

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

THEOLOGICA 2016
roč. 6, č. 1

TÉMA

**Tržní hospodářství
z pohledu křesťanské etiky
Market Economy and Christian Ethics**

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
2016

REDAKČNÍ RADA

šéfredaktor, předseda redakční rady

David Vopřada (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

výkonný redaktor

Petr Macek (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

členové redakce

Denisa Červenková (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Richard Čemus (Pontificium Institutum Orientale, Roma)

Slavomir Dlužoš (Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Wien)

Tomáš Halík (Filozofická fakulta UK, Praha)

Oleh Kindij (Ukrainskij katolickij universitet, Lviv)

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

Miloš Lichner (Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Bratislava)

Jaroslav Lorman (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Ivana Noble (Evangelická teologická fakulta UK, Praha)

Ctirad Václav Pospíšil (Cyrilometodějská teologická fakulta UP Olomouc)

Jakub Sirovátka (Teologická fakulta JU, České Budějovice)

Petr Štica (Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Münster)

Gabriela I. Vlková (Cyrilometodějská teologická fakulta UP, Olomouc)

David Vopřada (Katolická teologická fakulta UK, Praha)

Lubomír Žák (Pontificia Universita Lateranense, Roma)

ADRESA REDAKCE

AUC Theologica

Univerzita Karlova v Praze

Katolická teologická fakulta

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: theologica@ktf.cuni.cz

www.theologica.cz

distribuce – objednávky

Centrální katolická knihovna KTF UK

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: knihovna@ktf.cuni.cz

© Univerzita Karlova v Praze, 2016

ISSN 1804-5588 (Print)

ISSN 2336-3398 (Online)

OBSAH

Za Bohumilem Kolářem, služebníkem Dobrého pastýře a jediného Učitele	5
ÚVOD	9
TÉMA Tržní hospodářství z pohledu křesťanské etiky Market Economy and Christian Ethics	
GERHARD KRUIP Tržní hospodářství v katolickém sociálním učení – historický přehled a sociálněetická analýza	15
JINDŘICH HALAMA Chápání trhu a tržního hospodářství v evangelické tradici	33
CLAUDIUS BACHMANN „Neue Leitbilder für den Fortschritt“ (LS 194) – Ein Plädoyer für die Wiederentdeckung praktischer Weisheit als neues Leitbild in der Marktwirtschaft	49
JOHANNES MÜLLER Welthandel im Dienst des Gemeinwohls	69
WOLF-GERO REICHERT Unternehmen unter der Dominanz der Finanzmärkte? Orientierungen aus sozioethischer Perspektive	85

VARIA

YVES DE MAESENEER

Angels as Mirrors of the Human: The Anthropologies of Rilke
and Bonaventure through the Lenses of Hans Urs von Balthasar 105

BENEDIKT T. MOHELNÍK

Eucharistie jako oběť Krista-Hlavy a jeho mystického Těla.
Teologická reflexe ve světle učení sv. Tomáše Akvinského 119

DAVID SVOBODA

Aquinas on Real Relation 147

VOJTĚCH MAŠEK

„Banalita“ dobra a strukturální hřích 173

JUSTIN SANDS

Faithful obligations: Merold Westphal's middle class liberation theology 197

RECENZE A ZPRÁVY

Prokop Brož a kol. *Mezi historií a Evangeliem.*

Existence a život církve ve světle II. vatikánského koncilu
(Petr Polehla) 215

Daniel K. Finn (ed.). *The Moral Dynamics of Economic Life.*

An Extension and Critique of Caritas in veritate
(Vojtěch Mašek) 219

Vratislav Vaniček. *Svatý Václav, panovník a světec v raném středověku*

(Čtírad V. Pospíšil) 225

ZA BOHUMILEM KOLÁŘEM, SLUŽEBNÍKEM DOBRÉHO PASTÝŘE A JEDINÉHO UČITELE

JAN KOTAS



Na podzim loňského roku, 5. listopadu 2015, Hospodin dovršil pozemskou pouť našeho emeritního kolegy, vzácného kněze a pedagoga Mons. ThLic. Bohumila Koláře a naplno ho navštívil nebeským královstvím.¹

Ve své osobě Bohumil Kolář po řadu let spojoval úkol kněze, vysokoškolského učitele i vychovatele budoucích dělníků na vinici Páně. Poprvé jsem ho potkal na začátku devadesátých let minulého století, právě když se ujal úkolu spirituála tehdy obnoveného pražského kněžského semináře a zároveň přednášejícího na stejně čerstvě obnovené Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy. Uběhlo čtvrt století, dnes i já nesu dva podobné úkoly, a tak připadlo mně, abych otce Bohumila na těchto stránkách připomenul.

Bohumil přišel na svět 7. ledna 1924 v rodině Anastásie a Bohumila Kolářových jako jejich druhé dítě. Rodina žila v Praze a Bohumil zde vyrůstal. V roce 1935 maminka Anastásie zemřela na tuberkulózu, Bohumilovi bylo tehdy jedenáct let. Od dětství přemýšlel o kněžském povolání, a když odmaturoval na vinohradském gymnáziu, nastoupil ve válečném roce 1942 do pražského Arcibiskupského semináře. Seminář však za protektorátu fungoval ve velmi omezených podmínkách:

¹ Prameny: *Almanach duchovních Arcidiecéze pražské ve 20. století* 1. M. Kolářová – V. Koronthály (ed.). Praha: Arcibiskupství pražské 2015, 449; Aleš Pištora. *Zemřel Mons. Bohumil Kolář* [2015-11-06]. <http://www.apha.cz/zemrel-mons-bohumil-kolar;> *Bohumil Kolář* [2016-03-12]. <http://www.pametnaroda.cz/index.php/witness/index/id/776>.

po uzavření českých vysokých škol byl totiž připraven o svoji budovu v pražských Dejvicích, kterou obsadil Wehrmacht, a dočasné útočiště našel pod střechou arcibiskupského záměčku v Dolních Břežanech. Takto „v exilu“ zajišťoval seminář až do konce války budoucím kněžím nejen osobnostní formaci ke službě, ale suploval i univerzitní teologická studia místo nacisty uzavřené bohoslovecké fakulty. Ten čas měl však nepochybně i své radosti: pamatuji si, že otec Bohumil jednou s veselostí vzpomínal, jak tehdy do semináře obvykle cestovali parníkem po Vltavě! Prý to bylo nejlevnější spojení na Zbraslav, odkud studenti museli se zavazadly pěšky do prudkého svahu k Břežanům. Když byl po skončení války v roce 1945 obnovován normální život, představení vyslali Bohumila Koláře spolu s několika dalšími seminaristy do české koleje Nepomucenum v Římě, aby si tam doplnil svá studia. S čerstvým licenciátem a kněžským svěcením, které přijal 21. února 1948 v Římě, se pak v létě 1948 odvážně vrátil do vlasti, již zotročované komunistickou diktaturou. Zapojil se hned do duchovní správy; nejprve byl poslán jako kaplan do farnosti v Roudnici nad Labem. Zde ho také poprvé zatkla komunistická státní bezpečnost, když v roce 1949 jako mnoho dalších kněží veřejně v kostele přečetl slavný protitotalitní pastýřský list „Hlas biskupů a ordinářů věřícím v hodině velké zkoušky“. Po tomto prvním incidentu s totalitní mocí byl ještě amnestován a vrátil se ke kaplanské službě. V dubnu 1952 byl pak v Roudnici ustanoven správcem farnosti. Již 23. srpna 1952 ho však opět zatkli, „vyšetřovali“ ve vazební věznici v Brně a následně odsoudili jako „velezrádce“ k deseti letům žaláře. Převážnou část svého věznění odpracoval v brusírně skla jako vězeň kněžského oddělení valdické věznice spolu s katolickými kněžími i s duchovními dalších křesťanských církví. Propuštěn byl až v květnu roku 1960, ovšem bez možnosti vrátit se ke kněžské službě, proto nastoupil jako skladník v podniku Řempo. Do duchovní správy se mohl znovu zapojit až v souvislosti s Pražským jarem – v roce 1968 nastoupil opět do Roudnice nad Labem, kde pak sloužil dlouhých třiatdvacet let. Od šedesátých let se otec Bohumil účastnil života a aktivit hnutí Focolare, mezi jehož „otce zakladatele“ v Československu patřil.

Po pádu komunistického režimu byl kardinálem Františkem Tomáškem povolán do znovu otevřeného pražského kněžského semináře (ten byl v roce 1953 komunisty uzavřen a vysídlen do Litoměřic, v Praze opět začal svobodně fungovat od akademického roku 1990/1991). Byl tu pověřen navýsost důležitou službou spirituála – duchovního otce

bohoslovců. Již několik měsíců předtím, v zimě 1990, byl však Bohumil Kolář v rámci polistopadové obrody povolán do učitelského sboru litoměřické Cyrilometodějské bohoslovecké fakulty, aby pak v dalším akademickém roce vstoupil na půdu nově inaugurované Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy. Zde zúročil svá dřívější studia i bohaté lidské a vychovatelské zkušenosti a ujal se výuky pedagogiky a katechetiky jak v rámci denního, tak dálkového studia. Službu spirituála konal naplno do roku 1995, v dalších pěti letech v ní pokračoval externě. Na fakultě vyučoval až do akademického roku 2001/2002. Mezitím ho v srpnu 1992 pražský arcibiskup jmenoval sídelním kanovníkem Metropolitní kapituly při pražské katedrále, od roku 1993 byl členem Katecheticko-pedagogické rady při Arcibiskupství pražském, o dva roky později se stal moderátorem Katechetického střediska v Praze. Od června 2000 vykonával službu duchovního správce *Hnutí Křestan a práce*.

Celá léta také s neúnavnou obětavostí a pružností cestoval po Čechách a pomáhal mnoha svým bratrům kněžím v pastoraaci, konal duchovní cvičení a přednášky pro kněze i laiky, byl vyhledávaným rádcem a zpovědníkem. Jeho učitelským i kněžským krédem byla bezpodmínečná láska ke svěřeným lidem, kterou akademicky učil i pastoračně hlásal jako první předpoklad vši další společné cesty. Nepochybují, že právě toto krédo nám všem, svým studentům i svěřencům, nejvíce vryl do paměti. Ani on neuměl odpovědět na všechny otázky, ale zůstal knězem za všech okolností až nepochopitelně laskavým a nejlepší životní vysvědčení mu vystavovaly děti v jeho farnostech, které ho bezmezně milovaly.

I v přicházejícím vysokém věku sloužil s obdivuhodnou horlivostí jako člověk neochvějně dobré mysli. Když prodělal vážnou operaci srdce, své aktivity trochu, ale vskutku jen trochu omezil. V květnu 2008 ho papež Benedikt XVI. s vděčností za příkladnou službu a obětavost jmenoval Prelátem Jeho Svatosti. Od prosince 2010 byl otec Bohumil ještě ustanoven výpomocným duchovním IV. pražského vikariátu a poslední roky svého pozhnaného života a služby prožil ve farnosti u kostela sv. Cyrila a Metoděje v pražském Karlíně. Zemřel pokojně na karlínské faře, obklopen mnoha vděčnými lidmi a starostlivými přáteli. Pohřeb proběhl v zaplněném karlínském kostele za přítomnosti mnoha biskupů a zástupů kněží i laiků v úterý 17. listopadu 2015 (v den výročí návratu svobody do naší země, *sic!*). Po slavnostní eucharistii bylo jeho tělo uloženo do fokolarínského hrobu na hřbitově v pražské Vinoři.

Novokněz Bohumil si prý kdysi na své primiční obrázky nechal natisknout tuto větu z Písma: „Nikdo nemůže položit jiný základ mimo ten, který je položen, kterým je Ježíš Kristus“ (1 Kor 3, 11). Zdá se mi, že se v jeho dlouhém a poctivém životě stala „svící zářící“ a my jsme „v jejím světle mohli radovat“. Několik dní před jeho smrtí jsem ještě otce Bohumila mohl navštívit, mohl jsem vidět jeho životní vděčnost, radostný a hluboký zájem o kněžský seminář a fakultu a pomodlit se s ním za naše studenty a společné dílo. S křížkem na čelo, který mi dal, jsem si odnesl požehnání pro všechny – a rád vám ho předávám. Dobrota a moudrost Bohumila Koláře, člověčí i učitelská a kněžská nezmizely z našeho světa v den, kdy ho Hospodin převedl tajemstvím smrti – tím jsem si zcela jist. Zůstaly mezi námi otištěny jako znamení přicházejícího království Božího, znamení jeho hmatatelné přítomnosti, stejně hmatatelné, jako byly Bohumilovy velikánské ruce a jeho laskavá tvář. *Requiescat in pace!*

Poslední světová hospodářská a finanční krize podnítila debatu o podobě ekonomického uspořádání v současném globalizovaném světě, jeho důsledcích a politické regulaci.¹ Mezi kritiky tržního hospodářství bývá zařazován rovněž papež František, jenž se výrokem „Toto hospodářství zabíjí“ (*Evangelii gaudium*, čl. 53) postaral na konci roku 2013 v církevní i necírkevní veřejnosti o rozruch. Stojí-li v centru pozornosti prvního čísla AUC Theologica tohoto roku tržní hospodářství, je zřejmé, že se jedná jak o téma velmi aktuální, tak o oblast, které se současná teologická etika nemůže vyhnout.

Podnět k tematickému zaměření tohoto čísla představuje rovněž 25. výročí vydání encykliky *Centesimus annus*. Tato v pořadí třetí sociální encyklika Jana Pavla II. – a zároveň první encyklika, která vyšla po pádu železné opony – se zapsala do dějin katolického sociálního učení mimo jiné coby první papežský dokument, jenž hodnotí trh a tržní hospodářství explicitně kladně (srov. *Centesimus annus*, čl. 34). Nicméně rovněž Jan Pavel II. – stejně jako jeho předchůdci v papežském úřadě – v uvedené encyklice důrazně podtrhuje, že trh nesmí být cílem sám o sobě, nýbrž že je třeba jej chápat jako nástroj ve službě společnému dobru, že trh podléhá mravním kritériím a musí být patřičným způsobem regulován.

¹ Z nedávno publikovaných monografií, které svým významem zdaleka přesáhly odbornou komunitu a byly hojně předmětem veřejné debaty, lze namátkou uvést např.: Thomas Piketty. *Le capital au XXIe siècle*. Paris: Seuil 2013 [česky: *Kapitál v 21. století*. Praha: Knižní klub 2015]; Joseph Stiglitz. *The Price of Inequality: How Today's Divided Society Endangers Our Future*. New York: Norton 2012.

Otázek, které lze v aktuálním hospodářském uspořádání analyzovat a eticky reflektovat, je bezesporu celá řada. Publikované články proto nutně představují pouze vybrané aspekty uvedené problematiky. Třem článkům, které se koncentrují na dílčí témata tržního hospodářství, jsme předřadili dva přehledové články: *Gerhard Kruip* předkládá vývoj chápání tržního hospodářství v papežském sociálním učení od první sociální encykliky až do současnosti. Zvláštní pozornost přitom věnuje analýze sociálního učení papeže Františka. V závěru svého pojednání se zamýšlí nad aktuálními výzvami pro sociálně spravedlivou a ekologicky odpovědnou podobu tržního hospodářství v dnešním světě. *Jindřich Halama* se zaměřuje na chápání trhu a tržního hospodářství v evangelické tradici. Ve svém článku nahlíží do dějin protestantismu a osvětluje známou tezi M. Webera o spojení protestantské etiky a kapitalismu. Stejně jako G. Kruip věnuje J. Halama zvláštní pozornost chápání tržního hospodářství v církevní tradici od konce 19. století do současnosti. Je pozoruhodné, že katolická i evangelická tradice v tomto období vykazují konvergence. Podobně jako v papežských encyklikách lze i v ekumenickém hnutí po první světové válce a v dokumentech německé evangelické církve z nedávné doby vypořizovat snahu o hledání „třetí cesty“ mezi liberálním kapitalismem a socialismem, která je blízká konceptu sociálního (a ekologického) tržního hospodářství. Na jedné straně je trh chápán jako účinný způsob hospodářského uspořádání a výraz lidské svobody a odpovědnosti (a je proto přijímán), na druhé straně je zdůrazňována potřeba jeho regulace ze strany státu, jenž má vytvářet a zaručovat přiměřené podmínky pro podnikání stejně jako účinné mechanismy pro spravedlivé vyrovnání a přerozdělování. Podobně jako studie G. Kruipa předkládá článek J. Halamy vedle historického přehledu rovněž teologickou reflexi a v závěru formuluje úvahy o aktuální a budoucí podobě tržního hospodářství, které by dostalo jak výzvam globalizovaného světa, tak etickým maximám spravedlnosti a sociální a ekologické odpovědnosti.

V následujícím článku staví *Claudius Bachmann* do kritického světla klíčové myšlenkové modely současné ekonomické vědy. V návaznosti na poslední papežské dokumenty vyzývá ke znovuobjevení myšlenky praktické moudrosti, jež má dlouhou tradici sahající až do antické filozofie, coby „integrativní a normativní vůdčí ideje“ v rámci tržního hospodářství.

Další dva příspěvky se zaměřují na dílčí oblasti tržního hospodářství na globální úrovni. V centru pozornosti *Johannese Müllera* stojí

nejen podoba současného uspořádání světového obchodu a jeho etická reflexe, nýbrž rovněž doposud vyjednávaná smlouva o volném obchodu mezi Evropskou unií a Spojenými státy americkými (TTIP), kterou autor podrobuje sociálněetické analýze. *Wolf-Gero Reichert* se ve své studii zabývá narůstající rolí finančních trhů v podnikání. Po popisu situace představuje orientační etické principy (zaměření hospodářství na společné dobro, sociální ukotvení podnikání, služebnou funkci finančního systému) a v jejich světle formuluje impulsy pro změnu rámcových podmínek uspořádání finančního systému.

Číslo pak doplňuje souhrn studií v sekci varia. *Yves De Maesener* interpretuje z teologickoantropologického hlediska postavu anděla jako určitého zrcadla stavu našeho lidství. Následují tři články vyučujících Katolické teologické fakulty UK: *Benedikt T. Mohelnik* reflektuje eucharistii jako oběť Krista-Hlavy ve světle sv. Tomáše Akvinského. Na učení „andělského doktora“ se zaměřuje také stať *Davidy Svobody* věnovaná jeho pojetí vztahu. *Vojtěch Mašek* porovnává ideu Ph. Zimbarda, že lidský charakter mohou snadno narušit totální situace a sociální systémy, s katolickou naukou o strukturálním zlu. A konečně *Justin Sands* prozkoumává na základě práce Merolda Westphala místo teologie osvobození v současné církvi a společnosti.

Redakce

TÉMA
Tržní hospodářství
z pohledu křesťanské etiky
Market Economy and Christian Ethics

TRŽNÍ HOSPODÁŘSTVÍ V KATOLICKÉM SOCIÁLNÍM UČENÍ – HISTORICKÝ PŘEHLED A SOCIÁLNĚETICKÁ ANALÝZA

GERHARD KRUIP

ABSTRACT

Free market economy in Catholic social teaching: historical overview and socio-ethical analysis

Catholic social teaching, beginning in the 19th century, aimed at nurturing and improving Christian morality in the emerging industrialized societies. However, several significant studies demonstrate that changing social structures were also responsible for the ‘social question’ of the time. Consequently bishops, such as Ketteler, fought for social reforms and a new social order. Nevertheless, the idea that free market economy could play a significant role in coordinating economic agents seemed foreign to Catholic social teaching. In this paper, I argue that today Catholic social teaching acknowledges and appreciates market economies, if and insofar as they are regulated and understood in the sense of a ‘social and ecological market economy’. These principles also need to be implemented on the global scale. This approach corroborates the vision of Pope Francis, despite his radical criticism of worldwide capitalism.

Key words

Catholic social teaching; Free market economy; Social market economy; Social justice; pope Francis

DOI: 10.14712/253563598.2016.1

1. Úvodní poznámka

Katolické sociální učení vzniklo v 19. století tváří v tvář sociální otázce. Jak lze zvláště ukázat na jednom z jeho pionýrů, biskupu Wilhelmu Emmanuelu von Kettelerovi (1811–1877), vyznačovala se reakce na nově vzniklé situace sociální nouze nejdříve tím, že se jejich zlepšení očekávalo od návratu ke křesťanské víře, od charitativní péče

motivované křesťanskou vírou a stavovského uspořádání společnosti.¹ Příčiny problémů byly totiž spatřovány právě ve zrušení starého stavovského uspořádání společnosti. Nové svobody, a to včetně svobody povolání a obchodu a celkově liberálního chápání hospodaření, byly nahlíženy výslovně skepticky. Představa, že by mohlo být smysluplné následovat myšlenku „neviditelné ruky“ pocházející od Adama Smithe a učinit z lidského egoismu motor hospodářského procesu, jenž by sloužil všem, byla mnohým cizí. Teprve v 60. letech 19. století se Ketteler začal zasazovat také za sociální reformy, družstva, odbory a společenské uspořádání, v němž by mohly tržní mechanismy zaujmout koordinující funkci hospodaření. Papežské sociální učení, které zde stojí v centru pozornosti, ho přitom následovalo pouze pozvolna. Nevzdávalo se zároveň oprávněné kritiky kapitalismu.

V následujících odstavcích nejprve podám krátký přehled vývoje sociálního učení církve týkajícího se trhu a spravedlnosti, a to na základě nejdůležitějších bodů v papežských sociálních encyklikách. Za druhé rozvinu pohled na daný problém z perspektivy opce pro chudé, která se ukazuje zvláště ve spisech papeže Františka. Na závěr krátce představím svůj pohled na podobu sociálního a ekologického tržního hospodářství.²

¹ Srov. Erwin Iserloh. *Die soziale Aktivität der Katholiken im Übergang von caritativer Fürsorge zu Sozialreform. Dargestellt an den Schriften Wilhelm Emmanuel Kettelers*. Mainz: Grünewald 1975; Gerhard Kruij. *Vorreiter und Vorbild: zur bleibenden Bedeutung von Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Herder Korrespondenz* 65 (2011), s. 564–567.

² Používám přitom: Gerhard Kruij. *Marktwirtschaft und Gerechtigkeit – Die Perspektive der christlichen Soziallehre*. In: Viktor J. Vanberg (ed.). *Marktwirtschaft und soziale Gerechtigkeit: Gestaltungsfragen der Wirtschaftsordnung in einer demokratischen Gesellschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck 2012, s. 51–70. Tento článek jsem však na jednu stranu výrazně zkrátil a na druhou stranu jsem jej významně rozšířil o nové části sociálního učení papeže Františka v *Evangelii gaudium* a *Laudato si'*. K tématu srov. rovněž Nils Goldschmidt – Ursula Nothelle-Wildfeuer (ed.). *Freiburger Schule und Christliche Gesellschaftslehre: Joseph Kardinal Höffner und die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft* (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik 59). Tübingen: Mohr Siebeck 2010; Joseph Höffner. *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik: Richtlinien der katholischen Soziallehre*. Eröffnungsreferat des Kardinals Joseph Höffner bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, 25. September 1985 (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 12). Bonn: Sekretariat der DBK 1985; Reinhard Marx. *Das Kapital: ein Plädoyer für den Menschen*. Unter Mitarbeit von Arnd Küppers. München: Pattloch 2008; Ursula Nothelle-Wildfeuer. *Die päpstliche Sozialverkündigung und ihr Verhältnis zur Marktwirtschaft von Rerum novarum bis Deus caritas est. Freiburger Universitätsblätter* 45 (2006), s. 19–35; Franz Josef Stegmann. *Soziale Marktwirtschaft – was ist das? Stimmen der Zeit* 211 (1993), s. 291–302. Z kritické perspektivy vůči sociálně tržnímu hos-

2. Tržní hospodářství v katolickém sociálním učení od *Rerum novarum* do *Caritas in veritate* – stručný přehled

První sociální encyklika *Rerum novarum* (RN) z roku 1891 staví, jak známo, do středu pozornosti dělnickou otázku. Její autor, papež Lev XIII., se kladně vyjadřuje k právu na soukromý majetek, a proto také odsuzuje komunistické představy, že výrobní prostředky mají být převedeny do státního vlastnictví. Zároveň se ale rovněž obrací proti liberálnímu chápání státu jako nočního hlídače, který by hospodářství přenechal pouze občanům a jejich smluvní svobodě. Žádá „spravedlivou mzdu“, podporuje sebeorganizaci dělníků a zdůrazňuje zodpovědnost státu za řízení hospodářských a sociálních poměrů. *Rerum novarum* se tím staví jak proti socialistickým, tak proti liberalistickým představám a nárokuje si nabídku jakési „třetí cesty“ mezi oběma alternativami. Narůstající nerovnost mezi různými „třídami“ (pojem tříd je bez problémů používán), zvyšující se chudoba dělnictva a z toho plynoucí práce dětí a žen jsou nahlíženy jako velké zlo. V působení trhu Lev XIII. odkrývá nikoli volnou hru sil, která by prospívala všem, ale dění, v němž se bohatí a mocní stávají dominantními na náklady chudých a které se týká také státu: „Občanské převraty rozdělily společnost na dvě třídy občanů, mezi nimiž zeje nesmírná propast. Na jedné straně vrstva velmi mocná, protože velmi bohatá, která má v ruce veškerý průmysl a trh, ovládá všechny zdroje bohatství [...] a má také stále více rozhodující vliv ve státní správě. Na druhé straně množství chudých a strádajících ve strastiplné hořkosti a stále náchylných k převratům“ (RN 35 – pojem „trh“ se v RN objevuje pouze zde). Otázky politického uspořádání či sociálně-tržního hospodářství, jak jim rozumíme dnes, jsou v *Rerum novarum* tematizovány nanejvýš implicitně.

Encyklika *Quadragesimo anno* (QA), kterou napsal papež Pius XI. o čtyřicet let později pod dojmem první velké světové hospodářské krize, je vůči trhu a kapitalismu jednoznačně ještě kritičtější. Rozvíjí téma spravedlivé mzdy, která je zde ještě jasněji než v *Rerum novarum* pojímána jako mzda rodinná, a opakovaně zdůrazňuje, že práce

podářství srov. Hans Ludwig. Wirtschaft aber ist mehr – auch mehr als öko-soziale Marktwirtschaft. In: Karl Gabriel – Werner Krämer (ed.). *Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt: der Konsultationsprozeß und das Sozialwort Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*. Münster: Lit 1997, s. 141–158. Existuje rovněž opačná ostrá kritika z extrémně liberální pozice. – Srov. Wolfgang Münchau. *Das Ende der Sozialen Marktwirtschaft*. München: Hanser 2006.

není zbožím, které by mohlo být obchodováno na trhu jako jakýkoli jiný artikl. Analýza pracovního trhu získává marxistické rysy v tvrzení, že „poptávka na takzvaném trhu práce rozděluje lidstvo na dva tábory a zápolení obou těchto stran proměňuje sám trh práce v jakési bojiště, na kterém ony dvě armády proti sobě vedou prudkou válku“ (QA 85). Vedle toho se dále objevuje postoj, který se v následující době ještě zostřil a jenž vyjadřuje jasné vymezení vůči čistému tržnímu hospodářství: „Tak jako jednota lidské společnosti nemůže být založena na třídním boji, tak ani správný hospodářský řád nemůže být ponechán volné soutěži. Z této zásady volné soutěže jako z hlavního pramene vycházejí všechny ostatní omyly individualistické hospodářské vědy: ta buď ze zapomnětlivosti, nebo z nevědomosti popírala společenskou a morální stránku hospodářství a učila, že je třeba pokládat ekonomiku za naprosto volnou a na státní moci nezávislou a podle toho s ní i zacházet. Jejím regulativním principem prý totiž je trh a svobodná soutěž a tento princip prý řídí hospodářství dokonaleji, než by je mohl řídit svým zasahováním kterýkoli stvořený rozum. Avšak svobodná soutěž – i když je v jistých mezích oprávněná a jistě i užitečná – rozhodně nemůže být regulativním principem celé ekonomiky“ (QA 88). Svobodná soutěž, není-li odpovídajícím způsobem regulována a ohraničena, má za následek extrémní nerovnováhu moci. V encyklice se nachází – přirozeně pod vlivem tehdejší hospodářské krize – řada vyjádření, která jsou vůči kapitalismu velmi kritická a mají v současné době v lecčems punc aktuálnosti. Kritika trhu se vztahuje především na „nadvládu hospodářství“, zvláště prostřednictvím finančního kapitálu:

Tuto ekonomickou nadvládu vykonávají zvláště ti, kdo jsou držiteli a pány finančního kapitálu, vládou i nad úvěrem a neomezeně rozhodují, komu se má půjčit a komu nikoli, a proto řídí takřkajíc tepny, kterými proudí veškerá ekonomika, a mají tak ve svých rukou duši hospodářského řádu, takže bez jejich příkazu se nikdo neodvážá ani vydechnout. Toto nahromadění moci, které je jakýmsi přirozeným výsledkem v základu neomezené svobodné soutěže, jež ponechává naživu pouze ty životaschopnější, tj. často ty nejnásilnější a ty, kdo nejméně dbají hlasu svědomí, je vlastní hospodářskému vývoji poslední doby. [...] Jako jednu z největších škod jmenujme ztrátu vážnosti státu, který nestranně a prost jakéhokoli střetu zájmů, dbající jedině o obecné dobro a spravedlnost, by měl jako nejvyšší rozhodce požívat královské důstojnosti. Místo toho se

stává otrokem v rukou lidských vášní a lidského sobectví. Co se pak týká vzájemných vztahů mezi jednotlivými státy, z téhož pramene pocházejí dvě různá zla: přehnaný nacionalismus nebo též hospodářský imperialismus na jedné straně a z druhé strany neméně zhoubný a zavrženímhodný finančně-kapitalistický internacionalismus neboli mezinárodní finanční imperialismus, jehož vlast je tam, kde se vede dobře (QA 106–109).

Vedle těchto formulací, které v mnohém připomínají marxistickou kritiku kapitalismu, se zde již nachází stanovisko, jež se v následující době trvale prosadí: trh ano, ale za jistých předpokladů, tedy pokud je odpovídajícím způsobem regulován, což předpokládá jasnou nadvládu státu nad rámcovými podmínkami trhu. To však zahrnuje zároveň velkou skepsi vůči všem, kteří trhu důvěřují příliš, především vůči těm, kteří zatajují problém moci, když mluví o trhu. V době, kdy je papež František kvůli svým kritickým vyjádřením na adresu kapitalismu stále znovu napadán, je třeba tuto silnou antikapitalistickou tradici papežského sociálního učení připomenout – a to za prvé kvůli historické pravdě, za druhé proto, aby se z našeho pohledu neztratily mravní cíle, které za kritikou kapitalismu stály, a za třetí proto, aby se ozřejmilo, že papež František rovněž v tomto bodě ani v nejmenším nestojí mimo tradici katolického sociálního učení.⁵

Ve druhé polovině 20. století, zvláště před a po druhém vatikánském koncilu (1962–1965), dochází k velkému navýšení počtu papežských sociálních encyklik. V nich se setkáváme s výrazným posunem důrazů a s otevřením se modernějším pohledům, které jsou silněji určovány sociálními vědami. Zvláště důležitá je samozřejmě pastorální konstituce druhého vatikánského koncilu *Gaudium et spes* (GS). V ní se nachází základní pravidlo pro etiku hospodářství, jež stojí na začátku kapitoly o hospodářském životě a je – rovněž v sociální encyklice papeže Benedikta XVI. *Caritas in veritate* (2009) – stále znovu citováno: „I v hospodářském životě je třeba mít v úctě a rozvíjet důstojnost lidské

⁵ To zdůrazňují rovněž Bernhard Emunds a Friedhelm Hengsbach. – Srov. Bernhard Emunds. *Christentum und Kapitalismus – Kirche im Kapitalismus*. Beitrag von Bernhard Emunds zum Streitgespräch mit Rainer Hank „Diese Wirtschaftet tötet!“ (Papst Franziskus)“ am 6. Februar 2014 in der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen. [2016-01-16] http://www.sankt-georgen.de/nbi/uploads/media/christentum_und_kapitalismus_emunds_februar_2014.pdf; Friedhelm Hengsbach. Der Papst irrt – der Papst hat recht: „Evangelii gaudium“ in der Sicht von Ökonomen. *Herder Korrespondenz* 68 (2014), s. 119–124; Friedhelm Hengsbach. Die „Kapitalismus“-Kritik des Papstes Franziskus. *Theologisch-praktische Quartalschrift* 163 (2015), s. 43–53.

osoby a její celé povolání, a rovněž dobro celé společnosti. Člověk je přece původce, střed a cíl veškerého hospodářského života“ (GS 63).

Že je encyklika *Populorum progressio* (PP, 1967) rovněž prodechnuta kritikou kapitalismu, není – již jen při pohledu na tehdejší dobový kontext – nikterak překvapivé. Jejím tématem je v první rozvojové dekádě OSN rozvoj chudých zemí v návaznosti na široce rozšířené procesy dekolonializace. Požaduje se celostní rozvoj, který se týká celého člověka a celého lidstva. Encyklice klade důraz na rozvoj chudých zemí a na utváření mezinárodních hospodářských vztahů. Ani zde nepřichází čisté tržní hospodářství v úvahu, což je opět odůvodněno nerovnováhou rozdělení moci na světových trzích, jež zabraňuje férovému stanovení cen (srov. PP 58). Ale ani *Populorum progressio* neodsuzuje trh jako takový, ale vyslovuje se pro jistou sociálně demokratickou hospodářskou politiku. Model sociálních států, který vznikl v některých evropských zemích, by měl být aplikován také na rovině světového hospodářství:

Není třeba odstranit volný trh, ale hospodářská soutěž musí být držena v mezích, které ji činí spravedlivou a sociální, tedy lidskou. Při obchodních stycích mezi hospodářstvími vyspělými a rozvojovými existují situace velmi rozdílné a skutečné možnosti jsou velmi nerovné. Sociální spravedlnost žádá, aby se výměna zboží mezi národy – má-li být v souladu s požadavky lidskosti a mravnosti – uskutečňovala mezi partnery, kteří mají přinejmenším jistou rovnost šancí. [...] Také zde by mohly být užitečné mezinárodní smlouvy, na nichž by se podílel dostatečně vysoký počet států; stanovily by všeobecné zásady, s jejichž pomocí by se regulovaly ceny, zajišťoval rozvoj určitých výrobních sil a podporoval vznikající průmysl (PP 61).

Ve svých prvních sociálních encyklikách *Laborem exercens* (LE, 1981) a *Sollicitudo rei socialis* (SRS, 1987) byl Jan Pavel II. patrně silně ovlivněn marxismem a teologickým personalismem, což jistě souviselo s hlubokými zkušenostmi, které získal ve své polské vlasti. Proto je v nich pozitivního hodnocení trhu a tržního hospodářství spíše poskrovnu. Encyklika *Laborem exercens* zdůrazňuje přednost práce před kapitálem a varuje před tím, že „se omyl prvotního kapitalismu může opakovat všude tam, kde se zachází s člověkem jako se souborem hmotných výrobních prostředků, jako s nástrojem, a ne – jak to odpovídá vlastní důstojnosti jeho práce – jako se subjektem a původcem, a tím také jako s vlastním cílem celého výrobního procesu“ (LE 7).

V této kritice měl papež ovšem stejnou měrou na mysli centrálně plánované hospodářství. Encyklika *Sollicitudo rei socialis* poukazuje na vtažení rozvojových zemí do ideologických konfliktů a protikladných mocenských zájmů tehdejších politických bloků a na to, že je jim znemožňováno jít vlastní cestou (srov. SRS 20–21). Otázku, od kterého z protikladných bloků lze spíše očekávat změny směrem k celostnímu rozvoji, ponechává encyklika ještě otevřenou (srov. SRS 21).

Jinak je tomu však v encyklice *Centesimus annus* (CA), která vyšla po pádu reálného socialismu roku 1991. V ní se nacházejí pozitivní vyjádření směrem k tržnímu hospodářství, avšak rovněž varování, že pád socialismu nelze jednoduše interpretovat jako vítězství kapitalismu, ale že se má kapitalismus dál rozvíjet a přibližovat spravedlnosti:

Zdá se, že jak na úrovni jednotlivých států, tak i v mezinárodních vztazích je volný trh nejučinnějším nástrojem k využívání zdrojů a k nejlepšímu uspokojování potřeb. Platí to ovšem jen pro potřeby, které lze „zaplatit“, které mají kupní sílu, a pro zdroje, které jsou „prodejně“, a proto mohou dosáhnout přiměřené ceny. Existují však nesčetné lidské potřeby, které nelze pojímat tržně. Je přísnou povinností spravedlnosti a pravdy zabránit tomu, aby základní lidské potřeby zůstaly neuspokojeny a aby lidé takto postižení strádali. [...] Ještě před logikou směny stejných hodnot a forem spravedlnosti, jimiž se tato směna řídí, existuje něco, co člověku přísluší jako člověku, neboli na základě jeho jedinečné důstojnosti. Toto něco, co mu patří, je nerozlučně spjato s možností přežít a aktivně přispívat ke společnému dobru lidstva (CA 34).

Jinými slovy je zde požadován jistý druh práva na sociokulturní existenční minimum pro všechny. Tržní mechanismy nesmějí nikoho vylučovat z přístupu k nezbytným prostředkům pro přežití a účast na životě společnosti. Kromě toho se zdůrazňuje, že ne vše smí být přenecháno trhu, poněvadž existují spravedlivé požadavky, jež není možné prostřednictvím trhu uskutečnit. Na druhou stranu se ovšem jasně říká, že spravedlivější hospodářský řád velmi dobře může a má využívat trh jako nástroj: úsilí o spravedlivější společnost „se nestaví proti trhu, nýbrž požaduje, aby byl přiměřeně usměrňován společenskými silami a státem tak, aby bylo zaručeno uspokojování základních potřeb celé společnosti“ (CA 35). Proto také – a tento výrok se objevuje poprvé v CA – nemají být zisk a úsilí o zisk mravně odsuzovány: „Církev uznává oprávněnou funkci zisku jako indikátoru dobrého stavu

a prosperity podniku. Vyrábí-li podnik se ziskem, znamená to, že se správně uplatňují výrobní faktory a náležitě uspokojují lidské potřeby. Zisk však není jedinou známkou stavu podniku“ (CA 35).

Zdá se mi, že v porovnání s předchozími papežskými texty sociální encyklika *Caritas in veritate* (CV) papeže Benedikta XVI. činí problematiku opět trochu méně jasnou.⁴ Volný trh zde sice není odsouzen, naopak – zprvu je hodnocen dokonce pozitivněji než v *Centesimus annus* (srov. CA 19; 34; 40) coby důležitá společenská instituce pro výměnu dober a setkání lidí (srov. CV 35–36). Nicméně spravedlnost směny vládnoucí na trzích má být doplněna o spravedlnost distributivní – tedy o jisté mechanismy přerozdělování a skutky, které jsou prodechnuty „duchem daru“ (CV 37). Není zcela zřejmé, zda má papež na tomto místě na mysli, že vedle soukromých a státních podniků má existovat oblast hospodářství, jež funguje podle principu „ekonomie daru“ a principu nezištnosti, nebo zda se vztahuje spíše na nutné postoje a motivace těch, kteří mají účast na hospodářském životě. V každém případě je papežovým důležitým cílem objasnit, že „prostředky“ jako právní řád, společenské instituce a tržní mechanismy samy o sobě nestačí k utváření vývoje společnosti pozitivním směrem. Naopak: politici, manažeři, spotřebitelé a vpsledku všichni občané by se měli orientovat na mravní hodnoty a uplatňovat je ve svém jednání. Tím se dostává do popředí etika ctností oproti tzv. etice institucí (srov. CV 66). Velmi se zdůrazňuje individuálně-etická odpovědnost oproti nutnosti strukturálních změn. Jedno místo encykliky dokonce vyznívá tak, jako by cesta utváření struktur a institucí byla nahlížena s obecnou podezíravostí: „Rozvoj národů je často považován za záležitost finančního inženýrství, otevření trhů, zrušení cel, investic do výroby či institucionálních reforem – vpsled tedy za čistě technický problém. Všechny tyto oblasti jsou nanejvýš důležité. [...] Rozvoj [však] nebude nikdy plně zaručen tržními nebo mezinárodněpolitickými silami, jež jsou takřka automatické a neosobní. Rozvoj není možný bez poctivých lidí, bez ekonomů a politiků, kteří ve svém svědomí naléhavě pociťují požadavky společného dobra“ (CV 71). Všechny tyto výroky jsou

⁴ Srov. mou kritickou analýzu v: Gerhard Kruiip. *Caritas in veritate: ein kritischer Kommentar aus sozialetischer Perspektive. Theologie und Glaube* 100 (2010), s. 85–107; Gerhard Kruiip. *Soziale Marktwirtschaft in Europa – sozialetische Anmerkungen: zugleich eine Auseinandersetzung mit der Enzyklika Caritas in veritate und dem Ansatz von Stefano Zamagni*. In: Peter Schallenberg – Piotr Mazurkiewicz (ed.). *Soziale Marktwirtschaft in der Europäischen Union*. Paderborn: Schöningh 2012, s. 55–75.

správné, poněvadž bez individuální změny smýšlení nejsou možné žádné změny struktur. Nicméně bez odpovídajících institucionálních reforem se ani „pocitiví lidé“ nebudou moci prosadit a trvale udržet svou mravně dobrou vůli.

3. Papež František a hospodářství

Výrazně odlišné důrazy klade v rámci tohoto tématu papež František, i když se stále vědomě staví do kontinuity svých předchůdců a dokládá ji prostřednictvím odpovídajících citátů. Jak jsem se na jiném místě pokusil ukázat,⁵ navazuje na základní náhledy latinskoamerické teologie osvobození: Nemluví za prvé na prvním místě o principech nebo mravních pravidlech, ale vždy vychází ze sociální skutečnosti, ze „znamení času“. „Realita je důležitější než idea“, zní programní nadpis jedné části čtvrté kapitoly *Evangelii gaudium* (srov. EG 231). Papež František přitom jistě nemá před očima hlavně sociální realitu ve střední Evropě, ale extrémní sociální nerovnosti po celém světě a zkušenosti s rozdílnými hospodářskými politikami v Latinské Americe, zejména v Argentině. Za druhé pro něj platí primát praxe spravedlnosti a sklonění se k člověku, jež jsou motivovány vírou. Mluví o „absolutní prioritě ‚vycházet ze sebe vstříc bratru‘“ (EG 179; srov. 177). Za třetí zdůrazňuje opci pro chudé (srov. EG 194–195), která vyžaduje jak boj proti nouzi chudých a úsilí o dosažení spravedlivějších poměrů, tak zároveň naslouchání chudým a jejich „moudrosti“ (srov. EG 198). Za čtvrté spatřuje nejen nutnost změny individuálních postojů a jednání, ale rovněž nezbytnost reformy struktur a institucí jak ve společnosti (srov. EG 59), tak v církvi (srov. EG 26; 38).⁶ Tento pohled na struktury a instituce vzbuzuje očekávání, že se papež bude věnovat i politické regulaci tržního hospodářství a podobě vhodných rámcových podmínek coby institucí a hospodářských struktur. Toto

⁵ Srov. Gerhard Kruip. „Die Befreiung und die Förderung der Armen“ (EG 187). *Zum lateinamerikanischen Hintergrund von Papst Franziskus* (Kirche und Gesellschaft 408). Köln: Bachem 2014; Gerhard Kruip. Buen vivir – Gut leben im Einklang mit Mutter Erde: das kulturelle Erbe der Indigenen und die Suche nach einem anderen Fortschritt in Laudato si'. *Amosinternational* 9, 4 (2015), s. 11–18.

⁶ Vztah mezi reformami struktur a institucí na jedné straně a individuálními postoji a jednáním na straně druhé se nachází již v QA 77 v rámci dialektiky „reformy institucí a nápravy mravů“. Na tuto dialektiku navazuje Jan Pavel II., když v SRS 36 hovoří o vztahu mezi individuálními hříchy a „strukturami hříchu“.

očekávání však zůstává do značné míry zklamáno – přinejmenším, pokud se na věc nepodíváme podrobněji.

Pozornost a kritiku si mezi ekonomy vysloužila zejména věta: „Toto hospodářství zabíjí“ z EG 53. Tato věta se přitom často příliš rychle vykládá jako paušální odsouzení každého tržního hospodářství. Čteme-li však pozorněji, vidíme, že se ukazovací zájmeno „toto“ vztahuje na „hospodářství exkluze a nerovnosti“, zmiňované v předchozí větě. Papež tedy kritizuje procesy exkluze, které – jak ukazuje příklad ve větě následující – lidi vylučují z užívání i těch hospodářských dober, jež potřebují k přežití. I pro „nerovnost“⁷ se v následujícím textu nachází příklad. V něm je poukázáno na to, že je nespravedlivé vyhazovat potraviny, když jiní lidé trpí hladem. Kritizován je tedy způsob hospodářství, v němž soutěž a právo silnějšího vedou k tomu, že mnoho lidí trpí hladem – jak tomu ve světovém měřítku skutečně je – a nemají práci ani životní perspektivu (srov. EG 53). Z pohledu Evropy, v níž se v odlišných variantách a formách – v mnohém ještě s potřebou dalšího vylepšení – praktikuje silně regulované a sociálně orientované tržní hospodářství („sociálně-tržní hospodářství“), bychom to, co papež zcela v kontinuitě s tradicí sociálního učení církve v této otázce kritizuje, nazvali *laissez-faire* kapitalismem či „čistým tržním hospodářstvím“. Poněvadž na globální úrovni „sociálně-tržní hospodářství“ doposud neexistuje, udává na této úrovni tón bezpochyby „čisté tržní hospodářství“ – a to dokonce často na základě zájmu politiků a hospodářských podniků z výrazně více regulovaných evropských ekonomik. Fakt, že papež proti „čistému tržnímu hospodářství“ nepostavil „sociálně-tržní hospodářství“, které by se mělo uskutečnit také na globální úrovni – čímž by zabránil nedorozumění u těch, kteří v jeho výrociích spatřují odsouzení každé formy tržního hospodářství –, kritizuje rovněž kardinál Lehmann: „Čtenář by si v církevním textu, který sice není světovým okružním listem (encyklikou) na nejvyšší úrovni, ale zároveň se chápe jako programní prohlášení nového papeže, přál, aby byly jiné hospodářské systémy přinejmenším zmíněny. Například sociálně-tržní

⁷ Ve španělštině zde stojí „inequidad“, což neznamená nerovnost (nerovnost je španělsky „desigualdad“), ale sociální nespravedlnost či neférovost. O několik vět později se „inequidad“ opět nesprávně překládá jako „(sociální) nerovnost“. K možnostem překladu srov. <http://www.linguee.es/espanol-aleman/traduccion/inequidad.html> [2016-01-16]; <http://www.linguee.es/espanol-aleman/search?source=auto&query=equidad> [2016-01-16]. K podrobnějšímu vysvětlení rozdílu mezi „equidad“ a „igualdad“ srov. např. <http://www.campus-oei.org/equidad/Arrupe.PDF> [2016-01-16].

hospodářství, které vědomě – již v raných úvahách freiburgských ekonomů uprostřed nacistické vlády – usilovalo o vlastní, novou „třetí cestu mezi socialismem/marxismem a kapitalismem. Jsme si přitom dobře vědomi, že naše sociálně-tržní hospodářství potřebuje v mnoha ohledech zásadní obnovu.“⁸

Rovněž ostatní pasáže v *Evangelii gaudium*, které jsou vůči kapitalismu kritické, nejsou na pozadí dříve připomínané tradice sociálního učení církve nikterak překvapivé. V EG 54⁹ papež kritizuje skutečně naivní a ideologickou domněnku, že každý růst bude mít díky tzv. efektu „trickle-down“ takřka automaticky pozitivní dopad také na chudé. V EG 55 a 56 kritizuje zbožštění peněz jako jediné hodnoty a ideologii autonomie trhů, podle níž stát nesmí zasahovat do fungování trhů, korigovat je či je regulovat. V EG 202 (a také v EG 204) se tato kritika objevuje ještě jednou. Bohužel se však i zde vyskytuje chyba v překladu, která může eventuálně vést k nedorozumění. Pasáž na konci odstavce by neměla znít „sociální nerovnost je kořenem sociálního zla“, nýbrž „sociální nespravedlnost [inequidad] je kořenem sociálního zla“ (EG 202), čímž je samozřejmě míněno mnohem víc než jen nespravedlnost v přerozdělování příjmů, ani zde není požadováno rovné přerozdělení příjmů. V EG 203 papež chválí činnost podnikatelů a dále požaduje hospodářský růst, jenž se orientuje „na lepší přerozdělování příjmů, vytváření pracovních příležitostí a integrální podporu chudých, která bude přesahovat pouhé sociální zabezpečení“ (EG 204). Tím je velmi blízko základním myšlenkám sociálně-tržního hospodářství.¹⁰

Ve své nové sociální encyklice *Laudato si'* (LS)¹¹ jde papeži Františkovi především o výzvu celému lidstvu k převzetí odpovědnosti

⁸ Karl Lehmann. Was ist dran an der päpstlichen Kapitalismuskritik? *Zeit Online* vom 05. Dezember 2013. [2016-01-16]. In <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2013-12/evangelii-gaudium-papst-franziskus/seite-2>.

⁹ Zde je ostatně „equidad“ přeloženo nesprávně jako „rovnost“.

¹⁰ K hodnocení papežovy kritiky kapitalismu v EG srov. zvláště Ingo Pies. „Diese Wirtschaft tötet.“: *wirtschaftsethische Stellungnahme zu einigen zentralen Aussagen des apostolischen Schreibens „Evangelii Gaudium“ von Papst Franziskus* (Diskussionspapier 2013-28). Halle: Lehrstuhl für Wirtschaftsethik an der Universität Halle-Wittenberg 2013; Joachim Wiemeyer. Papst Franziskus und die Wirtschaft: Anmerkungen zum apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium“. *Amosinternational* 8, 1 (2014), s. 50–53; a navzdory podstatně kritičtějšímu pohledu na kapitalismus v posledku se stejným výsledkem srov. Emunds. *Christentum und Kapitalismus*.

¹¹ K tomu srov. Gerhard Kruij. Ein dramatischer Appell: die neue Umwelt-Enzyklika des Papstes. *Herder Korrespondenz* 69 (2015), s. 341–344; Markus Vogt. Ein neues Kapitel der katholischen Soziallehre: ganzheitliche Ökologie – eine Frage radi-

za budoucnost „společného domu“, k boji proti lidmi zapříčiněné změně klimatu, případně ke zmírnění jeho následků. Odpovědnost za stvoření je pro něj integrální součástí křesťanské víry. Současně zdůrazňuje, že péče o stvoření musí být spojena s bojem za spravedlnost mezi lidmi (srov. např. LS 10). Protože spotřeba energie a ničení životního prostředí úzce souvisí s hospodářskými procesy, není překvapivé, že papež rovněž v LS zaujímá stanovisko k trhu a hospodářství. Postupuje přitom zcela v kontinuitě s apoštolskou exhortací *Evangelii gaudium* a tradicí kritiky kapitalismu sociálního učení církve.

Papež má jistě pravdu, když kritizuje zastánce názoru, že se „problémy hladu a bídy ve světě vyřeší jednoduše růstem trhu“ (LS 109). Vyzývá k tomu, aby se dosud převládající model růstu korigoval (srov. LS 6) a nově definoval pojem „pokroku“ (srov. LS 194). Přitom je zřejmě ovlivněn původně domorodými představami „dobrého života“ (*buen vivir*) z Latinské Ameriky.¹² „Iracionální důvěra“ v čistě materiálně chápaný pokrok, který mimochodem ani v nejmenším neodpovídá celostnímu pojetí rozvoje encykliky *Populorum progressio*, je podle papeže nebezpečným „mýtem pokroku“ (LS 19; 60; 78). Kvůli zničenému životnímu prostředí může jít hospodářský růst dokonce ruku v ruce se „snížením reálné kvality života“ (LS 194). Z mého pohledu je tato kritika zcela oprávněná. Papeži nelze obecně vyčítat chybějící ekonomické myšlení. František naopak přesně analyzuje, proč „čisté tržní hospodářství“ normálně nemůže chránit životní prostředí. Rozpoznává základní problém promítnutí externích nákladů na životní prostředí do cen, který vzniká tím, že trhy nezohledňují škody nastupující až v dlouhodobém horizontu ani externí náklady, a jsou proto zaměřeny výhradně „na bezprostřední výsledek“ (LS 32). Naproti tomu předpokládá „péče o ekosystémy pohled přesahující to, co je bezprostřední, protože hledá-li se pouze rychlý a snadný ekonomický profit, nikoho jejich ochrana nezajímá. Avšak cena za škody vyvolané egoistickou nedbalostí je mnohem vyšší než dosažitelný ekonomický zisk“ (LS 36). Výhradní orientace na maximalizaci zisku bez opatření či ekonomických pobídek pro ochranu životního prostředí vede skutečně k tomu, že „se produkuje na úkor budoucích přírodních zdrojů nebo zdravého životního prostředí“ a že „podniky hromadí zisky, přičemž kalkulují

kal veränderter Lebensstile und Wirtschaftsformen. *Amosinternational* 9, 4 (2015), s. 3–10. Další komentáře německých sociálních etiků k encyklice *Laudato si'* lze nalézt na http://www.christliche-sozialethik.de/?page_id=172.

¹² K tomu srov. Kruij. *Buen vivir*.

a platí pouze minimální část nákladů“ (LS 195; srov. 190). To však lze změnit: v LS 191 mluví papež František např. o tom, že lepší ochrana životního prostředí není „zbytečnou útratou, ale investicí, která může nabídnout jiné střednědobé ekonomické výhody“. A v LS 195 stojí: „Za etické lze považovat pouze takové jednání, při němž se vynakládá veškeré úsilí na „transparentní ocenění ekonomických a sociálních nákladů spojených s užíváním společných přírodních zdrojů a břemeno těchto nákladů, aby je plně nesli ti, kdo tyto zdroje zneužívají, a nikoli ostatní národy nebo budoucí generace.“¹³ Všechna tato vyjádření odpovídají diskurzu o vztahu hospodářství a ekologie, jenž se vede již řadu let, a nelze je označit za vyjádření skeptická vůči trhu.

Z ekonomického pohledu jsou jako problematická nahlížena dvě jiná místa. V LS 193 papež vyžaduje od bohatších zemí, aby za účelem umožnění rozvoje v chudších zemích počítaly s „jistým úbytkem“. Hospodářské recese – jak to ukázala finanční krize – však bohužel mají většinou velmi neblahé následky právě i pro nejchudší země. Problém spočívá v tom, že papež jednoznačně nerozlišuje mezi růstem hrubého domácího produktu na jedné straně a růstem spotřeby energie, přírodních zdrojů a emisí znečišťujících látek na straně druhé, ačkoli na začátku odstavce uznává, že „v některých případech s sebou trvale udržitelný rozvoj přinese nové způsoby růstu“. Oba druhy růstu přitom musí být od sebe odděleny. Z kontextu je zřejmé, že papeži zde jde o snížení¹⁴ spotřeby energie a přírodních zdrojů a emisí znečišťujících látek, jež je při kvalitativním růstu zcela slučitelné s růstem HDP.

Na jednom místě je bohužel na první pohled paušálně odsouzen obchod „s emisními povolenkami“, ačkoli se podle mínění většiny ekonomů zaměřujících se na životní prostředí může jednat o zcela vhodný prostředek ke snížení množství oxidu uhličitého:¹⁵ „Strategie obchodování s ‚emisními povolenkami‘ může poskytnout prostor k nové formě spekulací a neposlouží k redukci globálních emisí znečišťujících plynů. Tento systém se jeví jako rychlé a snadné řešení, působí dojmem jistého

¹³ Vnitřní citát pochází z CV 50.

¹⁴ Ve španělštině ostatně není řeč o úbytku či recesi (španělsky „recesión“), nýbrž o snížení či poklesu (španělsky „decrecimiento“). Srov. <http://www.linguee.es/espanol-aleman/search?source=auto&query=decrecimiento> [2016-01-16].

¹⁵ Srov. Ottmar Edenhofer – Christian Flachslund. Laudato si': die Sorge um die globalen Gemeinschaftsgüter. *Stimmen der Zeit* 140 (2015), s. 579–591, zvl. 585. Srov. také – věcně podobně, i když vůči papeži méně přímo kriticky – Matthias Möhring-Hesse. Gelobt seist Du, nicht aber die „jetzige Wirtschaft“: zur Wirtschaftskritik in Franziskus' Öko-Sozial-Enzyklika. *Amosinternational* 9, 4 (2015), s. 26–35.

nasazení za životní prostředí, avšak ve skutečnosti s sebou nepřináší žádnou radikální změnu, která by odpovídala okolnostem. Naopak, může odvádět od podstaty a být účelově zneužit k tomu, aby některé země i sektory udržovaly nadměrnou spotřebu“ (LS 171). Pokud vezmeme vážně slovo „může“ uvedené v citovaném textu, musíme dát papeži za pravdu. V současné době funguje obchodování s certifikáty emisí oxidu uhličitého v rámci Evropské unie skutečně dost špatně. Bylo by ale omylem takové nástroje tržního hospodářství z principu odmítnout. Je však zřejmé, že mohou být správně užity a efektivně kontrolovány pouze tehdy, pokud jsou na základě všeobecného vědomí politicky závazně schváleny coby součást nutného snížení emisí CO₂. Nejde o „vykoupení“, ale o efektivní ekonomické pobídky pro změnu chování co největšího množství zúčastněných včetně těch, kteří nejsou mravně motivováni, a o spravedlnost mezi těmi, kteří jednájí mravně správně, a proto na sebe berou náklady, a těmi, kteří to nedělají. Dobře nastavený obchod s emisemi CO₂ může dokonce přispět k boji proti světové chudobě, poněvadž chudí, kteří do ovzduší vypouštějí méně CO₂, a mohou proto prodat část povolenek, jež jim náleží, by tím získali významné finanční zdroje. Také pro *Laudato si'* tedy platí: Bylo by dobré, pokud by se papež zabýval možnými způsoby regulace trhu a nástroji tržního hospodářství více realisticky a strážlivě a obojí hodnotil ze sociálněetického pohledu diferencovaněji. Přesto bych nesouhlasil s hodnocením, že je encyklika *Laudato si'* dokladem papežova principiálního postoje proti tržnímu hospodářství.

4. Závěrečné úvahy

Když se v Německu běžně hovoří o „sociálně-tržním hospodářství“, myslí se jedno konkrétní pojetí. Koncept sociálně-tržního hospodářství přitom nebyl od počátku zdaleka tak jednotný, jak by jej rádi viděli ti, kteří by si jej tehdy i dnes chtěli nárokovat pro vlastní zájmy. V konceptu lze přibližně rozlišovat přinejmenším dva směry – směr více ordo-liberální a směr více sociálně-politický.¹⁶ Walter Eucken a jeho žáci zdůrazňovali, že volný trh je již sám „sociální“, poněvadž se prostřednictvím svobodné tvorby cen a hospodářské soutěže vytvářejí takové

¹⁶ K následujícímu srov. Gerhard Kruij. In der Legitimationskrise: neue Aufgaben für die Soziale Marktwirtschaft. *Herder Korrespondenz* 62 (2008), s. 498–502; Daniel Dietzfelbinger. *Soziale Marktwirtschaft als Wirtschaftsstil: Alfred Müller-Armacks Lebenswerk*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 1998.

poměry, jež na jedné straně nabízejí všem co možná největší šance a na druhé straně rovněž zabraňují jednostranné koncentraci moci. Podle tohoto chápání tedy adjektivum „sociální“ pojmu volně-tržního hospodářství vlastně nepřidává nic nového. Naproti tomu Wilhelm Röpke, Alexander Rüstow a Alfred Müller-Armack zastávali v pozdější fázi názor, že trh je něco jako „poloviční automat“, který potřebuje ovládnutí, a to nejen prostřednictvím co možná konstantního rámcového řádu, ale rovněž skrze cíle v oblasti sociální a konjunkturální politiky. Také pro ně byla „konformita s trhem“ důležitým kritériem pro všechna opatření, nicméně je u nich silněji vyjádřen instrumentální charakter tržního mechanismu a jeho podřízení sociálně-politickým cílům. V jejich pojetí má adjektivum „sociální“ pro volně-tržní hospodářství přidávající, kvalifikující význam. Proto Müller-Armack trval na tom, aby se pojem sociálně-tržního hospodářství psal s velkým S.¹⁷ Takový koncept sociálně-tržního hospodářství ponechává pro širokou společenskou diskuzi otevřenou otázku, v jaké společnosti chceme žít, a umožňuje doplnění o další cíle, např. o opci pro chudé, lepší zachování životní prostředí (směrem k „ekologicky a sociálně-tržnímu hospodářství“) či rozšíření směrem ke „globálnímu sociálně-tržnímu hospodářství“.

Zdá se mi, že pouze tento druhý koncept se překrývá se sociálním učením církve a má budoucnost.¹⁸ Dnes stojíme bezpochyby před novými a velkými výzvami. Tváří v tvář rostoucímu tlaku hospodářské soutěže plynoucímu z globalizace, demografickému vývoji, nezbytným drastickým opatřením ke zmírnění změny klimatu a překonání státního zadlužení po krizi finančních trhů stojíme před přestavbou sociálně-tržního hospodářství, jakou si jeho „otcové“ dokázali stěžít

¹⁷ Srov. Alfred Müller-Armack. Das gesellschaftspolitische Leitbild der Sozialen Marktwirtschaft. *Wirtschaftspolitische Chronik* 11, 3 (1962), s. 7–28.

¹⁸ V recepci konceptu sociálně-tržního hospodářství ze strany katolických sociálních etiků se vyskytla srovnatelná polarita. Zatímco J. Höffner patřil k Euckenovým žákům a stál blízko spíše jeho pozici (srov. Höffner. *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*), přikláněl se W. Dreier (srov. Wilhelm Dreier. Katholische Soziallehre und die Praxis der sozialen Marktwirtschaft. In: Klaus Henning – Arnold Bitzer (ed.). *Ethische Aspekte von Wirtschaft und Arbeit*. Mannheim: BI-Wissenschaftsverlag 1990, s. 101–122) k pozdnímu Müller-Armackovi. Nell-Breuning (srov. Oswald von Nell-Breuning. *Den Kapitalismus umbiegen: Schriften zu Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft – ein Lesebuch*. Düsseldorf: Patmos 1990, s. 222–238) byl ještě daleko kritičtější. – Srov. Bernhard Emunds. Ungewollte Vaterschaft: Katholische Soziallehre und Soziale Marktwirtschaft. *Ethik und Gesellschaft 1/2010*: „Wem gehört die ‚Soziale Marktwirtschaft‘“? *Herkunft und Zukunft einer bundesrepublikanischen Erfolgsformel*. [2016-01-16] http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-1-2010_Emunds.pdf.

představit. Zejména je třeba hledat takový systém pravidel pro spravedlivé utváření globalizace, který by byl globálně platný a prosaditelný.¹⁹ Proto když mluvíme o sociálně-tržním hospodářství, neznamená to, že disponujeme jasně ohraničeným konceptem s jednoznačnými recepty pro jednání. Pro Müller-Armacka bylo sociálně-tržní hospodářství „stylem hospodářství“, a tedy vším jiným než statickým konceptem. Sociálně-tržní hospodářství naopak chápal jako program, který je otevřen budoucnosti a potřebuje další rozvíjení. Kritériem pro správnost reforem nemůže být, zda se dají srovnáním se spisy „otců sociálně-tržního hospodářství“ ospravedlnit nebo ne. Proto tento pojem také nemůže a nesmí být použit pro prosazení partikulárních zájmů. Naopak: dnes musí jít o to prostřednictvím přesné analýzy následků sociálně- a hospodářsko-politických opatření odhadnout, zda tato opatření skutečně přispívají k větší sociální spravedlnosti a jaký mají reálný dopad na životní prostředí – a to v globální perspektivě.

V současné situaci vidím velký problém v tom, že mnoho lidí nedokáže přehlédnout souvislosti hospodářských dopadů s jejich vedlejšími následky a nemají důvěru ve znalosti politiků a expertů, ale nechávají se svádět populistickou kritikou a sliby. Často je tomu bohužel tak, že na první pohled dobře míněná opatření – jako např. zavedení základního nepodmíněného příjmu²⁰ – může mít pro ty, kterým se chce tímto opatřením pomoci (nízko kvalifikovaným), krajně nevýhodné následky (např. podporu trvalého vyloučení). Mnohá opatření mají dopad teprve v dlouhodobém horizontu, tudíž je pro dosažení účinků, o něž se usiluje, třeba překonat namáhavou cestu pouští, což může být samozřejmě politicky zneužito pro diskreditaci těch, kteří jsou za taková opatření zodpovědní. V uspořádání, které sází na svobodu jednání jednotlivců a její usměrňování prostřednictvím pravidel hry, také není možné vždy, když dojde k nechtěným výsledkům, korektivně přímo zasáhnout nebo opakovaně měnit pravidla. Dlouhodobá spolehlivost obecných pravidel je často důležitější než zajištění správného jednání v každém jednotlivém případě. Pokud ale krátkodobě orientované

¹⁹ K tomu srov. Gerhard Kruij. Weltarmut und globale Gerechtigkeit: Wozu verpflichtet uns die Not der Menschen in anderen Teilen der Welt? In: Christian Spieß (ed.). *Freiheit – Natur – Religion: Studien zur Sozialethik* (FS Anzenbacher). Paderborn: Schöningh, s. 241–261.

²⁰ K tomu srov. Georg Cremer – Gerhard Kruij. Reich der Freiheit oder Hartz IV für alle?: sozialetische und ökonomische Überlegungen zum bedingungslosen Grundeinkommen. *Stimmen der Zeit* 227 (2009), s. 415–425.

myšlení, bezprostřední pošilhávání po výzkumech veřejného mínění, akcionistický intervencionismus a populistické sliby – zesílené médii a jejich bojem o pozornost diváků – ovládnou politiku, pak je bohužel jen stěží možné počítat s minimální mírou racionality v rozhodovacích procesech, kterou pro řešení problémů naléhavě potřebujeme.²¹ Katolická církev má díky vlastní myšlenkové tradici, světovému propojení, blízkosti k chudým a schopnosti dialogu s experty a politiky velké možnosti přispět k lepší orientaci v debatě o těchto otázkách a k jejich lepšímu porozumění. Tyto možnosti by měla lépe a aktivněji využít než doposud!

Z němčiny přeložil Petr Štica

*Katholisch-Theologische Fakultät
im Fachbereich 01 der Johannes Gutenberg-Universität Mainz
D-55099 Mainz
e-mail: kruip@uni-mainz.de*

²¹ K tématu nalezneme velmi podnětné analýzy v: Jacques de Saint Victor. *Die Antipolitischen*. Mit einem Kommentar von Raymond Geuss. Hamburg: Hamburger Edition, HIS 2015.

CHÁPÁNÍ TRHU A TRŽNÍHO HOSPODÁŘSTVÍ V EVANGELICKÉ TRADICI

JINDŘICH HALAMA

ABSTRACT

Understanding of the Market and Market Economy from a Protestant Perspective

The contribution seeks to give a brief sketch of Protestant attitude to individual economic activities starting with the Reformation. It follows the development of socio-economic views in the Protestant churches in the time of Puritanism and later in the 19th century. It touches the famous thesis of Max Weber and its critiques and gives a picture of the birth of the so-called social market economy in Germany. The Protestant view accepts the basic account for market economy – the powerful human motive of self-interest that makes the market economy efficient. At the same time, the Protestant understanding of sin sees taming excessive manifestations of self-interest as inevitable. This brings a need for a continuous critique of the market economy and for efforts to balance its inclination to selfishness through effective mechanisms of social solidarity.

Key words

Reformation; ethics of work; Puritans; Max Weber; Social market economy

DOI: 10.14712/23363398.2016.2

Základní a stále velmi vlivnou tezi o spojení protestantské etiky s kapitalismem, a tedy tržním hospodářstvím vyslovil na počátku 20. století Max Weber.¹ Jeho přesvědčení, že protestantský postoj k životu a hlavně k práci se stal rozhodujícím příspěvkem ke vzniku

¹ Srov. Max Weber. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. První podobu zveřejnil ve dvou částech v letech 1904–1905, přepracované knižní vydání vyšlo v Tübingen: Mohr 1920.

toho, co nazval „duchem kapitalismu“, zůstává jako celek v platnosti, přes řadu kritik, kterým bylo hned od svého vzniku podrobena, a řadu dílčích nepřesností, které byly jeho teorii postupně prokázány.²

Weberova teze praví, že étos protestantismu, zvláště kalvinistického typu, byl určen neutuchající snahou využít všechny možnosti k usilovné a vděčné práci, původně k oslavě Boha (z vděčnosti za jeho milost a vyvolení), později stále víc k sebepotvrzení člověka (jako důkaz vlastního vyvolení a božího požehnání), až k postupnému převládnutí racionalismu a ztrátě náboženského zdůvodnění, což dalo volnou ruku čistě pragmatickému a sobeckému přístupu k podnikání.

Při empirickém zkoumání společenského vývoje se Weberova teze do značné míry potvrzuje. Překvapivě dynamický rozvoj hospodářství v protestantstvím ovlivněných společnostech ve srovnání s tradičními společnostmi převážně katolickými není problém doložit,³ i když existují samozřejmě výjimky a ani vysvětlení tohoto jevu není vždy přímočaře jednoduché. Podnikatelský duch nebyl od 16. století zdaleka omezen na hnutí vzešlá z reformace a rozvíjel se podle místních sociálních a politických podmínek i v jiných prostředích, a to dosti výrazně.

Teologické kritiky Weberovy teze upozorňují na jeho zjednodušující optiku, vycházející mnohem víc z pozdějšího protestantismu 17. století než z reformačního učení.⁴ To však nevyvrací fakt, že se v protestantském prostředí prosadil podnikatelský étos významnou měrou a ve své mnohdy již značně sekularizované podobě se v 18. a 19. století stal hnací silou průmyslové revoluce a spojencem ideologie trvalého pokroku.

