

J. Jablonski
Janusz Jablonski

GLOSY K OTÁZCE VLASTNICTVÍ

(Wies, 50, str. 72)

V čem spočívá podstata křesťanské nauky o vlastnictví? Má se často zato, že to, co je pro ni specifické a tvoří současně její základ, je nejen požadavek od vlastnictví, aby plnilo současně dvě funkce - individuální a sociální (či také - jak to nazývá Mounier - osobní a společenské^{1/2}), ale nadto ještě požadavek, aby v této proti sobě stojící dvojici byl silnější důraz položen na individuální funkci než na sociální, aby bylo zaručeno převažení práv, které má na vlastnictví individuální, nad těmi, které slouží kolektivu, *společnosti*.

Tato domněnka je stejně rozšířená jako neopodstatněná. Převaha individuální stránky nad sociální v křesťanském pojetí vlastnictví by nenašla dostatečnou odůvodnění v křesťanské sociální doktríně v celém jejím historickém rozvoji během staletí. Je vytvořena teprve poslední dobou, zvláště 19. století, přičemž se dají bez potíží odhalit vlivy novodobých doktrin individualismu, deformující~~ch~~ křesťanský nábor. Takové pojetí je zcela cizí velké doktrínální tradici církve - té tradici, která stojí svými počátky ve starém zákoně a táhne se přes praxi prvních křesťanských obcí, přes činnost apoštolských otců a spisy církevních otců až ke kanonistům a scholastikům.

"PROPRIETAS" a "COMMUNIO BONAERUM"

Co jest jen člověk, že na něj si vaposínáš,
a co dítě lidské, že je navštěvuješ?
O násle menší než anděly jsi ho udělal,
dals korunu etí a slávy mu na hlavu,
vládu jsi předal mu nad dílem rukou svých,
a kde jen co je, jsi mu položil k nohám:
veškeren trav i skot i polní zvířata
a ptactvo nebeské a rybní mořskými,
všecko, co hemží se steskami vod.

Žalm 8. (překl. J. Hegar)

Communio omnia possessio et omnium
una libertas, acquistio eorum, quae
copio, terra varique capiuntur.

sv. Isidor Levilloký (8. st.)

Iure gentium sunt distinctio possessionum
et servitus... iure naturae est communis
omnium possessio et omnia una libertas
Gracian (11. stol.)

V této tradici do popředí rozhodně vystupuje ne právo
individuálního vlastníka na vlastněné jím statky, ale právo
celku na ně, ne rozlišené vlastnictví (proprietas), ale celo-
lidské společenství užívání statků (communio bonorum).

"Proč ty jsi bohatý a onen člověk chudý? Muzíš své vlast-
ní věci, které jsou ti dány, rozdělit. Ošiv, který máš ve
skříni, náleží neochýbně; chléb, který uchováš, náleží hlado-
vým. Zlato, které jsi ukryl v zemi, náleží potřebným..."
"Bohatství je společné, tvé i tvých spoluzeměáčích, zrovna
tak jako je společné slunce, země, vzduch a vše ostatní. Stát
se bohatým bez nespravedlnosti je nemožné." Tyto věty, které
by mohly dnes pohrdit nejednoho obránce soukromého vlastnict-
ví, nepocházejí od heresiarchů. Prosešli je církevní otcové.
Autorem prvního citátu je sv. Basíl, druhého sv. Jan Zlatousta.

Či by to byla jenom - jak nejednou se poněkud tvrdilo,
aby se oslabila výmluvnost těchto textů - nadešrná horlivost
oněch staletí? Konvertitická vlastní náklonnost ke krajnostem?
Retorická nadsázka, poukítá k snadnějším otřesení svědomí?
I to je možné. Ale nejen to. Ideál "communio bonorum", táhou-
cí se jako vědní motiv u autorů křesťanského starověku a rené-
se středověku, vyrůstá úhledně se samé teologie Církve. A to
dvojitě způsobem.

