidmi Indie přesahující náboženské, jazykové, regionální a dílčí odlišnosti*“ či „*chránit a zlepšovat životní prostředí*“. Indická republika ostatně při svém založení usilovala i v symbolické rovině o zdůraznění plurality svých náboženských tradic.⁹¹⁰ Můžeme si samozřejmě klást legitimní otázku, nakolik je indický politický systém produktem svébytné indické kultury a jejího politického vyjádření, a nakolik byl inspirován „západními“ vlivy, zejména britskou koloniální historií.

V hinduistické tradici je možné bezesporu čerpat neopominutelnou inspiraci k tématu politické filosofie, mezináboženského dialogu a případné shody náboženství na určitých hodnotách (vztah *dharma* a *dandy* apod.). Na některé aspekty podrobněji ukazuje kupříkladu K. R. Sundararajan ve stati *Hinduism and Global Society*,⁹¹¹ kde na prvním místě zdůrazňuje inherentní toleranci a inkluzivní přístup hinduismu. Univerzalistický element hinduismu pak rozvíjí v pojmu „globální teologie“, postavené na posvátných textech. V hinduistické tradici jsou pochopitelně taktéž obsaženy určité prvky superiority hinduismu a výjimečnosti Indie. Dokonce je zde přítomen i starobylý kosmologický motiv „světovládce“ *Chakravartina*. *Chakravartin*⁹¹² je staroindická koncepce světovládce, respektive nejvyššího vládce v indické „kosmografii“, která se částečně vtěluje a modifikuje i v kosmologiích buddhistických a džinistických, bývá spojována s ideálem mravního a spravedlivého vládce. Tento motiv však není nijak silně přítomen v politické filosofii hinduismu a nemá žádné praktické politické implikace.

Pokud jde přímo o lidská práva a jejich předpoklad rovnosti všech lidí, hinduismus jako náboženství si nese určitou zátěž tradičního kastovního systému, který rozlišuje význam a hodnotu jednotlivých společenských vrstev. V souvislosti s růstem náboženského fundamentalismu lze pozorovat i určité projevy diskriminace ze strany státní moci. V současnosti vládnoucí *Indická lidová strana* (BJP) je sice formálně sekulární, vykazuje však hindsko-nacionalistické trendy a je pod určitým vlivem svých okrajových radikálních hinduistických nábožensko-fundamentalistických frakcí. Částečně je spojena s politickým prosazováním tzv. strategie *hindutva*,⁹¹³ která ve jménu hindského nacionalismu směřuje k omezování náboženské a kulturní plurality Indie ve jménu integrity „jednotného národa“. Tato strategie je primárně zaměřena vůči muslimské menšině v Indii (cca 15–20% obyvatelstva), ale i vůči dalším „nehindským“ náboženstvím včetně křesťanství, které je podle této perspektivy chápáno jako „ideový import“. Křesťanství svým étosem rovnosti a důstojnosti všech lidí, poskytováním vzdělání i charitativní činností v očích radikálního

House, 2016 [online] vykazuje Indie horší skóre, stále však patří mezi „plně svobodné“ země (skóre 77 ze 100; od 70 je země „částečně svobodná“, srovnání – ČR 95, Belgie 96, Itálie 89, ze zemí EU se Indii nejvíce blíží Maďarsko: 79, pro další srovnání Turecko má 53, Rusko 22, Čína 16, Saúdská Arábie 10).

⁹¹⁰ Na indické vlajce šafránově žlutý pruh vlajky představuje hinduismus, zelený pruh islám a v bílém pruhu je verze *dharmačakry* – tzv. „ašókačakry“, která odkazuje převážně k buddhistickému pojetí *dharma* (zákonu, moudrosti, principu univerza).

⁹¹¹ Srov. SUNDARARAJAN, K. R. *Hinduism and Global Society*. In: MISCHÉ, Patricia M. a Melissa MERKLING eds. *Toward a Global Civilization? The Contribution of Religions*, s. 87–99.

⁹¹² Srov. ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA. *Chakravartin* [online].

⁹¹³ Srov. CHOUDHARY, R. R. *Danger of Hindutva To Secular India*. New Delhi: MD Publications Pvt Ltd, 2010.

hinduismu narušuje tradiční (a zejména na venkově stále silné) pojetí kastovní stratifikace společnosti.

I když se i v rámci Indie setkáme s projevy náboženského fundamentalismu a jeho implikacemi v politice, které jsou ohrožující pro demokratický a sekulární charakter indické politiky, můžeme ji vcelku považovat za jednu z politicky nejvyspělejších rozvojových zemí. V Indii žije 17,5% světové populace a s velkou pravděpodobností se stane do roku 2030 nejlidnatější zemí světa vůbec, navíc s druhou největší muslimskou populací na světě (cca 190 milionů). Velice optimisticky vnímá svou rodnou zemi Indoameričan Fareed Zakaria. Ve své knize *Postamerický svět* (orig. 2008)⁹¹⁴ představuje Indii díky jejímu populačnímu, politickému, vzdělanostnímu a ekonomickému profilu jako „zemi budoucnosti“. I když je zde stále velké množství velice chudých, jejich poměr se dle něj dynamicky zmenšuje. Indická ekonomika je podle Zakarii ve znamení postupného „růstu zdola“, je „hlučnou a hašteřivou demokracií“, chaotickou, nsvázanou, avšak pluralitní a svobodnou, ve srovnání s (na první pohled) úspěšnější a dynamičtější Čínou. Z hlediska mezinárodních vztahů je Indie regionální velmocí, vystupující navenek homogenně, a s ohledem na své demokratické založení je považována v kontextu geopolitických konstelací v současnosti spíše za „spojence Západu“. Z hlediska úvah o nadnárodní integraci může být Indie velice zajímavým příkladem specifického makroregionálního útvaru, který sdružuje státy, regiony a populace s rozličným kulturním a náboženským pozadím, přesto spojené federálně a ústavně do jedné politické entity. Na Indii se obvykle hledí s nadějami na perspektivní budoucnost, její případná (ekonomická i politická) úspěšnost by byla výraznou posilou legitimacy demokracie v asijském kontextu i zásadním geopolitickým faktorem.

3.4.3 Ve vztahu k čínským národním náboženstvím

Co se týče čínských národních náboženství (zejména tedy konfucianismu a taoismu) věc se má podobně jako v případě hinduismu, tedy z politického hlediska nemají čínská náboženství výrazně specifickou relevantní politickou formu či ideu s dopadem na mezinárodní vztahy – respektive tato forma je z vnějšího hlediska překryta a reprezentována politickým systémem „civilizačního státu“ – Číny – v současnosti se svou specifickou verzí „komunistického“ autoritářského režimu a státem organizovaného kapitalismu. V aktuálních interpretacích je určitá snaha spojovat ideály konfucianismu a dalších čínských tradic se specifiky a identitou současné Číny. Konfuciánské hodnoty se uvádějí jako důvod odlišnosti hodnotového založení a politické legitimacy Číny vůči dominantním „západním hodnotám“. Tento pohled samozřejmě zasahuje určitým způsobem i náhled na mezinárodní vztahy a zejména dominující západní modely. Mnohé myšlenky tradičních čínských starých filosofických škol a náboženství jsou tedy využívány k ideologickému ospravedlnění existujícího nacionálně-autoritářského systému, který si stále drží označení „socialismus s čínskými rysy“. Z geopolitického hlediska je Čína regionální a světová velmoc, významný globální hráč, který usiluje o vymezení své komunitární identity postavené na specifické formě nacionalismu, jedinečném hodnotovém založení a politické legitimitě. Čína si chce udržet svou autonomii a svá specifika, i proto lze pouze omezeně předpokládat zásadní náklonnost k myšlence posilování transnacionálních struktur na úkor suverenity států.

I v čínské tradici je bezesporu možné čerpat neopominutelnou ideovou inspiraci k tématu politické filosofie, mezináboženského dialogu a případné shody náboženství na určitých hodnotách. Poučné jsou v tomto smyslu state⁹¹⁵ Julie Ching *Confucianism and a*

⁹¹⁴ ZAKARIA, Fareed. *Postamerický svět*. Praha: Academia, 2010.

⁹¹⁵ Srov. CHING, Julia. *Confucianism and a New World Order*. In: MISCHÉ, Patricia M. a Melissa MERKLING eds. *Toward a Global Civilization? The Contribution of Religions*, s. 152–176; TUCKER, Mary E. *Working Toward*

New World Order a Mary E. Tucker *Working Toward a Shared Global Ethics: Confucian Perspective*. Obě se shodují na možném přínosu nezápadní perspektivy k otázce světového řádu, globální etiky a lidských práv. Konfuciánská tradice se orientuje na osobní morální kultivaci, ctnost a odpovědnost vůči širší komunitě, smysl pro společné dobro a sociální harmonii, které mohou být korekcí západního osvícenského excesivního individualismu a omezeného chápání práv bez povinností vůči celku společnosti. Ching také poukazuje na určitý patriarchální charakter čínské filosofie, která znamená náklonnost k „osvícenému despotismu“, ale že je i v rozporu se silným autoritářstvím a vypracovala nauku o legitimitě svržení tyрана dříve než na Západě. Uznává též, že se zcela nepodařilo konfuciánskou humanistickou tradici plně historicky vtělit do politických institucí. V češtině dostupná stať Josepha Chana⁹¹⁶ se dané otázky taktéž systematicky věnuje – za ústřední prvky konfucianismu považuje důraz na etiku založenou na zastávání sociálních rolí, konfuciánský ideál společenství, ohled na hierarchické postavení a starší generaci a upřednostňování harmonie před právními spory. Konfuciánská perspektiva je tedy sice slučitelná s konceptem lidských práv, ale ne v podobě jednoznačných a absolutních garancí a chápání individuální svrchovanosti a nezávislosti. Lidská práva jsou tak chápána spíše jako „nouzový aparát“ v případě nefungujících ctnostných mezilidských vztahů a neměla by sloužit nesprávnému jednání. Konkrétní příklady Chan ukazuje třeba na svobodě slova a jejích sociálních limitech.

Příkladem současného pohledu na mezinárodní vztahy z „čínské filosofické perspektivy“ je kniha editora Sujiana Gua *China's "Peaceful Rise" in the 21st Century: Domestic and International Conditions* (2006),⁹¹⁷ sborník příspěvků rozličných autorů. Čína je zde představována jako mírumilovná mocnost orientovaná na ekonomický rozvoj, která nemá ambice expandovat, být regionálním hegemonem či měnit stávající světový řád. Autoři se vyhýbají jakýmkoli úvahám nad rozsáhlejší proměnou světových mezinárodních pořádků. Dále kupříkladu Yuan-kang Wang v knize *Harmony and War: Confucian Culture and Chinese Power Politics* (2011) zdůrazňuje „konfuciánskou strategickou kulturu, která je pacifistická, antimilitární a defenzivní.“⁹¹⁸ Při respektu k realitě vědomí unipolární hegemonie USA chce Čína zůstat u defenzivní strategie hájení své pozice a obhajobě „mírumilovného rozvoje“,⁹¹⁹ přičemž multilaterální mezinárodní instituce, zejména OSN, chce využívat k eliminaci politiky USA, a to díky svému právu veta v Radě bezpečnosti.⁹²⁰ Nejfilosofičtější je dílo významného čínského teoretika mezinárodních vztahů Yana Xuetonga, který kupříkladu v knize *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power* (2011)⁹²¹ na základě ideálů starých čínských filosofů (Guanzi, Lao-c', Konfucius, Mencius, Mozi, Xunzi, Hanfeizi) stojí na pozici mezinárodně-politického „realismu“ (jak říká, „čínského realismu“) a mezinárodní řád chápe spíše hierarchicky a multipolárně (několik vyváženě dominujících mocností). Xuetongův diskurz je ale zároveň orientován morálně – současné mezinárodní vztahy a jejich teorie jsou zaměřeny příliš na materiální ekonomickou a politickou moc, čínští filosofové mohou být tedy inspirující svým

a Shared Global Ethics: Confucian Perspective. In: MISCHÉ, Patricia M. a Melissa MERKLING eds. *Toward a Global Civilization? The Contribution of Religions*, s. 177–193;

⁹¹⁶ Srov. CHAN, Joseph. Lidská práva pro současnou Čínu. Konfuciánský pohled. In: HRUBEC, Marek ed. *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, s. 349–389.

⁹¹⁷ Srov. GUO, Sujian ed. *China's "peaceful rise" in the 21st century: domestic and international conditions*. Burlington: Ashgate, 2006.

⁹¹⁸ WANG, Yuan-Kang. *Harmony and War: Confucian Culture and Chinese Power Politics*. New York: Columbia University Press, 2011, s. xiii.

⁹¹⁹ Tamtéž, s. 181.

⁹²⁰ Tamtéž, s. 204.

⁹²¹ XUETONG, Yan. *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

moralistním diskurzem, respektive „konceptuálním determinismem“. V tomto smyslu chválí konstruktivistickou teorii mezinárodních vztahů jako žádoucí směr uvažování, který však postrádá normativní založení. Ukazuje, že čínští filosofové pracovali i s ideálem jednoty lidstva („*all under heaven*“) a možné „nadnárodní autority“, neměli však jednotný názor na její povahu. Zajímavé je rozlišení mezi „hegemonickou autoritou“, založenou na dominanci, a „humánní autoritou“ (*humane authority*) založenou na morálce, ani zde ale nejsou čínští filosofové jednotní ohledně povahy jejich vztahu.⁹²² V analogii k čínské koncepci „harmonické společnosti“ hovoří o diplomacii pro „harmonický svět“. Xuetong dokonce na jednom místě píše o nemožnosti dosažení míru skrze ustavení „světové vlády“, platforma OSN je založena na ideji suverenity národů a jejich práva na nezávislost, za čínský důraz tedy považuje rozvoj mezinárodního bezpečnostního systému a norem.⁹²³ V mezinárodních vztazích tedy nemá panovat hegemonická nadvláda, ale „morální autorita“, která může být spojena s „nehegemonicky“ jednajícím státem jako morální autoritou. USA v této roli selhávají a Xuetong konsekvantně uvažuje o morálním vůdcovství světa ze strany Číny a v podstatě k němu vyzývá („*když mezinárodní společenství uvěří, že Čína je odpovědnější stát než Spojené státy, bude Čína schopna nahradit Spojené státy jako vůdčí stát světa*“).⁹²⁴

Ve stati *The Confucian View of World Order*⁹²⁵ Tse-Shyang Chen zdůrazňuje, že konfucianismus není náboženstvím, ale filosofickým učením – ovšem s velkým významem, protože zásadním způsobem formuje smýšlení nejpočetnějšího národa světa. Konfucianismus spatřuje možnost světového řádu a určitým způsobem jednotného světového společenství lidstva *Velké harmonie*, která je ve znamení *Velké cesty* a principu *ping* – míru, harmonie, rovnosti a férovosti. Společenství (*tien-hsia*) může být chápáno úžeji (Číňané), nebo šířeji jako globální komunita „všech pod nebem“. Přínos konfucianismu k pojetí světového řádu vnímá Tse-Shyang Chen ve dvou rovinách – buď jako „minimální řád“ založený na eliminaci sporů a absenci neautorizovaného násilí, nebo jako ideál „maximálního řádu“⁹²⁶ založeného na celku světa, globálního přijetí a sdílení principů konfuciánské *Velké cesty* – které by bylo ve znamení harmonie, rovné a férové distribuce, eliminace chudoby. Pokud jde o reálně existující „minimální řád“, za jeho uspokojivý základ považuje Tse-Shyang Chen *Všeobecnou deklaraci lidských práv*. Oproti ní však spatřuje v konfucianismu navzdory zásadní konvergenci i odlišné perspektivy – zejména důrazy na povinnosti, spíše než práva, a preferenci sociálních práv před politickými.⁹²⁷

3.4.4 Ve vztahu k buddhismu

Buddhismus je sice náboženstvím (pokud jej řadíme mezi náboženství, nikoli jen „životní filosofie“), které vyznává celkem takřka 7% obyvatel světa, ale oproti dvěma předchozím příkladům (Indie, Čína) není silněji spojen s konkrétní zemí nebo vládou, v níž by utvářel zřetelný vliv na politickou formu, tím méně specifický pohled na mezinárodní vztahy. Pokud zmíníme jen některé země s významnějším zastoupením buddhismu v populaci, tak nespátřujeme zásadní korelaci mezi náboženstvím a politickým systémem. Japonsko, kde interferuje buddhismus se šintoismem, je vyspělou demokracií, ekonomicky doposud třetí největší ekonomikou světa, kupříkladu Vietnam je naproti tomu zemí se specifickou

⁹²² Srov. tamtéž, s. 42–52.

⁹²³ Srov. tamtéž, s. 64.

⁹²⁴ Tamtéž, s. 65.

⁹²⁵ Srov. TSE-SHYANG CHEN, Frederick. *The Confucian View of World Order*. In: JANIS, Mark W. a Carolyn EVANS eds. *Religion and International Law*, s. 27–49.

⁹²⁶ Srov. tamtéž, s. 39–41.

⁹²⁷ Srov. tamtéž, s. 41–43.

formou autoritářského socialismu, Thajsko je konstituční monarchie s formálně demokratickými institucemi, ale nesplňující plně demokratická kritéria, jde o „hybridní demokracii“,⁹²⁸ v Barmě po mnoho desetiletí vládla vojenská junta, nyní směřuje k civilní vládě, ale je zemí politicky nekonsolidovanou.

Z historického hlediska je s ohledem na buddhismus a jeho „politické vyjádření“ ovšem jeden moment pozoruhodný, spojovaný s érou krále Ašóky (304–232 př. Kr.), který byl třetím králem Maurjovské říše a patří k nejvýznamnějším panovníkům dějin Indie. Ašóka rozšiřoval a upevňoval už tak velkou indickou říši, proslul také svou krutostí. Následně však přijal za své náboženství buddhismus, což znamenalo zásadní obrat v jeho stylu vládnutí – začal prosazovat nenásilí, je dokonce nazýván sanskrtským výrazem *Dharmášóka* („dharmový král“). Zasloužil se o šíření buddhismu a prosazování jeho ideálů, byl tolerantní k jiným náboženstvím. V jeho krátké éře se stal buddhismus v Indii převládajícím náboženstvím, ovšem po jeho smrti a úpadku Maurjovské říše došlo k převažujícímu návratu k hinduistickým tradicím. Ašókův odkaz se však kromě jiného odráží i v symbolice moderního indického státu – symbol jedné z verzí dharmachakry, tzv. „ašókačakra“, je na indické vlajce, indický státní znak je odvozen od hlavice jednoho ze slavných Ašókových sloupů se čtyřmi lvy. Na tento „ašókovský“ impuls v dějinách Indie upozorňuje třeba Talbott s odkazem na Amartyu Sena, který má ve svých úvahách o dějinách, kultuře a identitě Indie za to, že Ašókovo působení je jedním z největších vkladů indického myšlení k současné otázce politického myšlení o náboženské toleranci a demokracii.⁹²⁹ Příležitostně se spekuluje o přítomnosti konceptu „světovlády“ v tibetském buddhismu.⁹³⁰ Dalajláma je chápán kromě jiného jako vtělení bódhisattvy Avalokitešvary, který má přívlastek Lókéšvara – Šivy ve svém aspektu „pána světa“.⁹³¹ Kromě toho v posvátných textech tibetského buddhismu Šrí Kalachakra a v rituálu Kalachakra-Tantra je údajně přítomen požadavek ustavení „buddhokratické světovlády“ v čele s „pánem světa“ *Chakravartinem*, jemuž by mělo předcházet vedení „buddhistické svaté války“, poslední světové bitvy (*Šambhala*) proti jiným náboženstvím, zejména islámu, ale i ostatním náboženstvím, která jsou zde údajně vylíčena jako démonické nepřátelské síly.