² Základní diskusi o Weberově tezi přinesl svazek: Max Weber. *Die protestantische Ethik: Kritiken und Antikritiken*. Hamburg: Siebenstern 1968 (6. vydání 1995). Prvním, kdo jeho tezi na protestantské straně kriticky přijal, byl Ernst Troeltsch. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1912. Na Webera navázal i britský ekonom Richard H. Tawney. *Religion and The Rise of Capitalism: A Historical Study*. New York, Harcourt, Brace and Co. 1926. Stručné shrnutí Weberovy teze podává nově např. Peter H. Sedgwick. *The Market Economy and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press 1999, s. 152–159. Český nejnověji Jakub S. Trojan. *Etické vztahy v ekonomice*. Praha: OIKOYMENH 2012, s. 140–142.

³ Nověji srov. např. Michael Novak. *Duch demokratického kapitalismu*. Praha: Občanský institut 1992.

⁴ Kritiku slabin Weberovy interpretace ve vztahu ke Kalvínově teologii podal nově Paul Chung. – Srov. Paul Chung. *Spirituality and Social Ethics in John Calvin: A Pneumatological Perspective*. New York: University Press of America 2000, s. 139–147.

1. Pohled do dějin protestantismu

Pokusme se tedy sledovat základní linie Weberovy teze s důrazem na teologické aspekty protestantského postoje k podnikání a tržnímu hospodářství. Hledáme-li kořeny tohoto postoje, je nutno začít samozřejmě u reformace a reformátorů.

Jednou z důležitých změn, které v teologickém myšlení reformace přinesla, byla změna v hodnocení lidské tvořivé činnosti, tedy hodnocení práce, jak ji formuloval Martin Luther. Termín „povolání“ (*vocatio*, německy *Beruf*), do té doby vyhrazený především pro duchovní činnost, přenesl Luther na všechna lidská zaměstnání, která lze vykonávat bohubí, tedy pro dobro bližních.⁵ Vedle zrovnoprávnění různých činností před Bohem (pradlena koná stejně bohubí jako kněz) přináší tento pohled především zdůraznění, že práce, kterou si člověk zajišťuje obživu, může a má být chápána jako úkol od Boha, jako činnost, jejímž prostřednictvím člověk naplňuje své poslání na tomto světě. Nejde totiž jen o zajištění materiální obživy, ale o možnost služby bližním těmi schopnostmi a obdarováními, které nám byly dány.⁶ Křesťanský závazek sloužit druhým, přijatý jako povolání od Boha, motivuje právě ve výkonu povolání člověka, aby konal víc než to, co se pokládá obecně za náležité či povinné. Člověk koná i to, co sám nepotřebuje a co lidsky vzato není jeho povinností, aby tak prospěl bližním.

Toto pojetí povolání přijal za své i další z reformátorů, Jan Kalvín, který však důrazněji vyzdvihl motiv služby Bohu. Naše lidská práce není jen „bohoslužbou všedního dne“, jak ji nazval Luther, je způsobem, jak dát celý život do služby Bohu a jak využít k oslavování Boha veškerý čas, který je nám dán. Důraz na využívání svěřeného času, na usilovnou snahu rozvinout všechny schopnosti, které máme, abychom plodnou prací naplnili poslání, které nám je na světě svěřeno (spravování svěřené země – Gn 2, 15), se stal jedním z důležitých katalyzátorů pozdějšího protestantského podnikatelství. U Kalvína je vděčnost přední motivací, která nás vede k usilovné práci a samozřejmě ke sdílení jejích plodů s těmi, kdo jsou potřební, přičemž člověk sám

⁵ Srov. Martin Luther. *O dobrých skutcích* (Sermon von den guten Werken, 1520). Praha: Kalich 1987.

⁶ O Lutherově pojetí povolání podrobněji srov. např. Hans-Jürgen Prien. *Luthers Wirtschaftsethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992.

pro sebe nemá užívat víc, než je nezbytné. To, co člověk získá nad svou potřebu, má využít pro dobro všech.⁷

U Kalvínových následovníků se postupně rozvíjí myšlenka, že úspěch v práci je potvrzením vyvolenosti a projevem Boží přízně; čím tedy více člověk úspěšně pracuje, tím jistější si touto přízní může být. A právě tento motiv zaujal Maxe Webera a inspiroval ho ke zkoumání protestantské etiky práce a podnikání.

Myšlenkový materiál, který Weber užívá k doložení své teze, má sice kořeny v reformaci, ale vyvinul se do podoby, která (jak Weber ví) je od reformačního myšlení odlišná.⁸ Jde především o puritanismus, který se z kalvinismu vyvinul v Anglii ve druhé polovině 16. století: „Nikde však není pýcha predestinované spásy tak těsně spojena s příslušností člověka k povolání a s myšlenkou, že boží požehnání se dosvědčuje úspěchem člověka racionálního jednání, nikde tedy neúčinkovaly asketické motivy na hospodářského ducha tak intenzivně jako v těch krajích, kde platila puritánská predestinační milost.“⁹ Weber analyzuje i postoje jiných protestantských skupin, jako jsou kvakeři (z jejichž prostředí vyšel Benjamin Franklin) nebo baptisté či metodisté, kde všude nachází podobné postoje a názory.¹⁰

Maximalismus, který vládl v puritánské etice práce a dával jí mimořádnou dynamiku, demonstruje Weber na významném představiteli puritanismu Richardu Baxterovi: „Jestliže ti Bůh ukáže způsob, jakým bys mohl po právu získat více než jiným způsobem (aniž bys ublížil své duši nebo komukoli jinému), odmítneš-li to a zvolíš způsob méně výnosný, přestupuješ meze svého povolání a odmítáš být Božím správcem, přijmout jeho dary a užít je pro něj, když o to požádá. Máš pracovat, abys byl bohatý pro Boha, ne však pro tělo a hřích.“¹¹

Jestliže tedy reformace 16. století označila civilní zaměstnání křesťanů za Bohem svěřené povolání, které je možno vykonávat (samozřejmě

⁷ O Kalvínově pojetí aktivního křesťanského života a práce více srov. např. Ronald S. Wallace. *Calvin, Geneva and the Reformation: A Study of Calvin as Social Reformer, Churchman, Pastor and Theologian*. Edinburgh: Scottish Academic Press 1988.

⁸ „Právě zburžoazněním Kalvínovy církve význam predestinace proti jeho původním názorům stoupl.“ – Max Weber. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad 1998, s. 305.

⁹ Tamtéž, s. 306.

¹⁰ Z prostředí kalvinisticky orientované skotské církve pocházel i zakladatel moderní liberální hospodářské teorie Adam Smith, jeho biografie však ukazuje spíše na lhostejnost k náboženství a jeho teorii pokládám za projev již sekulárního pochopení světa a lidského konání v něm.

¹¹ Richard Baxter. *Christian Directory* (1665). Citováno in: Chung. *Spirituality and Social Ethics*, s. 143.

s odpovědností vůči Bohu a bližním) se svobodným vědomím, že jde o činnost dobrou a před Bohem cennou, pro pokračovatele reformačních hnutí ve století sedmáctém se povolání stalo mnohem víc povinností, v níž je nutno se osvědčit v maximální možné míře, jinak se jistota vyvolení ke spáse začne zpochybňovat. Od nároku, že člověk má pracovat „aby byl bohatý pro Boha“, je potom k práci jako prostředku bohatství pro sebe celkem přímá cesta.

Trochu jiným vývojem prošlo pojetí povolání v luterském prostředí na evropském kontinentě. Původní Lutherova koncepce, zakotvená v biblickém pojmu příkázání a zaměřená spíš na osvobození ke službě Bohu a bližním, tedy na možnost uskutečňování křesťanského života v každodenní práci, ustoupila v 19. století postupně kantovskému pojetí povinnosti jako činnosti ne umožněné, ale uložené. Centrální význam pak získává myšlenka mravního zdokonalení a rozvoje, zcela ve směru modernistického myšlení. V luterských etikách 19. století je křesťanovým úkolem pracovat na uskutečňování křesťanských ideálů ve společnosti.¹² Navíc se tu stále výrazněji oddělují povinnosti duchovní či náboženské od povinností občanských jako důsledek dualistického pochopení „zákona“ a „evangelia“. Tento dualismus spočíval v tom, že se „světská“, civilní sféra stává samostatnou, oddělenou od evangelia, což konkrétně v hospodářské etice vede až k pojetí, že do hospodářských záležitostí víra a teologie vstupovat nemá. Hospodářství má svou vlastní logiku, která není nutně podřízena evangelium.¹⁵

Nemůže tedy překvapit, že v hospodářské etice protestantismu 19. století po určité době ztlačil chyběl sociální nárok, který je součástí biblické zvěsti jak v prorocké, tak v apoštolské tradici. Byla tu samozřejmě stále charitativní činnost, bylo tu vědomí, že je třeba pomáhat těm, kdo jsou v nouzi a neštěstí, to však bylo záležitostí osobních postojů jednotlivců a společenství. Zřetelná teologická reflexe sociální odpovědnosti církve scházela.

Tento deficit se však stal postupně natolik zřejmým, že jej v polovině 19. století pokládali mnozí protestantští teologové na obou stranách Atlantiku za centrální problém církve. Bylo nutné, aby se církev tímto

¹² Snad nejvýrazněji srov. Richard Rothe. *Theologische Ethik I–III*, Wittenberg 1845–1848.

¹⁵ Ve starší luterské teologii se tu mluví zpravidla o „svězákonosti“ (Eigengesetzlichkeit). Rázným odmítnutím takových interpretací z luterských pozic je *Etika* D. Bonhoeffera (česky Praha: Kalich 2007), jmenovitě kapitola V., „Kristus, skutečnost a dobro“.

problémem začala důsledně zabývat. V Evropě se začíná formovat hnutí náboženského socialismu, nejprve na anglické půdě. Charakterizují je jména jako F. D. Maurice (1805–1872), londýnský kněz, který zřejmě první razil termín „křesťanský socialismus“ (*The Kingdom of Christ*, 1838), Charles Kingsley (1819–1875), básník, který je autorem slavného výroku: „socialismus bude křesťanský, nebo nebude“, či právník a ekonom J. M. F. Ludlow (1821–1911). V Americe se rozvíjí hnutí „social gospel“, jehož předním představitelem byl W. Rauschenbusch (1861–1918).¹⁴ Společným důrazem těchto hnutí bylo právě připomínání sociálního rozměru biblické zvěsti, jeho relevance pro současnou společnost, zvláště pro industriální podnikání, a apel na společenskou odpovědnost církve v situaci, kdy se hospodářství řídilo zhusta právem silnějšího. Současně však byla tato hnutí zpravidla pevně přesvědčena o dostatečném potenciálu dobra v člověku, aby novou, spravedlivější společnost dokázal vybudovat.

Antropologický optimismus, který byl nedílnou součástí těchto křesťansko-socialistických vizí, měl pramálo společného s reformačním učením o člověku; mnohem víc byl ovlivněn osvícenským a modernistickým optimismem. Rauschenbusch, baptistický kazatel, byl přesvědčen o zásadním dobru v člověku a možnosti rozvinout a stále zlepšovat dobré lidské vlastnosti, a to až do stadia faktického plynulého přechodu k Božímu království. Sotva sedm let před první světovou válkou napsal: „Snad bylo těchto devatenáct století církve předběžným stupněm růstu, a nyní se blíží květy a plody [...]. Lidstvo získává pohotovost a kapacitu ke změně [...]. Prudkost změn v naší vlastní zemi dokazuje nekonečnou latentní zdokonalitelnost lidské přirozenosti.“¹⁵ Dvě světové války, které následovaly, přesvědčily velkou většinu sociálně kritických protestantských teologů, že zdokonalit lidskou přirozenost není v našich možnostech a že náboženský socialismus není reálný.

Zatímco účinnost tržního hospodářství a jeho schopnost vytvářet dříve nepředstavitelné množství statků byla nepochybná, jeho negativní sociální dopady na společnost byly stejně zřejmé a zkušenost několika generací potvrzovala, že jde o vlastnost, která není dětskou nemocí, ale zákonitou součástí svobodného neregulovaného tržního

¹⁴ K náboženskému socialismu srov. Markus Mattmüller. *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus I–II*. Zürich: EVZ 1957. Rauschenbuschovy zásadní texty jsou *Christianity and the Social Crisis* (1907) a *A Theology for the Social Gospel* (1918).

¹⁵ Walter Rauschenbusch. *Christianity and the Social Crisis*. New York: Harper & Row 1964, s. 422.

prostředí. Otázka, kterou se protestantské církve postupně stále více musely zabývat, zněla, jak skloubit účinnost tržního hospodářství se sociální odpovědností.

2. Formování moderního vztahu k hospodářství

Historicky se jako protiváha k neregulovanému kapitalistickému podnikání nejprve prosadila myšlenka sociálního státu, a to v poslední třetině 19. století v Německu. Proti hospodářskému liberalismu, který do té doby vládl, postavili němečtí protestanté¹⁶ potřebu silného státu, který by stál nad skupinovými zájmy, vydával spravedlivé zákony a spravedlivě spravoval společnost tak, aby byli slabí chráněni. Myšlenka sociálního státu byla v první řadě odmítnutím liberální teze, že stát je nutné zlo, jehož působení na hospodářství je třeba maximálně omezit. Do značné míry paralelně se sociálním hnutím katolickým tu němečtí evangelíci vyhlásili „pojetí státu, které je stejně vzdáleno [...] oslavování individua a jeho svévole jako absolutistické teorii všepohlující státní moci“.¹⁷

Hlavní argument proti liberalismu zní, že svobodné střetání přirozených sil a zájmů nepočítá s mocí hříchu, a neumí tudíž prosazování egoistických zájmů jednotlivců a skupin udržet v patřičných mezích. To musí činit autorita stojící mimo přímou hospodářskou soutěž, totiž stát. S mocí hříchu, která se měla během 20. století tak tragicky projevit ve všech pokusech rozbít kapitalismus a vybudovat spravedlivější společenský řád, nepočítal, jak jsme viděli, ani radikální náboženský socialismus, ostře protikapitalistický a revolučně naladěný. Jeho vliv ještě vzrostl po 1. světové válce a dosáhl největšího vlivu ve dvacátých letech a v době hospodářské krize; potom prudce uvađl.

Reprezentativní postoj evropského protestantismu se vyvíjel od 1. světové války do určité míry koordinovaně. Společnou platformu představovalo ekumenické hnutí, sdružující již od dvacátých let velkou část protestantských církví. Důležitou, ba zásadní součástí jeho agendy tvořila snaha hledat křesťanské odpovědi na palčivé

¹⁶ Spolek pro sociální politiku (Verein für Sozialpolitik) byl založen 1872 v Eisenachu, nebyl konfesně určen, ale velkou většinu tvořili členové z protestantských církví.

¹⁷ Citát z úvodního projevu Gustava Schmollera na ustavujícím shromáždění spolku. Citováno podle Günter Brackelmann – Traugott Jähnichen (ed.). *Die protestantischen Wurzeln der sozialen Marktwirtschaft: ein Quellenband*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994, s. 16.

problémy současného světa. Ekumenická konference ve Stockholmu 1925 a zvláště další konference v Oxfordu 1937 se zabývaly otázkami hospodářského systému a nároky spravedlnosti z křesťanského hlediska.¹⁸ Zásadní pozice, na níž se zástupci církví shodli, byla snaha liberální hospodářský systém modifikovat tak, aby byl sociálně citlivější a v mnohem větší míře přispíval k sociálnímu vyrovnávání. Přitom se i zde protestantské stanovisko snaží razit něco jako třetí cestu mezi individualistickým liberalismem a socialistickým kolektivismem, který potlačuje svobodu a práva jednotlivce.

Rekonstrukce společnosti i hospodářství uprostřed trosek po 2. světové válce byla zvláště v Německu vnímána jako příležitost nabídnout křesťansky motivovanou alternativu hospodářského systému. Svou roli sehrálo jistě i vědomí selhání církve v totalitním nacistickém režimu, ale architektky nové hospodářské koncepce byli především lidé z řad protinacistického odporu. Z tohoto hnutí vyšel návrh hospodářského konceptu, nazvaného sociálně tržní hospodářství (soziale Marktwirtschaft). Jeho průkopníky a uskutečňovateli byli lidé jako ekonom Walter Eucken, teolog Helmut Thielicke a především ekonom Alfred Müller-Armack a politik Ludwig Erhard.¹⁹

Základní východiska konceptu sociálně tržního hospodářství potvrzují hodnotu, užitečnost a potřebnost tržního hospodářství. Svobodná iniciativa v podnikání nesmí být potlačována, zájem člověka o sebe a své nejbližší okolí nemůže být nahrazen žádným abstraktním obecným zájmem. Svoboda je základním předpokladem pro rozvoj dobrého lidského života, a tedy i pro rozvoj společnosti včetně hospodářství. Na to, že člověk bude sledovat svůj vlastní zájem, je možno vždy a všude spoléhat, to je hnací silou lidské aktivity, a chce-li společnost vytvořit fungující hospodářský systém, nesmí tento zájem potlačovat.

Úkolem státu je vytvořit takový rámec pro hospodářskou činnost, aby se mohlo rozvíjet svobodné podnikání a současně aby se jeho přínos využíval v souladu se zásadami spravedlnosti a solidarity. I když je výrok, že „sociálně tržní hospodářství je zásadně spoluurčeno sociálně etickými tradicemi protestantismu“ zcela oprávněný,²⁰ nejde a nesmí

¹⁸ Srov. Josef H. Oldham. *The Churches Survey Their Task: the Report of the Conference at Oxford, July 1937, on Church, Community and State*. London: Allen & Unwin 1937.

¹⁹ Srov. Alfred Müller-Armack. *Genealogie der sozialen Marktwirtschaft*. Bern, Stuttgart: Haupt 1974.

²⁰ Brackelmann – Jähnichen (ed.). *Die protestantischen Wurzeln der sozialen Marktwirtschaft*, s. 13.

jít o model exkluzivně křesťanský: snahou je vytvořit prostředí, které by bylo obecně srozumitelné a přijatelné jak v náboženské, tak nenáboženské perspektivě.

Tento model, který byl vyzkoušen v poválečném Německu a podílel se na známém „hospodářském zázraku“, model, který vychází ze svobodného trhu a požaduje upravit jeho podmínky tak, aby se pokud možno zároveň prosazovaly zásady svobody a spravedlnosti, se stal inspirací i pro další sociální postoje církvi v posledním půlstoletí.

Událostí, která vyvolala naléhavý požadavek znovu zvážit hospodářský rozměr křesťanské existence v Evropě, byl pád evropských komunistických režimů v roce 1989 a letech následujících. Pro Německo znamenalo znovusjednocení potřebu promyslet další perspektivu společenského a hospodářského života. Německá evangelická církev tuto reflexi shrnula a oficiálně vydala v roce 1991 v dokumentu *Gemeinwohl und Eigennutz* (Společné dobro a osobní prospěch).²¹

Dokument konstatuje, že se sociálně tržní hospodářství jako model efektivní a sociálně citlivé organizace hospodářského života v zásadě osvědčilo: „Sociálně tržní hospodářství není žádným uzavřeným ideologickým systémem. Je otevřeno pro účast různých orientací a spojuje v sobě tradiční prvky evropského liberalismu, evropského socialismu a ekumenického křesťansko-sociálního hnutí. Proto se sociálně tržní hospodářství jako integrující a kompromisní model hospodářského jednání, politické odpovědnosti a sociální angažovanosti osvědčilo.“²² Další rozvíjení tohoto modelu podle měnících se podmínek se ukazuje jako nejen možné, ale velmi potřebné. Snaha najít plodný a odpovědný kompromis mezi motivační silou lidského sobectví a potřebou solidarity s druhými, mezi efektivností bezohledné hospodářské kalkulace a požadavky spravedlnosti se však nemůže vyhnout řadě problematických bodů.

Jak lze sloučit křesťanský příkaz lásky k bližnímu se sledováním vlastních zájmů v hospodářské oblasti? Které vlastní zájmy jsou oprávněné a jaká je jejich hierarchie ve vztahu k potřebám druhých? Jak se k sobě má hospodářská konkurence a požadavek solidarity? Je přijatelné konkurenta zničit a pak ho sociálně podporovat? Hospodářství, zvláště svobodný trh, nevytváří spravedlivé podmínky. Není-li

²¹ Srov. *Gemeinwohl und Eigennutz: Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft* (Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1991. Dále jen GE.

²² Tamtéž, 35.

v lidských silách nastolit spravedlnost v plném rozsahu, jak alespoň odstraňovat zjevně nespravedlivé důsledky hospodářských procesů? To vše jsou otázky, které koncept sociálně tržního hospodářství musí řešit stále znovu. Přesto se rozhodnutí pro tržní hospodářství ukazuje jako správné, neboť není známa žádná reálná lepší alternativa.²³

Současné výzvy (1991) vidí dokument především v ekologicky odpovědném hospodaření, které by snižovalo zátěž životního prostředí a vyčerpávání zdrojů, i za cenu zvýšení cen některého zboží (GE 189–190), ve spravedlivějším hospodářském styku v mezinárodním rozměru a snižování příkrých rozdílů mezi bohatými a chudými (191–192), v udržení sociální rovnováhy ve společnosti pomocí podpory znevýhodněných a zvýšení solidarity ve formě sociálního pojištění (193–194) a konečně v udržení politického rámce pro sociálně tržní hospodářství ve střetu s novou vlnou ideologické liberalizace hospodářství vlivem nové mezinárodní situace a silících nadnárodních hospodářských subjektů (195–196).²⁴

Konec 20. století a další roky byly v protestantském prostředí stejně jako v celé společnosti ovlivněny silícím vědomím ekologické krize a prohlášení či dokumenty k sociálním otázkám zahrnovaly tento prvek mnohem výrazněji než dříve, a to v Evropě i Americe.²⁵ Ve vztahu k hospodářskému řádu se objevují poměrně důrazné požadavky na sociální zřetel i na nutná omezení soukromých práv v zájmu obecného dobra: „(synod) podporuje zákony k ochraně spotřebitelů, dělníků a těch, kdo jsou diskriminováni, k ochraně veřejného zdraví a životního prostředí a řízení ekonomických a sociálních aktivit ve prospěch obecného dobra.“²⁶ Nikde se však neobjevuje odmítnutí tržního hospodářství jako nástroje, jak uspořádat ekonomický život společnosti: kritiky se týkají jednotlivých aspektů jako způsobu využití a dělení zisků,

²³ Otázku vztahu mezi tržním a plánovaným hospodářstvím řešil důkladně švýcarský etik Artur Rich (srov. Artur Rich. *Etika hospodářství I–II*. Praha: OIKOYMENH 1994) a přes některé teoretické výhody centrálně plánované ekonomiky dochází k témuž závěru – tržní hospodářství se při všech nedostacích jeví z hlediska křesťanské odpovědnosti jako přiměřenější systém. – Srov. Rich. *Etika hospodářství II*, s. 300–311.

²⁴ Tento a další církevní dokumenty a sociální postoje církví na konci 20. století reflektuje Martin Honecker. – Srov. Martin Honecker. *Grundriss der Sozialethik*. Berlin: Walter de Gruyter 1995.

²⁵ Příkladem mohou být prohlášení Evangelical Lutheran Church in America: *Sufficient, Sustainable Livelihood for All: A Social Statement on Economic Life* (1999) nebo dokumenty United Church of Christ, které lze najít na http://www.ucc.org/justice_economic-justice.

²⁶ Prohlášení 25. synodu UCC z roku 1997 (lze nalézt na uvedené www adrese).

okruhu těch, kdo mají mít z ekonomických užitek prospěch (chudoba a různé podoby znevýhodnění), a míry sociální solidarity.²⁷

Jedním z nejnovějších dokumentů k této tématice je opět dokument německé evangelické církve z roku 2008, který potvrzuje, že svobodné a tvořivé podnikatelské jednání církev akceptuje a podporuje.²⁸ Tržnímu hospodářství je znovu a poměrně důrazně vyslovena důvěra, s podmínkou udržení všech procesů v mezích požadavků spravedlnosti: „Pokud se podaří udržet hospodářskou dynamiku v mezích férové soutěže, funguje tržní hospodářství nanejvýš účinně a vytváří produktivitu, které dříve v dějinách lidstva nikdy nebylo dosaženo a která musí být, podle požadavků sociálního tržního hospodářství, přetvořena v blahobyt pro všechny“ (UHEP, s. 118).

Připomíná se tu jak blízkost sociálně tržního hospodářství protestantským hodnotám, tak spojení efektivity se solidaritou pod dohledem státem stanoveného rámce odpovědného podnikání: „Společensko-politická koncepce sociálně tržního hospodářství, rozvinutá v Německu jako protiváha k plánovaným hospodářstvím i k čistě liberálním hospodářským pojetím, vyžaduje rozhodné spojení vysoké hospodářské dynamiky a státem zajištěné fungující soutěže se sociální spravedlností jako předpokladem obecného blahobytu. V něm se uskutečňují původně protestantské hodnotové postoje“ (UHEP, s. 51).

Hospodářská iniciativa jednotlivců i skupin je interpretována jako způsob, jak naplnit svůj život službou Bohu a bližním: „Z křesťanského pohledu vyrůstá motivace k podnikatelskému jednání z Božího povolání. Povzbuzuje jednotlivce, aby na sebe vzali na konkrétním místě odpovědnost za sebe i za druhé“ (UHEP, s. 47).

²⁷ Tak lze uvést významný společný dokument německé evangelické církve a biskupské konference *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit: Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*. München: Bernward bei Don Bosco 1997. Dokument zřetelně a důsledně obhajuje koncept sociálně tržního hospodářství, upozorňuje na nebezpečí jeho oslabení a na nutnou roli sociálního státu jako instituce, která má úkol zajistit nutnou míru sociálního vyrovnávání. Téma se objeví i v evangelickém dokumentu *Gerechte Teilhabe: Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität* (Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Armut in Deutschland). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006, zde však jen letmo, protože hlavním tématem je zápas s chudobou, která začala i v sociálním státě nečekaně výrazně narůstat.

²⁸ Srov. *Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive* (Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008. V textu citováno jako UHEP.

Tato odpovědnost je vnímána jako odpovědnost před Bohem a mihne se tu přece jenom kantovský pojem povinnosti, když se uvažuje o její závažnosti a primárním účelu podnikání, jímž je veřejná služba (což nevylučuje soukromý užitek podnikatele, který však nesmí být primárním cílem): „Motivace ke kvalitnímu ekonomickému jednání je živena povinností přijmout povolání k odpovědnosti a uplatnit vlastní obdarování k užítku všech – teprve druhotně k němu patří uspokojení z úspěchu nebo zisku, plynoucího z této činnosti“ (UHEP, s. 48–49).

Vcelku je možno říci, že uvedený dokument německé evangelické církve potvrzuje linii, kterou evropský protestantismus ve vztahu k hospodářství nastoupil již na přelomu 19. a 20. století. Tržní hospodářství je přijato jako mimořádně účinný způsob, jak rozvíjet hospodářské aktivity společnosti, a navíc způsob, který odpovídá protestantskému porozumění svobody a odpovědnosti. Vzhledem k hříšnosti člověka, k tomu, že je člověk přirozeně zaměřen sám na sebe a má těžko potlačitelný sklon k individuálnímu i kolektivnímu sobectví, je však nutno podmínky pro svobodné tržní podnikání dobře vymezit, bedlivě střežit, aby nebyly porušovány, a nastavit společenské mechanismy spravedlivého vyrovnávání a solidarity s těmi, kteří se sami neprosadí. Tuto roli musí hrát stát.

Německá evangelická církev a její postoje zde mohou zastupovat převážnou část současného protestantismu, neboť vztah k hospodářské sféře a jmenovitě k tržnímu hospodářství, jak je najdeme v dokumentech a porůznu vydaných prohlášeních, je v hlavních rysech shodný. Trh ano, ale se stanovenými pravidly, která by zajistila pokud možno spravedlivé rozdělování jeho přínosu, a se silným sociálním a v poslední době stále více i ekologickým zřetelem. Trh sám o sobě není možno vinit z nelidskosti či nespravedlivosti, to jsou rysy lidské – a je nutno hledat způsoby, jak přimět lidi působící v tržní ekonomice, aby jednali lidsky a spravedlivě.

Je však nutno dodat, že právě vývoj světového hospodářství v poslední generaci s opakovaně propukajícími krizemi a znatelně narůstajícím sociálním napětím vyvolává vážné pochybnosti o schopnosti současného hospodářského systému tyto problémy řešit. Systém sociálně tržního hospodářství vznikl v polovině 20. století za zcela určitých společenských předpokladů nejen materiálních, ale také duchovních a morálních. K nim patřily především pojetí národního státu jako svrchované a samostatné jednotky, která určovala podobu pravidel hospodářské soutěže (což dramaticky změnily globalizační procesy),

předpoklad úplné rodiny s jedním živitelem (což je dnes malá menšina rodin), neproblematická perspektiva plné zaměstnanosti v poválečné obnově evropských společností a extenzivní hospodaření bez obav z vyčerpání zdrojů a poškození životního prostředí (což se začalo masivně projevovat až o generaci později).²⁹

Předpoklad, že modifikace současného hospodářského systému je možná takovým způsobem, aby fungoval stejně dobře i ve zcela změněných podmínkách, není vůbec samozřejmý a existuje dost argumentů k jeho zpochybnění. Apel na spravedlnost, svobodu, odpovědnost a solidaritu jako principy protestantského přístupu ke společnosti vůbec, a tedy i k hospodářství, není důvod zpochybňovat. Je však otázkou, jak je prosadit v „tekutém“, tedy plynule a nepřetržitě proměnlivém prostředí postmoderní civilizace, v procesu globalizace s radikální relativizací kdysi samozřejmých hodnot, zvláště se zřetelem na to, že trh a tržní hospodářství sice ke svému fungování nutně potřebuje svobodu a sdílené pojetí spravedlnosti, ale samo je nedokáže vytvářet, ba ani chránit a udržovat. To by znamenalo, že nejsou-li tu jiné zdroje, které dokáží vytvořit a udržovat ve společnosti potřebnou míru svobody, spravedlnosti a solidarity, tržní hospodářství je odsouzeno k rozpadu, nebo přinejmenším k těžkým krizím a opakovaným sociálním konfliktům.

3. Závěr – některé teologické úvahy

Jak jsme alespoň útržkovitě doložili, postoj protestantismu k tržnímu hospodářství byl a je kladný. Ne snad, že by v protestantismu byl tento hospodářský systém považován za dokonalý a vůbec už ne za nábožensky sankcionovaný. Teze o Bohem chtěných či uložených společenských poměrech je typicky středověká a právě reformace ji odmítla, mimo jiné i v pojetí povolání. Protestantismus přinesl teologické zdůvodnění lidské práce a individuálního podnikání, když je jako způsoby služby bližním zrovnoprávnil s tradičně ceněným vládnutím (šlechta, vrchnosti) a se zasvěceným životem (klérus). Tím, že běžnou řemeslnou prací a podnikání označila reformace za činnosti bohu libé (jsou-li vykonávány v souladu s požadavky evangelia, s Božími příkázáními), dodala věřícím mimořádnou motivaci k nim, což se

²⁹ Srov. Ulrich H. J. Körtner. *Evangelische Sozialethik: Grundlagen und Themenfelder*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999, s. 289–295.

v dalším vývoji projevilo zvláště dynamicky v těch společnostech, kde měl protestantismus rozhodující vliv.

Tato dynamika se však postupem času odpoutávala od duchovního základu, který se v situaci rozmachu lidských sil jevil jako svazující. Být bohatý pro Boha, řečeno s puritány znamená mnohem víc ohledů a závazků, než být bohatý sám pro sebe. Zřetelný a významný je posun od intenzivního využití vlastních sil pro slávu Boží či ve prospěch obecného dobra, jak je tomu u puritánů, ke sledování oprávněného vlastního zájmu v pojetí Adama Smithe.

Ostatně sama myšlenka „být bohatý pro Boha“ je biblicky těžko obhajitelná. Být bohatý před Bohem (Lk 12, 21) je protikladem materiálního bohatství. Z reformačního hlediska by ideální podobu hospodářského života představovalo společenství, kde všichni pracují ze všech sil, dbají přitom na spravedlnost, žijí skromně, podporují slabé a všechno, co nutně sami nepotřebují, užívají k obecnému dobru. V dějinách sice najdeme příklady společenství, které se tomuto ideálu blížily či blíží, vždy to však byly malé, zřetelně úzce vymezené a vůči volnému trhu uzavřené komunity.

Komerční úspěch křesťanského podnikání pak celkem pravidelně vedl k podléhání přitažlivosti majetku. Skoro se chce říci, že moralita pohádky o rybáři a rybce, kdy je totiž člověk tím méně lidským, čím více má, se prokazuje jako aktuální i na protestantské etice. Máme-li možnost bohatnout, proč ji nevyužít? A určité rozpaky, které praktikující křesťan nemůže nemít, pokud výrazně zbohatne, se řeší poukazem na „bohatství pro Boha“, takže je vlastně v pořádku, aby bohatli věřící, kteří přece získaný majetek využijí lépe a odpovědněji než jiní. Jinými slovy, vsadit na svobodnou odpovědnost jedince může být nejefektivnějším způsobem, jak uspořádat hospodářské záležitosti společenství, nelze však zaručit, že se hospodářství bude rozvíjet v souladu se spravedlností a solidaritou.

Přijetí tržního hospodářství bylo ze strany protestantismu utilitárním krokem, když se trh dlouhodobě prokazoval jako zdaleka nejúčinnější mechanismus rozvoje hospodářské činnosti. V situaci tzv. „křesťanské společnosti“, kdy drtivá většina občanů procházela náboženskou socializací a hodnoty jako spravedlnost, odpovědnost, solidarita, milosrdenství, odpuštění byly významnou součástí veřejného mravního klimatu, bylo možno počítat s tím, že i hospodářský život bude těmito hodnotami ovlivněn, případně že je možné na ně apelovat, aby byly hospodářské procesy nasměrovány více k obecnému dobru.

Přesto se ukazovalo, že udržet svobodné podnikání v mezích křesťanského pochopení vztahu k bližním se daří jen u omezeného okruhu podnikatelů a že se onen nejsilnější motivační prvek, totiž sobecký zájem, prosadí i do náboženského života. Na luterské straně vzniklo již v 19. století rozdělení osoby na křesťana a podnikatele, kdy obě složky měly fungovat navzájem značně nezávisle. Na straně anglosaského post-puritanismu se vytvořila po 2. světové válce teologie prosperity, hnutí, které dodnes působí především v charismatických kruzích a svou povahou je více náboženským podnikáním než církví.

Na otázku, zda je možné ovlivnit tržní hospodářství tak, aby se svými sociálními důsledky alespoň blížilo nárokům evangelia na to, jak se vztahovat k bližním, se v poslední generaci rozhodně nedaří najít kladnou odpověď. Přinejmenším není vůbec zřejmé, zda se zásady sociálně tržního hospodářství, které se o to poměrně úspěšně pokoušelo, dají uplatnit v současném tlaku neolibérálního přístupu, a nakolik jsou přenositelné do jiných kulturních podmínek v kontextu globální ekonomiky.⁵⁰

Historicky se ukazuje, že výrazně solidární hospodaření se nejlépe dařilo vytvořit v nouzi. Ať šlo o nové osídlování, nebo o obnovu země po katastrofách či válkách, důležitým faktorem bylo, že společnost byla v situaci naléhavé bezprostřední nouze. Jakmile taková situace pomine, začne většina lidí (zjevně i protestantských křesťanů) dávat přednost osobním zájmům. Protestantské ano tržnímu hospodářství může být realistickým (?) vyhodnocením lidských možností. Náš sklon k dobru, k solidaritě, smysl pro spravedlnost a obětavost se mohou za určitých okolností rozvinout a posloužit potřebným i obecnému dobru. Je-li však spouštěcím mechanismem nouze, není záhodno je uměle stimulovat. Dá se spolehnout na náš sklon k sobectví a naši píli v hledání vlastního užitku. Této vlastnosti je možno využít, zároveň je jí třeba obezřetně (při zachování největší možné svobody) klást meze. Výsledkem je nesnadné hledání kompromisu, kdy je trh z protestantského hlediska v zásadě přijímán, ale s vědomím stálého nebezpečí zneužití individuálními i kolektivními sobeckými zájmy. Je tedy třeba snažit se

⁵⁰ Potíže, s nimiž zápasí již delší dobu ekumenické hnutí i na poli hospodářské etiky, reflektují např. Martin Robra. *Ökumenische Sozialethik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994; Martin Eberle; Sören Asmus (ed.). *Quo vadis ökumenische Sozialethik?: Weltgestaltung im Zeitalter der Globalisierung*. Frankfurt/Main: Otto Lembeck 2005.

omezovat prostor a možnosti pro zneužití, zatímco projevy dobra lze vnímat vděčně jako nesamozřejmé a vzácné signály onoho plnějšího lidství, které se uskutečňuje jen z milosti jako znamení eschatologické naděje plnosti.

*Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Černá 9
115 55 Praha 1
e-mail: halama@etf.cuni.cz*

„NEUE LEITBILDER FÜR DEN FORTSCHRITT“
(LS 194) – EIN PLÄDOYER
FÜR DIE WIEDERENTDECKUNG
PRAKTISCHER WEISHEIT ALS NEUES
LEITBILD IN DER MARKTWIRTSCHAFT

CLAUDIUS BACHMANN

ABSTRACT

**‘New Models of Progress’ (LS 194) – Reviving Practical Wisdom
as a New Paradigm in a Market Economy**

In the light of the far-reaching leadership failures and business scandals of the last decades, the question has often been raised of whether we are reaping the results of the practical application of abstract management theory which is actually counteracting a socially, environmentally, and economically sustainable market economy. In this sense, Pope Francis recently called for ‘new models of progress’ to reflect on ‘the meaning of the economy and its goals’ (LS 194). To answer these calls, I first provide an overview of the recent discourse in leadership and organizational studies that have critically scrutinized the established theories and models of mainstream business. Second, I draw on the Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* and the Encyclical *Laudato Si’* to derive the cornerstones of an ‘evangelizing approach’ to the guiding principles of management theory and practice suggested by Pope Francis. Third, to facilitate this renewal, I introduce the ancient idea of practical wisdom (prudence) which has recently enjoyed a remarkable renaissance in the literature and is considered as a new transformative paradigm for management theory and practice.

Key words

Evangelii Gaudium; Laudato Si’; management; Market economy; practical wisdom; prudence

DOI: 10.14712/25363598.2016.5

Als Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Centesimus Annus* (CA) nach dem Zusammenbruch des „realen Sozialismus“ Mittel- und Osteuropas die positive Bedeutung des Marktes anerkannte und damit eine freie, sozial und ökologisch verträgliche sowie rechtlich

und institutionell geordnete Marktwirtschaft als von der katholischen Sozialverkündigung präferiertes Modell für den wahren wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritt adelte, warnte er gleichzeitig bereits vor einer „Vergötzung des Marktes“ (CA 40) und vor den Gefahren einer „radikalen kapitalistischen Ideologie“, die sich „in einem blinden Glauben der freien Entfaltung der Marktkräfte“ verschreibe (CA 42). Heute, 25 Jahre und etliche Betrugs- und Umweltskandale später, stellt sich die Frage, inwieweit die Befürchtungen von Johannes Paul II. wahr geworden sind. Als jüngste Beispiele für eine solche selbstzerstörerische Dynamik einer primär an Gewinn- und Unternehmenswertmaximierung orientierten Wirtschafts(un)kultur erscheinen dabei die Skandale im Finanzsektor, etwa die Manipulation von Liborzins und Wechselkursen ebenso wie die Verbrauchertäuschungen in Nahrungsmittelwirtschaft und Automobilindustrie oder die vielfachen Todesfällen von sklavenartig oder sklavenähnlich Beschäftigten in baufälligen Textilfabriken, nicht nur in Entwicklungsländern, sondern auch – wie das Beispiel im italienischen Prato Anfang Dezember 2013 zeigte – mitten in Europa.

Angesichts solcher Ereignisse im globalen Wirtschaftsgeschehen wurde und wird zu Recht der Ruf nach ordnungspolitischen Maßnahmen auf nationaler und internationaler Ebene laut, die primär auf Regulierungs-, Kontroll- und Anreizstrategien abzielen. Auch Johannes Paul II. betonte in seiner Enzyklika *Centesimus Annus* bereits die grundlegende Bedeutung einer „festen Rechtsordnung, die [die wirtschaftliche Freiheit] in den Dienst der vollen menschlichen Freiheit stellt und sie als eine besondere Dimension dieser Freiheit mit ihrem ethischen und religiösen Mittelpunkt ansieht“ (CA 42). Doch parallel zu diesen notwendigen und teilweise umgesetzten Bestrebungen, die eine Optimierung der Rahmenordnung und deren Durchsetzung zum Ziel haben,¹ wird international zunehmend auch Kritik an den die wirtschaftliche Praxis prägenden Leitbildern und Paradigmen² der

¹ Zu denken wäre hier etwa an Verbesserungsstrategien, die auf ordnungspolitische Reformen (bspw. Insolvenzordnung für Banken, Aufspaltung von Universalbanken, Finanztransaktionssteuer), modifizierte Anreizsysteme und wirksameres Risikomanagement (bspw. Kappung der Bonuszahlungen, koordinierte Erhöhung der Eigenkapitalerfordernisse) sowie auf stärkere (staatliche) Kontrollen (bspw. gemeinsame Bankenaufsicht in der Euro-Zone, institutionalisierte Überwachungsmechanismen; wirksamere Verbraucherschutzmaßnahmen) setzen.

² Der Begriff „Paradigma“ wird hier und im Folgenden im Kuhn’schen Sinne verstanden als Denkmodell oder theoretischer Rahmen, die der wissenschaftlichen Praxis

Wirtschaftswissenschaften geäußert, die mit ihren Grundannahmen und Denkmodellen ganz offensichtlich zu den skizzierten Fehlentwicklungen beigetragen haben.⁵ Für die wirtschaftliche Praxis bedeute dies, so befürchten namhafte Fachvertreter der internationalen Management-Community, dass die vorherrschenden Paradigmen der Mainstream-Ökonomie – obschon auf rein deskriptiven ökonomischen Modellannahmen beruhend – im Sinne einer „sich selbst erfüllenden Prophezeiung“ durchaus normative Wirkung entfalten und sich auf diese Weise gesellschaftsschädigend auswirken können und bereits ausgewirkt haben.⁴ In diesem Fall tragen insbesondere auch die Wirtschaftswissenschaften als nicht nur wirklichkeitsbeschreibende oder -analysierende, sondern auch wirklichkeitsformende Kräfte eine besondere Verantwortung für die wirtschaftliche Praxis. Wenn es also nicht gelinge, so die Befürchtung, die Denkmodelle und Systemimperative, die die wirtschaftliche Praxis prägen, neu- oder umzugestalten, dann wird sich auch durch alles ordnungspolitische Herumschrauben am Framing allein eine ökologisch, sozial und ökonomisch nachhaltige Marktwirtschaft nicht verwirklichen lassen.

Im Sinne dieses Desiderats unternimmt der Artikel erste Denkanstrengungen in Richtung einer solchen Neuausrichtung wirtschaftswissenschaftlicher Leitbilder und geht dabei insbesondere der Frage nach, inwieweit die Idee der praktischen Weisheit unter Bezugnahme der jüngsten päpstlichen Schreiben hierfür einen Beitrag leisten kann. Dafür gebe ich zunächst (1) einen Überblick über den aktuellen Stand des Diskurses über die stil- und bewusstseinsprägenden Denkmodelle innerhalb der Wirtschaftswissenschaften. (2) Diese kritischen Anfragen greife ich anschließend aus einer christlich-ethischen Perspektive

zugrunde liegen und als selbstverständlich akzeptiert werden. – Vgl. Thomas S. Kuhn. *The Structure of Scientific Revolution*. 4th edition. Chicago: University of Chicago Press 2012.

- ⁵ Vgl. bspw. Paul S. Adler. Capitalism in Question. *Journal of Management Inquiry* 23 (2014), S. 206–209; Mats Alvesson – Todd Bridgman – Hugh Willmott (ed.). *The Oxford Handbook of Critical Management Studies*. Oxford: Oxford University Press 2009; Elaine Hollensbe – Charles Wookey – Loughlin Hickey – Gerard George. Organizations with Purpose. *Academy of Management Journal* 57 (2014), S. 1227–1234. So etwa: Chris Argyris. Some Limits of Rational Man Organization Theory. *Public Administration Review* 33 (1973), S. 253–267; Fabrizio Ferraro – Jeffrey Pfeffer – Robert I. Sutton. Economics Language and Assumptions: How Theories Can Become Self-Fulfilling. *Academy of Management Review* 30 (2005), S. 8–24; Sumantra Ghoshal. Bad Management Theories Are Destroying Good Management Practices. *Academy of Management Learning & Education* 4 (2005), S. 75–91.

auf der Grundlage des apostolischen Schreibens *Evangelii Gaudium* und der Enzyklika *Laudato Si'* auf und leite daraus die Eckpunkte für eine Anwendung des Evangeliums zur Verwandlung der wirtschaftswissenschaftlichen Denkmodelle, wie sie Papst Franziskus vorschlägt, ab. (3) Für dieses Vorhaben stelle ich die Idee der praktischen Weisheit aus interdisziplinärer Perspektive vor und diskutiere diese als neues, integratives und normatives Leitbild. (4) In einem Ausblick diskutiert dieser Beitrag grundlegende weiterführende Aspekte eines solchen Programms.

1. Problemanalyse der wirtschaftswissenschaftlichen Denkmodelle

Winston Churchill wird das Zitat zugeschrieben: „Never let a good crisis go to waste.“ In diesem Sinn blieben auch die Krisen der letzten Jahre nicht ungenutzt und so konnte innerhalb der Wirtschaftswissenschaften ein (selbst)kritischer Diskurs auch über die eigenen Denkmodelle und Paradigmen einsetzen. Diese Problemanalyse zielte dabei weder primär auf (supra)staatliches Ordnungshandeln, um für die Zukunft Markt- und Staatsversagen, globale Ungleichgewichte und Regulierungsdefizite zu vermeiden, noch auf individuaethische Problemlagen, in denen moralisch zweifelhafte persönliche Einstellungen der Menschen, etwa Profitgier oder Machtstreben, für gesellschaftliche Missstände verantwortlich gemacht werden. Vielmehr zielte sie auf die grundlegenden wirtschaftswissenschaftlichen Denkformen und -modelle, die das wirtschaftliche Handeln und damit auch die gesellschaftliche Wirklichkeit formen.⁵ Aus den vielschichtigen Diskursbeiträgen zahlreicher Wissenschaftler ergibt sich dabei ein kritischer Befund, der zusammenfassend betrachtet eine formale und eine materiale Dimension umfasst.⁶

⁵ Vgl. bspw. Adler. *Capitalism in Question*; Ferraro – Pfeffer – Sutton. *Economics Language and Assumptions*; Ghoshal. *Bad Management Theories*.

⁶ Vgl. hierzu Karl-Heinz Brodbeck. *Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie: eine philosophische Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften*. 6. Auflage. Darmstadt: WBG 2015; Claus Dierksmeier. *The Freedom-Responsibility Nexus in Management Philosophy and Business Ethics*. *Journal of Business Ethics* 101 (2011), S. 263–283.

1.1 Formale Dimension: mathematisch-mechanische Methodik physikalistischer Prägung

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts spiegelte das Bedürfnis nach einer norm- und metaphysikfreien Wissenschaft den herrschenden Zeitgeist wider. In diesem Sinn postulierten Vertreter des Neukantianismus – auf der Suche nach einem objektiv-erkenntnistheoretischen System – mit Bezug auf die von Kant methodologisch konzipierte Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft eine generelle Trennung in (nicht-empirische) Werte und Normen einerseits und (empirische) Fakten andererseits.⁷ Noch radikaler findet sich diese Position im Logischen Empirismus des Wiener Kreises, dessen Vertreter zur Erlangung von Wissen ausschließlich auf empirischen Beobachtungssätzen beruhende, intersubjektive Übereinkünfte akzeptierten und eine auf Nicht-Empirisches gerichtete Forschung als unwissenschaftlich ablehnten.⁸ Bei den Ökonomen dieser Zeit, die im Bemühen um wahre Wissenschaftlichkeit sich den Methoden und Modellen ihrer Kollegen v.a. aus Mathematik und Physik annäherten, fielen solche Tendenzen auf fruchtbaren Boden und wurden wirkmächtig aufgegriffen. Dieses neue ökonomische Selbstverständnis wird deutlich im durchaus stilprägenden Diktum Milton Friedmans, eines der einflussreichsten Ökonomen des 20. Jahrhunderts: „In short, positive economics is, or can be, an ‘objective’ science, in precisely the same sense as any of the physical science.“⁹ Verändert wurde seitdem zwar das jeweilige *Wording* – ursprünglich orientierte man sich in der Ökonomik gerne an den Newtonschen Begrifflichkeiten und Gesetzen der klassischen Mechanik, heute hält man sich terminologisch wohl eher an die statistische Thermodynamik oder die Rekursionstheorie – nicht jedoch die paradigmatische Ausrichtung an den Naturwissenschaften, insbesondere an der Physik. Diese methodologischen Bemühungen seines Fachs diagnostizierte bereits 1974 der Ökonom F. A. Hayek, der während seiner Zeit in Wien selbst im engen Kontakt zum Wiener Kreis gestanden hatte, in seiner Rede zur Verleihung des Wirtschaftsnobelpreises als einen „scientific error“, der darin bestehe, „to imitate as closely as possible

⁷ Vgl. Claus Dierksmeier. Kant on Virtue. *Journal of Business Ethics* 115 (2013), S. 597–609.

⁸ Vgl. Otto Neurath – Hans Hahn – Rudolf Carnap. *Wissenschaftliche Weltanschauung: der Wiener Kreis*. Wien: Artur Wolf Verlag 1929.

⁹ Milton Friedman. The Methodology of Positive Economics. In: Ders. *Essays in Positive Economics*. Chicago: University of Chicago Press 1966, S. 4.

the procedures of the brilliantly successful physical sciences“.¹⁰ Zwar folgen die Wirtschaftswissenschaften heute nicht mehr den strengen Regeln eines Logischen Empirismus, doch wird weiterhin eine positivistische Rhetorik genutzt, um Theorien und Methoden als wissenschaftlich zu rechtfertigen oder als unwissenschaftlich abzulehnen.¹¹ Wenn wirtschaftliches, d.h. soziales Verhalten demnach primär durch mathematisch-mechanische Gleichungen beschrieben wird, ergibt sich daraus ein beliebig großer Erklärungsüberschuss, da alle Phänomene, die sich einer mechanisch-kausalen Beschreibung entziehen, explizit (z.B. als *ceteris paribus*-Annahme) oder implizit unberücksichtigt bleiben müssen.¹²

1.2 Materiale Dimension: quantitative

Bemessungsgrundlagen utilitaristischer Prägung

In der Geschichte der Wirtschaft waren qualitative Zielvorstellungen über Jahrhunderte stets fester Bestandteil theoretischer Reflexionen und praktischer Handlungsleitlinien. Die Philosophen der Antike versuchten mit Hilfe ökonomischer Überlegungen zum Wohle der Polis beizutragen, die Theologen des Mittelalters verbanden wirtschaftliche Fragen mit solchen nach einem guten und gottgefälligen Leben. Im Zuge der Emanzipationsbestrebungen der Aufklärung löste sich auch die Ökonomik vom theologischen Patronat, orientierte sich aber ganz selbstverständlich weiterhin an dem Ideal des Gemeinwohls. Für Adam Smith, Vordenker der klassischen Nationalökonomie, waren Aspekte wie die Funktionslogik des Marktes ebenso Teil seiner ökonomischen Theoriebildung wie die gesellschaftlichen Sitten und Gebräuche und die persönliche Moral.¹³ Anfang des 19. Jahrhunderts leiteten Denker wie J. Bentham und J. S. Mill mit der Etablierung des Utilitarismus einen grundlegenden Perspektivwechsel normativer Handlungsbegründungen ein, indem sie die Zielvorstellung des

¹⁰ Friedrich August von Hayek. The Pretence of Knowledge. Nobel Memorial Lecture, December 11, 1974. *The American Economic Review* 79, 6 (1989), S. 3–7, 3.

¹¹ Vgl. Bruce J. Caldwell. Of Positivism and the History of Economic Thought. *Southern Economic Journal* 79 (2013), S. 753–767, insb. 757.

¹² Vgl. Brodbeck. Grundlagen der Ökonomie, S. 22–73; Dierksmeier. Freedom-Responsibility Nexus; Andrew C. Wicks – R. Edward Freeman. Organization Studies and the New Pragmatism: Positivism, Anti-positivism, and the Search for Ethics. *Organizational Sciences* 9 (1998), S. 124–140.

¹³ Vgl. Geoff Cockfield – Ann Firth – John Laurent. *New Perspectives on Adam Smith's The Theory of Moral Sentiments*. Cheltenham (UK): Edward Elgar 2007.

Gemeinwohls als eine aus den tatsächlichen Interessen der einzelnen Individuen aggregierte Größe bestimmten. Diese nutzentheoretische Denkweise wurde von den zeitgenössischen Ökonomen umfassend rezipiert, jedoch mit einer signifikanten Änderung: Verstand Bentham sein Nutzenkalkül noch als eine *qualitative* Messung und vor allem als eine politische Aufgabe, wurde daraus im Zuge des ökonomischen Adaptionprozesses eine *quantitative* Bemessungsgrundlage, beispielsweise für Lust und Unlust (W. S. Jevons) oder Zahlungsbereitschaft (A. Marshall).¹⁴ Auf diese Weise vollzog sich ein Wechsel der utilitaristischen Leitfrage weg von den (moralischen) Überlegungen „besser“ oder „schlechter“ hin zu einer (mathematischen) Kalkulation „mehr“ und „weniger“.¹⁵ Gleichzeitig führt diese methodische Ausklammerung kultureller, sozialer oder weltanschaulicher Aspekte zum Verlust eines ganzheitlichen Verständnisses wirtschaftlicher Zusammenhänge und reduziert ökonomische Zielvorstellungen auf eine bisweilen sehr komplexe, aber eindimensionale Pay-Off Matrix mit quantitativer Bewertungsgrundlage.¹⁶

Bereits der Physiker Thomas S. Kuhn konnte im Jahr 1962 zeigen, dass Paradigmenwechsel in den Naturwissenschaften nicht nach dem Popperschen Falsifikationsprinzip funktionieren, sondern maßgeblich durch soziale Phänomene, z.B. Generationenwechsel, ausgelöst werden. Dieser Wirkungszusammenhang zwischen Theorie und Gesellschaft gilt *vice versa* insbesondere auch für die Wirtschaftswissenschaften, insofern jedes wirtschaftswissenschaftliche Paradigma durchaus eine die Wirklichkeit prägende Kraft entfalten kann: Denn wenn nur die stil- und bewusstseinsbildende Generation bewusst oder unbewusst davon überzeugt ist, dass bestimmte Denkformen und -modelle Ausdruck von überlegener Professionalität sind, dann setzen sich diese auch in der sozialen Realität nach und nach durch.

Aus der Zusammenschau der verschiedenen Diskursbeiträge über die wirtschaftswissenschaftlichen Denkmodelle lässt sich nun folgender Befund ableiten: Die mathematisch-mechanische Grammatik (formale Dimension) und die utilitaristisch-quantitative Lexik (materiale

¹⁴ Vgl. Tom Warke. *Mathematical Fitness in the Evolution of the Utility Concept from Bentham to Jevons to Marshall*. *Journal of the History of Economic Thought* 22 (2000), S. 5–27.

¹⁵ Dierksmeier. *Freedom-Responsibility Nexus*, S. 267.

¹⁶ Vgl. Robert A. Giacalone. *A Transcendent Business Education for the 21st Century*. *Academy of Management Learning & Education* 3 (2004), S. 415–420.

Dimension) der *Wirtschaftswissenschaften* formen auch die wirtschaftliche *Wirklichkeit* und verringern dabei systematisch die Chancen für eine ökologisch, sozial und ökonomisch nachhaltige Marktwirtschaft.

2. Anwendung des Evangeliums zur Verwandlung der wirtschaftswissenschaftlichen Denkmodelle

Vor der Folie dieser Problemanalyse lassen sich das apostolische Schreiben *Evangelii Gaudium* (EG) und die Enzyklika *Laudato Si'* (LS) von Papst Franziskus als kritisch-konstruktiver Diskursbeitrag lesen. Franziskus äußert sich zwar in diesen Schreiben dezidiert zu Fragen der Individualethik¹⁷ und der Institutionenethik.¹⁸ Gleichzeitig finden sich aber auch – eher prophetisch-pastoral als analytisch formulierte – Problemanzeigen und Anknüpfungspunkte, aus denen sich wichtige Hinweise für eine Auseinandersetzung mit den derzeit stil- und bewussteinprägenden Denkmodellen der Wirtschaftswissenschaften und deren Auswirkungen auf die wirtschaftliche Wirklichkeit ableiten lassen. Franziskus' Vorschlag zielt dabei auf „die Anwendung des Evangeliums zur Verwandlung der Gesellschaft“ durch das „Eindringen christlicher Werte in die soziale, politische und wirtschaftliche Welt“ (EG 102).¹⁹ In diesen Prozess schließt er explizit auch die wissenschaftlichen und akademischen Bereiche mit ein, damit sie „ein Werkzeug des Geistes [werden], um die Welt zu erleuchten und zu erneuern“ (EG 132). Dabei geht es Franziskus keineswegs um eine deterministische oder hegemoniale Beschneidung wissenschaftlicher Unabhängigkeit, sondern um „die Begegnung zwischen dem Glauben, der Vernunft und den Wissenschaften“ (EG 132).

Mit Blick auf eine hier angedachte Anwendung des Evangeliums zur Verwandlung der wirtschaftswissenschaftlichen Denkmodelle gilt es jedoch zu beachten, dass Franziskus zwar die stilprägende Realwirksamkeit von wirtschaftswissenschaftlichen Theorien auf die tatsächliche Entwicklung der Wirtschaft betont (vgl. LS 109), jedoch nicht systematisch zwischen Wirtschaftswissenschaften und wirtschaftlicher Praxis unterscheidet. Auch wenn Franziskus oft von Modellen, Paradigmen und Theorien spricht, ist ihm nicht an einem

¹⁷ Vgl. bspw. LS 23; 105; 181; 202–246; EG 189.

¹⁸ Vgl. bspw. LS 175–176; EG 56; 183.

¹⁹ Vgl. auch LS 216: „[D]enn was das Evangelium uns lehrt, hat Konsequenzen für unsere Art zu denken, zu empfinden und zu leben.“

wissenschaftstheoretischen Diskurs gelegen, sondern daran, dem überhörten Schrei der Armen und der Natur seine Stimme zu verleihen. Ganz im Sinne der theologisch-ethischen Deutungsarbeit, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4), bleibt Franziskus dabei nicht bei der Skandalisierung sozialer und ökologischer Missstände stehen, sondern nimmt zugleich die hoffnungsvollen Hinweise auf neue Aufbrüche wahr. Dabei wählt er die pastorale, bildreiche und bisweilen drastische Sprache eines Seelsorgers und stellt sich in die alttestamentliche Tradition der prophetischen Verkündigung, deren Ausgangspunkt eher konkrete Beobachtungen und Erfahrungen als eine systematisch reflektierte Gesellschaftsanalyse oder Theoriekritik sind. In diesem Sinn halten die päpstlichen Schriften auch kein fertiges „Evangelisierungsprogramm“ bereit (EG 75), das nur noch auf den Bereich der ökonomischen Leitbilder und Denkmodelle übertragen werden müsste, sondern erfordern einen sorgfältigen hermeneutischen Umgang, der die konkreten Problemanzeigen, Beobachtungen und Denkanstöße aufgreift und davon ausgehend die Eckpunkte einer solchen Neuausrichtung skizziert.

Die zentrale Kritik, die Papst Franziskus an die Adresse der Wirtschaft richtet, nämlich ihrem Handeln ein verkürztes und verfälschtes Verständnis der Wirklichkeit zugrunde zu legen, ist denn auch durchaus anschlussfähig an den innerhalb der Wirtschaftswissenschaften stattfindenden (selbst)kritischen Diskurs um die eigenen Denkmodelle. Auf der *formalen* Ebene kritisiert Franziskus das vorherrschende „techno-ökonomische“ (LS 101) Paradigma, das er auch als „instrumentelle Vernunft“ (LS 210) oder „rationalistische Sichtweise“ (EG 256) bezeichnet, welche die soziale Wirklichkeit nur unzureichend wahrnehmen und Chancen nicht erkennen lasse. Auf diese Weise ist es zwar möglich, komplexe Mechanismen, aber „keine solide Ethik, keine Kultur und Spiritualität“ (LS 195) zu entwickeln. Dabei sind es gerade Spiritualität, Kunst und Poesie, die alternative Perspektiven und neue Zugänge zur Wirklichkeit ermöglichen (vgl. LS 63). Was der Ökonom Hayek einst als „scientific error“ seiner Zunft diagnostizierte, beschreibt Franziskus als eine Form theoretischer „Ignoranz“ (LS 138). In diesem Sinn geht es ihm um die Wiedergewinnung intellektuellen Terrains, auf dem auch soziale und ethische Aspekte theoretisch beschrieben und praktisch umgesetzt werden können.

Auf der *materialen* Ebene kritisiert Franziskus die Dominanz eines effizienzorientierten Paradigmas (vgl. LS 189), das zu einer Verzerrung

des Wirtschaftsbegriffs beitrage, erkennbar beispielsweise im Mythos einer Naturgesetzlichkeit der Profitmaximierung, der zufolge Solidarität als fahrlässig und Egoismus als geboten erscheine (vgl. LS 195). Insofern eine solche materiale Ausrichtung der Wirtschaftswissenschaften maßgeblich die Wahrnehmung der wirtschaftlichen und sozialen Wirklichkeit präge (LS 107), trage sie in der Praxis zu einer auch zwischenmenschlich gelebten Mittel-Zweck-Rationalität bei (vgl. LS 123), die auf einen „ethischen Horizont“ (LS 110) gänzlich verzichtete. Was der Managementforscher Robert A. Giacalone als „eindimensionale Pay-Off Matrix mit quantitativer Bewertungsgrundlage“ kritisierte, beschreibt Franziskus als einen „utilitaristischen Pragmatismus“ (LS 215) und eine „erschreckende Oberflächlichkeit, wenn es darum geht, die moralischen Fragen anzugehen“ (EG 64).

2.1 Formale Dimension: Dialogorientierung, Plausibilität, Praxisrelevanz

Dialogische Ausrichtung: Angesichts der dringenden Notwendigkeit, „die verschiedenen Wissensgebiete – auch das wirtschaftliche – zusammen[zuführen], um eine umfassendere wie integrierende Perspektive zu erhalten“ (LS 141), ist für Franziskus der wissenschaftliche, interreligiöse und gesellschaftliche Dialog konstitutiv (vgl. LS 201; EG 242). So kann die transformative Botschaft des Evangeliums im Dialog mit den Wirtschaftswissenschaften neue Begründungszugänge in die Debatte um die stilprägenden Paradigmen der Wirtschaftswissenschaften einbringen, während sie dabei selbst, wie Franziskus im Anschluss an Papst Johannes Paul II. betont, „in ihrer Interpretation des offenbarten Wortes und in ihrem Verständnis der Wahrheit“ (EG 40) wächst. Angesichts der pluralen Angebotslage von Weltanschauungen braucht es dabei gleichermaßen einen offenen Dialog mit den anderen Religionen und der Gesellschaft, um sich wechselseitig zu inspirieren und dem Gemeinwohl, der Gerechtigkeit und dem Frieden zu dienen (vgl. EG 250–251). In diesem Sinn schwebt Franziskus eine dialogische Ausrichtung der wirtschaftswissenschaftlichen Denkmodelle vor, die „dem Denken neue Horizonte öffnet und die Möglichkeiten der Vernunft erweitert“ (EG 242).

Plausibilität: Wenn Papst Franziskus im Anschluss an Papst Johannes XXIII. „alle Menschen guten Willens anspricht“ (LS 3), drückt sich darin die Erwartung aus, dass die Anwendung des Evangeliums „auch eine Bedeutung [hat], die jene bereichern kann, die nicht glauben, und

die die Vernunft einlädt, ihre Perspektiven zu erweitern“ (EG 238). Der Evangelisierungsauftrag wird hier verstanden nicht als das bloße Für-wahr-Halten vorgegebener Sätze, sondern als das Gute-Gründe-angeben-Können für die eigenen Überzeugungen, die man möglicherweise nicht kausalanalytisch beweisen, wohl aber plausibilisieren kann. Mit Blick auf die wirtschaftswissenschaftlichen Denkmodelle bedeutet dies vice versa eine plausibilitätsbasierte Ausrichtung, die Entscheidungen unter Teilnahme aller betroffenen Parteien und unter Berücksichtigung des neuesten Kenntnisstandes, möglicher Alternativvorschläge und Argumente zu treffen (vgl. LS 187).

Praxisrelevanz: Ein Hauptanliegen von Papst Franziskus ist die Praxisrelevanz seines Evangelisierungsauftrags. Eindringlich greift er dabei auf das pastorale Bild der „Sünde des ‚man müsste tun‘“ (EG 96) zurück und betont, dass sich die Idee nicht von der Wirklichkeit lösen dürfe (vgl. LS 110; EG 231), sondern sich unter realen Bedingungen beweisen müsse (vgl. LS 129). Dabei gelte es, „nicht so sehr jede Gefahr und jede Verirrung aufzuspüren, sondern [...] befreiende Lösungen vorzuschlagen“ (EG 168) und sich z.B. an Best-Practice Beispielen zu orientieren. Für eine Neuausrichtung der wirtschaftswissenschaftlichen Denkmodelle bedeutet dieser Aufruf zur Praxisrelevanz, nicht bei einer primär mathematisch-mechanischen Methodik stehen zu bleiben, sondern heterogene und realitätsnähere Ansätze zu suchen, die auch jene Einflussfaktoren und Phänomene berücksichtigen, die einer physikalistischen Herangehensweise nicht zugänglich sind.

2.2 Materiale Dimension: Inkulturation christlicher Werte und Motivation

Inkulturation christlicher Werte: Für Franziskus sind auch die besten Vorkehrungen, Theorien und Gesetze zum Scheitern verurteilt, „wenn die großen Ziele, die Werte und eine humanistische, sinnerfüllte Auffassung fehlen, die [...] eine edle und großzügige Orientierung verleihen“ (LS 181). Diese Befürchtung, die Franziskus mit dem pastoralen Bild der „geistlichen Wüstenbildung“ (EG 86) beschreibt, gilt in besonderer Weise auch für die einseitig utilitaristisch-quantitativen Denkmodelle der Wirtschaftswissenschaften. Um solchen „Wüstenbildungen“ entgegenzuwirken, fordert er eine Inkulturation christlicher Werte und Prinzipien. Mit Blick auf die materiale Dimension wirtschaftswissenschaftlicher Bemessungsgrundlagen tritt dann an die Stelle der quantitativen Maxime des „Je mehr, desto besser“ die qualitative Maxime

des „Je besser, desto mehr“.²⁰ Dabei geht Franziskus exemplarisch auf einige christliche Werte ein, von denen im Folgenden drei, die für eine Neuausrichtung der wirtschaftswissenschaftlichen Denkmodelle besondere Bedeutung haben, kurz vorgestellt werden sollen: (1) Der Wert der „universalen Geschwisterlichkeit“ (LS 228) und „wirklichen Bruderliebe“ (EG 179) erfordert, neben dem existenznotwendigen Kriterium der Gewinnerzielung auch das zwischenmenschliche Verhalten als Maßstab für erfolgreiches unternehmerisches Handeln einzubeziehen. (2) Der Wert der unternehmerischen Verantwortung ist, „wie das griechische Wort *oikonomia* – Ökonomie – sagt, die Kunst [...], eine angemessene Verwaltung des gemeinsamen Hauses zu erreichen, und dieses Haus ist die ganze Welt“ (EG 206). Diesen Gedanken greift Franziskus im Untertitel von LS auf und entfaltet ihn als ganzheitlichen Verantwortungsbegriff gegenüber den Mitmenschen und der Natur. (3) Die biblischen Schriften und christlichen Traditionen beschreiben oft den Wert einer Dynamik des unablässigen Aufbrechens und Unterwegsseins (vgl. EG 20), beispielsweise mit dem landwirtschaftlichen Motiv des „immer weiteren Aussäens“ (EG 21), ein Wert, der sich auch im ur-unternehmerischen Geist der Innovation ausdrückt. Ziel sollten deshalb wirtschaftswissenschaftliche Denkmodelle sein, die „Unternehmerkreativität begünstigen“ (LS 129) und Raum für „kreativere und besser ausgerichtete Wege der Produktionsentwicklung“ (LS 192) lassen. In diese Richtung – und nicht im Sinne eines wirtschafts- und marktfeindlichen Radikalismus oder Antagonismus – ist der von Franziskus vorgeschlagene Inkulturationsprozess christlicher Werte zu verstehen.

Motivation: Ergibt sich die Vorzugswürdigkeit einer Handlung auf der Basis rein quantitativer Bemessungsgrundlagen, so ist diese Handlung nicht durch ein in ihr liegendes Motiv bestimmt, sondern erscheint als Folge kausaler Ursachen.²¹ In der wirtschaftlichen Wirklichkeit finden sich diese wirtschaftswissenschaftlichen Denkmodelle in Form von extrinsischen Motivationsstrategien wieder (z.B. Mitarbeiterentlohnung auf der Basis umfangreicher Leistungskriterien; hohe Bonuszahlungen für Investmentbanker). Mit seinem Evangelisierungsauftritt plädiert Franziskus dagegen für innere, sinnstiftende

²⁰ Vgl. Claus Dierksmeier. Nicht nur grün!: die wahre Buntheit von „Laudato si“. *Herder Korrespondenz* 69 (2015), S. 433–435, 434.