Za prvé: společenství statků je nerozlučně spjaté se spo-
lečenstvím všech lidí v odpovědi Boží. Poněvadž všichni lidé
- celý lidský rod - jsou Božími dětmi, Bohem stvořenými a vy-
koupenými, proto je pochopitelné, že jim stvořené pozemské
statky mají sloužit rovněž všem. Váha se to s ideou přirozené
vlády člověka nad ostatními stvořeními, která - vyrůstající
ještě z motivů starého zákona - se dále časem rozvinutí v Theo-
logické učení sv. Tomáše Akvinského.^{2/}

Z této vlády vyvěrá právě prvotní přirozené právo na společné užívání statků (usus communis), které ^{právní} ~~právní~~ všem lidem. Není dovoleno vyloučit z něho nikoho. Je nadřazené všem ostatním právům ustanoveným člověkem. Od tohoto práva neexistují výjimky ani dispensy. Je tak základní, že sv. Tomáš je bezprostředně spojuje s právem Božím. 3/4

Za druhé - tato "communio bonorum" byla přirozeným stavem, který panoval kdysi v rajském období lidských dějin, ve stavu nevinnosti člověka. Ačkoli byl potom stracen v důsledku hříchu prarodičů, nezůstává být přece ideálem, po kterém touží lidstvo pohroužené v úpadku. Znevůdosaení tohoto ideálu, ačkoli při stavu zkažené lidské přirozenosti obtížné, není však nijak nemožné, a to díky milosti, která dokáže člověku přemoci skutky hříchu a přiblížit člověka ke stavu znovuzískané nevinnosti, dovoluje mu mít dohromady s jinými lidmi v "communio bonorum". Tuto cestu přijímají různá řeholní shromáždění a náboženská společenstva těch dob.

Z těchto teologických předpokladů musí vyniknout nepřirozený postoj vůči rozlišenému vlastnictví (proprietas), které se jeví jako popření oné ideální "communio bonorum". Jestliže přirozené právo vylučuje, aby pozemské statky byly určeny všem, jak s ním uvést ve shodu postup těch, kteří provádějí na nich přivlastnění (appropriatio), vylučující je ze společného užívání pro sebe? "Což není zlém" - říká sv. Jan Zlatoústý - "vlastnit pro sebe statky, které jsou Božovy, těžit se sám statkem, který je společný?" A sv. Basíl přirovnává vlastníka k člověku, který přišel na divadelní představení a nepouští na ně jiné, přivlastňuje sobě to, co je určeno k společnému užitku. Což je ještě možno divit se této vášnivým a prudkým obviněním? Instituce vlastnictví je považována za pokřivení prvotní "communio bonorum", pokřivení, ke kterému došlo pro proniknutí lidské duše chtivostí a sobectvím po prvotním hříchu. V nejkrajnějších pojetích těch dob vlastnictví je tedy vytvořem hříchu: jak daleko od oné aureoly, která později kolem něho vzplála zácluhou novověkých autorů! Po dvě století

byli z křesťanských obcí vylučováni ti, kteří měli jmění jako ~~to~~ vlastnictví. Potom byla tato praxe zmírňována, ale nepřiznivé morální ocenění vlastnictví zůstávalo v platnosti; omezovalo se ^{na} právo vlastníka ~~na~~ ^{využití} potřebné věci a ukládala se povinnost rozlévat chudým a potřebným to, co přesahovalo rámec nutnosti. Vlastnictví se musí neustále prokázat vykonáváním povinností ve prospěch společnosti a jedině pod touto podmínkou je ospravedlňováno.

Sv. Tomáš Akvinský vytvořením své celkové "summy" se systémem dosavadní církevní tradice a aristotelismu, vnesl v tento postoj křesťanského myšlení k vlastnictví nové podstatné elementy. Tím, že spojil ve svém systému "communio bonorum" i "proprietas", které byly dosud považovány za protikladné a vzájemně se vylučující pojmy, svedl určitou rovnováhu - rovnováhu, jak uvidíme, v přesně ohraničeném okruhu - mezi sociální a individuální stránkou vlastnictví. Jeho nauku v této otázce by bylo možno shrnout takto:

1. Vlastnictví (proprietas) není v rozporu s přirozeným právem. Společnoství státní se připojuje přirozenému právu na proto, že ono přikazuje, aby všichni všechno měli společně a aby nikdo nic neměl ve vlastnictví, ale proto, že přirozené právo nedělá rozlišení v držení věci, a vlastnictví, nikdy nevstalo z mor. lidského ustanovení, což náleží do práva pozitivního. Proto ^{individuální} vlastnictví (držení) věci není v rozporu s přirozeným právem, ale doplňuje toto právo jako výsledek lidského rozumu.