Duchovní a formálně i politický vůdce tibetského buddhismu současný 14. dalajláma, Jeho Svatost Tändzin Gjamcho, žijící v exilu v indické Dharamsale, je však obecně považován za propagátora světového míru, tolerance a nenásilí, dialogu náboženství, lidských práv a demokracie. V roce 2011 se vzdal formální politické funkce a vyslovil se pro demokratický princip volby vůdce „tibetského národa“, zmiňuje i možnost konce instituce dalajlámy jako takové. Hlubší nahlédnutí nastíněné problematiky či výklad posvátných textů tibetského buddhismu, případnou kritiku praxe buddhismu a jeho vlivu na západě však ponecháme stranou, jak pro obtížnost tématu, pro pochybnost reálného vlivu těchto „spirituálně-kosmologických představ“, tak četnost spekulací s nimi spojených.⁹³² Není však bez zajímavosti, že vůči dalajlámovi existuje v rámci komunity tibetského buddhismu i silná

⁹²⁸ *Index demokracie* pro rok 2016 dává Thajsko na 100. místo (pro srovnání 97. Turecko, 105. Maroko, 107. Venezuela).

⁹²⁹ Srov. TALBOTT, Strobe. *The Great Experiment*, s. 59–60.

⁹³⁰ Srov. kupříkladu *Buddhistická ideologie džihádu* [online].

⁹³¹ Srov. ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA. Avalokitešvara [online].

⁹³² Klíčovými kritickými autory jsou v této věci německý religionista Victor Trimondi se svou knihou *Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie und Politik im tibetischen Buddhismus* (1999) a německý psycholog Colin Goldner s knihou *Dalai Lama: Fall eines Gottkönigs* (2008). Oba kritizují praxi rituálů tibetského buddhismu a ideály obsažené v jejich posvátných textech, okultní a sexuálně-magické praktiky, apokalyptické a radikálně-politické vyznění tibetského buddhismu.

opozice (spojená zejména s větví *Dorje Shugden*),⁹³³ kritizující politické a finanční motivy „buddhistického papeže“.

Ian Harris ve sborníku *Buddhism, Power and Political Order* (2007)⁹³⁴ hájí „politickou dimenzi“ buddhismu, když říká, že „všechna náboženství mají politický rozměr“. I když chápe, že monoteistická náboženství se politicky projevují mnohem silněji, pozornost zaslouží právě buddhismus – podle něj „nejvýznamnější náboženství v Asii“.⁹³⁵ Přítomné studie poukazují na rozličné otázky vztahu buddhismu a politiky v jednotlivých zemích, ale žádné zásadní implikace pro oblast mezinárodních vztahů nepřinášejí. Stati thajských buddhistů Sulaka Sivaraksy a Pataraporna Sirikanchany k tematice *global governance*⁹³⁶ zdůrazňují přínos buddhistické spirituality a nauky k náboženské legitimizaci lidských práv a globální etiky. Klíčový přínos buddhismu ke globálnímu řádu taktéž spatřují v důrazu na životní styl, který představuje radikální alternativu západnímu konzumerismu, který Sivaraksa dokonce označuje za „démonické náboženství“. Sivaraksa dokonce kritizuje OSN jako platformu, která není schopna pro své nastavení a ignorování morálních imperativů vybudovat spravedlivý světový řád, kloní se tedy k posílení mezinárodního aktivismu nevládního sektoru. Dokonce navrhuje ustavení „*globální rady náboženských vůdců, kteří by reprezentovali (a vytvářeli) jednotu v mnohosti a světovou kulturu nenásilí.*“⁹³⁷

Obecně se často soudí, že právě buddhismus je ze všech východních náboženských směrů svým enormním důrazem na rovnost lidí nejvíce disponován pro dialog o univerzální podstatě lidských práv.⁹³⁸ Navzdory absenci silnější politické formy v současnosti, oproti hinduismu a čínským tradicím, má podstatně vyšší „univerzalistický“ potenciál. Buddhismus v souvislosti s vydělováním z prostředí hinduismu ostatně způsobil zásadní revoluci v myšlení, která má silné politické implikace (odmítání kastovního systému a rovnost lidí, idea lidského sekulárního zákonodárství, náznaky smluvní teorie původu vlády apod.). I když je ze všech referovaných náboženství nejvíce „apolitický“, je náboženskou platformou vhodnou pro rozvoj lidských práv.⁹³⁹

3.4.5 Hledání souladu hodnot a obsahu lidských práv mezi náboženstvími jako předpoklad globálního vládnutí

Mezi náboženstvími, pokud se vyjadřují k otázce globálního vládnutí, převažuje určitý širší konsensus ohledně klíčové role OSN ve věci globálního vládnutí, i když lze v každé z tradic nalézt i ambicióznější představy, spočívající obvykle v „imperiálním“ převládnutí hodnot a způsobu života té které civilizace či náboženství, či ve spojení s progresivnějšími politickými teoriemi. To platí jak pro ambicióznější vize z oblasti katolického sociálního myšlení, tak třeba i pro „globalistický teokratický transnacionalismus“ v islámu, či koncept „maximálního řádu“ konfuciánské *Velké cesty*. V každé ze zmiňovaných náboženských tradic je však i dostatek předpokladů k přijetí základní platformy OSN a ztotožnění s jejími cíli – v katolickém kontextu je to postoj sociálního učení církve, jednoznačně preferující

⁹³³ Srov. *Western Shugden Society. Freeing Buddhism from Politics. Protecting Shugden practitioners from persecution by the Dalai Lama* [online].

⁹³⁴ HARRIS, Ian. *Buddhism, Power and Political Order*. New York: Routledge, 2007.

⁹³⁵ Srov. tamtéž, s. 1.

⁹³⁶ Srov. SIVARAKSA, Sulak. *Religion and World Order from a Buddhist Perspective*. In: MISCHÉ, Patricia M. a Melissa MERKLING eds. *Toward a Global Civilization? The Contribution of Religions*, s. 128–139; SIRIKANCHANA, Pataraporn. *Buddhism and Global Governance*. In: MISCHÉ, Patricia M. a Melissa MERKLING eds. *Toward a Global Civilization? The Contribution of Religions*, s. 140–151.

⁹³⁷ Srov. tamtéž, s. 145–146.

⁹³⁸ Srov. kupříkladu MORAVČÍKOVÁ, Michaela. *Lidské práva, kultura a náboženstvo*. Praha: Leges, 2014, s. 189–190.

⁹³⁹ Srov. kupříkladu KEOWN Damien V., PREBISH, Charles S. a Wayne R. HUSTED. *Buddhism and Human Rights*. Richmond: Curson Press, 1998.

OSN, podobně i v islámském kontextu je to koncept *dár al-‘ahd* (území mírové smlouvy), či konfuciánská představa „minimálního řádu“.

Katolická tradice – zejména v perspektivě sociálního učení církve a souvisejících dokumentů – staví co do morálního základu globálního řádu na ideji přirozeného zákona a z něj odvoditelných lidských práv. I když tato práva mohou mít na základě dějinně proměnlivých situací a úsudků praktického rozumu mírně odlišná a dobově podmíněná vyjádření, požadavky přirozenoprávní tradice v katolické interpretaci jsou poměrně skromné a jejich „horním limitem“ jsou požadavky *Všeobecné deklarace lidských práv*. Přesto jde v debatě o lidských právech o pozici „esencialistickou“, která je v napětí s relativistickými, diskurzivními a konstruktivistickými přístupy. Lidská práva jsou v tomto smyslu chápána jako práva, jejichž původ je v posledku božský a není možné je vytvořit, vydebatovat a dojednat, nýbrž pouze odhalit silou lidského rozumu.⁹⁴⁰ Katolická pozice činí dialog o „globální etice“ a lidských právech poněkud komplikovanější svou implicitní pozicí autentického interpreta či „strážce“ přirozeného zákona a jeho základních univerzálních požadavků. Již vícekrát zmiňovaný dokument *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon* (2008) s ohledem na příliš „západní“ požadavky *Deklarace* považuje za možnou „zestručňující“ reformulaci práv, ta se ale zjevně netýká klíčových požadavků na náboženskou svobodu, práva na život od početí do přirozeného konce lidského života a práva na základní hmotné prostředky k životu. Uvedený dokument ale současně odmítá pouhé induktivní hledání „minimálního konsensu“⁹⁴¹ v oblasti globální etiky, jak činí kupříkladu slavný příklad iniciativy Hanse Künga, spojené s projektem světového étosu a *Deklarací Parlamentu světových náboženství* (1993).⁹⁴²

Ačkoli by celý projekt *Prohlášení ke světovému étosu* spojený s *Deklarací Parlamentu světových náboženství* v Chicagu v roce 1993 zasloužil hlubší analýzu, spokojme se s dvěma poznámkami – pokud jde o přímo formulaci lidských práv jako takových, dokument se odvolává na *Všeobecnou deklaraci lidských práv* jako základ formulace lidských práv („[p]řipomínáme tudíž *Všeobecné vyhlášení lidských práv Spojených národů z roku 1948*. To, co OSN slavnostně vyhlásila na rovině práva, chceme zde potvrdit a prohloubit z hlediska étosu“)⁹⁴³ a podobně jako sociální učení církve chápe tedy *Deklaraci* jako klíčový dokument a „horní limit“ formulace lidských práv. Komentář Hanse Künga k procesu tvorby dokumentu dokonce uvádí, že *Prohlášení* by mělo „eticky podpořit deklaraci lidských práv Spojených národů“.⁹⁴⁴ Druhá poznámka – formulace étosu je v četných aspektech poplatná „západnímu“ pojetí hodnot (požadavek tolerance a svobody náboženství, důraz na absolutní rovnost mužů a žen, volání po globálním spravedlivém hospodářském řádu), který skromnou ambici dokumentu podpořit skutečně základní lidská práva částečně vyvrací a již v průběhu tvorby dokumentu byl tento příliš „západní“ étos kritizován některými samotnými účastníky, jak přiznává sám Küng ve svém komentáři („[j]isté křídlo účastníků prohlášení vytýkalo, že je příliš «prozápadní», že se objevovaly tiché námitky, které „byly zaměřeny proti kultuře zrovnoprávnění muže a ženy a jejich partnerství“, či že zejména muslimové se bránili formulaci dokumentu jako „prohlášení“ a chtěli jej chápat pouze jako „working paper“).⁹⁴⁵

⁹⁴⁰ Srov. HRUBEC, Marek. Předpoklady interkulturního dialogu o lidských právech. In: HRUBEC, Marek ed. *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, s. 30.

⁹⁴¹ Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon* (2008), čl. 6 [online].

⁹⁴² Srov. KÜNG, Hans a Karl-Josef KUSCHEL. *Prohlášení ke světovému étosu: deklarace Parlamentu světových náboženství*. Brno: CDK, 1997.

⁹⁴³ Tamtéž, s. 15.

⁹⁴⁴ Tamtéž, s. 40.

⁹⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 49–51.

I přes „katolický“ důraz na přirozený zákon a jeho předpoklad univerzální poznatelnosti ze strany katolické etiky se ovšem určitému empirickému, konsensuálnímu a induktivnímu přístupu nevyhneme, protože ten tvoří základ politické aktivity a hledání kompromisů při respektu k jiným kulturním a náboženským pozicím, která mají svá filosofická či náboženská zdůvodnění. Co se týče křesťanských denominací, existuje široká platforma konsensu a konvergence v biblické tradici, textech, sdílené jádro hodnot přirozeného zákona i společný „kulturní prostor“, z něhož křesťanství vychází, či s ním civilizačně souvisí. Jedním z dokladů tohoto ekumenického postoje je kupříkladu *Prohlášení Ramseyova kolokvia* (sdružení významných židovských a křesťanských teologů, etiků, filosofů a vědců v čele s metodistou Paulem Ramseyem) z roku 1998, formulované při příležitosti padesátiletého výročí zveřejnění *Všeobecné deklarace lidských práv*,⁹⁴⁶ které v otázce lidských práv zastává v zásadě totožnou perspektivu jako sociální učení (katolické) církve. *Prohlášení* zdůrazňuje význam *Deklarace* jako rozhodujícího momentu „v morálních, kulturních a politických dějinách světa“⁹⁴⁷ a vyzývá křesťany a židy, aby ji chápaly jako základní vyjádření lidských práv, vycházející z judeo-křesťanské perspektivy a tradice přirozeného zákona. *Prohlášení* současně kritizuje zásadní úkroky od *Deklarace* ve smyslu rezignace na ideál jednoty lidstva, radikální „multikulturalismus“, či jakékoli zpochybňování posvátnosti lidského života a lidské důstojnosti. Taktéž neopomíná problém ideologického zmnožování lidských práv, který samotný lidskoprávní koncept zatemňuje:

„Ve jménu lidských práv rovněž vzrůstá jejich počet. Samotná idea práv se potom nebezpečně vytrácí. Deklarace není ve své formulaci práv ani vyčerpávající, ani dokonalá. Avšak podstatná práva výslovně uvedená v deklaraci jsou oslabována tím, že se neustále zvyšuje počet zájmů, dober a tužeb, které jsou pozvedány na úroveň práv.“⁹⁴⁸

Za jedno z domnělých práv jako příklad uvádí „právo na potrat“ a varuje před uplatňováním takového deformovaného pojetí lidských práv, které bude zjevně z náboženských perspektiv vnímáno jako imperialismus upadlých forem západního sekularismu a neúcty ke kultuře života. V případě sociálních práv, která se taktéž stala předmětem zmatení a hypertrofie, *Prohlášení* uvádí, že je třeba vnímat jejich ontologickou odlišnost. Nejde o práva obecně vymahatelná a „nároková“ na základě deklarace, ale o požadavek na dobra člověka, která by měla být chápána spíše jako „povinnost solidarity“, vztažená k ekonomickým možnostem jednotlivých států. *Prohlášení* tedy odmítá jejich „mrvní symetrii“, kterou považuje za ideologický konstrukt kolektivistických a totalitářských režimů, které preferovaly sociální a ekonomická práva na úkor práv základních a politických.⁹⁴⁹

To, že je již samotná *Všeobecná deklarace lidských práv* solidním východiskem a základem transkulturní formulace lidských práv, je pohled, který je poměrně konsensuálně sdílen i na širším poli politické filosofie – „lze ji do značné míry považovat za transkulturní výsledek interkulturního dialogu,“⁹⁵⁰ který nebyl dosud překonán a naplněn. I když vnímáme pohled stojící na univerzalistických aspiracích *Všeobecné deklarace lidských práv* jako koncept s největším potenciálem univerzality, je přece jen zřejmé, že čelíme problému společného východiska a základních antropologických předpokladů. Podle mnohých názorů stojí *Deklarace* pevně na „západním“ stoicko-křesťanském ideálu rovnosti všech lidí, který byl

⁹⁴⁶ Srov. MORAVČÍKOVÁ, Michaela. *Lidské práva, kultura a náboženství*, s. 194–196.

⁹⁴⁷ *Prohlášení Ramseyova kolokvia* (1998) In: HANUŠ, Jiří ed. *Křesťanství a lidská práva*. Brno: CDK, 2002, s. 57.

⁹⁴⁸ Tamtéž, s. 64.

⁹⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 66.

⁹⁵⁰ Srov. HRUBEC, Marek. Předpoklady interkulturního dialogu o lidských právech. In: HRUBEC, Marek ed. *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciónské perspektivy*, s. 44.

sice v procesu sekularizace „vysvobozen“ ze svého náboženského zdůvodnění, ale stále je spojen s představou primátu, až určité „sakralizace“, lidské osoby jako individua. Toto pojetí je v určitém napětí s nezápadními tradicemi, jak ukazuje třeba Ritter.⁹⁵¹ Ty jsou podle něj více „komunitární“ a méně individualistické – ať již v případě asijských, afrických či islámských kultur. Navzdory určitému deklaratornímu a politickému konsensu na *Všeobecné deklaraci lidských práv OSN* v roce 1948 se v následujících desetiletích více vynořovaly četné politické i intelektuální reakce zpochybňující tento základní pilíř s ohledem na pluralitu kultur, tradic a náboženství. Ritter se snaží ukázat, že mezi náboženskými zdůvodněními lidských práv včetně křesťanství existuje i přes zásadní odlišnosti shoda, že abstraktní představa atomizovaného a sociálně vykořeněného individua, která se rozvinula v souvislosti se západním sekulárním „imperialním“ diskurzem, není dobrým východiskem lidských práv. Navrhuje v podstatě rezignaci na ochranu „osobní autonomie“ ve prospěch „komunální integrity“ – „*Taková řeč práv by neodkazovala k abstraktní rovnosti všech idividuí, ale k životaschopnosti specifických forem komunity,*“⁹⁵² jejichž specifičnost by byla respektována. Je pravdou, že étos lidských práv, zejména ve svých „humanrightistických“ a excesivních formách, nese často zátěž kulturního a politického univerzalizmu a imperialismu. Současně je však třeba poznamenat, že takový vývoj je do značné míry plodem deformovaného pojetí lidských práv v západní tradici, která opustila klíčové křesťanské antropologické a etické důrazy. Je třeba si taktéž položit otázku, kam až lze v intencích Rittera jít v možné minimalistické redefinici standardů lidských práv, zejména pokud za východisko budeme považovat *Všeobecnou deklaraci lidských práv*. Naznačili jsme, že v rámci *Deklarace* jsou obsaženy určité morální standardy „západního typu“, zejména v otázce požadavku demokracie a silnějších sociálních práv, která mají „kantovsko-revolucionistický“ ráz. I pokud ale pomineme tyto aspirace, hlouběji zakořeněné v křesťanské a západní antropologii, je otázkou, jak hlubokou rezignaci na standardy *Deklarace* si lze představit při respektu vůči „komunitárním specifikům“, aniž bychom rezignovali na základní předpoklad univerzality a morální jednoty lidstva podle přirozeného zákona.