²¹ Vgl. Brodbeck. Grundlagen der Ökonomie, S. 237–246.

Beweggründe, mithin eine intrinsische Motivation, die sich aus einer christlichen Spiritualität ergibt (vgl. LS 216). In diesem Sinn konnte der Sozialethiker Markus Vogt am Beispiel der Nachhaltigkeit zeigen, dass „in der Verbindung zu einer spirituellen Dimension ganz wesentliche Motivationspotentiale für ethisches Handeln“²² liegen. Eine Neuausrichtung der wirtschaftswissenschaftlichen Denkmodelle steht somit vor der Herausforderung, nach „geeigneten Motivierungen“ (LS 212) jenseits von extrinsischen Anreiz-, Regulierungs- und Kontrollstrategien zu suchen.

In Analogie zu obiger Problemanalyse lassen sich die Eckpunkte einer am Evangelium orientierten Neuausrichtung als Plädoyer für eine dialogische, plausibilitätsbasierte und praxisrelevante Grammatik (formale Dimension) und eine werte-orientierte und motivationale Lexik (materiale Dimension) wirtschaftswissenschaftlicher Denkmodelle zusammenfassen.

3. Lösungsvorschlag: Praktische Weisheit revisited

Unter den vielfältigen Bemühungen der Wirtschaftswissenschaften, ihre auch die wirtschaftliche Wirklichkeit formenden Denkmodelle neu- oder umzugestalten, erlebte jüngst die antike Idee der praktischen Weisheit²³ eine ungeahnte Renaissance in der internationalen Wirtschafts- und Managementliteratur. Systematisch entwickelt wurde der Begriff der praktischen Weisheit durch Aristoteles, der sie im sechsten Buch seiner Nikomachischen Ethik zu den fünf Verstandestugenden rechnet.²⁴ Bei drei dieser Verstandestugenden, theoretische Weisheit (*sophía*), wissenschaftliche Erkenntnis (*epistémê*) und Intuition (*nous*), geht es um das Erfassen von Unveränderlichem. Die beiden anderen Verstandestugenden, praktische Weisheit (*phrónesis*) und Kunstfertigkeit (*techné*), richten sich auf Gestalt- und Veränderbares. Von der Kunstfertigkeit jedoch unterscheidet sich die praktische Weisheit nun wiederum grundlegend durch ihre normative Leitfunktion bei der

²² Markus Vogt. *Prinzip Nachhaltigkeit: ein Entwurf aus theologischer Perspektive*. 2. Auflage. München: oekom 2010, S. 279.

²³ Die Verwendung des aristotelischen Begriffs *phrónesis* ist im Deutschen (praktische Weisheit, praktische Vernunft, Klugheit u.a.) sowie im Englischen (practical wisdom, wisdom, prudence, practical reason u.a.) sehr heterogen, insbesondere, da es sich in den meisten Fällen eher um eine adaptive Übertragung als eine Übersetzung handelt. Im Folgenden wird der Begriff „praktische Weisheit“ verwendet.

²⁴ Vgl. Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Stuttgart: Reclam 2013, 1159a1–1142a30.

Erkenntnis sittlich guter Handlungsziele. So avancierte die praktische Weisheit in der antiken Populärphilosophie zur *auriga virtutum*, zur „Wagenlenkerin der Tugenden“. Daraus entwickelte sich im Mittelalter der Weisheitsbegriff *prudencia*, der am wirkungsmächtigsten von Thomas von Aquin in seiner *Summa Theologiae* (II-II, 47–56) entfaltet wurde. Erst mit dem Aufkommen kontraktualistischer (Rousseau, Hobbes, Locke, Rawls) und konsequentialistischer (Bentham, Mill) Theorien musste die praktische Weisheit ihren herausragenden Platz in der Ethik an die Vernunft abtreten und sah sich zunehmend auf eine Art Geschicklichkeit reduziert.²⁵

Mit der Rückbesinnung auf die praktische Weisheit wird nun nicht nur ein Konzept wiederbelebt, dessen begriffsgeschichtliche Wurzeln zurück reichen in die aristotelische Philosophie (*phrónesis*) und thomistische Theologie (*prudencia*), sondern auch ein in der jüngeren und jüngsten Forschung anderer Fachrichtungen zu verzeichnender Trend aufgegriffen, die grundlegenden Inhalte des antiken Topos der praktischen Weisheit unter den Bedingungen einer modernen Gesellschaft zu adaptieren: in der Philosophie als hermeneutisches Modell²⁶ oder als Handlungstheorie,²⁷ in der Psychologie als Fähigkeit, die eigenen Interessen mit denen größerer Entitäten auszubalancieren,²⁸ oder als Expertenwissen, komplexe Fragen hinsichtlich Lebenssinn und -führung zu lösen,²⁹ und in der Pädagogik als vermittelndes Element zwischen Theorie und Praxis.³⁰ Inspiriert durch solche Bestrebungen benachbarter Disziplinen begannen nun auch Vertreter der Organisations- und Managementforschung, die Idee der praktischen Weisheit in verschiedene ökonomische Kontexte und Teildisziplinen zu

²⁵ Vgl. bspw. Immanuel Kant: „Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlfsein Klugheit im engsten Verstande nennen.“ – Vgl. Immanuel Kant. AA IV 416 (zitiert nach: Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.). Kants Gesammelte Schriften. Berlin: Reimer 1902).

²⁶ Vgl. Hans-Georg Gadamer. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 7. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck 2010, S. 317–330.

²⁷ Vgl. Martin Rhonheimer. *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis: Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*. Berlin: Akad.-Verl. 1994.

²⁸ Vgl. Robert J. Sternberg. A Balance Theory of Wisdom. *Review of General Psychology* 2 (1998), S. 347–365.

²⁹ Vgl. Paul B. Baltes – Ursula M. Staudinger. Wisdom: A Metaheuristic to Orchestrate Mind and Virtue towards Excellence. *American Psychologist* 55 (2000), S. 122–136.

³⁰ Vgl. Alfred Langewand. Theorie und Praxis. In: Dietrich Benner – Jürgen Oelkers (Hg.). *Historisches Wörterbuch der Pädagogik*. Weinheim: Beltz 2004, S. 1016–1031, 1024.

übertragen (z.B. Leadership, Strategic Management, Unternehmenskultur, Mitarbeiterführung, Management Education)⁵¹ und dabei die ursprünglich tugendethische Perspektive zum Kompetenz- und Fähigkeitenansatz,⁵² zum organisationalen Strukturprinzip⁵³ oder zum ordnungspolitischen Leitbild⁵⁴ weiterzuentwickeln. Insgesamt betrachtet lassen sich weisheitsbasierte Ansätze in der Organisations- und Managementforschung als der Versuch charakterisieren, den Graben zwischen rein *theoretischem Wissen* einerseits und *anwendungsorientiertem Wissen* andererseits zu überbrücken und dabei um die *ethisch relevanten Aspekte* zu ergänzen.⁵⁵

Interessanterweise verwendet auch Papst Franziskus – ohne sich ausdrücklich auf die aristotelisch-thomistische Tradition oder den gegenwärtigen Fachdiskurs zu beziehen – die Idee der praktischen Weisheit in EG und LS und beschreibt sie als einen Schatz, den es zu hüten gilt und mit dem einem falschen Verständnis der handlungsleitenden Grundsätze begegnet werden kann (vgl. LS 200). Dabei greift er zwei Eigenschaften praktischer Weisheit auf, die auch für eine Neuausrichtung der wirtschaftswissenschaftlichen Denkmodelle von großer Bedeutung sind: (1) praktische Weisheit als kulturelles Erfahrungswissen, das an die nachfolgenden Generationen weitergegeben wird, etwa in Form der „Weisheit der biblischen Erzählungen“ (LS 65) oder als Alltagsweisheit früherer Generation (vgl. EG 108); (2) praktische Weisheit als integratives Urteilsvermögen, „das alle Variablen im jeweiligen Zusammenhang berücksichtigt“ (LS 135; vgl. LS 47).

⁵¹ Vgl. hierzu ausführlich und mit umfangreichen Literaturverweisen: Claudius Bachmann – Cristian Loza Adau – André Habisch. Why the Question of Practical Wisdom Should Be Asked in Business Schools: Towards a Holistic Approach to a Renewal of Management Education. *Humanistic Management Network Research Paper Series*, 2460665 (2014), S. 28–36.

⁵² Vgl. bspw. Claudius Bachmann. Can Practical Wisdom be Taught in Business Schools?: An Inquiry-Based Learning Approach for Management Education. In: Patrick Blessinger – John M. Carfora (ed.). *Inquiry-Based Learning for the Arts, Humanities, and Social Sciences: A Conceptual and Practical Resource for Educators*. Bradford: Emerald Group Publishing Limited 2014, S. 277–302.

⁵³ Vgl. bspw. Eric H. Kessler – James R. Bailey (ed.). *Handbook of Organizational and Managerial Wisdom*. Thousand Oaks, CA: Sage 2007.

⁵⁴ Vgl. bspw. Alasdair Marshall – Denise Baden – Marco Guidi. Can an Ethical Revival of Prudence within Prudential Regulation Tackle Corporate Psychopathy? *Journal of Business Ethics* 117 (2013), S. 559–568.

⁵⁵ Einen ersten Überblick über die Thematik bieten Wendelin Küpers und David J. Pauleen. – Vgl. Wendelin Küpers – David J. Pauleen (ed.). *A Handbook of Practical Wisdom: Leadership, Organization and Integral Business Practice*. Surrey (UK): Gower Publishing Limited 2013.

Die skizzierten Eigenschaften prädestinieren die praktische Weisheit einerseits als neues Leitbild für eine Neuausrichtung der wirtschaftswissenschaftlichen Denkmodelle, die zu einer ökologisch, sozial und ökonomisch nachhaltigen Marktwirtschaft beitragen können, und andererseits als Anknüpfungspunkt für eine neue Inkulturation des Evangeliums in der Zeit. Im Folgenden sollen deshalb erste Denkanstrengungen in diese Richtung mit Blick auf die formale und materiale Dimension wirtschaftswissenschaftlicher Denkmodelle unternommen werden.

3.1 Formale Dimension: die integrative Ausrichtung praktischer Weisheit

Während nach der standardökonomischen Theorie Akteure ihren erwarteten Nutzen unter Nebenbedingungen maximieren, die, wenn überhaupt, meist als gesellschaftlich induzierte *ceteris paribus*-Annahme Berücksichtigung finden, sind es gerade diese kontextuellen und komplexen Bedingungen, denen unter dem Leitbild praktischer Weisheit besondere Aufmerksamkeit zukommt. Deshalb ist praktisch weises Handeln grundsätzlich kontextabhängig und berücksichtigt bei der Auswahl der geeigneten Mittel rationale wie nicht-rationale Aspekte einer gegebenen Situation. Dabei zielt praktische Weisheit niemals nur auf theoretische Erkenntnis ab, sondern hat von vornherein immer die Bewährung in der Wirklichkeit im Blick. Diese prinzipielle Handlungsausrichtung findet sich im aristotelischen *phrónesis*-Verständnis als einer nicht nur intellektuellen, sondern auch handlungsleitenden Tugend ebenso wieder³⁶ wie im *Berlin Wisdom Paradigm* psychologischer Weisheitsforschung als prozedurales Wissen.³⁷ In diesem Sinn berücksichtigt praktische Weisheit als inkludierendes Ereignis notwendigerweise alle Bereiche und Funktionslogiken der komplexen Wirklichkeit in ihren wechselseitigen Interdependenzen. Diese integrative Eigenschaft praktischer Weisheit wird deshalb vielfach auch in der weisheitsorientierten Managementforschung aufgegriffen, um angesichts von Ungewissheiten, Informationsdefiziten und Unvorhersehbarkeiten den jeweiligen Kontext situationsadäquat bewerten und berücksichtigen zu können.³⁸

³⁶ Vgl. Aristoteles. *Nikomachische Ethik*, 1140b25.

³⁷ Vgl. Baltes – Staudinger. *Wisdom*, S. 122–136.

³⁸ Vgl. bspw. Charles M. A. Clark. *Practical Wisdom and Understanding the Economy. Journal of Management Development* 29 (2010), S. 678–685.

Gleichzeitig vermittelt sich praktische Weisheit durch soziale Interaktion und in gesellschaftlichen Beziehungsgefügen. Von Aristoteles über Thomas von Aquin bis in die Gegenwart betonen Philosophen, dass sich praktische Weisheit im Kontext der Polis oder Gemeinschaft bewähren muss. Sie gestaltet den Zusammenhang zwischen dem intrapersonalen Bereich individueller Präferenzen und dem inter- und extrapersonalen Bereich der Mitwelt als ein von Gemeinsinn und Verantwortung getragenes Leben.³⁹ Dieser gesellschaftsbezogene Charakter praktischer Weisheit ist auch in der Managementforschung von großer Bedeutung, wenn weise Führung als Prozess sozialer Interaktion konzipiert wird.⁴⁰ Anders als in der Antike, wo innerhalb lokal fragmentierter Gesellschaften eine relative Homogenität weltanschaulicher Vorstellungen herrschte, begegnet uns heute unter den Bedingungen einer global vernetzten Gesellschaft eine große Diversität von teilweise kontroversen, sozio-kulturellen Denk- und Deutungssystemen. Im Kontext globaler Absatzmärkte und Produktionsstandorte muss deshalb eine zeitgemäße Adaption praktischer Weisheit integrative Heuristiken entwickeln für den Umgang mit konfligierenden Interessen, dilemmatischen Spannungen oder mit Unterschieden im Werte- und Prioritätenkanon von Einzelpersonen und gesellschaftlichen Systemen.⁴¹

In ihrer integrativen Ausrichtung lösen sich wirtschaftswissenschaftliche Denkmodelle praktisch weiser Prägung von der Eindimensionalität einer mathematisch-mechanischen Methodik und ökonomischen Systemrationalität und inkludieren alle handlungs- und anwendungsrelevanten Einflussfaktoren und Phänomene der komplexen Wirklichkeit.

³⁹ Vgl. Wendelin M. Küpers. Die Bedeutung von praktischer Weisheit für die integrale Führungs- und Organisationspraxis. *Wirtschaftspsychologie* 3 (2012), S. 46–57.

⁴⁰ Vgl. bspw. Sandra Waddock – Josep M. Lozano. Developing More Holistic Management Education: Lessons Learned from Two Programs. *Academy of Management Learning & Education* 12 (2015), S. 265–284.

⁴¹ Vgl. bspw. Frederick S. Ellett. Practical Rationality and a Recovery of Aristotle's ‚Phronesis‘ for the Professions. In: Elizabeth A. Kinsella – Allan Pitman (ed.). *Phronesis as Professional Knowledge: Practical Wisdom in the Professions*. Rotterdam: Sense Publishers 2012, S. 13–33.

3.2 *Materiale Dimension: die normative Ausrichtung praktischer Weisheit*

Zentraler Bestandteil praktischer Weisheit ist die Berücksichtigung von und die Ausrichtung an der Frage nach dem moralisch Gesollten. Diese normative Orientierung unterscheidet praktische Weisheit wesentlich von moralisch indifferenter Schlaueit, quantitativer Zweckrationalität oder unmoralischer Verschlagenheit. In der aristotelisch-thomistischen Tradition verhält sich diejenige Person praktisch weise, die ihr Handeln am Ziel eines guten Lebens im Ganzen ausrichtet. Aus Sicht der Motivationspsychologie ergibt sich die Vorzugswürdigkeit einer praktisch weisen Handlung in erster Linie nicht aus quantitativen Erwägungen, sondern aus emotionalen und empathischen Erfahrungen, aus dem Wunsch bestimmten Vorbildern zu entsprechen, oder aus der kognitiven Einsicht des moralisch gebotenen Handelns.⁴² Damit erscheint auch das Verhalten von Wirtschaftsakteuren, die sich von praktischer Weisheit leiten lassen, nicht als ausschließlich eigeninteressiert und opportunistisch. Dass die normative Ausrichtung praktischer Weisheit gerade auch in wirtschaftlichen Kontexten von großer Bedeutung ist, zeigt dabei der Ökonomieprofessor Charles Clark: „Economic actions are necessarily ethical and cannot help being so, for they involving choosing (which requires criteria of choice) and because all economic actions are necessarily social actions, working or exchanging with others.“⁴³ Denn ohne einen normativen Bezugspunkt ist möglicherweise intelligentes, erfolgreiches oder gerissenes, nicht aber praktisch weises Handeln möglich.

In ihrer normativen Ausrichtung lösen sich wirtschaftswissenschaftliche Paradigmen praktisch weiser Prägung von unterkomplexen Reiz-Reaktion-Schemata und rein quantitativen Bemessungsgrundlagen, indem sie neben ökonomischen auch moralische, soziale und ökologische Faktoren als Bewertungskriterien einbeziehen und so einen Wandel von „quantitativer Cleverness“ (Maximierung einer Produktions- oder Nutzenfunktion) hin zu „qualitativer Weisheit“ (Optimierung sozio-ökonomischer Verhältnisse) herbei führen.

⁴² Vgl. Ursula Wagner: *Dimensionen von Weisheit in Führung und Management*. Oldenburg: Universität Oldenburg 2013, S. 84–85.

⁴³ Clark. *Practical wisdom*, S. 684.

4. Zusammenfassung und Ausblick

Ausgangspunkt des Artikels war die Beobachtung, dass auch die Wirtschaftswissenschaften als stil- und bewusstseinsformende gesellschaftliche Kräfte eine erhebliche Verantwortung für die wirtschaftliche Wirklichkeit tragen. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit von wirtschaftswissenschaftlichen Denkmodellen und Paradigmen, die – als Ergänzung (zwischen-)staatlicher politischer Steuerung – zu einer ökologisch, sozial und ökonomisch nachhaltigen Marktwirtschaft beitragen, die geeignet ist, Ressourcen effizient zu gebrauchen und das Eigeninteresse des Einzelnen in den Dienst des Gemeinwohls zu stellen (vgl. CA 40). Die derzeit vorherrschenden Paradigmen *mathematisch-mechanischer* Prägung (formale Dimension) und *utilitaristisch-quantitativer* Prägung (materiale Dimension) erscheinen hierfür jedoch ungeeignet. „Damit neue Leitbilder für den Fortschritt aufkommen“, so forderte jüngst Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato Si'* deshalb, „müssen wir [...] über den Sinn der Wirtschaft und über ihre Ziele nachdenken, um Missstände und Verzerrungen zu korrigieren“ (LS 194).

Für dieses Vorhaben plädiert Franziskus in seinen Schreiben EG und LS für eine Anwendung des Evangeliums zur Verwandlung der wirtschaftswissenschaftlichen Denkmodelle, die sich anhand der Eckpunkte dialogische Ausrichtung, Plausibilität und Praxisrelevanz sowie Inkulturation christlicher Werte und Motivation skizzieren lässt. Um diese Eckpunkte unter den Bedingungen einer modernen Wirtschaft umzusetzen, wurde hier die Idee der praktischen Weisheit als integratives und normatives Leitbild vorgeschlagen. Die Aufgabe zukünftiger Forschung wird es sein, die vielfältigen praktischen und methodologischen Implikationen eines solchen Programms im Detail zu diskutieren. Dabei sollte hier angesichts der Vielschichtigkeit der Problemlagen, die weithin im Zusammenhang mit dem globalen Wirtschaftsgeschehen gesehen werden, die praktische Weisheit keinesfalls als Allheilmittel präsentiert werden. Doch scheint sie einen wichtigen Beitrag zur Neuausrichtung der wirtschaftswissenschaftlichen Denkmodelle und Paradigmen im Hinblick auf das Gelingen einer freien sowie sozial und ökologisch verträglichen Marktwirtschaft leisten zu können. Insbesondere kann ein solches Unterfangen helfen, ein breiteres und realistischeres Verständnis von menschlichem Verhalten

und wirtschaftlichem Erfolg zu entwickeln als Voraussetzung für den wechselseitigen Wirkzusammenhang von quantitativen Berechnungen und qualitativen Bewertungen, von monetären Zielgrößen und gesellschaftlichen Anliegen.

*Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt
Wirtschaftswissenschaftliche Fakultät
Auf der Schanz 49
D-85049 Ingolstadt
e-mail: claudius.bachmann@ku.de*

WELTHANDEL IM DIENST DES GEMEINWOHLS

JOHANNES MÜLLER

ABSTRACT

International Trade and the Global Common Good

The process of globalization is a challenge, which demands answers beyond pure economic reasoning. It includes an ethic perspective as a fundament of worldwide cooperation and solidarity. First, the change of world trade under the conditions of globalization will be sketched. A particular problem is the weakening of the rules of the World Trade Organization by numerous regional trade treaties. The Catholic Social Teaching offers some helpful guidelines on the way to a humane world economy. In the light of it, the last paragraph discusses the actual arguments pro and contra on the planned Transatlantic Trade and Investment Partnership (TTIP).

Key words

Globalization; International trade; Common good; Catholic social teaching; development; TTIP

DOI: 10.14712/25365398.2016.4

Schon seit Jahrzehnten gibt es eine internationale Debatte um eine „gerechte Weltwirtschaft“, die unter dem Stichwort „Neue Weltwirtschaftsordnung“ scharfe Kontroversen zwischen Industrie- und Entwicklungsländern auslöste. Seit Mitte der 1990er Jahre wird diese Debatte unter dem Stichwort Globalisierung fortgeführt. Es handelt sich also um ein heiß umstrittenes Thema, an dem sich erfreulicherweise weit mehr als früher auch die Zivilgesellschaft beteiligt.

Der Austausch von Gütern, Reisen in andere Länder und interkulturelle Begegnungen waren schon immer ein Merkmal der Beziehungen zwischen Völkern und Staaten. Im Zuge der Globalisierung haben sich

diese Beziehungen enorm verdichtet und beschleunigt. Damit haben sich auch die Rahmenbedingungen für die wirtschaftliche Entwicklung in den Ländern des globalen Südens stark verändert. Die Liberalisierung der Weltwirtschaft hat das wirtschaftliche Wachstum erheblich verstärkt und vielerorts zu mehr Wohlstand geführt. Andererseits scheinen viele Menschen, vor allem in den ärmsten Ländern, davon ausgeschlossen zu bleiben, in manchen Regionen hat sich ihre Lage sogar verschlechtert.

Weltwirtschaftliche Integration birgt für die beteiligten Volkswirtschaften auch grundsätzliche Risiken, da offene Ökonomien stärker äußeren Einflüssen ausgesetzt sind und unter einem ständigen Anpassungsdruck stehen. Dies kann durchaus positive Effekte haben, es kann aber auch gerade schwächere Länder überfordern. Zudem verstärkt die immer dichtere Verflechtung der Weltwirtschaft, nicht zuletzt durch ihr Tempo, globale Probleme wie Umweltzerstörung, Migration oder Kriminalität (z.B. Menschenhandel, Geldwäsche oder Terrorismus).

Schon diese wenigen Hinweise zeigen, dass die Weltgesellschaft, angefangen von den Vereinten Nationen bis hin zu lokalen Bürgerinitiativen, diesen Herausforderungen nur dann wirksam begegnen kann, wenn sie zu neuen Formen transnationaler Zusammenarbeit findet. Sie muss nach Lösungen suchen, die über ein rein ökonomisches Denken hinausgehen und das Weltgemeinwohl fördern. Dazu braucht es eine ethische Perspektive als Grundlage eines Mindestmaßes an weltweiter Verantwortungsbereitschaft und Solidarität.

1. Welthandel unter den Bedingungen der Globalisierung

Die Globalisierung scheint hauptsächlich ein ökonomisches Phänomen zu sein. Wirtschaft und Finanzmärkte operieren immer mehr jenseits nationaler Grenzen und Regeln. Der wissenschaftlich-technische Fortschritt im Transport-, Informations- und Telekommunikationssektor hat die Zerlegung komplexer Produktionsprozesse und so ganz neue Formen internationaler Arbeitsteilung ermöglicht. Die Weltwirtschaft wird darum zunehmend von großen transnationalen Unternehmen als *global players* bestimmt.

Der Prozess der Globalisierung ist freilich keineswegs so umfassend, wie oft angenommen. Dem freien Handel und Kapitalverkehr steht beispielsweise eine weithin restriktive Migrationspolitik gegenüber. Noch

folgenreicher ist, dass diese Entwicklung weitreichende soziale und ökologische Folgen hat. Die Globalisierung mit ihrem Machtgefälle kennt daher Gewinner und Verlierer. Viele Daten deuten darauf hin, dass sie zum Ausschluss und so zu wachsender Verarmung weniger leistungsfähiger Menschen, Bevölkerungsgruppen und ganzer Regionen beiträgt. Nicht zuletzt sind die Ausdehnung des Welthandels und die wachsende Mobilität nur möglich, weil die gängigen Marktpreise nicht die ökologische Wahrheit sagen, was einen verschwenderischen Lebensstil zu Lasten künftiger Generationen fördert.

Mit der Globalisierung eng verbunden ist ein Prozess der Ausbreitung westlicher Werte und Modelle. Moderne Kommunikationsmittel und Medien, aber auch Exporte als „verdinglichte Ideen“ und der Tourismus verbreiten die Werte und Bilder westlicher Lebensweise täglich in alle Welt und wecken überall die Erwartung einer „nachholenden Entwicklung“. Dies gilt für Produktionsweisen, Konsummuster und Freizeitverhalten ebenso wie für Menschenrechte, Demokratie und Marktwirtschaft. Vor allem der Wohlstand übt große Anziehungskraft aus. Außerdem fördern Industriestaaten und große Unternehmen diesen Trend durch ihre Werbung, um neue Märkte zu erschließen und ihren Absatz zu erhöhen. Dies hat dazu geführt, dass „eine globale Mittelschicht“¹ entstanden ist, die schnell wächst und sich immer mehr dem westlichen Lebens- und Konsumstil annähert.

Weit folgenreicher ist jedoch, dass das westliche Wohlstandsmodell ohne grundlegende Strukturreformen nicht weltweit übertragbar ist. Eine Übernahme der westlichen Produktions- und Lebensweise hätte nämlich verheerende ökologische Auswirkungen. Es bräuchte drei Planeten Erde, wenn alle Menschen einen vergleichbar ressourcenaufwendigen Lebensstil (Verbrauch an Energie, Rohstoffen und anderen natürlichen Ressourcen, Schadstoffausstöße) hätten wie der privilegierte Norden. Mit anderen Worten, die gegenwärtige Globalisierung nach westlichem Vorbild ist entweder selbstzerstörerisch oder aber sie wird zu verschärften Verteilungskonflikten um knappe Ressourcen und begrenzte Aufnahmekapazitäten für Schadstoffe und Abfälle führen, was vielerorts bereits der Fall ist.²

¹ Vgl. Silvia Popp. Die neue globale Mittelschicht. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 64, 49 (2014), S. 30–37.

² Vgl. Raimund Bleischwitz – Florian Pfeil (Hg.). *Globale Rohstoffpolitik: Herausforderungen für Sicherheit, Entwicklung und Umwelt*. Baden-Baden: Nomos 2006.

Die genannten Fakten und Trends machen deutlich, dass Globalisierung ein sehr ambivalentes Phänomen darstellt.⁵ Sie ist aber weder ein Quasi-Naturgesetz, wie eine neoliberale Propaganda einzureden versucht, noch ist alles Globale nützlich und dem Lokalen stets überlegen. Ebenso fragwürdig ist eine Fundamentalopposition, die in der Globalisierung die Wurzel aller Übel sieht und meint, eine Umkehr zu lokalen Wirtschaftskreisläufen sei die Lösung aller sozialen und ökologischen Probleme.

Notwendig ist vielmehr eine menschengerechte Gestaltung der Globalisierung im Dienst des Weltgemeinwohls.⁴ Dafür trägt an erster Stelle die Politik Verantwortung, denn nur sie kann die erforderlichen Rahmenbedingungen auf nationaler wie internationaler Ebene schaffen. Dies verlangt vor allem einen Ausgleich in den materiellen Lebensverhältnissen zwischen den verschiedenen Regionen der Welt, was ohne funktionsfähige Wirtschaftssysteme und eine gute Regierungsführung⁵ nicht möglich ist. Eine immer wichtigere Rolle spielt auch die Zivilgesellschaft in den einzelnen Ländern wie auf Weltebene. Ganz entscheidende Akteure sind dabei die Religionen,⁶ vor allem in den Kulturkreisen der Dritten Welt, in denen die überwiegende Mehrheit der Menschen lebt. Sie verfügen über ethische Ressourcen im Kampf gegen Armut und Umweltzerstörung, ohne welche die notwendige „Große Transformation“⁷ nicht bewältigbar sein wird.

2. Weltwirtschaftsordnung versus regionale Interessen

Die Gründung der Welthandelsorganisation (WTO) 1995 hat erstmals eine Gesamtlösung für den Welthandelsbereich mit einer Vielzahl

⁵ Vgl. Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.). *Die vielen Gesichter der Globalisierung: Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung*. Bonn: DBK 1999.

⁴ Vgl. Johannes Müller – Johannes Wallacher. *Entwicklungsgerechte Weltwirtschaft: Perspektiven für eine sozial- und umweltverträgliche Globalisierung*. Stuttgart: Kohlhammer 2005.

⁵ Vgl. Franz Nuscheler. *Good Governance: ein universelles Leitbild von Staatlichkeit und Entwicklung?* Duisburg: Institut für Entwicklung und Frieden, Universität Duisburg-Essen 2009.

⁶ Vgl. Katherine Marshall. Ancient and Contemporary Wisdom and Practice on Governance as Religious Leaders Engage in International Development. *Journal of Global Ethics* 4, 3 (2008), S. 217–229.

⁷ Vgl. Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen. *Welt im Wandel: Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation*. Berlin: WBGU 2011.

von Unterabkommen geschaffen⁸ und wurde damit auch zu einem Motor der Globalisierung. Zugrunde lag die richtige Erkenntnis, dass Freihandel und internationale Arbeitsteilung weltweite Wohlstandsgewinne bringen können und damit zumindest die Chancen für eine erfolgreiche Armutsbekämpfung verbessern. Die WTO stellt derzeit die effektivste internationale Organisation dar, da sie klare und verlässliche Regeln, ein funktionierendes Streitschlichtungsverfahren und Sanktionsmechanismen geschaffen hat, die Verträge zu Lasten Dritter verhindern.⁹

Die Zunahme an globaler Rechtsstaatlichkeit im Rahmen der WTO hat zu mehr Verlässlichkeit und vertragskonformem Verhalten geführt. Auch wenn die Regeln noch viele Defizite aufweisen und keineswegs rundum als gerecht zu bezeichnen sind, garantieren sie doch im Kern eine Gleichbehandlung aller Länder. Gerade für kleinere Länder ist ein einheitliches Regelsystem wichtig, denn es bietet ihnen bessere Aussichten, ihre Interessen zu wahren, als bilaterale Handelsabkommen. Hinzu kommt eine gewisse Vorzugsbehandlung vor allem ärmerer Länder. Darum ist die Stärkung und Weiterentwicklung der WTO durch geeignete Reformen grundsätzlich sehr zu begrüßen.¹⁰

Unbestreitbar sind aber auch große Mängel der gegenwärtigen Weltwirtschaftsordnung, gerade aus Sicht der Entwicklungsländer. Sie mussten und müssen immer wieder erhebliche Zugeständnisse an die Industrieländer machen. Der Zwang zur Akzeptanz eines Gesamtpakets hat ihren nationalstaatlichen Spielraum für eine an den eigenen Bedürfnissen orientierte Wirtschaftspolitik eingeschränkt. Zudem haben die Industrieländer ihre Versprechungen, besonders zur Vorzugsbehandlung, bisher kaum eingelöst. Darüber hinaus gibt es eine Reihe grundsätzlicher Probleme der Weltwirtschaftsordnung, die bisher ungelöst sind. Dazu zählen: 1. Verknüpfung von Handel und Politik durch politische Sanktionen wie Handelsembargos; 2. Fehlen einer internationalen Wettbewerbsordnung; 3. Soziale Mindeststandards im Welthandel; 4. Kohärenz zwischen WTO-Regeln und multilateralen Umweltabkommen.

⁸ Vgl. Richard Senti. *WTO – Die neue Welthandelsordnung nach der Uruguay-Runde*. 5. Auflage. Zürich: Eidgenössische Technische Hochschule 2005.

⁹ Vgl. Wolfgang Benedek. Die neue Welthandelsorganisation (WTO) und ihre internationale Stellung. *Vereinte Nationen* 43, 1 (1995), S. 13–19.

¹⁰ Vgl. Richard Senti. Die WTO im gesellschaftspolitischen Dilemma. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 57, 13 (2007), S. 31–38.

Die Alternative ist eine stärkere Hinwendung zu bilateralen bzw. regionalen Abkommen. Sie machen es wirtschaftlich mächtigen Staaten leichter, ihre Bedingungen zu diktieren. Hinzu kommt die Gefahr, dass sich Handelsblöcke unter Ausschluss kleinerer Akteure bilden. Umso bedauerlicher ist es, dass die Fortentwicklung der WTO seit 1995 nahezu zum Stillstand gekommen ist. Stattdessen sind seitdem weit über 300 regionale Abkommen geschlossen worden, die das strukturelle Ungleichgewicht in der Weltwirtschaft vertieft haben.¹¹ Sie sind grundsätzlich erlaubt, müssten aber von der WTO überprüft werden. Die weitgehende Verletzung dieser Regel stellt eine Gefahr für das Fortbestehen der WTO dar.¹²

3. Ethische Leitplanken auf dem Hintergrund der katholischen Soziallehre

Eine politische Steuerung der Globalisierung mit dem Ziel einer menschengerechten Weltwirtschaft braucht grundlegende ethische Leitplanken, die sich unterschiedlich begründen lassen. Die Religionen mit ihren moralischen Traditionen und ihrer Motivationskraft können dazu einen wichtigen Beitrag leisten. Dies soll am Beispiel grundlegender Prinzipien gezeigt werden, welche sich auch aus der katholischen Soziallehre ableiten lassen.¹⁵

1. Eine menschengerechte Weltwirtschaft muss auf das *Weltgemeinwohl* ausgerichtet sein und gemeinsames Handeln über nationale Grenzen hinweg fördern. Angesichts globaler Herausforderungen wie Armutsbekämpfung, Klimaschutz oder Sicherheit braucht es weltwirtschaftliche Rahmenbedingungen, welche einen möglichst chancengleichen Wettbewerb gewährleisten. Ziel sind faire „Spielregeln“, die das Gewinnstreben nicht außer Kraft setzen, sondern in eine das Gemeinwohl fördernde Richtung lenken. Das Völkerrecht, die Menschenrechte (Zivil- wie Sozialpakt), das System der Vereinten

¹¹ Vgl. Heribert Dieter. *Abschied vom Multilateralismus?: der neue Regionalismus in der Handels- und Finanzpolitik*. Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik 2005.

¹² Vgl. Richard Senti. Neue Herausforderung an die Handelsvereinbarungen: das Nebeneinander von WTO-Welthandelsordnung und regionalen Freihandelsabkommen lässt die Diskussion über die Gestaltung der künftigen Welthandelsordnung nicht abbrechen. *Neue Zürcher Zeitung* vom 8. 9. 2015, S. 17.

¹⁵ Vgl. Johannes Müller. Weltwirtschaft und Entwicklungsländer. In: Anton Rauscher (Hg.). *Handbuch der Katholischen Soziallehre*. Berlin: Duncker & Humblot 2008, S. 1085–1094.

Nationen, Institutionen wie das Regelsystem der WTO sind wichtige, aber keineswegs ausreichende institutionelle Bausteine. Es gibt nämlich nach wie vor weithin unregelte Bereiche wie den Umweltschutz.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen Gemeingüter.¹⁴ Derartige öffentliche bzw. kollektive Güter unterscheiden sich von privaten Gütern dadurch, dass ihre Nutzung für alle offen ist und der Gebrauch durch einen Akteur nicht den Gebrauch durch andere beeinträchtigt. Dazu zählen globale Umweltgüter (Meere, Erdatmosphäre), Güter wie Wissen, universal gültige Normen und Werte sowie Grundlagen für das Weltgemeinwohl wie Frieden, eine Welt ohne Armut oder ökologische Nachhaltigkeit. Da ein freier Weltmarkt solche Güter in der Regel nicht bereitstellt, braucht es institutionelle Formen der Zusammenarbeit über nationale Eigeninteressen hinweg.

2. Grundlegender Maßstab auch für die Weltwirtschaft ist ein *umfassender Entwicklungsbegriff*: „Entwicklung ist nicht einfach gleichbedeutend mit wirtschaftlichem Wachstum. Wahre Entwicklung muss umfassend sein, sie muss jeden Menschen und den ganzen Menschen im Auge haben“ (PP 14). „Ebenfalls wäre ein Entwicklungstyp nicht wirklich *des Menschen würdig*, der nicht auch die persönlichen und gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen *Menschenrechte*, die *Rechte der Nationen und Völker* eingeschlossen, *achten und fördern würde*“ (SRS 35). Eben darum sind es an erster Stelle immer die Menschen selbst, die sich selbst und vorhandene Ressourcen entwickeln müssen. Entwicklung in diesem Sinn ist immer „Entwicklung von unten“, d.h. die menschliche Würde verlangt, dass der Mensch Zentrum und Ziel, Subjekt und Träger aller Entwicklung ist.¹⁵ Dies gilt keineswegs nur für die Länder des globalen Südens, sondern auch für den globalen Norden, der sich vom ökonomistischen Trugbild stetig wachsenden Wohlstands verabschieden muss.

3. Dem entspricht eine *vorrangige Option für die Armen*, die in der Menschenwürde und den Menschenrechten wurzelt. Sie lässt sich auch vom Evangelium und der Tradition der Kirche her begründen (vgl. SRS 42). Vorrangige Aufmerksamkeit müssen jene erhalten, deren Würde und Rechte besonders bedroht sind. Die Ärmsten der Armen sind oft Frauen, weil sie nicht selten mehrfach diskriminiert sind: als

¹⁴ Vgl. Elinor Ostrom. *Was mehr wird, wenn wir teilen: vom gesellschaftlichen Wert der Gemeingüter*. München: oekom 2011.

¹⁵ Vgl. United Nations Development Programme. *Making Global Trade Work for People*. London: Earthscan Publication Ltd 2003.

Arme, als Frauen und manchmal zudem als Angehörige von Minderheiten. Nicht nur die Entwicklungspolitik, sondern auch die Weltwirtschaft muss daher armenorientiert sein, denn es sind die Armen, denen meist auch die Mittel fehlen, durch Eigeninitiative ihre Notlage selbst zu überwinden. Die internationale Politik sollte darum ärmeren Ländern Vorzugsbedingungen einräumen, damit ihr Abstand zu den reichen Ländern nicht weiter zunimmt. Protektionismus in vielfältigen Formen ist das genaue Gegenteil davon.

4. Von großer Wichtigkeit sind die *sozialen Menschenrechte*, die (zusammen mit den wirtschaftlichen und kulturellen Rechten) im Sozialpakt der Vereinten Nationen völkerrechtlich festgeschrieben sind.¹⁶ Diese Rechte implizieren eine „Ethik des Überlebens“ bzw. den Schutz menschlichen Lebens. Dies ist weltwirtschaftlich höchst bedeutsam, wie die Kontroversen um soziale und ökologische Mindeststandards im Rahmen der WTO zeigen. Ein großes Problem ist die oft fehlende Kohärenz zwischen WTO-Regeln und anderen völkerrechtlichen Verträgen wie den Kernnormen der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) und multilateralen Umweltabkommen. Handelsinteressen haben daher häufig Vorrang.

5. Nicht weniger zentral ist die Eigenverantwortung jedes Landes, denn wirkliche Entwicklung kann immer nur durch die Menschen vor Ort erfolgen. Dies verlangt eine Politik, die von den wirklichen Bedürfnissen des jeweiligen Landes ausgeht, die verfügbare Ressourcen nutzt und die Eigeninitiative der Menschen fördert. Dies sollte entsprechend dem Strukturprinzip der *Subsidiarität* geschehen. Es bedeutet zum einen ein Recht auf Partizipation, also auf aktive Teilnahme und Teilhabe, zum anderen die Verantwortung des Staates für eine Ordnung, welche die Eigeninitiative unterstützt. Auch die Institutionen und Regeln der Weltwirtschaft haben eine subsidiäre Funktion. Sie sollen das eigenverantwortliche Handeln aller Akteure unterstützen. Dies schließt ein, dass die ärmeren Länder einen fairen Anteil an den Ressourcen und am Wohlstand der Erde erhalten. Die gegenwärtige Weltwirtschaftsordnung wird diesem Anspruch kaum gerecht. Manche internationale Verträge schwächen die Selbständigkeit ärmerer Länder und ihrer Menschen. So beschneidet etwa das Abkommen zum

¹⁶ Vgl. Michael Windfuhr. Soziale Menschenrechte im Welthandel. In: Gabriele von Arnim et al. (Hg.). *Jahrbuch Menschenrechte 2001*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 155–163.

Schutz geistigen Eigentums (TRIPS) das traditionelle Recht der Bauern, Saatgut aus der eigenen Ernte zu gewinnen, und führt teils dazu, dass sie es aus dem Ausland teuer zukaufen müssen.

6. Die Soziallehre tritt für eine freie Marktwirtschaft als wirksamstes ordnungspolitisches Instrument ein (vgl. CA 34). Die schließt das Recht auf Privateigentum ein. Sie weiß aber auch um die Grenzen des Marktes und warnt vor der „Gefahr einer ‚Vergötzung‘ des Marktes“ (CA 40). Allerdings betrachtet sie den Markt nicht als Selbstzweck, sondern als ein Instrument. Als solcher braucht er eine Ordnungspolitik, die ihn zum Wohl der Menschen lenkt. Eine marktwirtschaftliche Weltwirtschaftsordnung muss gerecht gestaltet werden. Als Maßstab für die Gestaltung von Märkten nennt sie zwei Kriterien, nämlich die „Bestimmung der Güter für alle“ und die damit verknüpfte „Sozialpflichtigkeit des Eigentums“: „Alle anderen Rechte, ganz gleich welche, auch das des Eigentums und des freien Tausches, sind diesem Grundgesetz untergeordnet. [...] Niemand ist befugt, seinen Überfluss ausschließlich sich selbst vorzubehalten, wo andern das Notwendigste fehlt“ (PP 22–23).

7. Eine marktwirtschaftliche Ordnung impliziert eine grundsätzlich positive Sicht des Wettbewerbs und des Gewinns als Anreiz. Markt und Wettbewerb sind freilich primär und legitimerweise von Eigeninteressen bestimmt, was Ungleichheiten verschärfen kann. Deswegen braucht es stets auch *Solidarität* als eine mindestens ebenso wichtige Handlungsorientierung (vgl. SRS 32). Es widerspricht auch aller menschlichen Erfahrung, Wettbewerb und Konkurrenz zum obersten oder gar alleinigen Leitprinzip zu erklären. Vielmehr sind Solidarität und Kooperation, die sich nicht auf pure Eigeninteressen reduzieren lassen, ebenso wichtige Motive. Dies gilt auch im Hinblick auf die globalen Probleme und besonders die weltweite Ungleichheit, die nicht ohne „eine solidarische Entwicklung der Menschheit“ (PP 43) und partnerschaftliche Zusammenarbeit aller Länder zu lösen sind. Dies ist angesichts unübersehbarer Tendenzen, ökonomische Prinzipien zur Grundlage allen Handelns zu erklären, von größter Bedeutung. So gibt es etwa in der Entwicklungshilfe die Tendenz, Eigeninteressen vorrangiges Gewicht beizumessen.

8. Es gibt vielfältige, oft nachteilige Abhängigkeiten des globalen Südens und besonders armer und schwacher Länder. Sie sind teilweise Folge von ungerechten Praktiken, die ihrerseits in ungerechten Regeln oder dem Fehlen von Regeln gründen: „Die Spielregel des

freien Handels kann also für sich allein die internationalen Beziehungen nicht regieren. Ihre Vorteile sind klar, wo es sich um Partner in nicht allzu ungleicher wirtschaftlicher Lage handelt. [...] Aber es ist etwas anderes, wenn die Bedingungen von Land zu Land ungleich sind“ (PP 58). Diese Feststellung verweist auf das auch weltwirtschaftlich gültige Prinzip der *Tauschgerechtigkeit*, das etwa durch einseitigen Protektionismus verletzt wird. Insofern sind Verträge, die unter fairen Bedingungen zustande gekommen sind, einzuhalten. Es gibt allerdings auch Fälle, in denen eine entsprechende Pflicht nicht zu erfüllen ist, sei es weil die nötigen Voraussetzungen fehlen, sei es weil das immer übergeordnete Recht auf Überleben verletzt würde. Dies lässt sich am Beispiel der oft erdrückenden Schuldenlast vieler Entwicklungsländer zeigen.¹⁷ Auf jeden Fall ist ihre Rechtmäßigkeit und Billigkeit zu prüfen, möglichst durch neutrale Vermittler, um gegebenenfalls eine Neubewertung bzw. einen Nachlass vorzunehmen. Der Vorschlag eines internationalen Insolvenzrechtes weist zumindest in die richtige Richtung.

9. Die Ausdehnung des Welthandels (Transport) und die wachsende Mobilität von Menschen (Tourismus) trägt oft zur Ausbeutung und Zerstörung der Umwelt bei, wie die Erderwärmung infolge des Klimawandels zeigt. Dies hängt wesentlich damit zusammen, dass der Markt sehr kurzfristig ausgerichtet ist und weitgehend nur die Interessen der gegenwärtigen Generation berücksichtigt. Der internationale Konkurrenzdruck verstärkt diese Kurzsichtigkeit. Es ist daher erforderlich, die Lebensinteressen künftiger Generationen, die sich nicht selbst zu Wort melden können, mit zu berücksichtigen. Ziel muss eine nachhaltige bzw. zukunftsfähige Entwicklung auch im Rahmen der Weltwirtschaftsordnung sein.¹⁸ Diese ökologische Perspektive steht im Zentrum der neuen Sozialenzyklika *Laudato si'* (LS). Sie ist aber auch ein Gebot vorausschauender Vernunft, denn eine Entwicklung, die nicht nachhaltig ist, birgt ein hohes Konflikt- und Gewaltpotenzial in sich. Ökologische Postulate dürfen freilich nicht zu Lasten der Armen

¹⁷ Vgl. Johannes Müller. Ethische Kriterien zur Beurteilung von Lösungsansätzen zur Überwindung der Schuldenkrise. In: Martin Dabrowski et al. (Hg.). *Lösungsstrategien zur Überwindung der internationalen Schuldenkrise*. Berlin: Duncker & Humblot 2000, S. 55–77.

¹⁸ Vgl. Ottmar Edenhofer et al. *Global aber gerecht: Klimawandel bekämpfen, Entwicklung ermöglichen*. München: C. H. Beck 2010.

heute gehen, weshalb die Enzyklika fordert, „gleichzeitig sowohl die Reduzierung der Umweltverschmutzung als auch die Entwicklung der armen Länder und Regionen in Angriff zu nehmen“ (LS 175). Notwendig ist ein Paradigmenwechsel von einer konsumistischen hin zu einer solidarischen Weltwirtschaft.

10. Wenn Verhandlungsparteien sehr ungleiche Macht besitzen, wie meist in den Nord-Süd-Beziehungen, können internationale Verträge und Handelsabkommen den Forderungen der sozialen Gerechtigkeit widersprechen. Umso wichtiger ist der Grundsatz der *Verfahrensgerechtigkeit*. Er verlangt Transparenz sowie echte Beteiligung aller Länder beim Prozess der Beratung und Entscheidung auf multilateraler Ebene. Offensichtliche verfahrensrechtliche Defizite erfordern prozedurale Reformen, welche die Verhandlungsmacht schwächerer Länder stärken. Dies gilt etwa für die WTO-Verhandlungen, die schon wegen ihrer Komplexität die Kapazität (Kosten, Kompetenz) kleinerer Länder meist überfordern. Fragwürdig sind auch informelle Mechanismen, etwa Treffen im kleinen Kreis der mächtigen Industrie- und Schwellenländer, die wichtige weltwirtschaftliche Weichenstellungen treffen. Dies erlaubt allen anderen Ländern oft nicht einmal, ihre Perspektiven und Anliegen vorzutragen.

4. Aktueller Prüfstein: notwendiger Streit um TTIP

Seit einigen Jahren gibt es komplexe regionale Abkommen, die eine Vielzahl von Bereichen abdecken, die in der Regel nicht Thema von Handelsgesprächen sind. Dazu zählen Abkommen wie CETA (*Comprehensive Economic Trade Agreement*) zwischen Kanada und der EU oder seit kurzem TPP (*TransPacific Partnership*). Noch umfassender sind die noch laufenden Verhandlungen zu TTIP (*Transatlantic Trade and Investment Partnership*) zwischen den USA und der EU. Dieses Abkommen hat eine kontroverse Diskussion ausgelöst und steht im Kreuzfeuer harscher Kritik.¹⁹ Da noch kein endgültiger Vertragsentwurf vorliegt,

¹⁹ Vgl. Christian Felber – Andreas Falke. TTIP kontrovers. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 64, 50–51 (2014), S. 25–35; Thilo Bode. *Die Freihandelslüge: Warum TTIP nur den Konzernen nützt – uns allen aber schadet*. München: DVA 2015; Franz Kotteder. *Der große Ausverkauf: Wie die Ideologie des freien Handels unsere Demokratie gefährdet [Das TTIP Komplott]*. München: Ludwig Buchverlag 2015.

kann auch nur vorläufig geprüft werden, inwieweit dieses Abkommen den genannten ethischen Kriterien gerecht wird.²⁰

1. Ein grundsätzlicher Kritikpunkt betrifft die *fehlende Transparenz* der Verhandlungen, die weitgehend hinter verschlossenen Türen stattfinden. Selbst Bundestagsabgeordnete erhalten keinen Einblick in die Ergebnisse. Zu Anhörungen werden fast nur Vertreter großer Unternehmen eingeladen, während die Zivilgesellschaft ausgesperrt bleibt,²¹ was dem Prinzip der Verfahrensgerechtigkeit widerspricht. Manche sprechen sogar von einem Kampf zwischen der Macht großer transnationaler Unternehmen und demokratischen Entscheidungsprozessen. All dies hat (zusammen mit der NSA-Affäre) zu einem kaum noch überwindbaren Vertrauensverlust geführt.

2. Es ist kaum bestreitbar, dass *Freihandel* in Verbindung mit internationaler Arbeitsteilung die wirtschaftliche Aktivität stimulieren, mehr Wachstum ermöglichen und für alle beteiligten Länder Wohlfahrtsgewinne mit sich bringen kann. Welchen Nutzen TTIP tatsächlich bringen wird, ist jedoch sehr umstritten, da in diesem Feld keine gesicherten Prognosen möglich sind, was sich in sehr unterschiedlichen Gutachten widerspiegelt. Die EU musste sogar „peinliche Korrekturen“ nach unten vornehmen.²² Solches Wachstum trägt allerdings keineswegs automatisch zum Weltgemeinwohl bzw. zur Umsetzung der Ziele nachhaltiger Entwicklung (SDGs) bei, welche die UNO unlängst beschlossen hat.²³ Bisher ist noch kaum abzuschätzen, ob und inwieweit ärmere Länder und vor allem ärmere Bevölkerungsgruppen profitieren werden. Dies hängt wesentlich davon ab, ob TTIP eine bessere Nutzung eigener Ressourcen ermöglicht und einen besseren Zugang zu den Märkten der Industrieländer schafft. Die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich fast überall lässt jedoch befürch-

²⁰ Vgl. Ursula Nothelle-Wildfeuer: *TTIP – Das Freihandelsabkommen zwischen der EU und den USA: sozialetische Anfragen* (Kirche und Gesellschaft 420). Köln: Bachem 2015.

²¹ Vgl. Harald Klimenta – Andreas Fisahn: *Die Freihandelsfälle: transatlantische Industriepolitik ohne Bürgerbeteiligung – das TTIP*. Hamburg: VSA-Verlag 2014.

²² Vgl. Silvie Liebrich: *Peinliche Korrekturen am TTIP-Versprechen*. *Süddeutsche Zeitung* vom 1. 4. 2015. [2016-01-06] <http://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/freihandelsabkommen-peinliche-korrekturen-1.2417975>.

²³ Vgl. Ban Ki-moon: *Die Post-2015-Agenda für nachhaltige Entwicklung: der Weg zu einem Leben in Würde bis 2030: die Armut beenden, Menschenleben verändern und die Erde schützen*. Synthesebericht des Generalsekretärs für die Post-2015-Agenda für nachhaltige Entwicklung. *Sonstige Dokumente des Generalsekretärs A/69/700* (2015).

ten, dass große transnationale Unternehmen die Hauptgewinner sein werden.

3. Klassische Zölle spielen heute meist nur noch eine Nebenrolle. TTIP will daher vor allem nichttarifäre Handelshemmnisse abbauen. Die Vereinheitlichung von technischen Normen, Verpackungsvorschriften oder Ausschreibungsmodalitäten ist durchaus wünschenswert, soweit dies nicht zum Ziel hat, den eigenen Markt abzuschotten. In den Bereich nichttarifärer Handelshemmnisse fallen aber auch *Sozial- und Umweltstandards*. Es besteht die Sorge, dass man sich einfach auf den kleinsten gemeinsamen Nenner einigt und TTIP so zu einer Schwächung solcher Standards führt.²⁴ Dabei geht es um grundlegende Aspekte wie soziale Menschenrechte, Verbraucherschutz oder kulturelle Vorstellungen. Solche Standards sind etwa die acht Kernnormen der ILO, die auf jeden Fall einzubeziehen sind. Da die USA bisher nur zwei dieser Normen anerkannt haben, wird dies nicht einfach sein.

4. Problematisch ist auch, wenn TTIP verhindert, dass im Fall neuer Erkenntnisse Standards verschärft oder neue Standards für bisher nicht geregelte Bereiche gesetzt werden. Daher sind insbesondere so genannte *Negativlisten* abzulehnen, die besagen, dass alle Bereiche liberalisiert werden können, die in einem solchen Regelwerk nicht explizit aufgelistet sind. Ein besserer und eigentlich allein vertretbarer Weg ist ein Positivkatalog, der genau aufführt, in welchen Feldern derartige Öffnungen erwünscht sind. Außerdem ist eine Klausel sinnvoll, die eine Korrektur unerwünschter Fehlentwicklungen ermöglicht.

5. Die Gründung der WTO war ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer gerechteren Weltwirtschaftsordnung. Darum ist die Weiterentwicklung der WTO durch geeignete Reformen grundsätzlich sehr zu begrüßen. TTIP stellt dagegen ein *regionales Abkommen* dar, welches das strukturelle Ungleichgewicht in der Weltwirtschaft vertiefen könnte. Dies wäre ein großes Hindernis für den angestrebten Multilateralismus, ja es könnte ihn längerfristig sogar gefährden. Darauf deutet die Tatsache hin, dass TTIP eindeutig auch geostrategische Ziele hat. Das Abkommen will (wie TPP) den westlichen Wirtschaftsblock gegenüber China stärken, um Maßstäbe zu setzen, bevor es China tut. Dies kann

²⁴ Vgl. Christoph Krauß – Arnd Küppers. Eine schwankende Brücke zwischen verschiedenen Rechts- und Wirtschaftssystemen: grundsätzliche Überlegungen zu transatlantischen Handelsabkommen. *Amosinternational* 8, 4 (2014), S. 3–7.

zu Handelsblöcken führen, die sich auf lange Sicht nach außen abgrenzen, unter Ausschluss kleinerer Akteure.

Ein Gegenargument lautet, dass solche Verträge ein ergänzender Schritt auf dem Weg zu weltweit einheitlichen Vereinbarungen sein können. Verhandlungen zwischen Ländern mit vergleichbarem wirtschaftlichen Potenzial und rechtlicher Nähe seien oft kooperativer und fänden eher Lösungen, die sogar über das hinausgehen, was auf multilateraler Ebene konsensfähig ist. Darauf könnte dann auch eine globale Ordnungspolitik aufbauen. Es erscheint jedoch fraglich, ob dies auch für so starke Wirtschaftsblöcke wie USA und EU zutrifft.

6. Wohl am umstrittensten ist der sehr zentrale *Investorenschutz*.²⁵ In ihm geht es vor allem um Klauseln, die es Unternehmen erlauben, Schadenersatz und andere Ansprüche gegen Staaten vor internationalen Schiedsgerichten einzuklagen, die außerhalb der bestehenden Rechtssysteme angesiedelt und der Öffentlichkeit entzogen sind. Da aber die USA wie die EU gut etablierte Rechtssysteme haben, die Investoren ausreichend schützen, gibt es keinen guten Grund für diese eher ungewöhnliche Verfahrensweise. Schiedsgerichten ähnlicher Art (ICSID) wird u.a. vorgeworfen: Nutzen nur für eine kleine internationale Elite, inkonsistente Rechtsprechung, keine Berufungsinstanz, Parallelklagen (nationales und internationales Gericht), ökonomistische Schlagseite, verfassungsrechtliche Kollision.²⁶ Die Erfahrungen mit dem 1994 zwischen USA, Kanada und Mexiko vereinbarten Nordamerikanischen Freihandelsabkommens (NAFTA) stimmen ebenfalls eher bedenklich. Auf keinen Fall darf TTIP das Recht von Staaten beschneiden, ihren Bürgern öffentliche Dienstleistungen bereitzustellen oder ihre regionale Wirtschaft zu stärken.

7. Nach Meinung vieler Experten untergräbt TTIP die bestehenden Verfassungen und Rechtsprinzipien. Dies betrifft vor allem die *parlamentarische Kontrolle*. Inwieweit das Europäische Parlament und nationale Parlamente zustimmen müssen, ist nach wie vor nicht klar. Völlig inakzeptabel sind besonders der geplante „Rat für regulatorische Kooperation“ (RCB) sowie andere Expertenausschüsse, die das ratifizierte Abkommen laufend fortschreiben sollen, und zwar ohne

²⁵ Vgl. Andreas Fisahn. *Freihandel und Investorenschutz: Schiedsgerichte zur Durchsetzung eines neuen Freihandelsrechts?* *Amosinternational* 8, 4 (2014), S. 37–41.

²⁶ Vgl. Thorsten Hippe. *Investitionsschutz in TTIP und CETA: ein ökonomischer Staatsstreich gegen die Demokratie?* *Gesellschaft – Wirtschaft – Politik* 63, 4 (2015), S. 541–551.

parlamentarische Zustimmung. Der RCB soll sogar schon im Frühstadium nationaler Gesetzgebungsprozesse angehört werden.²⁷

8. Im Kern geht es dabei um die ordnungspolitische Alternative „*Markt versus Staat*“. Diesbezüglich gibt es erhebliche Unterschiede zwischen dem angelsächsischen und kontinentaleuropäischen Modell. Unbestreitbar gibt es Staatsversagen, aber ebenso Marktversagen.²⁸ Auch wenn es immer Reformbedarf geben wird, so darf TTIP auf keinen Fall die soziale Marktwirtschaft in weiten Teilen Europas schwächen. Dies wäre aber der Fall, wenn die mächtigen transnationalen Unternehmen außerhalb nationaler Gerichtsbarkeit stehen würden. Die Enthüllungen zum Fehlverhalten vieler renommierter Unternehmen in den vergangenen Jahren (Steuerverhalten, Zinsmanipulation, Korruption) zeigen, wie wenig man darauf vertrauen darf, dass diese nicht primär an Gewinnmaximierung interessiert sind. Vielfältige Erfahrungen lehren, dass so genannte freiwillige Selbstverpflichtungen in diesem Feld wenig wirksam sind. Man muss davon ausgehen, dass sie jegliche Gesetzeslücke in ihrem Interesse nutzen werden. Das öffentliche Interesse oder das Gemeinwohl spielen dabei eine untergeordnete Rolle.

9. Inwieweit TTIP zu einer *Benachteiligung des globalen Südens* führt, ist nicht einfach zu beantworten.²⁹ Es gibt widersprüchliche Gutachten, die aber wichtige Aspekte oft nicht berücksichtigen. Die meisten Drittländer würden durch die zu erwartenden Handelsumlenkungseffekte auf jeden Fall schlechter gestellt.³⁰ Besonders für ärmere Länder würde dies einen Verlust an Marktanteilen bedeuten. Dies betrifft insbesondere den Agrarsektor, wenn etwa Länder in Nord- und Westafrika weniger nach Europa exportieren können, da sie nicht mit nun noch billigeren US-Importen konkurrieren können. Studien sprechen von Verlusten in bestimmten Bereichen, die aber vielleicht anderswo (z.B. Tourismus) ausgeglichen werden könnten. Dies ist

²⁷ Vgl. Heribert Prantl. TTIP und die Froschlurche gemeinsam haben. *Süddeutsche Zeitung* vom 25. 7. 2015. [2016-01-06] <http://www.sueddeutsche.de/politik/freihandelsabkommen-ttip-und-die-froschlurche-1.2581192>.

²⁸ Vgl. Bruno S. Frey. Liliput oder Leviathan?: der Staat in der globalisierten Wirtschaft. *Perspektiven der Wirtschaftspolitik* 3, 4 (2002), S. 363–375.

²⁹ Vgl. Gabriel Felbermayr. Wem nutzt das transatlantische Freihandelsabkommen?: die prognostizierten Auswirkungen auf Wachstum und Arbeitsmarkt. *Amosinternational* 8, 4 (2014), S. 8–12.

³⁰ Vgl. Jürgen Maier. Fairer Welthandel durch Freihandelsabkommen?: zur entwicklungspolitischen Bedeutung von TTIP und CETA. *Amosinternational* 8, 4 (2014), S. 24–30.

jedoch weitgehend spekulativ. Am grundlegendsten ist die Kritik, dass die Ausgrenzung der schwächeren Länder dem Prinzip globaler Partnerschaft widerspricht. Dieses Prinzip der Umweltkonferenz in Rio de Janeiro 1992 ist von großer Bedeutung im Hinblick auf die Umsetzung der erwähnten nachhaltigen Entwicklungsziele oder eines neuen Klimaschutzabkommens.

10. Noch grundlegender ist die bisher völlig ausgeblendete Frage, ob mehr Wachstum in den reichsten Regionen der Welt wirklich erwünscht ist. Seit Jahren debattiert man über ein anderes Wohlfahrtskonzept und plädiert für ein *umweltgerechtes (grünes) Wachstum*. Solche Fragen, die eng zusammenhängen mit Klimaschutz, Energiepolitik, Nahrungsmittelsicherheit usw., scheinen in den bisherigen Verhandlungen so gut wie keine Rolle zu spielen. Dies erweist alle Bekenntnisse zur Bekämpfung der Armut und des Klimawandels als wenig glaubwürdig. Mehr Handel ist nämlich in der Regel mit mehr Transporten und damit zusätzlichen CO₂-Emissionen verbunden. Außerdem fördert mehr Wohlstand einen konsumorientierten Lebensstil. Hier manifestiert sich ein Grundproblem der Politik, nämlich die Inkohärenz unterschiedlicher Politikfelder. Man will grundlegende Weichenstellungen vornehmen, die richtig sind (z.B. die Energiewende), aber in anderen Politikbereichen werden diese Ziele völlig ausgeblendet. Dies steht in krassem Widerspruch zum Weltgemeinwohl, zur Großen Transformation und zum von Papst Franziskus ange-mahnten Wandel.

Für ein abschließendes Urteil ist es sicher noch zu früh. Auf jeden Fall aber müssen die weiteren Verhandlungen sehr kritisch verfolgt werden. Dies erfordert größtmögliche Transparenz, keinen Zeitdruck, die demokratische Beteiligung der Parlamente und eine Einbeziehung der Zivilgesellschaft.

*Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
D-80539 München
e-mail: joh.mueller@hfh.de*

UNTERNEHMEN UNTER DER DOMINANZ DER FINANZMÄRKTE? ORIENTIERUNGEN AUS SOZIALETHISCHER PERSPEKTIVE

WOLF - GERO REICHERT

ABSTRACT

Corporations under the dominance of the financial markets? Orientation marks in socio-ethical perspective

There is a crucial change in the German financial system and listed corporations: The influence of the financial markets has grown in both fields. Subsequently, shareholders can enforce their interests more efficiently than other stakeholders (e.g. affiliates, NGOs, political communities, and employees). In the paper, diverse explanations for this development are presented and evaluated: disintermediation, financial market capitalism and ‘financialization’. Afterward, the topic is discussed in the perspective of theological ethics. Catholic Social Teaching features no financial ethics, but it includes some thoughts that offer an orientation for economic policy, the concept of an economy in service of the common good, the idea of a cooperation between state, market and civil society and socially anchored entrepreneurship as well as the conception of a serving financial economy. In conclusion, action perspectives are described.

Key words

Financial markets; business; Financial system; Social ethics; Catholic social teaching

DOI: 10.14712/25363598.2016.5

In der europäischen Wirtschaftsordnung hat sich etwas verändert – zunächst schleichend, seit Sommer 2010 jedoch offensichtlich: Die Finanzmärkte sind dominant geworden. Seit Griechenlands erster (Fast-)Insolvenz geht es offenbar nur darum, das Vertrauen der Finanzmärkte wiederzugewinnen oder gar nicht erst zu erschüttern.

Was allerdings im Hintergrund dieser Entwicklung steht, wird meist ausgeblendet: In den Unternehmen nämlich hat die Wirklichkeitsdeutung von Finanzanalysten, Investmentbankern und Portfoliomanagern längst sehr großen Einfluss erlangt. Dies hat Folgen für die Arbeitsbedingungen in den Unternehmen, die Beschäftigten und andere Stakeholder.

Im Folgenden wird in einem ersten Schritt auf die Veränderungen auf den Finanzmärkten eingegangen. Es wird die These vertreten, dass es eine zunehmende Marktorientierung im Finanzsystem gibt. Zweitens gibt es auch innerhalb der Unternehmen eine verstärkte Ausrichtung auf die Finanzmärkte und deren gebräuchliche Kennziffern. In einem dritten Schritt wird nach einer angemessenen Deutung für diese zunehmende Marktorientierung im Finanzsystem sowie im Unternehmenssektor gefragt. Schlussendlich wird aus Gedankensplittern der Römischen Sozialverkündigung finanzethische Orientierung gewonnen – insbesondere für diejenigen, die für die Wirtschaftspolitik verantwortlich sind.

Im Zentrum der Analyse steht die Bundesrepublik Deutschland. Insofern sie eng mit anderen Volkswirtschaften im europäischen Binnenmarkt verflochten ist, sind die Ergebnisse auch für andere europäische Länder relevant.

1. Zunehmende Marktorientierung im deutschen Finanzsystem

Für Unternehmen ist die zentrale Funktion des Finanzsystems die Finanzierung.¹ Neben den Banken spielen hierbei zunehmend die Finanzmärkte eine zentrale Rolle.² Die Finanziers beteiligen sich dabei gleichzeitig auch an der Unternehmenskontrolle (Corporate Governance).

¹ Vgl. Martin Hellwig, Die volkswirtschaftliche Bedeutung des Finanzsystems. In: Georg Obst – Otto Hintner (Hg.). *Geld-, Bank- und Börsenwesen: Handbuch des Finanzsystems*. 40., völlig überarbeitete Auflage. Stuttgart: Schäffer-Poeschel-Verlag 2000, S. 3–37, 11.

² Während als Finanzmarkt ein Markt bezeichnet wird, auf dem ein Wertpapier, ein Derivat oder eine Währung gekauft oder verkauft wird, umfasst der weitere Begriff des Finanzsystems auch die (Zentral-)Banken, die Regulierungsbehörden sowie die Finanzdienstleistungen nachfragenden Wirtschaftseinheiten. Als Kapitalmarkt wird ein Finanzmarkt bezeichnet, auf dem sich Wirtschaftseinheiten mit Finanzierungsmitteln eindecken.

1.1 Abnahme der Unternehmensfinanzierung über Bankkredite

Traditionell stellt der Bankkredit die wichtigste externe Finanzierungsquelle der deutschen Unternehmen dar. Noch im Jahr 2000 konnte Andreas Hackethal vermerken, dass sich „das Verhalten deutscher Unternehmen in Bezug auf die Nutzung externer Finanzierungsquellen kaum verändert [hat]“.³ Doch bereits im Jahr 2005 räumt er Differenzierungsbedarf ein: Während sich kleine und mittlere Unternehmen weiterhin vor allem über Bankkredite fremdfinanzieren, nimmt bei den Großunternehmen die Bedeutung von Wertpapieremissionen (Aktien, Unternehmensanleihen) zu.⁴ An die Seite der ehemals dominanten Hausbank treten damit nun auch die Kapitalmärkte und die auf ihnen besonders wichtige Anlegergruppe der institutionellen Investoren – Investment- und Pensionsfonds, Versicherungen, Hedgefonds etc.⁵ Zugleich reduzieren die Großbanken ihre Kreditvergabe an den Unternehmenssektor und konzentrieren sich vermehrt auf das Investmentbanking.

1.2 Wandel der Unternehmenskontrolle

Im deutschen Modell der Unternehmenskontrolle waren Unternehmen eingebunden in stabile Netzwerke, an deren Knotenpunkten sich die großen Banken befanden. Im Verbund mit anderen Stakeholder-Gruppen begrenzten sie den Einfluss von Aktionären ohne strategische Interessen, handelten mit jenen die Unternehmenspolitik aus und organisierten über ihre Vertretungen in den Leitungsgremien die Beziehungen für einen großen Teil des Unternehmenssektors. Mit der Finanzierungsform etablieren sich jedoch auch kapitalmarktbezogene Formen der Unternehmenskontrolle, die jenes Netzwerk unter Druck setzen.