2. Člověku tedy přislouží ^{vzhledem k} ~~se~~ vnější věci tedy dvě oprávnění. Prvním oprávněním to je moc opravovat a disponovat (potestas procurandi et dispensandi); a vzhledem k tomuto právu je člověku dovoleno mít vlastnictví. Druhým oprávněním je užívání (usus); vzhledem k tomuto právu nesmí člověk mít vnější věci jako vlastní, ale jako společné; aby každý snadno je dával jiným v potřebě. ^{4/}

V této relativní rehabilitaci vlastnictví sv. Tomáše Akvinským je možno vidět vliv Aristotela. Ten byl, jak známo, horlivým zastáncem soukromého vlastnictví, o čemž svědčí jeho velká polemika s "komunistickou" utopií Platona. Šlo se sv. Tomáš podílel na této horlivosti? V daleko menší míře, než se mu všeobecně připisuje. Vnikáme-li hlouběji v texty autora "Summy", je znát, že - oproti určitým vnějším zdáním - cítí se ještě blíže "komunizující" církevní tradici, než postojí svého řeckého mistra. Pomínáme již takový vnější detail, svědčící o tlaku této tradice, jako to, že své úvahy o vlastnictví zahrnul v oddíle s titulem "O krádeži a loupeži." Rozdílly jsou hlubší. Mohlo by se říci, že u Aristotela je vlastnictví i d e a l e m, zatím co u sv. Tomáše je jenom n u t n o s t i, ideálem však zůstává hříchem stracená, ale milostí možná k opětovnému získání "communio honorum".^{5/} Mohlo by se říci dále, že u Aristotela vlastnictví vyplývá z lidské p f i r o s e n o s t i, zatím co u sv. Tomáše se z k a š e n o s t i této přirozenosti, a tedy z toho všeho, co jí nedovoluje být jí samou. Mohlo by se konečně říci, že pro Aristotela hodnota, jakou vlastnictví představuje, se měří radostí vyplývající ze samotného v l a s t n ě n í n ě č e h o j a k o s v ě h o; zatím co u sv. Tomáše - tohoto pronásledovatele ctiivosti a neovládaného příklonu k materiálním věcem - měří se tím, že dovoluje vlastníkovi vznést se nad radost vlastnění pro sebe k radosti d á v á n í z e s v ě h o j i n ý m; "valde delectabile est quod homo donat vel auxilium ferat vel amicis vel extraneis vel quibuscumque aliis."^{6/}

Mezenší rozdílly dělí sv. Tomáše od představitelů pozdějšího novověkého individualismu. U něj počátek rozlišeného vlastnictví neznamenal ještě současně konec společenství. Existují spolu vedle sebe nadále podle klasické formule: individuální spravování a společné užívání. Statky totiž, které, než se stanou vlastnictvím toho či onoho, náleží lidskému celku, nepřestávají svým způsobem tomuto celku náležet, a to i tehdy, kdy jsou individuem přivlastněny. "Usus communis", jako prvotní přirozené právo, nepřestává působit ani

v řádu rozlišeného vlastnictví. Musí být respektováno v každém řádu vlastnictví; jakákoliv lidským pozitivním právem ustanovená "distinctio possessionum", nemůže být v žádném případě překážkou, znemožňující užívání statků všemi lidmi, k čemuž mají ^{hifo} absolutní právo. Neboť to, co je lidským právem, nemůže odstraňovat to, co je z přirozeného čili Božského práva. 7/ V případě pak "evidens et urgens necessitas", kdy člověku hrozí nebezpečí života a vyčerpal všechny prostředky, je mu dovoleno - bez ohledu na existující tabu či snaky řád vlastnictví - provést přivlastnění věci k životu; je dovoleno rovněž - je-li to nutné - učít při přivlastnění této věci násilí. Přitom - podle teologie - není to krádež či loupež, spáchaná za okolností abnormálních viny; chybí tu totiž nejpodstatnější znak krádeže, kterým je napadení cizí věci (res alienam). V tomto případě, když vstahuje ruku na to, co je formálně cizím vlastnictvím, potřebný člověk jí vstahuje na to, co má přirozeného práva náležet jemu a na co má právo absolutní; "per necessitatem extremam efficitur suum". 8/ Může by se říci, že vzhledem ke krajní životní nutnosti zanikají veškeré lidské "distinctioes possessionum", statky se pak jeví jako společné: "in necessitate omnia communia". Ualké veškeré lidmi ustanovené "dominium formale", a zůstává zato v moci jenom a jedině ono prvotní celolidské "dominium radicale", přikládající každému člověku jako dítěti Božskému právo na brání ze statků tohoto světa toho, co je mu třeba k životu.