Pokud jde o možné aktuální proměny akcentů či redefinice lidských práv v novějším kontextu, na platformě OSN proběhla ve Vídni v roce 1993 klíčová *Světová konference o lidských právech*. Ta vyhlásila tzv. *Vídeňskou deklaraci*,⁹⁵³ která sice potvrzuje, že *Všeobecná deklarace lidských práv* je „*společným standardem a cílem všech lidí všech národů*“ a že je třeba prosazovat nedělitelně všechna deklarovaná práva – současně ale již hovoří o tom, že je třeba mít na mysli „*význam národních a regionálních zvláštností a různých historických, kulturních a náboženských specifik*“ (čl. 5). Nejde tedy přímo o relativizaci základní role *Deklarace*, ale spíše o určitou proměnu důrazů a rétoriky, kterou lze samozřejmě interpretovat nekonfrontačně. Na druhou stranu některé „západnější“ pohledy chápou *Vídeňskou deklaraci* jako posun ve smyslu převahy důrazů méně univerzalistickým a více komunitárním a sociálním směrem.

A to navzdory tomu, že valná část zemí OSN jsou signatáři závazných lidskoprávních dokumentů – *Mezinárodního paktu o občanských a politických právech* a *Mezinárodního paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech* (1966), které obojí druh práv dále rozvíjejí a specifikují na základě *Všeobecné deklarace lidských práv*. Huntington dokonce *Vídeňskou deklaraci* interpretuje jako „vítězství asijsko-islámské koalice a porážku

⁹⁵¹ Srov. RITTER, Matthew A. Universal Rights Talk/Plurality of Voices: A philosophical-Theological Hearing. In: JANIS, Mark W. a Carolyn EVANS eds. *Religion and International Law*, s. 417–482.

⁹⁵² Tamtéž, s. 454.

⁹⁵³ *Vienna Declaration and Programme of Action* (1993) [online].

Západu⁹⁵⁴ a v podstatě jako debakl lidských práv. Zdůrazňuje, že v dokumentu nezaznívá třeba potvrzení práv z *Deklarace* jako svobody slova, tisku, shromažďování a vyznání, jde tedy o formulaci z lidskoprávního hlediska slabší, než je *Všeobecná deklarace lidských práv*.⁹⁵⁵ Na prvním místě je naopak zdůrazněno „právo na sebeurčení“ (*right of self-determination*), tedy právo „svobodně určovat svůj politický status a svobodně uplatňovat ekonomický, sociální a kulturní rozvoj“ (čl. 2) – v tomto smyslu je chápána i demokracie (srov. čl. 8) – a dále pak je kladen silný důraz na „právo na rozvoj“ (*right to development*) (srov. čl. 10). *Vídeňská deklarace* a související *Akční program* se dále zaměřují na potřebu odstranění různých forem diskriminace, boj proti všem formám rasismu, xenofobie a netolerance, též je kladen důraz na práva žen, dětí, menšin a domorodého obyvatelstva. Dokument celkově klade primární důrazy na ekonomickou stránku lidské existence a zásadní posílení hospodářských a sociálních práv, naopak práva občanská a politická jsou poněkud upozaděna. To může být s ohledem na určitý trend „odzápádnění“ lidských práv legitimní, ovšem přístup mnoha nezápádních zemí naznačuje, že nový důraz na sebeurčení zemí a kulturní specifika současně implicitně znamená represivnější postoj a větší omezování třeba svobod náboženských a politických.

Tento důraz ale není striktně vzato jen „asijský“, upřednostnění sociálních práv a ekonomické dimenze lidské existence je blízké i některým pohledům ze západního ideologického a politicko-filosofického spektra, zejména u některých komunitaristických a kosmopolitních přístupů. Je také zřejmé, že v oblasti základních ekonomických práv zajišťujících materiální existenci člověka může být shoda poněkud snazší než v oblasti citlivých politických, náboženských svobod a „západních“ standardů politického řádu, nebo že jsou sociální standardy považovány za primární předpoklad dalšího rozvoje a uplatnění lidských práv. Upřednostňování sociálních práv před základními a politickými může být částečně výsledkem specifické kulturní či politické perspektivy, ale třeba i „strategického záměru“, jak naznačuje kupříkladu Habermas. Autoritářské režimy porušující lidská práva jím mohou zakrývat a ospravedlňovat svou neochotu k poskytnutí základních lidskoprávních standardů.⁹⁵⁶ Tento argument instrumentalizace však často platí i naopak, když západní země užívají lidskoprávní rétoriku k případným strategickým účelům a legitimizaci svých partikulárních zájmů.

I kdybychom tedy do jisté míry rezignovali na náročnější lidskoprávní požadavky a spokojili se v souladu s Rawlsem s existencí, respektem a plnoprávností „slušných“ politických režimů na mezinárodním poli v tom smyslu, že by respektovaly základní pravidla – zejména mírové soužití a základní lidská práva, stále zde mezi základními zůstávají klíčové požadavky lidské svobody, zejména otázka svobody náboženské, která je z katolického hlediska „zdrojem a syntézou práv“, podobně třeba i základní požadavky na rovnost mužů a žen, práva na život od početí do přirozeného konce lidského života a práva na základní hmotné prostředky k životu. V tomto smyslu je obtížné respektovat jako plně legitimní ty státy, které základní (přirozenoprávní) standardy neakceptují, i když jinak nejsou nebezpečné pro fungování a stabilitu mezinárodního systému. I přesto se zdá, že sociální učení církve preferuje co nejinkluzivnější model globálního vládnutí v podobě, jak jej navrhuje třeba Charles Kupchan, tedy s respektem ke všem státům, pokud nejsou vysloveně agresivní a „predátorské“. Kupchan hovoří o potřebě redefinice legitimacy v éře ztráty dominance západního modelu řádu ve smyslu rezignace na demokratickou legitimitu

⁹⁵⁴ HUNTINGTON, Samuel P. *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 230.

⁹⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 231.

⁹⁵⁶ Srov. HABERMAS, Jürgen. K legitimizaci prostřednictvím lidských práv. In: HRUBEC, Marek ed. *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, s. 127.

a její redefinice na „odpovědnou vládu“ (*responsible governance*),⁹⁵⁷ která ovšem rezignuje na koncept lidských práv s respektem ke komunitárním specifikům. Tento postoj je však rezignací na základní lidskoprávní standardy – ve věci globálního uplatnění (skutečně základních) lidských práv se sice naproti tomu příležitostně hovoří o požadavku zakotvení právní závaznosti *Deklarace* jako takové, ačkoli jsme naznačili, že s ohledem na „západní ráz“ a zastoupení náročnějších požadavků a aspirací přesahujících ideál přirozeného práva je tato možnost obtížně myslitelná. Vzhledem k závažnosti porušování některých základních lidských práv by však měl být možná definován zcela minimalistický „přirozenoprávní“ standard v duchu podstatně užší definice (dle Roosevelta či Rawlse), jehož překročení by mohlo být důvodem k uplatnění dosud nikdy neaktivovaného čl. 6 Charty OSN („Člena Organizace spojených národů, který soustavně porušuje zásady této Charty, může Valné shromáždění na doporučení Rady bezpečnosti z Organizace vyloučit“).

I přes respekt k pluralitnímu přístupu k povaze lidských práv zůstává klíčovým otazníkem otázka náboženské svobody (a šířeji chápané svobody vůbec), která se z „nezápadních perspektiv“ jeví často jako excesivní a příliš široce vymezovaná. V kontextu západní civilizace se svoboda určitým způsobem vymkla tradičním křesťanským kontextům a získala mnoho deformovaných podob a vyjádření, což se často stává argumentem proti její absolutizaci a uplatnění v jiných kulturních a náboženských kontextech. Západní civilizace je ambivalentním plodem křesťanství, kde došlo současně k rozkvětu lidské svobody a jejího institucionálního upevnění, vzorového pro zbytek světa, současně však i k rozvoji jejích nejdeformovanějších forem, odporujících křesťanské tradici a přirozenému zákonu. I přes uznání tohoto faktu, který je ostatně sociálním učením církve kritizován, zůstává lidská svoboda v centru křesťanské antropologie a lidskoprávního étosu, náboženská svoboda je dokonce chápána jako „zdroj a syntéza“ všech práv, zakotvující transcendentní důstojnost lidské osoby. Křesťanské pojetí lidské osoby, svobody a velikosti lidské důstojnosti, odvozené od představy člověka jako Božího obrazu, od předpokladu Kristova vtělení a lidského vykoupení, je skutečně natolik silné, že naráží na jiné limitované koncepce lidské důstojnosti v mimokřesťanských náboženstvích, kde je lidská svoboda zastíněna či limitována, někde s odkazem na svobodu a velikost Boží, jinde s odkazem na silnější důrazy na lidský kolektiv. V této otázce lze tedy očekávat určité formy napětí a nekonsensu, které bude obtížné překonávat. Cesta bezesporu spočívá v důrazu na uspokojivý pokrok v otázce svobody, ve spojení s respektem k určitým historicky a kulturně podmíněným limitům.

3.4.6 Role náboženství v mezinárodních vztazích

Jelikož je tento text psán zejména z katolických perspektiv a pozic, je třeba v tomto kontextu připomenout jednu zásadní věc. Katolicismus je v současnosti většinou nositelem přístupu prosazujícího autonomii politiky a náboženství, lidské svobody, svobody svědomí, lidských práv a demokracie. Jedná se o přístupy v plné míře akceptované až v průběhu druhé poloviny 20. století. Ve všech zmiňovaných klíčových oblastech zastával katolicismus ještě v nedávné době pozice – velice zhruba řečeno – v zásadě analogické kupříkladu islámu (určitá dominance náboženství nad politikou, odmítání lidských práv, demokracie, chápání posvátných textů jako *ipsissima verba Dei*), i když tradiční křesťanská distinkce mezi politickou a náboženskou dimenzí lidské existence byla historicky obvykle zásadním korektivem nejextrémnějších forem fundamentalismu a teokracie. Přestože v teoretické a věroučné rovině není vhodné v případě katolické tradice hovořit v oblasti chápání lidské svobody přímo o „revoluci“, ale spíše o logickém a autentickém rozvoji chápání a

⁹⁵⁷ Srov. KUPCHAN, Charles A. *No One's World: The West, the Rising Rest, and the Coming Global Turn*. New York: Oxford University Press, 2013, s. 182–205.

uplatňování lidské důstojnosti ve společenských strukturách v kontextu dobových politických a sociálních horizontů, jak jsme podrobněji zmiňovali již v kapitole 3.3.3, přesto je obvykle praktický dopad těchto ideových posunů jako revoluční chápán. Příklon katolicismu k prosazování svobody, lidských práv a demokracie je i podle historika Michaela Howarda velkolepým dějinným zlomem – ve 20. století byly podle něj jen dvě skutečně velké revoluce – Leninova bolševická v roce 1917 a právě katolická, kdy došlo k „transformaci římsko-katolické církve z bašty ancien régime na předního světového obhájce lidských práv.“⁹⁵⁸ Tato proměna měla klíčový dopad na vývoj politiky ve světě do té míry, že katolická církev bývá považována za významného nepřímého globálního aktéra politických změn – kupříkladu Samuel P. Huntington hovoří o jím definované tzv. „třetí vlně“ demokratizace ve světě (70. a 80. léta 20. století, od pádu jihoevropských autoritářských režimů, přes autoritářské režimy jihoamerické až po revoluční proměny související s pádem komunismu) jako o vlně „katolické“ a spojuje ji právě s proměnou důrazů v celkovém rámci katolického myšlení a teologie směrem k podpoře svobody, lidských práv a demokracie.⁹⁵⁹ Do té doby byla katolická církev často „úzce spojená s antidemokratickými elitami skoro v každé zemi světa“, byla dokonce určitou „paradigmatickou formou anti-moderního veřejného náboženství.“⁹⁶⁰ To, co je vnímáno ze současných pozic sociálního učení církve (a křesťanství obecně, abychom v kontextu civilizačního vývoje neopominuli klíčovou protestantskou perspektivu, která byla v mnohých aspektech určitým předvojem takového vývoje) jako určitá samozřejmost a žádoucí perspektiva, je plodem poměrně dlouhého a poněkud klikatého vývoje, který by měl poskytovat vědomí určitého respektu k historicky, kulturně a nábožensky podmíněným limitům a zkušenostem jiných náboženství. Tento důležitý aspekt, zejména ve vztahu křesťanství k islámu, připomíná ve své nové knize *Islám jako výzva pro křesťany* (2016) Pavel Hošek. Varuje před iluzí morální nadřazenosti západu tváří v tvář historické realitě a křesťanům nabízí islám jak „zrcadlo“ – podnět k pokornému sebezpytování:

„více méně všechno, co dnes vytýkáme islámu, bylo až donedávna příznačné i pro křesťanství a to, že tomu tak dnes už není, žel nebylo ani tak způsobeno vnitřní obrodou křesťanství, jako především ztrátou reálné moci v důsledku sekularizace.“⁹⁶¹

Obecný vzestup vlivu náboženství na politiku v posledních desetiletích, zejména ve svých radikálních a fundamentalistických verzích, generuje samozřejmě četné negativní a problematické jevy. O to větší úkol vyvstává pro nefundamentalistické verze náboženství, které musí odhalovat své humánní a kultivující jádro a toto v rámci své limitované politické role a vlivu na své stoupence využívat ve prospěch úsilí za lepší a lidštvější svět. Klíčovým úkolem z hlediska mezinárodních vztahů je posilovat ideál morální jednoty lidstva a jejího možného slabého politického vyjádření – ve formě legitimizace základních lidských práv a neimperálních struktur globálního vládnutí – které mohou napomoci úsilí o humánnější lidský svět, navzdory odlišným autentickým náboženským, kulturním a politickým perspektivám.

Z obecného hlediska lze říci, že v oblasti mezinárodních vztahů vliv náboženství v éře „desekularizace“ narůstá, což je i předmětem intenzivnější odborné reflexe tohoto

⁹⁵⁸ Srov. WEIGEL, George. *Freedom and its Discontents. Catholicism Confronts Modernity*. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1991, s. 25.

⁹⁵⁹ Srov. HUNTINGTON, Samuel P. *Třetí vlna. Demokratizace na sklonku dvacátého století*. Brno: CDK, 2008, s. 78–89.

⁹⁶⁰ MANUEL, Paul Ch., REARDON Lawrence C. a Clyde WILCOX. *The Catholic Church and the Nation-State: Comparative Perspectives*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2006, s. 7.

⁹⁶¹ HOŠEK, Pavel. *Islám jako výzva pro křesťany*. Praha: Návrat domů, 2016, s. 24.

fenoménu.⁹⁶² Teorie mezinárodních vztahů po celé dvacáté století s rolí náboženství v podstatě nepočítala, považovala je spíše za konfliktní a nežádoucí faktor v mezinárodních vztazích. Ostatně zrod moderního vestfálského systému teritoriálních států úzce souvisel s eliminací role náboženství v politice a orientací na stát jako dominantního aktéra mezinárodních vztahů. Dalším důvodem byl určující vliv realismu v mezinárodních vztazích, který odmítal významnou roli hodnotových postojů aktérů a politickou aktivitu omezoval na otázku bezpečnosti a moci. V devadesátých letech dvacátého století však otázku náboženství v teorii mezinárodních vztahů vnesl do centra pozornosti sociální konstruktivismus, který ji chápe jako jeden z klíčových faktorů s vlivem na kognitivní struktury, ideologie, normy, hodnoty a identitu politických aktérů.

James A. R. Nafzinger se ve stati *The Function of Religion in the International Legal System*⁹⁶³ pokouší načrtnout patery funkcí, které může náboženství v mezinárodních vztazích a posilování systému mezinárodního práva sehrát. Mezi náboženstvím a existujícím mezinárodním právem spatřuje elementy shody (rituály, tradice, autorita, univerzalita, morální dikce), ale i určitá napětí – třeba důraz na svobodu náboženství a rovnost žen v případě islámu, či důraz na svobodu reprodukčních práv v případě katolicismu. V zásadě ale může mít náboženství v mezinárodním systému podle Nafzingera pět pozitivních funkcí, jimiž může přispívat ke globálnímu řádu a eliminovat mezináboženskou animozitu – funkci kreativní, aspirační, didaktickou, dohlížející a mediační. Kreativní funkce je patrná již ze samotného historického příspěvku (různých) náboženství k rozvoji mezinárodního práva (přínos scholastických ideálů, důraz na mír a jednotu – kvakeři, baháí apod.), i aktuálních aktivit (působení katolicismu, *Světové rady církví*), v neposlední řadě i hodnotových propozic jednotlivých náboženství. V tomto smyslu připomíná i názor významného teoretika mezinárodního práva L. F. L. Oppenheima (1858–1919) na původ mezinárodního práva v křesťanské civilizaci a rozšíření ideje jednoty lidstva, univerzálního bratrství a univerzalizmu morálního zákona přesahujícího jednotlivé státy i civilizace. Funkce aspirační pomáhala a nadále napomáhá proti extrémně pozitivistickému chápání mezinárodního práva a je motivem jeho dalšího vývoje i emancipace z pout „legálního realismu“ a ryze politického chápání lidských práv. Didaktická funkce má význam pro edukaci věřících a potenciál jejich ztotožňování s univerzalistickými aspiracemi – zde zdůrazňuje zejména význam katolicismu a jeho přijetí étosu lidských práv a důrazu na globální rozměr politických otázek. Funkce dohlížející spočívá v emancipaci náboženství od států a jejich kriticko-prorocký étos vstupující jako nezávislý „nevládní“ aktér do veřejných debat i směrem k politikům. Funkce mediační pak může znamenat zprostředkování a asistence mezi různými stranami sporů a konfliktů za využití vlivu a autority náboženských představitelů.

Katolická církev je specifickým transnacionálním aktérem, disponujícím „měkkou mocí“ (*soft power*) na poli mezinárodních vztahů, který vykazuje znaky mezinárodní nevládní organizace, ale v mnoha aspektech tuto kategorizaci přesahuje.⁹⁶⁴ Bývá také nazývána „strategickým morálním aktérem“⁹⁶⁵ nabízejícím klíčovou etickou kritiku existující politické a ekonomické reality. Jako specifická instituce chápe svou roli takto:

„Církev nemůže a nesmí vzít do svých rukou politický boj, aby tak budovala tu nejspravedlivější možnou lidskou společnost. Nemůže a nesmí se postavit na místo státu.

⁹⁶² Srov. KRATOCHVÍL, Petr. Vzestup náboženství ve studiu mezinárodních vztahů. *Politologická revue*, 2011/2, s. 99–120.

⁹⁶³ Srov. NAFZIGER, James A. R. The Function of Religion in the International Legal System. In: JANIS, Mark W. a Carolyn EVANS eds. *Religion and International Law*. Hague: Martinus Nijhoff Publ., 1999, s. 155–176.

⁹⁶⁴ Srov. FERRARI, Lisa L. The Vatican as a Transnational Actor. In: MANUEL, Paul Ch., Lawrence C. REARDON a Clyde WILCOX. *The Catholic Church and the Nation-State: Comparative Perspectives*, s. 33–50.