Für das deutsche Modell der Unternehmenskontrolle war insbesondere das Hausbankprinzip ausschlaggebend: In der Hausbankbeziehung wurden Informationen vertraulich von dem Unternehmen an die

³ Andreas Hackethal. *Banken, Unternehmensfinanzierung und Finanzsysteme*. Frankfurt/Main: Peter Lang 2000, S. 143.

⁴ Vgl. Andreas Hackethal – Reinhard Schmidt – Marcel Tyrell. *Banks and German Corporate Governance: On the Way to a Capital Market-Based System?* (Working Paper Series 146). Frankfurt/Main 2005, S. 9.

⁵ Vgl. Christoph Kaserer. Unternehmensfinanzierung unter neuen Vorzeichen. *Finanzplatz 6* (2012), S. 11–14.

eigene Hausbank weitergegeben. Die Kapitalnehmer wurden über persönliche Kontakte und direkte Wege der Einflussnahme kontrolliert.

Zudem bündelten die Banken eine Reihe von Funktionen, die ihnen eine starke Position in der Corporate Governance der großen Aktiengesellschaften verschafften.⁶ Als Kreditgeber, Anteilseigner, Inhaber von Aufsichtsratsmandaten, durch das Ausüben von Depotstimmrechten etc. waren Bankenvertreter in hoher Zahl im Aufsichtsrat und im Vorstand der Unternehmen vertreten. In den Leitungsgremien vieler Aktiengesellschaften führte dies zu einer personellen Verflechtung zwischen den Bankvertretern. Sie bildeten mit anderen Großaktionären (Eigentümerfamilien, Versicherungen) und den über das Institut der Mitbestimmung gewählten Mitarbeitervertretern stabile Koalitionen, die durch komplementäre Interessen an langfristigen Zielen getragen wurden. Im Fall der Bank war dies vor allem das langfristige Interesse an der Kreditrückzahlungsfähigkeit des Unternehmens, das mit dem Interesse an stabilen Beschäftigungsverhältnissen auf Seiten der Arbeitnehmer und den Eigentümerfamilien am Wachstum des Unternehmens korrespondierte. Unternehmensübernahmen waren dadurch faktisch ausgeschlossen.⁷

1.3 Zunahme der Unternehmensfinanzierung über Wertpapiere

Gegenüber dieser auf Koordination und Ausgleich setzenden Corporate Governance scheinen in letzter Zeit finanzmarktförmige Arrangements mehr Gewicht zu erlangen. Es ist bemerkenswert, dass die Banken ihre Unternehmensbeteiligungen weithin abgebaut haben.⁸ Das einstmals enge Netzwerk nimmt die Züge eines losen Zusammenhangs an.

Damit einhergehend verändert sich die Finanzierungsstruktur der Unternehmen: Erstens nahm der Anteil der Bankkredite bei den deutschen Kapitalgesellschaften deutlich ab. Betrug er 1991 noch 32 Prozent, belief er sich 2010 auf lediglich 18 Prozent. Demgegenüber verdoppelte sich der Mittelbezug von anderen Gläubigern, wie

⁶ Vgl. Dieter Pfundt – Rüdiger Rosen. *Kapitalmarkt im Wandel: Investment Banking am Finanzplatz Deutschland*. Frankfurt/Main: Deutsches Aktieninstitut 2008, S. 5. Aufgrund ihrer historisch gewachsenen Rolle als Hauptfinanzier der Unternehmen besaßen sie bedeutende Aktienpakete an den meisten deutschen Großunternehmen.

⁷ Vgl. Jürgen Beyer. *Deutschland AG a.D.: Deutsche Bank, Allianz und das Verflechtungszentrum großer deutscher Unternehmen* (veröffentlicht 2002). [2015-14-04] <http://www.mpiifg.de/pu/workpap/wp02-4/wp02-4.html>.

⁸ Vgl. Pfundt – Rosen. *Kapitalmarkt*, S. 12.

Versicherungen und sonstigen Finanzinstituten, auf 14 Prozent (2010).⁹ Zweitens nahm die Zahl öffentlich gelisteter Unternehmen, die im Vergleich mit angelsächsischen Ländern in Deutschland traditionell niedrig war, um mehr als das Siebenfache im Zeitraum zwischen 1990 und 2005 zu.¹⁰ Zugleich hat sich der Zeithorizont von Investments verändert. Eine Kennziffer dafür ist die Umschlagshäufigkeit der Aktien, die von 111 Prozent im Jahr 1995 auf 209 Prozent im Jahr 2008 gestiegen ist.¹¹ Drittens erhöhte sich das von deutschen Aktienfonds verwaltete Vermögen im Zeitraum von 1990–2009 von circa 7,8 Milliarden Euro auf 197,7 Milliarden Euro, das von Rentenfonds verwaltete Vermögen stieg im selben Zeitraum von 54 Milliarden Euro auf circa 149,7 Milliarden Euro.¹² Auch ausländische institutionelle Anleger konnten ihren Anteil am Aktienbesitz in den letzten Jahren auf 20 Prozent der in Deutschland umlaufenden Aktien erhöhen.¹⁵

2. Wertorientierte Unternehmensführung

Die Bedeutung der Finanzmärkte hat jedoch nicht nur im Finanzsystem zugenommen. Insbesondere die weltmarktorientierten Unternehmen richten sich in ihren strategischen Entscheidungen und ihrer Unternehmenskultur stark auf die Finanzmärkte aus. Ihr Management orientiert die Unternehmenspolitik immer stärker an den Kennziffern der sog. *financial community*, insbesondere am Börsenwert des Unternehmens.¹⁴

Dies macht sich u.a. darin bemerkbar, dass die meisten weltmarktorientierten Unternehmen spezielle Abteilungen eingerichtet haben,

⁹ Vgl. Deutsche Bundesbank. *Die langfristige Entwicklung der Unternehmensfinanzierung in Deutschland – Ergebnisse der gesamtwirtschaftlichen Finanzierungsrechnung*. Monatsbericht Januar 2012, S. 21.

¹⁰ Vgl. Deutsches Aktieninstitut. *DAI-Factbook 2008*, Frankfurt/Main, S. 31.

¹¹ Vgl. ebd., S. 132.

¹² Vgl. BVI. *Fondsvermögen und Anzahl der deutschen Publikumsfonds inklusive ausländischer Fonds deutscher Provenienz und ausländischer Fonds mit Absatz in Deutschland* (veröffentlicht 2009). [2010-21-09] http://www.bvi.de/de/statistikwelt/Investmentstatistik/download/zr_fvma_fondsgrup_1950-2009.pdf.

¹³ Vgl. Pfundt – Rosen. *Kapitalmarkt*, S. 17.

¹⁴ Vgl. Klaus Dörre – Hajo Holst. Nach dem Shareholder Value? Kapitalmarktorientierte Unternehmenssteuerung in der Krise. *WSJ-Mitteilungen* 62, 12 (2009), S. 667–674, 667. Eine solche Orientierung wird gemeinhin als Shareholder-Value-Steuerung oder wertorientierte Unternehmensführung bezeichnet. Die zugrundeliegende Annahme ist, dass das Unternehmen den Aktionären gehört, weshalb die Unternehmenspolitik sich an ihren Interessen auszurichten hat.

deren Aufgabe die Kapitalmarktkommunikation ist. Sie veröffentlichen ihre Rechenschaftsberichte mittlerweile – nach Finanzmarkt-Usancen – im Vierteljahresrhythmus und rücken in ihnen insbesondere die für Finanzmarktteilnehmer relevanten Kennziffern wie die Rentabilität der ausgegebenen Wertpapiere oder den Verschuldungsgrad in den Mittelpunkt.¹⁵

Hinsichtlich der Unternehmenspolitik stellt der Shareholder-Value den Referenzpunkt dar. Wenn es das einzige Ziel des Unternehmens ist, den Unternehmenswert zu steigern, dann ist es nur konsequent, alle Unternehmensbereiche als „Wertgeneratoren“ anzusehen.¹⁶ Im Zuge dessen werden sie als solche auch mit Blick auf ihre Profitabilität verglichen. Kritiker bemängeln, dass dies die einzelnen Bereiche unter Druck setze, da die Profitabilität nicht unter den Durchschnitt absinken sollte. „In diesem System [...] werden Gewinnmargen oder Ergebniserwartungen als Planungsgröße vorausgesetzt und in Gestalt von Kennziffern und Budgetierung zu einer verbindlichen Zielgröße auch dezentraler Einheiten erklärt.“¹⁷

Eine zentrale Konsequenz des Shareholder-Value-Konzepts ist die Corporate Clarity: Die Unternehmensleitung soll für die Kapitalmarktteilnehmer ein höchstmögliches Maß an Transparenz herstellen. So sollen sie sich, um die Unternehmensstruktur für Investitionsentscheidungen attraktiv zu gestalten, auf ihr „Kerngeschäft“ konzentrieren.¹⁸ Im Zuge dessen haben viele Unternehmen Restrukturierungen eingeleitet: Vermeintlich unprofitable Bereiche wurden ausgegliedert und das Personal auf eine Stammebelegschaft reduziert. Dazu wurden

¹⁵ Vgl. Paul Windolf. Institutionelle Eigentümer im Finanzmarkt-Kapitalismus. In: Bernhard Emunds – Wolf-Gero Reichert (Hg.). *Den Geldschleier lüften!: Perspektiven auf die monetäre Ordnung in der Krise*. Marburg: Metropolis 2013, S. 207–229, 223. Kommerzielle Analyseunternehmen bereiten solche Reports auf und stellen sie in Datenbanken den Investoren zur Verfügung. Meistens werden Unternehmen dabei in Bezug auf bestimmte Finanzkennziffern in Rangfolgen gebracht, was den Investoren die Investmententscheidung erleichtern soll.

¹⁶ Vgl. Alfred Rappaport. *Shareholder value: Wertsteigerung als Maßstab für die Unternehmensführung*. Stuttgart: Schäffer-Poeschel-Verlag 1995, S. 79. Die Grundidee ist relativ einfach: Die Teilbereiche des Unternehmens werden jeweils im Hinblick auf ihre Profitabilität untersucht. Der Shareholder Value errechnet sich, indem nun alle resultierenden Zahlungsströme (Cash-Flows) zu dem einen Unternehmenswert aggregiert werden, wovon das Fremdkapital abgezogen wird.

¹⁷ Dörre – Holst. *Shareholder*, S. 669.

¹⁸ Vgl. Claus Löwe. *Corporate Finance*. In: Georg Obst – Otto Hintner (Hg.). *Geld-, Bank- und Börsenwesen: Handbuch des Finanzsystems*. 40., völlig überarbeitete Auflage. Stuttgart: Schäffer-Poeschel-Verlag 2000, S. 942.

Teile der Belegschaft abgebaut und andere durch flexibel Beschäftigte ersetzt, bspw. durch Zeitarbeitnehmer oder Werkvertragsnehmer.¹⁹

Industriesoziologen verweisen darauf, dass dadurch den anderen Stakeholdern – angefangen von den zuliefernden Unternehmen, den Geschäftspartnern, Umwelt-NGOs, den Anrainern und politischen Gemeinden bis hin zu den eigenen Beschäftigten – weniger Möglichkeiten verbleiben, ihre Interessen zur Geltung zu bringen. Die Folgen sind auf der einen Seite hohe Dividendenzahlungen und Einkünfte aus der Veräußerung von Wertpapieren sowie ansteigende Einkommen für die Beschäftigten im oberen Management, auf der anderen Seite stagnierende Einkommen für die Mehrzahl der Arbeitnehmer und eine zunehmende Verdichtung ihrer Arbeit.²⁰

3. Sozialwissenschaftliche Deutungsansätze für die zunehmende Bedeutung der Finanzmärkte

Über den Charakter der zunehmenden Bedeutung der Finanzmärkte hat sich eine kontroverse Debatte innerhalb und zwischen den sozialwissenschaftlichen Disziplinen entfaltet. So unterschiedlich die Ansätze sind, sie weisen doch eine verbindende These auf: Die Wandlungsprozesse gehen so tief, dass sich das auf Kooperation und Verflechtung aufbauende Finanzierungs- und Kontrollsystem der Banken aufgelöst hat und durch das Wirken von Investmentfonds und anderen Kapitalmarktteilnehmern ersetzt wurde.

3.1 Disintermediation

Das Phänomen, dass marktbasierende Finanzierungsinstrumente in der Unternehmensfinanzierung an Bedeutung gewinnen, wurde bereits in den späten 1990er als „Disintermediation“ gedeutet.²¹ Die traditionellen Kreditinstitute würden überflüssig, weil in Zukunft Angebot von und Nachfrage nach Kapital direkt an den Kapitalmärkten zusammentreffen. Die Unternehmen entledigten sich der hohen Kosten der Kreditfinanzierung und der Kontrolle durch die Banken,

¹⁹ Vgl. Dörre – Holst. Shareholder, S. 671–672.

²⁰ Vgl. Andreas Nölke. Finanzkrise, Finanzialisierung und vergleichende Kapitalismusforschung. *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 16, 1 (2009), S. 123–139, 129.

²¹ Vgl. Reinhard Schmidt – Andreas Hackethal – Marcel Tyrell. Disintermediation and the Role of Banks: An International Comparison. *Journal of Financial Intermediation* 8 (1999), S. 36–67.

was die Wirtschaftsentwicklung insgesamt dynamischer gestalte.²² Angesichts der guten Wirtschaftsentwicklung in den USA Ende der 1990er Jahre, deren Grundlage von einigen in dem flexiblen marktorientierten Finanzsystem gesehen wurde, ging man davon aus, dass sich dem auch das kontinentaleuropäische Finanzsystem angleichen werde. „As the American economy usually sets the pace for other countries, one might be inclined to think that a general process consisting of disintermediation, securitization, and an increase in the importance of non-bank financial intermediaries and financial markets [...] will lead to a general decline of banks in industrialized countries.“²³

Obwohl die Großbanken tatsächlich ihre Kreditvergabe an Nicht-Finanz-Unternehmen reduzieren und die Unternehmen zunehmend die Möglichkeiten, die ihnen Finanzmärkte bieten, nutzen, kann die Disintermediationshypothese empirisch nicht bestätigt werden. Der Großteil der kleinen und mittleren Unternehmen finanziert sich weiterhin über eine Hausbank.²⁴ Insgesamt – mit Blick auf die aggregierten Bilanzsummen aller in Deutschland ansässigen Banken – wurde die Kreditvergabe seit den 1970er Jahren sogar erheblich ausgeweitet. Seitdem wuchs das Kreditvolumen nicht nur mit Blick auf das Inlandprodukt, sondern auch mit Blick auf die Geldmenge überproportional an.²⁵ Außerdem kann dadurch die starke Finanzmarktorientierung in den Unternehmen nicht erklärt werden.

3.2 Finanzmarktkapitalismus

Während die Disintermediationsthese versucht, den Wandel neutral auf den Punkt zu bringen, setzen sich andere Deutungsangebote mit ihm kritisch auseinander. Im Diskurs um den sog. Finanzmarktkapitalismus wird ebenfalls wahrgenommen, dass sich die Akteure des Finanzsektors von ihrer traditionellen Rolle im Corporate Governance-Netzwerk abkehren und dem durch Shareholder-Value-Orientierung charakterisierten Finanzmarktkapitalismus zuwenden. Als

²² Vgl. Hans-Helmut Kotz – Hans-Hermann Francke. Innovationen in der Finanzintermediation: Mikro- und Makroaspekte. In: Hans-Hermann Francke et al. (Hg.). *Finanzmärkte im Umbruch*. Berlin: Duncker & Humblot 2000, S. 39–51, 41ff.

²³ Schmidt – Hackethal – Tyrell. Disintermediation, S. 41.

²⁴ Vgl. Andreas Hackethal. *German banks – a declining industry?* Frankfurt/Main: Universität Frankfurt, Fachbereich Wirtschaftswissenschaften 2003, S. 27.

²⁵ Vgl. Moritz Schularick – Alan Taylor. *Credit Booms Gone Bust: Monetary Policy, Leverage Cycles and Financial Crises 1870–2008* (NBER Working Paper 15512). Cambridge 2009, S. 6–7.

Finanzmarktkapitalismus wird dabei jedoch nicht nur ein Finanzierungsarrangement, sondern ein gesamtes Produktionsregime bezeichnet. Die Behauptung ist, dass die beschriebenen Wandlungsprozesse als Machtübernahme der „neuen Eigentümer“ der Unternehmen zu begreifen sind: Investmentfonds, Hedgefonds und andere institutionelle Investoren.²⁶ Nur so könne auch die Finanzmarktorientierung in den Unternehmen erklärt werden.

Kennzeichnend für diesen Ansatz ist der als extrem eng angenommene Zusammenhang von Kontrolle und Eigentum: Die „neuen Eigentümer“ versprechen ihren Anlegern hohe Renditen, stellen Renditeziele für das Management von Unternehmen auf und setzen so implizite Rentabilitätsstandards, denen sich andere Akteure im scharfen Wettbewerb nicht entziehen können. Die Renditeziele werden durch Machtstrukturen – *shareholder-activism*, Aktienoptionen und andere Mechanismen der Unternehmenskontrolle – in die Unternehmen transportiert. Diese sehen sich nun mit ungeduldigen Kapitalgebern konfrontiert, die nicht wie Hausbanken auf langfristige Kontrolle setzen. Vielmehr operieren sie mit der kurzfristigen Optionsalternative *voice* oder *exit*: Bei *voice* versuchen sie, das Management dazu zu bewegen, höhere Renditen anzustreben und an die Aktionäre auszuschütten. Andernfalls droht die Abstrafung durch *exit*: Die institutionellen Investoren verkaufen ihre Aktienpakete und setzen somit den Wertpapierkurs des Unternehmens unter Druck.²⁷

Das Problem bei diesem Ansatz ist jedoch, dass den anderen Stakeholdern, insbesondere den Banken, keine überzeugende Rolle zuge-dacht wird. Sie kommen höchstens als Wertpapierproduzenten in den Blick, wenn sie vergebene Kredite bündeln und an Fonds weiterverkaufen.²⁸ Angesichts der zentralen Bedeutung, die Banken immer noch innehaben, kann nicht einfachhin über den Bankensektor hinweggegangen werden, indem behauptet wird, dass nun die „zentralen

²⁶ Vgl. Windolf. Institutionelle Eigentümer im Finanzmarkt-Kapitalismus, S. 209; Christoph Deutschmann. Keynes und der Finanzmarkt-Kapitalismus. In: Ulrich Brinkmann – Karoline Krenn – Sebastian Schief (Hg.). *Endspiel des Kooperativen Kapitalismus?* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006, S. 58–75, 62–65.

²⁷ Vgl. Windolf. Institutionelle Eigentümer im Finanzmarkt-Kapitalismus, S. 220–221.

²⁸ Vgl. Paul Windolf. Eigentümer ohne Risiko: die Dienstklasse des Finanzmarkt-Kapitalismus. *Zeitschrift für Soziologie* 6 (2008), S. 516–535, 517.

Akteure des Systems [...] die Pensions- und Investmentfonds“ sind.²⁹ Obwohl sich die Großbanken dem Investmentbanking zuwenden, ist der Anteil an Bankkrediten bei der Unternehmensfinanzierung weiterhin relevant. Allerdings verändert sich ihre Rolle: Sie ziehen sich aus dem System der Unternehmenskontrolle zurück.

3.3 Finanzialisierung

Unter der Bezeichnung „Finanzialisierung“ firmiert ein anspruchsvolles Deutungsangebot. Auch deren Verfechter erkennen in der Shareholder-Value-Orientierung den bestimmenden Faktor des Transformationsprozesses, lehnen jedoch die Ableitung der Triebkräfte für den Wandel aus den Interessen der Aktionäre als simplifizierend ab.³⁰

Sie behaupten vielmehr, die Bedeutung, welche die Finanzmärkte erlangt haben, beruhe auf der Entstehung einer neuen Begründungsordnung für wirtschaftliches Handeln überhaupt: Nur was der Realitätsdeutung der *financial community*, bestehend aus Fondsmanagern, Aktienanalysten, Finanzmedien, Finanzwissenschaftlern etc., entspricht, gelte in einer finanzierten Welt als ökonomisch rational. Dazu gehörten bestimmte Wertvorstellungen und Leitbilder, wie aktionärsorientierte Unternehmensführung, unternehmenswertbasierte Formen der Unternehmenssteuerung, Rentabilitätsschwellen für Unternehmen und finanzmarktbezogene Corporate Governance-Prinzipien.³¹ Finanzmärkte sind in dieser Perspektive als „organisierte Öffentlichkeit“³² zu betrachten, der es gelingt, die eigenen Rationalitätsvorstellungen im Gewande der Allgemeingültigkeit zu kommunizieren. Der Wandel wird also auf die diskursive Deutungshoheit der Marktteilnehmer zurückgeführt. „Finanzmarktrationalität ist nicht der bloße Ausdruck anderweitig begründeter Machtverhältnisse [...]. Insofern, als sie die Grundlage bietet, wirtschaftliches Handeln als rational und legitim zu begründen, stellt sie vielmehr eine eigenständige

²⁹ Paul Wolf. Was ist Finanzmarkt-Kapitalismus? In: Ders. (Hg.). *Finanzmarktkapitalismus: Analysen zum Wandel von Produktionsregimen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005, S. 20–57, 25.

³⁰ Vgl. Jürgen Kädler. *Finanzialisierung und Finanzmarktrationalität: zur Bedeutung konventioneller Handlungsorientierungen im zeitgenössischen Kapitalismus* (SOFI Arbeitspapier 2009/5). Göttingen 2009, S. 2ff.

³¹ Vgl. Gerald A. Epstein (Hg.). *Financialization and the world economy*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing 2005, S. 5.

³² Jürgen Kädler. Finanzmarktkapitalismus: die Macht der Finanzmärkte und ihre Bedeutung für die Realökonomie. *Amosinternational* 1, 4 (2007), S. 3–9, 5–6.

Machtressource dar. Wirtschaftliche Akteure, die sich für die Begründung eigener Strategien und Ansprüche erfolgreich auf sie beziehen können, gewinnen dadurch Handlungsspielraum, insbesondere auch gegenüber Anderen, denen das weniger gut gelingt.“⁵³

3.4 Fazit

Die diskutierten Deutungsansätze treffen sich in der Wahrnehmung, dass das auf Kooperation und Verflechtung aufbauende Corporate Governance-System unter Druck steht. Das Finanzsystem der Bundesrepublik Deutschland wurde in den letzten Jahrzehnten marktorientierter, die Banken haben sich aus der Unternehmenskontrolle verabschiedet. Den anderen langfristig orientierten Aktionären fällt es nunmehr schwerer, sich gegen die Ansprüche der Finanzakteure zu behaupten.

Dennoch sieht Reinhard Schmidt keinen Anlass, von einer allgemeinen „Dominanz der Finanzmärkte“ zu sprechen.⁵⁴ Der von den Unternehmensleitungen behauptete und medial inszenierte Druck durch Finanzakteure habe zwar zugenommen und die Vorstellungen, dass Aktionäre die Eigentümer der Unternehmen sind und der Shareholder Value das wichtigste Unternehmensziel darstellt, hätten sich „in der Öffentlichkeit, unter Managern und unter Politikern immer mehr [...] durchgesetzt“.⁵⁵ Empirisch weise jedoch wenig darauf hin, dass sich tatsächlich ein radikaler Systemwechsel vollzogen hat. Noch seien die tradierten Institutionen des deutschen Corporate Governance-Systems auch ohne die Großbanken recht fest gefügt. Dadurch sind die Unternehmens-Kontrollmechanismen, die den Finanzmarktteilnehmern nach Windolf vermeintlich zur Verfügung stehen, nicht so effektiv, wie er befürchtet. Beispielsweise regeln immer noch mehr als 40 000 Tarifverträge die Arbeitsverhältnisse in den Unternehmen. Zudem wurde das aus Sicht vieler Finanzakteure hinderliche Institut der Mitbestimmung in der jüngsten Reform des Betriebsverfassungsgesetzes gestärkt, was die Wirksamkeit der Unternehmenskontrolle

⁵³ Kädler. *Finanzialisierung*, S. 1.

⁵⁴ Vgl. Reinhard Schmidt. Die Betriebswirtschaftslehre unter der Dominanz der Finanzmärkte? *Schmalenbachs Zeitschrift für betriebswirtschaftliche Forschung* 56 (2007), S. 61–81, 78.

⁵⁵ Ebd., S. 73.

über die Finanzmärkte einschränkt. Die Mitarbeiter der Unternehmen spielen immer noch eine gewichtige Rolle.⁵⁶

4. Finanzmärkte im Dienst des Gemeinwohls

Während die Feststellung von Oswald von Nell-Breuning, die Römische Sozialverkündigung sei „marktblind“,⁵⁷ spätestens seit der Enzyklika *Centesimus Annus* (CA) aus dem Jahr 1991 ins Leere läuft, gilt die seines Nach-Nachfolgers Bernhard Emunds weiterhin: Die Römische Sozialverkündigung beinhalte „kaum Aussagen über die Transaktionen zwischen privaten Akteuren auf den internationalen Finanzmärkten“.⁵⁸

Um daher die Veränderungen im Finanzsystem und im Unternehmenssektor sozialetisch einordnen zu können, bedarf es zunächst eines Blicks auf das Wirtschaftssystem und die Bedeutung von Märkten. Daraus ergeben sich zweitens bedeutsame Weichenstellungen für das Verständnis des Unternehmens. In einem dritten Schritt wird schließlich nach ethischen Maßstäben für die Finanzmärkte gefragt.

4.1 *Wirtschaft im Dienst des Gemeinwohls*

Aus der Perspektive der Römischen Sozialverkündigung ist das Wirtschaftssystem auf das Gemeinwohl auszurichten (vgl. CA 11). Es geht um „eine Gesellschaftsordnung der freien Arbeit, der Unternehmen und der Beteiligung“ (CA 35).

Sozialetisch betrachtet bezeichnet Gemeinwohl ganz allgemein die Vorstellungen der Mitglieder einer Gesellschaft von einem gelingenden Zusammenleben. Unter demokratischen Bedingungen fordert es, dass gesellschaftliche Institutionen so zu gestalten sind, dass allen Menschen so viel reale Freiheit wie möglich eröffnet wird. Im Gegensatz zur rein formalen Freiheit, die nur Möglichkeiten einräumt, ohne danach zu fragen, ob sie auch wahrgenommen werden können (wie z.B. das Wahlrecht in einer abgelegenen, ländlichen Region, ohne

⁵⁶ Vgl. Gustav Horn. Wie die Finanzmärkte kontrolliert werden können. *Frankfurter Heftie / Neue Gesellschaft* 60, 5 (2013), S. 47–50, 48.

⁵⁷ Oswald von Nell-Breuning. *Kapitalismus – kritisch betrachtet*. Freiburg i. Br.: Herder 1974, S. 120.

⁵⁸ Bernhard Emunds. *Politische Wirtschaftsethik globaler Finanzmärkte*. Wiesbaden: Springer Gabler 2014, S. 4. Dort findet sich auch eine Ethik des gesamten Finanzsystems, die hier zu entfalten kein Raum besteht.

erreichbare Wahllokale), geht es um real wahrnehmbare Möglichkeiten. Die gesellschaftlichen Strukturen sind so zu gestalten, dass alle Menschen jetzt und in Zukunft möglichst gute Voraussetzungen haben, um zu überleben, die eigene Persönlichkeit zu entfalten und sich am gesellschaftlichen Leben beteiligen zu können.

In den meisten Gesellschaften wird der Großteil der benötigten und gewünschten Güter über marktwirtschaftliche Institutionen bereitgestellt: auf Märkten durch Käufe und Verkäufe, in Unternehmen dadurch, dass das Management die Aktivitäten aller Beteiligten so aufeinander abstimmt, dass ein Gewinn entsteht. Die Handlungen der Beteiligten werden also in erster Linie mit Hilfe von Zahlungen koordiniert – und nicht durch Konsensbildung oder bürokratische Planung. Sozialethisch ist dies legitim, da in marktwirtschaftlichen Institutionen in der Regel effizienter gewirtschaftet wird als in anderen institutionellen Arrangements, wodurch gesamtgesellschaftlich mehr Güter erwirtschaftet werden können. Das heißt, dass es gerade um des Gemeinwohls willens den Wirtschaftseinheiten freigestellt wird, bei ihren Handlungen innerhalb eines durch Regeln definierten Rahmens ihren Eigennutz zu verfolgen. Allerdings sind die Grenzen der Marktfreiheit erreicht, wenn die Gesamtheit der privatwirtschaftlichen Aktivitäten zu einer Schädigung des Gemeinwohls führt (vgl. CA 43).

Auch wenn *Centesimus Annus* die wohlstandsfördernde Bedeutung von Märkten würdigt, liegt die vorrangige Sorge weiterhin darauf, dass die Würde der Arbeit gewahrt bleibt und dass die erwirtschafteten Güter gerecht verteilt werden (vgl. CA 5–6). Dies betrifft insbesondere das rechte Verhältnis zwischen den beiden Produktionsfaktoren Arbeit und Kapital, wobei erstgenanntem ein bedingter Vorrang eingeräumt wird (vgl. LE 12). Nicht nur deshalb gilt der Primat der Politik, die für die Verwirklichung des Gemeinwohls in erster Linie verantwortlich zeichnet (vgl. CA 15).

4.2 Sozial eingebundene Unternehmen

In der Sozialenzyklika *Caritas in Veritate* (CV) stellt Papst Benedikt XVI. allerdings fest, dass das rein liberale Modell aus einem freien Markt und einem regulierenden Staat angesichts der Globalisierung und der Weltfinanzkrise von 2008 überholt ist. Es reicht nicht aus, mit Regeln einen Rahmen für die Marktakteure abzustecken. Es bedarf auch einer Selbstbindung der Akteure an die Regeln. Ansonsten wirken die Markthandlungen auf die Regeln zurück und zersetzen diese:

„The exclusively binary model of market-plus-State is corrosive of society“ (CV 39).³⁹

Die Lösung liege in einem System mit drei komplementären „Subjekten“: Staat, Markt und Zivilgesellschaft, wobei jedes dieser Subjekte einer eigenwertigen Logik folgt (Gesetz – Tausch – Geschenk). Die entfesselten Marktakteure, die im Zuge der Globalisierung über ihre nationalstaatliche Arena hinauswachsen, sollen zivilgesellschaftlich in die Pflicht genommen werden. Der Koordinationsmechanismus der Zivilgesellschaft – die Unentgeltlichkeit – soll das Risiko minimieren, dass der tatsächlichen Abhängigkeit der Menschen auf einem globalisierten Markt keine Verpflichtung entspricht (vgl. CV 38–39).

Für die vorliegende Thematik, die Wirtschaft unter der Dominanz der Finanzmärkte, bedeutet das eine deutliche Absage an Konzepte, die das Management von Unternehmen einseitig den Aktionären verpflichten. Stattdessen müsse nach Formen und Verfahren gesucht werden, die gewährleisten, dass die Unternehmenspolitik nicht nur die Interessen der Shareholder, sondern in gleichem Maße die Interessen aller Stakeholder berücksichtigt („namely the workers, the suppliers, the consumers, the natural environment and broader society“ – CV 40).⁴⁰

4.3 Dienende Finanzwirtschaft

Für die Unternehmensleitungen, welche die Unternehmenspolitik an Maßstäbe der Moral rückbinden und ein Verantwortungsbewusstsein gegenüber allen Stakeholdern entwickeln sollen, stellen jedoch die internationalen Kapitalmärkte eine stetige Quelle der Versuchung dar: „Today’s international capital market offers great freedom of action“ (CV 40). Auf ihnen verschärft sich das von Benedikt identifizierte Hauptproblem der Anonymisierung der Beziehungen. Die Kapitalgeber sind oft anonyme Fonds, die bei Kapitalgesellschaften *de facto* über die Entlohnung des Managements entscheiden. Deshalb gilt für die Verwaltung und Verwendung finanzieller Ressourcen: Kurzfristige Nur-Profitorientierung ohne Rücksicht auf die langfristige

³⁹ Ich beziehe mich auf die englischsprachige Version, denn erst bei deren Lektüre erschließen sich einige im deutschen Text dunkle Passagen.

⁴⁰ Als Alternative zum Shareholder-Ansatz wird in der Literatur gemeinhin der sog. Stakeholder-Ansatz angeführt, der seine Bezeichnung dem grundlegenden Werk von R. Edward Freeman. *Strategic management: A stakeholder approach*. New York: Cambridge University Press 1984, verdankt. Freeman selbst verweist dabei jedoch auf notwendige, normative Implikate einer konsistenten Stakeholder-Theorie und plädiert für eine Vielzahl von Ansätzen, die sich hinter der Stakeholder-Idee sammeln.

Entwicklung von Unternehmen bzw. auf das Gemeinwohl muss vermieden werden. Insgesamt ist eine Neubestimmung der Dienstfunktion der Finanzwirtschaft notwendig: „Finance [...] needs to go back to being an instrument directed towards improved wealth creation and development“ (CV 65). Die Finanzmärkte sollen stärker dahingehend ausgerichtet werden, dass sie wirtschaftliche Entwicklung fördern und die Wertschöpfung in den Unternehmen erleichtern.⁴¹

In diesem Zusammenhang ist die kirchliche Eigentumslehre einschlägig, schließlich stellen Aktien und andere Wertpapiere privates Eigentum dar, das nach kirchlicher Auffassung nicht nur individuelle Freiheit ermöglichen soll, sondern immer auch sozialpflichtig ist: Seine Verwendung muss neben dem privaten Nutzen auch einen sozialen Nutzen hervorbringen (vgl. LE 14). Dies bedeutet, dass eine privatwirtschaftliche Ordnung nur dann legitim ist, wenn sie zum einen mehr Wohlstand erzeugt als ein anderes institutionelles Arrangement. Zum anderen muss dieser Wohlstand aber auch gerecht verteilt werden, so dass alle daran teilhaben können.⁴² Mit Blick auf die Unternehmensverfassung bedeutet das, dass der enge Zusammenhang von Eigentum und Kontrolle in Aktiengesellschaften, den insbesondere der Finanzmarktkapitalismus-Ansatz kritisiert, nicht naturgemäß besteht. Es ist durchaus im Sinne der Römischen Sozialverkündigung, über Unternehmensverfassungen nachzudenken, welche eine breitere Stakeholder-Beteiligung vorsehen⁴³ und damit strukturell den Druck der Finanzmärkte auf die Unternehmen abschwächen.

Ein großes Problem für die Einhegung der Finanzmärkte und für die rechtliche Durchsetzung der Sozialpflichtigkeit des Eigentums ist jedoch der Umstand, dass Finanzmärkte global sind. Wenn sie mit bestimmten Reformvorhaben, die in einem nationalen Kontext durchgesetzt werden, nicht einverstanden sind, können Finanzmarktakteure die *exit*-Option wählen und ihr Kapital schnell abziehen. Angesichts der internationalen Dimension globaler Finanzmärkte braucht es

⁴¹ Vgl. Emunds. *Wirtschaftsethik*, S. 32. Auch das Kompendium der Soziallehre warnte bereits im Jahr 2006 vor einer Entkopplung der Finanzmärkte von der sog. Realwirtschaft, wobei eine Gefahr für die Stabilität des Finanzsystems generell und weniger für die einzelnen Unternehmen gesehen wird (Nr. 368–369).

⁴² Vgl. Christian Spieß. Freiheit – Effizienz – Gerechtigkeit: Finanztransaktionen aus Sicht der römischen Sozialverkündigung. *Amosinternational* 1, 4 (2007), S. 27–31.

⁴³ Vgl. Wolf-Gero Reichert. *Gerechtigkeit – ein Spiel mit handlungsfähigen Mitspieler?* (Frankfurter Arbeitspapiere zur gesellschaftsethischen und sozialwissenschaftlichen Forschung 60). Frankfurt/Main 2011.

daher eine starke politische Steuerungsinstanz auf der globalen Ebene, die in der Lage ist, die wirtschaftlichen Beziehungen gemeinwohldienlich zu gestalten (vgl. CV 67).

5. Handlungsperspektiven

Angesichts der Komplexität des Themas können hier nur einige Perspektiven aufgezeigt werden, die auch lediglich eine *prima-facie*-Geltung beanspruchen.

5.1 Globale Regulierung

In einem in Finanzkreisen vielbeachteten Dokument fordert der Päpstliche Rat für Gerechtigkeit und Frieden eine supranationale Behörde, die dafür sorgt, dass es weltweit ein stabiles und dauerhaft leistungsfähiges Finanzsystem gibt.⁴⁴ Ihre Aufgabe soll auch sein, den negativen Einfluss rein spekulativer Finanztransaktionen auf den Unternehmenssektor einzuhegen. „[There is a] need for a minimum, shared body of rules to manage the global financial market which has grown much more rapidly than the real economy.“⁴⁵ Als konkrete Maßnahmen empfiehlt der päpstliche Rat u.a. die Einführung einer Finanztransaktionssteuer sowie die konsequente Durchsetzung eines Trennbankensystems.⁴⁶

Beides mildert den Druck der Finanzmärkte auf die Unternehmen ab: Der Finanztransaktionssteuer wird neben einer Ertragswirkung auch eine Lenkungswirkung zugeschrieben. Indem bei jeder Finanztransaktion ein bestimmter Steuersatz anfällt, werden kurzfristig orientierte Handelsaktivitäten, die auf häufigen Umschlägen beruhen, stärker belastet als langfristige Anlage- oder Absicherungsgeschäfte.⁴⁷

⁴⁴ Vgl. Pontifical Council for Justice and Peace. *Towards Reforming the Financial System in the Context of Global Public Authority*. Rom 2011, S. 25. Der Begriff *authority* legt leider eine konkrete Regierung nahe. M.E. geht es vor allem darum, eine subsidiär strukturierte Behörde ins Leben zu rufen, die die Regulierungsanstrengungen und -ansätze der verschiedenen Länder und Wirtschaftsräume koordiniert und harmonisiert.

⁴⁵ Ebd., S. 30–31.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 35–36.

⁴⁷ Vgl. Stephan Schulmeister. *Implementation of a General Financial Transaction Tax*. Wien: Österreichisches Institut für Wirtschaftsforschung 2011, S. 7.

Dies würde den schnellen Kauf und Verkauf von Wertpapieren verteuern und damit auch die *exit*-Option der Fonds kostspieliger machen.⁴⁸

Ein Trennbankensystem sieht die institutionelle Trennung der Bankdienstleistungen vor: Investmentbanken spezialisieren sich auf den Kauf und Verkauf von Wertpapieren bzw. die diesbezügliche Beratung und Begleitung von Unternehmen, während Geschäftsbanken sich auf das herkömmliche Einlagen- und Kreditgeschäft konzentrieren. Ein solches erschwert es Fonds und Investmentbanken, sich allzu günstig mit Krediten einzudecken, um damit spekulative Transaktionen mit den Wertpapieren von Unternehmen zu tätigen. Auch wenn damit nicht effektiv unterbunden werden kann, dass Kredite nur zum Zweck von kurzfristigen Wertpapierkäufen aufgenommen werden, so können zumindest aber die Geldschöpfungsaktivitäten in den Markt hinein verlagert und damit transparent gemacht werden.⁴⁹

5.2 Schwächung finanzmarktbezogener

Mechanismen der Unternehmenskontrolle

In dieser Linie, die darauf zielt, die finanzmarktbezogenen Mechanismen der Unternehmenskontrolle zu schwächen, um den anderen Stakeholdern mehr Spielraum und damit mehr Einfluss zu verschaffen, bieten sich weitere Maßnahmen an: Effektiver noch als die oben geforderte Finanztransaktionssteuer wäre die (Wieder-)Anhebung des Satzes der Kapitalertragssteuer. Diese wurde zur Förderung des Finanzmarktes auf lediglich 25 Prozent abgesenkt, um somit den Kauf und Verkauf von Wertpapieren attraktiver zu machen. Darüber hinaus ist es unerlässlich, dass die Arbeitnehmervertreter einen guten Zugang zu den betriebswirtschaftlichen Daten erhalten, die für die dauerhafte Entwicklung des Unternehmens relevant sind. Wenn sie lediglich auf

⁴⁸ Kritiker der Finanztransaktionssteuer verweisen darauf, dass höhere Kosten zu erwarten sind und das Handelsvolumen sinken dürfte – was aus der Perspektive des vorliegenden Papers eher als Vorteil zu gewichten ist. Allerdings ist nicht abzuschätzen, inwiefern sich eine höhere Nachfrage nach Substituten, die nicht unter die Finanztransaktionssteuer fallen, einstellen und ggf. die Schattenmärkte aufblähen wird, vgl. Thomson Matheson. *Taxing Financial Transactions* (IMF Working Paper 11/54). International Monetary Fund 2011.

⁴⁹ Befürworter des Universalbankensystems verweisen hingegen darauf, dass Universalbanken alle Bankdienstleistungen aus einer Hand zum Vorteil der Kunden anbieten können. Zudem seien Universalbanken stabiler als bloße Investmentbanken, was allerdings nur unter Absehung der systemischen Risiken überzeugt; vgl. Jan Schildbach. *Universalbanken – gut für Kunden und Finanzstabilität*. Frankfurt/Main: DB Research 2012.

dieselben Kennziffern zurückgreifen können, wie die in den Vierteljahresberichten für die Finanzmarktteilnehmer veröffentlichten, sind sie argumentativ im Nachteil.⁵⁰

5.3 Kritik des Shareholder Value

Insofern der Einfluss der Finanzakteure allerdings nicht in erster Linie auf ihre Rolle als Eigentümer, sondern auf ihre diskursive Macht zurückgeht, die so den Druck auf die Unternehmen entfaltet, geht es vor allem darum, diese Macht zu entzaubern. Der Wirklichkeitsdeutung der *financial community* müssen alternative Sichtweisen entgegengestellt und öffentlich befördert werden.

Dabei ist einerseits die Kritik des Shareholder-Value-Konzepts wichtig, denn die einseitige Sicht auf Unternehmen als „Wertgeneratoren“ verstellt den Blick auf ihre nachhaltigen und sozialen Dimensionen. Andererseits muss deutlich werden, dass mehrere Stakeholder legitime Ansprüche an Unternehmen richten können. Es geht darum, das Bewusstsein (wieder) zu erwecken, dass es eine zentrale Aufgabe der Unternehmensleitung ist, zwischen den verschiedenen Anspruchsgruppen zu vermitteln und die erwirtschafteten Unternehmensgewinne fair unter ihnen zu verteilen – nicht zuletzt, um ihre Zusammenarbeit in der Unternehmung dauerhaft zu sichern.⁵¹

*Kaiserstraße 143
D-72764 Reutlingen
e-mail: wgreichert@bo.drs.de*

⁵⁰ Sachverständigengruppe Weltwirtschaft und Sozialethik. *Verlagerung von Arbeitsplätzen: Entwicklungschancen und Menschenwürde*. Bonn: DBK 2008, S. 75.

⁵¹ Orte eines solchen Diskurses könnten z.B. die kirchlichen Akademien oder die Betriebsseelsorge sein, die dabei – analog zum Multi-Stakeholder-Ansatz – immer in breiten Bündnissen vorgehen sollten.

VARIA

ANGELS AS MIRRORS OF THE HUMAN: THE ANTHROPOLOGIES OF RILKE AND BONAVENTURE THROUGH THE LENSES OF HANS URS VON BALTHASAR

YVES DE MAESENER

ABSTRACT

In this article we present a theological-anthropological exploration, interpreting the figure of the angel as a mirror of our human condition. The point of departure is an analysis of Hans Urs von Balthasar's approach to two major sources of our imagination of the angel: Bonaventure (1221–1274) and Maria Rainer Rilke (1875–1926). A comparison of his accounts of the Franciscan theologian and the Modern poet, respectively, reveals remarkable parallels in discourse, clustered around the tensions between vulnerability and openness, immanence and transcendence, and love and loss. Both Rilke and Bonaventure reject the classical angel figure as a human ideal, as it cannot integrate the paradoxes of human existence. Their alternative visions of what it means to be human, have many terms in common: heart, vulnerability, mortality, openness, abyss, suspension, transparency, receptivity, descent (kenosis), humility, poverty, etc. However, their meaning is different because Rilke does not recognize an absolute transcendence as the source of love and the vis-à-vis of the human. This immanentism leaves him no other option than the vain attempt to exorcize the angel figure altogether, while Bonaventure's vision preserves the angel as an anthropological mirror, albeit an angel radically transfigured by God's wounded love.

Key words

Theological anthropology; angels; Hans Urs von Balthasar; Bonaventure; Rainer Maria Rilke

DOI: 10.14712/25363598.2016.6

What are human beings that you are mindful of them,
or mortals, that you care for them?
You have made them for a little while lower than the angels;
you have crowned them with glory and honor ...
(Heb 2:6–7 – NRSV; cf. Psalm 8:5–6)

In line with Giorgio Agamben's intuition that the figure of the angel plays a paradigmatic role in (theological) anthropology,¹ we undertook an analysis of the angel motif in two theological essays, guided by the question of what it means to be human.² This resulted in the reconstruction of Hans Urs von Balthasar's theological anthropology through his interpretation of two key authors who explicitly use the angel figure. In von Balthasar's *Glory of the Lord*, Bonaventure is presented as the apotheosis of premodern theology; Rilke appears as the culmination of Modern literature in von Balthasar's doctoral dissertation. In this article, we will present our thematic analysis of the angel figure by clustering our interpretation of von Balthasar's two essays around fundamental anthropological tensions, indicated in the subtitles. This will allow us to compare both perspectives, pointing at parallels at the level of discourse (terms and paradoxes) and critical differences.

1. Rilke and the Impasse of Modern Anthropology

Who, if I cried out, would hear me among the angels' hierarchies?
and even if one of them pressed me suddenly against his heart:
I would be consumed in that overwhelming existence.
For beauty is nothing but the beginning of terror, which we are still just
able to endure, and we are so awed because it serenely disdains to
annihilate us.
Every angel is terrifying. (*First Elegy*)³

¹ Cf. Giorgio Agamben. *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Stanford, CA: Stanford University Press 2011, pp. 144–166.

² This article can be read as a diptych with Yves De Maeseneer – Julia Meszaros. *Mirrors of the Human: Angels*. *Literature and Theology* 29, 4 (2015), pp. 450–464.

³ Cf. Rainer Maria Rilke. *Duineser Elegien. Die Sonnette an Orpheus*. Frankfurt am Main: Insel 1974. For the English translation: Stephen Mitchell. *Duino Elegies*. Boston: Shambhala Publications 1992.

1.1 *Being in the World (In der Welt sein)*⁴:

Immanence and Openness

Von Balthasar presents Rilke's anthropology parallel to Martin Heidegger's view of the human being as 'being-in-the-world'.⁵ The human being is not considered as a soul or subject positioned outside or above the world, but as part of the world. Belonging to the world implies that the human being shares in the world's finitude. The human being is radically finite, fragile and mortal. Rilke characterizes our existence as *Brechung* – breaking and broken. Paradoxically, Rilke affirms this negativity as a positive feature, i.e., as our specific form of openness to the world. Rilke sees in our inability to escape our containment in the world – our radical immanence – our very capacity for transcendence. Human transcendence is not directed beyond the world, but is to be realized in time.

As such, Rilke contrasts our human existence with the ideal of the angel. Angels belong to another world, completely separate from ours. Von Balthasar states that for Rilke the angel is a platonic figure, the 'representative of an idea: the idea of a knowledge without receptivity, without time, a *pure* reflection: "Mirrors, which draw their own Beauty that has streamed out from themselves, back into their own countenance" [*Second Elegy*];⁶ Rilke imagines angels as narcissistic mirrors that reflect in their unearthly purity nothing else but themselves. In their infinite and unchanging universe these 'early successes, Creation's pampered favorites',⁷ lack the humility to receive things. Angels would only absorb things, consume them, annihilate them. Human creatures, on the contrary, those beings in time, can be open

⁴ The German in our subtitles is borrowed from von Balthasar's own titles in his chapter on Rilke.

⁵ Hans Urs von Balthasar. *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen III. Vergöttlichung des Todes*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1998², pp. 195–315 (orig. 1939). [From now on: AddS III. All translations into English are mine.] The only available study that treats von Balthasar's reading of Rilke, yet which does not focus on angels, is: Anne M. Carpenter. *Theo-Poetics: Hans Urs von Balthasar and the Risk of Art and Being*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 2015.

⁶ Balthasar. AddS III, p. 226: 'Stellvertreter einer Idee: der Idee einer Erkenntnis ohne Rezeptivität, ohne Zeit, einer *reinen* Reflexion: „Spiegel, die die entströmte eigene Schönheit wiederschöpfen zurück in das eigene Antlitz“ [*Zweite Elegie*]. See also the brief recapitulation of von Balthasar's Rilke study in his *Herrlichkeit* III, 1. *Im Raum der Metaphysik. Teil 2: Neuzeit*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1965, pp. 760–761.

⁷ Balthasar. AddS III, p. 227: 'Frühe Gegluckte, ihr Verwöhnten der Schöpfung' (*Zweite Elegie*).

and become receptive, transparent to let things be as they are: finite, fleeting, unique – unique because transient.

1.2 Inauthenticity and Death (Verfallen und Tod): Fragility and Transcendence

That the human being is ‘nothingness in time’ is confirmed in our death. However, we tend to flee from this truth into inauthenticity. In his *Tenth elegy* Rilke uses the fair as a metaphor of the contemporary world, which is lost in oblivion and entertainment. Rilke mentions posters advertising a beer, named *Todlos*, “Deathless”, that bitter beer that tastes sweet to its drinkers, as long as they chew fresh distractions along with it⁸. In this world, the poet wants to awaken us, human beings, to recognize our existential condition:

He must maintain, at one and the same time, radical mortality, finitude, brokenness [...], and transcendence, however, transcendence not alongside and against that which is finite and mortal, but transcendence of *this mortal itself* as a whole.⁹

Paradoxically, the human being has to affirm simultaneously life and death – at a deeper level there is no opposition between the two, but rather an ontological identity. Von Balthasar finds in Rilke a series of paradoxes: immanence is transcendence; breaking is ecstatic openness; suffering is happiness; emptiness is fullness; night is light; elegy is praise; etc. The mortal human being, most transient and vulnerable, is the one who is called to save that which is getting lost:

Precisely that which is more mortal is also that which is able to preserve more. [...] Thus the human heart, that most fragile vessel, is truly the center of the world, the refuge of all things [...] the place of transformation, which elevates everything to the eternal while it itself perishes.¹⁰

⁸ ‘Plakaten des „Todlos“, jenes bitteren Bieres, das den Trinkenden süß scheint’ (*Zehnte Elegie*).

⁹ Balthasar. AddS III, p. 239: ‘Der müsste zugleich radikale Sterblichkeit, Endlichkeit, Gebrochenheit als Wesensgegebenheit [...], und Transzendenz festhalten, aber Transzendenz nicht neben und gegen das Endlich-Sterbliche, sondern *dieses Sterblichen selbst* als Ganzen.’

¹⁰ Balthasar. AddS III, p. 255: ‘Gerade das Sterbliche ist auch das Erhaltendere. [...] So ist also das menschliche Herz, dieses zerbrechlichste Gefäß, wirklich Weltmitte,

1.3 *Creation Out of Anxiety (Die Schöpfung aus Angst): Love and Kenosis*

How can the human being live up to this vocation? In particular, Rilke is facing the question how the human poet, this being of nothingness, can create out of this nothing.¹¹ Rilke proposes a specific attitude to the world, which he calls ‘intransitive love’¹². Love becomes an intransitive verb, a verb that does not take an object. This love makes things or persons no longer objects of our subjectivity; it is a love that becomes absolutely transparent. For Rilke, this notion of pure love borders on anxiety. Being in the world in an authentic way, comes down to an experience of being suspended over the abyss of nothingness. In this state of suspension in anxiety (*‘Schweben in Angst’*)¹³, human beings have to surrender, to drop their defense mechanisms which usually cut them off from the world. Made porous, the human being becomes an interior space that welcomes the perishable things to be transfigured.

Von Balthasar claims that this absolute love turns out to be an impossible project. The attempt at ‘intransitive love’, a love without reciprocity, in which the I sought to disappear, resulted in a love without a You. Rilke seems to confuse love with the virtuosity and intransitivity of art.¹⁴ Ironically, Rilke, who desires to distance himself from the angels, ends up creating a ‘closed world – closed like the world of the angels’¹⁵. Von Balthasar quotes a letter in which Rilke describes the poetic process as follows:

[When I am taking in a Spanish landscape] a whole inner world is brought forth, as if an angel who envelops the space, was blind and looked into itself. Thus no longer viewing the world from a human point of view but in the angel, is perhaps my real task.¹⁶

Zuflucht der Dinge, [...] Verwandlungsort, der, selber untergehend, alles ins Ewige hebt? Cf. 2 Cor. 4:7.

¹¹ Cf. Balthasar. AddS III, p. 274.

¹² Cf. Balthasar. AddS III, pp. 303–305.

¹³ Balthasar. AddS III, p. 275; cf. Ibid. pp. 220–221: ‘Alles will schweben’.

¹⁴ Cf. Balthasar. AddS III, p. 305.

¹⁵ Balthasar. AddS III, p. 289: ‘geschlossen wie die Welt – des Engels’.

¹⁶ ‘Eine ganze Innenwelt herausgestellt, als ob ein Engel, der den Raum umfasst, blind wäre und in sich schaute. Diese nicht mehr vom Menschen aus, sondern im Engel geschaute Welt ist vielleicht meine wirkliche Aufgabe’ (Rilke quoted in: Balthasar. AddS III, pp. 256–257).

This quotation illustrates in a striking way how Rilke's poetry, which attempts to create a pure space in order to save things by interiorizing them, does not finally escape the angel's narcissism. He remains caught within a tragic monologue.

However, von Balthasar admits that at certain points Rilke comes very near to the Christian vision. In his radical recognition of our mortality, Rilke may be even more Christian than many theologians with Platonist tendencies. Moreover, Rilke's poems include themes like the poor, the beggar, and the blind, which symbolize God's kenotic descent into our world and embrace of our humility. There are even moments in which a metanoia (*Umkehrung*) is announcing itself, the movement in which God is revealing Himself, coming across and taking over the initiative. Von Balthasar concludes his essay with the Rilkean theme of the night, in which the self ends the tragic wrestling of intransitive love and ultimately surrenders itself to the other, unknown in the dark:

Love is no longer the intransitive ray of the heart, whose appeal is full of reluctance and resistance. Rather, the space of love is only created from beyond:

'O you, face on my face,
unfastened in the depth,
you, greatest overweight
of my astonished sight.'¹⁷

1.4 Von Balthasar's Theological Critique of Rilke's Immanentism

This last quote evokes the space of encounter with a You who calls us and looks at us – in vain. Von Balthasar explains that the fundamental impasse in Rilke is that the poet has a flattened notion of transcendence that blocks the possibility of being approached by a genuine other. Rilke's resistance against the angels is hardened in a total

¹⁷ Balthasar. *AddS III*, p. 315: 'Liebe ist nicht mehr der intransitive Herzstrahl, dessen Anruf voll Hinweg ist und voll Abwehr. Sondern von drüben her wird erst der Raum der Liebe geschaffen:
„O du in Tiefe gelöstes
Gesicht an meinem Gesicht,
Du meines staunenden Anschauens grösstes
Übergewicht.“'

rejection of any transcendent otherness.¹⁸ His radical affirmation of immanence leads to an immanentism, which condemns him to a monologue. Locked in a closed immanence, he promotes an existentialist embrace of the earth – equivalent to a ‘burial of the soul’¹⁹. Burial of the soul is another paradox in which opposite terms coincide. Von Balthasar states that, at a purely immanent level, Rilke’s paradoxes are unbearable contradictions²⁰. Without being nourished by a You, the soul who abandons itself gets lost. That is why Rilke’s ‘kiss of the earth’ (*Erden-kuss*)²¹ remains melancholic.

When Rilke states that ‘weakness is strength’ or ‘death is life’²², he is close to the message of the Apostle Paul. At this point, von Balthasar introduces a critical distinction between Rilke’s Modern ‘divinization of death’ (*Vergöttlichung des Todes*) and the traditional concept of the ‘deification of the mortal’ (*theosis*)²³. While Rilke tends to divinize death, that is, declare death absolute, the Christian notion of *theosis* proclaims that our mortal existence is illuminated by the light of redemptive grace. In Jesus Christ, the Son of God embraced our mortal condition, but his divinity was not confused with death. The resurrection of Christ reveals that death is not the last word on our existence.²⁴ Rilke’s intransitive love, in which death and divinity, immanence and transcendence, become blurred or even equivocal, has to be distinguished from Christian love, which ‘grows from the immanence of an absolute transcendence’²⁵.

¹⁸ Cf. Balthasar. AddS III, p. 229.

¹⁹ Balthasar. AddS III, p. 6. 204: ‘Begräbnis der Seele’.

²⁰ Cf. Balthasar. AddS III, p. 222. Cf. Carpenter. *Theo-Poetics*, p. 32. Carpenter explains Rilke’s paradoxical view of human existence by referring to his metaphor of music (‘Gesang ist Dasein’, Balthasar. AddS III, p. 197): music cannot exist but in dying each moment anew. The tones have to disappear into silence for the melody to develop.

²¹ Balthasar. AddS III, p. 449.

²² Cf. Balthasar. AddS III, pp. 218, 298–299.

²³ Cf. Balthasar. AddS III, pp. 434, 442.

²⁴ Cf. Balthasar. AddS III, pp. 322–323.

²⁵ Carpenter. *Theo-poetics*, p. 39, quoting von Balthasar’s article: Rilke und die religiöse Dichtung. *Stimmen der Zeit* 63 (1932), pp. 183–192, p. 188.

2. The Crucified Seraph: The Theological Anthropology of Bonaventure

When by seraphic glow of longing he [Francis] had been uplifted toward God, and by his sweet compassion had been transformed into the likeness of Him Who of His exceeding love endured to be crucified, [...] while he was praying on the side of the mountain, he beheld a Seraph having six wings, flaming and resplendent, coming down from the heights of heaven. [...] there appeared betwixt the wings the Figure of a Man crucified, having his hands and feet stretched forth in the shape of a Cross, and fastened unto a Cross. [...] Beholding this, Francis was mightily astonished, and joy, mingled with sorrow, filled his heart. He rejoiced at the gracious aspect wherewith he saw Christ, under the guise of the Seraph, regard him, but His crucifixion pierced his soul with a sword of pitying grief. He marvelled exceedingly at the appearance of a vision so unfathomable, knowing that the infirmity of the Passion doth in no wise accord with the immortality of a Seraphic spirit. [...] Accordingly, as the vision disappeared, it left in his heart a wondrous glow, but on his flesh also it imprinted a no less wondrous likeness of its tokens.

Bonaventure, *Legenda maior*, XIII²⁶

In his essay on Bonaventure, von Balthasar puts to the fore that the great Franciscan theologian presents this scene as the apotheosis of Francis' existence and as the paradigm for Christian life in general.²⁷ Particularly in his *Itinerary of the Soul to God* (1259), the *doctor seraphicus* represents the Christian life as the path of the six wings of the Seraph, a route that exists in six stages of increasing *illuminatio* and *suspensio*, oriented towards *excessus* (Bonaventure's term for ecstasy, union with God). In our analysis of this anthropology, the reader will notice significant parallels between the views of Rilke and Bonaventure: they share in common certain terms (heart, descent, humility,

²⁶ Online version of Bonaventure. *The Life of Saint Francis of Assisi*. (Translated by E. Gurney Salter. New York: E.P. Dutton 1904). <http://www.ecatholic2000.com/bonaventure/assisi/francis.shtml>.

²⁷ Hans Urs von Balthasar. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. II, 1*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1962, pp. 265–361 (from now on: H II, 1). For all translations, we used Hans Urs von Balthasar. *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. II. Studies in Theological Style: Clerical Style*. Edinburgh: T&T Clark 1984 [GL II].

transparency, receptivity, openness, abyss, suspension, etc.) as well as a series of paradoxes.²⁸

2.1 Seraphication: Illumination and suspensio

In the process of seraphication, i.e., becoming like a seraph, Francis paradigmatically realizes the human potential to become ‘the eye of the world open to God’²⁹. The human being is the privileged point of contact between heaven and earth, because being corporeal we belong indeed to the world, but being simultaneously spirit, we are also capable of transcendence. This dual nature that incorporates at once the lower and the higher is one reason why it was more fitting that God chose the human form, and not that of the angel, in order to realize His plan of salvation.⁵⁰ In the human being the whole world is present in a concentrated form (as a kind of microcosm); at the same time, the human being exceeds the world and refers to the divine source.

This dynamic vision of the human being as the place of encounter between the outside and the inside, the sensible and the spiritual, can be illustrated by Bonaventure’s theology of the senses.⁵¹ Francis is said to have developed a spiritual sensorium for God, a similar receptivity like the one that angels (e.g., the seraphs) have. This seraphication involves a gradual *illuminatio*. The human senses, which in their sinfulness were locked in on themselves, are opened by the light of faith. The world is becoming more and more transparent. It is seized in its love relationship with God. The human being receives the gift to read the book of creation as reference to and representation of the image of the Son. The human being is enabled to perceive himself and the creatures in their true proportion: everything is oriented and returned to the figure of Christ. The whole of creation is perceived as the expression of the absolute expression of the Son.

The seraphic life of Saint Francis, paradigmatic for all humankind, is characterized by a dynamics of *suspensio*. To be suspended in Christ implies a state of admiration for the divine superabundance which is expressed in all God’s creatures – Bonaventure uses the metaphors

²⁸ In AddS von Balthasar does not elaborate upon the figure of Saint Francis in Rilke’s poetry.

²⁹ Cf. Balthasar. H II, 1, p. 319.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Cf. Balthasar. H II, 1, pp. 286–288, 320–328. Cf. Mark J. McNroy. *Balthasar on the ‘Spiritual Senses’: Perceiving Splendour*. Oxford: Oxford University Press 2014, pp. 56–85.

of ocean and river overflowing from the abyss of God to evoke an inexhaustible fullness.⁵² This suspension leads to an ecstatic rapture (*excessus*). Von Balthasar emphasizes that this seraphication of the soul does not mean an escape from the world; on the contrary, it is a more intense experience of the world, ‘the opening of the world for God, or more precisely the revelation of the fact that the world has already been grasped by God’⁵³.

2.2 Stigmatisation: Spirituality as Kenotic Descent

That seraphication is not a kind of flight from the earth is confirmed by the fact that precisely Francis’ ecstatic vision of the crucified Seraph is the moment where Bonaventure’s theological anthropology is bound to the body and the earth: ‘The *impressio* of the stigmata is God’s imprint on the material world’⁵⁴ The spiritual journey entails a transformation through the Cross. The dynamics of suspension, the elevation to God, correspond to the state of the Crucified, ‘suspended “between heaven and earth”’⁵⁵ on the Cross. Illumination by the Image of Christ implies that the Cross offers us the key to reading the world. At the cross opened the abyss of God who expresses his immense height in extreme humility. Here is another reason why it is fitting that God became human rather than angel: becoming human demands a more radical humility to bind oneself with this creature of clay, taken from the dust of the ground, than to stay within the celestial world of angels.⁵⁶ In the crucified Christ God reveals Himself as gifted with a heart – the heart that embodies simultaneously the capacity to love and the risk to be wounded.

Let us have a look again at the figure of the Crucified Seraph. Contrary to the later iconographical motif, which represents the scene of the stigmatization by means of a seraphic angel holding a crucifix, Bonaventure explicitly says that Francis’ vision concerned a ‘*seraph crucifixus*’⁵⁷, a crucified seraph. In the quotation above, we see that Bonaventure emphasizes the absurdity of this figure: Francis was

⁵² Cf. Balthasar. H II, 1, pp. 270–273.

⁵³ Balthasar. H II, 1, p. 279; Balthasar. GL II, p. 273.

⁵⁴ Balthasar. H II, 1, p. 317; Balthasar. GL II, p. 315; cf. Balthasar. H II, 1, pp. 270, 277–279, 281, 284–285, 287, 317, 323, 357.

⁵⁵ Cf. Balthasar. H II, 1, p. 277: ‘ja die mystische suspensio antwortet gerade auf das Suspendiertsein des Gekreuzigten „zwischen Himmel und Erde“ (translation mine).

⁵⁶ Cf. Balthasar. H II, 1, pp. 319, 361. See Heb. 2:9–10.

⁵⁷ Bonaventure. *Legenda Minor*. 6.1.

astonished as the infirmity of the Passion cannot be harmonized with the spiritual immortality of the seraph. One could interpret this image as the ultimate consequence of the Franciscan shift of the imagination with regard to angels, one which situated the angels not exclusively in heavenly purity but saw them more directly involved with the mud of the earth.⁵⁸ The figure of the crucified seraph reorients the model of Christian spirituality, which at the time was understood as a *vita angelica*. The minor friars, like all medieval religious orders, considered angels as an important model for their own life, but they left the heights of pure contemplation in order to be ‘married to Lady Poverty’. Von Balthasar highlights how stigmatization – Francis receiving the wounds of Christ – radically changes the process of seraphication. Saint Francis is represented as a seraphic man, but this angelic status does not lead away from earthly misery. It no longer represents the spiritual way as a merely upward movement (climbing the ladder to God), but reverses it in a kenotic descent, responding to the Cross, the expression of God’s descent.

3. Vulnerability, Transcendence and the Kiss of the Cross: A Comparative Synthesis

That the human being is a dual creature (spirit and body) involves a double capacity for openness: transcendence and vulnerability. The human being is both *capax Dei* (open to God) and *capax passionis* (open to suffering). Commenting on Bonaventure, von Balthasar points out that this paradox can only be properly understood in the figure of Christ crucified, in which transcendent power gives itself in weakness. In this divine love, descending into nothingness and death, our being finds its ultimate glory. Von Balthasar’s essay ends with an almost doloristic praise of the Cross as the ‘nuptial kiss’ of heaven and earth.⁵⁹ Indeed, Bonaventure interprets the extended arms of the crucified as a gesture of embrace, and his wounded side as a bloody opening, inviting us to enter his heart. Only located within the Trinitarian love relationships, we can begin to understand Bonaventure’s view of the crucifixion as the marriage between God and humankind.

⁵⁸ Cf. David Keck. *Angels and Angelology in the Middle Ages*. New York/Oxford: Oxford University Press 1998, pp. 126–127.

⁵⁹ Balthasar. H II, 1, p. 358: ‘bräutlichen Kuss’.

Our comparison between von Balthasar's texts brings to light how both Bonaventure and Rilke reject the Platonist ideal of traditional angelic anthropology. In formulating their alternative visions, they have many terms in common: heart, vulnerability, mortality, openness, abyss, suspension, transparency, receptivity, descent (kenosis), humility, poverty, etc. However, their meaning is different because Rilke does not recognize an absolute transcendence as the source of love and the vis-à-vis of the human. This immanentism leaves him no other option than the vain attempt to exorcize the angel figure altogether, while Bonaventure's vision preserves the angel as an anthropological mirror, be it an angel radically transfigured by God's wounded love.

Apart from the parallel in vocabulary, it is also striking how the paradoxes that run through Bonaventure's account on Francis' vision quoted above (the simultaneity of elevation and descent, joy and sadness, the weakness of the passion and the immortality of the Seraph) resemble those of Rilke. According to von Balthasar, the difference that changes everything is the framework of spousal love between God and humankind. Without this relational context our human condition, which combines transcendence and vulnerability, would make us tragic prisoners of a paradoxical, even contradictory existence.

A final significant parallel we found in our comparative analysis of von Balthasar's accounts of Rilke and Bonaventure is the key metaphor of the 'kiss'. In his interpretation of Rilke, von Balthasar himself does not refer to Bonaventure's nuptial metaphor, but to the reconciliation of sins as the ultimate embrace, sealed by another kiss.⁴⁰ Anticipating his *Theodramatik*, von Balthasar concludes his three-volume *Apokalypse* with a paraphrase of an allegorical play by Hugo von Hofmannsthal, the Austrian author, who was buried wearing the habit of a Franciscan tertiary. In the latter's *Grosses Welttheater (The Great World Theater)*, the closed world is opened and saved in a scene where a beggar gives a kiss to the earth and forgives the rich, despite the resistance of an angel against this act of communion. Rilke's melancholic kiss of the earth, von Balthasar writes, is redeemed by this kiss of the poor.⁴¹

⁴⁰ An intriguing parallel could be elaborated with Miroslav Volf's *Exclusion and Embrace*. Nashville, TN: Abingdon Press 1994.

⁴¹ See Balthasar. AddS III, pp. 442–449.

Conclusion

Inspired by von Balthasar's interpretation of Rilke and Bonaventure, we presented a theological-anthropological perspective that, in contrast to the idealistic figure of the angel, integrates the paradoxes of human existence. Von Balthasar's theological critique of Rilke has illustrated the risk of a monological approach which tends to resolve the tension between immanence and openness, vulnerability and transcendence, ascension and descent, by erasing the distinctions between these polar concepts. Over against this Rilkean burial in immanence and an old (or new) dualistic flight from the world,⁴² von Balthasar retrieves in Bonaventure a dialogical vision of being – everything is expression of the absolute expression, the Divine Word which expresses itself in all creatures, even in the unspeakable silence of Cross. Only the communion that embraces us from beyond in Bonaventure's 'kiss of the cross' is capable of delivering the heaviness of Rilke's 'kiss of the earth'. Von Balthasar invites us to look in the mirror of the crucified seraph and imagine a relational theological anthropology, which is truly redemptive.⁴³

*Faculty of Theology and Religious Studies
Catholic University of Leuven
Sint-Michielsstraat 4/3101
BE-3000 Leuven
Belgium
e-mail: yves.demaeseneer@kuleuven.be.*

⁴² For a critique of secular angelic spirituality in consumer culture, see my article: Saint Francis versus MacDonald's: *Contemporary Globalization Critique and Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics*. *Heythrop Journal* 44 (2005), pp. 1–14.