Shrnuto - jestliže sv. Tomáš rozlišuje dvoje oprávnění, a to individuální právo spravování a disponování (potestas procurandi et dispensandi) jakož i právo společného užívání (usus communis), tak v jeho koncepci první z nich je vždy druhotně vzhledem k druhému a jsou pedifikované. Rozlišení individuální a sociální společenské stránky u vlastnictví doprovází rovněž primát stránky sociální, které sděšňuje společné užívání statků, nad jejich formální příslušením k tomu či onomu individuálně určenému subjektu. "Je tu třeba poznamenat, že považuje-li sv. Tomáš rozlišení vlastnictví ja-

ke bezvýhradnou nutnost lidské přirozenosti dané empiricky, tak toho lituje a duchovní důraz (l'accent spirituel) všech jeho spisů týkajících se tohoto tématu není položen - jako u příliš mnohých novodobých autorů - na nutnosti tohoto rozlišení, ale na nutnosti... zachování v tomto rozlišení společného užívání." 9/

Tento stav vnitřní rovnováhy v křesťanské doktríně vlastnictví podléhl postupnému posunutí v novější době. Působilo tu z jedné strany oslabení spojení s živou doktrinální tradicí, z druhé strany vzrůst náporu nových proudů ovlivňujících v této epoše křesťanské myšlení. Nápor nových ekonomických nutností (nutnost akumulace), nových sociálních sil (významem vzrůstající buržoazie), nových myšlenkových proudů (individualismus) - to všechno nedělo bez vlivu na tehdejší názory křesťanů na vlastnictví. Je zajímavé sledovat, jak tento vliv postupně proniká do literatury a spisů soudobých katolických autorů. To neznamená ovšem, že ta základní výzva, která zněla ve spisech církevních otců a sv. Tomáše - výzva připomínající společné ^{encl}určení pozemských statků - přestává formálně závazovat. Ale co námahy se vykládá na to, aby jí byla vzata doslovnost, aby byla ochromena výhradami a omezeními, aby byla přeměněna na přetřásání kezuistických problémů. Velká budova patristicko-scholastické doktrinální tradice podléhá postupné neustálé korozi, která pomalu stravuje její vazbu. Činí se problematickým nejprve význam a vyjadřování samotné tradice. Prudká obvinění vlastníků církevními otcí, to, podle soudu některých autorů, jsou jen "retorické obraty; které používají otcové ve své horlivosti, aby pohnuli bohéři postrádajícími milosrdenství a naklonili je k podpoře chudáků. 10/ Najdou se i autoři, kteří nezaváhají před tvrzením, že všechny těsné patristiky připisují původ soukromého vlastnictví hříchu a mluvící o komunismu rajskeho období je možné vůbec pominout jako diktované výlučně praktickou intencí probudit charitativní činnost. 11/ Tradiciální ideál společenství dober, oné "communio bonorum"

bledne v bezsoudná a poněkud naivní snění, možná pěkná, ale ne-
nejíci žádná vyhlídka na uskutečnění ve společenském životě.
Není proto žádnou direktivou pro dnešek; pro dnešek je se třeba
spokojit s člověkem ne ideálním, ale historickým, a tedy ovlá-
nutým egoismem. A proto základy společenského života může být
jen individuální zájem, vlastnictví a touha po zisku. Jak snad-
ně se tu nachází shoda se skutečností lidské přirozenosti!
Tavda, sv. Tomáš jí rovněž přijímal jako nutnost, ale bylo
v tom přijetí jakési přinucení, jakýsi vnitřní nesouhlas, ja-
kýsi hlad a pobouření, podmíněný vzpomínkou na utracenou raj-
skou "communio bonorum" a touhou po její návratu. V novodo-
bých autorů to vše zaniká: individuální vlastnictví se stává
v jejich rozumování ne již nutností, ale ideálem, ospravedlňo-
vaným stále novými argumenty přidávanými k starým argumentům
sv. Tomáše. Jak vysoko cení tuto shodu s následky hříchu, jak
je rozčiluje každá utopická myšlenka, že by bylo možné budovat
společenský život bez ohledu na ně. Nejednou by bylo možno zis-
kat dojem, že myšlenka o lenkomyšlném přehlédnutí následků hří-
chu je pobuřuje více než sám hřích.