⁹⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 65.

Zároveň ale nemůže a nesmí zůstat pouze na okraji usilování o spravedlnost. Do tohoto usilování se musí zapojovat prostřednictvím racionální argumentace a musí probouzet duchovní síly, bez nichž by se spravedlnost, která vždy vyžaduje odříkání, nemohla prosadit ani se rozvíjet. Spravedlivá společnost nemůže být dílem církve, protože ji má uskutečňovat politika. Církev se nicméně hluboce zabývá nasazením pro spravedlnost tím, že pracuje na otevřenosti intelektu a vůle vůči požadavkům dobra.“⁹⁶⁶

Toto platí analogicky i pro ostatní náboženství a denominace, i když v poněkud menší míře, jelikož množství věřících, stupeň jednoty, mocenské a administrativní centralizace katolicismu jsou skutečně specifické a jedinečné. Jak jsme již uvedli, zejména v klíčových výzvách, v nichž se přirozenoprávní pozice dostává do sporu a kontrakturní pozice vůči současným trendům v globální politice a praxi globálního vládnutí, může katolická pozice nalézat současně konsensus v dialogu s jinými náboženstvími. Je jejich společným úkolem prostředky, které mají k dispozici, vstupovat do intenzivního dialogu za účelem zlepšení pozemské situace člověka a posílení lidské důstojnosti. Všechna náboženství mají silný potenciál kultivace lidskosti a staví se proti nejexcesivnějším formám sekularismu, deformacím lidské svobody a důstojnosti. Jak jsme již naznačili, centrálním bodem sporu, zejména se světem islámu, bude otázka náboženské svobody a svobody svědomí člověka. Naopak v oblasti základních sociálních práv, kritice excesivních západních forem kultury a vztahu ke kultuře života lze nalézt velkou míru shody. Domníváme se, že v námi identifikovaných třech klíčových výzvách (3.4.3 *Katolický neimperialistický univerzalizmus a klíčové výzvy přirozeného zákona*), v nichž se přirozenoprávní pozice dostává do sporu a kontrakturní pozice vůči současným trendům v praxi globálního vládnutí (odmítání expanzivní interpretace lidských práv, globální solidarita spojená s odmítáním konzumerismu a otázka šíření struktur „kultury smrti“) mohou všechna náboženství nalézt velkou míru shody a skrze ni zásadně ovlivňovat směřování lidskoprávního étosu a struktur globálního vládnutí ve světě. Jak píše Pavel Hošek⁹⁶⁷ v kontextu jím preferovaného „dialogického postpluralismu“, dialog náboženství na rovině prakticko-etické je v současnosti klíčovou platformou a je v něm prostor pro větší konsensus a širší překryv, než v otázkách a sporech v rovině věroučné i spirituální. Hošek v tomto kontextu připomíná i Jana Pavla II., který neviděl rozpor mezi společným úsilím všech náboženství v boji za světový mír a důstojnost člověka na straně jedné a jejich svébytnou identitou (bez nutnosti synkrece či shody na věroučných perspektivách) na straně druhé.⁹⁶⁸

I když právě monoteistická náboženství – jako křesťanství a islám – mají striktně vzato oproti ostatním náboženstvím v sobě poměrně pevně zakotven „revolucionistický“ prvek a silnější politické a společensko-reformní implikace, všechna jsou určitým způsobem volána v grotiovském duchu podílet se na utváření světa, který by v první řadě znamenal eliminaci konfliktů a dával základ uspokojivému globálnímu soužití, které neznamená nutně vystavění „nové babylónské věže“, ale je vedeno duchem naděje na morální pokrok lidstva a jeho potenciál rozvoje za současného vědomí lidské hříšnosti a nedokonalosti, která nezaručuje dokonalý výsledek. V celé práci jsme poněkud obcházel možný přínos židovské tradice, kterou jsme implicitně chápali jako integrálně vtělenou do toho lepšího, co můžeme nalézat v civilizaci západní. Proto alespoň symbolicky spojme tento závěr s rabínskou moudrostí v podobě „podobenství o říši Mesiáše“, které údajně vyprávěl

⁹⁶⁶ BENEDIKT XVI. *Deus caritas est* (2006), čl. 28.

⁹⁶⁷ HOŠEK, Pavel. *Na cestě k dialogu: křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha: Návrat domů, s. 169–171.

⁹⁶⁸ Tento postoj Jan Pavel II. zdůrazňuje zejména ve svém *Projevu v Assisi při příležitosti setkání představitelů křesťanských církví a světových náboženství* (1986) (Srov. JOHN PAUL II. *Address of John Paul II to the Representatives of the Christian Churches and Ecclesial Communities and of the World Religions* (1986) [online].)

Walter Benjamin Ernstu Blochovi s odkazem na Geršoma Scholema, významného znalce židovského mysticismu:

„Jeden rabín, skutečný kabalista, se kdysi nechal slyšet, že má-li se zrodit svět věčného míru, není nezbytné zničit vše ani začít stavět úplně nový svět. Bude stačit, když se posune tento šálek nebo tento keř nebo tamten kámen a když se vůbec všechny věci jen nepatrně posunou. Protože je však tohoto nepatrného posunu tak obtížné dosáhnout a jeho míru je tak obtížné určit, přesahuje tento úkol, co se týče tohoto světa, lidské schopnosti, a musí přijít Mesiáš.“⁹⁶⁹

Viděno křesťanskou optikou – Mesiáš již přišel – jeho druhý příchod na konci dějin je sice křesťanskou nadějí, ta by však neměla snižovat potřebu iniciativy budování lepšího světa již v tomto čase. K tomu ale není třeba revoluce, destrukce stávajících pořádků a vybudování světa zcela nového – k vybudování „lidského království míru“ mnohdy stačí nepatrný posun, ať již vpřed, nebo zpět, i když je pro nás obtížně představitelný, mnohdy je naopak shledávána potřeba zásadních změn a revolucí. Pokud bychom hledali nejstručnější vyjádření přirozeného zákona, tedy ještě stručnější než obvyklé vyjádření navázané na čtveřici „dober člověka“ podle Tomáše Akvinského, můžeme se inspirovat Tomášovým čtením *Etymologií* sv. Izidora ze Sevilly. Jádro přirozeného zákona je zde koncentrováno do dvou ohnisek – *communis omnium possessio, et una libertas, est de iure naturali* (společné vlastnictví všeho a jedna svoboda jsou z přirozeného zákona)⁹⁷⁰ – přirozený zákon pro něj vyjadřuje jednotu lidstva sdílející bohatství země s právem na něm důstojně participovat a jednotu lidstva sdílející svobodu s povinností ji odpovědně užívat. Podle některých propočtů, jak nám připomíná kupříkladu Peter Singer, by k odstranění globální chudoby postačovalo, kdyby všichni, kteří žijí v blahobytu, poskytovali solidárně 1% svého příjmu.⁹⁷¹ Je určitým paradoxem, že právě tento autor, navrhuje „nepatrný posun“ vpřed k záchraně světa, je současně jako „nejvlivnější bioetik na světě“ klíčovým obhájcem potratů a euthanasie v současném etickém diskurzu, tedy náboženským jazykem řečeno – klíčovým obhájcem „kultury smrti“. Tento postoj se v jistém smyslu staví proti všem náboženským tradicím lidstva a jejich chápání svobody formulované jako právo na život. Zde poněkud „nepatrný posun“ o několik měsíců v chápání posvátnosti a nedotknutelnosti lidského života v průběhu několika desetiletí učinil ze světa slzavé údolí, v němž v současnosti během jednoho roku zemře cca 44 milionů nenarozených dětí – což je číslo, které se blíží počtu obětí celé druhé světové války (cca 60 milionů). V tomto smyslu by „nepatrný posun“ zpět bezesporu učinil svět lidštějším. Je samozřejmě velikou otázkou, jak má za to onen rabín, jestli je či není skutečně v lidských silách tyto mnohdy nepatrné posuny činit, nebo jestli nejsou v lidských silách – těžko si však lze představit, že bez těchto „nepatrných posunů“ skutečně kdy zavládne lidský svět věčného míru.

⁹⁶⁹ Srov. HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*. Praha: Rybka Publishers, 2016, s. 92.

⁹⁷⁰ Zde je citace Tomáše Akvinského z Izidorových (560–636) *Etymologií* velice nepřesná a zestručnělá, ale přesto má svůj symbolický význam. Jde o repliku na citát z V. knihy (čl. IV.): „*Ius naturale [est] commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur; ut viri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio, et omnium una libertas, adquisitio eorum quae caelo, terra marique capiuntur. Item depositae rei vel commendatae pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsio. Nam hoc, aut si quid huic simile est, numquam iniustum [est], sed naturale aequumque habetur.*“ („Přirozené právo je společné všem národům a vyskytuje se všude z popudu přírody, nikoli něčího nařízení: sem patří spojení muže a ženy, uznání potomků za své a jejich výchova, společné vlastnictví všech věcí a rovná svoboda pro všechny; dále právo na získávání čehokoli, co je na nebi, na zemi či v moři. Rovněž sem patří navrácení uložené věci nebo svěřených peněz a právo na odražení násilí silou. Neboť toto, stejně jako něco podobného, není nikdy považováno za nespravedlivé, nýbrž přirozené a oprávněné.“) Srov. ISIDOR ZE SEVILLY. *Etymologie V*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 56–59.

⁹⁷¹ SINGER, Peter. *Jeden svět: etika globalizácie*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2006, s. 159–160.

Závěrem

„Pokud ale trváme na tom, že absolutní moc znamená výjimku ze všech zákonů vůbec, není na světě žádný vládce, který by mohl být nazván suverénem, protože všichni vládci světa jsou podřízeni zákonům Božím a přirozenému zákonu, a dokonce i určitým lidským zákonům společným všem národům.“

Jean Bodin, *Les Six livres de la République*, 1576

„Příčinou toho, že křesťanství selhalo sjednotiti všechny lidi, byla nikoli jeho chabost, ale jeho síla; jeho dráhy sbíhají se ve věčnosti, nikoli v čase.“

Robert H. Benson, *Pán světa*, 1907

„Na průčelí heslo Světového státu: KOMUNITA – IDENTITA – STABILITA.“ „Všem křížům se uřízly vršky a předělaly se na T. Bývalo zde také cosi, čemu se říkalo Bůh.“

Aldous Huxley, *Brave New World*, 1932

V úvodu jsme začínali odkazem na monolog velkého inkvizitora, který vyčítá Ježíši Kristu rezignaci na obnovu jednoty lidstva po vzoru starého experimentu stavby babylónské věže. Inkvizitor považoval za úkol církve realizovat globální říši zabezpečující lidské štěstí a napravit tak Kristův omyl, spočívající v odmítnutí pozemské světovlády. Kristus mu tehdy neodpověděl, ale inkvizitor byl jeho přítomností rozrušen ve zjevném podezření, že stojí v cestě jeho plánům. Náš text „*Global governance? Historické, politické a teologické perspektivy světového řádu*“ měl být tedy snahou o lidskou odpověď na tuto neodbytnou inkvizitorovu světovládnou vizi, která je v Dostojevského očích typická pro univerzalistický římský katolicismus. Doufáme, že jak exkursy do historie, tak reflexí teologického rozměru ideálu jednoty lidstva a globálního vládnutí se nám podařilo alespoň částečně Dostojevského podezření vyvrátit. Škoda, že se toto nepodařilo Dostojevskému osvětlit již ze strany jeho přítele Vladimíra Solovjova, který naopak silněji vnímal určité neduhy pravoslavní, spočívající v úzké vazbě náboženství a politiky. V ekumenickém duchu Solovjov naopak choval naději ve sblížení pravoslavní, katolicismu i protestantismu ve společném boji proti antikristovskému úsilí o realizaci globálního falešného míru a blahobytu bez zřetele na Krista a vazby na základní křesťanské hodnoty.

V historické perspektivě jsme na základě vybraných klíčových pozic a autorů ukázali, že představa jednoty lidstva a jejího politického vyjádření je historicky intenzivně implicitně i explicitně debatována. V naší práci jsme ovšem nejvíce oceňovali grotiovskou linii uvažování, spojenou s tradicí přirozeného zákona, vyjadřující morální a „kvazipolitickou“ jednotu lidstva, která je sice skeptická vůči „revolucionistickému“ ideálu silnější politické jednoty lidstva, ale současně odmítá skeptickou „realistickou“ vizi nikdy nekončícího anarchického boje všech proti všem. Tato linie se neztotožňuje s vizí Dantovy „křesťanské“ „světové monarchie“, Nietzschovy vlády „vyššího druhu lidí“, ani Wendtovou konstrukcí světového státu, podobného *Evropské unii*. Spíše má blízko k vizi zapomenutého karmelitánského mnicha Emerica Crucého, který doufal v univerzální politiku založenou na světle rozumu a sdílené humanitě. V novější době se „grotiovský duch“ pohybuje v silovém poli mezi Kantem a Burkem, z nichž první je sice pozdějším symbolem kosmopolitního „revolucionismu“, ale ve skutečnosti odmítal světovou politickou autoritu z obavy před rizikem globální tyranie. Kantova původní praktická představa mezinárodního řádu je dnes paradoxně nejbližší samotnému projektu OSN a konzervativním kritikům globálního vládnutí – mezi něž patří třeba Václav Klaus. Burke pak symbolizuje velikost „anglosaského ducha“, který sice ztratil přímou vazbu na přirozený zákon, ale usiloval jej uchovat v podobně praktické působnosti institucí nakloněných lidské svobodě, toleranci a vládě práva. Staví však na civilizační síle a tradici, které v jeho době ještě ztělesňovaly – alespoň

částečně – „Boží záměry“ s člověkem, což je rozměr, který v moderní západní civilizaci postupně poněkud slábl. Dokonce natolik, že v antiutopické teologické imaginaci předvídali Solovjov a Benson katastrofické dvacáté století, v němž se takřka vytratí křesťanský pohled na člověka – a jejich obavy se do značné míry naplnily. Poté, co dějiny dvacátého století přinesly dosud největší a nejhrůznější konflikt v dějinách lidstva, došlo k založení *Organizace spojených národů*, která se stává jedním z klíčových praktických východisek všech úvah o možné perspektivě globálního vládnutí.

Ačkoli tedy idea světové politické autority byla historicky velice ambivalentní a byla klíčovými autory katolické (i nekatolické) tradice vnímána jako kontroverzní a riziková, sociální učení církve ji ve skromné podobě přijalo jako jeden z impulsů k rozvoji mezinárodního řádu tváří v tvář vědomí stále více se projevujícího provázání a jednoty lidstva a požadavku globálního společného dobra. Z výše referovaných textů částečně vyplývá, že katolicismus svým sociálním učením vykazuje o poznání optimističtější pohled na možnosti uplatnění univerzálního morálního řádu a ustavení „světové politické autority“ – jak ruské pravoslaví, tak valná část protestantských denominací jsou vůči těmto ambicím o něco skeptičtější. Při hlubším zkoumání jsme však došli k závěrům, že rozdíly nejsou příliš zásadní, pokud eliminujeme nejradikálnější možné pohledy a interpretace jak v historii, tak současnosti. Ukázali jsme, že koncept světové politické autority je v rámci katolického sociálního myšlení intenzivně debatován co do konkrétních forem a implikací – jak v podobě silnějších, tak slabších pojetí globálního vládnutí. Podrobnější interpretací textů sociálního učení církve a analýzou sekundárních vyjádření papežů poslední doby jsme však ukázali, že za požadovaným uplatněním světové politické autority se ve své podstatě skrývá poměrně „konzervativní“ pohled, který se pohybuje převážně v intencích klasického „liberálního institucionalismu“ – jako požadavek na zachování a případné zlepšování již existující vestfálské architektury mezinárodního řádu, založené na suverénních státech a *Organizaci spojených národů* – nikoli vytváření radikálně jiných, komplexnějších či sofistikovanějších forem mezinárodního řádu. Radikálnější a silnější formy globálního řádu, ať již různé kosmopolitní teorie globální demokracie, globální sociální spravedlnosti či uplatnění modelu EU, narážejí na specifické historické a ideové souvislosti těchto vizí, neexistenci široké perspektivní globální shody na širší škále hodnot a cílů, ale i četné praktické a technické potíže. Tento celkový obezřetný pohled sociálního učení církve je v zásadě slučitelný i s kritickým diskurzem pravoslaví, či většinou názorů z protestantského spektra. To platí obzvláště, pokud katolickou sociální tradici chápeme převážně v intencích historického grotiovského racionalismu stojícího na předpokladu stálého důrazu na identitu a autonomii národů ve spojení s univerzalitou „skromných“ požadavků přirozeného zákona, kterou jsme částečně oddělili od kantovských motivů (civilizace lásky, kultura svobody, demokracie), vyjadřujících kreativní rozvinutí přirozeného zákona s nadějí na možný, leč nejistý perspektivní morální pokrok ve vývoji lidstva. V sociálním učením církve, počínaje Piem XII., je tak patrnější kreativní napětí mezi grotiovskou perspektivou na straně jedné a kantovskou perspektivou na straně druhé, které je v určitém smyslu trvalým rysem sociálního učení církve. Katolická církev se též staví do pozice autentického interpreta či „strážce“ přirozeného zákona a jeho základních univerzálních požadavků. Současně však spatřuje určitý ideál mezinárodního řádu v perspektivách kultury svobody, demokracie, civilizace lásky a řádné světové politické autority. V tomto smyslu můžeme postoj sociálního učení církve chápat i jako „měkký revolucionismus“, který chová naději na určité pokroky v morálním vědomí lidstva, ale neusiluje o sjednocení světa podle jednotlivých principů nad rámec přirozeného práva.