⁴³ About how Bonaventure's vision, which presumes a certain medieval metaphysics, can make sense for us today, see the ground-breaking phenomenological work of Emmanuel Falque. *God, the Flesh, and the Other. From Irenaeus to Duns Scotus*. Evanston, IL: Northwestern University Press 2015, part III.

EUCCHARISTIE JAKO OBĚŤ KRISTA-HLAVY
A JEHO MYSTICKÉHO TĚLA.
TEOLOGICKÁ REFLEXE VE SVĚTLE
UČENÍ SV. TOMÁŠE AKVINSKÉHO

BENEDIKT T. MOHELNÍK

ABSTRACT

Eucharist as Sacrifice of Christ-Head and his Mystical Body

The theme of the study is the Eucharist as a sacrifice of Christ and his Mystical Body. In the beginning, the first analogy is stated – the unique and perfect sacrifice of Christ the High Priest on the cross. The author draws on the teaching of St. Thomas Aquinas whose concept of sacrifice is based on St. Augustine's definition. Augustine accentuates the finality of sacrifice: beatific union with God. Christ's sacrifice of love is sacramentally represented by the double consecration in the Eucharist. However, the Eucharist is also a spiritual sacrifice of the Church. It is the sacrament of love that unites together the Mystical Body of the Church. The fruit of the Eucharist is a spiritual sacrifice of the believers who come to be conformed to Christ. In it, the believers, like Christ, offer the sacrifice as well as being offered with their whole lives as sacrificial offerings. Thus they, like Christ, reach union with God.

Key words

Eucharist; Sacrifice; Spiritual sacrifice; Thomas Aquinas

DOI: 10.14712/23363398.2016.7

Slavení eucharistie je podle učení vyrůstajícího z tradice přinášením oběti k Boží oslavě.¹ Teologická reflexe zabývající se obětním charakterem eucharistie má za sebou dlouhou cestu. I když ji můžeme považovat za poměrně dobře „usazenou“, rozhodně toto téma není zcela vyčerpané a nepřestává být i pro současné tomisticky orientované autory přitažlivé, jak to dokazují přiležitostně se objevující

¹ Viz např. LG 10 a 11; SC 47; *Institutio Generalis Missalis Romani* 1 a 2; KKC 1322–1325.

studie.² U těchto studií mě upoutaly především dvě věci. Tou první je implicitně předpokládaná definice oběti. U tohoto tématu se totiž pojmu oběti nelze vyhnout a přitom autoři nepokládají za potřebné ho analyzovat a pojem oběti definovat.³ Domnívám se, že obnovený pohled na definici oběti může přinést svěží pohled také na eucharistickou oběť. Druhou věcí je nedostatečné zohlednění eklesiálního aspektu eucharistické oběti. Obvykle se u pojmů Kristova oběť – oběť církve setkáváme s jakousi dualitou, kterou je nutné překonat na základě pravdy víry, že eucharistie je s obětí na kříži totožná. Při identifikaci kalvárské oběti a její liturgické reprezentace se tak řeší časo-prostorová dimenze, otázka reálné podstatné identity obou událostí a jejich vzájemné vztahy, identita obětníka, jímž je poprvé a jedinečným způsobem Kristus osobně, a následně Kristus svátostně reprezentovaný posvěceným služebníkem. Za nevyčerpaný teologický potenciál považuji to, že se otázka identifikace obětovaného daru řeší výlučně, či téměř výlučně ve vztahu k osobě Ježíše Krista, který obětuje sám sebe na kříži krvavým způsobem a svátostně jako přítomný ve svátostných způsobách, zatímco eklesiální stránka zůstává velmi upozaděna. Ježíšova smrt na kříži přitom není obětí za něho samotného či za lidstvo

² Jako příklady můžeme uvést následující studie: Benoît-Dominique de La Soujeole OP. Přítomnost ve svatých tajemstvích: Úvahy o kristologické přítomnosti v eucharistii. *Společnost Tomáše Akvinského: Akta 3* (2006), s. 35–61; převzato z *Revue Thomiste* 104 (2004), s. 395–419. Štěpán Filip OP. „*Imago representativa passionis Christi*“: *l'essenza del sacrificio della Messa nella sua parte formale secondo San Tommaso d'Aquino*. Olomouc – Roma: Maticе cyrilometodějská – P.U.S.T. Angelicum 2007. Autor uvádí také téměř vyčerpávající bibliografii k tématu a rád na ni případně zájemce odkazují. Stručně shrnutí hlavních tezí je dostupné i v češtině: Štěpán Filip OP. „*Imago representativa passionis Christi*“: Podstata eucharistické oběti podle sv. Tomáše Akvinského. *Společnost Tomáše Akvinského: Akta 3* (2006), s. 7–34. Florent Urfels. Le sacrifice eucharistique. *Nouvelle revue théologique* 133 (2011), s. 374–388. Philippe-Marie Margelidon OP. La théologie du sacrifice eucharistique chez J. Maritain. *Revue Thomiste* 115 (2015), s. 101–147.

³ Platí to o všech pracích uvedených v předchozí poznámce. Š. Filip se podrobně zabývá materiální a formální stránkou oběti eucharistie, ale definici oběti předpokládá. F. Urfels se sice definicí oběti zabývá a správně odkazuje na Kristovu oběť na kříži, kterou sv. Tomáš traktuje ve světle Augustinovy definice oběti (se kterou pracuji dále v textu tohoto článku). Když však autor dojde k eucharistické oběti, považuje aplikaci Augustinovy definice na kalvárskou oběť spíše za jakýsi úhybný manévř ze strany sv. Tomáše a svou argumentaci staví na rozlišení pojmů *immolatio* a *oblatio*, s nimiž sv. Tomáš pracuje v pojednáních o rituálních obětech, ale nikoliv v pojednání o oběti Kristově či o duchovní oběti. Ph.-M. Margelidon se zaměřuje na kritiku Maritainova a v důsledku také Journetova pojetí eucharistické oběti. O to víc je zarážející, že ani tento autor pro vlastní argumentaci, rozvinuté v dlouhé části článku „4. Évaluation et critique“ (s. 123–144), definici oběti neexplicituje.

ve smyslu exkluzivního zástupnictví, kdy by jeden vystupoval na místě všech ostatních, ovšem bez nich. Ježíšovo zástupnictví je inklusivní. Vystupuje jako první z těch, které zastupuje. Jako velekněz jediné dokonalé oběti a zároveň jako dokonalý obětní dar jedná v pozici Hlavy svého mystického těla, které spolu s ním vytváří v obou aspektech, totiž obětujícího a obětního daru, jediný nedílný celek. Tato skutečnost se musí nutně promítnout i do chápání eucharistické oběti.

Pokud chceme uvažovat o eucharistii jako o oběti, a o pojmu oběti vůbec, musíme zcela nutně začít u Kristovy oběti na kříži. Pojem oběti je totiž pojmem analogickým, a proto nejprve musíme stanovit první analogát, tedy tu skutečnost, k níž se všechny ostatní vztahují, protože právě ona nejdokonaleji uskutečňuje obsah daného pojmu.⁴ Tou je beze vší pochyby nejdokonalejší oběť, či spíše jediná dokonalá oběť, totiž oběť Kristova. Tento postup můžeme dobře pozorovat v Sumě teologie sv. Tomáše Akvinského, z jehož nauky tato studie vychází.⁵ Když se svatý Tomáš poprvé v celku Sumy dotýká tématu oběti v rámci pojednání o zákonu, konkrétně o rituálních ustanoveních Starého zákona, zcela jasně už odkazuje na Kristovu oběť, ke které se všechny starozákonní vztahují jako obrazy ke skutečnosti.⁶ Podobný

⁴ Tento metodologický přístup znamená, že se nebudu snažit o vytvoření obecného a abstraktního pojmu oběti, který by se potom následně aplikoval na konkrétní realizace oběti. Naopak budu nejprve analyzovat konkrétní a dokonalou realizaci oběti a následně reflektovat k ní vztahované skutečnosti.

⁵ Nauka sv. Tomáše výrazně ovlivnila v této otázce nejen následné teologické myšlení, ale také se významně propjala do magisteriálních dokumentů, především Tridentského koncilu, na který doktrinárně navazuje II. vatikánský koncil. Prostřednictvím katechismu vydaného po Tridentském koncilu se dostala i do obecného povědomí věřících. Návrat k tomuto prameni umožní nejen lépe pochopit učení posledního ekumenického koncilu, ale také korigovat jisté deformace myšlení, ke kterým v průběhu času došlo. Proto považuji za důležité nově prozkoumat Tomášovo učení nejen pro tomisticky orientovanou teologii, ale pro současnou teologii vůbec.

⁶ Jedná se o otázky *STh* I-II, 101–105, ve kterých sv. Tomáš postupně analyzuje ceremoniální předpisy Starého zákona. Po důkladném rozboru té které části předpisů, zvláště obětních, vždy následuje pasáž, která ukazuje na jejich kristologické, případně ekleziologické naplnění v Novém zákoně. Z toho je zřejmé, že sv. Tomáš chápe pojem oběti analogicky právě ve vztahu ke Kristově oběti. V dalším textu budu uvádět odkazy na důležitá místa, která tento Tomášův postup dokládají. Považuji za důležité na to upozornit, neboť je nutné vyvarovat se pokušení „lineárního čtení“ Sumy, které by vedlo k tomu, že první místo, kde sv. Tomáš pojem oběti analyzuje, bude také považován za první analogát. Části Sumy teologie, kterými se zabýváme, psal sv. Tomáš kontinuálně, což hovoří ve prospěch ucelenosti pojmu oběť rozptýleného na více místech díla. Část I-II a II-II sv. Tomáš redigoval v Paříži v letech 1271–1272, zde začal také *Tertia pars* a pokračoval na ní až do prosince 1273 v Neapoli. Viz Jean-Pierre Torrell. *Initiation à Saint Thomas d'Aquin; Sa personne et son oeuvre*. Paris: Cerf 2015, s. 193–195.

přístup vede svatého Tomáše při pojednání o oběti v traktátu o ctnosti nábožnosti⁷ (oba traktáty v Sumě teologie předcházejí kristologickým otázkám).

Kristova smrt na kříži jako oběť

Za zásadní text pojednávající v Sumě teologie o Kristově oběti musíme považovat třetí článek 48. otázky ve Třetí části. Východiskem je pro svatého Tomáše biblický verš Ef 5, 2 citovaný v argumentu *sed contra*: „vydal se za nás tím, že přinesl sebe Bohu v oběť příjemné vůně“, který prostupuje celé jeho učení o oběti.⁸

Tento verš svatého Pavla jasně říká, že Kristus obětoval jako oběť sám sebe, i když méně explicitně než jednoznačná tvrzení listu Židům. Tomáš tento verš upřednostňuje patrně kvůli tomu, že v latinském znění se objevují dva termíny tradičně definující oběť, totiž *oblatio* a *hostia*, a kvůli závěru verše, který metaforou příjemné vůně vyjadřuje Boží zalíbení v Kristově oběti.⁹ Nepochybným důvodem je i fakt, že se s narážkou na tento verš setkává v Augustinově pojednání o oběti, jak hned uvidíme. V odpovědi třetího článku 48. otázky pak sv. Tomáš předkládá popisnou definici oběti, kterou zakládá na učení sv. Augustina,¹⁰ jehož považuje za významnou autoritu:

Obětí se ve vlastním smyslu nazývá něco, co je vykonané k Boží cti, která mu právem přísluší, s úmyslem se mu zalíbit. A proto Augustin v X. knize spisu *De Civitate Dei* říká: „Pravou obětí je každý skutek, který konáme,

⁷ Viz *STh* II-II, 85, 1–4. Také zde stojí v pozadí augustinovská definice oběti, což dobře odpovídá morálnímu hledisku, v jehož perspektivě se Tomáš tématu oběti věnuje. Dále v textu upozorníme na důležitá místa této otázky.

⁸ Celý tento verš zní: „Kráčejte tedy cestou lásky po příkladu Krista, který si vás zamiloval a vydal se za nás tím, že přinesl sebe Bohu v oběť příjemné vůně.“ Odkaz na Ef 5, 2 se v kristologické části objevuje už v *STh* III, 46, 10 ad 1, kde se mluví o vhodnosti místa Kristova utrpení: „Kristus trpěl nejvhodněji v Jeruzalémě. A to za prvé, protože Jeruzalém byl místo vyvolené Bohem, aby se mu tam přinášely oběti. Tyto předobrazné oběti pak zobrazovaly Kristovo utrpení, které je pravou obětí, podle toho, co čteme v Ef 5, 2: Vydal sebe v oběť a jako dar příjemné vůně.“ V části o zákonech v *STh* I-II, 102, 3 corp. svatý Tomáš také odkazuje na dokonalou Kristovu oběť a opírá se přitom o citáty Ef 5, 2 a Žid 10, 11.

⁹ Verš Ef 5, 2 jak ho cituje svatý Tomáš, v latině zní: „Tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.“

¹⁰ Sv. Augustin nepochybně sám navazuje na svého učitele sv. Ambrože, který chápe účast nově pokřtěných na eucharistii jako duchovní oběť sebe sama. Srov. David Vopřada. *Mystagogie: Výkladu 118. žalmu sv. Ambrože*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2015, s. 133–134.

abychom se spojili svatým společenstvím s Bohem, totiž zaměřený k tomu nejvyššímu dobru, jímž můžeme být skutečně blaženi.“ Kristus však, jak se tamtéž dodává, „v utrpení vydal sám sebe za nás;“ a právě tento skutek, totiž že dobrovolně nesl utrpení, byl Bohu velmi milý, protože vycházel z lásky. Proto je jasné, že utrpení Kristovo bylo pravou obětí. A jak potom sám v téže knize dodává, „mnohonásobnými a rozmanitými znamenými této pravé oběti byly dávné oběti svatých; neboť tato jedna byla předobrazována mnohými, jako když se jedna věc říká mnohými slovy, aby se bez vzbuzení odporu hodně zdůraznila.“ „A protože se u každé oběti musí uvážit čtyři věci, jak říká Augustin ve IV. knize spisu *De Trinitate*, totiž komu se přináší, kdo ji přináší, co se přináší a za koho se přináší, on sám, jenž nás jako jediný a pravý prostředník smiřuje s Bohem pokojnou obětí, zůstal jedno s tím, jemuž obětoval, sjednotil se s těmi, za které obětoval, on sám je tím, kdo obětoval i co obětoval.“¹¹

To první, co stojí za povšimnutí v Tomášově definici oběti, je jeho důraz na lidské jednání. Obětí není prvořadě nějaká věc, obětní dar v předmětném smyslu, ale „něco, co je vykonané“ (*aliquid factum*). Takto se svatý Tomáš téměř přímočaře dostává na duchovní rovinu. Hodnota lidského jednání se odvíjí především od vnitřních postojů a pohnutek jeho nositele. Vydat sebe sama za druhé, jak to učinil Kristus, pak není pouze jedním z mnoha ušlechtilých skutků, které člověk může vykonat, ale je projevem největší lásky.¹² Druhým prvkem definice oběti je motiv vykonaného skutku, totiž učinit zadost povinné úctě k Bohu s úmyslem zalíbit se mu. Láska je nejvyšší ctností ze všech, a proto ve skutcích, které z ní vycházejí, nalézá Bůh největší zalíbení. Dalším důležitým prvkem je finalita oběti, jíž je spojení člověka s Bohem.¹³ Zde přichází ke slovu opět láska, protože právě ona jediná může člověka s Bohem skutečně sjednotit. V Tomášově pojetí je tak láska po všech stránkách podstatným prvkem oběti.

¹¹ *STh* III, 48, 3 corp. Překlad citovaných pasáží ze Sumy teologie je v této studii můj vlastní.

¹² Viz Jan 15, 13: „Nikdo nemá větší lásku nad takovouto: položit svůj život za své přátele.“ Myšlenka, že důvodem dokonalosti Kristovy oběti je přemíra lásky, se objevuje už v *STh* I-II, 102, 3 corp., kde sv. Tomáš odkazuje na Jan 3,16, a dále v *STh* I-II, 102, 3 ad 8, či 102, 5 ad 2.

¹³ Toto zacílení oběti sv. Tomáš uvádí už v rozlišení na vnější a vnitřní kult v *STh* I-II, 101, 2 corp., a dále v 102, 3 corp.

V odpovědích na argumenty se Tomáš k tomuto tématu vrací a rozvíjí ho. V odpovědi na první argument svatý Tomáš dále vysvětluje, proč jako předobrazy sloužila těla zvířat. Jimi se naznačovalo Kristovo tělo, které je nejdokonalejší obětí. Tomáš pro toto tvrzení uvádí čtyři důvody. První důvod říká, že lidské tělo je obětováno za lidi, kteří ho požívají ve Svátosti. V tomto stručném a hutném textu musíme odkaz na eucharistii považovat za velmi významný, neboť dokládá, že Akvinát už na tomto místě domýšlí, jak bude svou kristologickou reflexi uplatňovat v pojednání o této svátosti. Druhý důvod mluví o trpnosti a smrtelnosti a třetí o bezhříšnosti Kristova těla. Čtvrtý důvod poukazuje na to, proč měl Bůh v této oběti zalíbení: obětující obětoval své vlastní tělo z lásky. Stejný princip se objevuje v odpovědi na třetí argument, kde se říká, že Kristova smrt byla obětí proto, že ji vytrpěl z lásky. Naproti tomu ti, kdo Krista zabili, žádnou oběť nepřinesli. Radikální kontrast vynikne, když srovnáme Kristovu smrt se starozákonními oběťmi. U nich platí, že ten, kdo usmrtil obětní dar, tj. zvíře, přinesl oběť. Původci a vykonavatelé rozsudku Krista sice usmrtili, avšak žádnou oběť nepřinesli, naopak se dopustili těžkého zločinu.

V Tomášově chápání oběti se dále uplatňuje jeho antropologie, která vnímá člověka jako bytostnou tělesně-duchovou jednotu. Tělo je integrální součástí člověka a ze všech skutečností, které zároveň náležejí do hmotného viditelného světa, je tudíž tím nejvlastnějším, co člověk vlastní. Vnitřní svět člověka se prostřednictvím těla zviditelňuje a vstupuje do hmotného světa. Když Kristus přináší jako oběť sebe sama, činí to vnitřním úkonem lásky, který nutně zahrnuje i jeho tělesnost, protože v Kristu je integrita lidské tělesně-duchové jednoty dokonalá.

Zajímavá je z našeho pohledu také odpověď na druhý argument, v němž zaznívá, že sama Kristova oběť je znamením ve vztahu k životu křesťanů. Znamená to, že Kristova oběť, která spočívá ve vydání se z lásky, je vzorem pro jednání křesťanů. Svatý Tomáš odkazuje na 1 Petr 4, 1–2: „Když tedy Kristus trpěl v těle, i vy se vyzbrojte tímž smýšlením, to je: ten, kdo trpěl v těle, skoncoval s hříchem, aby strávil čas, který zbývá k žití v těle, nikoli podle lidských vášní, ale podle Boží vůle.“ Ve výše citované pasáži se svatý Tomáš odvolává na Augustinův výrok, ve kterém se mezi čtyřmi charakteristikami oběti uvádí také Ježíšovo sjednocení s těmi, za které se obětuje. Kristova oběť je pro křesťana více než pouhý vzor. Jeho vlastní obětí je ze strany Krista už vytvořeno reálné sjednocující pouto mezi ním a křesťanem, který

se k jeho oběti připojí. Můžeme v tom vidět přípravu půdy pro téma duchovní oběti,¹⁴ o němž bude řeč dále v souvislosti s eucharistií.

Kristovy zásluhy, které jsou plodem jeho oběti, se přenášejí na druhé z titulu jeho postavení Hlavy. Zde se ukazuje důležitost právě onoho niterného spojení Krista-hlavy a údů. Tomášova koncepce Kristova spasitelného utrpení je výrazně eklesiální. Otázka 48 řeší modalitu Kristova utrpení, totiž jakým způsobem se uskutečňuje:

Kristu byla dána milost, nejen jako jednotlivé osobě, nýbrž pokud je hlavou církve, aby totiž z něho přetékala do údů. A proto se Kristovy činy vztahují jak k němu, tak k jeho údům takovým způsobem, jako se činy jiného člověka, který je v milosti, vztahují k němu.¹⁵

Tomášův pohled na zadostiučinění dále dokresluje jeho pojetí oběti. Za pozornost stojí především to, jakým způsobem uspořádává jednotlivé aspekty. Rozhodující je, že jako východisko je znovu postavena láska, jejíž jedinečnost daná kvalitami Kristovy osoby předčí všechno ostatní.

Za urážku činí zadost ten, kdo podá uraženému to, co on stejně nebo více miluje, než nenávidí urážku. Kristus však utrpením z lásky a poslušnosti podal Bohu něco většího, než vyžadovalo odčinění celé urážky lidského pokolení, a to nejprve pro velikost lásky, s níž trpěl. Za druhé pro hodnotu svého života, jež položil na zadostiučinění, což byl život Boha a člověka. Za třetí pro rozsah utrpení a velikost přijaté bolesti.¹⁶

Opět zde velmi silně zaznívá eklesiální přístup, když Tomáš v odpovědi na první argument dodává: „Hlava a údy jsou jako jedna mystická osoba. A proto Kristovo zadostiučinění patří všem věřícím, jakožto jeho údům.“¹⁷

Svatý Tomáš mluví v souvislosti s Kristovou obětí samozřejmě také o Ježíšově fyzickém a duševním utrpení a o jeho hodnotě, přesto ho nechápe jako podstatný prvek či součást definice oběti. Útrpná stránka je s obětí spojena jedinečně kvůli hříchu. Kult Boha vyjadřovaný

¹⁴ Myšlenka, že věřícím se v Kristu dostává uvedení k duchovnímu kultu, který vzdávají Bohu, je formulována už v *STh* I-II, 101, 2 ad 4.

¹⁵ *STh* III, 48, 1 corp.

¹⁶ *STh* III, 48, 2 corp.

¹⁷ *STh* III, 48, 2, ad 1.

za pomoci viditelných skutečností zahrnuje dva neoddělitelné prvky: přinesení oběti (*oblatio*) a odevzdání oběti (*immolatio*).¹⁸ Oblace spočívá v uznání a potvrzení Boží svrchovanosti. Imolace spočívá v odevzdání sama sebe nebo ve zřeknutí se sebe jako nejvyšší hodnoty, což se děje vnitřním úkonem vůle. Situace hříchu zatížila imolaci jaksi zvnějšku útrpností, protože vyžaduje vytržení ze sebelásky člověka, který se kvůli hříchu ponořil do sebestřednosti. Utrpení či dokonce smrt tak není podstatou oběti,¹⁹ neboť i tehdy, když není láska znehodnocena sebeláskou, zůstává dar sebe sama skutečnou obětí.

Pro doplnění našeho tématu se ještě musíme zastavit u Tomášova traktátu o Kristově kněžství,²⁰ ve kterém také nemůže chybět pojednání o oběti. Poté, co svatý Tomáš na základě biblické nauky představí důvody vhodnosti pro Kristovo kněžství (22, 1), zaměřuje se na hlavní úkon, který přísluší knězi, tzn. na přinášení oběti. V centru pozornosti stojí otázka, zda může být Kristus knězem a zároveň obětním darem. Východiskem odpovědi je verš Ef 5, 2 uvedený v argumentu *sed contra*, podobně jako v pojednání o Kristově oběti v otázce 48, 3.

Korpus prvního článku 22. otázky začíná citátem definice oběti svatého Augustina: „Je tedy oběť viditelnou svátostí, tj. svatým znamením neviditelné oběti.“²¹ Tato neviditelná oběť spočívá pro člověka v tom, že Bohu přináší svého ducha, jak říká žalm 50, 19, a který svatý Tomáš cituje: „Zkroušený duch, to je oběť milá Bohu.“²² Obětní dar, který Kristus obětoval, je tedy on sám. „Velký přínos tohoto článku, jak poznamenává J.-P. Torrell, tkví jistě v zapracování ideje oběti formulované Augustinem ve slavné pasáži *O Boží obci* (10, 5–6).“²³

Ve zdůvodnění, proč člověk vlastně potřebuje oběť, je důraz položen na finalitu oběti, kterou je sjednocení s Bohem. Uváděné účinky

¹⁸ Srov. *STh*, II-II, 85, 3 ad 5, kde sv. Tomáš říká, že s věcmi podávanými Bohu (*oblatio*) se musí dát něco, co vyjádří jejich odevzdání Bohu.

¹⁹ Viz Edward Schillebeeckx. *L'économie sacramentelle du salut: réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine*. Fribourg: Academic press 2004, s. 417.

²⁰ *STh* III, 22.

²¹ Augustin. *O Boží obci knih XXII*. Překlad Julie Nováková. Praha: Vyšehrad 1950, kniha 10, kapitola 5, s. 480.

²² Tento verš cituje sv. Tomáš také v pojednání o oběti jako úkonu ctností zbožnosti, viz *STh* II-II, 85, 2 corp.

²³ Thomas d'Aquin, *Le Verbe incarné, IIIa, Q. 16–26*. Překlad a poznámky Jean-Pierre Torrell. Paris: Cerf 2002, s. 357, pozn. 85. Evokovaný výrok svatého Augustina zní: „Pravou obětí je každý skutek, který konáme, abychom se spojili svatým společenstvím s Bohem, totiž zaměřený k tomu nejvyššímu dobru, jímž můžeme být skutečně blaženi.“ Překl. J. Nováková, Augustin. *O Boží obci knih XXII*, s. 482.

oběti, jako je odpuštění hříchů, uchování ve stavu milosti a nakonec dokonalé sjednocení lidského ducha s Bohem, kterého dosáhne člověk ve stavu slávy, ukazují na tuto perspektivu. Na podkladě biblických citátů pak svatý Tomáš dokládá, že všech těchto dobrodiní se člověku dostává díky Kristovu lidství. Z toho pak vyplývá, že Kristus je nejen knězem, ale také zároveň obětním darem.

Eucharistie je znázorněním Kristovy oběti na kříži

Eucharistii, nakolik je obětí, se svatý Tomáš věnuje v traktátu o této svátosti až v poslední otázce, tj. *STh* III, 83, která se soustředí na svátostný obřad. Mohlo by se zdát, že svatý Tomáš nepřisuzuje problematice dostatečnou pozornost a nedává jí náležité místo. Vyplývalo by to přinejmenším ze srovnání s obdobím od Tridentského koncilu, kdy se jednalo o zásadní otázku katolické nauky o eucharistii. V Tomášově pojetí však má spojení obřadu eucharistie a pojmu oběti své logické odůvodnění. Je notoricky známé, že podle svatého Tomáše spadají svátosti do rodu znamení.²⁴ Od znamenání významu se odvozuje obsah a účinky svátostí. Už v pojednání o Kristově oběti na kříži svatý Tomáš rozlišuje mezi její vnější a vnitřní stránkou. Vnější událost Kristovy smrti na kříži je znamením Kristovy vnitřní oběti.²⁵ Také u eucharistie platí, že vnější způsob slavení svátosti je znamením vnitřního obsahu. Proto je přirozené, že se téma oběti rozvíjí především v souvislosti s pojednáním o liturgickém slavení eucharistie, tedy při příležitosti rozboru jejího svátostného znamení. Že je svátost eucharistie obětí, však nezaznívá poprvé až na samém konci traktátu o eucharistii. Už v otázkách věnovaných svátostem obecně nacházíme formulace, které o eucharistii jako oběti mluví.²⁶ V samotném traktátu o eucharistii je rozptýleno mnoho výroků, které v různých souvislostech mluví o eucharistii jako o oběti. Poprvé se zde mluví o oběti, když svatý Tomáš analyzuje různé názvy této svátosti, které řadí podle tří časových rovin každého svátostného znamení: minulost, přítomnost a budoucnost. První z názvů, který svatý Tomáš uvádí, je tudíž připomínka, protože odkazuje na minulou událost Kristovy smrti na kříži.

²⁴ *STh* III, 60, 1 corp. a další místa.

²⁵ Srov. *STh* III, 22, 2 corp.

²⁶ Viz např. *STh* III, 61, 3 ad 5, 63, 3 corp., 65, 6 corp., apod. a dokonce už předtím v pojednání o ceremoniálních předpisech SZ v *STh* I-II, 101, 4 ad 2.

A protože událost smrti na kříži byla obětí, je také eucharistie obětí.²⁷ V odpovědích na argumenty svatý Tomáš ještě upřesňuje vztah mezi minulou událostí Kristovy smrti na kříži a přítomným slavením eucharistie. Eucharistie je oběť, nakolik znázorňuje Kristovo utrpení, a je dar, nakolik obsahuje samotného Krista.²⁸ Znovu zde svatý Tomáš odkazuje na verš Ef 5, 2. Něco znázorňovat je pak rolí vnějšího svátostného znamení. Proto je tedy nejpříhodnějším místem pro rozpracování pojmu oběti právě ta část, která se zabývá obřadem svátosti.

První článek 83. otázky se přímo táže, zda je při slavení tohoto tajemství Kristus obětován. V odpovědi článku čteme:

Slavení této svátosti se nazývá obětováním Krista ze dvou důvodů. A to nejprve, protože, jak praví Augustin²⁹ ve spisu *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, „Obrazy bývají nazývány jmény těch věcí, jichž jsou obrazy. Tak když vidíme deskovou nebo nástěnnou malbu, řekneme: To je Cicero a to Sallustius.“ Ale slavení této svátosti, jak bylo řečeno výše,³⁰ je jakýsi názorný obraz Kristova utrpení (*imago est quaedam repraesentativa passionis Christi*), které je pravou obětí. Proto Ambrož³¹ k listu Židům říká: „V Kristu byla jednou podána oběť přinášející věčnou spásu. Co tedy děláme my? Zda každý den neobětujeme na připomínku jeho smrti?“

Druhým způsobem se slavení této svátosti nazývá obětováním Krista co do účinku utrpení, protože totiž touto svátostí se stáváme účastnými ovoce Pánova utrpení. Proto se též v jedné nedělní sekretě³² říká: „Kdykoli se slaví připomínka této oběti, koná se dílo našeho vykoupení.“

Tudíž co do prvního způsobu se Kristus mohl nazývat obětovaným také v obrazech Starého zákona. Proto se také ve Zj 13, 8 říká: „Jejichž jméno není zapsáno od počátku světa v knize života zabitého Beránka.“

²⁷ Viz *STh* III, 73, 4 corp.

²⁸ Viz *STh* III, 73, 4 ad 5: „Hoc sacramentum dicitur *sacrificium*, inquantum repraesentat ipsam passionem Christi. Dicitur autem *hostia*, inquantum continet ipsum Christum, qui est *hostia* suavitatis, ut dicitur Ephes. V.“ Můžeme si zde všimnout, že Tomáš cituje biblický verš volně, když užívá dvojici slov *sacrificium* a *hostia*, oproti původnímu biblickému verši *oblatio* a *hostia*.

²⁹ Augustinus, *De divers. quaest. ad Simplic.*, Lib. II, q. 3 (PL 40, 143).

³⁰ *STh* III, 76, a. 2, ad 1; 79, a. 1.

³¹ Srov. Gratianus. *Decretum*, P. III De cons., dist. II, can. 53 In Christo semel (RF I, 1335). Citováno v Rabanus Maurus. *Enarr. in epist. B. Pauli*, Lib. XXVII, super *Hebr.* X1 (PL 112, 780) a v komentáři *In Hebr.*, super X1, vydaném pod Ambrožovým jménem (srov. PL 17, 47). Převzato z Ioannes Chrysostomus, *In Hebr.*, hom. XVII (PG 63, 131).

³² Dominica septima post octavam Trinitatis (*Missale* S.O.P., s. 284).

Ale co do druhého způsobu je této svátosti vlastní, že se při jejím slavení obětuje Kristus.

O autoritu svatého Augustina se svatý Tomáš opírá nejen v právě citované odpovědi, ale také v argumentu *sed contra*.⁵⁵ V odpovědích na první sérii argumentů ještě svatý Tomáš doplňuje důležité výpovědi o povaze eucharistické oběti. S odvoláním na list Židům a autoritu svatého Ambrože učí, že Kristova oběť na kříži a její liturgické slavení v eucharistii je jedna totožná oběť.⁵⁴ Nejen samotná konsekrace svátostných způsob, ale také oltář znázorňující Kristův kříž⁵⁵ a kněz, který pronáší konsekrční slova v osobě a moci Krista, jsou součástí „národního obrazu Kristova utrpení“.⁵⁶ Skutečnost, že kněz jedná v osobě a moci Krista, navíc zajišťuje totožnost kněze a obětního daru, jako tomu bylo v případě historické události Kristovy oběti na kříži. Svátostným znamením nejsou pro svatého Tomáše pouze samotné eucharistické způsoby chleba a vína, ale celé liturgické dění. Díky tomuto chápání liturgie bude svatý Tomáš moci, jak uvidíme později, zahrnout do svátostného znamení i věřící jako znamení mystického těla Kristova. Projevuje se zde Tomášovo širší pojetí svátostného znamení, které je živým dědictvím patristické teologie, zahrnující celek liturgického slavení.

V nauce svatého Tomáše o eucharistii jako oběti je tudíž klíčovým pojmem právě znázornění Kristovy oběti prostřednictvím svátostného znamení. Výroky, které s tímto pojmem zacházejí, jsou rozptýleny po celém traktátu o eucharistii, což potvrzuje, že tento pojem je skutečně základním kamenem Tomášovy nauky. Pokusíme se systematizovat její hlavní rysy. Nejprve je nutné si uvědomit, že svatý Tomáš nepoužívá výraz reprezentovat v jeho časovém významu, ve smyslu aktuálního zpřítomňování něčeho minulého, ale ve významu vizuálním.⁵⁷ Proto ho také do češtiny překládám slovem znázorňovat a nikoli zpřítomňovat.⁵⁸ Kristovo utrpení zobrazuje nejen slavení eucharistie,

⁵⁵ *STh* III, 85, 1 sc.: „Augustin ve spisu *Liber sententiarum Prosperi* říká: „Kristus byl jednou obětován sám v sobě, a přece se denně obětuje ve svátosti.“

⁵⁴ Srov. *STh* III, 85, 1 arg. 1 a ad 1.

⁵⁵ Viz *STh* III, 85, 1 ad 2.

⁵⁶ *STh* III, 85, 1 ad 5.

⁵⁷ Viz Thierry-Dominique Humbrecht. L'Eucharistie, „représentation“ du sacrifice du Christ, selon saint Thomas. *Revue Thomiste* 98 (1998), s. 355–386.

⁵⁸ Pro úplnost musíme uvést, že některá magisteriální vyjádření nedávné minulosti sice používají klasický termín representovat, nerespektují však jeho původní význam vizuálního znázornění (jak to např. důsledně dělá Tridentský koncil), ale užívají ho

ale také různé svátosti Starého zákona, především oběť velikonočního beránka.³⁹ Jedinečnost znázornění Kristovy oběti na kříži, které vytváří eucharistie, spočívá v tom, že na rozdíl od všech ostatních obrazů Pánova utrpení eucharistie obsahuje Krista v jeho utrpení, což je možné díky transsubstanciaci. Když svatý Tomáš probírá otázku ustanovení eucharistie, rozlišuje mezi různými svátostmi, které se ke Kristovu utrpení vztahují. Nejdokonalejší ze všech je však eucharistie:

Eucharistie je dokonalou svátostí utrpení Páně kvůli tomu, že obsahuje samého trpícího Krista (*continens ipsum Christum passum*). A proto nemohla být ustanovena před vtělením, protože tehdy měly místo svátosti, které byly pouze předobrazy utrpení Páně.⁴⁰

Podobně se svatý Tomáš vyjadřuje, když pojednává o skutečné přítomnosti Krista pod svátostnými způsoby:

Že je v této svátosti pravé Kristovo tělo a krev, nelze pojmout smysly, ale pouze vírou, která se opírá o Boží autoritu. [...] Jsou pro to důvody z vhodnosti. Za prvé je to dokonalost Nového zákona. Svátosti Starého zákona totiž obsahovaly onu pravou oběť Kristova utrpení pouze obrazně, podle toho, co čteme v Žid 10, 1: „Zákon totiž obsahuje pouze stín budoucích dober, nikoli samu podstatu skutečností.“ A proto bylo třeba, aby oběť Nového zákona ustanovená Kristem byla něčím víc, aby totiž obsahovala samého Trpícího ne pouze ve znamení nebo obrazně, ale také v podstatě pravdy. A proto tato svátost, která reálně obsahuje samého Krista, jak říká Dionysius⁴¹ v III. kap. spisu *De ecclesiastica hierarchia*, „zdokonaluje všechny ostatní svátosti“, které na Kristově moci pouze participují.⁴²

Ve dvojí konsekraci, tzn. v proměně chleba v Kristovo tělo a vína v Kristovu krev, zásadním způsobem spočívá znázornění Kristovy oběti a tím také podstata eucharistické oběti. Svatý Tomáš vysvětluje, proč není zbytečná konsekrace dvou různých svátostných způsob.

v časovém významu, což rozhodně není úzus svatého Tomáše v souvislosti s eucharistií.

³⁹ Srov. *STh* III, 73, 6.

⁴⁰ *STh* III, 73, 5 ad 2.

⁴¹ Dionysius Areopagita (Ps.). *De ecclesiast. hier.*, cap. 3, P. I (PG 3, 423).

⁴² *STh* III, 75, 1 corp.

I když je celý Kristus pod oběma způsoby, přece to není zbytečné. Neboť za prvé, napomáhá to znázornění Kristova utrpení, v němž byla krev oddělena od těla. Proto se také ve formě konsekrace krve zmiňuje její prolití.⁴⁵

Některá symbolická gesta užívaná při mešní liturgii ještě podtrhují „svátostnou obrazovost“, jako např. lámání chleba, které je svátostí Kristova utrpení.⁴⁴ Celou jednu poměrně obsáhlou otázku, totiž otázku 75 rozdělenou na osm článků, svatý Tomáš věnuje svátostné proměně chleba a vína. Pro porozumění Tomášově nauce o oběti je tato dosti technická otázka velmi důležitá. Středobodem otázky je tvrzení, že celá podstata těla se proměňuje v celou podstatu Kristova těla a celá podstata vína se proměňuje v celou podstatu Kristovy krve. U tohoto svátostného procesu transsubstanciace jde o proměnu zacílenou jednou k podstatě Kristova těla a jednou k podstatě Kristovy krve. Tomášova formulace na závěr argumentace zní takto:

A to se Boží mocí děje v této svátosti. Neboť celá substance chleba se proměňuje v celou substanci Kristova těla a celá substance vína v celou substanci Kristovy krve. Proto tato proměna není formální, ale substanciální. Tuto proměnu nelze zařadit mezi druhy přirozeného pohybu, ale může se vlastním jménem nazvat transsubstanciace.⁴⁵

⁴⁵ *STh* III, 76, 2 ad 1. Na toto tvrzení narazíme na řadě dalších míst Tomášova výkladu: *STh* III, 74, 1 „[...] pokud jde o Kristovo utrpení, při němž byla krev oddělena od těla. A proto v této svátosti, která je připomínkou Pánova utrpení, se chléb bere odděleně jako svátost těla a víno jako svátost krve.“ *STh* III, 74, 6 o přimísení vody do vína: „Je to vhodné znázornění utrpení Páně. Papež Alexandr proto říká: Nemá se obětovat v kalichu Páně ani pouhé víno, ani pouhá voda, ale obojí smíšené, protože se čte, že obojí vyteklo z Kristova boku při jeho utrpení.“ *STh* III, 78, 3 ad 1: „Proto i Pán nazývá své utrpení kalichem u Mt 26, 59, když říká: At mě tento kalich mine, což má smysl: Toto je kalich mého utrpení. To je důvodem oddělené konsekrace krve a těla, protože k odloučení krve od těla došlo při utrpení.“ *Tamtéž* ad 2: „Odděleně konsekrovaná krev výrazně znázorňuje Kristovo utrpení.“ *Tamtéž* ad 7: „Krev konsekrovaná odděleně od těla výrazněji znázorňuje Kristovo utrpení.“ *STh* III, 78, 6 ad 1: „Po konsekraci chleba je tam Kristovo tělo z moci svátosti a krev z reálného doprovázení. A potom konsekrací vína je tam obráceně Kristova krev z moci svátosti, tělo pak z reálného doprovázení.“

⁴⁴ Viz *STh* III, 77, 7: „A jako svátostné způsoby jsou svátosti pravého Kristova těla, tak lámání těchto způsob je svátostí utrpení Páně, které se událo v pravém Kristově těle.“

⁴⁵ Srov. *STh* III, 75, 4. Poznamenejme, že v textu se dokazuje, že stvořený činitel může způsobit pouze částečnou změnu, totiž změnu formy. U transsubstanciace naproti tomu jde o změnu formy i materie, tzn. celé substance, kterou může učinit svou mocí pouze Bůh.

Způsob, jak je dvojí konsekrace skutečným znázorněním Kristovy smrti, ještě prohlubuje Tomášova nauka o konkomitanci.⁴⁶ Ta vychází ze svátostné proměny, u níž platí, že transsubstanciace podstaty chleba směřuje přímo pouze k přítomnosti Kristova těla a transsubstanciace podstaty vína směřuje přímo pouze k přítomnosti Kristovy krve. Takto jsou Kristovo tělo a krev skutečně odděleny, což vyžaduje realita Kristovy oběti. Toto oddělení se děje na rovině svátostného znamení, které je reálným znázorněním Kristova utrpení. Na druhé straně je nutné zachovat, že Kristus je pod každou ze způsobů přítomen celý, neboť to vyplývá z víry. Nauka o přirozeném doprovázení na jedné straně bez zbytku činí zadost požadavku integrity víry ve svátostnou přítomnost celého Krista,⁴⁷ na druhé straně plně respektuje „pravdu svátosti“ vyplývající z formulací formy svátosti, které mluví jasně a rozlišeně zvlášť o tělu a zvlášť o krvi. Realismus jeho teologie pak vede svatého Tomáše k vědomí vztahu, který existuje mezi Kristovou svátostnou přítomností a Kristem existujícím ve vlastní podobě:

Musíme pevně držet, že pod oběma způsoby svátosti je celý Kristus; ale vždy jinak. Neboť z moci svátosti je pod způsoby chleba Kristovo tělo, krev pak z reálného doprovázení, jak bylo řečeno výše⁴⁸ o Kristově duši a božství. Pod způsoby vína je pak z moci svátosti Kristova krev, avšak Kristovo tělo z reálného doprovázení, stejně jako duše a božství, poněvadž Kristova krev není nyní oddělena od jeho těla, jako byla v čase utrpení a smrti. Proto kdyby se tehdy bývala slavila tato svátost, pod způsoby chleba bylo by Kristovo tělo bez krve, a pod způsoby vína krev bez těla, jaký byl pravdivý stav věcí.⁴⁹

⁴⁶ Této teologické teorii se svatý Tomáš věnuje v *Sth* III, 76 a potom se k ní podle potřeby vrací u dalších témat.

⁴⁷ *Sth* III, 76, 1: „Je podle katolické víry naprosto nutné vyznávat, že Kristus je v této svátosti celý. Musí se však vědět, že něco, co náleží Kristu, je v této svátosti dvojím způsobem: jedním způsobem jakoby z moci svátosti; jiným způsobem z přirozeného doprovázení. Z moci svátosti je pod způsoby této svátosti to, v co se přímo proměňuje dřívější substance chleba a vína, jak to znamenají slova formy, která jsou v této svátosti účinná, stejně jako v ostatních svátostech, když se totiž říká: Toto je moje tělo, nebo Toto je má krev. Z přirozeného doprovázení je pak v této svátosti to, co je reálně spojeno s tím, co je cílem zmíněné proměny. Jsou-li totiž nějaké dvě věci reálně spojeny, kdekoliv je věcně jedna, musí být i druhá. Neboť co je reálně spojeno, se rozlišuje pouze úkonem rozumu.“

⁴⁸ A. 1, ad 1.

⁴⁹ *Sth* III, 76, 2. Svatý Tomáš ilustruje svou nauku na hypotetickém příkladu slavení eucharistie v době, kdy Kristovo mrtvé tělo leželo v hrobě. Podobné formulace nacházíme i na jiných místech traktátu, *Sth* III, 78, 6 ad 1: „Po konsekraci chleba je tam

Svátostné znamení eucharistie zahrnuje dvojí vztah. Jakožto názorný obraz Kristovy smrti oddělující tělo a krev se vztahuje k minulé historické události. Zároveň odkazuje na osobu Ježíše Krista, která je nositelkou této události. Odkazuje však na osobu jako takovou, tedy v jejím aktuálním stavu. U obojího platí, že svátost obsahuje, co znamená, z čehož vyplývá, že eucharistie je skutečnou Ježíšovou obětí a stejně tak je v eucharistii přítomen Kristus oslavený. Svátý Tomáš proto rozlišuje u Krista mezi vlastním bytím a svátostnou přítomností:

Pro Krista však není totéž být o sobě a být ve svátosti, protože tím, že říkáme, že je v této svátosti, vyjadřujeme nějaký jeho vztah k této svátosti.⁵⁰

Při eucharistické konsekraci dochází k proměně celé podstaty chleba v podstatu Kristova těla, přesto je tato Kristova přítomnost vzhledem k jeho vlastní osobě akcidentální. Svátostná proměna a všechny změny týkající se konsekrovaných způsobů se dějí výlučně na rovině svátosti, tzn. že probíhají pouze ve svátostném znamení:

Co je požíváno ve vlastní podobě, je lámáno a žvýkáno ve své podobě. Kristovo tělo však není požíváno ve vlastní podobě, ale ve svátostné podobě. [...] A proto se neláme samo Kristovo tělo, leda podle svátostné podoby.⁵¹

Tato nauka se musí vztahovat také k samotné eucharistické oběti. Ze svátostného znázornění Ježíšovy smrti na kříži díky tomu nijak nevyplývá, že by Kristus ve své vlastní podobě, totiž ve svém aktuálním stavu, trpěl. Svátý Tomáš svou nauku staví nejen na reflexi vztahu eucharistie a Kristova oslaveného těla, ale už na situaci při Poslední večeři. Tam byl Kristus fyzicky přítomen v těle podléhajícím utrpení a připraveném snést smrt na kříži. I tehdy bylo ve večeřadle ve svátosti jeho tělo přítomné netrpným způsobem:

Kristovo tělo z moci svátosti a krev z reálného doprovázení. A potom konsekrací vína je tam obráceně Kristova krev z moci svátosti, tělo pak z reálného doprovázení.“

⁵⁰ *STh* III, 76, 6 corp. Podobně se setkáváme s „klasifikací“ Kristovy přítomnosti v eucharistii, když svátý Tomáš rozlišuje závažnost hříchů vůči Kristu. V *STh* III, 80, 5 corp. učí, že nejzávažnější je hřích namířený proti Kristovu božství, méně závažný je proti Kristovu lidství ve vlastní podobě a na posledním místě je hřích proti Kristovu lidství ve svátosti. Je zřejmé, že z hlediska morální klasifikace se ve všech třech případech jedná o závažný těžký hřích.

⁵¹ *STh* III, 77, 7 ad 5.

Ve svátostné způsobě však bylo netrpným způsobem to tělo, které samo o sobě podléhalo utrpení, stejně jako to, co je samo o sobě viditelné, zde bylo neviditelné. Jako totiž vidění vyžaduje kontakt viděného tělesa s okolním prostředím umožňujícím vidění, tak utrpení vyžaduje kontakt těla, které trpí, s těmi, kdo na ně působí. Výše bylo řečeno,⁵² že Kristovo tělo, jak je ve svátosti, se nevztahuje k tomu, co ho obklopuje prostřednictvím vlastních rozměrů, jimiž se tělesa dotýkají, ale prostřednictvím rozměrů způsob chleba a vína. A proto, co trpí a co vidíme, jsou ony způsoby, ne však samo Kristovo tělo.⁵³

Fakt, že representace Kristovy oběti svátostným znamením neznamená pro Krista, že by musel prožívat utrpení, pak nevychází ani tak z jeho aktuálního oslaveného stavu jako spíše z obecného vztahu jeho osoby k proměněným eucharistickým způsobům. To nic neubírá na pravdě, že eucharistie je skutečnou obětí Ježíše Krista. Už tím, že se Kristus obětuje ne za sebe, ale že se vydal za nás (srov. Ef 5, 2), staví se do pozice Hlavy svého mystického těla, které svou výkupnou obětí vytváří.

Eucharistie jako duchovní oběť církve sjednocující láskou

Svatý Tomáš pojednává o Ježíšově smrti na kříži ve světle Augustinovy definice oběti a na eucharistii aplikuje stejnou definici oběti, čímž obě skutečnosti propojuje. Eucharistie Kristovu oběť svátostně zobrazuje, a co do podstaty je s ní tudíž totožná. Významným pojítkem mezi obětí na kříži a eucharistickou obětí je také zacílení oběti, jak ho chápe Augustinova definice, jímž je sjednocení s Bohem. Svátý Tomáš na více místech svého pojednání o eucharistii na toto zacílení poukazuje. Můžeme si díky tomu uvědomit, že se jedná o jeden z charakteristických rysů Tomášovy eucharistické nauky. Setkáváme se s ním u analýzy svátostné formy, konkrétně konsekračních slov vína, kde Tomáš vypočítává, co působí síla Kristovy krve.

Tato síla (tj. krve vylité při utrpení, která v této svátosti působí) pak má trojí zaměření. A to za prvé a hlavně k dosažení věčného dědictví podle toho, co čteme v Žid 10, 19: „Když tedy máme Ježíšovou krev

⁵² A. 1, ad 2; q. 76, a. 5.

⁵³ *STh* III, 81, 3 corp.

záruku žádanou pro přístup do svatyně.“ To se vyjadřuje, když se říká „nové a věčné smlouvy“.⁵⁴

Tomášův výčet účinků Kristovy oběti klade na první místo věčné dědictví, věčný život, který podle Augustinova vyjádření spočívá ve spojení s Bohem, díky němuž můžeme být blaženi. Předpokladem je udělení daru milosti na základě víry a odstranění překážky hříchu, což jsou další dvě věci, k nimž je síla svátosti zaměřena. Jinou příležitostí, kdy svatý Tomáš přirozeně podtrhuje zacílení eucharistie ke sjednocení člověka s Bohem, je pojednání o účincích eucharistie (otázka 79). Postup je podobný jako v právě zmíněném rozboru svátostné formy. V prvních dvou článcích této otázky mluví svatý Tomáš o udělení milosti a o dosažení slávy a zbývajících šest článků věnuje především odstranění překážek prvních dvou účinků.⁵⁵

Milost ospravedlnění je nejprve jmenována proto, že díky ní se člověk sjednocuje s Bohem už na této zemi. A nejde jen o samotnou milost. Spojení s Bohem je zdrojem jakési životní svěžesti v řádu milosti a především zdrojem lásky, která jediná může vytvářet skutečnou jednotu osob. Shrnutí argumentace prvního článku svatý Tomáš formuluje takto:

A protože Kristus a jeho utrpení jsou příčinou milosti, a protože duchovní občerstvení a láska nemohou existovat bez milosti, ze všeho uvedeného je zjevné, že tato svátost uděluje milost.⁵⁶

V odpovědi na předběžné argumenty toto téma rozvíjí, když poukazuje na přínos, který ze spojení s Bohem plyne pro samotného člověka:

Touto svátostí však vzrůstá milost a zdokonaluje se duchovní život tak, aby skrze spojení s Bohem byl člověk dokonalý o sobě.⁵⁷

Ve druhém článku, který mluví o dosažení slávy, se Tomáš znovu odkazuje na konsekrační formuli nad kalichem. Připodobnění věřícího ke Kristu v jeho utrpení a slávě prostřednictvím svátosti je závdavkem i jeho oslavení ve věčnosti.

⁵⁴ *STh* III, 78, 5.

⁵⁵ *Srov. STh* III, 79, proemium.

⁵⁶ *STh* III, 79, 1 corp.

⁵⁷ *STh* III, 79, 1 ad 1.

Už v přítomnosti se těšíme duchovnímu občerstvení pokrmem a jednotě znamenáné způsoby chleba a vína, i když nedokonale; dokonale pak ve stavu slávy. „[...] tento pokrm a nápoj, který ty, kdo ho přijímají, činí nesmrtelnými a neporušitelnými ve společnosti svatých, kde bude pokoj a plná a dokonalá jednota.“⁵⁸

Za pozornost stojí také zmínka o společenství svatých v dokonalé jednotě. Věčné blaženosti nelze dosáhnout jako individuálního dobra, ale jedině ve spojení s ostatními lidmi. Věčná blaženost je tak nutně eklesiální. Eklesiální proto také musí být její závdavek, jímž je eucharistie slavená ve společenství putující církve.

Vliv definice oběti adoptované od svatého Augustina můžeme bezpochyby vidět i v tom, jak svatý Tomáš dává do souvislosti s eucharistií lásku, přesněji řečeno funkci lásky spojovat a vytvářet jednotu. V článku o svátostné formě, jejíž součástí byla v Tomášově době slova „tajemství víry“, čteme:

O tajemství víry se mluví ve smyslu předmětu víry, protože pouze vírou víme, že Kristova krev je v této svátosti skutečně. [...] Tato svátost je pak svátostí lásky jakožto její obraz a příčina.⁵⁹

U tohoto Tomášova výroku můžeme snadno dovodit, že výraz „svátost lásky“, a svátost znamená obraz či znázornění lásky, je zde jiným vyjádřením obvyklejšího obratu „svátost Kristovy oběti“, jejíž podstatou je právě bezvýhradná láska. Tato svátost nemůže být příčinou lásky v Kristu, neboť spíše Kristova láska je příčinou této svátosti, ale je příčinou lásky v těch, kdo eucharistii přijímají. Když svatý Tomáš probírá účinky eucharistie, říká, že jejím posledním účinkem je právě dynamická láska. „Realitou této svátosti (*res sacramenti*) je láska, nejen jako habitus, ale také jako úkon, který je touto svátostí vzbuzován.“⁶⁰

Láska je také motivem Kristovy tělesné přítomnosti ve svátostných způsoby. Nejvyšší formou lásky je přátelství, které vyžaduje, aby vztah vydanosti a sdílení dober byl oboustranný a bezvýhradný. Poté, co svatý Tomáš formuluje jako důvod Kristovy přítomnosti dokonalost Nového zákona, uvádí jako druhý důvod z vhodnosti Ježíšovo přátelství k jeho učedníkům.

⁵⁸ *STh* III, 79, 2 corp. Poslední věta je citátem ze sv. Augustina, *In Ioann. tract.* 26 (PL 35, 1614).

⁵⁹ *STh* III, 78, 5 ad 6.

⁶⁰ *STh* III, 79, 4 corp.

Za druhé, odpovídá to Kristově lásce, ze které pro naši spásu přijal pravé tělo naší přirozenosti. A protože nejvlastnější charakteristikou přátelství je „společně žít s přáteli“, jak říká Filosof⁶¹ v IX. knize spisu *Ethica Nicomachea*, slibuje nám jako odměnu svou tělesnou přítomnost podle Mt 24, 28: „Kde bude tělo, tam se shromáždí i orlové.“⁶² Mezitím nás ani v tomto putování přece neznavil své tělesné přítomnosti, ale svým pravým tělem a krví nás v této svátosti spojuje se sebou. Proto v Jan 6, 56 sám říká: „Kdo jí mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm.“ Proto je tato svátost znamením největší lásky a upevněním naší naděje, protože vytváří tak důvěrné spojení Krista s námi.⁶³

Uvádíme tento delší citát, protože z něho vysvítá Tomášovo celistvé chápání života milosti. Na jeho vrcholu je přátelská láska s Kristem, která vytváří dokonalé spojení osob, ale zároveň angažuje i ostatní teologální ctnosti, totiž víru a naději.

Téma lásky, a přátelské lásky zvláště, otevírá dveře dalšímu tématu, jímž je eklesiální rozměr eucharistie, na který jsme příležitostně narazili už dříve. Přátelská láska je charakterizována vzájemným sdílením dober, ke kterému dochází také uvnitř církevního společenství. Sdílení duchovních dober umožňuje jednota církve, která je vytvářena právě láskou:

Mocí Ducha Svatého, který díky jednotě v lásce působí vzájemné sdílení dober mezi Kristovými údy, dochází k tomu, že soukromé dobro, které pochází ze mše dobrého kněze, je plodné pro jiné.⁶⁴

V citovaném textu jde o duchovní účinnost mše sloužené hodným či nehodným knězem. Ale princip, že soukromé dobro je plodné pro jiné, nepochybně platí obecně a může se vztáhnout na kterýkoliv úd mystického těla církve. Jednotu mystického těla vytváří právě duchovní účast na eucharistii: „Jednota mystického těla je ovocem požití pravého

⁶¹ Aristoteles. *Ethica Nicomachea*, IX, XIII (1171b32).

⁶² Podle Vulgáty, kde má verš pozitivní význam. JB: „Kdekoli je mrtvé tělo, tam se slétnou supové.“

⁶³ *STh* III, 75, 1.

⁶⁴ *STh* III, 82, 6, ad 3. Podobné vyjádření je v následujícím článku, *STh* III, 82, 7, ad 3: „Kněz v modlitbách při mši jistě mluví v osobě církve, v jejíž jednotě setrvává. Ale při konsekraci eucharistie mluví v osobě Krista, jehož úlohu skrze moc svěcení při tom zastává. A proto, slouží-li mši kněz oddělený od jednoty církve, konsekruje pravé tělo a krev Krista, protože neztrácí moc svěcení. Ale protože je odloučen od jednoty církve, jeho modlitby nejsou účinné.“

těla.⁶⁵ Svatý Tomáš přiřazuje k eucharistii jako její ovoce různé skutečnosti a jakoby volně přechází od jedné ke druhé. Není v tom však ani náznakem nějaká libovůle. Je-li ovocem eucharistie jednota, pak je jím proto, že je důsledkem oběti, která je rovněž ovocem eucharistie, jak uvidíme níže. Obojí vychází z Kristovy lásky, která se ve svátosti stává také ovocem eucharistie. Všechny tyto skutečnosti se setkávají v augustinovské definici oběti, která je svatému Tomáši tak drahá.

Církev složená z mnoha lidí tvoří jeden celek tak těsně spojený, že ho svatý Tomáš, možná poněkud nečekaně, neváhá nazvat osobou. Kněz jedná jako služebník, zastupuje církev nebo se modlí v její osobě: „Modlitbu ve mši pronáší kněz v osobě celé církve, jejímž je kněz služebníkem.“⁶⁶

Díky tomu, že podstata svátostné oběti je úzce spjata s vizuálními svátostnými znameními, můžeme na tutéž rovinu umístit i symbolickou hodnotu slavicího shromáždění. Uprostřed liturgického shromáždění svátostné dění znázorňuje Krista v jeho oběti přinášené za všechny lidi. Ježíš si ze svých učedníků vytváří své mystické tělo. Chléb a víno jsou pak obrazem nejen obětujícího se Krista v jeho individualitě, ale Hlavy v jednotě se svým tělem. Obětním darem přinášeným jako oběť k oslavě Boha Otce je celý Kristus, to znamená Hlava spolu s tělem. Chléb a víno spolu s liturgickým shromážděním jsou znameními celého obětovaného těla.⁶⁷ Toto mystické tělo se obětuje svátostně, totiž *in mysterio*, jímž je aktuálně slavená eucharistická liturgie.

Duchovní oběť věřících

Účast na Kristově oběti se nemůže odehrát pouze na rituální rovině zabezpečené liturgickým slavením. Je nutné vnitřní ztotožnění, ke kterému dochází přijímáním. Tento vnější úkon je znamením vnitřního sjednocení se znázorňovanou obětí. Svatý Tomáš argumentuje tím, že

⁶⁵ *STh* III, 82, 9, ad 2.

⁶⁶ *STh* III, 82, 6.

⁶⁷ Evangelista Jan popisuje (Jan 19, 25–37) nejen Kristovu smrt potvrzenou vylitím krve z jeho boku, což je potom svátostně representováno při eucharistické konsekraci, ale také přítomnost Ježíšovy matky, dalších žen a milovaného učedníka. Odevzdáním učedníka Jana Matce a Matky učedníkovi Kristus formuje tělo církve. Ježíš pak koná svou kněžskou službu jako hlava církve, kterou zastupují Matka a učedník a ostatní ženy stojící pod křížem. Obětuje a je obětován celý Kristus: hlava spolu s tělem. Také tento aspekt obrazně znázorňuje slavení eucharistie, když posvěcený služebník jedná v osobě Krista-Hlavy obklopený společenstvím mystického těla.

eucharistie je oběť, a proto ten, kdo ji přináší, na ní musí mít účast. Znovu se odvolává na Augustinovu definici z *De civitate Dei*,⁶⁸ podle které je přinášena vnější oběť znamením vnitřní oběti, kterou člověk přináší Bohu sám sebe.⁶⁹ Svátý Tomáš má na mysli dokonalost oběti, která by nebyla myslitelná bez osobní participace obětujícího.

Proto tím, že má [kněz] účast na oběti, ukazuje, že se ztotožňuje s vnitřní obětí. Podobně také tím, že lidu rozděljuje tuto oběť, ukazuje, že je rozdavatelem božských darů lidem. Na nich pak má mít účast nejprve on sám, jak říká Dionýsius⁷⁰ v spisu *De ecclesiastica hierarchia*. A proto má sám přijmout dříve, než rozděljuje lidu. Proto v citované kapitole čteme:⁷¹ „Jaká je to oběť, jejíž podíl si sám obětující nevezme?“ Účast pak má mít tím, že požije z oběti, podle toho, co říká Apoštol v 1 Kor 10, 18: „Nejsou snad ti, kdo jedí z obětí, ve společenství s oltářem?“ A proto je nutné, aby kněz, kdykoli konsekruje, přijal tuto svátost úplnou.⁷²

Účast pak má tedy tím, že přijímá Oběť, čímž zároveň obětuje sám sebe. Přijetím obětujícího se Krista se s ním kněz zcela ztotožňuje. Můžeme rozlišit dvě roviny tohoto kněžského přijímání. Kněz slavící liturgii reprezentuje Krista Hlavu v jeho vztahu k eklesiálnímu tělu. Přijímání kněze dotváří znamenání obsah svátostného znamení, jehož nedílnou součástí jsou úkony celebrujícího kněze. Přijímáním se kněz nejprve ztotožní s Kristem-Hlavou, který je zdrojem milosti pro mystické tělo, a potom tuto milost v osobě Krista rozděljuje. Za druhé je kněžské přijímání nutné chápat také jako přijímání věřícího, jako prvního ze všech dalších přijímajících věřících a jejich zástupce (pakliže by

⁶⁸ Augustin. *De civitate Dei* X 5–6 (PL 41, 282–285).

⁶⁹ Kristologická a eklesiologická interpretace ceremoniálních předpisů SZ vede sv. Tomáše k výrokům, které ukazují, jaké je jeho pojetí oběti: církve koná duchovní oběť (*STh* I-II, 102, 4 ad 3), celopal obětovaný z úcty k Bohu a z lásky k jeho dobrotné naznačuje, že Bohu má být obětován celý člověk (I-II, 102, 3 ad 8), skrze Krista máme Bohu obětovat všechny skutky ctností, čímž přinášíme Bohu oběť chvály (I-II, 102, 4 ad 6), mezi než na prvním místě patří teologální ctnosti víry, naděje a lásky, v nichž záleží vnitřní bohopocta (I-II, 103, 3 corp.). Není obtížné všimnout si zde augustinovského ladění takového pojetí oběti. Shodné pojetí oběti vidíme v *STh* II-II, 85. Ve druhém článku této otázky znovu učí, že duše se podává jako oběť Bohu jako svému stvořiteli a jako cíli své blaženosti. Třetí článek, který se ptá, zda je přinesení oběti úkonem některé speciální ctnosti, je celý vystavěn na Augustinově definici oběti z *De civitate Dei*, kn. X., kap. 6. Hlavní a vlastní obětí je přinesení duše Bohu a pak také dober těla a vnějších věcí v souladu s Řím 12, 1 a Žid 13, 16 (a. 3 ad 2); všechny ostatní skutky ctností jsou obětí, jsou-li konány jako projev úcty k Bohu (a. 3 corp.).

⁷⁰ Dionysius Areopagita (Ps.). *De ecclesiast. hier.*, cap. 3, P. III, § 14 (PG 5, 445).

⁷¹ Gratianus. *Decretum*, P. III De cons., dist. II, can. 11 Relatum est (RF I, 1318).

⁷² *STh* III, 82, 4 corp.

další věřící už nepřijímali). Tento kněžský úkon není zcela jistě možné chápat jako „zničení obětních darů“,⁷³ čímž by se měla oběť dokonat. Slavení eucharistie tak nikdy nemůže existovat jaksi samo o sobě, aniž by nezahrnovalo spojení Krista-Hlavy s jeho eklesiálním tělem.

Při příležitosti řešení situace těch, u nichž jsou závažné nedostatky, Tomáš formuluje zásadní výpovědi o duchovní oběti a účasti na ní:

A proto [heretici, schismatici a exkomunikovaní] nepožívají ovoce oběti, jímž je duchovní oběť. Mimo katolickou církev se nepřináší oběť správně. Proto mimo církev nemůže existovat duchovní oběť, která by byla skutečná díky pravdivosti ovoce, ačkoli je skutečná pravdivostí svátosti.⁷⁴

Duchovní oběť se netýká pouze kněze vysluhujícího svátost, ale také ostatních věřících. Duchovní oběť zcela zapadá do svátostné ekonomie, neboť není na prvním místě výkonem věřících, ale je zdarma daným darem. Ovocem svátostně znázorňované oběti Krista je duchovní oběť údů jeho mystického těla, které ovšem musí být s tímto tělem duchovně sjednoceny.

K přinášení oběti je nutná kněžská kvalifikace. Ve druhé předběžné námitce svatý Tomáš uvádí výrok svatého Jana Chrysostoma, podle něhož každý svatý věřící, totiž ten, který je s Kristem spojen láskou, je kněz, a tudíž může přinášet eucharistickou oběť.⁷⁵ V odpovědi na tento argument svatý Tomáš odkazuje na duchovní kněžství věřících.

Spravedlivý laik je spojen s Kristem duchovním spojením skrze víru a lásku, ne však skrze svátostnou moc. A proto má laik duchovní kněžství na přinášení duchovních obětí, o nichž se v Žalmu 50, 19 říká: „Oběti Bohu je zkroušený duch,“ a v Řím 12, 1 „abyste sami sebe přinášeli v živou, svatou, Bohu příjemnou oběť.“ Proto se v 1 Petr 2, 5 říká: „dejte sebe samé [...] ke svatému kněžství, abyste přinášeli duchovní oběti.“⁷⁶

⁷³ Tuto teorii zastával např. sv. Robert Bellarmin, viz M. Lepin. *L'idée du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*. 3. vyd. Paris: Beauchesne 1926, s. 383–387. Dobře se zde ukazuje, jak pojetí církve ovlivňuje pojetí oběti a tím také eucharistie.

⁷⁴ *STh* III, 82 corp. a ad 1.

⁷⁵ Srov. *STh* III, 82, 1 arg. 2 (Ps. Ioannes Chrysostomus, *Op. imperf. in Matth.*, hom. XLIII, super XXIII2, PG 56, 876).

⁷⁶ *STh* III, 82, 1 ad 2.

Článek sedmý otázky 79. se ptá, zda tato svátost prospívá jiným lidem než přijímajícím. Na tomto místě nacházíme výpovědi, které ukazují na pochopení povahy duchovní oběti. Nejprve svatý Tomáš znovu připomíná, že eucharistie je svátost, protože pod viditelným znamením uděluje neviditelnou milost, a že je také obětí, protože znázorňuje Krista v jeho utrpení. Nechybí odkaz na Ef 5, 2 „přinesl sebe Bohu v oběť“. Aby mohla eucharistie přinést duchovní užitek těm, kdo se jí účastní, je nutné participovat na oběti na rovině teologálních ctností.

Kristovo utrpení sice co do dostatečnosti prospívá na odpuštění viny a k dosažení milosti a slávy všem, ale účinek působí pouze u těch, kteří jsou spojeni s Kristovým utrpením vírou a láskou. Stejně tak tato oběť, která je památkou utrpení Páně, má účinek pouze u těch, kteří se spojují s touto svátostí vírou a láskou.

Svatý Tomáš rozvíjí tuto svou reflexi při pohledu na vnější stránku svátostného dění, které samo o sobě nemůže přinést duchovní prospěch. Duchovní užitek je nepřenositelný z jednoho člověka na druhého, protože nikdo nemůže suplovat nezbytné úkony teologálních ctností za jiného člověka. Stejně tak nepřinese větší duchovní užitek pouhé materiální zmnožení svátostných způsobů. Více konsekrovaných či přijatých hostií nepřinese větší účinek. Jediný obětující se Kristus je přítomný celý a působí svou mocí bez ohledu na kvantitu svátostných znamení. Tyto závěry nijak nepřekvapí, protože logicky vyplývají z celku Tomášovy sakramentální teologie. Poněkud překvapivá však může být konkluze, kterou svatý Tomáš formuluje v závěru:

Přijímání patří k pojmu svátosti, kdežto obětování patří k pojmu oběti. A proto z toho, že tělo Kristovo přijímá jeden anebo také mnozí, nevzejde jiným lidem žádná pomoc. Podobně také tím, že kněz konsekruje v jedné mši více hostií, se nenásobí účinek této svátosti, protože je pouze jedna oběť. V mnohých konsekrovaných hostiích totiž není o nic více síly než v jedné, protože ve všech i v jedné je celý Kristus. Proto ani kdyby někdo zároveň přijal v jedné mši více konsekrovaných hostií, nebude mít na účinku svátosti větší podíl. Počtem mší se však násobí přinesení oběti, a proto se násobí účinek oběti i svátosti.⁷⁷

⁷⁷ *STh* III, 79, 7.