Nejlépe snad ilustrací tohoto historického procesu koro-
ze jsou ceaty, po kterých se ubírala tradiční prísticke-scho-
lastická nauka o "bona superflua". Stará křesťanská tradice při-
kazovala vidět ve vlastníkovi ne absolutního a nikomu neodpověd-
ného pána věci, ale spíše správce, který obdržel do správy cizí
věc a má z tohoto spravování skládat účty. Jeho právo vlastnict-
ví se omezuje v podstatě na to, co mu je potřebné k životu (ne-
cessaria); co se týče toho, co nad to zbývá (superflua) tu je
spíše jen držitel povinný předat to potřebným. Tato povin-
nost se právě stává předmětem vytrvalého a úporného boje. Aniž
by byl napaden přímo, usiluje se zahltit jeho praktickou zá-
važnost v labirintě kanonických výhrad, podmínek a výměšek.
Jiní se usiluje vrátit docevní práva oprávnění společnosti
na vlastnické statky ve prospěch práv formálního vlastníka. Usi-
luje se krok za krokem vrátit vlastníkovi to bezpodmínečné a
ničím nomezené panství nad věcí, ono "ius utendi et abutendi",
které mu kdysi přislouželo v římském právu, a které tak odpovídá
potřebám ruzů silic buržoazie.

"Dominus... omnia superflua pauperibus iubet exhiberi" -
užil sv. Tomáš.¹² / Všechno, co je "superfluum", má být určeno
potřebným. To, co si vlastník má právo ponechat, nelíží se
v podstatě od toho, na co má absolutní právo každý jiný člověk
společnosti; je to tedy to, co je nutné k životu (necessarium
vitas). Časem k tomuto dávkému pojetí necessarium vitae bylo
připojeno ještě ve středověku "necessarium secundum conditionem".
Mělo zahrnovat všechno to, bez čeho by daný subjekt nemohl být
připraven svému stavu a běžným povinnostem (secundum proprium
statum et negotia occurrentia"/.

Právě tato všeobecná formulace - jak se později ukázalo -
poskytla neochráněné možnosti interpretace rozšiřující se
práva vlastníka na věc. Co je si "třeba" ^z slušného života,
příslušného "mému stavu a mým běžným povinnostem"? "V mé situa-
ci je "třeba", abych měl apartmá v Paříži, dvě auto, dvě, tři,
pět osob služebnictva... Je nemožné, abych nepofádal tolik a
tolik přijetí, tolik kávy, tolik obědů... Je třeba udržet se
na své úrovni." 13/

Podle scholastiků, "necessaria secundum conditionem",
přestože vlastník neměl povinnost je dávat jiným, se přece dost
podstatně lišily od "necessarium vitae". Zatím co na "necessa-
rium vitae" vlastníkovi příslušelo právo absolutní, podobně ja-
ko každému člověku přísluší takovéto právo na statky nutné
k životu, že na "necessarium secundum conditionem" měl právo
jen relativní. Tím se "necessarium secundum conditionem" stá-
valo současně relativním "superfluum" a - i když jeho rozdělení
potřebným nebylo povinné - bylo přece radou, ~~že~~ doporučením.
V novější době se toto rozlišení stírá, obě kategorie podléhají
vyrovnaní a ztotožnění.