Ukázali jsme, že přirozený zákon tvoří stálé jádro katolické etiky, včetně jejích implikací pro oblast „práv národů“ a lidských práv. Klíčový koncept lidských práv, tvořící základ pro globální vládnutí a uplatnění světové politické autority, stojí v sociálním učením

církve v podstatě na tradiční scholastické čtveřici „dober člověka“ – cílů lidské přirozenosti (svoboda náboženství, svědomí a pravdivé informace; právo na základní materiální podmínky pro život; právo založit si rodinu a právo na soukromí; právo na mír, bezpečnost a spravedlnost), které jsou základem pro formulaci základních lidských práv u papežů Pia XII., Jana XXIII., Jana Pavla II. i Františka. Jejich skromné univerzalistické výčty lidských práv podivuhodně korelují s Rooseveltovými čtyřmi svobodami (svoboda slova a vyjádření, svoboda vyznání, svoboda od nedostatku, svobodě od strachu), které jsou sice často chápány jako plod americké „idealistické tradice“ či „konzervativního milenialismu“, ale současně v zásadě intuitivním vyjádřením klasické přirozenoprávní tradice a které ostatně stály také v jádru étosu formulace mezinárodního řádu při vzniku OSN a vyhlášení *Všeobecné deklarace lidských práv* (1948). Podobně vyjadřuje v podstatě tradici přirozeného práva svým skromným výčtem lidských práv klíčový teoretik teorie spravedlnosti a mezinárodního práva John Rawls. I přes interpretační potenciál vztahu mezi přirozeným zákonem a jeho historickým vtělením do podoby přirozeného práva je zřejmé, že *Deklaraci* je třeba z hlediska perspektiv globálního vládnutí považovat za určitý „horní limit“ množství lidských práv, jehož přesažení by zásadním způsobem znemožňovalo konsensus v globálním interkulturním dialogu o povaze a množství lidských práv. Jedním z dokladů sdíleného ekumenického (judeo-křesťanského) postoje k otázce lidských práv, spočívajícím v ocenění *Deklarace* i kritiky „humanrightismu“, je *Prohlášení Ramseyova kolokvia* (1998), které zastává v zásadě totožnou perspektivu jako sociální učení (katolické) církve. Samotná *Deklarace*, kterou sice sociální učení církve vysoce oceňuje jako rozvinutou formulaci přirozeného práva, ale díky některým svým náročnějším požadavkům (svoboda náboženského vyznání, demokracie, silnější sociální práva) naráží na limity akceptovatelnosti ze strany „nezápadních“ kulturních a náboženských okruhů. Toho si je vědom i klíčový dokument *Mezinárodní teologické komise Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon* (2008), který chápe přirozený zákon jako východisko budování globálního morálního řádu, ale současně vnímá některé požadavky *Deklarace* jako příliš „západní“ a volá po případné „zestručňující“ reformulaci.

V rámci vztahu k tematice globálního vládnutí jsme identifikovali ze strany sociálního učení církve tři klíčové výzvy, kterými se tradiční důraz na přirozený zákon dostává do určitého disentu vůči současným trendům v praxi globálního vládnutí – otázku odmítání expanzivní interpretace lidských práv nad rámec přirozeného zákona, otázku základní globální solidarity, spojenou s odmítáním konzumerismu a rozvinutých forem „západního“ stylu života, a otázku šíření struktur „kultury smrti“ skrze instituce globálního vládnutí. Katolická etika se těmito důrazy rozchází s dominujícím „západním“ pojetím hodnot, které kulturně i institucionálně přijalo mnoho trendů pocházejících ze západního sekularismu, deformovaného pojetí svobody a důstojnosti člověka. Katolické pojetí v těchto aspektech do značné míry konverguje s alternativním a „nezápadním“ chápáním lidských práv v mimokřesťanských náboženstvích a jiných civilizačních okruzích – zejména v oblasti podpory kultury života a rodinných hodnot, boje proti lidsky nedůstojné chudobě a ekologicky neudržitelnému životnímu stylu – které by se společně mohly stát „náboženským příspěvkem“ k základnímu univerzálnímu hodnotovému rámci pro globální vládnutí.

Navzdory možné hodnotové konvergenci v těchto klíčových oblastech zůstává stálým předmětem sporu a nesouladu otázka svobody svědomí a náboženství. Ta byla v katolickém kontextu postupně postavena z teologické perspektivy dokonce do samého centra lidských práv jako jejich zdroj a syntéza, jako základní předpoklad důstojnosti lidské osoby. Svoboda náboženství a související svobody vyjadřování a projevu jsou v některých náboženstvích akceptovány velice podmíněně a třeba v oblasti islámu jsou ve své plnosti respektovány jen v těch „nejliberálnějších“ interpretacích islámu a zemích, které přijaly

„sekulární“ politický řád. Na druhou stranu je třeba při prosazování klíčových hodnot náboženské svobody a svobod souvisejících vnímat fakt, že křesťanství samotné (zejména katolicismus) přijalo v plné míře mnohé hodnoty lidské svobody (lidských práv, demokracie) v zásadě až v průběhu druhé poloviny 20. století – v mnoha oblastech zastávalo historicky a v četných aspektech ještě v nedávné době katolické křesťanství pozice v zásadě obdobné, jaké jsou ze současných hledisek vyčítány (neliberálnímu) islámu (dominance náboženství nad politikou; odmítání lidských práv, svobody svědomí, demokracie; doslovné a nehistorické čtení posvátných textů apod.). Je třeba také vnímat skutečnost, že „liberální“ pojetí lidské svobody je z perspektivy „nezápadních“ náboženství a civilizačních kontextů úzce smísen se sekularistickými a excesivními formami svobody, které jsou oprávněně kritizovány a chápány jako produkt civilizační degenerace Západu, proto jsou akceptovány podmíněně a s podezřením. Cesta tedy spočívá v důrazu na uspokojivý pokrok v otázce svobody ve spojení s respektem k určitým historicky a kulturně podmíněným limitům. To platí obdobně i v dalších oblastech, zejména otázce demokratické formy vlády, kterou sice sociální učení církve podporuje, ale neřadí ji ke klíčovým požadavkům přirozeného práva.

Pokud bychom vzali úplně nejstručnější vyjádření přirozeného zákona, tedy ještě stručnější, než obvyklé vyjádření navázané na čtveřici „dobr člověka“ podle Tomáše Akvinského, můžeme jej nalézt u sv. Izidora ze Sevilly v jeho *Etymologiích*, na něhož Akvinský v tomto bodě navazuje při svých úvahách o přirozeném právu – *communis omnium possessio, et omnium una libertas*. V tomto smyslu můžeme chápat za jádro přirozeného zákona právě tato dvě ohniska – jednotu lidstva sdílející bohatství země s právem na něm důstojně participovat a jednotu lidstva sdílející svobodu s povinností ji odpovědně užívat. Tato dvě klíčová ohniska budou stálým referenčním bodem, ale i jádrem sporu o jejich praktické uplatnění, jak mezi náboženstvími, tak i ve vztahu ke globálnímu uplatnění formou globálního vládnutí.

Pokud jde o praktickou formu uplatnění světové politické autority, ukázali jsme, že sociální učení církve směřuje k podpoře architektury mezinárodního řádu založeného primárně na strukturách a autoritě OSN. Pokud papežové dávají podněty k reformě těchto struktur, tak je omezují převážně na požadavek harmonizace aktivit OSN s morálními nároky přirozeného zákona, základních lidských práv, uplatnění základní ekonomické spravedlnosti, případně větší demokratizace a silnějšího hlasu chudých zemí. V povaze sociálního učení církve není nabízet konkrétní formy institucionálního designu, proto v těchto textech najdeme převážně principiální a hodnotová vyjádření. Jak jsme naznačili, nótu *Papežské rady pro spravedlnost a mír Towards Reforming the International Financial and Monetary Systems in the Context of Global Public Authority* (2011), která se pokouší o konkrétní náčrt designu nových silných globálních institucí, nepovažujeme za rozvinutí této linie sociálního učení církve, ale za určitý úrok ke zcela jiné formě mezinárodního uspořádání, upozadující platformu OSN. Pokud jde o praktické možnosti reformy, je zřejmé, že je zapotřebí určitých změn, které by věrněji odrážely geografickou, geopolitickou, ekonomickou a demografickou realitu počátku 21. století – jak ve složení *Rady bezpečnosti OSN*, tak v architektuře a pravomocech *Ekonomické a sociální rady OSN*. Zde mohou být pro změnu inspirativní konkrétní návrhy dokumentu *Světové rady církví Statement on UN Reform* (2006), které jsou (oproti jejím následným dokumentům) rozvinutím uměřené pozice liberálního institucionalismu blízkého sociálnímu učení (katolické) církve. Při dalším rozvoji a reformách globálního vládnutí na platformě OSN samozřejmě není a priori vyloučena ani inspirace progresivnějšími modely globálního vládnutí (demokratické mechanismy v nadnárodní oblasti, deliberativní přístupy, silnější uplatnění prvků globální sociální spravedlnosti apod.), ovšem tyto musí být recipovány s velkou obezřetností a citlivostí vůči limitům globálního konsensu, realistického nastavení

institucí, jejich legitimacy a reprezentativnosti, za současného respektu k různosti kulturních a náboženských forem, při dodržování základních požadavků přirozeného práva. Metodická redukce na politickou dimenzi globálního vládnutí v práci znamenala, že jsme upozadili četné klíčové otázky a výzvy, které jsou podstatné v kontextu celku tematiky – je to zejména hlubší specifikace ekonomické a ekologické dimenze globálního vládnutí.

Velkým inkvizitorem jsme polemicky začali, proto se k němu vraťme ještě na samý konec – byl přesvědčen, že „*lidstvo jako celek toužilo se vždycky organizovat univerzálně*“, proto považoval za svůj úkol dodatečně přijmout namísto Krista ďáblovu nabídku pozemské světovlády. Dějinná dimenze otázky morální jednoty lidstva a případného hledání globální politické organizace nás poučila, že vnímání morální jednoty lidstva je skutečně intenzivně přítomno v antické a křesťanské tradici. Současně je však v křesťanské tradici již na základě biblického obrazu světa přítomna velká obezřetnost vůči globální všezahrnující politické moci, která je dokonce v apokalyptických obrazech často ztělesněna „Antikristem“. Klíčoví autoři křesťanské tradice – pokud se nenechali unést milenalistickou herezí o možnosti pozemského nastolení konečného řádu spravedlnosti, lásky a pokoje – byli vůči světovládným ambicím vždy obezřetní. *Katechismus katolické církve* (1992) zmiňuje Antikrista (přesněji „*antikristovský podvod*“) pouze na jednom místě – a to právě v souvislosti s fenoménem „*politického, «od základu zvrhlého» sekularizovaného mesiášství*“, které očekává pozemské naplnění ideálů spásy. Součástí věrouky *Katechismu* je naopak spíše předpoklad určitého regresu k nastolení zlých politických a pro křesťanství nepříznivých poměrů před koncem dějin, spojených s falešným řešením problémů lidstva a pronásledováním církve. To však nemění nic na křesťanském povolání, spočívajícím i v „*úsilí o zvelebení této země*“ a důrazu na integrální rozvoj „*sjednocujícího se lidstva*“, ovšem nikoli v „*revolucionistickém*“ duchu nezadržitelného spění dějin k dokonalosti a starého pokušení vzkřísit projekt stavby babylónské věže, ale v grotiovském duchu naděje na morální pokrok lidstva a jeho potenciál rozvoje za současného vědomí lidské hříšnosti a nedokonalosti, která zřejmě nezaručuje dokonalý výsledek.

Seznam použité literatury

Knihy

- ALIGHIERI, Dante. *O jedné vládě*. Praha: Melantrich, 1942.
- ANDO, Clifford. *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2000, ISBN 0-520-22067-6.
- ARENDTOVÁ, Hannah. *Původ totalitarismu I–III*. Praha: OIKOYMENH, 1994, ISBN 80-86005-13-5.
- ARISTOTELEŠ. *Politika I, II: řecko-česky*. Praha: OIKOYMENH, 1999, ISBN 80-860-0592-5.
- ARNOLD, Gordon B. *Conspiracy Theory in Film, Television, and Politics*. Westport: Praeger Publishers, 2008, ISBN 978-0-275-99462-4.
- AUGUSTINUS, Aurelius. *O Boží obci*. I., Praha: UK, 2007, ISBN 978-80-246-1284-3.
- BABÍK, Milan. *Statecraft and Salvation: Wilsonian Liberal Internationalism as Secularized Eschatology*. Waco: Baylor University Press, 2013, ISBN 9781602587434.
- BALDRY, H. C. *The Unity of Mankind in Greek Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- BARKUN, Michael. *A culture of conspiracy: apocalyptic visions in contemporary America*. Berkeley: University of California Press, 2013, ISBN 978-0-520-27682-6.
- BARŠA, Pavel a Ondřej CÍSAŘ. *Anarchie a řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*. Praha: Portál, 2008, ISBN 978-80-7367-094-8.
- BEALES, Arthur C. F. *Katolická církev a mezinárodní řád*. Praha: Universum, 1946.
- BEINERT, Wolfgang. *Malé dějiny křesťanského myšlení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012, ISBN 978-807-1955-412.
- BENSON, Bruce Ellis a Peter HELTZEL. *Evangelicals and Empire: Christian Alternatives to the Political Status Quo*. Michigan: Brazos Press, 2008, ISBN 978-158-7432-354.
- BENSON, Robert H. *Pán světa*. Praha: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba, 1913.
- BESANÇON, Alain. *Svatá Rus*. Brno: CDK, 2015, ISBN 978-80-7325-360-8.
- BIERNOT, David, LUKEŠ, Jiří, OSTŘANSKÝ, Bronislav a Zdeněk VOJTÍŠEK. *Konec tohoto světa: milenarismus a jeho místo v judaismu, křesťanství a islámu*. Praha: Dingir, 2012, ISBN 978-808-6779-249.
- BOLZANO, Bernard. *O nejlepším státě*. Praha: Mladá fronta, 1981.
- BUCHANAN, James M. *Veřejné finance v demokratickém systému*. Brno: Computer Press, 1998, ISBN 80-7226-116-9.
- BURKE, Edmund. *Selected Works of Edmund Burke. Vol III. Letters on a Regicide Peace*. Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 1999, ISBN 0-86597-167-6.
- BURKE, Edmund. *Úvahy o revoluci ve Francii*. Brno: CDK, 1997, ISBN 80-85959-23-2.
- BURNETT, Thom a Alex GAMES. *Kdo skutečně vládne světu?* Frýdek-Místek: Alpress, 2006, ISBN 80-7362-364-1.
- CAMPANELLA, Tommaso. *Sluneční stát*. Praha: Rovnost, 1951.

- CICERO. *O povinnostech*. Praha: Svoboda, 1970.
- CICERO. *O věcech veřejných*. Praha: OIKOYMENH, 2009, ISBN 978-80-7298-133-5.
- CIHELKOVÁ, Eva a kol. *Regionalismus a multilateralismus. Základy nového světového obchodního řádu?* Praha: C. H. Beck, 2010, ISBN 9788074001963.
- COLEMAN, John A. a William F. RYAN eds. *Globalization and Catholic Social Thought*. New York: Orbis Books, 2005, ISBN 9781570756085.
- COLLI Giorgio a Mazzino MONTINARI eds. *(Friedrich Nietzsche) Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, sv. 12/15 a 14/15, DTV: München/de Gryuter: Berlin, New York 1999.
- CORNWELL, John. *Hitlerův papež: tajný příběh Pia XII*. Praha: BB/art, 2008. ISBN 978-80-7381-311-6.
- CUNEO, Michael W. *The Smoke of Satan: Conservative and Traditionalist Dissent in Contemporary American Catholicism*. New York: Oxford University Press, 1997, ISBN 01-951-1350-0.
- DAHL, Robert. *Demokracie a její kritici*. Praha: Victoria Publishing, 1995, ISBN 80-85605-81-3.
- DAWSON, Christopher. *Bohové revoluce*. Praha: Vyšehrad, 1997, ISBN 80-7021-171-7.
- DAWSON, Christopher. *Porozumět Evropě*. Praha: Zvon, 1995, ISBN 80-7113-138-5.
- DE CHARDIN, Pierre T. *Vesmír a lidstvo*. Vyšehrad: 1990, ISBN 80-702-1043-5.
- DOSTOJEVSKIJ, Fjodor M. *Bratři Karamazovi*. Voznice: Leda, 2009, ISBN 978-807-3352-080.
- DRULÁK, Petr. *Teorie mezinárodních vztahů*. Praha: Portál, 2003, ISBN 80-7178-725-6.
- DUFF, Edward. *The Social Thought of the World Council of Churches*. New York: Association Press, 1956.
- EPPSTEIN, John. *The Catholic Tradition of the Law of Nations*. London: Burns Oates & Washbourne Ltd., 1935.
- FALK, Richard. *Religion and Humane Global Governance*. New York, Palgrave, 2001, ISBN 0-312-23337-X.
- FENSTER, Mark. *Conspiracy Theories: Secrecy and Power in American Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008, ISBN 978-0-8166-5494-9.
- FIALA, Petr, HANUŠ Jiří a Jan VYBÍRAL eds. *Katolická sociální nauka a současná věda*. Brno: CDK, 2004, ISBN 80-7325-024-1.
- FINN, Daniel K. ed. *The Moral Dynamics of Economic Life: An Extension and Critique of Caritas in Veritate*. New York, 2012, ISBN 9780199858354.
- FIorenza, Francis S. a John P. Galvin. *Systematická teologie: římskokatolická perspektiva III*. Brno: CDK, 2000, ISBN 80-85959-56-9.
- FRONTE, John. *Sovereignty or Submission. Will Americans Rule Themselves or Be Ruled by Others?* New York: Encounter Books, 2011, ISBN 978-1-59403-529-6.
- FOURIER, Charles. *Velká metamorfóza*. Praha: Mladá fronta, 1983.
- GAIUS. *Učebnice práva ve čtyřech knihách*. Brno: MU, 1981, ISBN 80-210-0766-4.
- GIDDENS, Anthony. *Třetí cesta a její kritici*. Praha: Mladá fronta, 2005, ISBN 80-204-1208-5.

- GIDDENS, Anthony. *Třetí cesta. Obnova sociální demokracie*. Praha: Mladá fronta, 2001, ISBN 80-204-0906-8.
- GILL, Stephen ed. *Critical Perspectives on the Crisis of Global Governance: Reimagining the Future*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015, ISBN 978-1-137-44139-3.
- GREWE, Wilhelm G. *The Epochs of International Law*. Berlin: Walter de Gruyter, 2000, ISBN 31-101-5339-4.
- GÜLEN, Fethullah. *Vstříc globální civilizaci lásky a tolerance*. New Jersey: Tughra Books, 2011, ISBN 978-1-59784-585-4.
- GUO, Sujian ed. *China's "peaceful rise" in the 21st century: domestic and international conditions*. Burlington: Ashgate, 2006, ISBN 978-0-7546-4847-5.
- HABERMAS, Jürgen. *K ustavení Evropy*. Praha: Filosofia, 2013, ISBN 978-80-7007-391-9.
- HABERMAS, Jürgen. *The Divided West*. USA: Polity Press, 2006, ISBN 8-0745635194.
- HÁJEK, Petr. *Smrt v sametu*, Praha: Daranus, 2012, ISBN 978-80-87423-38-7.
- HALAS, František X. *Fenomén Vatikán. Idea, dějiny a současnost papežství, diplomacie Svatého stolce*. Brno: CDK, 2004, ISBN 80-732-5034-9.
- HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*. Praha: Rybka Publishers, 2016, ISBN 978-80-87950-05-0.
- HANUŠ, Jiří ed. *Křesťanství a lidská práva*. Brno: CDK, 2002, ISBN 80-85959-89-5.
- HARRIS, Ian. *Buddhism, Power and Political Order*. New York: Routledge, 2007, ISBN 978-0-415-41018-2.
- HEIDER, Daniel. *Kdo byl František Suárez? Život a dílo "vynikajícího doktora"*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2009, ISBN 978-80-7412-024-4.
- HELD, David. *Global Covenant. The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*. Cambridge: Polity Press, 2004, ISBN 978-0-7456-3353-4.
- HEWSON, Martin a Timothy SINCLAIR eds. *Approaches to Global Governance Theory*. New York: State University of New York Press, 1999, ISBN 9781438406633
- HIDELL, Al a Joan D'ARC. *Konspirativní čítanka*. Praha: Maťa, 2002, ISBN 80-7287-000-9.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Praha: OIKOYMENH, 2009, ISBN 978-80-7298-106-9.
- HOPPE, Hans-Hermann. *Democracy: The God that Failed: The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*. London: Transaction Publishers, 2007 (orig. 2001), ISBN 978-0-7658-0868-4.
- HOŠEK, Pavel. *Islám jako výzva pro křesťany*. Praha: Návrat domů, 2016, ISBN 978-807-2553-754.
- HOŠEK, Pavel. *Na cestě k dialogu: křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha: Návrat domů, 2005, ISBN 80-725-5126-4.
- HRUBEC, Marek ed., *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*. Praha: Filosofia, 2008, ISBN 978-80-7007-282-0.
- HUNTINGTON, Samuel P. *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers, 2001, ISBN 80-86182-49-5.
- HUNTINGTON, Samuel P. *Třetí vlna. Demokratizace na sklonku dvacátého století*. Brno: CDK, 2008, ISBN 978-80-7325-156-7.