Jaká oběť se vlastně může násobit? Rozhodně se nemůže násobit Kristova oběť znázorňovaná dvojitou konsekrací chleba a vína. Ta je totiž identická s historickou událostí oběti na kříži a je dokonalá. Svätý Tomáš jistě neopouští jednoznačnou nauku listu Židům, ze které vědomě vychází. Jediné, co se může násobit, je duchovní oběť věřících. Je-li totiž duchovní oběť věřících založena na úkonu teologálních ctností víry a lásky, je zřejmé, že ve stavu putování nejsou tyto ctnosti nikdy dokonalé a neuzavírají se dynamice růstu. Vírou poznáváme, že je Kristus přítomen ve svátosti, láskou dosahujeme cíle této svátosti, jímž je naše sjednocení s Kristem a připodobnění se mu. Z tohoto hlediska je každá účast na eucharistické oběti ze strany věřícího vždy novým úkonem, při kterém vždy znovu dostává jako dar duchovní oběť, která je ovocem jediné Kristovy oběti znázorněné svátostným znamením.

Když svätý Tomáš řeší otázku vhodného času pro slavení eucharistie, formuluje další z významných ekleziologických tvrzení, které se týká duchovní oběti věřících. Vychází přitom z liturgické praxe, která zná připomínku Kristovy oběti, konanou jednou za rok na Velký pátek, a každodenní připomínku konanou mešní liturgií.

V této svátosti se připomíná Kristovo utrpení, nakolik se jeho účinek rozlévá na věřící. Ale v době umučení se připomíná Kristovo utrpení, jen pokud bylo dokonáno na samé naší hlavě. A to se stalo jednou, kdežto ovoce utrpení Páně přijímají věřící denně. A proto se pouhá připomínka koná jednou za rok, tato svátost však denně jak kvůli ovoci, tak kvůli nepřetržité paměti.⁷⁸

Kromě uchování kontinuální paměti na pramen naší spásy je důležitě neustálé rozlévání ovoce Kristovy oběti. Výše jsme již viděli, že tímto ovocem se rozumí duchovní oběť věřících. Když svätý Tomáš zmiňuje roli Krista-Hlavy, zároveň tím evokuje mystické tělo církve, do kterého se v jednotlivých věřících rozlévá ovoce Kristovy oběti. Duchovní oběť vlastně ani nelze myslet mimo eklesiální rámec.

Eucharistie je pro svätého Tomáše příčinou spojení Krista-Hlavy a jeho mystického těla. Jednota mezi hlavou a tělem je bytostná, a proto je tento jeden celek subjektem oběti, tzn. obětovaným darem. K tomuto tématu se Akvinát dostává při příležitosti analýzy obřadu svátosti eucharistie, podobně jako v případě znázornění Kristova utrpení. Touto reflexí svätý Tomáš rozšiřuje záběr a tím také obsahový význam svátostného znamení. Tomáš komentuje modlitbu Římského kánonu

⁷⁸ *STh* III, 83, 2, ad 1.

„V pokoře tě prosíme, všemohoucí Bože: Přikaz svému svatému andělu, ať ji přeneše na tvůj nebeský oltář, před tvář tvé božské velebnosti.“ Poté, co svatý Tomáš připomene, že se prosba nemůže týkat svátostných způsob, které zůstávají na oltáři, ani samotného Kristova těla, které nepřestává být v nebi, obrací pozornost na tělo církve a nabízí různé možnosti pochopení slov modlitby.

Žádá to pro mystické tělo, které je totiž symbolizováno v této svátosti, aby totiž anděl, přítomný Božím tajemstvím, přednesl Bohu modlitby kněze a lidu, podle toho, co čteme ve Zj 8, 4: „A z ruky toho anděla dým vůní vystoupil spolu s modlitbami svatých před Boha.“ Nebeským Božím oltářem se pak nazývá buď sama církev vítězná, a žádáme být do ní uvedeni; nebo sám Bůh, a žádáme mít na něm účast. O tomto oltáři se totiž v Ex 20, 26 říká: „A k mému oltáři nebudeš vystupovat po stupních,“ to jest, „v Trojici nebudeš dělat stupně.“⁷⁹ Nebo se andělem rozumí sám Kristus, který je „Andělem veliké rady,“⁸⁰ jenž spojuje své mystické tělo s Bohem Otcem a církví vítěznou. A z toho se také odvozuje jméno mše, protože kněz vysílá modlitby k Bohu skrze anděla, jako lid skrze kněze, nebo protože Kristus je obětí poslanou pro nás. Proto na konci mše propouští jáhen ve sváteční dny lid a říká: *Ite, Missa est*, to znamená, že je poslána oběť k Bohu skrze anděla, aby totiž byla Bohu příjemná.⁸¹

Jakkoli je správné ve světle liturgické vědy rozumět závěrečnému propuštění v praktickém významu rozeslání, Tomášův teologický přístup si zaslouží vážnost. Liturgickému dění dodává vnitřní dynamiku. Kristova oběť je poslána pro církev proto, aby se mystické tělo připojilo k oběti své hlavy a poslalo takto v čase a osobách extenzívně rozšířenou oběť zpět k Bohu. Ovoce Synovy oběti, jímž je duchovní oběť Božích dětí shromážděných v jedno, je pro Otce příjemnou vůní. Že se nejedná o jednorázový účelový výklad, ale konstantu Tomášovy nauky, dosvědčují podobné formulace, které opět ukazují na jednotu Krista a jeho mystického těla.

Při slavení této svátosti se pak slovy naznačuje to, co se týká Kristova utření, které tato svátost znázorňuje, nebo také to, co se týká mystického

⁷⁹ *Glossa interl.* (I 165v).

⁸⁰ Srov. Iz 9, 5 LXX; vstupní antifona mše za svítání O narození Páně.

⁸¹ *STh* III, 83, 4, ad 9.

těla, které tato svátost naznačuje [...]. A proto se některé věci konané při slavení této svátosti týkají znázornění Kristova utrpení, nebo také uspořádání mystického těla.⁸²

Spojení v jedno obětníka a obětovaného daru u Krista i církve

Podstatný rozdíl mezi oběťmi Starého zákona a Ježíšovou obětí spočívá v předpokladu, že u starozákonní oběti je obětující (subjekt oběti) odlišný od obětovaného daru (objekt oběti), zatímco Ježíš ve své jediné oběti tyto dvě složky spojuje v jedno. Ježíš je zároveň obětníkem i obětovaným darem. Přinášení kultické oběti jako vyjádření vztahu k Bohu se v biblických dějinách objevuje po vyhnání z rajské zahrady. Prvotní stav nevinnosti umožňoval člověku žít v bezprostředním kontaktu s Bohem. K tomuto spojení s Bohem, které je cílem oběti, docházelo bezprostředním úkonem sebedarování člověka Bohu. Byla to čistá duchovní oběť, ničím nenarušená komunikace vzájemného sebedarování při zachování vědomí podřízenosti člověka vůči Bohu. Po narušení tohoto přímého vztahu hříchem člověku nezbyvá než nabízet Bohu místo sebe obětní dary, jimiž svou touhu po společenství s Bohem vyjadřuje, ale nikdy ji nemůže plně dosáhnout. Podle biblického podání dějiny lidstva po hříchu začínají přinesením obětních darů bratřími Kainem a Ábelem, z nichž jeden Bůh příznivě přijal a druhý nikoli.⁸³ Starozákonní oběť samozřejmě vyžaduje jistou souměřitelnost mezi obětníkem a obětním darem, který má vyjadřovat jeho osobní postoj. Jednota obojího je však pouze morální, což znamená, že nemůže překročit symbolickou rovinu. Ve skutečnosti je tato jednota tudíž nedostižným ideálem.

U Ježíšovy oběti je spojení obětníka a obětního daru v jedno reálné. Je to tatáž osoba-člověk, která je *zároveň* obětníkem a obětním darem. Ježíš může učinit toto spojení právě proto, že jeho lidství není zatíženo hříchem. Není v něm nic, co by mu bránilo v bezprostřední komunikaci s Bohem. U Krista je oddělení obětujícího a obětovaného daru zcela nemyslitelné. Touto obětí, ve které se spojuje obětník a obětní dar, není v Ježíšově případě až jeho oběť na kříži, ale celý jeho život.

⁸² *Sth* III, 85, 5.

⁸³ Viz Gn 4, 3nn.

Rozdíl mezi starozákonními oběťmi a jedinou obětí Nového zákona je zásadní a radikální.

Církev chápe svou liturgii jako participaci na jediném kultickém konání velekněze Ježíše Krista.⁸⁴ Eucharistické slavení památky Kristovy oběti nemůže v žádném případě obnovit dualitu obětník – obětní dar. V dekretu o eucharistii Tridentský koncil trvá na identitě Kalvárské oběti a mešní oběti.⁸⁵ I když Ježíš Kristus jako jediný byl schopen přinést sám sebe jako oběť, neznamená to ovšem, že u všech ostatních lidí kromě něho zůstává v platnosti rozdělení obětníka a obětního daru. Ježíš Kristus do své oběti zahrnul všechny lidi takovým způsobem, že je k sobě přidružuje. Jakožto obětník koná jako nový Adam a Hlava církve, jedná tedy jménem všech a za všechny, a to nikoli pouze v morálním smyslu, ale reálně. Rovněž tak jako obětovaný dar v sobě zahrnuje veškeré lidstvo, když jedná jako ten, kdo se všemi lidmi sdílí tutéž společnou přirozenost. Žádný jednotlivý člověk ovšem není tímto všeobjímajícím zapojením do Kristovy oběti zbaven své vlastní svobody. Slavení eucharistie se pro každého člověka stává příležitostí vědomě přijmout své vlastní začlenění do Kristovy oběti a osobně se k ní připojit. Tímto vstupem do oběti Kristovy člověk také participuje na reálném sjednocení obětníka a obětní daru, jak se uskutečnilo jednou provždy a za všechny v člověku Ježíšovi. O každém člověku, který participuje na Kristově kněžství, potom v pravém smyslu platí, že je obětujícím *a zároveň* obětním darem. Křesťané mají sami sebe přinášet v živou, svatou, Bohu příjemnou oběť, což je duchovní bohoslužba, kterou mají konat.⁸⁶ Svatý Augustin předkládá takovou definici oběti, na které potom svatý Tomáš zakládá svou teologii oběti, že z ní není vyloučeno nic, co tvoří lidský život, pochopitelně kromě zla: „Pravou obětí je každý skutek, který konáme, abychom se spojili svatým společenstvím s Bohem, totiž zaměřený k tomu nejvyššímu

⁸⁴ II. vatikánský koncil, *Konstituce o posvátné liturgii* Sacrosanctum Concilium, 7: „Právem se tedy liturgie chápe jako vykonávání kněžství Ježíše Krista. V liturgii jsou znamení, která lze vnímat smysly. Tato znamení značí posvěcení člověka a způsobem každému z těchto znamení vlastním je uskutečňují. Liturgie je také veřejná bohospota, kterou koná tajemné tělo Ježíše Krista, a to hlava i údy.“

⁸⁵ Tridentský koncil. *Dekret o oběti mše svaté* (XXII. zasedání, 17. 9. 1562), hl. 2: „Je to jedna a táž oběť, je to týž – nyní skrze službu kněží – obětující, který se tehdy obětoval na kříži; pouze způsob obětování je rozdílný.“ *Dokumenty tridentského koncilu: latinský text a překlad do češtiny*. Praha: Krystal OP 2015, s. 165.

⁸⁶ Srov. Řím 12, 1. Podobné učení najdeme i na jiných místech Nového zákona, např. Ef 5, 1–2 nebo 1Petr 2, 5.

dobru, jímž můžeme být skutečně blaženi.“⁸⁷ Člověk přináší jako dar Bohu skutky, které sám svobodně koná a jimiž vytváří svůj život. Je tedy reálně a v pravém smyslu zároveň obětujícím i obětním darem.

* * *

Kristova oběť je největším projevem jeho lásky, proto nám ji zanechal jako důkaz své přátelské lásky ve svátosti eucharistie, jejímž prostřednictvím vložil do našich srdcí jako její ovoce duchovní oběť, abychom my byli schopni přinést sami sebe jako oběť lásky, ve které má Otec zalíbení.

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Thákurova 3
160 00 Praha 6 – Dejvice
e-mail: mohelnik@ktf.cuni.cz*

⁸⁷ *Augustin, O Boží obci I*, kn. 10, kap. 6. s. 482. Augustinova koncepce se stala obecně přijatou a přejímá ji také II. vatikánský koncil; viz např.: *Dogmatická konstituce o církvi Lumen Gentium*, 54.

AQUINAS ON REAL RELATION¹

DAVID SVOBODA

ABSTRACT

The paper deals with Aquinas's conception of a real relation. It is divided into four main parts. First, I explain some important characteristics of Aquinas's theory of relation, namely the legacy of Aristotle as the main source on which Aquinas draws. Second, I explain the formal cause of relation. Third, I deal with the issue of two metaphysical components of a relation. Finally, I argue that a relation and its foundation are really distinct.

Key words

Relation and its foundation; Aquinas; order

DOI: 10.14712/25363598.2016.8

Relation is a fundamental philosophical concept.² We can consider the things around us (as well as ourselves) not only as they are in themselves, but also as they are related to others in some way. Whenever things are ordered in some way, as when one originates from another or is ordered to another, when we add and subtract, when we find a community, language or persons, when we know or love, when we consider how all things are oriented to God and God to the world, we encounter relation. To put it simply, all that exists is always in relation to something else. This quite naturally leads to

¹ I thank L. Novák for valuable comments on the original version of this paper.

² A shortened version of this paper has been published in Czech as David Svoboda. Tomášovo pojetí kategoriálního vztahu a jeho aristotelská východiska. In: Daniel Heider – Jan Samohýl – Lukáš Novák (eds.). *Pluralita tradic od antiky po novověk*. České Budějovice: Jihočeská univerzita 2015, pp. 24–40.

reflection of relation itself. More profound understanding of relation further enables us to understand many other related philosophical problems better, such as e.g. causality (commonly conceived as a kind of relation), the theory of universals (the unity of a universal concept is traditionally considered to be the foundation of its relation to other natures), person (associated with relation not only in personalism), the issue of knowing and desiring (these intentional operations are necessarily related to their object), the logical and semantic analysis of relational propositions, and other logical and metaphysical problems.

Consequently, we ought not to be surprised that philosophers have focused on relation since antiquity. In this paper I want to present Aquinas's theory of real (categorical) relation.⁵ This issue is fairly extensive and that is why the exposition will be limited to key selected aspects of it. The problem of so-called transcendental relations, which are traditionally classified among real relations, will be left aside. I hope to treat the topic in another, more extensive paper.

The paper is divided into four main conceptual parts. First, I present the principles of Aquinas's conception, namely his basic ontology, vocabulary and division of relations. Second, I focus on the problem of the formal cause of relation and show that Aquinas admitted at most

⁵ There is fairly extensive secondary literature on Aquinas's conception of relations, of which I have used the following: Mark Henninger. *Relations – Medieval Theories 1250–1325*. Oxford: Clarendon Press 1989; Anton Krempel. *La doctrine de la relation chez saint Thomas*. Paris: J. Vrin 1952; Fridrich Wilhelmsen. Creation as a relation in Saint Thomas Aquinas. *The Modern Schoolman* 56 (1979), pp. 107–133; Norbert Ginsburg. Metaphysical Relations and St. Thomas Aquinas. *The New Scholasticism* 15 (1941), pp. 238–254; Carl Kossel. Principles of St. Thomas' Distinction between the Esse and Ratio of Relation. *The Modern Schoolman* 24 (1946), pp. 19–36; *ibid.*, 25 (1947), pp. 93–107; Carl Kossel. St. Thomas' Theory of the Causes of Relation. *The Modern Schoolman* 25 (1948), pp. 151–172; Mark Henninger. Aquinas on the Ontological Status of Relations. *Journal of the History of Philosophy* 25/4 (1987), pp. 491–515; Anton Krempel. Anerkannte Thomas von Aquin transzendente Beziehungen? *Philosophisches Jahrbuch* 67 (1959), pp. 171–178; Edmund Pace. The Concept of Order in the Philosophy of St. Thomas. *The New Scholasticism* 2 (1928), pp. 51–72; Bernard Coffey. The Notion of Order according to St. Thomas Aquinas. *The Modern Schoolman* 27 (1949), pp. 1–18; Alois Maltha. De divisione relationum consideratio in ordine ad questionem de relationibus divinis. *Angelicum* 14 (1937), pp. 61–86; Jeffrey Brower. *Medieval Theories of Relations*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/relations-medieval/>; Constantine Cavarnos. *The Classical Theory of Relations: A Study in the Metaphysics of Plato, Aristotle and Thomism*. Belmont: The Institute for Byzantine and Modern Greek Studies 1975; Robert W. Schmidt. *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*. The Hague: Martinus Nijhoff 1966; Thomas M. Ward. Relations without Forms: Some Consequences of Aquinas's Metaphysics of Relations. *Vivarium* 48 (2010), pp. 279–301.

two types of relation foundation. Third, I discuss the issue of the two metaphysical constituents of relation, its accidental being and its proper character. Last, I discuss the difference between a relation and its foundation and will argue for the view that there is a real distinction between them.⁴

§ 1. Aristotle and Aquinas

Though Aquinas's conception of relation draws on various sources (the Church Fathers⁵, Boethius, Averroes, and others), it was most inspired by the legacy of Aristotle.⁶ It is therefore appropriate to begin the exposition by briefly introducing the Greek philosopher's key texts on the subject. My aim, however, is not to present a detailed interpretation of Aristotle's view, an analysis focusing exclusively on his conception. I will introduce his texts so that they help to illuminate some Aquinas's ideas. I will briefly summarize some important ideas from (1) the 7th chapter of *Categories*; (2) a short passage from the 5th book of the *Physics*;⁷ (3) an exposition in the 5th book of the *Metaphysics*.⁸

⁴ Aquinas's key reflections on relation are mostly found in numerous theological passages dealing with the Trinity and the relations of God and creatures (above all in the *Summa Theologiae*, the *Disputed Questions on the Power of God*, and the *Commentary on the Sentences of Peter Lombard*), as well as in his commentaries on the works of Aristotle (*Metaphysics*, *Physics*, unfortunately Aquinas did not write a commentary on the *Categories*).

⁵ Cf. David Vopřada. *Svatý Ambrož a tajemství Krista*. Prague: Krystal OP 2015, esp. p. 40.

⁶ In the following exposition I rely on the works of Mark Henninger. *Relations*, and Lukáš Novák. *Teorie vztahu u Jana Poncia v kontextu scholastické tradice*, advance thesis (ÚFaR FF UK 2001).

⁷ There is a very similar text in the *Metaphysics*. Cf. Aristotle. *Metaphysics* 14, 1, 1088a 29–35. See also the instructive commentary on this passage in *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by D. W. ROSS. *Vol. II*. Oxford: Clarendon Press 1924, p. 471.

⁸ I used the following critical editions of Aristotle's works: Aristotle. *The Categories, On Interpretation*. London: Harvard University Press 1996; *Aristotelis Metaphysica*. Clarendon: Oxonii e Typographeo Clarendoniano 1960. The secondary literature is not very extensive, cf. Klaus Oehler. *Einleitung und Anmerkungen zu Aristoteles: Kategorien*. Berlin: Akademie-Verlag 1984, pp. 239–256. For a more detailed treatment of the history of the theory of relation see Julius Weinberg. *The Concept of Relation: Some Observations in Its History*, in *Abstraction, Relation and Induction, Three Essays in the History of Thought*. Milwaukee: The University of Wisconsin Press 1965; Klaus Oehler. *Logic of Relations and Inference from Signs in Aristotle, Ars semeiotica* 4 (1981), pp. 237–246; Miguella Mignucci. *Aristotle's Definitions of Relatives in Cat. 7*.

(1) Somewhat paradoxically, the crucial influence of the 7th chapter of the *Categories* on Aquinas is not so much due to its content, but first of all to the fact that Aristotle classified relation as one of the categories. Thus the ontological character of relation was fundamentally determined as an accident (*ens in alio*).⁹ Aquinas also adopted the definition of relation from the *Categories* and defined it as *that whose proper being consists in being toward another*.¹⁰ Thus he obtained an important distinction between relation and its foundation (*fundamentum*). He conceived foundation as that in virtue of which a relation arises. So e.g. if a man begets a son, the act of begetting is the foundation of the relation of fatherhood which he acquires. So in the case of a categorial relation Aquinas distinguished among three things: the *subject* of the relation (the man who begets a son), further its *terminus* (the begotten son), and finally the *foundation* of the relation (the act of begetting). A necessary condition of the existence of a categorial relation is that the subject, terminus, and foundation are all real beings and that there is a real distinction between the subject and terminus of the relation. If these conditions are satisfied, a categorial relation necessarily exists. The reverse also holds, if a categorial relation exists, its conditions necessarily obtain.¹¹

(2) In the first two chapters of the 5th book of the *Physics* Aristotle discusses kinds of movement and distinguishes among three: quantitative, qualitative, and local. At the beginning of the second chapter, where a discussion of relation relevant to our investigation appears, Aristotle discusses movement in respect of the categories and claims that there is no movement in respect of substance and relation. He literally says:

In respect of substance there is no motion, because substance has no contrary among things that are. Nor is there motion in respect of relation: for it may happen that when one correlative changes, the other, although this

Phronesis 51 (1986), pp. 101–127; Guisepppe Sillitti. La concezione del pros ti e il problema degli enti astratti in Aristotele, *Elenchos* 6 (1985), pp. 357–377.

⁹ Cf. Thomas Aquinas. *Summa contra Gentiles* (*ScG*) 4, c. 14.

¹⁰ Thomas Aquinas. *Summa Theologiae* (*STh*) I, q. 28, a. 2: “*ratio propria relationis [...] accipitur [...] secundum comparationem ad aliquid extra. Si igitur consideremus, etiam in rebus creatis, relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixae; quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum.*”

¹¹ Cf. *STh* I, 13, 7.

does not itself change, is no longer applicable, so that in these cases the motion is accidental.¹²

Aristotle therefore contests the claim that acquiring or losing a relation are movements, or changes of any kind. However, the text presents some obvious difficulties. If a relation is an accidental form acquired by a substance when the conditions described above are satisfied, then the substance should change by acquiring it, since by acquiring an accident a substance obtains a further determination and thereby new accidental being. If a relation is really a categorial being, then it seems that a substance must acquire it by means of movement and acquiring or losing it are therefore certain changes. We will not discuss Aquinas's solution to this difficulty now and return to it later.

(3) Aristotle introduces three basic kinds of relations, which we can label *numeric*, *causal*, and *psychological*. As an example of the first type, Aristotle mentions common mathematical relations, such as 'to be greater than', 'to be equal to something', 'to be a multiple of something', etc. Further (which may be rather surprising) he also includes among them relations such as specific and generic identity, similarity with respect to quality, and quantitative equality.¹³

Aquinas interprets Aristotle's not quite lucid text as follows.¹⁴ When Aristotle has dealt with common numeric relations, constituted by the ratio of a number to unity or of one number to another, he deals with relations which substance, quality, and quantity take with respect to unity as the principle of number. Among these he classifies identity, similarity, and equality. Since specifically or generically identical substances are those sharing one specific or generic nature, the foundation of relations of specific or generic identity is the unity of a specific or generic nature. The same holds for relations of similarity and equality: similar things are those that share a specifically one quality, the foundation of their relation of similarity is therefore unity with respect to quality; things are equal when they have specifically one quantity, the

¹² Aristotle. *Physics* 5, 2, 225b 11–13.

¹³ Aristotle. *Metaphysics* 5, 15, 1021a 10–15: *All these relations, then, are numerically expressed and are determinations of number, and so in another way are the equal and the like and the same. For all refer to unity. Those things are the same whose substance is one; those are like whose quality is one; those are equal whose quantity is one; and 1 is the beginning and measure of number, so that all these relations imply number, though not in the same way.*

¹⁴ Cf. Aquinas. *In V Metaph. Lect. 17* (1022). See also Henninger. *Relations*, pp. 6–8.

foundation of their relation of equality is therefore unity with respect to quantity. Just as common mathematical relations are based on a certain number, so relations of specific and generic identity, similarity, and equality are based on the principle of number, which is unity. According to Aquinas, this analogy between common numeric relations and relations of identity, similarity and equality is the reason why Aristotle lumps them together.¹⁵ Numeric relations are thus divided into three subordinate types, i.e., identity (non-identity), similarity (dissimilarity), and equality (inequality). The common mathematical relations mentioned above such as ‘to be the double, half, or one third of something’ are classified as relations founded on quantity, i.e., among relations of equality and inequality.

The causal relation is based on the active or passive potency of a subject, or on the action (*actio*) of a subject or on its ‘passivity’ (*passio*). In virtue of its active potency a substance is (as a cause) able to produce an action, which is the foundation of its causal relation to another. Passive potency, on the other hand, enables a subject to be acted on and based on this ‘passivity’ it is related to another as an effect to its cause.¹⁶

The third kind of relation is that of cognitive powers, habits and cognitive acts to their objects. It has also been frequently labelled as the relation of the measurable to the measure, since the cognized object is the measure which defines and measures the cognitive acts directed to it. This relation to object as to measure can be analogically transposed to habits, cognitive powers, and also to the subject to which this whole hierarchy of acts ultimately belongs.¹⁷ In this context Aquinas often distinguishes between categorial relations and relations of reason, as well as between mutual and non-mutual relations.¹⁸ While

¹⁵ Cf. Aquinas. *In V Metaph. Lect. 17* (1022).

¹⁶ Aquinas. *In V Metaph. Lect. 17* (1002).

¹⁷ Aristotle. *Metaphysics* 5, 15, 1021a 27–30.

¹⁸ Cf. Aquinas. *In V Metaph. Lect. 17* (1026–1027). In general the difference between real relations and relations of reason can be explained with respect to their causes. A relation of reason is formed by the activity of the intellect and therefore depends on it. A categorial relation exists independently of the activity of reason and is produced by real causes. There is a non-mutual relation between *a* and *b* when *a* is really related to *b* but not *b* to *a*. There is a mutual relation when there exists a real relation of *a* to *b* and simultaneously there obtains the inverse real relation of *b* to *a*; another necessary condition of a mutual relation is that *a* and *b* are of the same relational character (*eadem ratio ordinis*). Relations are of the same relational character if their foundations are of the same type. That is the case with numerical and causal

a seer relates to the seen by a real relation, the foundation of which is the act of seeing, the inverse relation of the seen to the seer is not real. This relation exists only as thought by the intellect, since there is no really existing foundation in the seen in virtue of which it relates to the one who sees it.¹⁹

At first sight Aquinas seems to have adopted Aristotle's division of relations and their foundations, since in his commentary on the *Metaphysics* he expresses no explicit doubt concerning it. On the other hand, Aquinas only mentions the psychological relation as a third kind of relation in the commentary on the *Metaphysics*.²⁰ This ambiguity invites us to return to it in the following paragraph and attempt to explain it.

§ 2. The formal cause of a relation and classification of relations

The formal cause of a relation is its foundation, since it is the form in virtue of which the relation exists and from which its specific determination comes. However, the complete specific determination of a relation is caused by the foundation in respect of the terminus of the relation, since the same foundation can give rise to two specifically distinct relations, in so far as their terms are contrary. So e.g. the redness of an apple is the foundation of its relation of similarity to other

relations, but not with psychological relations. Cf. *STh* 1, 13, 7; 28, 1; *Quaestiones Disputatae de Potentia (QDP)* q. 7, a. 11, and others. Ward attempts to defend the thesis that – although Aquinas in fact taught that psychological relations, as well as relations between God and creatures, are non-mutual – he could have held the very opposite. According to Ward, Aquinas rejects the mutuality of these relations primarily because it would lead to the doctrine of idealism. If the cognized were really related to the cognizer, then the cognizer would change and create reality by cognition; Aquinas rejects this altogether. When defending his thesis Ward therefore strives to show that the relations in question can be construed as mutual, without leading Aquinas into the trap of idealism. As I will show later, in Aquinas's conception a relation as such adds no new being or new nature to its subject, i.e., the conception implies no ontological commitments. According to Ward the relation 'to be cognized' can therefore be construed as real without a commitment to idealistic doctrine. Below I will show that Aquinas's conception of relation *qua* relation has ontological commitments and based on this I will evaluate Ward's otherwise greatly inspiring contribution as doubtful. Cf. Ward. *Relations without Forms*, pp. 289–291.

¹⁹ Seeing, as well as all other cognitive acts, are so called immanent operations, which do not pass over to the external object but remain in the cognizing subject as its perfection; thus cognition changes only the cognizer, not the cognized object. The relation of the cognizer to the cognized exists really, while the inverse relation is only of reason. Cf. *QDP* q. 7, a. 10.

²⁰ Cf. Schmid. *The Domain of Logic*, p. 145.

red apples and at the same time the foundation of the opposite relation of dissimilarity to yellow apples. The relation's foundation thus has a double formal effect. It determines its subject absolutely, and it also determines it relatively, i.e., it directs it toward the relation's term. Redness therefore primarily makes an apple red and secondarily similar or dissimilar to other coloured things.²¹

When reflecting on Aristotle's texts, Aquinas reaches an important conclusion, namely that a real relation can have no more than two kinds of foundation.²² Probably the most extensive discussion of the topic is found in the *Disputed Questions on the Power of God* (7, 9), where Aquinas asks whether and how a creature is related to God. In several steps he defends the thesis that every creature has a real relation to God. First he argues against the view of some thinkers (he does not mention any names, but probably means the Stoics, some orthodox Moslem theologians, and Gilbert of Poitiers),²³ who dispute the real being of relations altogether. Aquinas introduces two arguments against them.²⁴ The first of these more or less relies on the authority of Aristotle, who classified relation among the categories and thereby among real beings. The ground of the other argument is that the goodness and perfection of real things does not consist merely in their absolute properties, but also in their mutual ordering. Just as the goodness and perfection of an army require that its parts be properly ordered, so the goodness and perfection of the whole world requires that the real things of which it consists be really ordered; and this ordering consists in certain relations. From this follows that there are real relations among the things surrounding us, in virtue of which one can be ordered to another.

In the next step of his reasoning Aquinas focuses on the foundations of relations. There are *at most* two foundations of relations, viz. quantity and active (or passive) potency. Quantity is in itself the foundation of relations of equality and inequality, active or passive potency is in itself the foundation of causal relations. Other categories cannot

²¹ Cf. *In III Phys.*, lect. 1; *In V Metaph.*, lect. 17 (n. 1001–5); *QDP* 7, 9 and others.

²² Cf. *In III Phys.*, lect. 1; *In V Metaph.*, lect. 17 (1004–5); *QDP* 7, 9, and others.

²³ Aquinas's source is Averroes. *In XII Metaph.* 19, vol. VIII, F 306B. In: *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, X vol. Venedig 1562–1574, repr. Frankfurt 1962. Cf. also Weinberg. *The Concept of Relation*, pp. 89–91.

²⁴ As far as I know, these are the only two arguments for the real being of relations Aquinas introduces in his work.

in themselves direct one thing toward another. In virtue of substance and quality each thing relates only to itself, to other things merely ‘accidentally’, in so far as quality has something of the nature of active or passive potency, or in so far as substances and quality have something of the nature of quantity. So relations of identity and non-identity are founded not on the substances themselves, but on their unity and multitude. The numeric unity of a substance is the foundation of its (rational) relation to itself, i.e., numeric identity, the specific and generic unity of substances is the foundation of their mutual relations of specific and generic identity. Similarly, quality relates things to one another only with respect to unity and multitude, or in virtue of the degree of its intensity, or in so far as it is an active or passive potency. Unity and multitude with respect to quality is the foundation of a relation of similarity or dissimilarity, different intensity of a quality, e.g. whiteness, is the foundation of the fact that one thing is whiter than another, and as active or passive potency some qualities are the foundations of relations of activity and passivity.²⁵ The remaining four categories (‘where’, ‘when’, position, and habit) rather presuppose and follow a relation, they cannot constitute its foundation.²⁶

With this established Aquinas leads the argument to conclusion. If created things are really directed to one another, then each of them must also be really directed to God as the origin and end of its existence. Then just as the order of parts of an army comes from the relation of the whole army to its leader, so the mutual ordering of created things derives from the whole creation’s relation to God.²⁷

Aquinas’s reasoning is fairly clear, though one should not miss the fact that it throws new light on the issue of classification of real

²⁵ A categorial relation never is or can be the foundation of another real relation, otherwise an infinite regress would arise, e.g. one relation of sonhood would be the foundation of another relation of similarity to another sonhood and the foundation of a relation of dissimilarity to fatherhood and other different relations. This dissimilarity would be the foundation of a relation of similarity to another dissimilarity and this similarity would be the foundation of a relation of dissimilarity to other different relations etc. This clearly shows that a relation requires nothing further to direct toward another. Two distinct sonhoods are therefore similar in virtue of themselves, not in virtue of another relation.

²⁶ *In V Metaph.*, lect. 17 (1005): *Alia vero genera magis consequuntur relationem, quam possint relationem causare. Nam quando consistit in aliquali relatione ad tempus. Ubi vero, ad locum. Positio autem ordinem partium importat. Habitus autem relationem habentis ad habitum?*

²⁷ Cf. *QDP* 7, 9.

relations. If the specific determination of relations comes from their foundations, then the number of kinds of relation must be the same as the number of its foundations. Just as Aquinas affirms both by elimination and by direct statement that there are at most two foundations of relation, he should correspondingly also admit no more than two kinds of relations, namely causal and numeric ones.²⁸ Aquinas could classify the third type of real relation introduced by Aristotle (i.e., psychological relation) among causal relations (which, as I will show below, he *de facto* does in QDP 7, 10).²⁹

However, when we examine other relevant texts, it is not very clear how many kinds of relation and their foundations Aquinas in fact admits. In the already discussed commentary on the 5th book of the *Metaphysics* (which, however, is the only exception in this respect) Aquinas following Aristotle probably admits the three kinds of relation mentioned above, as well as three types of foundation.³⁰ On the other hand, there are many, mostly theological texts, in which Aquinas is speaking *ex professo* and which provide evidence that he in fact admits only two kinds of foundations. In some of them, as we have seen above, he expressly claims that there are at most two of them, in others he names two foundations of relation without claiming that there are two at most.³¹ However, it is due to add that these texts have a catch, which makes the proper interpretation of Aquinas's position rather more complicated. Even there he engages Aristotle's classification of relations from the 5th book of the *Metaphysics*, including the psychological relation, without expressly rejecting or in any way correcting the classification of this kind of relation. But there is no doubt that Aquinas was fully aware of what Aristotle in fact says and that they probably contradict each other.

I believe that Aquinas mostly mentions the psychological relation in order to distinguish between mutual and non-mutual relations, as

²⁸ Aquinas conceives quantity so broadly in a number of passages, cf. e.g. *In III Sent.*, d. 5, q. 1, a. 1, qc. 1; *In V Metaph.*, lect. 17 (1005), and others.

²⁹ Cf. QDP 7, 10. Many later Thomists (e.g. Thomas Cajetan, John of St. Thomas) find this kind of relation problematic, since it allegedly requires a different kind of foundation than active or passive potency. Cf. Thomas Cajetan. In *Summa Theol.* I, 28, 4 ad 2. In: *Commentaria in Summam theologiae I, S. Thomae Aquinatis Opera Omnia IV*, ed. Leon. Romae: Ex Typographia Polyglota 1886–1906); Johannes A Sancto Thomae. *Cursus philosophicus thomisticus, Logica*. Marietti: Taurini 1948, p. 584.

³⁰ Cf. Kossel. *St. Thomas's Theory of Causes of Relation*, p. 155.

³¹ Among the former there are e.g. *In III Sent.*, 5, 1, 1, sol. 1; *STh* I, 28; QDP 7, 9, 4; the latter e.g. *ScG* 4, 24; *De ente et essentia*, cap. 6; *In III Sent.* 8, 1, 5; QDP 8, 1, and others.

well as between real relation and relation of reason, and not in order to confirm it as a third kind of relation.⁵² Of course, in his commentary on the *Metaphysics* accepts Aristotle's approach and view, which, however, need not be (and in fact is not) fully identical with his own conception. This is plain especially in texts where he returns to Aristotle's classification of relations and – speaking for himself – explains its meaning.

I will now present one key passage representing many to support this interpretation. In the *Disputed Questions on the Power of God* (7, 10), where he reflects on relations between God and creatures, Aquinas defends the thesis that relations between God and creatures are not mutual. Even though in the body of this article Aquinas does not explicitly cite the passage from *Metaphysics* V, he evidently has it in mind, since he expressly mentions it in *Sed contra*. The key part in his reasoning is played by the distinction between mutual and non-mutual relations and the associated distinction between real relations and relations of reason.

In the opening to his reasoning Aquinas introduces the necessary condition of mutual relation, which requires that the *relata* must share the same *ratio* of relation (*eadem ratio ordinis*).⁵³ Aquinas further divides relations *only* into two kinds and shows which of them satisfy this condition and which do not. Relations based on quantity are always mutual. In the case of relations whose foundation is activity or passivity a distinction must be drawn. Some of them are mutual, namely those whose foundation is a transitive operation which passes from the subject of the activity to its object, which is thereby really changed. Others are not mutual, namely relations based on immanent operations, viz. knowing and willing, which do not pass from the subject of

⁵² Robert W. Schmidt pays detailed attention to this interpretative difficulty and I find his reasoning convincing. Of course it cannot and need not be reproduced it here in its entirety. Cf. Schmidt. *The Domain of Logic*, pp. 145–156.

⁵³ Relations are of the same relational character if their foundations are of the same type. Foundations are of the same type if they have the same (categorical) manner of existence or belong in the same category. So the relation of similarity of two red apples is mutual, since the foundation of the relation is in both cases a certain quality (redness). Similarly, relationships of equality and inequality based on a certain quantity are also mutual. Psychological relationships, on the other hand, are not mutual since the *relata* do not share the same type of foundation. The foundation of the real relation of cognizer to object of cognition is his immanent cognitive activity, to which no passivity corresponds on the part of the cognized object.

the activity to its object and therefore do not really change the object in question.

On this basis, whose ground-plan is evidently taken over from Aristotle's *Metaphysics* V, Aquinas leads the argument to the conclusion. The foundation of the real relation of a creature to God is its created being (*esse creatum*). The created being is received in the creature's essence and is therefore finite; it is limited or determined by the participating essence to a certain kind of being. But God is absolutely beyond the order of created being, divine being is absolutely unlimited, unreceived, it belongs in none of the categories. As a result, God and creature do not share the same *ratio* of relation and their relations are therefore not mutual. The creature relates to God really, while the inverse relation is merely of reason.⁵⁴

Of the above reasoning, two related conclusions are of importance in this context. First, Aquinas uses Aristotle's division of relations from *Metaphysics* V, but only admits two types foundations and consequently according to us at most two kinds of relations, subsuming psychological relations under causal relations. Second, the foundation of psychological relations is activity or passivity construed more broadly than in the case of common causal relations. A psychological relation is a non-mutual relation, since one member of it is really directed to the other, while the other is related merely rationally.

I believe that these texts and their interpretation have sufficiently shown that Aquinas admitted no more than two kinds of foundations and accordingly that it is highly likely he acknowledged at most two kinds of relations. I understand this conclusion as a certain clarification

⁵⁴ *QDP* q. 7, a. 10. This claim does not affect another plane of propositions concerning God, viz. the one on which we claim that God really loves creature etc. When we say that God does not have a real relation to creatures, we merely state God's absolute perfection and independence of created reality. However, this does not prevent us from saying that God really loves creatures. According to Aquinas, our statements concerning God are of analogical nature, since all names we predicate of God are in one way or another obtained from sensory experience. That is why predicating them of God requires a certain clarification or specification. This is usually captured by a three-step sequence referred to as 'affirmation-negation-eminence'. With a statement we affirm something of God, with a negation we reject an incorrect understanding of what we have said, in the last step we state that this purified meaning of the statement pertains to God eminently, in the highest degree. We can therefore say that there is a relationship of love to creation in God. Then we must deny that this relation makes God dependent on creatures, i.e., that it is a categorial relation. In the last step we specify that this properly understood relation of love is in God in the highest degree, that it is in fact God himself, and therefore that God is love.

and supplementation of what Aquinas wrote in his commentary on the *Metaphysics*, not as an absolute negation of what he says there.

§ 3. Two metaphysical components of a real relation

In Aquinas's conception of relation a key part is played by the distinction between the accidental being (*inesse*) and the proper character (*ratio*) of each of the accidental categories.

In each of the nine categories of accidents two things must be considered. One is the being that pertains to each of them in so far as it is an accident. And this is generally in all <cases> to be in a subject, since the being of an accident is to be in <something>. Another [...] is the proper character of each category.³⁵

Aquinas adopted Aristotle's ontological scheme, according to which real individuals or natures are divided into two basic classes, i.e., substances and accidents. Substances exist in themselves, accidents exist in substances. This doctrine is Aquinas's point of reference when he describes the being of an accident as being in a subject. Of course, as compared to substance the accidental mode of being is less perfect, since an accident depends on a subject and together with it constitutes a 'composite'. This characteristic is common to all accidents. How do the accidental categories differ from one another, then? The differences are caused by the 'ratio' of each category: one differs from the other in virtue of its own proper character. Both components of a categorial accident, being in a subject and its proper character, are its necessary metaphysical constituents. To summarize it is possible to say that in virtue of the former each accident is simply an accident, while in virtue of the latter it belongs in a certain category and differs from all other accidents.

I believe that the distinction between the two metaphysical components of an accident is drawn at the level of its entitative principles, which are accidental essence and accidental existence, i.e., not at the level of essence. In view of the following exposition the question what

³⁵ *STh I, 28, 2: '[...] in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse quod competit unicuique ipsorum secundum quod est accidens. Et hoc communiter in omnibus est inesse subiecto, accidentis enim esse est inesse. Aliud [...] est propria ratio uniuscuiusque illorum generum.'*

difference there is between the two components is important. I cannot provide a properly justified answer here, which would require a detailed and extensive analysis and mutual comparison of many Aquinas's texts. But the diligent reader will find edification elsewhere.⁵⁶ Here I will limit myself to stating that in my view Aquinas regarded that distinction as merely of reason, not real. The proper character of a relation and its accidental existence are therefore really identical, they are distinct only in our cognition.

§ 3.1 *The proper character of relation*

I will first introduce Aquinas's understanding of the proper character as such; then I will explain what he means by the proper character of relation.⁵⁷ The proper character of a thing is *what the intellect understands to be the meaning of a name*.⁵⁸ It is frequently determined by a definition consisting of the proximate higher genus and the specific difference. Such a definition expresses the proper character of the defined thing. However, this does not mean that natures which cannot be defined in the proper sense of the word do not have a proper character. The highest genera (as well as transcendental concepts and divine attributes) also have it, and we comprehend it when we understand the meaning of the names of these natures properly. Aquinas further asks how the proper character is present in a real thing. In his answer I will only take note of what concerns the categorial 'sphere'. His point of departure is the conception of so-called 'moderate realism', according to which essential concepts, which he understands to be the meanings of the corresponding universal names, have immediate foundation in real things and are a certain similitude of them.⁵⁹ The

⁵⁶ Cf. David Svoboda. *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského*. Prague: Krystal 2012, pp. 150–158.

⁵⁷ Our point of departure will be the early *Commentary on the Sentences* of Peter Lombard, where the *Angelic Doctor* extensively discusses the topic in the context of reflecting on divine names. In our opinion Aquinas's conception of relation did not change in basic respects in the course of his academic activity. Already in the *Commentary on the Sentences*, the *Angelic Doctor's* early work, fundamentally the same conception as in his mature works is found, e.g. the *Disputed Questions on the Power of God* or the *Summa Theologiae*. The same view is held by Krempel. (*La Doctrine*, p. 11) and Henninger (*Relations*, p. 15).

⁵⁸ Aquinas. *In I Sent.* d. 2, q. 1, a. 3.

⁵⁹ Cf. J. J. E. Gracia. Cutting the Gordian Knot of Ontology: Thomas's Solution to the Problem of Universals. In: D. M. Gallagher (ed.). *Thomas Aquinas and His Legacy; Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 28. Washington, D.C. 1994, pp. 16–36.

proper character of a thing as the meaning of the universal name of a categorial nature is a similitude of the real thing, in so far as it materially corresponds to it, as a sign corresponds to the signified object. Thus the proper character of a categorial nature is in the real thing, since it has immediate foundation in it and is its similitude.⁴⁰

Let us now proceed to the proper character of relation. Aquinas mostly defines it in contrast to the proper character of so-called absolute accidents, viz. quantity and quality. They are called ‘absolute’ because they belong to a substance without reference to something else. It is characteristic of these accidents that we conceive their proper character with respect to their subject. We say that quantity is the measure of a substance, quality is its disposition. So the proper character of absolute accidents signifies ‘something’, i.e., a certain nature or form inhering in a subject (*aliquid alicui inherens*), and the dependence and imperfection associated with it.⁴¹ On the other hand, the proper character of relation consists only in being toward another (*respectus ad aliud*)⁴² and we do not conceive it with respect to the subject but with respect to something external to the subject. Aquinas often repeats that the proper character of relation is not ‘something but towards something’ (*non aliquid, sed ad aliquid*); so the *ratio* of relation does

⁴⁰ This doctrine is further elaborated in connection with the theory of nature considered absolutely. We conceive a nature or an essence absolutely when we consider it only with respect to its proper character. In this way we can truthfully predicate of it only those predicates that pertain to it as such. So e.g. the predicates pertaining to a human being in so far as she is human are ‘rational’ and ‘animal’ and other determinations that are part of the definition of ‘human’. On the other hand, that which does not pertain to the proper character of humanity, e.g. white or black, does not belong to human as such. When we consider a nature with respect to its proper character – and this is important – we abstract from all being without excluding any. The proper character of things does not include being, and therefore by conceptual analysis of the proper character itself we can find out neither if a given thing exists at all, nor whether it has real or intentional being. The proper character of a thing is further what we predicate of individuals. Cf. *De ente et essentia*, cap. 2; *QDV* 3, 8 ad 2; *QDP* 9, 2 ad 1; *In VII Metaph.* 5 (1378–80), and others. See also Joseph Owens. Common Nature: A Point of Comparison Between Thomistic and Scotistic Metaphysics. *Mediaeval Studies* 19 (1959), pp. 1–14; cf. also Joseph Owens. Thomistic Common Nature and Platonic Idea. *Mediaeval Studies* 21 (1959), pp. 211–223; L. Honnefelder. *Natura communis*. In: J. Ritter – K. Gruender (eds.). *Historisches Woerterbuch der Philosophie*, Band 6. Basel/Stuttgart: Schwabe und Co. AG 1976, col. 493–504.

⁴¹ *STh* I, 28, 1: ‘[...] *quantitas et qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhaerens.*’

⁴² *STh* I, 28, 1: ‘*Ea vero quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud.*’; *ScG* 4, 14: ‘[...] *propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum [...]*’; and others.

not signify a nature or a (relational) form having being in the subject, but only a respect or reference to something that is beyond the subject.⁴³ Consequently, unlike absolute accidents, the proper character of relation is not associated with dependence on the subject and the accompanying imperfection.⁴⁴ When one recalls that every accident has two metaphysical components, being and proper character, we understand that a relation is ‘something’ only with respect to its being, not in its proper character. On the other hand, an absolute accident, e.g. wisdom, is ‘something’ not only with respect to its being, but also in its proper character.⁴⁵

Aquinas summarizes the basic ideas of our exposition of the proper character of relation so far as follows:

However, one needs to note that a relation is something in a different way than other beings, since all other beings are in a dual manner: with respect to their being and with respect to the proper character of their essence. E.g., according to its being wisdom is something in the subject and according to its proper character it is a certain nature in the category of quality. A relation is something with respect to its being, which it has in the subject; but with respect to its proper character it does not pertain to it to be something, merely to relate to something; therefore according to its proper character it is not something in a subject. That is why Boethius says that relatives say nothing at all of what they are predicated of. That is also why there are some relata such that the relation in them is merely one of reason, and not something in reality, as when the knowable relates to knowledge. [...] That is why a relation <is> something <only> with respect

⁴³ *Quodl.* IX, q. 2, a. 5.

⁴⁴ What I have said so far concerning the proper character of relation holds if one conceives it as the highest genus. A lower species of relation can according to its proper character signify ‘something’, a certain nature inhering in a subject, and thereby also that it is an accident.

⁴⁵ According to Aquinas this manifests itself in our statements. When we predicate an absolute predicate of a subject (i.e., a predicate that signifies an absolute accident together with its subject), e.g. we predicate of Socrates that he is wise, we in fact say that there is wisdom in him or that he has wisdom. On the other hand, when we predicate a relational predicate, e.g. that Socrates likes Alkibiades, we do not say that there is a relation or a relational nature in him, we merely state that Socrates relates to his beloved pupil in some way. According to Aquinas, who in this respect closely follows Boethius and Augustine, relational predicates in fact say nothing at all about what they are predicated of. Cf. *In I Sent.*, d. 20, q. 1, a. 1. Aristotle. *Physics* 5.

to its being [...] But with respect to its proper character [...] it is not to be called something, but rather toward something.⁴⁶

§ 3.2 *The accidental being of a relation*

Now we can consider the other metaphysical component of relation, its being (*esse*). Regrettably, the statements concerning the issue found in Aquinas's work are brief and not altogether clear. Compared to his fairly extensive and clear doctrine of the proper character of relation he neither paid as much attention to the issue of the accidental being of relations, nor did he succeed in bringing it to desirable clarity. As a result, Aquinas's doctrine has been variously interpreted and many (even non-Thomist) authors of the second and third scholastics endorsing mutually quite incongruous conceptions of relation have invoked it. Contemporary scholars mostly agree that Aquinas identified the being of a categorial relation with the accidental being of its foundation. I share the view and will substantiate it below. If there are no more than two kinds of relation foundation, then accordingly categorial relation can have at most two kinds of accidental being. Aquinas's statements on the subject are scattered in various parts of his work, but he probably pays most attention to it in the context of the Aristotle-inspired discussion of whether the generation and corruption of a relation is or is not a change.

In my exposition I will rely on Aquinas's commentary on the relevant passage of the *Physics*. However, first recall what Aristotle himself says: *Nor is there motion in respect of relation: for it may happen that when one correlative changes, the other, although this does not itself change, is no longer applicable, so that in these cases the motion is accidental.*⁴⁷ Aquinas raises no objections as far as intentional and non-mutual relations are concerned, since in both cases one member of the relation may change, while the other begins or ceases to relate to it without undergoing change itself. E.g. when I no longer cognize an object, it does not change, yet ceases to intentionally relate as cognized object to me as a result. A difficulty arises in the case of mutual relation, such as equality or similarity. If *a* is similar to *b*, then it seems problematic to predicate a relational predicate of *a* in virtue

⁴⁶ *In I Sent.*, d. 20, q. 1, a. 1.

⁴⁷ Aristotle. *Physics* 5, 2, 225b 11–13.

of a change in *b*, without *a* having changed at all. If e.g. my son Prokop grows and becomes equal to me in height, I will acquire a new categorial relation to him without having changed myself. However, I should as a consequence acquire new accidental being and change as a result. And that is precisely the conclusion Aristotle rejects. Aquinas agrees and argues as follows:

When someone becomes as tall as I am as a result of a change that only he has undergone and I have not, then this equality was already found in me in a certain way, as in its root, and in this way real being pertains to it: in virtue of the fact that I am of such and such height, it pertains to me that I am equal [in height] to all who are of the same height as I am. Thus when someone newly attains this height, that common root of equality becomes directed to it [of itself]; consequently, I acquire nothing new by becoming equal to another [in height] in virtue of a change he has undergone.⁴⁸

As we can see, Aquinas claims that the generation of equality, which is a mutual relation, does not require an accidental change to occur in both members of the relation. When someone grows and becomes equal to me in height, then I really relate to him without changing in any way myself. I do not change since that equality was already present in me before *as in its root*. How are we to understand this metaphor? A root is what something grows out of or originates from, it is in fact a certain type of principle. When we identify it with the formal cause of a relation, i.e., with its foundation, which is truly the principle of the real being of a relation, the meaning of Aquinas's metaphor becomes clear. The real accidental being of a relation of equality is therefore identical with the accidental being of quantity, which is the foundation of this relation; and, if only the other member of the relation changes, this really does not change at all. If I become equal in height to you, I thus acquire the other necessary condition of a categorial relation, i.e., being toward another, which as such adds no new nature or (relational) form, no new being to me. Thus equality as being toward another 'gushes' or 'grows' out of its foundation, in which it is (as in a root) 'virtually' or 'potentially' present already before it is realised, as soon

⁴⁸ *In V Physic.*, l. 5, n. 8.

as an adequate terminus of the relation obtains, without the need for further causal efficiency.⁴⁹

However, Aquinas's conception of the being of a relation raises questions and justified doubts. If the being of a relation is identical with the being of its foundation, can relation be a category *sui generis*, irreducible to others? If a relation and its foundation share the same being, are they not in fact materially the same? How do these entities really relate to each other? Note that these questions in fact point to the same ambiguity, though each in a different respect. This can simply be asked about as follows: What is the difference between a relation and its foundation? This question became crucial in later scholastic debates on the character of relation, for good reason. That is why we have to turn to this problem now.

§ 4. Distinction between a relation and its foundation

As far as I know, Aquinas nowhere asks whether and how a relation differs from its foundation; he therefore does not explicitly answer the question.⁵⁰ The exposition so far has shown that Aquinas's view of

⁴⁹ How is one, in accordance with this exposition, to account for Aquinas's conception according to which a relation exists in a subject and together with it constitutes a certain 'accidental composite'? If one identifies the being of a relation with the being of its foundation, the answer should be obvious. A relation exists in a subject and constitutes an 'accidental composite' with it in so far as its being is identical with the being of an absolute accident; but this being only becomes the real being of a relation, if it is accompanied by the proper character of relation which directs the subject to another, i.e., to the relation's terminus. As long as no corresponding terminus exists, there really or actually exists no relation, even though it already exists in its foundation as in potency. This potency of a relation to actual being is actualized when its terminus starts to exist; then the relation 'gushes' out of the foundation as from its root. If this necessary condition of a relation's existence is not satisfied, the relation has no actual being and as a consequence does not constitute an accidental composite with its subject. That is why we tend to conclude that a relation constitutes an accidental composite with its subject only when all the conditions of its existence are satisfied, including direction to another (*respectus ad alterum*), which formally consists in the proper character of relation. So even though the proper character of relation is in itself no nature or (relational) form and as such adds no new being to its subject, it is nonetheless an indispensable metaphysical component of the relation, which in its own way participates in constituting its real being and without which a categorial relation has no actual entity at all. In this point our interpretation of Aquinas agrees with M. Henninger and diverges from T. M. Ward. Cf. Henninger. *Relations*, p. 14; Ward. *Relations without Forms*, p. 286.

⁵⁰ Cf. Henninger. *Relations*, p. 15; see also Krempel. *La Doctrine*, pp. 255–271; Cf. Schmidt. *The Domain of Logic*, pp. 138–140.

the issue is not quite clear. However, this problem is without doubt an absolutely crucial one, since its solution shows the true strength of Aquinas's conception. If there is not a real distinction between a categorical relation and its foundation, then it seems that a relation cannot be a true accident. In such case only the respective relation foundation, i.e., quantity or activity or passivity, could be a categorical accident. That, however, leads to the absurd conclusion that among created things there is no real order. Creation would thus consist only of absolute, mutually independent and unordered beings. That, however, is a thesis Aquinas many times rightfully explicitly denies.⁵¹ I therefore believe that a real distinction between a relation and its foundation is one of the key conditions on which Aquinas's conception of categorical relation is acceptable and valid. In the following I will therefore attempt to provide a detailed historico-exegetical exposition of Aquinas's conception of the problem.

It is my preliminary estimate that the distinction between a relation and its foundation should not be merely that of reason, but rather real (i.e., not depending on the activity of our reason), since if a relation was not really distinct from its foundation, which is always an absolute accident, Aquinas would not have classified it among the categories, which comprise only real natures, irreducible to others.⁵² On the other hand, I realize that a relation qua relation is in fact no nature or thing, by gaining or losing it a substance does not change at all, and it is therefore hardly possible to distinguish it from its foundation in the way we commonly distinguish 'one thing from another'. Further, if the being of a relation is identical with the being of its foundation, it seems that these two entities should also be really identical. In what follows I will attempt to show in several steps that Aquinas most probably believed that there is a real distinction between a relation and its foundation.

I will begin by formulating the fundamental objection against the thesis which I believe Aquinas in fact endorsed. The main argument for the identity of a relation and its foundation derives from the identity of their being and is supported by the principle of transitivity. This principle can be expressed as follows: if *a* and *b* are identical with *c*, then

⁵¹ Cf. QDP 7, 9 aj.

⁵² Cf. In I Sent. 26, 2, 1: 'Nihil quod est ens tantum in anima in genere determinato collocatur'; QDP 7, 9: 'Si autem relatio non esset in rebus extra animam non poneretur ad aliquid unum genus praedicamenti.'

a is identical with *b*. By applying it to our case we obtain the simple judgment that if the proper character of relation is identical with the accidental existence of its foundation and if the proper character of the foundation is identical with its accidental existence, then the proper characters of the two entities are identical. So it holds that a relation is the same as its foundation. Consequently, Aquinas could not have (consistently) defended a thesis according to which these two entities are really distinct.

Next, I try to contradict the argument. According to its proper character a relation differs from any absolute accident that can be its foundation, since the proper character of an absolute accident comprises being in a subject, while the *ratio* of relation does not, it comprises only respect to another. The proper character of relation and that of an absolute accident therefore exclude each other, one does not comprise the other, cannot be deduced from the other. Of course, the proper character of a relation must in this context be conceived as having a foundation in the thing, therefore its distinction from its foundation is not merely in our thought, it has a foundation in reality and some distinction *a parte rei* corresponds to it.

Is a distinction according to proper character sufficient to really distinguish two entities sharing the same being? In the *Summa Theologiae*, in the context of speculating on the distinction among the divine persons, Aquinas defends the thesis that the divine persons conceived as subsisting relations are really distinct, even though they share the numerically one and the same essence (and also being, since divine being and essence are identical).⁵³ He bases the first objection to that on the principle of transitivity we are already familiar with.⁵⁴ By applying this principle to the Trinity we obtain the following judgment.

⁵³ Here a short theological clarification is due. According to Aquinas, following an ancient tradition of Christian orthodoxy, the first Divine person relates to the second as Father to Son. The proper character the Father, who from the ontological point of view is conceived as a subsisting relation, thus consists in being the ‘one who generates’ (*generans*); on the other hand, the proper character of the Son is the ‘one who is generated’ (*genitum*). The proper characters of these persons therefore exclude each other, there is relational opposition between them, and therefore, even though they share the same essence or being, these persons are really distinct. Cf. *STh* I, 28, 3.

⁵⁴ The issue of the Trinity is very complicated and one could easily object that if Aquinas’s Trinitarian reasoning is used in order to elucidate the tangled issue of relation and its foundation it is a case of ‘*obscurum per obscuriora*’. I would respond that the Trinitarian mystery is not important for my argument. Aquinas’s reasoning has philosophical content which can be used to support my objective.

Every relation in God is identical with the divine essence or existence (*esse*), and therefore relations in God cannot be really distinct.⁵⁵ Aquinas responds by distinguishing as follows: If two entities are identical with a third one, they are the same only if they are identical both in reality (*secundum rem*) and in their proper character. If their proper characters are distinct, the argument does not hold. Therefore the divine persons, who are identical with respect to essence or existence (*esse*) but distinct with respect to their proper character, are mutually distinct.⁵⁶

So Aquinas explains the real distinction among the divine persons who share the same being by the difference in their proper characters. Crucial to the argument is that the proper characters of the Divine persons express mutually opposite relations, due to which they are absolutely disparate. The proper character of one Divine person is in relational opposition to the ratio of the other Divine persons, which is why they are mutually really distinct. In order to understand that relational opposition plays a truly key part in this argument let us take a look at the second objection of the same article, which Aquinas formulates as follows. Just as the Father and the Son are really distinct in virtue of their distinct proper characters, so divine goodness and power ought to be really distinct since their proper characters are distinct as well. However, divine power and goodness are not really distinct, so the Father and the Son ought not to be really distinct either. In his short answer to the objection Aquinas states that there is no opposition between divine goodness and power, therefore the objection does not hold. So it is clear that even if the proper characters of divine goodness and power are distinct, the two are nonetheless identical with the divine essence. There is no real distinction between them, and as real divine perfections they differ only by a distinction of reason.⁵⁷

⁵⁵ *STh* 1, 28, 3, obic. 1: ‘*Videtur quod relationes quae sunt in Deo, realiter ab invicem non distinguantur. Quaecumque enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo existens est idem secundum rem cum divina essentia. Ergo relationes secundum rem ab invicem non distinguuntur.*’

⁵⁶ *STh* 1, 28, 3 ad 1um: ‘[...] *quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quae sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum, non autem in his quae differunt ratione [...]* Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina, et similiter filiatio, tamen haec duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.’

⁵⁷ *STh* 1, 28, 3 ad 2um.

What have we learnt from this reasoning? First, it is obvious that Aquinas could reject the objection introduced above, according to which there can be no distinction between a relation and its foundation. As the Father and the Son who share one being are distinct, so are a relation and its foundation whose being is also the same. Second, since there is not a relational opposition between the *ratio* of relation and the *ratio* of every possible foundation of a categorial relation, it is not clear on the base of this argument how they in fact differ. The distinction can be real, as in the case of the divine persons, but it need not be, as divine goodness and power are not really distinct. In order to support my interpretation of Aquinas I will search his work for further arguments.

We know that a foundation relates to a relation as a cause to its effect. But a cause, which Aquinas construes as the principle of the being of an effect, is really distinct from what it causes. If a cause is to bring something to being, it must not exist before it produces effect, and once the effect starts to exist, it must be distinct from its cause. Therefore a relation is really distinct from its foundation.⁵⁸

The conclusion is confirmed by the doctrine of the ten categories as highest genera of real being which Aquinas endorses. Dividing real being into ten genera would be meaningless if the individual categories were not really distinct. Since Aquinas classifies relations and their foundations, i.e., the appropriate absolute accidents, in different categories, they cannot be identical.⁵⁹

This is further confirmed by the fact that Aquinas classifies relations as such as real beings. If relations were really identical with their foundations, i.e., if Aquinas believed that relations are materially the same as their foundations, then it would suffice to show that quantity and quality, or activity and passivity, are real beings. However, as we have seen above, Aquinas explicitly argues for the view that relations are real beings. That is best explained by accepting the view that Aquinas construed relations not merely as real, but as really distinct from their foundations.⁶⁰

⁵⁸ Cf. *STh* I, 33, 1 ad 1um; *In Phys.*, II, 10, n. 15, and others.

⁵⁹ Cf. *In V Metaph.*, lect. 17 (1005).

⁶⁰ Cf. *QDP* 7, 9.

One can also argue that the foundation of a relation is an absolute accident, which as such does not cause anything to be related. If the relation and its foundation were identical, nothing would really relate to another, therefore only absolute, mutually unordered and independent beings would really exist. That is an absurd consequence which Aquinas explicitly rejects.⁶¹

The real distinction between a relation and its foundation further manifests itself in their divisibility. When the terminus of a relation ceases to exist, so does the relation. But the foundation does not cease to exist, therefore it is really distinct from the relation. For example, if my son, who for some time was the same height as I am, grows, the relation of mutual equality ceases to exist while my height stays the same.⁶²

Further, though Aquinas himself rarely speaks of the distinction between a relation and its foundation, he nonetheless says, as R. Schmidt notes: *'Actions and passions, in so far as they imply movement, differ from the relations which result from action and passion.'*⁶³ That further confirms the claim that Aquinas held relations and their foundations to be really distinct.

Aquinas also distinguishes the type of existence that a relation has from that of other beings, not only substance but other absolute accidents, saying that the existence of relation is the most unsubstantial and weakest of all.⁶⁴ How is one to understand this claim? All categorial accidents depend on a substance as on the ultimate subject. Every accident therefore inheres in a substance, some immediately, some by means of other accidents. In this sense accidents are ordered in a certain way, based on their perfection. The more 'proximate' an accident is to substance and the less it depends on other accidents, the more perfect it is; on the contrary, the more 'remote' it is and the more accidents it requires to exist, the less perfect it is. So quantity is the first accident of a material substance, it inheres in it immediately and there-

⁶¹ Cf. *QDP* 7, 9.

⁶² Cf. *In I Sent.*, 31, 1, 1.

⁶³ *STh* I, 41, 1 ad 2um. Cf. Schmidt. *The Domain of Logic*, p. 139.

⁶⁴ *QDP* 8, 1 ad 4: '[...] *relatio est debilioris esse inter omnia praedimenta* [...]'; *QDV* 4: '[...] *relativum habet esse debilissimum* [...]'; In XII *Metaph.*, lect. 4 (2457): '[...] *ea quae sunt ad aliquid, remotiora videntur esse a substantia quam alia genera, ex eo quod sunt debilioris esse. Unde et substantiae inhaerent mediantibus aliis generibus* [...]' and others.

fore does not depend on any other accidental form. Other accidents inhere in a material substance by means of quantity and in this sense depend on it and are therefore less perfect. In this sense quantity is the most ‘proximate’ and most perfect accident of a material substance. Relation is in a sense the opposite of quantity, since it is the last accident of a substance and depends on many other things. It depends not only on the substance, but also on other accidents, by means of which it inheres in the substance and which also cause it. Further, unlike quantity and quality, the existence of a relation requires the existence of something external, since it cannot exist without a terminus.⁶⁵ For these reasons a relation is the most ‘remote’ from a substance, the least perfect, and consequently is the least substance and something existent. Now if a relation has this kind of existence, then it must be distinct from the beings of other categories, even when one of these is its foundation.

Moreover, recall that a relation and its foundation have different conditions of existence. A necessary condition of the existence of a categorial relation, unlike an absolute accident, is that its terminus obtains. Although a relation depends on its foundation for its being in so far as its being is the being of the foundation, its being nonetheless also depends on the term, since it cannot exist without it. That is why an absolute accident does not become the foundation of a relation ‘of itself’ (without reference to another), but only in synergy with the relation’s term. This makes manifest the difference between substance and quantity or quality on the one hand and relation *qua* relation on the other. While the former differ *intrinsically* and as ‘one thing from another’, a relation differs from its foundation *extrinsically* as ‘a real mode from a thing’. It is similar as when we say that a whole differs from its part, not as a thing from another thing, but as that which comprises more than the part. Similarly a relation differs from its foundation, since a relation requires not only a foundation but also a term, which the foundation does not. If the necessary condition of the existence of a relation is the existence of other (absolute) categories, on which it depends for its being, we cannot simply identify it with them.

All these arguments lead me to conclude that it is highly probable that Aquinas construed relation and its foundation as really distinct.

⁶⁵ *ScG* IV, 14.

For reasons stated above I view the truthfulness of this conclusion as one of the key criteria for judging to what extent Aquinas's conception is a well-grounded and acceptable conception of categorial relation. It is therefore not surprising that the later (not only) Thomistic tradition paid key attention to the distinction between a relation and its foundation.⁶⁶

*Filosofický ústav AV ČR, v. v. i.
Jilská 1
110 00 Praha 1
e-mail: david.svoboda@ktf.cuni.cz*

⁶⁶ A different view is endorsed by Ward, namely that a relation differs from its foundation only rationally *ex parte rei*. Cf. Ward. Relations without Forms, p. 290.

„BANALITA“ DOBRA A STRUKTURÁLNÍ HŘÍCH

VOJTĚCH MAŠEK

ABSTRACT

'Banality' of Good and Structural Sin

Following the book *Lucifer Effect* (2007) written by the American social psychologist Philip Zimbardo, the study explores his central idea that human character can be easily manipulated and corrupted by force of 'total situations' and 'systems' and that 'banal' good and 'banal' evil are closely interlinked. Zimbardo's position is confronted with the Catholic teaching of the 'social' and 'structural sin' and followed up by a broader philosophical reflection on the phenomenon of structural sin in 'modern' and 'postmodern' historical contexts. The idea of structural sin is developed into a hermeneutically interpreted category of a destructive 'existential movement' on the boundary of personal and institutionally mediated relationships.