Je možno se divit, že v důsledku takových rozšiřujících se
interpretací se docházelo často až k závěru, že to, co podle
církvní tradice je nazýváno bona superflua, přesto neexistuje?
Našli se autoři, kteří jako např. Vasquez vystoupili s teorií,
že "bona superflua" jsou v podstatě něčím řídkým i u králů.
Tato teorie byla již tak očividně v rozporu s tradiční naukou

Církve, že se dočkala v roce 1679 odsouzení Inocentem XI. Ale což však její osvěny, v něž kategorické a více nekrochle-
né foras, nežní v katolické literatuře až do našich dob? Četní
autoři, unikají v této otázce frontální diskusi a současně do-
dávají vlastnímu tolik vytáček, že k dávání "superfluum"
v jeho případě nemusí nikdy legálně dojít. ^{14/}

Omnia superflua pauperibus lubet exhiberi... Samozřejmě.

Ale či mohu mít jistotu, že to, co dnes dávám druhému jako pře-
bytkem, nebude pro me zítra nutné k životu? Což - vědomo-li
v úvahu celou nejistotu budoucnosti, tak charakteristickou
pro systém besohledného a nelitostného konkurenčního boje - ope-
trnost - tato sákladní otázka, nepřikazuje hromadit dnes, aby
se uniklo bídě zítra? Opatrnost tedy vyžaduje, aby se nepřecha-
lo a příliš ukvapeným rozdělením statků, které v té chvíli aby-
vají. Velí ona vidět v dnešním "superfluum" možně "necessarium"
sířejšího dne. A znovu se nacházejí autoři, kteří udělají bo-
hatým dispenz od odvádění superflua, povolující jim sednat
a rozdělením přebytku až do závěti na sarkastická loži. Jak dala-
ho jsou již nejen od evangelijního podobanství o polních lilích,
ale i od rozorů panujících ve středověku. ^{15/}

Omnia superflua pauperibus lubet exhiberi... Samozřejmě,

ale jestliže superflua mají být určena chudým, zda to neklade
jako podmínku, že chudý - člověk nacházející se v stavu krajní
potřeby - existuje? Jestliže však neexistuje? Jestliže celková
životní úroveň je již taková, že lidé, kteří se nacházejí v sta-
vu krajní potřeby, již neexistují? Anebo jestli i někde takový
chudák existuje, ale já o něm nevím, protože se na me neobrá-
til? Zdaž to nečiní mou povinností bespředsátnou, zda me to od
ní neosvobozuje?

Doktrinálně správná odpověď na tuto otázku zní negativně.

Je pravé - kdybychom provedli pronikavější analýzu textu ev. Fo-
rdě (kterou obránci soukromého vlastnictví provádějí s ochotou
všude tam, kde s toho očekávají užitek) viděli bychom, že autor
"Gunny" potvrzuje tuto povinnost "buď pro nebespředsátnost života,
hraničního potřebného nebo pro vlnění přebytečných statků." ^{16/}
Znamená to tedy, že povinnost dávání přebytků nastává již teh,

kde existuje pouhý fakt vlastnění přebytečných statků. Opač-
ný názor, zastávaný Vasquezem, byl odsouzen týmž prohlášením
Inocenta XI. z roku 1679.

Komu však mají být odváděna superflua, jestliže chudí
neexistují anebo se nehlásí? Tu je třeba opravit další omyl,
který se vkradl do myšlení křesťanů v době individualismu.
Tato povinnost odvádět není povinností vůči konkrétnímu indi-
viduu, které se nachází v stavu krajní potřeby, ale vůči kolek-
tivnímu dobru (bonum commune), jehož představitelům je stát.
To, co zbyvá bohatší, není určeno tomu či onomu potřebnému in-
dividuu, ale - v souladu se společným určením statků - nále-
ží dobru společnému. Konkrétní chudák nemá na superflua bohá-
čova bezprostředního práva na základě své právní spravedlnosti,
ale má - jak to vyjádřil Bossuet - jakoby poukázku (assigna-
tion) ve jméno společného dobra. Ale s podobnou poukázkou může
vystoupit vůči bohatší - již bezprostředně sama společnost.
A v té míře, jak spolu s hospodářskými pokroky a realizací so-
ciální spravedlnosti ubývá chudých, na nahromaděná bona super-
flua nezískávají právo ti, kteří jsou jejich držiteli, ale ná-
leží společnosti, která si je může vhodným způsobem vyžádat.