- HUTCHINS, Robert M. *St. Thomas and the World State*. Milwaukee: Marquette University Press, 1949, ISBN 0-87462-114-3.
- CHOUDHARY, R. R. *Danger of Hindutva To Secular India*. New Delhi: MD Publications Pvt Ltd, 2010.
- ISIDOR ZE SEVILLY. *Etymologie V*. Praha: OIKOYMENH, 2003, ISBN 80-729-8060-2.
- JANIS, Mark W. a Carolyn EVANS eds. *Religion and International Law*. Hague: Martinus Nijhoff Publ., 1999, ISBN 9041111743.
- JOHNSON, Paul. *Dějiny křesťanství*. Brno: CDK, 1999, ISBN 80-85959-41-0, s. 301–305.
- KAH, Garry H. *The new world religion. The New World Religion. The Spiritual Roots of Global Government*. Noblesville: Hope International Pub, 1998, ISBN 09-670-0980-4.
- KANG, Namsoon. *Cosmopolitan Theology: Reconstituting Planetary Hospitality, Neighbor-Love, and Solidarity in an Uneven World*. St. Louis: Chalice Press, 2013, ISBN 978-0827205345.
- KANT, Immanuel. *Studie k dějinám a politice*. Praha: OIKOYMENH, 2013, ISBN 978-80-7298-312-4.
- KAPLAN, Morton A. *System and Process in International Politics*. Essex: ECPR Press, 2005, ISBN 0-9547966-2-4.
- KAPLAN, Robert D. *The Coming Anarchy. Shattering the Dreams of the Post Cold War*. New York, Random House, 2000, ISBN 0-375-50354-4.
- KELLER, Jan. *Soumrak sociálního státu*. Praha: Slon, 2005, ISBN 80-86429-41-5.
- KENNEDY, Paul M. *Parlament světa: OSN a hledání světové vlády*. Praha: Lidové noviny, 2009, ISBN 978-80-7106-423-7.
- KEOWN, Damien V., PREBISH, Charles S. a Wayne R. HUSTED. *Buddhism and Human Rights*. Richmond: Curson Press, 1998, ISBN 0-7007-0954-1.
- KING, Jamie. *Konspirační teorie*. Praha: Levné knihy, 2011, ISBN 978-80-7309-907-7.
- KISSINGER, Henry. *Uspořádání světa: státní zájmy, konflikty a mocenská rovnováha*. Praha: Prostor, 2016, ISBN 978-80-7260-335-0.
- KLAUS, Václav. *Evropská integrace bez iluzí*. Praha: Knižní klub, 2011, ISBN 978-80-242-3326-0.
- KLAUS, Václav. *Kde začíná zítřek*. Praha: Knižní klub, 2009, ISBN 978-80-242-2599-9.
- KLIMENT, Josef. *Svaz národů Jiřího z Poděbrad a idea jediné světovlády*. Praha: Všehrd, 1935.
- KNUTSEN, Torbjørn L. *Dějiny teorie mezinárodních vztahů*. Brno: Centrum strategických studií, 2005, ISBN 80-903-3333-8.
- KOBLÍŽEK, Jan. *Pojem společenského souhlasu u Františka Suáreze (O principech politické moci)*. Olomouc, Refugium, 2014, ISBN 978-80-7412-157-9.
- KOMÁRKOVÁ, Božena. *Původ a význam lidských práv*. Praha: SPN, 1990, ISBN 80-04-25384.
- KOMENSKÝ, Jan Amos. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. sv. I.–III. Praha: Svoboda, 1992, ISBN 80-205-0225-4.
- KRAYE, Jill ed. *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts. Volume II: Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, ISBN 0-521-58757-3.

- KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad, 1996, ISBN 80-7021-168-7.
- KRSKOVÁ, Alexandra. *Dějiny evropského politického a právního myšlení*. Praha: Eurolex Bohemia, 2003, ISBN 80-86432-24-6.
- KUBY, Gabriele. *Globální sexuální revoluce. Ztráta svobody ve jménu svobody*. Brno: Kartuziánské nakladatelství, 2014, ISBN 978-80-87864-13-5.
- KÜNG, Hans a Karl-Josef KUSCHEL. *Prohlášení ke světovému étosu: deklarace Parlamentu světových náboženství*. Brno: CDK, 1997. ISBN 80-859-5931-3.
- KUPCHAN, Charles A. *No One's World: The West, the Rising Rest, and the Coming Global Turn*. New York: Oxford University Press, 2013, ISBN 978-019-9325-221.
- LEDERER Markus a Philipp S. MÜLLER eds. *Criticizing Global Governance*. New York: Palgrave Macmillan, 2005, ISBN 1-4039-6948-5.
- LEHMANNOVÁ, Zuzana a kol. *Formování globálního řádu? Globalizace a global governance*. Praha: Oeconomica, 2010, ISBN 9788024516493.
- LOCKE, John. *Dvě pojednání o vládě*. Praha, 1965.
- LONG, Anthony A. *Hellénistická filosofie. Stoikové, epikurejci, skeptikové*. Praha: OIKOYMENH, 2003, ISBN 80-7298-077-7.
- MAKARIUSOVÁ, Radana. *Transformace světového řádu. Aktéři a globální vládnutí*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2010, ISBN 978-80-7380-295-0.
- MANUEL, Paul Ch., Lawrence C. REARDON a Clyde WILCOX. *The Catholic Church and the Nation-State: Comparative Perspectives*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2006, ISBN 978-1-58901-115-1.
- MARITAIN, Jacques. *Člověk a stát*. Praha: Triáda, 2007, ISBN 978-808-6138-862.
- MARITAIN, Jacques. *Integrální humanismus*. Řím: Křesťanská akademie, 1967. bez ISBN.
- MARITAIN, Jacques. *Reflections on America*. New York: Gordian Press, 1975, ISBN 0-87752-166-2.
- MARX, Reinhard. *Kapitál. Plaidoyer pro člověka*. Praha: Academia, 2013, ISBN 978-80-200-2191-5.
- MISCHE, Patricia M. a Melissa MERKLING eds. *Toward a Global Civilization? The Contribution of Religions*. New York: Peter Lang, 2001, ISBN 0-8204-5194-0.
- MORAVČÍKOVÁ, Michaela. *Cirkev a lidské práva*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2002, ISBN 9788089096008.
- MORAVČÍKOVÁ, Michaela. *Lidské práva, kultura a náboženstvo*. Praha: Leges, 2014, ISBN 978-80-7502-063-5.
- MRÁZEK, Jiří. *Zjevení Janovo. Český ekumenický komentář k Novému zákonu*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2009, ISBN 978-80-85810-99-8.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist*. Olomouc: Votobia, 2001, ISBN 80-7198-481-7.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. Olomouc: Votobia, 1993, ISBN 80-85619-87-3.
- NYE, Joseph a John DONAHUE eds. *Governance in a Globalizing World*. Washington: Brookings Institution, 2000, ISBN 9780815798194.

- OSTROVSKY, Max. *Y=Arctg X: The Hyperbola of the World Order*. Lanham, Maryland: University Press of America, 2007, ISBN 978-0-7618-3499-1.
- PAGDEN, Anthony. *The Idea of Europe From Antiquity to the European Union*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, ISBN 978-0-521-79552-4.
- PASSELECQ, Georges a Bernard SUCHECKY. *The Hidden Encyclical of Pius XI*. USA: Mariner Books, 1998, ISBN 978-0156006316.
- PETRI, Heinrich a Wolfgang BEINERT. *Učení o Marii*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1996, s. 509–538.
- PIPES, Daniel. *Spiknutí. Názory a teorie*. Praha: Themis, 2003, ISBN 80-7312-022-4.
- POLLARD, John F. *Benedict XV. The Unknown Pope and the Pursuit of Peace*. London: Burns & Oates, 2005, ISBN 978-0860124085.
- POPPER, Karl. *Otevřená společnost a její nepřátelé II*. Praha: OIKOYMENH, 1994, ISBN 80-85241-54-4.
- Proroctví a apokalypsy. Novozákonní apokryfy III*. Praha: Vyšehrad, 2007, ISBN 978-807-0218-143.
- PUTNA, Martin C. *Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity*. Praha: Vyšehrad, 2015, ISBN 978-80-7429-534-8.
- QUTB, Sajjid. *Milníky na cestě*. Praha: Academia, 2013, ISBN 978-80-200-2186-1.
- RATZINGER, Joseph. *Eschatologie: smrt a věčný život*. Brno: Barrister & Principal, 2008, ISBN 978-80-87029-30-5.
- RAUSCH, Thomas P. *Eschatology, Liturgy, and Christology: Toward Recovering an Eschatological Imagination*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2012, ISBN 978-081-4680-513.
- RAWLS, John. *Právo národů*. Praha: Filosofia, 2009, ISBN 978-80-7007-302-5.
- RILEY, Patrick. *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*. Cambridge: Harvard University Press, 1996, ISBN 0-674-52407-1.
- ROBERTSON, Pat. *The New World Order*. Dallas: Word Publishing, 1991, ISBN 0-8499-3394-3.
- ROJEK, Paweł. *Rusko: prokletí impéria: zdroje ruského politického chování*. Brno: CDK, 2015, ISBN 978-80-7325-373-8.
- ROSENAU, James a Ernst-Otto CZEMPIEL eds. *Governance without Government: Order and Change in World Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, ISBN 9780521405782.
- SAINT-SIMON, Henri de. *Výbor z díla*. Praha: Orbis, 1949.
- SCHOOYANS, Michel. *Evanjelium. Ako čelit' svetu v rozvrate?* SR: Inštitút Leva XIII., 2010, bez ISBN.
- SCHOOYANS, Michel. *The Hidden Face of the United Nations*. USA, St. Louis: Central Bureau, CCVA, 2001, ISBN 978-1887567-18-3.
- SINCLAIR, Timothy J. *Global Governance*. Cambridge: Polity Press, 2012, ISBN 978-0-7456-3530-9.

- SINGER, Peter. *Jeden svet: etika globalizácie*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2006, ISBN 80-806-1234-X.
- SKALICKÝ, Karel. *Radost a naděje: církev v dnešním světě*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2000, ISBN 80-7192-430-X.
- SOLOVJOV, Vladimír. *Legenda o Antikristu*. Olomouc: Refugium, 1997, ISBN 80-86045-01-3.
- SOUSEDÍK, Stanislav. *Svoboda a lidská práva. Jejich přirozenoprávní základ*. Praha, ISBN 978-80-7429-036-7.
- STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965 (orig. 1953).
- SUTOR, Bernhard. *Od spravedlivé války ke spravedlivému míru? Etapy a šance procesu dějinného poučení*. Praha: Filosofia, 2014, ISBN 978-80-7007-421-3.
- TALBOTT, Strobe. *The Great Experiment. The Story of Ancient Empires, Modern States, and the Quest for a Global Nation*. New York: Simon & Schuster, 2008, ISBN 978-0-7432-9409-6.
- THUMFART, Johannes. *Die Begründung der globalpolitischen Philosophie. Francisco de Vitorias Vorlesung über die Entdeckung Amerikas im ideengeschichtlichen Kontext*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2012, ISBN 978-3865990839.
- TROJAN, Jakub S. *Idea lidských práv v české duchovní tradici*. Praha: OIKOYMENH, 2002, ISBN 80-729-8044-0.
- TROJAN, Jakub S. *Moc v dějinách*. Praha: OIKOYMENH, 1994, ISBN 80-852-4163-3.
- VAN DAM, Harm-Jan ed. *De imperio summarum potestatum circa sacra*. Critical Edition with Introduction, English Translation and Commentary. (vol. 1). Leiden: Brill, 2001, ISBN 90-04-12464-0.
- VANĚČEK, Václav a Jiří KEJŘ. *Všeobecná mírová organizace podle návrhu českého krále Jiřího z let 1462/1464*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1964.
- VELLA, Elias. *O satanovi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, ISBN 978-80-7195-308-1.
- VIVIANO, Benedict T. *Království Boží v dějinách*. Praha: Vyšehrad, 2008, ISBN 978-807-0219-218.
- VOJTÍŠEK, Zdeněk ed. *Apokalypsa, nebo transformace? Mileniální koncepce v minulosti i současnosti*. Praha: Dingir, 2014, ISBN 978-80-86779-39-3.
- WANG, Yuan-Kang. *Harmony and War: Confucian Culture and Chinese Power Politics*. New York: Columbia University Press, 2011, ISBN 978-0-231-15140-5.
- WEIGEL, George. *Freedom and its Discontents. Catholicism Confronts Modernity*. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1991, ISBN 0-89633-158-X.
- WELLS, Herbert G. *Moderní utopie*. Praha: Vilém Mathesius, 1922.
- WELSH, Jennifer M. *Edmund Burke and international relations: the commonwealth of Europe and the crusade against the French Revolution*. New York: St. Martin's Press, 1995, ISBN 03-121-2202-0.
- WENDT, Alexander. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, ISBN 978-0-521-46960-9.

- WIGHT, Martin (ed. Wight Gabriele a Brian Porter). *International Theory. The Three Traditions*. New York: Holmes & Meier, 1992, ISBN 0-8419-1325-0.
- WILKINSON Rorden and Steve Hughes eds. *Global governance: critical perspectives*. New York: Routledge, 2002, ISBN 0-415-26838-9.
- WILLIAMS, Oliver F. a John W. HOUCK. *Catholic Social Thought and the New World Order: Building on One Hundred Years*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1993, ISBN 02-680-0797-7.
- WILLIAMS, Thomas D. *The World As It Could Be. Catholic Social Thought for a New Generation*. USA: The Crossroad publishing Company, 2011, ISBN 978-0-8245-2666-5.
- WÓJCIK, Daniel. *The end of the world as we know it: faith, fatalism, and apocalypse in America*. New York: New York University Press, 1997, ISBN 08-147-9283-9.
- XUETONG, Yan. *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power*. Princeton: Princeton University Press, 2011, ISBN 978-0-691-14826-7.
- ZAKARIA, Fareed. *Budoucnost svobody*. Praha: Academia, 2004, ISBN 80-200-1285-0.
- ZOLO, Danilo. *Cosmopolis: Prospects for World Government*. Cambridge: Polity Press, 1997, ISBN 07-456-1301-2.

Články a statě

- AKVINSKÝ, Tomáš. O království ke králi kyperskému. In: SOUSEDÍK, Stanislav ed. *Texty k studiu dějin středověké filosofie*. Praha: Karolinum, 1994, ISBN 80-706-6877-6 1994, s. 25–94.
- BREINDL, Filip. Vatikán a OSN. *Teologické studie*, 2/2005, ISSN 1213-5917, s. 6–26.
- BULL, Hedley. The Importance of Grotius in the Study of International Relations. In: Bull, Hedley, Kingsbury, Benedict a Adam Roberts. *Hugo Grotius and International Relations*. Oxford: Oxford University Press, 1990, ISBN 0-19-827771-7, s. 65–93.
- BUREŠ, Jaroslav. Státoprávní koncepce v programech islamistických hnutí na Blízkém východě. *Mezinárodní vztahy*, 2002/3, ISSN 0323-1844, s. 5–26.
- CÍSAŘ, Ondřej. Teorie demokracie na úsvitu globálního věku? In: HLOUŠEK Vít a Lubomír KOPEČEK eds. *Demokracie. Teorie, modely, osobnosti, podmínky, nepřátelé a perspektivy demokracie*. Brno: Masarykova univerzita, 2003, ISBN 80-210-3195-6, s. 349–375.
- COATES, Tony. „Neither Cosmopolitanism nor Realism. A response to Danilo Zolo“. In: HOLDEN, Barry. *Global Democracy. Key Debates*. New York: Routledge, 2000, ISBN 0-415-19878-X, s. 87–101.
- DAHL, Robert. Can International Organizations be Democratic? A Sceptic's view. In: SHAPIRO, Ian a Casiano HACKER-CORDÓN. *Democracy's edges*. New York: Cambridge University Press, 1999, ISBN 05-216-4389-9, s. 19–36.
- DÖRING, Detlef. Leibniz's Critique of Pufendorf. A Dispute in the Eve of the Enlightenment. In: DASCAL, Marcelo ed. *The Practice of Reason: Leibniz and his Controversies*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2010, ISBN 978-90-272-1887-2, s. 245–272.
- DULLES, Avery. Náboženská svoboda: změna a vývoj. *Teologické studie*, 1/2005, ISSN 1213-5917, s. 82–89.