Key words

Good and evil; personal responsibility and power of social situations; personal-structural sin; social alienation and mediation; freedom and idolatry of structures; everyday heroism

DOI: 10.14712/23363398.2016.9

Téma tzv. strukturálního hříchu, tj. viny skryté v nejrůznějších kolektivních, korporátních a institucionálních vztazích, je naléhavou výzvou pro každodenní rozvažování a svědomí lidí 21. století. Zkušenost „racionálně“ organizovaného zla totalitních režimů, rutinní automatizace života v pohodlí technické civilizace, odcizení člověka v demokraticky neregulovaném kapitalismu i sebenaplňující proctví denních zpráv nám k němu poskytuje nepřeborné množství podnětů. Toto téma je také středem zájmu amerického sociálního psychologa

Philipa Zimbarda, iniciátora tzv. Stanfordského vězeňského experimentu a autora řady prací věnovaných dramatickým proměnám lidského jednání vystaveného účinkům společenských struktur.¹

V návaznosti na Zimbardovu nedávno do češtiny přeloženou knihu *Luciferův efekt* se zamyslíme nad předpoklady proměnlivosti lidského charakteru pod tlakem „společenských situací“ a nad možnými přesahy Zimbardových psychologických výzkumů do křesťanské etiky s teologickým a z části také filosofickým pozadím.² Těžištěm naší reflexe bude pokus o *zpětné čtení* základního Zimbardova východiska, jímž je přesvědčení o snadné narušitelnosti lidské povahy pod vlivem mocných „systémově-situačních sil“, a to z pohledu jeho novějších úvah o „banální“ (všudypřítomné) možnosti dobra a všedního lidského hrdinství.³ Tento přístup se zdá být cennou, byť ne zcela rozvinutou polemikou s klasickou úvahou Hannah Arendtové o „banalitě zla“, a v širším smyslu také překročením vyhraněné duality postojů v současném etickém myšlení: vypjaté personalizace zla ze strany některých etiků a uhranutí neosobností sociálních struktur ze strany některých filosofů a sociologů.⁴ V následující studii se otázka „banality dobra“

¹ Philip Zimbardo (*1933) je emeritním profesorem psychologie na Stanfordské univerzitě, kde působí od roku 1968. Vědecké uznání si získal svými analýzami temných stránek společensky motivovaného jednání a svými psychologickými pokusy, zejména tzv. Stanfordským vězeňským experimentem z r. 1971. Je autorem řady publikací a populárních přednášek, např. Philip Zimbardo. *Canvassing for Peace: A Manual for Volunteers*. Ann Arbor: Society for the Psychological Study of Social Issues 1970; Philip Zimbardo. *Stanford Prison Experiment: A Simulation Study of the Psychology of Imprisonment*. Philip G. Zimbardo, Inc. 1972; Philip Zimbardo. *Influencing Attitudes and Changing Behaviour*. Reading, MA: Addison Wesley Publishing Co. 1977; Philip Zimbardo. *The Shy Child: Overcoming and Preventing Shyness from Infancy to Adulthood*. Cambridge MA: Malor Books 1999; Philip Zimbardo. *Violence Workers: Police Torturers and Murderers Reconstruct Brazilian Atrocities*. Berkeley: University of California Press 2002; Philip Zimbardo. *The Time Paradox: The New Psychology of Time That Will Change Your Life*. New York: Simon & Schuster 2008 a nejnověji Philip Zimbardo – Nikita D. Coulombe. *Man (Dis)connected*. London: Ebury Publishing 2015. V roce 2005 byla Zimbardovi udělena cena Nadace Vize 97 Dagmar a Václava Havlových. Podrobněji k Zimbardově osobě viz (19. 5. 2015) [2015-06-13]. <http://www.zimbardo.com>.

² Philip Zimbardo. *Luciferův efekt: Jak se z dobrých lidí stávají lidé zlí*. Praha: Academia 2014. Anglický originál: Philip Zimbardo. *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*. New York: Random House 2007.

³ Tento motiv Zimbardo rozvíjí především v závěrečné kapitole knihy *Luciferův efekt* s názvem Odolávání situačním vlivům a oslava hrdinství, výslovně pak v drobné podkapitole O banalitě hrdinství na samotném konci knihy. Viz. Zimbardo. *Luciferův efekt*, s. 519–565. Srov. tamtéž, s. 562–564.

⁴ Koncept banality zla Arendtová rozpracovala především ve své knize *Eichmann v Jeruzalémě* navazující na starší esej o „organizovaném zlu“ z roku 1945. Viz. Han-

ukazuje jako hlavní přístupový klíč k porozumění institucionalizovanému zlu v naší soudobé žité praxi a jako pojítka Zimbardova konceptu „systémově motivované zkaženosti“ a katolického učení o „hříchu struktur“. Kritickým prohlubováním těchto dvou perspektiv se snažíme otevřít cestu k jemnějšímu filosoficko-teologickému výkladu fenoménu strukturálního hříchu, který by mohl ještě přesvědčivěji oslovit myšlení a svědomí současného člověka.

1. Zimbardův model

1.1 Stanfordský vězeňský experiment

V úvodu se nejprve sluší stručně připomenout podstatu tzv. Stanfordského vězeňského experimentu z roku 1971, který je u nás znám spíše v odborných psychologických kruzích. Soustředíme se přitom na jeho obecně etická východiska a ponecháme stranou jeho spíše technické a speciálněvědní souvislosti.⁵ V rámci tohoto experimentu se skupina dvaceti čtyř vysokoškolských studentů rozhodla strávit čtrnáct dní v simulovaném vězení (vytvořeném Zimbardem a jeho týmem psychologů), přičemž část z nich plnila roli vězňů a druhá dozorců. Během tohoto krátkého pobytu se skupina relativně zdravých, inteligentních a emocionálně vyspělých mladých lidí s převážně pacifistickou orientací změnila v jedince bezohledně ponižující a týrající své kolegy, nebo na druhé straně v pasivní poddané, kteří se tomuto zacházení bez odporu podřídili. Dva „vězni“ se v průběhu pokusu zhroutili a byli propuštěni, nikdo z „dozorců“ však nevystoupil na jejich obranu, ani si na postup svých kolegů nestěžoval. Výsledky experimentu vedly Zimbarda a jeho tým k velmi skeptickým závěrům o lidské schopnosti

nah Arendtová. *La culpabilité organisée*. In: Hannah Arendtová. *Penser l'événement*. Paris: Belin 1989, s. 21–34. Srv. dále Hannah Arendtová. *Eichmann v Jeruzalémě*. Praha: Mladá fronta 1995; Hannah Arendtová. *Život ducha*. I. díl. Myšlení. Praha: AURORA 2001, s. 15–20. Vývoj tohoto konceptu v myšlení Arendtové sleduje Enzo Traverso v knize: Enzo Traverso. *Trhlina v dějinách. Esej o Osvětimě a intelektuálech*. Praha: Academia 2006, s. 65–92.

⁵ Těmito souvislostmi se zabývá např. tzv. psychologická etika. Viz. Radkin Honzák. Některé základní otázky psychologické etiky. In: Petr Weiss et al. *Etické otázky v psychologii*. Praha: Portál 2011, s. 53–74. V anglosaských odborných kruzích se etablovala také více filosoficky laděná disciplína, tzv. morální psychologie. Viz Darcia Narvaez – Daniel K. Lapsley. *Personality, Identity, and Character: Explorations in Moral Psychology*. New York: Cambridge University Press 2009. Srov. John Doris – Stephen Stich. *Moral Psychology: Empirical Approaches*. In: Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (19. 4. 2006) [2015-06-13]. <http://plato.stanford.edu/entries/moral-psych-emp>.

odolávat společenským tlakům, a jak sám autor přiznává, také k jeho vlastnímu etickému otupění.⁶

Experiment se mezitím stal mimořádně populárním a je široce využíván ve vědecké i institucionální praxi. Přispěl k humanizaci poměrů v americkém vězeňství a psychiatrii a inspiroval programy pro nácvik odolnosti ve vojenských a policejních jednotkách. Byl však také několikrát zneužit, např. pro účely psychologického mučení během Bushovy „preventivní války s terorismem“ nebo k banalizaci násilí v komerčních filmech a reality show.⁷ Kniha *Luciferův efekt*, která vznikla 36 let po Stanfordském vězeňském experimentu, je z tohoto hlediska také sympatickou snahou autora o kritickou sebereflexi a o prohloubení etiky vlastní výzkumné práce.

1.2 *Eichmann naruby a „hrdinové v očekávání“*

Důkladný rozbor Stanfordského experimentu a brutální, více než pětisetstránkový popis forem institucionalizovaného zla od genocidy ve Rwandě přes policejní násilí v Brazílii až po týrání ve věznici Abú Ghrajb nenechávají čtenáře na pochybách, že si autor knihy *Luciferův efekt* nedělá žádné iluze o lidské mravnosti. V polemice s představou o „esenciálně neměnné“ dobré přirozenosti lidí, Zimbardo tvrdí:

Většina z nás může projít významnou transformací charakteru, když jsme vystaveni působení sociálních sil. To, co si představujeme, že bychom dělali, když se nás tato zkouška ohněm netýká, se může jen velmi málo podobat tomu, čím se stáváme a co jsme schopni dělat, jakmile jsme *lapeni do sítě sociálních sil*. [...] Jsme nanejvýš schopni vyvarovat se takových negativních situačních sil, předcházet jim, odmítat a změnit je, a to tak, že rozpoznáme jejich *potenciální moc nakazit nás*, když už nakazily jiné lidi, kteří se nacházeli v podobné situaci.⁸

⁶ Informace o průběhu a vyhodnocení původního Stanfordského vězeňského experimentu jsou uloženy v Archivu dějin americké psychologie v Akronu, stát Ohio. Podrobnou rekonstrukci experimentu po více než 30 letech nabízí Zimbardo právě v knize *Luciferův efekt*. Zimbardo. *Luciferův efekt*. s. 51–243. K Zimbardovu kritickému přehodnocení vlastního přístupu ze 70. let viz tamtéž, s. 247–312.

⁷ K pozitivním způsobům využití viz Zimbardo. *Luciferův efekt*, s. 302–308, k negativním dopadům viz tamtéž, s. 309–310. Zimbardo ani jeho tým se na zmíněných zneužitích nijak nepodíleli, naopak se prostřednictvím několika iniciativ zasloužili o zmírnění tvrdých postihů odsouzených a o odhalení případů týrání ve vojenských jednotkách a věznicích, včetně Abú Ghrajbu. Viz tamtéž, s. 301–302. Srov. tamtéž, s. 514–517.

⁸ Zimbardo. *Luciferův efekt*, s. 263. (Kurzívou označil V. M.)

I tzv. dobré lidi lze podle Zimbarda *přimět, zlákat* nebo *zasvětit* do špatného chování, protože všichni jsme schopni „jednat iracionálně, hloupě, sebedestruktivně, asociálně a bezmyšlenkovitě“, jsme-li „pohrouženi do totálních situací, které [...] zpochybňují náš smysl pro stabilitu a konzistentnost individuální osobnosti, charakteru a morálky“.⁹ Samotný pojem *situace* Zimbardo definuje jako „kontext chování, který má moc dávat smysl a identitu hercově roli a statusu, a to prostřednictvím svého odměňování a normativní funkce“.¹⁰ V reálném světě, který překračuje rámec pouhého laboratorního experimentu, je však každá „situace“ *vytvořena, potvrzena a zarámována* širší mocí tzv. *systému*. Systémem Zimbardo rozumí *soubor „činitelů a organizací“*, které situacím dodávají *institucionální* podporu, autoritu a zdroje a předurčují jednotlivým aktérům jejich role a očekávání. Systém lze také chápat jako druh moci, která nám poskytuje *institucionalizovaný souhlas* chovat se předepsaným způsobem a umožňuje přijímat nová opatření, zakazovat nebo trestat pod pláštíkem vyšší autority a ideologie. Standardní teze, postupy a rituály mají navodit stav, v němž není systém žádným způsobem napadán ani zpochybňován, protože je většinou lidí považován za „očividně správný“.¹¹ V rámci systému je také možné rozlišit různé *stupně vměšování* do jednání aktérů, z nichž lze vyvodit míru naší odpovědnosti a viny.¹²

V předposlední kapitole knihy *Luciferův efekt* se však Zimbardo náhle odpoutá od této chmurné vize a překvapivě připustí možnost zásadního obratu.¹³ „Nyní jste doufám ochotni akceptovat předpoklad, že obyčejní lidé, a to i ti dobří, mohou být v područí mocných systémových a situačních sil svedeni či podníceni ke zlému chování. Pokud tomu tak je, pak jste připraveni podpořit i obrácený předpoklad: že *každý z nás je potenciální hrdina* čekající, až nastane situace, kdy nám bude moci ukázat, že máme ‚dobrý základ‘?“¹⁴

Na podkladě známé teze filosofky Hannah Arendtové, že nejmasovějších zločinů v totalitních režimech se dopouštějí lidé „děsivě normální“ (koncept banality zla), si Zimbardo klade otázku, zda stejnou

⁹ Tamtéž, s. 262–263.

¹⁰ Tamtéž, s. 522.

¹¹ Tamtéž. Srov. tamtéž, s. 278.

¹² Srov. tamtéž, s. 279.

¹³ Jde o krátkou pasáž s názvem „Pusťme dovnitř slunce“, která je úvodem k závěrečné kapitole 16 věnované způsobům, jak destruktivním „situačním vlivům“ odolat. Tamtéž, s. 517.

¹⁴ Zimbardo. *Luciferův efekt*, s. 517.

míru samozřejmosti v životě obyčejných lidí může mít také konání dobra, které rovněž nevyžaduje zvláštní dispozice jednotlivců, ale rodí se spíše z jejich „situačního kontextu“ (koncept *banality dobra*).¹⁵ Aby tuto každodenní příležitost odlišil od pouhého „pasivního dobráctví“ a zdůraznil její *čínorodou* povahu, hovoří Zimbardo převážně o *banalitou hrdinství*. Hrdinství podle Zimbarda vždy předpokládá překonání strachu nebo touhy po přijetí ostatních, vůli postavit se zaběhaným pořádkům a jednat nejen ve svůj prospěch, ale i v zájmu změny systému jako celku.¹⁶

Každý z nás se může stejně snadno stát jak hrdinou, tak pachatelem zla, a to v závislosti na tom, jak jsme ovlivněni situačními silami. Je nezbytně nutné odhalit, jak lze omezit situační a systémové síly, jež některé z nás pohánějí k sociální patologii, jak jim lze zabránit a jak jim můžeme předcházet. Ale stejně důležité je zajistit, aby společnost u svých občanů *podporovala* „heroickou představivost“. [...] Rozhodující otázkou pro každého z nás je, zda jednat, pomoci druhým a zabránit tak jejich újmě, nebo nejednat vůbec. Měli bychom si připravit mnoho vavřínových věnců pro všechny, kdo objeví svoji zásobárnu skrytých sil a ctností, které jim umožní vystoupit, jednat proti nespravedlnosti a krutosti a postavit se za své zásadní hodnoty.¹⁷

1.3 Praktická podpora všedního hrdinství

Podporovat všední hrdinství lze podle Zimbarda v zásadě třemi způsoby: 1. praktickým nácvikem strategií, s jejichž pomocí lze čelit systémově-situačním tlakům, 2. oslavou konkrétních projevů hrdinství a vypracováním jejich typologie, 3. prováděním speciálních experimentů na podporu etického jednání. Zimbardo tyto přístupy ve svém výkladu kombinuje; strategické rady shrnuje v tzv. *Desetibodovém programu*,¹⁸ projevy hrdinství člení do dvanáctibodové *Taxonomie* a etické

¹⁵ Tamtéž, s. 562. Tento motiv se v etické literatuře pravděpodobně objevil již před Zimbardem. Viz. např. Enrico Deaglio. *La banalità del bene*. Storia di Giorgio Perlasca. Feltrinelli: Milán 1991. Zimbardo ho však rozvinul a přetavil v prakticky zaměřený veřejný projekt na podporu „hrdinské představivosti a jednání“ v každodenním životě. Viz jeho interview pro online magazín Edge z listopadu 2007 (4. 11. 2007) [2015-06-13]. <http://edge.org/conversation/the-heroic-imagination>. Srov. podrobnější popis projektu Heroic Imagination zde: [2015-06-13] <http://heroicimagination.org>.

¹⁶ Zimbardo. *Luciferův efekt*, s. 536. Viz dále tamtéž, s. 537.

¹⁷ Tamtéž, s. 562–563. (Kurzívou označil V. M.)

¹⁸ Zimbardo doporučuje cvičit se v následujících postojích: 1. „Udělal jsem chybu“, 2. „Jsem všímavý“, 3. „Jsem odpovědný“, 4. „Jsem sám sebou, jsem jedinečný“.

jednání chce navodit s pomocí tzv. *obráceného Milgramova výzkumu* moci a autority.¹⁹

Zatímco Milgramův pokus měl testovat ochotu účastníků nechat se donutit k páchání zla, Zimbardův chce „vytvořit prostředí, ve kterém se lidé budou *podřizovat* požadavkům na konání dobra (a ty) se budou postupem času stupňovat“.²⁰ Umožňuje vystavit každého účastníka „hierarchii zážitků nebo činů v rozsahu od mírně pozitivních, na které jsou všichni zvyklí, až po absolutně extrémní ‚dobré‘ skutky“.²¹ Touto stupňovanou simulací spojenou s prodlužováním času věnovaného bližním, by se podle Zimbarda dospělo k takové intenzitě dobrých činů, která se účastníkům zpočátku zdála nepředstavitelná.²² Zimbardo dále navrhuje, aby se tento pokus kombinoval se třemi taktikami sociálního vlivu: s *taktikou* „nohy ve dveřích“, se *sociálním modelováním* a s jistým druhem *pozitivního* „sebenálepkování“. Všechny tyto taktiky by měly účastníky nenuceně motivovat k tomu, aby se v mnohem větší míře stávali těmi, jimiž by chtěli (nebo měli) být.²³

Také Zimbardova *taxonomie hrdinství* si klade ambiciózní cíl „přeměnit obyčejného člověka v hrdinu“. Poskytuje soubor kritérií pro posuzování hrdinských činů, vypracovává jejich typologii a uvádí „přehled kontrastů mezi banalitami zla a hrdinství“.²⁴ Se svým kolegou

5. „Vážím si spravedlivé autority, ale bouřím se proti nespravedlivé“; 6. „Chci být přijat skupinou, ale cením si své nezávislosti“; 7. „Budu ostražitější k rámcování“; 8. „Udržím v rovnováze svoji časovou perspektivu“; 9. „Neobětují osobní a občanské svobody za iluzi bezpečí“; 10. „Mohu vzdorovat nespravedlivým systémům“. Podrobně viz tamtéž, s. 529–533.

¹⁹ Pokus sociálního psychologa (a Zimbardova spolužáka) Stanleyho Milgrama z r. 1963 měl za cíl zjistit, kam jsou lidé schopni zajít v poslušnosti vůči autoritě. Skupina účastníků, jimž byla přidělena role učitelů, byla překvapivě ochotná pouštět do jiné skupiny označené za „studenty“ vysoké dávky virtuálních elektrických šoků, pokud odpovídali špatně v předepsaném testu. Experiment bývá v psychologických příručkách často kritizován pro svou neetičnost. Petr Weiss a kol. *Etické otázky v psychologii*. Praha: Portál 2011, s. 60–62.

²⁰ Zimbardo. *Luciferův efekt*, s. 525. Překlad upraven.

²¹ Tamtéž, s. 526.

²² Nejprve by šlo např. jen o deset minut strávených nad děkovným dopisem příteli, potom dvacet minut věnovaných problémovému dítěti, následně hodina doučování studenta, několik hodin hlídání dítěte atd. Tamtéž, s. 526–527.

²³ Tamtéž, s. 528.

²⁴ Tamtéž, s. 534. Paradoxně jediný kontrast mezi všedními projevy dobra a zla, který Zimbardo uvádí, není kontrastem, ale naopak jejich shodou. Je jím souvislost mezi mimořádným a dlouhodobým pácháním zla, kterou lze analogicky nalézt také mezi „hrdinstvím okamžiku“ a „celoživotním hrdinstvím“ lidí typu Mahátmy Gándího nebo Matky Terezy. Tyto skutky se liší pouze tím, jak naše „polovědomé“ rozhodování dokáže odpovídat na výzvy, které před nás staví konkrétní společenské situace.

Zenem Frankem Zimbardo definuje dvanáct podkategorií hrdinství, z nichž dvě jsou spojeny s vojenskou službou nebo fyzickým nebezpečím a deset má podobu tzv. *civilního hrdinství* (záchrany bližních, celoživotní náboženské služby, náboženského nebo duchovního vůdcovství, mučednictví, smyslu pro dobrodružství, vědeckého objevitelství, „dobrého samaritánství“, vzdorování osudu, byrokratického hrdinství a poctivého informátorství). Každá z těchto kategorií je spojena se zvláštním typem rizika nebo oběti, kterou musí její nositel zpravidla podstoupit, a je potvrzena konkrétním příkladem hrdiny daného typu v lidských dějinách.²⁵ Taxonomii dále doplňuje tzv. Čtyřrozměrný model hrdinství, který zachycuje typ rizika, formu zapojení a cíl, který je určitým typem hrdiny sledován.²⁶ Za hlavní přínos všedního hrdinství Zimbardo považuje *potvrzení smysluplnosti lidských vztahů* a posílení odolnosti vůči situačním silám, kterým se jinak běžně podrobujeme.²⁷

2. Potýkání s hříchem struktur v učení katolické církve

2.1 „Zbytnělost“ hříchu nebo jeho vnější důsledek?

Zimbardovo přesvědčení o každodenní možnosti postavit se nutkavým silám situačního a systémového zla, aniž by se tím zlehčoval jejich dopad, vybízí k hledání paralel v křesťanské etice. Jejich zmapování v celé šíři křesťanské tradice rozhodně přesahuje rámec této studie; můžeme však vyzdvihnout některé podstatné momenty katolického učení o tzv. *hříchu struktur*.

Přestože má toto učení četné biblické a patristické předpoklady, výslovně se s ním setkáváme především v dokumentech vydaných po Druhém vatikánském koncilu. Jeho základní linii lze sledovat od pastorální konstituce *Gaudium et spes* přes dvě instrukce Kongregace pro nauku víry věnované teologii osvobození (*Libertatis nuntius* a *Libertatis conscientia*), systematickou formulaci v adhortaci *Reconciliatio et paenitentia* a v sociální encyklice *Sollicitudo rei socialis*, dílčí

K těmto výzvám (tzv. situačním vektorům) Zimbardo řadí 1. skupinové tlaky a skupinovou identitu, 2. rozptýlení odpovědnosti za činy, 3. časové zaměření na bezprostřední okamžik bez starostí o budoucí důsledky, 4. přítomnost společenských vzorů, 5. věrnost ideologii. Srov. tamtéž, s. 562.

²⁵ Tamtéž, s. 545–547.

²⁶ Tamtéž, s. 555.

²⁷ Tamtéž, s. 565.

zmínky v encyklice *Caritas in veritate*, až k náznakům novověčení v teologicko-sociálních úvahách papeže Františka.²⁸ Náš výklad se snaží vystihnout pouze hlavní momenty učení o „hříchu struktur“ bez nároku na vyčerpávající shrnutí.

Za významný rys moderní doby považuje pastorální konstituce *Gaudium et spes* neustálý růst „vzájemných vztahů a závislostí“ mezi lidmi, tzv. „socializaci“. Tento proces přináší „mnoho výhod pro utváření a rozvoj dobrých vlastností lidské osoby a zajištění jejích práv“, ale současně také určité *poruchy* nebo *napětí* v hospodářských, politických a sociálních *strukturách*, jejichž kořenem jsou lidská pýcha a sobectví. „Řád věcí“ je „postižen následky hříchu“ a člověk, rodící se s náklonností ke zlému, nachází v tomto narušeném řádu „nové podněty k hříchu“, které nemůže překonat „bez rozhodného úsilí a bez pomoci milosti“.²⁹

V polemice s některými (zvláště marxisticky laděnými) proudy teologie osvobození instrukce *Libertatis nuntius* zdůrazňuje, že osvobození člověka je primárně darem Boží milosti, a nepředpokládá proto předchozí nápravu politických nebo společenských podmínek.³⁰ Hřích nás primárně zasahuje v jádru naší osobnosti (v srdci), jeho podstatou je narušení vztahu mezi člověkem a Bohem, a jeho význam proto nelze redukovat na společenské důsledky.³¹ Zlo není možné umístit „principiálně a výlučně“ do špatných společenských, politických nebo ekonomických „struktur“, jako by všechno ostatní zlo pocházelo pouze z nich a jejich odstranění umožňovalo „stvoření nového člověka“.³²

²⁸ Časový sled vzniku všech dokumentů, k nimž budeme odkazovat, je následující: *Gaudium et spes*. Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě (7. 12. 1965), *Libertatis nuntius*. Instrukce o určitých aspektech „teologie osvobození“ (6. 8. 1984), *Reconciliatio et poenitentia*. O smíření a pokání v dnešním poslání církve (2. 12. 1984), *Libertatis conscientia*. Instrukce o křesťanské svobodě a osvobození (22. 3. 1986), *Sollicitudo rei socialis*. O starosti církve o sociální otázky (30. 12. 1987), *Katechismus katolické církve* (11. 10. 1992), *Veritatis splendor* (6. 8. 1993), *Kompendium sociální nauky církve* (2. 4. 2004), *Caritas in veritate*. Lásky v pravdě. Encyklika o integrálním lidském rozvoji v lásce a v pravdě (29. 6. 2009), *Evangelii gaudium*. Radost evangelia. Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě (26. 11. 2013).

²⁹ *Gaudium et spes*. Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě. In: Dokumenty II. vatikánského koncilu. Praha: Zvon 1995, 25.

³⁰ Congregation for the Doctrine of the Faith. *Instruction on Certain Aspects of the „Theology of Liberation“*. *Libertatis Nuntius*. (6. srpna 1984, dále jen LN) [2015-06-13]. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html. Zmíněná pasáž odkazuje k preambuli dokumentu a k odst. 13 kapitoly IV s názvem Biblical Aspects.

³¹ LN, 12 a 14.

³² LN, 15.

Instrukce však na druhou stranu uznává, že „existují struktury, které jsou zlem, které zlo působí, a které musíme mít odvahu změnit“.⁵³ Kořenem tohoto zla jsou však svobodné a odpovědné lidské osoby, které se z milosti Ježíše Krista potřebují obrátit v „nová stvoření“ a usilovat o lásku k bližnímu, spravedlnost, sebekázeň a ctnost.⁵⁴

Za první systematické pojednání o strukturálním hříchu lze považovat články 15 a 16 posynodální apoštolské adhortace *Reconciliatio et paenitentia* Jana Pavla II. V jeho středu však nestojí přímo pojem „hřích struktur“, ale *sociální hřích*. Hovoří se zde o hříchu jako o „činu dobrovolné smrti“, jehož důsledkem je dvojí *rozervanost* člověka: ve vztahu k sobě samému a ve vztahu k bližním. Tato rozervanost se chápe jako *zákonitý jev*, který se „vymyká úsudku a osobnímu mínění“ a projevuje se vnitřní neuspořádaností také „přímo v událostech společenského žití“.⁵⁵ Osobní a sociální rozměr hříchu představují v tomto pojetí pouze dva náhledy na jednu a tutéž skutečnost.⁵⁶

Odstavec 16 se nejprve vymezuje vůči takovému pojetí sociálního hříchu, v němž by se hřích jednotlivce svaloval na vnější příčiny, a zdůrazňuje, že hřích je vždy „činem lidské osoby“, současně však uznává, že tento člověk může být „vázan okolnostmi, tísněn, hnán vnějšími příčinami, které jsou závažné a je jich mnoho“ a mohou na něj působit i „sklony a zvyky spojené s jeho společenským prostředím“.⁵⁷ Příčiny této vázanosti mohou být „vnitřní i vnější“ a ve svém důsledku *omezují lidskou svobodu* a vinu, aniž ji mohou zcela odstranit. Adhortace však vzápětí posouvá těžiště opět na stranu osobní, když zdůrazní, že hřích má „první a nejtěžší účinky přímo v hříšníkovi“, tj. ve vztahu k Bohu, který je základem jeho života.⁵⁸

Následuje cenná úvaha o trojím významu sociálního hříchu. První vychází z křesťanského přesvědčení o tajemné jednotě celého lidstva, v jejímž důsledku má každý, i ten nejintimnější hřích *dopad na bližní, církve, svět a celé stvoření*. Proto lze také hovořit o *společenství hříchu* jako o protikladu společenství svatých a o *zákonu sestupu* v rámci dějin

⁵³ V anglickém znění: „To be sure, there are structures which are evil and which cause evil and which we must have the courage to change.“ Tamtéž (kurzívou vyznačeno autorem).

⁵⁴ Tamtéž (kurzívou vyznačeno autorem).

⁵⁵ *Reconciliatio et paenitentia*. Posynodální apoštolská adhortace Jana Pavla II. O smíření a pokání v dnešním poslání církve. Praha: Zvon 1996, 15 (Dále jen RP).

⁵⁶ RP 15.

⁵⁷ RP 16.

⁵⁸ Tamtéž.

spásy.³⁹ Hřích může být sociální také tím, že je *zaměřen proti bližnímu*, a je proto zároveň urážkou Boha, jehož je tento bližní obrazem. Pod tento význam spadá „hřích proti lásce k bližnímu“, „proti spravedlnosti ve vztazích“, „proti právům lidské osobnosti“, „proti obecnému dobru“ a proti zanedbání povinností v oblasti politiky a ekonomiky jak ze strany vůdců, tak podřízených.⁴⁰ Třetí kategorií sociálního hříchu je *hřích proti vztahům mezi různými lidskými společenstvími*, jehož typickými formami jsou „třídní boj“, „zatvrzelé nepřátelství národů“ nebo boj „skupin proti skupinám“.⁴¹ Pouze u tohoto typu hříchu mimořádného rozsahu magisterium pochybuje o možnosti jednoznačně přisoudit odpovědnost a poznat spletité příčiny, které ho vyvolaly. Odvážně dokonce tvrdí, že se jeho „skutky a okolnosti“ dějí „téměř vždy anonymně“, a pojem sociální hřích je zde proto míněn jen v *analogickém* smyslu slova.⁴²

Toto tvrzení však okamžitě koriguje dovětkem, že břemeno odpovědnosti jednotlivců nelze nikdy podceňovat a že je třeba nabádat svědomí každého z nás, aby usilovalo o změnu nežádoucích společenských poměrů.⁴³ Společenský hřích nelze nikdy stavět proti hříchu osobnímu a přičítat ho „nějaké nejisté skutečnosti a bezejmennému společenství“, kterým může být „okolnost, systém, lidské společenství, struktury (nebo) instituce“.⁴⁴ Označuje-li církev pojmem sociální hřích určité „okolnosti hříchu“, „jevy nebo společné zvyklosti sociálních skupin“, jsou tyto okolnosti vždy „zároveň důsledkem, nahromaděním a spojením mnoha osobních hříchů“ a jejich odstranění „mocí zákona“ nebo „zákonem moci“ bude vždy „nedokonalé, krátkodobé, nanejvýš plané a prázdné“, nedojde-li k osobnímu obrácení lidí, kteří za ně nesou odpovědnost.⁴⁵

³⁹ RP 16

⁴⁰ „Společenský může být také hřích provinění nebo zanedbání, který páchají politici a ekonomičtí vůdci i sdružení výrobců, kteří se, ačkoli mohou, nestarají moudře o to, aby učinili společnost lepší nebo aby ji změnili k lepšímu podle potřeb a možností doby; také ten hřích, který páchají pracovníci, kteří neplní povinnost být na pracovišti a spolupracovat s ostatními, aby tak podniky mohly pokračovat v zajišťování prosperity jich samých, jejich rodin a celé společnosti.“ Tamtéž, s. 35.

⁴¹ Tamtéž.

⁴² „Je ovšem nutno přiznat, že se skutky a okolnosti, které jsme připomněli, když se šíří do většího okruhu, ba dokonce vzrůstají do nesmírné velikosti jako společenské činy, dějí téměř vždy anonymně, tak jako jsou jejich příčiny spletité a nelze je vždy poznat.“ Tamtéž, s. 36.

⁴³ Tamtéž.

⁴⁴ Tamtéž.

⁴⁵ Tamtéž.

Některé nové aspekty strukturálního (sociálního) hříchu přináší také druhá instrukce Kongregace pro nauku víry věnovaná teologii osvobození *Libertatis conscientia*, a zvláště sociální encyklika Jana Pavla II. *Sollicitudo rei socialis*.⁴⁶ Hřích, který je v *Libertatis conscientia* definován jako „oddělení od Boha“, nepředstavuje pouhé narušení vztahů, ale je také zdrojem lidského *zotročení a útlaku*, které mají i společenskou povahu.⁴⁷ Hřích je podhoubím všech forem lidského odcizení, které je prvotně *odcizením od pravdy* (vlastního) *bytí* a zasahuje veškeré Boží stvoření.⁴⁸ Extrémní formu hříchu, v níž rozpolcenost lidského srdce přechází v narušení Božího řádu ve společnosti a ve světě, představuje *modloslužba*.⁴⁹ Kořenem osobního i strukturálního hříchu jsou lidská zpupnost a žádostivost, které se snaží „uspokojit svou touhu po nekonečném užívání věcí: bohatství, moci a potěšení“. Tyto neřesti jsou spojeny s pohrdáním ostatními lidmi a se zacházením s nimi „jako s předměty nebo nástroji“. Přispívají tak „k vytváření týchž struktur vykořisťování a otroctví, o nichž tvrdí, že je odsuzují“.⁵⁰ *Libertatis conscientia* zdůrazňuje duchovně-mravní rozměr lidského odcizení i osvobození a v její perspektivě lze proto sice hovořit o „strukturách poznamenaných hříchem“, ale ne „odsuzovat struktury jako takové“. To však nijak nesnižuje povinnost křesťanů tyto struktury měnit.⁵¹

Podobná východiska hájí také encyklika *Sollicitudo rei socialis* Jana Pavla II., na rozdíl od předchozích dokumentů však znovu rehabilituje pojem *hřích struktur* oproti hříchu sociálnímu. Označuje jím *závislosti a překážky*, které výrazně překračují „hranice činů a krátkého života jednotlivce“, brání rozvoji osob i národů a podmiňují páchání hříchů dalších.⁵² Typickým příkladem jsou „nezřízená honba za ziskem“ a „touha po moci s úmyslem vnucovat jiným svou vůli“.⁵³

⁴⁶ Congregation for the Doctrine of the Faith. *Instruction on Christian Freedom and Liberation. Libertatis conscientia*. (22 March 1986). [2015-06-13]. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_en.html (dále jen LC). *Sollicitudo rei socialis*. Encyklika Jana Pavla II. o starosti církve o sociální otázky z 30. prosince 1987 (Dále jen SRS). České vydání in: *Sociální encykliky* (1891–1991). Praha: Zvon 1996, s. 351–408.

⁴⁷ LC, 37.

⁴⁸ LC, 38.

⁴⁹ LC, 39.

⁵⁰ LC, 42.

⁵¹ LC, 75.

⁵² SRS 36.

⁵³ SRS 37.

2.2 „Individualizace“ morálky nebo znovuobjevení křehkosti světa?

S ohledem na výše naznačenou základní linii katolického učení o hříchu struktur je překvapivé, k jak výraznému oslabení tohoto tématu dochází v klíčové morálně-teologické encyklice *Veritatis splendor*.⁵⁴ Je pochopitelné, že se encyklika snaží vymezit vůči nepřiměřenému konsekvencionalismu v soudobé etice a snížit váhu důsledků jako hlavního kritéria pro posuzování mravnosti lidského jednání. Je to ale dostatečný důvod k tomu, aby se encyklika zabývala převážně (nebo dokonce výlučně) jen zlem, které lze poznávat „v lidském nitru“?⁵⁵ Nebrzdí se tím hned v zárodku možnost ohledání souvislostí mezi osobní vinou a zapletením do „destruktivních struktur“, které ochromují, byť ne zcela ruší, naši odpovědnost? A je-li toto zapletení předem definováno jako pouhá okolnost mravního jednání, nehrozí, že se neprávem ocitne na okraji pozornosti našeho svědomí?

Také *Kompendium sociální nauky církve* a encyklika *Caritas in veritate* převážně shrnují a opakuji stanovisko předchozích dokumentů a zůstávají spíše *zdrženlivé k institucionálně-reformní dimenzi* křesťanské zvěsti.⁵⁶ Za inovativní posun lze tak považovat jen zmínku v *Katechismu katolické církve*, že jednotlivci mohou být také *obětí struktur* hříchu, které je „přivádějí k tomu“, aby „sami páchali zlo“.⁵⁷

Výraznější obnovu zájmu o téma strukturálního hříchu přináší až apoštolská exhortace papeže Františka *Evangelii gaudium*. Papež zde

⁵⁴ *Veritatis splendor*. Encyklika Jana Pavla II. o základech morálního učení církve z 6. srpna 1995. Praha: Zvon 1994 (dále jen VS).

⁵⁵ Srov. VS 79.

⁵⁶ Srov. *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2008, 117–120. *Caritas in veritate*. Lásky v pravdě. Encyklika o integrálním lidském rozvoji v lásce a v pravdě. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2009, 11, 17, 21, 42, 71. Ke kritice zdůrazňování ne-institucionálních a osobně-spirituálních prvků v sociálním učení církve z doby Jana Pavla II. a Benedikta XVI. viz Johan Verstraeten. Justice Subordinated to Love? The Changing Agenda of Catholic Social Teaching Since Populorum Progressio. In: Johan De Tavernier et al. *Responsibility, God and Society. Theological Ethics in Dialogue*. Festschrift Roger Burggraeve. Leuven – Paris – Dudley: Uitgeverij Peeters 2008, s. 389–405. Viz dále týž. *Ekonomika z nového pohledu – věc lásky nebo spravedlnosti?* [2015-06-13]. <http://www.getsemany.cz/node/2920>. Nedostatečnou rozvinutost katolické teologie demokratických institucí a strukturálních pojmů proti hříchu struktur kritizuje také Michael Novak. Viz např. Michael Novak. *Challenges to Benedict's Vision*. Sin. In: Daniel K. Finn. *The Moral Dynamics of Economic Life. An Extension and Critique of Caritas in veritate*. New York: Oxford University Press, s. 33–35. Srov. *Katechismus katolické církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2002, odst. 1869.

⁵⁷ Srov. tamtéž.

zdůrazňuje především univerzalitu hříchu, hovoří o něm v janovské biblické linii jako o *hříchu celého světa*⁵⁸ a staví proti němu příslib obnovy lidstva v síle Kristova vtělení a vzkříšení.⁵⁹ Napříč celou exhortací je cítit snaha vyhnout se jednostrannému směřování od osoby ke společnosti a světu a vztáhnout se k nim jako k něčemu již církví sdílenému a povznášenému. Starost o to, aby se křesťanský život neuzavíral jen do svého soukromí, ale byl prakticky a společensky plodný, se promítá i do výroků typu „co uděláme pro druhé, má transcendentní dimenzi“ nebo „i pastýři církve jsou povoláni starat se o vytváření lepšího světa“.⁶⁰ Pojmy hřích struktur a sociální hřích papež nahrazuje širším výrazem *sociální zlo* a za jeho hlavní zdroj v současnosti označuje sociální nerovnost.⁶¹ Zdůrazňuje však, že vedle mnoha projevů spolupachatelství se dnes setkáváme také s „nejobdivuhodnějšími projevy každodenního hrdinství“, které vybízejí všechny lidi, aby se *postarali o křehkost lidu a světa*, v němž žijí.⁶² V tomto bodě se tedy i učení církve z části protíná s hlavním tématem Philipa Zimbarda.

3. Kritické rozvinutí

3.1 Meze Zimbardova výkladu

Hlavním nedostatkem Zimbardova pojetí je sklon k „zvěčňujícímu“ a skrytě deterministickému výkladu pojmů „situace“ a „systém“, což předurčuje také jeho náhled na problém strukturálního zla. Osobní význam hříchu nemizí, v určitých momentech se však ocitá v pasti reduktivně-sociologického nebo pozitivisticko-experimentálního přístupu. Zimbardo správně tuší, že velká část našeho života se odehrává na neosobní rovině, vtěluje se do výtvorů kolektivní praxe a projevuje se řízenou hrou rolí, norem a rutin, nedokáže však přesvědčivě vysvětlit, *jak* k tomu dochází, ani co se v této souvislosti děje s lidskou svobodou. Ta je přitom podmínkou posouzení jakéhokoliv lidského jednání z mravního hlediska, a je ji proto třeba popsat a obhájit

⁵⁸ Jan 1, 29.

⁵⁹ Papež František výslovně hovoří o „určitém druhu odcizení, kterým jsme postiženi všichni“. Viz *Evangelii gaudium*. Radost evangelia. Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě. Praha: Paulínky 2014, 196 (dále jen EG). Pro výraz „hřích světa“ jako protiklad k Božímu milosrdenství viz tamtéž, 285.

⁶⁰ EG 179. K výzvě neodsouvat náboženství do soukromé sféry a zapojení pastýřů do angažovanosti ve světě viz tamtéž, 182 a 183.

⁶¹ EG 202.

⁶² EG 211, 212 a 216.

na rovině osobní, kolektivní i institucionální.⁶³ Utopení lidské odpovědnosti v houšti metafor typu „totální situace“, „smysl hercovy role“ nebo „identita statusu“ vyvolává otázku, zda nás již sám popis zla jako něčeho vůči nám vnějšího předem nepodrobuje moci hříšných struktur, jimž hodlá čelit.

Druhým aspektem fenoménu „situace“, který Zimbardo nedoceňuje, je jeho *dějinnost*. Zimbardovo zaujetí pro dílčí kontexty a role mu brání vnímat *celek dějinné situovanosti*, která je nám vlastní, je výrazem lidské konečnosti a nelze ji redukovat na mocenské faktory a struktury. Pojem situace pochází z latinského *situs*, umístění; jde v něm tedy o způsob *našeho* „umístění do věci“ a fakticky *do světa* jako celku.⁶⁴ Situace jistě má také svou nutkavou nebo zlověstnou povahu, nepřestává však proto být polem vzájemného lidského uznání, odpovědnosti a smyslu. Člověk v ní sám sebe pouze neztrácí, ale také v jistém smyslu získává.⁶⁵

Ještě vážnější pochybnost vůči Zimbardově koncepci vyvolává jeho požadavek „experimentálního navození“ mravního hrdinství.⁶⁶ Není hrdinství z povahy věci vždy něčím, co se vzpírá zařazení do jakýchkoliv objektivně pojatých taxonomií, systémů a struktur a není sama moc psychologického experimentu také mravně dvojznačná? Je vůbec možné dobro navodit z vnějšku, aniž bychom se tím připravili o svobodu sami se pro něj rozhodnout, a není třeba proti podobným pokusům paradoxně postavit pozitivní formu autority, která by je udržela v mravně i právně únosných mezích?⁶⁷ Může „hrdinská představitost“ automaticky stanovit také měřítko dobra, jímž se má život jedince i společnosti řídit? Kam lze při vštěpování „obecného dobra“ v dnešní pluralitní společnosti ještě zajít a kdy se tato snaha mění v manipulaci po způsobu komunistických „Akcí Z“?

⁶³ Jako smíření subjektivního momentu svobody a objektivního ducha vtěleného v institucích vysvětluje mravnost např. Georg Wilhelm Friedrich Hegel ve svých *Základech filosofie práva*. Hegel pro něj používá termín „substanciální mravnost“ (*Sittlichkeit*). Viz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia 1992, § 141–144.

⁶⁴ Jan Patočka. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikúmené 1995, s. 40 a s. 120. Patočka hovoří o „personální struktuře naší situace ve světě“ vymezené významovým polem osobních zájmen já, ty, on, ona, my, vy atd. Viz. tamtéž, s. 45.

⁶⁵ Viz. tamtéž, s. 40.

⁶⁶ Zimbardo. *Luciferův efekt*, s. 525–528.

⁶⁷ Srov. v této souvislosti postřeh Michaela Novaka, že „institucionální kontrola a protiváha se musí nasadit i proti ‚lidem dobré vůle‘.“ Michael Novak. *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*. Praha: Křesťanská akademie 1999, s. 172.

3.2 Otázky učení o hříchu struktur

V případě morálního učení církve je třeba ocenit uchopení základních rysů strukturálního hříchu v souvislosti s osobní i kolektivní odpovědností. I zde je však otázkou, zda je téma rozvinuto s dostatečnou jemností a vnímavostí k proměňám dějinných kontextů a zda zčásti nehrozí jeho zastření příliš individualisticky pojatou etikou víry (*Veritatis splendor*) nebo vypjatou „spiritualizací“ společenských struktur. Primárním úkolem magisteria jistě není detailní analýza mravních fenoménů, ale vymezení obsahu a hranic učení církve, které by vedlo věřící i lidi dobré vůle na cestě ke spáse. Katolický etik si tak s pokorou a v duchu zásady *sentire cum ecclesia* může položit otázku, zda by např. nebylo možné dosavadní pojetí strukturálního hříchu ještě více biblicky prohloubit, zvláště rozvést motiv *kruhového vztahu* mezi osobním obrácením a nápravou narušených institucí tak, aby také došlo k projasnění *zpětného pohybu návratu* od pokazených struktur ke svědomí chybujícího hříšníka. Na filosofické rovině by to možná znamenalo učinit ještě důraznější krok za rámec subjekt-objektového rozvrhu mravního jednání a pokusit se „hřích struktur“ silněji zakotvit v celku hermeneuticky pojatého dějinného spolubytí otevřeného transcendenci.⁶⁸

Zejména by však bylo na místě důsledněji *rozlišit sociální a strukturální aspekt* lidského hříchu, což by mohlo zdůraznit skutečnost, že strukturální hřích nemá pouze povahu kolektivní, ale také *neosobně zprostředkovanou* a soustředěnou kolem možnosti činit obecně závazná (byť v daném případě destruktivní) rozhodnutí. Teologičtí etiko- vé zde mohou navázat dialog např. s pojetím filosofické hermeneutiky Paula Ricoeura, která hovoří o „neosobním, ale neanonýmním“ způsobu našeho spolubytí na světě, v němž se nevztahují k druhým

⁶⁸ S ohledem na toto hermeneutické východisko jsme se zde vyhnuli jinak velmi potřebné debatě o strukturálním hříchu v teologii osvobození. Zpracování by vyžadovalo samostatnou studii, která by vstřícně rozvíjela její vnímavost k dějinné a institucionální povaze zla v dnešním světě a kritičtěji se vyrovnala s její občasnou tendencí zdůrazňovat pouze „praktickou diagnózu hříchu“ na kvazimarxistickém pozadí. Ke komplexnímu přehledu různých pozic viz např. Ignacio Ellacuria – Jon Sobrino (ed.). *Mysterium liberationis. Fundamental Concepts of Liberation Theology*. Maryknoll: Orbis 1993. K druhé tendenci viz např. Jon Sobrino. *The True Church and the Poor*. Maryknoll. New York: Orbis Books 1984, s. 16. Srov. dále český sborník: Michal Cáb – Roman Míčka – Marek Pelech (ed.). *Mezinárodní symposium o teologii osvobození*. České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity 2007.

bezprostředně tváří v tvář, ale jako k *třetí straně na pozadí vztahu k ty*.⁶⁹ V tomto způsobu *našeho* bytí je druhý *bezprostředně zprostředkovanán institucemi*, není tedy chápán ani objektivně, ani jen konkrétně, ale v první řadě *obecně* jako *každý* (chacun).⁷⁰ Neztrácí tím sice charakter osoby a bližního, ale láska k němu se musí nejprve „procedit sítím“ spravedlnosti a respektu, aby mohla získat obecný charakter a ten následně překračovat.

Třetí možností je další promyšlení souvislosti mezi dobrem a zlem také na úrovni zprostředkovaného lidského spolubytí, které má oporu v křesťanské tradici a pod tíhou zkušeností se strukturálním zlem 20. století se stává znovu aktuální.⁷¹ Také zde si můžeme vzít na pomoc zdroje současné filosofie i teologie strukturálního zla a neztratit přitom ze zřetele paradox křesťanské naděje jako rozhodujícího klíče, bez nějž nelze hřích v lidském životě vůbec „přečíst“, tím méně se s ním vyrovnat.

3.3 Hřích jako „pohyb na rozhraní“?

Pokud jde o opomíjené stránky biblické tradice, náš výklad nesmí přehlížet především ty aspekty zla, které překračují význam pouhých důsledků osobního jednání, ale jsou v jistém smyslu jeho zaplacením, ochromením a zajištěním, nebo tomuto jednání dokonce předcházejí.⁷² Tyto aspekty se pojí s křesťanským učením o prvotním hříchu, zvláště není-li chápán doslovně jako čin „zděděný po předcích“, ale analogicky jako „stav lidského bytí narušeného nicotou“; a dále s tradičním uznáním démonické nebo tragické povahy zla související s lidským utrpením a smrtí, dokáže-li si udržet odstup od pojetí zla jako „osudové nutnosti“.⁷³

⁶⁹ Paul Ricoeur. *Le Juste*. Paris: Esprit 1998. Srov. Paul Ricoeur. *The Just*. Chicago: University of Chicago Press 2000, s. xiii.

⁷⁰ Tamtéž.

⁷¹ Možnosti a meze působnosti zla v kontextu dobra a jeho místo v řádu Stvoření je velkým tématem Augustina i Tomáše Akvinského a ve vztahu k modernímu myšlení se jím, zejména ve vazbě na otázku teodiceje, zabýval např. Karl-Josef Kusche. Viz Walter Gross – Karl-Josef Kusche. *Bůh a zlo*. Praha: Vyšehrad 2005, s. 66–197.

⁷² Srov. Paul Ricoeur. *Život, pravda, symbol*. Praha: Oikúmené 1995, s. 146–147. Ke katolickému učení o prvotním (a dědičném) hříchu viz *Katechismus katolické církve*, odst. 404 a 405. Ke katolické reinterpretaci Ricoeurova pojetí viz Giovanni Cucci. Prvotní hřích v moderním myšlení. *Teologické texty* 4, 23 (2012), s. 190–191.

⁷³ Tamtéž, s. 145. Ke katolickému učení o prvotním (a dědičném) hříchu viz *Katechismus katolické církve*, odst. 404 a 405. K pojetí hříchu jako „osudové nutnosti“ v orfických mýtech nebo v „dionýském“ myšlení Friedricha Nietzscheho viz opět Cucci. Prvotní hřích, s. 190–191.

Umístění lidské křehkosti na pozadí „bezprostředně zprostředkovaného spolubytí“ popsaného Paulem Ricoeurem nám umožňuje opustit strnulé pojetí strukturálního hříchu jako nahodilého případku osobního jednání nebo kauzálního důsledku objektivních procesů a vyzdvihnout jeho *dějinně-dynamické* a současně *eschatologické* rysy.⁷⁴ V tomto pojetí by hřích primárně neoznačoval určitý stav lidské mysli a svědomí, ale určitý destruktivní *existenciální pohyb na rozhraní* mezi zlem osobním a neosobním, bezprostředním i zprostředkovaným, nahodilým i organizovaným, a projevoval by se neustálým přesouváním těžiště od osob ke strukturám a zpět. Tím by byl také předurčen *kruhový vztah* vzájemného odkazování a výkladu mezi osobním a institucionálním mravním jednáním, který je přístupný našemu zkoumání jen v postoji radikální kajcnosti rozšiřující působnost svědomí i na rovinu obecných a občanských vztahů.⁷⁵ V tomto rámci je snad také možné navrhnout nový pojem *personálně-strukturální hřích*, který by lépe vystihoval souběžnou destrukci osobní integrity a solidarity, o níž nám zde jde.

Klíčové je však nejprve objasnit, jakou roli při vzniku strukturálního hříchu má lidská svoboda. Jednání zprostředkované institucemi nebo technologiemi je sice mravně riskantní a může prohlubovat lidské odcizení, v principu však není zkaženější než jednání osobní a meziosobní. Hříšným se stává až ve chvíli, kdy lidé institucím nebo technologiím podrobují sebe sama natolik, že je činí absolutními pány svého rozhodování (v dílčích oblastech nebo celkově) a vztahují se k nim výhradně jako k vnějším skutečnostem, které jejich svobodu *nahrazují* a ne ji pouze podmiňují. Teprve tímto *přítakáním* vznikají struktury hříchu v plnohodnotném smyslu slova a rodí se postoj, který lze kvazibiblickým jazykem označit jako strukturální posedlost nebo *modlářství struktur*. Dobrovolně sebezotročující Babel, který může nabýt různých podob fyzických i ideologických, se vyznačuje *systematickým pohlcováním a podkopáváním našeho bytí* v celku jeho osobně-neosobních vztahů, a teprve jím se z našeho složitého, ale stále lidského světa stává nehostinný *labyrint*.⁷⁶

⁷⁴ O dynamice hříchu, která svazuje lidské jednání a je původně univerzální i sociální, hovoří např. bostonská teoložka Lisa Sowle Cahill. Viz Lisa S. Cahill. *Global Justice, Christology and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press 2013, s. 56.

⁷⁵ Srov. Paul Ricoeur. *Filosofie vůle II*. Praha: Oikúmené 2011, s. 14.

⁷⁶ Viz k tomu především Gen 11, 1–9 a Zj 17–18.

Uznání všeobecné osobní spoluodpovědnosti za hříchy struktur však nevyklučuje *nerovnoměrné rozdělení viny*, která se k němu vztahuje. I když jsou zdroje strukturálního zla v globalizovaném světě značně provázané a nepřehledné, je stále možné rozlišovat mezi *hlavní vinou*, kterou v případech strukturálního hříchu nesou nositelé institucionální moci nebo autority, a odstupňovanou *spoluvinou* všech, kdo k ní svou činností, mlčením nebo vzdáleným využíváním přispívají.⁷⁷ Vina a spolovina zůstávají v pružném propojení, mohou se navzájem násobit a dokonce si vyměňovat místa, jak je tomu u obětí zla mstících se na svých pachatelích nebo v cyklech nutkavého hledání náhradního obětního beránka.⁷⁸

4. Dějinný rámec personálně-strukturálního hříchu

Vedle obecného vymezení strukturálního hříchu se v učení církve i v úvahách filosofů setkáváme také se snahou o *historickou typizaci*, tj. konkrétnější vystižení forem strukturálního hříchu, které v dané době převládají. Vyjdeme-li ze zkušeností, které získala západní civilizace za poslední století a které se promítly i do bohatého empirického materiálu v Zimbarodově knize *Luciferův efekt*, můžeme rozlišit dva vzájemně spojené modely personálně-strukturálního hříchu, které pracovně označíme jako „moderní“ a „postmoderní“. Tato adjektiva neoznačují ucelené ideové pozice, konkrétní hříchy, ani etapy předem navržené filosofie dějin, ale pouze dva dějinně typické významy sdíleného a institucionálně zprostředkovaného zla, jimž musíme v současnosti nejčastěji čelit.⁷⁹

4.1 Personálně-strukturální hřích moderny

S velkou mírou zjednodušení lze říci, že moderní zkušenost hříchu je spojena s takovým před-rozvržením pole mravního jednání, v němž

⁷⁷ James F. Keenan. *A History of Catholic Moral Theology: From Confessing Sins to Liberating Consciousness*. London and New York: Continuum 2010, s. 200. Otázkou spoluviny a odpovědnosti za vzdálené škody (zejména v souvislosti s hříchy ekonomiky) se zabývá sborník: Daniel K. Finn (ed). *Distant Markets, Distant Harms. Economic Complicity and Christian Ethics*. Oxford and New York: Oxford University Press 2014.

⁷⁸ Miroslav Volf. *Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*. Praha: Vyšehrad 2005, s. 100.

⁷⁹ K obecnějšímu vztahu morálky k teoriím moderny a postmoderny viz např. klasické práce Zygmunt Bauman. *Postmodern Ethics*. Cambridge MA: Basil Blackwell 1993. Srov. Wolfgang Welsch. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon 1994.

se zlo projevuje *budováním* okázalých *centralizovaných struktur*, automatických procesů a samočinně fungujících aparátů, které mají obecný dosah a snaží se navodit dojem své nezbytnosti a normality. Projevuje se jako zvláštní druh destruktivního „operačního systému“, který nás zdánlivě (a do jisté míry i skutečně) zbavuje nejistoty, strachu a každodenních starostí a přenáší je na soukolí anonymních rutin, které zdánlivě nevyžadují naši odpovědnost. Na ideologické rovině se tento hřích maskuje svou „nestranností“ a „racionalitou“, navozuje zdání, že mnohé problémy lze řešit „z bodu nula“ a že i případná selhání tohoto řešení lze odstranit jen dalším budováním týchž struktur, které problém vyvolaly. Moderní personálně-strukturální hřích se také vyznačuje některými svébytnými rysy, jejichž opomíjení lze tradičním etikám těžko vyčítat. Patří k nim především zvláštní druh všudypřítomného racionálního *odstupu* a *dohledu*, který zamlžuje hranici mezi osobním a neosobním, jednáním a pasivitou, odpovědností a podřízeností, zkušeností a ideologií, a činí tak strukturální hřích zdánlivě neviditelným a „trvalým“. „To je ono nízkokapacitní zlo vlastního fungování věcí, toho, jak ‚se věci prostě mají‘, to jsou ony vylučující výpary instituční a komunální kultury, jimiž sice mnozí trpí, ale za něž nikdo nemůže, na něž si mnozí stěžují, ale na něž nelze ukázat prstem. Toto všepronikající nízkokapacitní zlo se stále omlazuje tím, jak probouzí dojem své neodvratnosti.“⁸⁰

4.2 Personálně-strukturální hřích postmoderny a příběh Chipa Fredericka

Strukturální hřích postmoderny nespočívá primárně v dobrovolném pohlcení osob vnějšími strukturami, ale spíše v plíživé *rezignaci na tyto struktury jako takové*. Oprávněné zpochybnění autoritářského pojetí moci a objevování širší vlastní důstojnosti a práv nevyklučuje, že po překročení jisté hranice uspokojení dogmatickým pojetím já a jeho tužeb dochází k *ochromení lidského obecnství* a k ztrátě povědomí o elementárních institucionálních podmínkách lidské svobody. Tato ztráta smyslu pro dobrovolně sdílené a pro svobodnou solidaritu svázanou společným rozhodnutím nabývá zároveň paradoxní podoby *nekonečně nároující rezignace*. Jednotlivec vystupuje jako zdánlivě

⁸⁰ Volf. *Odmítnout nebo obejmout*, s. 101. Srov. Mathias Nebel. *The Signs of the Times and Sinful Structures: An Interpretation in the Light of the Theology of Hans-Urs Von Balthasar*. In: Johan Verstraeten (ed.). *Scrutinizing the Signs of the Times in the Light of the Gospel*. Leuven: Leuven University Press 2007, s. 108–110.

soběstačná postava, která „sice společnosti nic nedluží, ale chce od ní všechno“.⁸¹

Personálně-strukturální hřích tak ztrácí svůj soustředný charakter a projevuje se *nahodilými erupcemi zla* na mnoha rozmanitých místech a úrovních, které se vymykají politické předvídatelnosti a kontrole. Znuděně avantgardní podkopávání forem sdílené odpovědnosti, obecného vládnutí a demokratické kontroly vyvolává v dnešním světě extrémní reakci ve formě fanatické *posedlosti moci na jedno použití*, s níž je možné pouze spotřebovat, odhodit nebo zničit i ty, kteří této moci podléhají. Roztroušenost ohnisek strukturálního zla na globální i lokální úrovni tak může být svým dopadem srovnatelná se zlem centrálně organizované diktatury. Pachuť babylónských věží a rezignace vůči strukturám se navíc v současné kultuře složitě prolínají a naši vnímavost k hříchu ještě více rozostřují.

Příkladem mnohoznačné rozptýlenosti personálně-strukturálního hříchu je Zimbardem vylíčený příběh vojenského policisty Ivana „Chipa“ Fredericka, který se zapojil do týrání vězňů v neblaze proslulé věznici Abú Ghrajb.⁸² Zcela normální slušný muž, milující otec rodiny a pravidelný návštěvník baptistických bohoslužeb je vystaven zkoušce, která zborčila obraz světa, který si až dosud vytvořil a s nímž byl schopen se vyrovnat. V době vrcholící vzpoury Iráčanů proti americké invazi dostal za úkol střežit čtyři bloky „vězení se speciální ochranou“, v němž musel bez jakéhokoliv systematictějšího výcviku a dohledu nadřízených složek odpovídat za složitý konglomerát vězňů, policistů a objektů zvláštního určení. Chip pracoval 12 hodin denně v prostředí zatuchlých cel, v nichž se tísnilo zhruba 1000 vězňů mnohdy s celými rodinami, musel spolupracovat s desítkami zkorumpovaných iráckých policistů a čelit brutálním metodám náhodně přicházejících amerických zpravodajců a vyšetřovatelů.

Chip se přesto snažil své úkoly zvládnout ze všech sil, neustále a marně se dotazoval nadřízených na správný procesní postup a řešení nečekaných problémů, a jen velmi pozvolna si zvykal na situaci cíleně udržovaného bezvládí, v níž bylo dovoleno vše.⁸³ Nakonec pochopil,

⁸¹ Marcel Gauchet. *Dějinný úděl. Hovory z Françoisem Azouvim a Sylvainem Pironem*. Brno: CDK 2006, s. 180.

⁸² Zimbardo. *Luciferův efekt*, s. 402–445.

⁸³ „Říkal jsem to komukoliv, kdo přišel a kom jsem si myslel, že má nějaké postavení. [...] Obvykle mi říkali: ‚Tak se podívej, co se s tím dá dělat, dělej pořád dobrou práci, takhle to chtějí vojenské výzvědné služby:‘“ Zimbardo. *Luciferův efekt*, s. 413.

že podpory nadřízených ani ostatních kolegů se nedočká a pod tlakem dlouhodobé frustrace z neúnosných podmínek připustil, že se skupina deseti jeho podřízených vojenských policistů „bavila“ ponižováním, týráním a sexuálním zneužíváním vězňů z bloku 1A, čímž dal vzniknout známé aféře z věznice Abú Ghrajb. Chip, který kromě několika fotografií toto týrání spíše jen pasivně toleroval, za něj byl téměř jako jediný pravomocně odsouzen. Komu ale přičíst vinu v podmínkách, kdy selhala odpovědnost aktérů na mnoha nepřehledně rozmanitých úrovních společenského řádu? A do jaké míry a jak se lze této situaci vzepřít?

5. Rozražení závor

Zimbardův výklad „banální“ spojitosti dobra a zla lze přes všechny výhrady vnímat jako poctivý pokus na tyto otázky odpovědět. Jeho nejsilnější stránkou jsou momenty prohloubení kritiky situačně-systémového zla až na rovinu osobní vědecké kajícínosti, v nichž Zimbardo přiznává podíl svých vlastních psychologických pokusů na uvolnění horších stránek lidské povahy. Jeho křehkým bodem je naopak kvazi-manichejské kolísání mezi důvěrou v převahu dobra a zbytky nutkavé fascinace mocí zla spojené s možností si s ním zkusmo zahrávat. Když např. Zimbardo hovoří o svém manželství s psychologičkou Christine Maslachovou jako o „záchraně kousku nebe z pekla“, nelze přeslechnout, jak se pod dramatickým gestem hrdinského patosu dere stále na povrch spodní proud mravní nedůvěry, o níž by tento „chlapec z Bronxu“ rád věřil, že ji již překonal. Už z toho je patrné, že každodenní dobročinnost a hrdinství nestačí pouze „slavit“, ale je třeba o ně v životě i v poznání neustále zápasit.

Dobro a zlo spolu v našem životě úzce souvisejí ne proto, že jedno z druhého kauzálně vyplývá, je jeho nedostatkem nebo vnějším případkem, ale protože v jednom i druhém se odhaluje naše dějinná křehkost a konečnost a naznačuje, že dar svobody není v plnosti naším výtvorem. V kleštích pohodlného automatismu bezpráví i v souhře aktivní vzájemné solidarity lze tuto souvislost ve stejné míře zakrýt jako odhalit a umocnit. Křesťanská důvěra ve schopnost otrást falešným realismem beznaděje není primárně vírou v neměnnost naší „dobré esence“, ale v trvalou možnost vzkříšení, která otevírá a současně přesahuje naše možnosti. Na čistě lidské rovině lze však personálně-strukturální hřích napravit jen tak, že se *obnova struktur zahrne*

do vlastního obrácení a vlastní obrácení do obnovy struktur. Můžeme tak oslabit dvě pokušení typická pro soudobé křesťanství i tzv. kulturu postmoderny: pokušení tepat vlastní hřích v projekcích zdánlivě všemohoucích struktur a pokušení vyhýbat se nápravě struktur z rádooby spirituálních nebo svobodomyšlných důvodů.

Křesťan nemůže zavírat oči před každodenní souvislostí mezi vtělenou svobodou a institucemi, mezi osobním mravním jednáním a jeho společenským zprostředkováním. I sféra nejodtažitějších, nejrutinnějších a nejodcizenějších úředních procesů se z jeho pohledu může jevit jako zvláštní druh *duchovní vinice*, v níž lze jedinečným způsobem naplňovat Boží povolání, od kterého se dnes mnozí odvracejí. Součástí tohoto povolání je však také zvláštní a mimořádně náročná forma „globální askeze“ spočívající v ochotě unést nudnou rutinu stále nepřehlednější houšti neosobních procedur týkajících se „mě stejně jako každého jiného“, a chápat ji přese všechno jako službu nutnou k vzdorování posedlostem, které nám hrozí jak ze strany mocenských aparátů, tak ze strany nás samých. Jen tak pro nás instituce přestanou být pouze něčím cizorodým a stanou se *kajícím způsobem našeho bytí* otevřeným působení Ducha Svatého.

Z pohledu církví by zde bylo na místě zamyslet se nad možností obnovy některých forem *veřejné kající* a *pokání*, zejména v případech výrazného narušení celku společenství víry a jeho vztahů k občanskému společenství.⁸⁴ Tyto úkony by však musely být prováděny uvážlivě, s důsledným respektováním práv kajícího a priority osobní zpovědi, s rozlišením různých rovin odpovědnosti a v celkově bratrském duchu zdůrazňujícím obnovující přijetí před odsouzením. Společenství věřících by při nich bylo vedeno k tomu, aby zaujalo postoj spolukajících bránících se jakékoliv mentalitě vylučování a projektování vlastní viny do bližních. Církev by se tak po mnoha trpkých dějinných zkušenostech mohla stát vzorem citlivosti v odhalování vlastních „strukturálních hříchů“ a tam, kde již selhala, napnout všechny síly „všedního hrdinství“ duchovních i laiků k tomu, aby tato selhání proměnila ve „šťastnou vinu“, ve vědomí uzdravující slabosti maličkých v rukou Pána dějin.⁸⁵

⁸⁴ Srov. např. Charles E. Curran. *The Development of Moral Theology*. Washington D.C.: Georgetown University Press 2013, s. 87, s. 255–256.

⁸⁵ K trpké analýze hříchu struktur v církevním kontextu viz. např. Bernhard Häring. *Jde to i jinak: Cesty k novým vztahům v církvi*. Praha: Vyšehrad 1994, s. 21–51. Neotřetou typologií aktuálních projevů „personálně-strukturálního“ hříchu v církvi však

Ačkoliv personálně-strukturální hřích zůstává pro lidské myšlení vždy záhadou, můžeme mu čelit upřímnou modlitbou a průběžnou osobně angažovanou nápravou struktur, k nimž se jako křesťané i občané *kriticky přiznáváme*. Platí-li i nadále výrok Karla Jasperse, že „bez očisty duše není politické svobody“, platí také, že bez důsledné obnovy našich veřejných struktur není úplné očisty duše.⁸⁶ Teprve s tímto vědomím se můžeme opatrně vztáhnout ke slově žalmisty o Hospodinově rozražení závor i v našich nejtemnějších branách, v branách, kterým i skrze které se nabízí požehnání.⁸⁷

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Thákurova 3
160 00 Praha 6 – Dejvice
e-mail: vojtech.masek@ktf.cuni.cz*

nabízí také apoštolská exhortace papeže Františka *Evangelii gaudium*. Viz zejména EG 27–33, 76–109.

⁸⁶ Karl Jaspers. *Otázka viny*. Praha: Mladá fronta 1991.

⁸⁷ Žalm 107, 16.

FAITHFUL OBLIGATIONS: MEROLD WESTPHAL'S MIDDLE CLASS LIBERATION THEOLOGY

JUSTIN SANDS

ABSTRACT

Often, liberation theology's preferential option for the poor is pushed aside within theological discourses as being too specific, too focused on social problems, to function as a viable theology for the Church as a whole. Through this line of reasoning, many often see liberation theology as something that can remind Christians of their need to help others, but it cannot become the foundation for a sustainable belief system. In response to this, I claim that a liberation theology can be viable for daily life of all persons and this article explores this argument through the work of Merold Westphal, who's philosophical theology finds a style of liberation theology that is directed at the middle class – in his context the American middle class. This article explores the ways in which liberation theology can work as a general, programmatic theology for all within the Church, which not only empowers those at the margins but society as a whole.

Key words

Liberation Theology; Philosophical Theology; Fundamental Theology

DOI: 10.14712/23363398.2016.10

Merold Westphal situates his work on the premise of faith seeking understanding and, following this, he attempts to argue that a Christian faith must be focused on liberty for the other and that the task of faith begins with welcoming the widow, orphan, and stranger. Even though he does present within his work a possibility for other religious or non-religious dialogue, he openly confesses that he is working within his own experience and understanding of the Christian

faith.¹ Considering the critique of onto-theology, and in particular its focus on how the concept of ‘God-as-ground’ becomes the founding gear of a religious ideology that produces violence, Westphal seeks to present a version of the Christian faith that is steeped in revelation and that employs reason to better enact and understand the command and promise within revelation.² That command stems from the ultimate commandment of the Christian faith, given by Jesus:

Love the Lord your God with all your heart and with all your soul and with all your mind. This is the first and greatest commandment. And the second is like it: ‘Love your neighbor as yourself.’ All the Law and the Prophets hang on these two commandments (Mat 23:37–40, NASB).

Westphal articulates that the promise within this commandment is that, through its enacting, one helps bring about the Kingdom of God, here on earth, while paradoxically working for the Kingdom yet to come. It is an eschatological promise, and Westphal capitalizes on this command-promise in order to articulate an active faith that, through its helping concern for the other, opens the believer and the other in question to a self-transcendence where they may be lifted up in God’s transcendence (as seen through making the Kingdom of God present, here on earth, while working for a future eschatological moment).³

This article will explore how this promise-command for helping the widow, orphan, and stranger might be further developed for a liberation theology that presses upon the Christian believer in Westphal’s context – that is, the American Christian who resides within the so-called ‘middle class’ of American socio-economic political life – to

¹ See: Merold Westphal. *Transcendence and Self-Transcendence*. Bloomington: Indiana University Press 2004, p. 6; Merold Westphal. *Overcoming Onto-Theology*. New York: Fordham University Press 2001, pp. ix–xii. This article will heretofore cite *Transcendence and Self-Transcendence* as *TST*.