- KOMENSKÝ, Jan Amos. Retuňk proti Antikristu a svodum jeho. In: *Dílo Jana Amose Komenského*, sv. 2, Praha: Academia, 1971, s. 9–287.
- KRATOCHVÍL, Petr. Vzestup náboženství ve studiu mezinárodních vztahů. *Politologická revue*, 2011/2, ISSN 1211-0353, 99–120.
- KROPÁČEK, Luboš. Křesťansko-muslimské vztahy po II. vatikánském koncilu. *Caritas et veritas*, 1/2016, ISSN 1805-0948, s. 108–114.
- KŘÍŽ, Jakub. K odůvodnění lidských práv v učení katolické církve. *Revue církevního práva*, 2013/54, ISSN 1211-1635, s. 7–16
- LIBICHOVÁ-CERMANOVÁ, Pavlína. Antikrist nebo Poslední císař světa? Lucemburkové a jejich role ve středověké eschatologické mytologii. In: *Ve znamení zemí Koruny české: sborník k šedesátým narozeninám prof. PhDr. Lenky Bobkové, CSc.* Praha: Casablanca, 2006, ISBN 80-903756-1-8, s. 231–255.
- MEZŘICKÝ, Václav. Světové vládnutí. In: MEZŘICKÝ, Václav ed. *Perspektivy globalizace*. Praha: Portál, 2011, ISBN 9788073678463, s. 195–214.
- MÍČKA, Roman. Expanze lidských práv ve světle sociálního učení církve. *Revue církevního práva*, č. 52–2/2012, ISSN 1211-1635, s. 7–20.
- MÍČKA, Roman. *Gaudium et spes* in Light of Further Development and the Present Situation in International Relations. *Asian Horizons, Dharmaram Journal of Theology*. Vol. 9, No. 3, 2015, Bangalore, India, ISSN 0973-9068, s. 495–517.
- MÍČKA, Roman. *Gaudium et spes* ve světle dalšího vývoje a současné situace v oblasti mezinárodních vztahů. In: ŠRAJER, Jindřich, Kolářová Lucie a kol. *GAUDIUM ET SPES PADESÁT LET POTÉ*. Brno: CDK, 2015, ISBN 978-80-7325-391-2, s. 324–352.
- MÍČKA, Roman. Hierarchie lidských práv v sociální nauce církve. In: MORAVČÍKOVÁ, Michaela a Viktor KRIŽAN eds. *Sociální nauka Církvi a jej vplyv na pracovné právo*. Praha: Leges, 2015, ISBN 978-80-7502-136-6, s. 22–38.
- MÍČKA, Roman. Idea *Global Governance* ve světle sociálního učení církve. *Revue církevního práva*, č. 54–1/2013, ISSN 1211-1635, s. 17–31.
- MÍČKA, Roman. Kdo vlastní klíče k interpretaci sociální nauky církve? *Studia theologica*, 2010/2, ISSN 1212-8570, s. 86–101.
- MÍČKA, Roman. Lidská práva v kontextu *Global Governance*. *Studia theologica*, 2014/1, ISSN 1212-8570, s. 196–208.
- MÍČKA, Roman. Přínos Pia XII. k rozvoji sociálního učení církve. *Revue církevního práva*, č. 65–3/2016, ISSN 1211-1635, s. 61–76.
- MÍČKA, Roman. Scholastický příspěvek k ideálu jednoty lidstva a jejímu politickému vyjádření v 16. a 17. století v kontextu předchozího a následného vývoje. *Studia Neoaristotelica. Časopis pro analytickou scholastiku*, Series Bohemoslovaca, 3/2016, ISSN 1804-6843, s. 69–102.
- MÍČKA, Roman. The Idea of *Global Governance* in the Light of Catholic Social Teaching. *ET-Studies. Journal of the European Society for Catholic Theology*, 4 (2013) 2, ISSN 2032-5215, s. 279–294.
- MÍČKA, Roman. Význam a přínos dokumentu Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve. *Revue církevního práva*, č. 45–3/2010, ISSN 1211-1635, s. 225–238.

MÍČKA, Roman. Význam americké zkušenosti pro katolické sociální myšlení. *Universum – Revue České křesťanské akademie*, 2006, č. 3, ISSN 0862-8238 s. 19–24.

MÍČKA, Roman. When Does Economic Inequality Become an Evil and a Sin? *JEEVADHARA, A Journal for Socio-Religious Research*, XLVI, No. 276 (11/2016), Kerala, India, ISSN 0970-1125, s. 70–83.

NEŠPOR, Zdeněk R. Globální náboženství a etnocentrická občanská společnost. In: HANUŠ, Jiří a Jan VYBÍRAL eds. *Náboženství v globální občanské společnosti*. Brno: CDK, 2008, ISBN 978-80-7325-140-6, s. 130–142.

PEHE, Jiří. Globální řízení a globální správa. In: *Globalizace a globální problémy*. Praha: UK, 2006, ISBN 9788087076002, s. 123–132;

SEKERÁK, Marián. Towards a Worldwide (Deliberative) Democracy? Catholic Social Teaching and the Idea of Global Governance. *Italian Political Science Review/Rivista Italiana di Scienza Politica*, vol. 47, no 3, ISSN: 0048-8402, s. 291–311.

SLAČÁLEK, Ondřej. Světový stát proti republice? Dante, Machiavelli a Wendt. In: ZNOJ, Milan a Jan BÍBA. *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*. Praha: Filosofia, 2011, ISBN 978-807-0073-605, s. 327–355.

ŠTICA, Petr. Lidská práva a sociální učení církve. *AUC Theologica*, 2013/2, ISSN 1804-5588, s. 11–34.

ŽÁK, Petr. Josef Ratzinger jako kardinál a papež ve vztahu k evropské integraci. *Církevní dějiny*, 11/2013, ISSN 1803-0068, s. 24–42.

ŽÁK, Petr. Proměny vztahu papežství k evropské integraci: Od Pia XII. k Benediktu XVI. *Mezinárodní vztahy*, 4/2013, ISSN 0323-1844, s. 67–88.

Internetové texty a odkazy

AKVINSKÝ, Tomáš. *Super Evangelium S. Matthaei lectura* [online]. Dostupné z: <http://www.corpusthomicum.org/cml0619.html>.

AKVINSKÝ, Tomáš. *Scriptum super libros Sententiarum* [online]. Dostupné z: <http://www.corpusthomicum.org/snp4024.html#19034>.

AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa theologiae* [online]. Dostupné z: <http://summa.op.cz/sth.php>.

ALHERN, Kevin. An Introduction to Global Governance Through the Lens of Catholic Social Teaching (2007) [online]. Dostupné z: http://www.cidse.org/publications/rethinking-development/global-governance/global_governance_and_catholic_social_teaching.html.

ALHERN, Kevin. *Global Problems Require Global Governance: The Vatican's Note on Financial Reform* (2011) [online]. Dostupné z: <http://dailytheology.wordpress.com/2011/10/24/global-problems-require-global-governance-the-vatican%E2%80%99s-note-on-financial-reform/>.

ALHERN, Kevin. *Pope Francis Calls for a Stronger System of Global Governance* (2015) [online]. Dostupné z: <http://papalvisit.americamedia.org/2015/09/25/pope-francis-calls-for-a-stronger-system-of-global-governance/>.

ALIGHIERI, Dante. *De Monarchia* (1310) [online]. V latinském originále dostupné z: https://la.wikisource.org/wiki/De_monarchia.

- BALDRY, H. C. *Zeno's Ideal State*. *The Journal of Hellenic Studies*, no. 79, 1959, s. 3–15 [online]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/627917>.
- BEHR, Thomas C. Luigi Taparelli D'Azeglio, S.J. (1793–1862) and the Development of Scholastic Natural-Law Thought As a Science of Society and Politics (2003) [online]. Dostupné z: <http://www.marketsandmorality.com/index.php/mandm/article/view/491/482>.
- BEHR, Thomas. C. Luigi Taparelli on the Dignity of Man (2003) [online]. Dostupné z: <http://www.e-aquinas.net/pdf/behrr.pdf>.
- BĚLOHRADSKÝ, Václav. Doba Ratzingerova (2009) [online]. Dostupné z: <http://www.novinky.cz/kultura/salon/182051-vaclav-belohradsky-doba-ratzingerova.html>.
- BENTHAM, Jeremy. *A Plan for a Universal and Perpetual Peace* (1789) [online]. Dostupné z: <https://www.laits.utexas.edu/poltheory/bentham/pil/pil.e04.html>.
- BENTHAM, Jeremy. *Anarchical Fallacies* (1796) [online]. Dostupné z: <http://www.ditext.com/bentham/bentham.html>.
- BODIN, Jean. *Six Books of the Commonwealth* (1576) [online]. Dostupné z: http://www.constitution.org/bodin/bodin_1.htm.
- Buddhistická ideologie džihádu* [online]. Dostupné z: <http://www.osud.cz/buddhisticka-ideologie-dzihadu>.
- BURKE, Edmund. Speech on Fox's East-India Bill (1783). In: *The Works of Edmund Burke*. Vol. II (1839) [online]. Dostupné z: <https://books.google.cz/books?id=GBAlkgpwDhYC&pg=PA294&dq=Burke+natural+rights+of+mankind,+are+indeed+sacred+things&hl=cs&sa=X&ved=0ahUKEwjhrf2VgOHMAhXJ7RQKHb3GATEQ6AEIKjAC#v=onepage&q=Burke%20natural%20rights%20of%20mankind%2C%20are%20indeed%20sacred%20things&f=false>.
- BURKE, Edmund. *Speech on the Second Reading of a Bill for the Relief of Protestant Dissenters* (1773) In: *The Works of the Right Hon. Edmund Burke*, Vol II. (1834) [online]. Dostupné z: https://books.google.cz/books?id=sNACAAAAMAAJ&pg=PA471&dq=burke+liberty+of+conscience&hl=cs&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false.
- BURKE, Edmund. *The Right Hon. Edmund Burke to the Comte Dd Mercy* (1793). In: *CORRESPONDENCE OF THE RIGHT HONOURABLE EDMUND BURKE BETWEEN THE YEAR 1744, AND THE PERIOD OF HIS DECEASE, IN 1797*. Vol IV. 1844, s. 138–139 [online]. Dostupné z: https://books.google.cz/books?id=HWdCAAAAcAAJ&pg=PA138&dq=Burke+the+cause+of+mankind+against+those+who+have+projected+the+subversion+of+order+of+things&hl=cs&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=Burke%20the%20cause%20of%20mankind%20against%20those%20who%20have%20projected%20the%20subversion%20of%20order%20of%20things&f=false.
- CAMPANELLA, Tommaso. *Civitas solis* [online] Dostupné z: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost17/Campanella/cam_civi.html.
- CICERO. *De officiis* [online]. Latinský originál dostupný z: https://la.wikisource.org/wiki/De_officiis/Liber_I.
- COMMISSION ON GLOBAL GOVERNANCE. *Report of the Commission on Global Governance* (1995) [online]. Dostupné z: <http://www.gdrc.org/u-gov/global-neighbourhood/chap1.htm>

Constitution of India [online]. Dostupné z: <http://india.gov.in/my-government/constitution-india>.

COPPA, Frank J. Pope Pius XI's "Encyclical" *Humani Generis Unitas* Against Racism and Anti-Semitism and the "Silence" of Pope Pius XII. *Journal of Church and State*, 1998, 40/4, s. 775–795 [online]. Dostupné z: <http://jcs.oxfordjournals.org/content/40/4/775.extract>.

Democracy index (2016) [online]. Dostupné z: http://pages.eiu.com/rs/783-XMC-194/images/Democracy_Index_2016.pdf.

DUBOIS, Pierre. *De recuperatione terrae sanctae* (1306) [online]. Dostupné z: <https://archive.org/details/derecuperationet00dubouoft>.

ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA. Avalokiteshvara [online]. Dostupné z: <http://www.britannica.com/topic/Avalokiteshvara>.

ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA. Chakravartin [online]. Dostupné z: <http://www.britannica.com/topic/chakravartin>.

Freedom House (2016) [online]. Dostupné z: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/freedom-world-2016>

GOBBI, Stefano. *Kněžím, přemilým synům Panny Marie*. Olomouc (2006) [online]. Dostupné z: <http://www.mkh.cz/wp-content/uploads/2015/11/02-titul.pdf>.

GROTIUS, Hugo. *De imperio summarum potestatum circa sacra* (sepsáno v roce 1618, vydáno 1647) [online]. Dostupné z: <https://archive.org/details/hgrotiideimperio00grot>.

GROTIUS, Hugo. *De jure belli ac pacis libri tres* (1625) [online]. Dostupné z: <https://archive.org/details/hugonisgrottiide010grotuoft>.

CHAPLIN, Vsevolod. Remaining Oneself in a Changing World. The Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church. *The Ecumenical Review*, Volume 54, Issue 1, (January-April 2002), s. 112 [online]. Dostupné z: <http://www3.interscience.wiley.com/cgi-bin/fulltext/122278276/PDFSTART>.

Jiří z Poděbrad a jeho Smlouva o nastolení míru v celém křesťanstvu (1464) [online]. Dostupné z: <http://www.inuru.com/index.php/spolecnost/dokumenty/517-jiri-z-podebrad-mirova-smlouva>.

KANT, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten* (1797) [online]. Dostupné z: <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa06/352.html>.

KANT, Immanuel. *Zum ewigen Frieden* (1795) [online]. Dostupné z: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa08/Inhalt8.html>.

KIRK, Russell. *Burke and Natural Rights* (1951) [online]. Dostupné z: http://www.kirkcenter.org/index.php/detail/burke-natural-rights-1951/#_ftn11.

KLAUS, Václav. *Global Governance and its European Variant* (2012) [online]. Dostupné z: <http://www.klaus.cz/clanky/3116>.

KLAUS, Václav. *Global Governance or International Cooperation?* (2010) [online]. Dostupné z: <http://www.klaus.cz/clanky/2688>.

KLAUS, Václav. *Projev prezidenta republiky k 28. říjnu 2010* [online]. Dostupné z: <http://www.klaus.cz/clanky/2705>.

KLAUS, Václav. *Speech of the President of the Czech Republic at the General Debate of the 65th Session of the UN General Assembly* (2010) [online]. Dostupné z:

<http://www.klaus.cz/clanky/2679>. Český překlad dostupný z: http://www.mzv.cz/un.newyork/cz/zpravy_a_udalosti/projev_prezidenta_republiky_na_6_5.html.

KLAUS, Václav. Statement by H.E. Mr. Václav Klaus President of the Czech Republic at the General Debate of the 62nd Session of the General Assembly of the United Nations (2007) [online]. Dostupné z: <http://www.klaus.cz/clanky/1109>. Český překlad dostupný z: <http://www.novinky.cz/specialy/dokumenty/123481-dokument-projev-vaclava-klausa-na-62-zasedani-vs-osn.html>.

MAHONEY, Daniel J. *Laudato Si' and the Catholic Social Tradition* (2015) [online]. Dostupné z: <http://www.nationalreview.com/article/425349/laudato-si-catholic-social-tradition-pope-francis>.

MICHALKA, Branislav. Zapomenutá anti-utopie Roberta H. Bensona [online]. Dostupné z: <http://www.stjoseph.cz/pan-sveta-dil-prvni-dil-druhy/#sthash.0cOi9PBt.dpuf>.

NIJMAN, Janne E. Leibniz's Theory of Relative Sovereignty and International Legal Personality: Justice and Stability or the Last Great Defence of the Holy Roman Empire (2005) [online]. Dostupné z: <http://ssrn.com/abstract=1560742>.

OGG, David ed. Sully's Grand design of Henry IV. From the Memoirs of Maximilian de Bethune due de Sully (1559–1641). London: Sweet and Maxwell, 1921 [online]. Dostupné z: <https://archive.org/stream/sullysgranddesig00sullrich#page/n5/mode/2up>.

OTTAVIANI, Alfredo, Intervention of October 7 (1965) [online]. Dostupné z: http://www.traditioninaction.org/ProgressivistDoc/A_097_Ottaviani_UN.html.

PARTY OF EUROPEAN SOCIALISTS. PES Strategy 2010–2014 (2010) [online]. Dostupné z: http://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/partyofeuropeansocialists/pages/90/attachments/original/1394737562/PES_Strategy_for_2010-2014_adopted_040210_EN.pdf?1394737562.

POISSY, Louis. *Course of Christian Philosophy based on the Principles of the best Scholastic Authors* (1876) [online]. Dostupné z: <https://www3.nd.edu/~maritain/jmc/etext/cp.htm>.

POLLARD, John. *Papež Benedikt XV. a první světová válka* [online]. Dostupné z: <http://www.getsemany.cz/book/export/html/3173>.

WORLD BEYOND BORDERS. Preliminary Draft of a World Constitution (1947-1948) [online]. Dostupné z: <http://www.worldbeyondborders.org/chicagodraft.htm>.

ROMMEN, Heinrich. *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy* (1936) [online]. Dostupné z: <http://oll.libertyfund.org/titles/rommen-the-natural-law-a-study-in-legal-and-social-history-and-philosophy>.

ROOSEVELT, Franklin D. *Four Freedoms Speech* (1941) [online]. Dostupné z: <http://www.fdrlibrary.marist.edu/fourfreedoms>.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *A Lasting Peace through the Federation of Europe and The State of War* (1917) [online]. Dostupné z: <http://oll.libertyfund.org/titles/1010>.

SCHOOYANS, Michel. Obama a Blair. Reinterpretovaný mesianizmus (2009) [online]. Dostupné z: <http://www.lifenews.sk/content/mons-michel-schooyans-o-kult%C3%BAre-smrti>.

SUÁREZ, František. *De legibus ac Deo legislatore* (1612) [online]. Dostupné z: <https://archive.org/details/tractatusdelegi01sugoog>.

TAPARELLI, Luigi. *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto* (1850), sv. II, čl. 1363 [online]. Dostupné z: <https://archive.org/details/saggioteoreticod01tapa>.

The Cairo Declaration On Human Rights In Islam (1990) [online]. Dostupné z: <http://www.oic-oci.org/english/article/human.htm>.

The Moscow Patriarchate warns against empowering 'unaccountable elites' in the security sphere (2008) [online]. Dostupné z: <http://www.interfax-religion.com/?act=news&div=4158>.

The Pseudo-Tiburtine prophecy [online]. Dostupné kupříkladu z: <http://http-server.carleton.ca/~jopp/3850/1-1.htm>.

Universal Islamic Declaration of Human Rights (1981) [online]. Dostupné z: <http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html>.

Vienna Declaration and Programme of Action (1993) [online]. Dostupné z: <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/Vienna.aspx>.

VITORIA, Francisco de. *De Indis* (1532) [online]. Dostupné z: <http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015039506772>.

VITORIA, Francisco de. *De potestate civili* (1528) [online]. Dostupné z: https://books.google.cz/books?id=KLEAKW81DvAC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=true.

VITORIA, Francisco de. *De potestate ecclesiae* (1532) [online]. Dostupné z: https://books.google.cz/books?id=KLEAKW81DvAC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=true.

WEIGEL, George. *Caritas in Veritate in Gold and Red* (2009) *National Review* [online]. Dostupné z: <http://www.nationalreview.com/article/227839/caritas-veritate-gold-and-red-george-weigel>.

WELLS, Herbert G. *In the Fourth Year* (1918) [online]. Dostupné z: <http://www.online-literature.com/wellshg/in-the-fourth-year/>

WELLS, Herbert G. *The New World Order* (1940) [online]. Dostupné z: https://www.voltairenet.org/IMG/pdf/Wells_New_World_Order.pdf.

WENDT, Alexander. *Why a World State is Inevitable. Teleology and the Logic of Anarchy* (2003) [online]. Dostupné z: <http://www.comw.org/qdr/fulltext/03wendt.pdf>.