² For a summary of how Westphal sees faith working within philosophy, see: Merold Westphal. “Whose Philosophy? Which Religion? Reflections on Reason as Faith”. In: James Faulconer (ed.). *Transcendence in Philosophy of Religion*. Bloomington: Indiana University Press 2003, pp. 13–35, especially pp. 14–15.

³ Constraints of space and scope prevent me from going further in describing Westphal’s thought in broader detail. For more on Westphal’s eschatological framework, see my article: Justin Sands. Radical Eschatology: Westphal, Caputo, and Onto-Theology. *Louvain Studies* 38 (2014), pp. 246–268. For direct references within Westphal’s work, see: Westphal. *TST*, pp. 18, 128, 146–149, 154–159, 160, 162–163, 215–218, 227–230.

move beyond the complacency and relative comfort that their status affords. Westphal's liberation theology, then, begins from the center of privilege within the Church and pushes those Christians to the margins. We will begin with a brief review of Westphal's concept of the other within his theology, then a brief personal narrative to illustrate how this concept might critique one's privileged status within the Church and society at large. We will then elaborate upon this narrative by showing how Westphal capitalizes on this critique in his more lay-oriented writings.⁴ We will conclude our exploration with some critique of the oversights within Westphal's liberation theology.

Revelation and Obligation: Westphal's Concept of the Other

Westphal often begins from the onto-theological critique of metaphysics and how its representational, scientific-calculative thinking creates a 'bad theology'; even though he readily admits that the critique itself (particularly Heidegger's articulation of it) expands beyond theological concerns, his work primarily focuses on its implications for theology and god-talk.⁵ In *Transcendence and Self-Transcendence*, Westphal addresses the problem through three concepts of transcendence: 'Cosmological Transcendence', where he employs Heidegger's critique of metaphysics to clean the slate, so to speak, of poorer ontological understandings of God that rely upon the principle of sufficient reason or other onto-theological constructs; 'Epistemic Transcendence', where he seeks to articulate how, even within the critique of onto-theology, one can still come to understand God through various methods of reasoning that do not adhere to onto-theological constructs;⁶ finally, in 'Ethical and Religious Transcendence', Westphal subsumes both of these concepts of transcendence into an ethico-religious framework. He does so by arguing that that religious faith is a task of a lifetime where the believer must continually enact her faith in daily life in the pursuit

⁴ Westphal wrote extensively for Christian periodicals such as *The Church Herald*, *Perspectives*, and *Christian Century*. Even though these texts are important to fully understanding Westphal's practical and pastoral reach, we will limit our scope to just his books for ease of access to readers and because these books represent a more detailed overview of what he wrote in these periodicals.

⁵ Westphal. *TST*, p. 18.

⁶ Here, he explores the implications of the *analogia entis*, *via negative*, and *analogia fidei* for coming to know God, even though God, as an infinite and theistic being, is beyond human understanding; see: Westphal. *TST*, pp. 93–95.

of coming to know God (epistemic) without falling into a concept of God that is in service to her own will to power, her own constitutive metaphysics of presence (cosmological). In this final movement, each of the prior two concepts of transcendence are subsumed (*aufgehoben*) into the latter, self-transcendent (and continual, devotional) act of faith.⁷

What matters for our present scope is the fact that Westphal articulates faith as a task to love and care for the other, thus giving faith an outward trajectory towards the other. Moreover, this faith as a task not only orients the believer, but it also creates the conditions of possibility for the believer to experience revelation. This he gathers from an appropriation of Kierkegaard's concept of faith as a task that cannot be articulated (i.e. understood or grasped) through mere reason and Levinas' ethics as first philosophy. Through Kierkegaard, Westphal is able to come to an understanding of faith where the believer can obliquely 'know' God through enacting God's promise-command in and through revelation. This relates back to the *Aufhebung* of epistemic transcendence, which has taken up (*aufgehoben*) the critique found within cosmological transcendence. Basically, one can come to know and speak of God (possibly through the *via negativa*, *analogia entis*, and *analogia fidei*) while also recognizing that she cannot completely comprehend God. This prevents God from being rendered into a metaphysics of presence, an onto-theological construction of God. A Kierkegaardian faith implies that one is never completely finished with the task of faith – indeed 'it is a task of a lifetime' – and thus one never renders complete knowledge of God.⁸

Concerning Levinas, Westphal is especially interested in how his concept of ethics as first philosophy negates an ontological (i.e. completely metaphysical) understanding of the other, where the self is 'both the subject and object of knowledge.'⁹ In an ontological construct,

⁷ Westphal. *TST*, pp. 227–231.

⁸ Westphal. *TST*, p. 203. For how Levinas' phenomenology articulates this possibility, see: Merold Westphal. *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*. Bloomington: Indiana University Press 2008, pp. 17–21, 33–41. For how Westphal summarizes his appropriation for both within a liberation theology, see: Merold Westphal. 'Levinas, Kierkegaard, and the Theological Task' *Modern Theology* 8, no. 3 (July 1992): 241–261.

⁹ Westphal. *TST*, p. 180. For how Levinas' phenomenology articulates this possibility, see: Merold Westphal. *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*. Bloomington: Indiana University Press 2008, pp. 17–21, 33–41. For how Westphal summarizes his appropriation for both within a liberation theology, see: Merold Westphal. Levinas, Kierkegaard, and the Theological Task. *Modern Theology* 8, 3 (1992), pp. 241–261.

the self is liable to totalize, or render completely, the other's own identity as to whatever the self sees and understands of the other. By placing ethics as first philosophy, Levinas, according to Westphal, describes the self-other experience as an ethical obligation, where the self can never completely come to know the other but, rather, is open to infinite possibilities of knowing the other and the life-world in which this relationship exists. It is here that an epistemic transcendence is possible through the ethical: by continually enacting a loving obligation toward the other, the self opens itself to infinite possible understandings of not just the other or herself, but also of the world in which both participate.¹⁰

Westphal's understanding of ethical and religious transcendence thus relies upon a relationship between God, the self, and the other. Within this relationship, Westphal emphatically states that any theology – any reflection upon and/or interaction with God – must be 'liberation theology, a guide to the practice of overcoming oppression in all its forms'.¹¹ However, this form of liberation theology is highly philosophical and functions more as a philosophical justification for a potential liberation theology than a practical theology that might help the widow, orphan, and stranger. Yet still, Westphal is not finished, and in his more lay-oriented works he employs this philosophical scaffolding to build a concept of liberation theology that emphasizes the comfortable Christian's obligation to helping the widow, orphan, and stranger. In what follows, we will explore how he articulates this and how one might come to call it a middle class liberation theology.

When Speaking about the Poor is Not Enough: Westphal's Theological Call to Action

Before continuing with Westphal, I would like to give a personal reflection for illustrative purposes. Here, I will show an example of how Westphal's critique of (and prescription for) Christianity can be all too relevant and exact. After this reflection, we will continue by looking at how Westphal relays these critiques to his Christian community through his lay-oriented writings.

¹⁰ Westphal. *TST*, p. 221.

¹¹ Westphal. Levinas, Kierkegaard, and the Theological Task, p. 246.

After I received my Master's degree in Theology, I began a teaching assignment at a private, all male Catholic school in a wealthy suburb of Philadelphia. Tuition for each student was set at 18,000 US dollars per year but, if students wanted to join clubs or sports teams, that tuition regularly topped 23,000 dollars per year.¹² The average median income of a Philadelphian household is 37,000 US dollars.¹⁵ As part of the theology faculty, my first job at this school was to help run our yearly day of service which opened the school year. The campus minister and the head of the theology faculty had set up three projects for the students: to help restock a neighborhood food pantry, to clean up a community center, and to do landscaping at a government housing project for low-income, 'at-risk' families in neighboring Camden, New Jersey. However, when the students arrived, the school had organized and mandated that these service hours be done when these organizations were closed, and when the project housing units were unoccupied. *They had literally removed the faces of the poor whom they sought to help.* When I mentioned this affront to my superiors, they told me it was out of the best intentions for my students and especially for their protection (as if seeing those faces might harm them).

The questions my students posed in class reflected the 'protection' afforded to them. When the issue of poverty and social inequality came up, many – if not most – of the students were quick to blame the poor for their own circumstances. They often stated that these people deserved their situations since they had not worked hard enough, usually citing their parents and family as counter-examples. On the issue of women's rights they were quick to suggest that women were inferior workers – they bear children, which diminishes their productivity – and that it was fair to pay them lower wages or prevent them from holding leadership positions. I take most of this to be typical of young adults parroting beliefs they have heard from parents and others, and thus not fully formed opinions.¹⁴ However, the fact that several of my students gathered these beliefs from such a nominally Christian

¹² To their credit, there was also some financial assistance, and tuition reduction for multiple familial enrollments, but most of this assistance came in the form of loans, and not grants or scholarships.

¹⁵ United States Census Bureau. *Census, Quick Facts about Philadelphia* [2015-02-05]. <http://quickfacts.census.gov/qfd/states/42/42101.html>.

¹⁴ Additionally, this was not all the students in the class. I would say about 40 percent of my students regularly returned reflection papers which represented such views to varying degrees.

context of Catholic education and church life is alarming. They were brought up in a Christian worldview that had removed the faces of poverty and had replaced them with stories of the damned: damned to be poor because of their own work ethic, damned to be unequal because of their gender.

I find in Westphal's thought an essential contribution to liberation theology precisely because of these experiences. I call Westphal's theology a middle class liberation theology since his lay-oriented works are aimed at the American Christian middle class; reminding them of their duties as Christians while also speaking on behalf of the middle class to the other classes to remind them of the middle class' importance. This context separates Westphal's work from liberation theologians such as Gustavo Gutiérrez, Leonardo and Clodovis Boff, and Marcella Althaus-Reid. Westphal cannot speak as a Latin American liberation theologian, nor can he speak as a feminist liberation theologian, for it is not his context. With books like *Inflation, Poor-talk, and the Gospel*, *Suspicion and Faith*, and *Whose Community? Which Interpretation?*, Westphal situates himself alongside his fellow American churchgoers and, consequently, he addresses the worries and concerns of that demographic.¹⁵ For Westphal, those concerns begin and end, essentially, with how the Christian faith can be lived daily and it is particularly focused on economic matters. The term 'middle class', after all, comes from economics; yet it also reflects a certain set of values which have come to define a large segment of American culture.

Economically and culturally, it is also somewhat of an insult; for who in America wants to settle for average? Who would want to be in the middle, instead of at the top? Aspiration to economic sovereignty is a latent elitism within the capitalist, so-called American dream. As such, the term middle class designates those who did not quite make it to the top but who are nevertheless doing ok. Westphal's work contradicts this supposition and exalts this class of people by lifting them to a higher purpose: to do the work of Christ within their communities through their care for the other. He fashions this as a Christian solidarity *devoid* of class, thus transcending a Christendom built upon

¹⁵ Merold Westphal et al. *Inflation, Poortalk, and the Gospel*. Valley Forge: Judson Press 1981; Merold Westphal. *Suspicion and Faith*. Grand Rapids: Eerdmans 1998; Merold Westphal. *Whose Community? Which Interpretation? Philosophical Hermeneutics for the Church*. Grand Rapids: Baker Academic 2009. Hereafter these works will be abbreviated to IPTG, SF, and WCWI, respectively.

capitalism. This is the underlying intent behind much of his writings aimed at lay-audiences and it also informs his academic work.

In *Inflation, Poor-talk, and the Gospel*, Westphal writes alongside economists and psychologists to explore how inflation, the foremost economic issue in America when it was written, influences culture and what the Christian response to inflation might be.¹⁶ His concern in the book is theological in that he seeks a proper, Christian response to this economic problem and how it might be enacted in day-to-day life.¹⁷ Westphal and his colleagues articulate this through the concept of ‘poor-talk’, which concerns how the middle class often speaks about the poor. Poor-talk is a catch phrase, in other words, which encapsulates how the middle class perceives the lower class. It divides the American people into segments, with ‘us’ being a middle class who aspire to be the upper class. In their aspiration, they cast aspersions against ‘those people’ who are poor and who, accordingly, think and act poorly. The concept of poor-talk shows the latent morality behind these views, where ‘the middle class seems to believe that the poor are well served by government assistance, while the rich have sufficient assets and tax advantages to profit regardless of economic climate’.¹⁸ While the poor are on the government doles, and thus a burden to society, the rich are so well off that they are rarely injured by this burden. Therefore, it is the middle class who have to carry the heaviest burden and who get hurt the most.

Even though my private school students were definitely not middle class, one can see that they held the same outlook on economic matters: the poor, through no fault *but their own*, were the burdens of society and it was a burden which these students’ families unjustly carried. In a contemporary political context, this poor-talk has taken on the character of ‘moochers’ and ‘makers’, where those on government assistance (i.e. the moochers) unjustly take wealth from those who create it. A moocher is a derogatory, political colloquialism denoting one who always takes from others, is always dependent on others and is thus a burden on society. Mitt Romney, as the Republican candidate

¹⁶ *IPTG* was published in 1981.

¹⁷ See, for example: Westphal. *IPTG*, pp. 48–50, 52–54, 60–62, 72–77. In those sections, Westphal, consonant with Ludwig, Klay, and Myers, gives direct arguments for how one should form their economic worldview along Christian principles, chiefly of which is a solidarity with the poor.

¹⁸ Westphal. *IPTG*, p. 16.

for the American Presidency in 2012, frequently used these terms and the concept has continued in American political discourse ever since in different forms.¹⁹ The poor, in this style of poor-talk, are seen as problems first and people a distant second. In response, Westphal and his colleague's propose to show how this is fundamentally inconsistent with Jesus' teachings.

Westphal further develops these ideas within his reflections on Hegel. These writings, most of which were gathered into *Hegel, Freedom, and Modernity*, philosophically develop this concept of poor-talk.²⁰ Here, Westphal critiques a nominally Christian society whose *Sittlichkeit* fails to take a proper account of the poor. He presents this in light of the Cold War politics of America in the 1980's, particularly in its uncritical praise of capitalism. In the chapter entitled 'Hegel, Human Rights, and the Hungry', Westphal situates the conservative theologian Michael Novak alongside Hegel's theory of freedom, showing how a theology which focuses on political freedom over feeding the poor gives neither freedom nor nourishment to the poor.²¹ After a thorough description of Hegel's theory of freedom, Westphal summarizes that, although it might give liberty with respect to property, Hegelian freedom does not satisfy the moral need to feed and secure those people who are in need of help:

The property I own may be far from sufficient to provide for my subsistence needs; and my property rights will not have been violated as long as I own something. The society that refuses to bulldoze the shanty town in which I live so as to respect my rights as a 'homeowner' will have done all that is required by Hegel's theory of property rights, even if it provides me with no work or with work at wages so low that I cannot feed and clothe my family. [...] What property rights are to guarantee is not my survival as an organism, but my status as a person.²²

¹⁹ See, for example: Harvard University's Shorenstein Center on Media, Politics, and Public Policy. 'Moochers' and 'makers' in the voting booth, [2015-02-05]. <http://journalistsresource.org/studies/politics/elections/moochers-makers-voting-booth>. This type of rhetoric dates back to the 1980s, where politicians, mostly Republicans, addressed the blight of 'welfare queens' who were cheating the system and living off of government funds without any real contribution to society.

²⁰ Merold Westphal. *Hegel, Freedom, and Modernity*. Albany: SUNY Press 1992. Hereafter this work will be abbreviated to *HFM*. These articles were written around the time he and his colleagues wrote *IPTG*.

²¹ Westphal. *HFM*, p. 19.

²² Westphal. *HFM*, p. 25.

In a religious context, this becomes a question of ‘what political actions does your religion validate?’ This issue of validation led Westphal to Kierkegaard, whose critique of Christendom effectively raises a similar question against the Danish society and its Hegelian version of Christianity. In Westphal’s reading of Kierkegaard’s critique, he finds a way to not only unveil this hypocrisy but to also remedy it. Through Kierkegaard, he finds a concept of the Christian faith that is so perpetually concerned with the love of others that it exhausts itself and can never be fully realized. It is a faith that requires a lifetime’s work on behalf of the poor, a faith which, as long as the Christian is breathing, must be asking: what can I do next? Furthermore, from this faith comes a form of self-effacement and criticism. This criticism is suspicious of religion – of Christendom and of individual practice – and Westphal employs it to reveal how faith becomes corrupted all too easily by selfish desire.

Westphal further develops his appreciation for this form of religious critique in *Suspicion and Faith*. Here, however, he explores a similar suspicion developed by Freud, Marx, and Nietzsche and prescribes their atheistic suspicion for Lenten reflection. This ‘Atheism for Lent’, Westphal argues, reveals to believers how they often unknowingly go about practicing their faith for selfish purposes. Reflecting upon my experience at the boys Catholic school, I am certain that my superiors thought that they were doing good work by organizing those community service days for the students; indeed they even said as much. At the end of the day, we held a prayer vigil, *attended solely by the staff and students*, where we reflected upon the work that we did and the people that we helped. Those people were mentioned in those prayers, but only as objects of gratification: for example there were stories highlighting how the organizers at those facilities were especially grateful for our help and how this volunteer work would make the lives of poor better. Yet there was not a single name mentioned of those whom we had helped nor was there a reflection on them as people similar to us. In its place were heaps of praise to the students and teachers for the good work that they had done. There was no intention or thought given to a sustained engagement with these communities, for our work was already completed. The prayers given at the vigil were all too general, and they primarily reflected how great we felt that we could help those *who could not help themselves*.

This is the Christianity that Westphal sees in *Suspicion and Faith* with squinting eyes, wondering what sort of help we are giving and, ultimately, who are we really helping. Moreover, his suspicion asks whether this ‘help’ actually perpetuates the problem by seeing these poor people as a burden to themselves and to society. Even though he does not use the term poor-talk here, he raises the same issues regarding how theologies view the poor and oppressed. This can be seen where he explores ‘Vague Generality’, his term for a technique of neutralizing evil and oppression which actually accomplishes the exact opposite. ‘Theologies in this vein’, Westphal summarizes, ‘may well denounce the evils of which the poor and oppressed are victims. But they do so in such general terms that there is no way to move from theory to practice.’²³ At the prayer vigil, for example, there was a denunciation of poverty, but no true reflection on the ways in which we contribute to poverty or could participate in its eradication. Continuing, Westphal establishes Vague Generality as a trap into which many theologies fall, and he highlights how Marx’s critique of religion effectively exposes this problem. One pointed example Westphal gives is the white South African during apartheid who accepts that racism is bad but does not see the racism within apartheid itself.²⁴

What this similarly reveals, according to Westphal, is how theologies which proclaim to love the widow, orphan, and stranger often show themselves to not only fail to act upon these proclamations but actually uphold ideological, theo-political alliances which work *against* these people. In my classroom experiences I often witnessed how these alliances operate when the students criticized the poor as lazy or women as inherently insufficient for ‘actual’ work. Unknowingly, they were crafting a theological narrative in which they were the liberators of these people precisely because of their Christian heritage and work ethic. It was also telling that these students were all men.²⁵ In this way, their helping the poor naïvely legitimized their own status while not actually contributing to the eradication of poverty. They did so ‘unknowingly’ and naïvely, since, as Westphal argues and I agree,

²³ Westphal. *SF*, p. 184.

²⁴ Westphal. *SF*, p. 184.

²⁵ They were also mostly white, though the school did push for diversity initiatives and tried to maintain a decent ratio between people of color and white students; in theory, if not in practice, they partially succeeded.

this legitimization often goes unnoticed and unintended. Still, this legitimization tacitly hides how we go about interpreting Jesus' message of helping those on the margins of society, how we choose which acts and types of charity to perform, who we vote into office, and so on.

Continuing his critique, Westphal then relates the building of these faulty theo-political alliances to Gutiérrez's critique of theology in the developed world, what Gutiérrez calls a 'Constantinianism of the Left'.²⁶ According to Westphal, this is where theological doctrines and teachings, such as the Love Commandment or even the Kingdom of God, are subsumed into the historical and political movements that endorse liberation but act against it. 'This makes it possible,' Westphal argues, following Gutiérrez, 'to give theological but uncritical support to historical agencies, which, however hopeful they may appear, are nevertheless human and sinful.'²⁷ This, I believe, also becomes an aspect of theology that he tries to address in his overcoming of onto-theology. Pressing the matter further in *Suspicion and Faith*, Westphal then quotes Gutiérrez at length against the dangers of allowing their efforts for liberating the oppressed to fall into something like Vague Generalities.

Going back to that community service day, I am not sure if we actually helped those people. Rather, I believe that we re-affirmed our status as the upper-middle class that need to, from time to time, step into poverty to remind ourselves of those teachings regarding the poor. Looking in on the lives of the poor – a sort of poverty tourism – does wonders for the soul: it reminds you of your blessings and that you need to give to charity. However, charitable giving, seen from a Nietzschean perspective, can often lead to a reaffirmation of one's superior place in society by helping those who are inferior. With true solidarity with the poor comes a radical social shift: we do not help 'those others' who are poor, *we become poor with them*. Westphal, in his emphasis on the other, attempts the same solidarity in that we share in the lives of the poor and we effectively remove the barriers which distinguish the two segments of society.²⁸ In *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, Westphal critiques the 'church triumphant', a church that I similarly experienced at that prayer vigil:

²⁶ Westphal. *SF*, p. 185.

²⁷ Westphal. *SF*, p. 185.

²⁸ See, for example: Westphal. *IPTG*, pp. 76, 84; Westphal. *SF*, pp. 194–195, 200–208, 211, 250; Westphal. *Levinas, Kierkegaard, and the Theological Task*, pp. 246–250.

We must recognize that one makes that leap – if it is indeed the leap of true faith and not a poor substitute – not blindly, but in the full awareness that the One who is the Way and the Life and the Truth lived the life of a poor, suffering, impotent outcast through his identification with the poor, the suffering, and the impotent people on the fringes of his own society. [...] The requirement of faith is that the follower should become contemporary with Christ in his humiliation. This does not mean sacrificing Isaac, an illustration quite remote from our situation. What, then, does it mean?²⁹

After giving several examples from Kierkegaard, Westphal then offers his own answer:

To become contemporary with Christ is to give up that ‘cruel pleasure’ that, as Nietzsche reminds us, is reinforced by morality. No doubt this movement is a necessary condition for the prior movement, for it is *only as we cease to judge the poor and oppressed that we are able to begin sharing with their suffering*.³⁰

This contemporaneity with Christ becomes the touchstone for his concept of Christian faith and he develops it throughout his work. In my exploration of Westphal, I have tried to highlight how this thread ties his theology together and how his use of suspicion – and even his use of phenomenology – is all in the service of better understanding this need for solidarity with the oppressed and, consequently, with Jesus Christ. Through his academic work, particularly in *Transcendence and Self-Transcendence*, he develops this critique for a philosophical theology that can be expressed in a living faith.

In his most recent lay-oriented book, *Whose Community? Which Tradition?*, Westphal presents to a Christian audience, mostly Protestant, a hermeneutical guidebook for reading the Bible. Even though *Whose Community? Which Tradition?* is not itself a work of liberation theology, when read in light of his prior texts, it effectively reveals to his fellow Christians how Westphal himself came to understand this Christian message of solidarity. One could say that this work illustrates a way to read the Bible in a postmodern context, a context which Westphal believes reflects upon how religion can function in

²⁹ Merold Westphal, *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*. Macon: Mercer University Press 1987, p. 26.

³⁰ Westphal, *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, p. 26; emphasis is mine.

the service of Christendom and not Christ's own mission. Westphal's academic engagement is a wrestling with how to best articulate a contemporaneity with Christ and his suffering people and it gives a philosophical-theological framework for his Christian convictions. Westphal articulates his philosophical-theological task as 'faith seeking understanding', and this faith is steeped in a Christian imperative of solidarity with the poor.

Only the Economy? The Concerns Over a Middle Class Liberation Theology

Westphal's middle class liberation theology is not without its oversights, however. In his emphasis on solidarity with the poor, there is very little mention of gender, race, or sexual orientation. When he mentions race, for example, it is often in a tangent which he relates back to economic concerns over poverty, as seen in the apartheid illustration above. His primary, and often only, engagement with liberation theology is through the work of Gustavo Gutiérrez. Westphal reads Gutiérrez as a theologian whose work largely focused on a Marxian, economic critique of how religious praxis legitimated a colonial, capitalist form of oppression in South America. Consequently, Westphal's own understanding of liberation theology is based mainly on how economic factors often function as the levers of oppression. And while he speaks about liberation theology as a critique of ideology that can speak to various cultures, it almost always stems from economic matters such as class and wealth. It is thus always a middle class liberation theology. The middle class, recall, is an economic term.

Westphal is a product of his time in this regard, and the examples he cites in his critique of ideology are often based upon wealth inequality in America. While he does mention racism at times, e.g. his apartheid example above, it often appears as if Westphal thinks that economic equality is primary to all other forms of equality. It reminds me, at times, of James Carville, President Bill Clinton's campaign manager and trusted advisor who, when asked what his strategy was for winning Bill Clinton his first presidency, boldly proclaimed: 'It's the economy, stupid!'⁵¹ Once Clinton came into office, nearly all of his

⁵¹ Michael Kelly. The 1992 Campaign: The Democrats – Clinton and Bush Compete to be Champion of Change; Democrat Fights Perceptions of Bush Gain (*New York Times*,

social welfare programs revolved around economic inequality with the mindset that this would open doors to solve other forms of inequality.

It appears that Westphal agrees with him. While both Carville and Westphal might also contend that racial and gender equality are also important, yet still, both men – Carville in the early 1990's and Westphal throughout his career – neglect to declare the importance of these inequalities in their rhetoric. Sometimes tacit agreement with these issues is not enough, and for Westphal's liberation theology to gain relevance beyond the middle class' economic concerns, he needs to develop a place for discussions on race, gender, and sexuality in his theology. However, in defense of Westphal, his work is fertile and open for this type of discussion. I do not see an explicit exclusion of such issues, so he has not truly omitted from his work people who are discriminated against due to their race, gender, or sexual orientation. Rather, it is a point that needs development, perhaps in a final text, or perhaps through other scholars who might advance his ideas in their own writings. In other words, this is a sin of forgetting – a sin of oversight – on Westphal's part, but it is a sin which can be absolved by further consideration of persons who experience other forms of oppression and a direct engagement in solidarity with them.

This oversight notwithstanding, I would like to highlight one final importance in Westphal's liberation theology: how his solidarity is mutually beneficial to all. It benefits both middle class Christians and the poor alike. It is not just that the teachings of Christ command this solidarity; one also finds Christ's promise of the Kingdom within it. Westphal's concept of self-transcendence, which requires this sort of solidarity to be enacted, is taken up by God in transcendence. As I all-too-briefly mentioned above, for Westphal, the self and the other are taken up by God in transcendence through this interaction. Solidarity, in this fashion, it becomes a two-way street where both the self and the other become a 'we', enjoined with God in the same community.⁵² Furthermore, this is not just solidarity with the poor; it is solidarity with *everyone*, including the richer classes. This prevents a converse moralizing where I, in my solidarity with the poor, might fashion the rich as an enemy who thereby legitimates my actions and beliefs.

51. 10. 1992) [2016-02-17]. <http://www.nytimes.com/1992/10/31/us/1992-campaign-democrats-clinton-bush-compete-be-champion-change-democrat-fights.html>.

⁵² This 'we' is not unlike Hegel's concept of recognition, see: Westphal. *HFM*, pp. 49–54.

Westphal's use of Nietzsche's critique of morality and self-legitimation cuts both ways in this regard, and I, in my portrayal and judgement of my teaching experiences, might be open to this cut as well. In light of this, I would like to express that I was a part of this community and I accordingly participated in (and perhaps also perpetuated) this community's poor-talk. Also, this community was not without its blessings. This Christian community, for example, was very open to and tolerant of other religions, including a deep engagement with atheism and the challenges atheism thought poses to a life of faith. Furthermore, within this community I became a better teacher, a better student, a better thinker, and I owe much of this to the school's open style of teaching and thoughtful debate among students and the faculty.

I find a similar ethos of self-criticism and learning in Westphal's thinking, which aims at solidarity with everyone. In this solidarity, it is not one person who does all the helping, and not merely one person who can become de-centered, but both of us: each party can experience a self-transcendence and be taken up by God in transcendence. We also heal each other by cancelling out our trespasses as we forgive those who trespass against us. This is a partial, though essential, fulfillment of the Kingdom of Heaven here on earth. It is a Kingdom that has no citizenship rights, and thus has no outcasts. Granted, Westphal needs to further expand on how this Kingdom benefits from a deeper respect of the others who feel excluded because of their gender, race, and sexual orientation, even still his notion of self-transcendence is open to them and his concept of solidarity has a place for these believers to speak.

*North-West University Potchefstroom
South Africa
e-mail: justin.sands@nwu.ac.za*

RECENZE A ZPRÁVY

Prokop Brož a kol. *Mezi historií a Evangeliiem. Existence a život církve ve světle II. vatikánského koncilu.* Červený Kostelec: Pavel Mervart 2015, 284 s. ISBN 978-80-7465-107-6

P E T R P O L E H L A

Výročí ukončení II. vatikánského koncilu (1962–1965) přineslo na celocírkevní úrovni vydání řady vzpomínek účastníků zasedání koncilu, reflexí významných myslitelů či církevních představitelů i odborných historických a teologických pojednání. Také Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy se připojila k tomuto „akademickému způsobu oslav“ tím, že uspořádala teologickou konferenci, z níž později vzešla publikace *Mezi historií a Evangeliiem. Existence a život církve ve světle II. vatikánského koncilu*.

Už svým názvem a celou svojí koncepcí poukazuje předkládaná publikace na to, že koncil nezůstává jen historickou událostí, ale hraje zásadní roli pro naši současnost a bude ji hrát i pro budoucnost. Proto v knize najdeme jak pohledy historické, které ukazují dobový kontext vyhlášení a zasedání koncilu (a to kontext celocírkevní i domácí), tak pohledy odborníků z různých oborů teologie, kteří objasňují, na co kladl koncil v jednotlivých oblastech důraz, či jaké trendy nastolil. To bychom se však stále pohybovali jen na půdě církevních dějin, což autoři neměli v úmyslu. Zasedání koncilu byla ukončena, ale tím bylo dílo koncilní reformy teprve zahájeno a je stále třeba hledat perspektivy jeho pokračování. V souvislosti s koncilem se často hovoří o tom, že se církev otevřela světu. Tím je jistě myšlen důraz, který koncilní otcové položili na misijní charakter církve. Otevírá-li se církev, aby vyšla do světa, nutně to vyvolává otázky, jaký je vztah církve k současné společnosti a jaké je zde její poslání. Tyto otázky si kladli autoři kapitol posledního, čtvrtého oddílu knihy (Prokop Brož, Michal Opatrný, Pavel Ambros). Dovolil jsem si začít s výčtem témat a autorů od konce, neboť zde řešená otázka, kterou implikuje název čtvrté části publikace *Církev a její poslání ve světě* (s. 195–243), se mi jeví jako klíčová. Možná by čtenář měl začít knihu číst právě od této části, neboť v lečems může poskytnout klíč k chápání ostatních textů. Zejména text Prokopa Brože *Nový vztah mezi církví a společností. Kairos II. vatikánského koncilu* může být v tomto ohledu inspirativní a instruktivní. Řešené otázky jako např. konflikt mezi církví a společností, vztah mezi mocí a autoritou, možnost nového začátku vzešlá z přechodného konfliktu, charakter moci v církvi a moci ve společnosti dávají tušit, že jde o téma zásadní a aktuální. Autor předkládá tezi, že moc je předpokladem k uspořádání a k rozvoji lidského života. Proto je třeba přemítat o její povaze, jejím zdroji jak v církvi, tak ve společnosti, a o vzájemných vztazích obou mocí zejména v současné době, kdy církev

hledá nové místo ve světě. Všechny tyto reflexe nastíněné z pohledu eklesiologie se opírají o zkušenost dějin církve (vycházejí i ze studia dřívějších koncilů a děl starších teologů – Bossuet, Marheineke, Möhler) a představují čtenáři předpoklady a výzvy pro vzájemné vztahy mezi církví a světem čerpané ze studia koncilních dokumentů a pokoncilní teologie (srov. s. 200–209). Nároky jsou kladeny na společnost i na církve. Ta může dle Brože plně rozvinout svou „prorockou vlohu“ ve společnosti, která náboženství uznává a přiznává mu roli „syntetizující síly“ (s. 211). Církve však musí být autentická, její život musí být založen na „radosti z evangelia, dynamice křesťanské naděje a angažovanosti vycházející z křesťanské lásky“. Musí také umět tyto hodnoty společnosti sdělit (srov. s. 212).

Jen těžko lze vyzvednout některé příspěvky nad jiné, neboť všechny jsou závažné a hodnotné a čtenář bude nejspíše volit dle svých zájmů, oborových preferencí či vztahu k autorům. Promluvy papežů pronesené na koncilu či jinde v souvislosti s ním představuje jako opomíjené, byť velmi důležité téma Ctirad V. Pospíšil, který ostatně před časem vydal soubor jejich českých překladů. Jeho text uzavírá první oddíl knihy reflektující význam koncilu v evropském kontextu. Jeho součástí jsou ještě příspěvky amerického dominikána B. T. Viviana, který představuje historické souvislosti koncilu (zhruba v období předchozích dvou set let), jež nám umožňují některé události a zejména výsledky II. vatikánského koncilu lépe pochopit, ale i nahlédnout perspektivu dalšího vývoje a směřování. Kontinuitou a diskontinuitou moderní doby, které je možno pozorovat i na životě církve, se zabývá brněnský historik Jiří Hanuš. Je možné vůbec o kontinuitě v moderních dějinách plných zvrátů a revolučních změn uvažovat? Jak je možné, že jedni zdůrazňují kontinuitu např. mezi prvním a druhým vatikánským koncilem a druzí naopak poukazují na jejich zásadní odlišnost? Jedním ze závěrů tohoto jeho textu je konstatování, že kontinuita víry a úřadu je pro katolickou církev typická a konstitutivní, neměla by nás ale vést k tomu, abychom hledali návaznost tam, kde ji nelze prokázat a historicky doložit (srov. zejména s. 39–40). Navíc je třeba brát v úvahu celou církevní tradici, tedy i to, co je překryto mnoha staletími, a nebrat za bernou minci pouze to, co se v církvi vžilo teprve v 19. či polovině 20. století.

Pro ty, kdo znají pokoncilní léta z autopsie, bude bezesporu zajímavé srovnat vlastní zkušenosti se zkušenostmi a vzpomínkami Aleše Opatrného, Jana Sokola či biskupa Františka Radkovského, shrnutými v kapitole nazvané *Význam II. vatikánského koncilu v československém kontextu* (s. 61–88). Tyto tři známé osobnosti společenského, církevního a akademického života přinášejí reflexe toho, jak koncil ovlivnil domácí církevní scénu (situaci na Slovensku reflektuje text Petra Šturáka). Aleš Opatrný se věnuje zejména Dílu koncilové obnovy a roli tehdejšího pražského arcibiskupa Františka kardinála Tomáška. Ekumenický rozměr koncilu podtrhují vzpomínky Jana Sokola na Ekumenický seminář v pražských Jirchářích a biskup Radkovský zase popisuje vliv nových hnutí a komunit na tehdejší život církve u nás.

Evangelizace, sociální učení církve a její mravní nauka, biblická (zejména starozákonní) exegeze a spirituální teologie jsou jen některými z oblastí, pro něž přináší koncil stále nové impulsy a inspirace a jimiž se v předkládané publikaci zabývají autoři Petr Štica, Jaroslav Lorman, Jaroslav Brož a Karel Sládek. (Jejich příspěvky jsou spolu s několika dalšími zařazeny do kapitoly *Trendy v pokoncilní církvi včera a dnes.*) Štica podtrhuje sociálněetický charakter koncilní konstituce *Gaudium et spes* a zdůrazňuje, že text je významný zejména pro svůj nový celkový přístup k problematice. Autorův příspěvek seznamuje čtenáře zejména s „metodologickými impulsy“ koncilního dokumentu. Jaroslav Lorman se ve své skice věnuje požadavkům koncilu na obnovu morální teologie. Předmětem autorova zájmu je zde zejména postulát koncilního dekretu *Optatam totius*, „aby morální teologie osvětlovala vznešenost povolání věřících v Kristu“ (s. 159). Přínos dvou koncilních konstitucí *Sacro-sanctum concilium* a *Dei verbum* pro spirituální teologii shrnuje Karel Sládek. Spatřuje ho zejména v návratu k naslouchání Písmu a jeho četbě mezi základní zdroje křesťanské zkušenosti s Božím zjevením (srov. str. 151). Toto prvenství zastávala v předkoncilní době především tradice, proto je koncil i v této oblasti velmi inovativní.

Je zcela jasné, že jedna kniha či jedna konference nemůže postihnout, natož vyčerpát všechna témata, jimiž se koncil zabýval. Jejich výběr byl v předkládané publikaci jistě ovlivněn též oblastmi zájmů osobností a akademiků, kteří byli takřikajíc po ruce. Přesto mi však v kontextu nynější diskuse o koncilu a zkušenosti zejména z 80. let v knize chybí jedna oblast teologie, a to liturgika. Liturgické změny možná jako první a hlavně nejmarkantněji zasáhly do každodenního života katolických křesťanů a dodnes (a možná právě dnes víc než dříve) jsme se s nimi zcela nevyrovnali. Asi žádné jiné téma nastolené II. vatikánským koncilem nezaujímá přední místo např. v nesčetných internetových diskusích jako právě liturgie. A snad ani žádná jiná oblast nečelí tak soustavnému volání po revizi jako pokoncilní liturgie. A domnívám se, že ani v jiné oblasti se církevní praxe nevrací před koncil tak ráda a s takovou vehemencí jako v liturgii. Tuto rukavici hozenou členy nejrůznějších spolků, bratrstev a skupin propagujících a provozujících (leckdy v tristní podobě) předkoncilní liturgii, organizátoři konference a tvůrci z ní vzešlé monografie nezvedli. Neměli k tomu možná sílu či odvahu. Nebo nedisponuje česká teologická scéna dostatkem liturgiků, kteří by byli schopni a ochotni se s tímto naléhavým tématem změřit? (Pochopitelně se někteří autoři ve svých příspěvcích tématu nemohli aspoň okrajově nedotknout: zejména A. Opatrný; srov. s. 70–71 a P. Ambros; srov. s. 228–230.)

Publikaci *Mezi historií a Evangeliiem. Existence a život církve ve světle II. vatikánského koncilu*, kterou redakčně připravil David Vopřada, nelze než doporučit k četbě a studiu. Jak již bylo naznačeno, její tematická rozrůzněnost zde není na závadu, ale naopak může čtenáře, který ji vezme do rukou kvůli svému specifickému zájmu či oboru, o nějž se zajímá, přivést k četbě textů

„sousedních“, čímž bude uveden do širších souvislostí a zahlédne tak „svoje“ téma ve vazbách, které si dosud možná neuvědomoval, což je jistě žádoucí. Kniha může posloužit a věřím, že poslouží těm, kdo uvažují o způsobech života církve ve světě a vidí perspektivu jejího života spíše v naplnění požadavků koncilu než v jeho revizi. A nezáleží na tom, zda jsou to teologové, kněží, historici, studenti teologie či pracovníci charitních zařízení, vykonavatelé pomáhajících profesí či „jenom“ angažovaní křesťané.

Daniel K. Finn (ed.). *The Moral Dynamics of Economic Life. An Extension and Critique of Caritas in veritate*. Oxford: Oxford University Press 2012, 192 s. ISBN 978-0199858330

VOJTĚCH MAŠEK

Sborník *The Moral Dynamics of Economic Life* je výstupem z římského symposia pořádaného Institutem pokročilých katolických studií a Papežskou radou pro spravedlnost a mír v říjnu 2010 s cílem vyrovnat se s podněty encykliky Benedikta XVI. *Caritas in veritate* (dále jen *CV*).^{1,2} Jak naznačuje už jeho podtitul, sborník překračuje rámeček pouhého komentáře k encyklice a nechává se jí podnítkem k širší interdisciplinární diskusi o morálních aspektech současného tržního hospodářství zasazené do teologických, historických a prakticko-institucionálních souvislostí. Na rozdíl od dnes běžného akademického zlovyklu spojovat samostatné, mnohdy jen náhodně související studie, sborník nabízí převážně krátké, ale velmi ostré vhledy dvaceti tří amerických a evropských odborníků, které na sebe kriticky navazují, a rozvíjejí celkové pole společného tázání. Často se přitom jedná o autory, kteří jsou současně vzděláni v teologii i v ekonomii nebo mají kromě svého odborného výzkumu také zkušenost s podnikovým řízením nebo veřejnou politikou.

V první kapitole se čtenář seznamuje s historicko-motivačním pozadím vzniku encykliky a s jejím ukotvením v americkém kontextu. Toto pozadí však spoluvytváří také sociální nauka církve, komunitaristické přístupy v morální filosofii a především (americkou mentalitou stále výrazně ovlivněná) globální hospodářská praxe. Ze vstupních příspěvků (J. Bryan Hehir, Amelia J. Uelmenová, Rebecca M. Blanková, Matthew J. Slaughter) se svým obecnějším laděním vymyká krátká úvaha Albina Barrery o „globálních tržně-ekonomických silách“. Trh se podle Barrery může z křesťanského hlediska jevit jako „znamenitý nástroj kreativity a konstruktivní technologické změny“, je-li však ponechán jen sám sobě (pouhé mentalitě účinného získávání

¹ Sympozium s názvem „Caritas in veritate and the United States“ se konalo v prostorách Papežské rady pro spravedlnost a mír OK. 15.–16. října 2010 a volně navazovalo na konferenci „True Wealth“ organizovanou University of Southern California v USA v roce 2008. Z této starší konference byl vydán sborník: Daniel K. Finn (ed.). *The True Wealth of Nations: Catholic Social Thought and Economic Life*. Oxford: Oxford University Press 2010. Novější samostatnou prací editora obou sborníků, profesora Daniela Finna ze St. John's University v Minnesotě, je publikace: Daniel K. Finn. *Distant Markets, Distant Harms: Economic Complicity and Christian Ethics*. Oxford: Oxford University Press 2014.

² Benedikt XVI. *Caritas in veritate. Lásky v pravdě. Encyklika o integrálním lidském rozvoji v lásce a v pravdě*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2009.

zdrojů), stává se slepým vůči svým nezamýšleným důsledkům pro každodenní myšlení, jednání a mravní étos (konzumismus, individualismus, neosobní zacházení s lidmi apod.).

Druhá kapitola se věnuje teologickým předpokladům *CV*. Úvodní příspěvky Williama F. Murphyho a Johna A. Colemana se shodují, že encyklika nabízí výrazně inovační teologické zdůvodnění sociálního učení katolické církve. Zvláště Coleman se pokouší ukázat, že teologicko-antropologický výklad vztahu logos-agapé, „logiky nezaslouženého daru“ a trojičného základu mezilidské solidarity v *CV* může významně prohloubit hledisko přirozeného zákona dominující v předchozích encyklikách. Upozorňuje však i na možnosti alternativního čtení křesťanské sociální výzvy na základě christologických titulů Syn člověka, Soudce, Mesiáš, Boží Moudrost, Vzkříšený apod., k němuž ho inspirují výklady bostonské teoložky Lisy S. Cahillové.⁵ Coleman se také domnívá, že vztahově založená metafyzická interpretace jednoty lidského rodu v *CV* 55 není vlastní pouze křesťanství, ale i některým světským přístupům (Durkheim, Mauss aj.). Morální teolog Paulinus I. Odovor zasazuje Benediktovu teologii lásky v pravdě naopak do klasické patristické tradice almužny a bratrství. Obojí se podle něj ukazuje jako sice nedokonalá, ale přesto potřebná odpověď na nekonečný dluh vůči Bohu jako nejvyššímu Daru pro člověka. Pouze vědomí tohoto dluhu je schopno podnítit „ekonomii štědrosti“ vůči bližnímu v církvi i ve světě. Podobně teprve pojetí člověka jako transcendentní osoby a společnosti jako analogie perichoretického společenství Nejvyšší Trojice (*CV* 54) umožňuje podle Kennetha Himese prorocké zaostření vůči jednostrannému ekonomismu, zejména vůči úzkému zaměření člověka na zisk a na hospodářskou efektivitu pro ni samou. Uplatňování tohoto přístupu, např. při nekonečném hledání stále levnější pracovní síly (outsourcing), může vést k podkopání systémů sociálního zabezpečení, k bezmoci a k ztrátě lidských aspirací.

Poněkud kriticky, byť z odlišných důvodů, se k encyklice stavějí teolog hospodářství Michael Novak, lidsko-právní teoretik David Hollenbach a lovaňský etik Johan Verstraeten. Všichni tři považují papežovu důvěru v sílu lásky na rovině společenských makrostruktur za jednostrannou. Zatímco podle Novaka by mělo sociální učení brát mnohem vážněji ničivé společenské důsledky hříchu a čelit jim tržní soutěží a vyvažujícím systémem institucionálních „brzd a rovnováh“, nesmí služba bližnímu podle Hollenbacha přeskóčit požadavek rovné spravedlnosti pro všechny a podle Verstraetena ani reformy institucí založené na přednostním naslouchání potřebám chudých. To by nám však podle Albina Barrery nemělo bránit ve zkoumání teologických předpokladů tržního hospodářství. Navzdory vědomí konečnosti života

⁵ Viz. Lisa Sowle Cahill. *Caritas in veritate: Benedict's Global Reorientation*. *Theological Studies* 71, 2 (2010), s. 302 a bibliografie na <http://www.bc.edu/schools/cas/theology/faculty/lcahill.html>.

a omezenosti zdrojů nemůže křesťanský realismus přehlížet otázku sebezáchovy člověka a naplnění jeho přirozených potřeb. Nemělo by mu také uniknout, že trh je dnes jedním z nejdůležitějších zdrojů celosvětové spolupráce a integrace. Trh je podle Barrery jedním ze základních způsobů, jak může člověk uskutečňovat svou přirozenost a podílet se současně na Boží prozřetelnosti, která se skrze ni vtěluje a působí.

Třetí kapitola se zabývá vymezením role ekonomických institucí a vztahů mezi nimi. Trh je podle Novaka jediným spolehlivým nástrojem utváření lidského bohatství, probouzí naši vynalézavost a ochotu riskovat (investovat). Stát má podle Barrery nutnou roli při regulaci ekonomiky, při jejím uplatňování by však měl být velmi omezený, aby nenichlil vitalitu trhu vyjádřenou jeho deseti pozitivními aspekty (efektivní rozdělování zdrojů, rozšiřování osobní autonomie, kumulativní růst nadhodnoty, nekonečný rozvoj inovací, realizace složitých a nákladných projektů, stabilita v nahodilosti, vštěpování osobní i kolektivní disciplíny, snižování odpadu a neudržitelného spotřebovávání surovin, schopnost napravit selhání státu, podpora mezigenerační a meziosobní směny).

Tento protržní přístup se snaží vyvážit J. Bryan Hehir svou úvahou o právním rámci ekonomiky zmiňovaném v *CV* 41 a o roli vlády v ekonomice v *CV* 57–58. Benedikt XVI. zde podle jeho názoru převážně opakuje pozici *Centesimus annus* Jana Pavla II. zdůrazňující v *CA* 15 vyváženost subsidiarity a solidarity, což Hehir chápe jako poukaz k přímé i nepřímé roli státu v ekonomice. Novinkou oproti *CA* jsou pouze požadavky politické regulace finančního sektoru a systematické pomoci obětem nezaměstnanosti a ekonomické stagnace. Nejvíce však Hehir oceňuje katolický důraz na mravní odpovědnost státu, která překračuje rámec pouhých kvantitativně nebo technokraticky orientovaných zásahů do ekonomiky. Mnohem kritičtěji se na adresu volného trhu vyjadřuje analytička amerického ministerstva hospodářství Rebecca M. Blanková. Trh je podle ní vždy dvojnásobný, je zdrojem rozvoje i úpadku, povznesení některých i ohrožení jiných, přičemž úlohou vlády je omezovat a zmírňovat tyto negativní dopady. Blanková rozlišuje tři druhy selhání trhu: tržní nedostatečnost (traditional market failure), tržní nepřiměřenost (market inadequacy) a tržní nepřislušnost (market inappropriateness). Zatímco v prvním případě jde pouze o „poruchu“ trhu (jeho schopnosti volně tvorby cen), kterou lze odstranit v jeho rámci, v druhých dvou selhává mechanismus trhu jako takový. Řešení určitého problému ze strany trhu není přiměřené, jestliže při něm dochází k výraznému znevýhodnění nějaké společenské skupiny nebo se této skupině brání účinně se podílet na tržních operacích (typicky se může jednat o situaci seniorů nebo zdravotně postižených). Řešení určitého problému trhu nepřisluší, jestliže při něm volná směna přestává být legitimním prostředkem poskytování některých statků (kupování hlasů ve volbách, obchodování s nezávislostí soudů, s manželstvím, dětmi apod.). Ekonomické zásahy vlády proti selháním trhu však mohou být úspěšné jen tehdy, když

se vystaví veřejně rozpravě a získají dostatečnou podporu občanů, jimž se v demokracii odpovídají. V této souvislosti si Blanková stěžuje na klesající zájem o institucionální formy etické sebekontroly ze strany státu, církví i ekonomických subjektů.

Úvahy o roli státu v ekonomice se nemohou vyhnout také otázce nového rozdělení politické moci v podmínkách globalizace, kterou Benedikt XVI. popsal jako „explozi vzájemné celoplanetární závislosti“ (*CV* 33). Tato závislost motivuje k hledání rovnováhy mezi svobodou a regulací také na vyšší rovině, než je národní stát (J. Bryan Hehir). Sociální učení církve však dosud postrádá konkrétnější model víceúrovňového „globálního vládnutí“ (global governance) a teologicko-etické uchopení členité struktury (polosoukromých a poloveřejných) mezinárodních institucí a sítí občanské společnosti (John A. Coleman).

Více teologicky orientovaná čtvrtá kapitola věnovaná křesťanskému pojetí lidské „vztahovosti“ (relation) zakotvené ve společenství Nejsvětější Trojice (*CV* 54) připravuje půdu pro kapitolu pátou, která pojednává o různých „aplikacích“ tohoto východiska v ekonomických vztazích. Z trojiční perspektivy chápáné jako bytí „v druhých“ a „pro druhé“ vyplývá „ekonomie nezištnosti a bratrství“ (*CV* 38), která rozšiřuje prostor pro účast bližních na trhu, podporuje pravou prosperitu, napomáhá vzniku dobrých zákonů a spravedlivějšímu přerozdělování lidských i finančních zdrojů (Miguel H. Diaz). Jádrem trojiční etiky společenských vztahů v *CV* je podle právní etičky Amelie J. Uelmenové „vnímavost k transcendentnímu povolání“ a výzva, abychom o tajemství Trojice nejen rozjímali, ale abychom se na něm svým životem (v lásce a pravdě) analogicky spolupodíleli.⁴ To nám umožní nalézt „vně sebe sama“ zdroj smyslu, který je „neoddělitelně svázán s námi samými“ (Uelmenová se zde inspiroje Charlesem Taylorem) a současně objevit sami sebe v původním vztahu k druhým, včetně těch, s nimiž se nesetkáváme pouze tvář v tvář. Důraz na teologii vztahů nás současně může osvobodit od nutkové potřeby uvažovat pouze v režimu politických nařízení nebo ekonomické kontroly a pomoci nám objevit podceňovanou oblast kultury schopnou dodat našemu životu jednotu (Mary Hirschfeldová).

Hlavním tématem kapitoly 5 je klíčový pojem reciprocit (*CV* 38, *CV* 57) a možnosti jeho uplatnění v etice hospodářských vztahů a institucí. Inspirátor tohoto motivu v *CV*, italský ekonom Stefano Zamagni, definuje reciprocitu v protikladu k pojmu směny. Reciprocita je svobodnou službou druhému člověku bez odpovídající protihodnoty, předchozí dohody o ceně nebo závazku. Reciprocita pouze očekává, že druhý bude v podobné situaci jednat podobně, a přijímá tak ničím nepojištěné riziko. Hlavním přínosem reciprocit je podle Zamagniho překročení falešné dichotomie mezi ekonomikou jako údajnou doménou výlučné starosti o zisk a společností jako sférou pouhého

⁴ Uelmenová zde odkazuje na neprávem opomíjenou pasáž Jan 17, 21–22.

prerозdělování statků. Benedikt XVI. poukazuje na možnost podnikat pro „společensky prospěšné cíle“ a prerозdělovat, aniž se ztrácí rozměr mravní odpovědnosti a ekonomické racionality. Efektivita se zde ukazuje jako pouhý prostředek k cíli a jako výraz širěji pojaté svobody založené v původní lidské solidaritě a bratrství. Citlivým bodem tohoto modelu je však možnost rozšířit ho z „hybridních“ malých firem, které většinu svého zisku vracejí zpět do služby bližním, na běžné firmy většího rozsahu. Je to možné jen tehdy, když je „logika daru“ doplněna méně osobní vzájemnou důvěrou ekonomických subjektů, na niž se buduje „sociální kapitál“ (Daniel K. Finn). Na Benediktově, popř. Zamagniho modelu je však na druhé straně třeba ocenit primát daru před zásluhou, který dává smysl každému našemu „vlastnění“ a dávání. Opomíjení této dimenze je jednou z hlavních příčin ekonomické a spirituální krize moderny (Michael J. Naughton).

V této spirituální perspektivě se sborník snaží nahlížet i problém podnikání a firemního řízení (vůdcovství) v kapitole 6. Křesťanská koncepce lásky v pravdě zde může ukázat, že integrální rozvoj podniku nespočívá jen v duševní spokojenosti a seberealizaci jeho pracovníků, ale i v naslouchání, porozumění hloubce lidské duše a nalézání sebe sama v dialogu s Bohem (Luk Bouckaert, *CV* 76).⁵ Je také možné, aby podnikání v duchu *CV* 40 nebo *CV* 53 prohloubilo svůj vhléd do povahy lidských vztahů a bralo více v úvahu transcendentní (teologicko-filosofické) předpoklady života v institucích a hospodářských korporacích (motiv Michaela Novaka nebo Garyho Hamela). Tento přístup by nebyl jen doplňkovou motivací podnikání, ale dialogicky sdělitelnou možností transformace ekonomického života jako celku, jeho přivádění k nejhlubšímu koření, jímž je dar Boží lásky a z něj vyplývající osobní povolání, prozíravost, rozumové rozlišování apod. (Michael J. Naughton).

V podobném duchu se sborník zamýšlí i nad problematikou hospodářské dimenze integrálního rozvoje člověka (kapitola 7), nad společenskou polarizací jako překážkou spolupráce a „rozšiřování lidského rozumu“ (kapitola 8), nad možností nalezení odpovídajícího „jazyka dialogu“ o ekonomických a sociálních otázkách (kapitola 9) a nad praktickým uplatněním lásky v pravdě při budování institucí, tvorbě právních norem, hájení sociální spravedlnosti nebo prosazování rozvážnější politiky sociálního zabezpečení. Dostatečná pozornost musí být věnována také posílení účasti všech lidí na spravedlivě organizované ekonomice (Johan Verstraeten), mravně odpovědnému hospodářskému a finančnímu vzdělávání (Michael J. Naughton, Matthew J. Slaughter) a v neposlední řadě institucionální obnově katolické církve (Mary Jo Bane).

⁵ V německém kontextu lze podobný přístup vysledovat např. v knize rozhovorů Anselm Grün – Jochen Zeits. *Bůh a peníze. Dialog mnicha s manažerem*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2013.

Stavění rozmanitých mostů mezi křesťanskou teologií a ekonomii, které je hlavním přínosem sborníku i encykliky, současně vyvolává otázku, jak přímočaré a široké toto spojení má být. Do jaké míry lze například současné ekonomické struktury kvazideduktivním způsobem „vyvodit“ z jejich teologických předpokladů a v jakém smyslu jsou převážně nedokonalým dílem člověka? Nepotřebuje právem rozvíjená trojiční teologie hospodářství odpovídající protipól v hermeneutické hospodářské filosofii vnímavě k neprvoplánovitě „duchovním“ a přesažným zákoutím lidského (i nelidského) jednání v dějinách? Do jaké míry i oblast ekonomiky spočívá v Bohem nabídnuté „směně dvou svobod“, která je sice směnou nerovnou, ale přesto Boha hodnou a člověka důstojnou?⁶ Do jaké míry lze ze vztahů osob Nejsvětější Trojice vyčíst také ekonomické a společenské jevy, které mají (dle naší zkušenosti) odcizující, neosobní nebo přinejmenším mnohonásobně zprostředkovanou povahu (např. sled rozhodnutí nadnárodních korporací nebo pohyby burzovních indexů)? Do jaké míry může teologie vystihnout komplexnost systému tržního hospodářství a složitost makrosociálních vztahů? Může se láska v pravdě vždy bezprostředně promítat do globálních ekonomických makroprocesů, nebo musí někdy také procházet „neosobním sítím“ respektu, autority a obecných pravidel? Jaký je původní vztah ekonomie spásy a ekonomie jako systému přirozených lidských potřeb?

Díky Kristově (s)dělnému lidství, nepanovačnému otcovství v rozhodovacích strukturách a všudypřítomnému vanutí Ducha svobody však může každé hospodářské myšlení i praxe objevit bezedný pramen své sebeobnovy. Skutečnost, že křesťanští ekonomové i teologové mohou z tohoto zdroje čerpat, je nezbavuje povinnosti ho i nadále hledat v dialogu s lidmi dobré vůle. Nebudou se přitom moci vyhnout řadě utrpení a absurdit v pracovních vztazích, mohou však občas dosáhnout také ekonomické prosperity, pokud o ni (pouze pro sebe a pro ni samou) primárně neusilovali.

⁶ Eberhard Schockenhoff. *Vykoupená svoboda. O co v křesťanství jde*. Praha: Paulínky 2015, s. 69.

Vratislav Vaníček. *Svatý Václav, panovník a světec v raném středověku*. Paseka: Litomyšl 2014, 324 s. ISBN 978-80-7432-501-4

CTIRAD V. POSPÍŠIL

Psát recenzi často nebývá z nejrůznějších důvodů vždy nejprůjemnější. V případě uvedené monografie to však byla právě čtenářská radost, která mne pohnula k tomu, abych dílo stručně představil, doporučil ostatním a projevil autorovi vděčnost, neboť mi pomohl narovnat můj vztah k národnímu patronovi, deformovaný předchozí historiografickou literaturou rafinovaně poznamenanou totalitní ideologií. Druhým důvodem je, že se tohoto úkolu prozatím na katolických teologických fakultách nechopil nikdo jiný.

Jelikož nejsem profesní historik a není určitě třeba, abych podrobně popisoval celý obsah díla, omezím se opravdu jen na to nejnútnejší. Zájemce totiž není ve zmíněné práci seznamován pouze s postavou českého knížete, ale také s podstatnými ději a charakteristikami starších českých dějin, v nichž Václav sehrál možná ještě větší roli po svém tragickém skonu než za svého života. Kolega Vaníček totiž považuje svatého Václava oprávněně a vskutku výstižně „za klíčníka starších českých dějin“. Velmi pozitivně hodnotím Vaníčkovu kritiku silně ideologicky podmíněných hypotéz a interpretací Dušana Třeštíka. Kupříkladu zavraždění Václava určitě nemůžeme vnímat jako oslavování hodný státoporný čin.

Jako jednoznačné pozitivum vnímám, že se nejedná o literaturu hagiografickou, nýbrž skutečně vysoce profesně historiografickou a zároveň přístupnou i širší odborné veřejnosti. Výsledný efekt v mysli kriticky uvažujícího člověka – lhostejno zda věřícího, nebo nevěřícího – je tím jenom umocněn. Osobně mne potěšilo konstatování, že počátky české státnosti velmi úzce souvisejí s christianizací, která vedla k transformaci společnosti (srov. s. 63–64). Christianizace je vnímána jako významný krok směrem k plnější humanizaci, s čímž jako teolog plně souzním.

Přínosné jsou informace ohledně Václavova věku: podle pramenů i antropologického průzkumu jeho ostatků by se mohl narodit kolem roku 905. Vládu by nastoupil v osmnácti letech, tedy v roce 918. Tragický skon by spadl s velkou mírou pravděpodobnosti do roku 935. Mladý kníže měl nepochybně bojovou a loveckou výchovu, nicméně byl prvním Přemyslovcem, jenž vyrůstal v „kreativním prostředí kulturního dvora“ (s. 81).

Průzkum pramenů jasně ukazuje, že Drahomíra nebyla nositelkou pohané ideologie. Spor mezi ní a Ludmilou je evidentně střetem o moc. Otázkou je, jaké síly stály skutečně v pozadí tohoto dramatu. Zajímavé je následující konstatování:

„Ludmila sehrála dvojí duchovní náboženskou roli – jako původní velekněžka veřejného kultu, který lze přirovnat ke kultu bohyně Démétér, a poté jako šířitelka křesťanství. Důsledkem tohoto obratu byla christianizace kultu obilí“ (s. 87).

Václavovy návštěvy kostelů ve výroční den jejich patronů nebo nedávných posvěcení nebyly pouze projevem osobní zbožnosti, nýbrž jeho faktickou angažovaností při vykořeňování původních pohanských kultů a obyčejů (s. 92)! Zajímavé je také vysvětlení pramenných zpráv, podle nichž Václav odmítal trest smrti. Ten totiž míval v původní pohanské společnosti rituální obětní magické pozadí. Křesťanství se tak jeví jako ochránce života a rozhodování o hrdelních záležitostech se přenáší na pokud možno kompetentní instituce (s. 96). Opodstatnění mají také zprávy o Václavově pozitivním vztahu k vinařství. Je totiž známo, že církev zakládala v oné době vinice i v zemích, kde to bylo klimaticky ne zcela smysluplné; jako příklad lze uvést Anglii nebo Skandinávii. Důvod je nabíledni: bez vína nelze slavit eucharistii a víno z dotyčné půdy je symbolem její christianizace. Musíme si uvědomit, že na počátku desátého století zavedení pěstování vína v Čechách plně záviselo na vůli panovníka (s. 99). Otázka Václavova sňatku a jeho hypotetického syna Zbraslava zůstane asi navždy otevřená (s. 103–105). Václavovu podporu duchovenstva hodnotí Vaníček následovně:

„Samotní kněží přinášejí vklad do společenské komunikace v centrech svými znalostmi, které se týkají mincovnictví, geografie, politické správy, ale i výrobních a stavebních technologií, které pěstovaly kláštery a knížecí dvorce v jižním Německu“ (s. 107).

Vaníček se domnívá, že mezi Jindřichem III. a Václavem došlo v roce 929 ke skutečnému vojenskému střetu, při němž Václav uhájil Prahu před obléhateli (s. 111). Václav nemohl vzdorovat spojeným silám Bavorů a Sasů, a proto moudře přistoupil na mírové vyjednávání, z něhož vyplývala přísaha spojenecké věrnosti a závazek poplatků. Dar ramene svatého Víta měl Čechům připomínat jejich přísahu věrnosti a zároveň jim potvrdovat jejich svrchovanost spojenců, nikoli vazalů (s. 113).

Atentát na Václava ve Staré Boleslavi byl podle všeho v dané době vcelku běžným způsobem řešení sporů o trůn. Brutální čin vraždy byl ale očividně v rozporu s Václavovou mentalitou i politikou. Z uvedeného důvodu stoupenecí zavražděného knížete a mnozí kněží uprchli do zahraničí (s. 125). Jako bychom zde viděli předzvěst mnoha českých exilů, které v následujících státech znamenaly tragické kulturní ochuzení českého národa. Opětně se podtrhuje, že Václavovo zavraždění rozhodně nebylo programově státotvorným činem.

Následujících sto stran textu je věnováno Václavovu kultu a jeho zejména humanizujícímu vlivu na naše předky až zhruba do poloviny 13. století. I touto částí knihy prostupuje úcta k minulosti a pravdě spjatá s vědomím hodnot, které překračují náboženský rozměr světcova kultu, byť jsou zároveň – podle

mého skromného soudu – od křesťanské víry neoddělitelné. Pro teologa je to jasný doklad, že autentické křesťanství oslovuje i dnešního člověka prodehnutého poctivým ideálem humanity, což je také nesporný podnět k našemu hlubšímu zamyšlení.

Obecně si dovolím konstatovat, že ve Vaníčkově knize čtenář snadno registruje čtivost jazyka, dokonalou orientaci v pramenech a druhotné literatuře, logickou argumentaci, schopnost uctivě se vcítit do postav a dějů, takže nemáme v ruce pouhý soubor údajů, nýbrž také potěšující vzor vnímání minulosti jako součásti naší vlastní identity, přičemž autor rozhodně neupadá do laciných fabulací. Nosný je zejména důraz na paradigmatický význam Václavovy humanity, kulturnosti, christianity a politiky. Potěšující je také opravdu vyvážený pohled na vztah raného českého státu k jeho bavorským a saským sousedům, který rozhodně nelze vnímat jako permanentní válečný stav a boj o holé přežití. Tato nikoli nepřístupná vědecká práce by měla určitě zaujmout nejenom historiky, zájemce o české dějiny, ale také teology a vzdělané křesťany.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE THEOLOGICA

Vědecké periodikum *AUC Theologica* je věnováno teologii. Tento pojem je užit v širokém, dále diferencovaném smyslu: jsou jím míněny všechny hlavní, propedeutické i auxiliární „scientiae sacrae“.

Časopis je připravován péčí mezinárodní redakční rady, která má své zázemí na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Vychází v řadě *Acta Universitatis Carolinae*, již vydává Nakladatelství Karolinum. Navazuje na předchozí ediční činnost KTF UK v l. 1998–2008: deset svazků řady nazývané *Sborník Katolické teologické fakulty* a dva svazky řady nesoucí název *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

AUC Theologica jsou vydávána dvakrát ročně. Periodikum je otevřeno pracím akademických a vědeckých pracovníků nejenom Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, ale i dalším badatelům. Každá studie první a druhé části je recenzována dvěma kvalifikovanými posuzovateli, řízení je oboustranně anonymní (peer review).

Původní, jinde nepublikované texty, lze zasílat e-mailem na adresu theologica@ktf.cuni.cz. Musí být upraveny v souladu s pokyny pro předávání rukopisů (viz www.theologica.cz). Nevyžádané texty nebudou autorům vráceny. Autoři nemají nárok na honorář.

The aim of the periodical *AUC Theologica* is to publish papers covering the full range of the field of theology, including both classical theological topics and the propedeutical and auxiliary “scientiae sacrae”.

Theologica is run by an international Editorial Board based at the Catholic Theological Faculty (KTF) of Charles University in Prague. It is a part of the series *Acta Universitatis Carolinae* which is published by the Karolinum Press. *Theologica* continues the tradition of the earlier publishing activity of the KTF: during the period 1998–2008, there appeared ten volumes of a series called *Sborník Katolické teologické fakulty* (KTF Proceedings) and two volumes of the *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

AUC Theologica appears twice a year. *AUC Theologica* publishes articles not only by the academic and research staff of the KTF, but also by other researchers. Articles included in the first two sections are double blind peer reviewed by two experts in the field, with neither side being aware of the identity of the other.

Original texts that have not been published elsewhere can be submitted by e-mail to theologica@ktf.cuni.cz. They should be formatted in accordance with the manuscript guidelines to be found at www.theologica.cz. Unsolicited manuscript will not be returned. The authors are not entitled to any royalty.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA 2016, roč. 6, č. 1

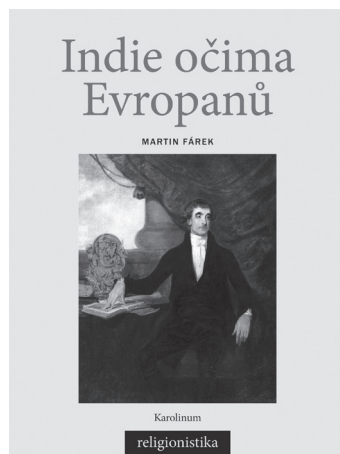
Vydala Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum
Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1
www.karolinum.cz
Praha 2016
Grafická úprava Kateřina Řezáčová
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Vychází dvakrát ročně

ISSN 1804-5588 (Print)
ISSN 2336-3398 (Online)
MK ČR E 19775

Martin Fárek: Indie očima Evropanů. Orientalistika, teologie a konceptualizace náboženství

Praha, Karolinum 2015, brožovaná, 234 str., 1. vydání, cena: 270 Kč



Hlavní tezí publikace Martina Fárka je tvrzení, že ačkoliv orientalistické či religionistické zkoumání zdánlivě předkládá nezkreslené, ba objektivní interpretace indických tradic, ve skutečnosti jde o pokřivené obrazy odkazující především k vlastní evropské kultuře badatelů. Konceptualizace náboženství je v Evropě klíčovým tématem diskusí již po celá staletí a zejména touto optikou je dosud Indie nahlížena. Teoretickým rámcem analýz náboženství však zůstávají implicitní východiska křesťanského myšlení. Při důkladném zkoumání se ukazuje, nakolik jsou orientalistika i další humanitní obory stále ještě ovlivněny původně teologickým rámcem. Autor

při své analýze navazuje na aktuální mezinárodní diskuse a práce renomovaných badatelů, především na výzkumný program S. N. Bálagangádhary. Fárkova studie přináší výsledky originálního výzkumu několika klíčových témat: problémů s interpretací indických tradic jakožto náboženských, které daly vzniknout tzv. hinduismu, buddhismu a dalším. Pozoruhodným tématem je dále evropské zacházení s indickou minulostí, které se odráží v neukončených debatách o tom, zda Indové původně měli či neměli historické vědomí. Autor přináší také nové podněty z aktuální mezinárodní diskuse teorie o příchodu Árijů do Indie. Věnuje se rovněž sporným interpretacím díla významného reformátora Rámmóhana Ráje. Práce je podnětnou a nepochybně provokativní studií pro indology, religionisty, teology, historiky, ale také pro antropology a zájemce o dějiny myšlení.

ISBN 978-80-246-2494-5