Western Shugden Society. Freeing Buddhism from Politics. Protecting Shugden practitioners from persecution by the Dalai Lama [online]. Dostupné z: <http://www.westernshugdensociety.org/>.

WILLING, Thomas. *The new Cyneas of Émerie Crucé*. Philadelphia: Allen, Lane and Scott, 1909 [online]. Dostupné z: <https://archive.org/stream/newcyneasofemeri00cruc#page/n9/mode/2up>.

WORLDOMETERS.INFO [online]. Dostupné z: <http://www.worldometers.info/world-population/#region>.

Církevní dokumenty

Velké dokumenty a soubory dokumentů:

Dokumenty II. vatikánského koncilu. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, ISBN 978-80-7429-398-6.

Kompendium sociální nauky církve. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008 (orig. 2004), ISBN 978-80-7195-014-1.

Katechismus katolické církve. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995 (orig. 1992), ISBN 80-7113-132-6.

Kodex kanonického práva. Praha: Zvon, 1994 (orig. 1983), ISBN 80-7113-082-6.

Sociální encykliky (1891–1991). Praha: Zvon, 1996, ISBN 80–7113–154–7.

Sociální encykliky a jiné dokumenty papežů – tištěné:

BENEDIKT XVI. *Caritas in veritate*. Encyklika o integrálním lidském rozvoji v lásce a v pravdě. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, ISBN 978-80-7195-414-9.

BENEDIKT XVI. *Deus caritas est*. Praha: Paulínky, 2006, ISBN 80-86949-03-6.

BENEDIKT XVI. *Spe salvi*. Praha: Paulínky, 2008 (orig. 2007), ISBN 978-80-86949-41-3.

FRANTIŠEK. *Evangelii gaudium*. Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě. Praha: Paulínky, 2014, ISBN 978-80-7450-118-0.

FRANTIŠEK. *Laudato sí'*. Encyklika o péči o společný domov. Praha: Paulínky, 2015, ISBN 978-80-7450-187-6.

JAN PAVEL II. *Ecclesia in Europa*. Postsynodální apoštolská exhortace. Praha: ČBK, 2003.

JAN PAVEL II. *Evangelium vitae*. Encyklika o životě, který je nedotknutelné dobro. Praha: Zvon, 1995, ISBN 80-7113-139-3.

PIUS XI. *Antitotalitní encykliky*. Praha: Krystal, 2015, ISBN 978-80-87183-74-8.

PIUS XII. *Mír ze spravedlnosti*. Výbor projevů pronesených ve válečných letech 1939–1945. Praha: Atlas, 1947.

Sociální encykliky a jiné dokumenty papežů – internetové odkazy:

BENEDIKT XVI. Address of His Holiness Benedict XVI. to the Participants in the Convention Organized by the Commission of the Bishops' Conferences of the European Community (24. 3. 2007) [online]. Dostupné z:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/march/documents/hf_b-enxvi_spe_20070324_comece_en.html.

BENEDIKT XV. *Ad beatissimi apostolorum* (1914). Český pracovní překlad dostupný [online] z: <http://vendecz.blogspot.cz/2014/10/ad-beatissimi-apostolorum.html>.

BENEDIKT XVI. Promluva Svatého otce Benedikta XVI. před Valným shromážděním OSN (2008) [online]. Dostupné z: <http://www.proglas.cz/res/data/027/003178.pdf>.

FRANTIŠEK. *Globální sociálně-ekonomický systém útočí na Ježíšův plán*. Promluva papeže na setkání se stoupenci alternativní ekonomiky, Bolívie (2015) [online]. Dostupné z: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=22110>.

FRANTIŠEK. Promluva papeže na 70. Valném shromáždění OSN, New York (2015) [online]. Dostupné z: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=22443>.

FRANTIŠEK. Tisková konference s papežem Františkem při návratu z Filipín (20. 1. 2015) [online]. Dostupné z: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=21363>.

FRANTIŠEK. *Udržovat naživu demokracii před nátlakem neznámých impérií*. Promluva papeže Františka v Evropském parlamentu, Štrasburk (25. 11. 2014) [online]. Dostupné z: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=21141>.

JAN PAVEL II. *Ecclesia in Europa* (2003) [online]. Dostupné z: https://www.cirkev.cz/Media/ContentItems/295_00295/82-ecclesia-in-europa.pdf.

JAN PAVEL II. *Poselství k oslavě Světového dne míru* (1988) [online]. Dostupné z: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19871208_xxi-world-day-for-peace.html.

JAN PAVEL II. *Poselství k oslavě Světového dne míru* (2003) [online]. Dostupné z: <http://www.biskupstvi.cz/storage/dokumenty/p2003-mir.pdf>.

JAN PAVEL II. *Poselství k oslavě Světového dne míru* (2004) [online]. Dostupné z: <http://www.biskupstvi.cz/storage/dokumenty/p2004-mir.pdf>.

JOHN PAUL II. *Address of John Paul II to the Representatives of the Christian Churches and Ecclesial Communities and of the World Religions* (1986) [online]. Dostupné z: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861027_prayer-peace-assisi-final.html.

JOHN PAUL II. The Fiftieth General Assembly of the United Nations Organization Address of His Holiness John Paul II, United Nations Headquarters, New York (5 October 1995) [online]. Dostupné z: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html.

LEV XIII. *Diuturnum illud* (1881) [online]. Dostupné z: https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_29061881_diuturnum.html.

LEV XIII. *Immortale Dei* (1885) [online]. Dostupné z: https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html.

LEV XIII. *Libertas praestantissimum* (1888) [online]. Dostupné z: https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html.

LEV XIII. *Quanta cura* (1864) [online]. Dostupné z: <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9quanta.htm>.

PAUL VI. Message of His Holiness Pope Paul VI. for the Celebration of the Day of Peace (1 January 1977) [online]. Dostupné z: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19761208_x-world-day-for-peace.html.

PIUS XI. DRAFT ENCYCLICAL: "Humani Generis Unitas" (1938) [online]. Dostupné z: <http://www.ccjr.us/dialogika-resources/primary-texts-from-the-history-of-the-relationship/1254-hgu1938>.

PIUS XI. *Ubi arcano* (1922); Český překlad dostupný [online] z: www.izidor.cz/wp-content/uploads/Ubi-arcano-Dei.pdf.

PIUS XII. *Summi pontificatus* (1939) [online]. Dostupné z: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html.

Dokumenty jiných katolických církevních institucí a představitelů – internetové odkazy:

PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE. *Towards Reforming the International Financial and Monetary Systems in the Context of Global Public Authority* (2011) [online]. Dostupné z: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20111024_nota_en.html; některé části dokumentu pracovně přeloženy do češtiny na: http://umlaufoviny.com/www/res_publica/Redakcni_system/index.php?clanek=821.

BARRAGÁN, Javier L. Address of Archbishop Javier Lozano Barragán to the 55th Assembly of the World Health Organization, Geneva (15 May 2002) [online]. Dostupné z: http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_doc_20020515_assemblea-ginevra_en.html.

MIGLIORE, Celestino. Intervention by the Permanent Observer of the Holy See at the General Debate of the 60th Session of the General Assembly of the United Nations Organization. Statement by H.E. Mons. Celestino Migliore, United Nations Organization, New York (23 September 2005) [online]. Dostupné z: http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2005/documents/rc_seg-st_20050923_60th-un-debate_en.html.

BERTONE, Tarcisio. Address of Cardinal Tarcisio Bertone to the Participants in the 13th Plenary Assembly of the Pontifical Academy of Social Sciences, Casina Pio IV, Vatican (30 April 2007) [online]. Dostupné z: http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2007/documents/rc_seg-st_20070430_social-sciences_en.html.

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Důstojnost a práva lidské osoby* (1983) [online]. Dostupné z: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1983_dignita-diritti_cs.pdf.

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon* (2008) [online]. Dostupné z: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_cs.pdf.

PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES. *The Social Dimensions of Globalization* (2000) [online]. Dostupné z: <http://www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/miscellanea2.pdf>.

PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES. *Globalization. Ethical and Institutional Concerns* (2001) [online]. Dostupné z: <http://www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/actapass7.pdf>.

PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES. *The Governance of Globalisation* (2004) [online]. Dostupné z: <http://www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/actapass9.pdf>.

PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES. *Summary on Globalization* (2008) [online]. Dostupné z: <http://www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/espas12.pdf>.

PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES. *Crisis in a Global Economy – Re-Planning the Journey* (2010) [online]. Dostupné z: <http://www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/actapass16.pdf>.

PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES. *The Global Quest for Tranquillitas Ordinis. Pacem in Terris, Fifty Years Later* (2012) [online]. Dostupné z: <http://www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/actapass18.pdf>.

A Report to the Bishops of COMECE. Global Governance. Our Responsibility to Make Globalisation an Opportunity for All (2001) [online]. Dostupné z: <http://siteresources.worldbank.org/DEV/DIALOGUE/Resources/GlobalGovernance.pdf>.

Dokumenty jiných církví – tištěné dokumenty i internetové odkazy:

ECUMENICAL PANEL ON A NEW INTERNATIONAL FINANCIAL AND ECONOMIC ARCHITECTURE. *Economy of Life for All Now: An Ecumenical Action Plan for a New International Financial and Economic Architecture* (2014) [online]. Dostupné z: <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/economy-of-life-for-all-now-an-ecumenical-action-plan-for-a-new-international-financial-and-economic-architecture>.

HOLY AND GREAT COUNCIL OF THE ORTHODOX CHURCH. *The Mission of the Orthodox Church in Today's World* (2016) [online]. Dostupné z: <https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world>.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES. *Statement on UN Reform* (2006) [online]. Dostupné z: <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/1-statements-documents-adopted/international-affairs/report-from-the-public-issues-committee/un-reform>.

Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009, ISBN 978-80-86818-91-7.

Summary

Global Governance? Historical, Political and Theological Perspectives on World Order

The study aims to present the key historical impulses provided by the perspective of the unity of the world order and global political organization, then to systematically outline the incentives on the issue of the international order, “world political authority” and human rights given by Catholic social teaching, to reflect on them in the context of the theoretical debate from the points of view of the plurality of the theory of international relations and the plurality of newer social thinking of Catholic orientation, and eventually to attempt to systematically define the Catholic perspective on the concept of global governance by means of interpretation, partially also with reference to other Christian confessions and non-Christian religions. To this end the study makes use of the historical method, the descriptive method, the comparative method, as well as the normative method.

Regarding the structure of the work, chapter 1 *An Outline of the Historical Perspectives on the Unity of the World Order and the Global Political Organization* deals with the historical aspects of the ideal of the unity of humanity and the search for a global political organization, beginning with the ancient cosmopolitan Stoics, through the Christian universalist impulses in antiquity and the Middle Ages, to some of the modern concepts relevant for the issue. Then, making use of incentives from the sphere of the theory of international relations, the chapter outlines the variety of the notions and the plurality of the debate regarding the possible perspectives in the sphere of international relations, especially the key issues of global governance in the 21st century, including scenarios of the possible development.

Chapter 2 *Theological Incentives on the Issue of World Order and Global Governance in the Modern Period and at Present* focuses specifically on the moral and theological impulses from the Catholic tradition of political and social thought in the 19th century and the first half of the 20th century. Then it presents a comprehensive overview of international relations, “world political authority” and global governance from the point of view of the so-called Catholic social teaching – viz. from the point of view of the tradition of papal social encyclicals and other documents of the Catholic Church, mostly from the second half of the 20th century – beginning with Pope Pius XII, through Popes John XXIII, Paul VI, John Paul II, up to the Popes who have inspired primarily the beginning of the 21st century – Benedict XVI and the present Pope Francis. This institutionally supported Catholic perspective is then broadened by observations and incentives from other Christian movements and traditions (the Orthodoxy, the Protestant milieu).

Chapter 3 *Challenges and Questions of the World Order and Global Governance from the Perspective of Political, Theological and Ethical Incentives* takes a deeper look into the theoretical debate concerning the desirable world order for the 21st century, including the key concept of *global governance*, from the point of view of the theory of international relations and from the point of view of the context of the plurality of the newer social thinking of Catholic orientation. It then critically addresses the ambivalence and ambiguity of global power present in the Catholic social tradition, which is spanned by an interpretation distinguishing between the “Grotian” core in Catholic social teaching, which is based on the constant historical emphasis on the natural law, and the “Kantian” aspects in Catholic social teaching, which express certain hopes and aspirations for a global reception of stronger moral and political ideals more deeply rooted in Christianity.

The study concludes that although the idea of a world political authority has been very ambivalent historically and has been perceived by key authors of the Catholic (and non-Catholic) tradition as controversial and presenting risks, it has been received by

Catholic social teaching in a modest form as one of the impulses for developing the international order vis-à-vis the awareness of the ever more manifest interconnection of humanity and its unity and the requirement of a global common good. I show that within Catholic social thought the concept of a world political authority is intensely debated as to its particular forms and implications – in the form of stronger and weaker models of global governance. But, based on a closer interpretation of the texts of Catholic social teaching and on an analysis of the recent Popes' secondary statements, I conclude that the requirement of the assertion of a world political authority essentially conceals a view, which is principally like the classical "liberal institutionalism" – as a requirement for maintaining and possibly improving the already existing "Westphalian" architecture of the international order, which is based on sovereign states and the *United Nations Organization* – not creating some radically different, more complex or sophisticated forms of international ordering. In Catholic social teaching there is a certain creative tension between the "Grotian" realistic and practical approach on the one hand, and the "Kantian" idealistic and "perfectionist" aspect on the other, which becomes a constant feature of Catholic social teaching. The Catholic Church also in a certain way takes the position of an authentic interpreter of the natural law and its basic universal requirements. But at the same time it sees a certain ideal of the international order in the prospects for a culture of freedom, democracy, a civilization of love and a legitimate world political authority. In this sense the attitude of Catholic social teaching can be conceived as a "soft revolutionism", which harbours hopes in a certain progress in the moral awareness of humanity, but does not strive to unite the world according to unifying principles beyond the framework of the natural law.

I also show that the natural law still constitutes the core of Catholic ethics, including its implications for the sphere of the "rights of nations" and human rights. In Catholic social teaching, the key concept of human rights, which constitutes the foundation for global governance and the assertion of a world political authority, is principally based on the traditional scholastic foursome of "human goods" – the ends of human nature (freedom of religion, conscience and true information; the right to basic material conditions of living; the right to start a family and the right to privacy; the right to peace, security and justice), which constituted the foundation for formulating the basic human rights in Popes Pius XII, John XXIII, John Paul II and Francis. From the point of view of Catholic social teaching, the *Universal Declaration of Human Rights* (1948) must be viewed as a certain "upper limit" of the number of human rights, going beyond which would principally disable consensus in the global intercultural dialogue on the nature and number of human rights. The *Declaration* itself is highly esteemed by Catholic social teaching as being principally an elaborate formulation of the natural law, but due to some of its more demanding requirements (freedom of religion, democracy, stronger social rights) it can only be accepted in a limited way in "non-Western" cultural and religious spheres.

On the issue of global governance I have identified three key challenges on the part of Catholic social teaching, with which the traditional emphasis on the natural law enters a dissent of a certain kind against the contemporary trends in the practice of global governance – the issue of rejecting the expansive interpretation of human rights, the issue of basic global solidarity associated with rejecting consumerism and developed forms of the "Western" lifestyle and the issue of the spreading of the structures of "culture of death" through institutions of global governance. With these emphases Catholic ethics diverges from the dominant "Western" conception of values, which has culturally and institutionally adopted many trends originating in Western secularism, a deformed conception of freedom and human dignity. In these aspects the Catholic conception converges to a great extent with the alternative and "non-Western" understanding of

human rights in non-Christian religions and other civilizational ambits – especially in the sphere of nurturing the culture of life and family values, the struggle against humanly undignified poverty and an ecologically unsustainable lifestyle – which could together become a “religious contribution” to the basic universal value framework for global governance. Despite a possible value convergence in these key areas, the issue of freedom of religion and conscience is still a constant object of dispute and discord. In the Catholic context, it has been placed in the very centre of human rights as their source and synthesis, as the basic prerequisite of the dignity of a human person, based on a theological perspective.

As for the practical form of asserting a world political authority, I show that Catholic social teaching – as well as the older and newer dominant tradition of theological reflection – is in greatest accord with the “weak” conception of global governance based on a deep conviction of the unity of humanity as a whole and on a “weak” conception of human rights deriving especially from the iusnaturalist tradition. This conception, which is free from requirements for “strong” global governance and from an overly expansive understanding of the concept of human rights, tends towards supporting the architecture of an international order based primarily on the structures and authority of the UN and is at the same time an excellent starting point for intercivilizational and interreligious dialogue. If the Popes propose that these structures should be reformed, they mostly limit their proposals to the requirement of harmonizing the activities of the UN with the moral demands of the natural law, the basic human rights, asserting a basic economic justice, or possibly a greater democratization and giving a stronger voice to the poor countries. It is not in the nature of Catholic social teaching to propose particular forms of institutional design, which is why these texts contain mostly principal and value statements. As for the practical possibilities of reform, certain changes are evidently necessary, which would more faithfully reflect the geographical, geopolitical, economic and demographic reality of early 21st century. Of course, in the further development and reforms of global governance at the UN, inspiration by the more progressive models of global governance (democratic mechanisms in the supranational sphere, deliberative approaches, a stronger assertion of elements of global social justice, etc.) is not a priori excluded, but they must be received with great prudence and sensitivity to the limits of global consensus, the realistic setup of institutions, their legitimacy and representativeness, while at the same time respecting the variety of cultural and religious forms and observing the basic requirements of the natural law.

Abstract

Global Governance? Historical, Political and Theological Perspectives on World Order

The study aims to present, reflect on and attempt to systematically define the Catholic perspective on the concept of global governance, as it is derived from key historical theological impulses of Catholic social teaching in the context of the theoretical debate from the points of view of the plurality of the theory of international relations and the plurality of the newer social thinking of Catholic orientation, using the historical, descriptive, comparative and normative method. By interpreting the texts of Catholic social teaching and analysing the Popes' secondary statements, the study concludes that Catholic social teaching – as well as the older and newer dominant tradition of theological thought – most accords with the “weak” conception of global governance, which is based on a deep conviction of the unity of humanity as a whole and on a “weak” conception of human rights deriving especially from the classical iusnaturalist tradition. The declared requirement of the assertion of a world political authority in fact conceals a view similar to the classical “liberal institutionalism” – as a requirement for maintaining and possibly improving the already existing architecture of the international order, based primarily on sovereign states and the *United Nations Organization* – not creating some radically different, more complex or more sophisticated forms of international ordering. This conception, which is free from requirements for “strong” global governance and an excessively expansive understanding of the concept of human rights, is at the same time an excellent starting point for intercivilizational and interreligious dialogue.

Keywords: Global Governance; World Order; Unity of Mankind; Catholic Social Teaching; World Political Authority; Catholic Social Thought; Human Rights; Natural Law