Tedy tomu není tak, že je třeba se vyjímecně situace -
lidí umírajících hladem - na to, aby bylo připomenuto společ-
néství statků, které v normální situaci jsou podány právu
individuálního vlastníka. Pocit společenství statků a povin-
ností, které z toho vyplývají, má doprovázet vlastníka neustá-
le, je totiž neodlučitelným od samého vlastnictví.

A ne individuální vlastnictví statků, zatížené sociální
povinností jakoby hypotékou, které se může vlastník zbavit
splacením, stává se tak plným a neomezujícím pásem svého ne-
jetku, ale spíše společné vlastnictví, svěřené jednotlivci
do správy; jestliže správce zahrne statek, náležející jiným,
depouští se zpronevěry. O takovém vlastnictví říkali církevní
otcové, předcházející v tom o tisíc let Proudhon a Marx,
že "krádeží. "Nabyli byste slodějí" - ptá se sv. Basíl - "vy,
kterí si přivlastňujete to, co jste obdrželi na to, abyste
rozdávali? Nazvete slodějem toho, kdo kráde druhému jeho děv;

ale ten, kdo jej nedává potřebnému, zdaž zaslужuje jiny
název?

A sv. Ambrož vyjadřuje mínění, citované později v "Sumě" sv. Tomáše: to, co převyšuje nezbytné, je zlikvidováno násilím (Plus quam sufficienter sumptui, violententer detentum est).

U PRAKTIKŮ INFORMACE V XIX. STOLETÍ

Sociální encykliky mají ukazovat cestu k perfectnějšímu světu, politického života, společnosti. Podle katolické koncepce bude to vždy uskutečnění přirozeného řádu, protože nadpřirozený řád ho nemění, ale na něm buduje. Schusel, aneb alyši jenom větu "ius proprietatis sanctum esse oportere" - právo vlastnictví musí být nenarušitelné (svaté), jednají proto, aby samostatně své příslušníky k pozemským svátkům a sňatkům nabolenství jako zástavy svého exorcismu a aktivogti, jini proto, aby vystupovali proti Cirkvi, jako ochránky majetných a nepřítelky chudých (Cswald von Hell-Breuning, S.J.)

Ve svém pojednání věnovaném tézi o původu soukromého vlastnictví a přirozeného práva, zjistil P. Leon de Soubert, S.J. 17/, že tato teze - dnes mnohdy považovaná za základ křesťanské sociální nauky - nemá žádné opory ve scholastické tradici, ale je dílem XIX. století. Sformuloval ji poprvé roku 1840 italský jezuita Taparelli d'Azeglio. 18/

Skutečně, marně bychom hledali tuto tezi v textech sv. Tomáše. Autor Sumy tvrdí jasně, že vlastnictví majetku (proprietas possessionis) není v rozporu s přirozenými právy, ale doplňuje toto právo jako vynález lidského rozumu. 19/ Když se tedy o odvolání na jeho texty chtělo říci, že "vlastnictví vychází z přirozeného práva", tak pouze právě v tomto přesně vymezeném smyslu. 20/

Čím je tedy podle sv. Tomáše vlastnictví. Když se uchvátíme do jeho textů, odnesli bychom si dojem, že je v této otázce nedůležitý. Uvádí totiž vlastnictví jak se instituius gentium, tedy práva odvozeného a předpokládá přirozeného práva v přizpůsobení konkrétním podmínkám času a místa 21/.

tak za instituci lidské ustanoveného ius positivus. ^{22/}. Tento - jak dále poznáme jen zdánlivý - nedostatek přesného a jednoznačného seřazení, dal časem základy ke vzniku dvou škol, z kterých každá přijímala rozdílnou interpretaci myšlenek sv. Tomáše. Tento spor byl jen zdánlivě abstraktní. Ve skutečnosti se v něm rozhoduje o místě, jaké zaujme instituce soukromého vlastnictví v pozdější sociální nauce církve. Tvzení, že vlastnictví pochází z ius gentium bylo rovněž potvrzením jeho nepřímé souvislosti s přirozeným právem ^{23/} a tím již razilo cestu pozdějšímu přímému předložení téže o původu soukromého vlastnictví a přirozeného práva.

V důsledku tohoto myšlenkového procesu se přibližujeme tedy do interpretace, která byla v 19. století dost všeobecně přijata a - jak se zdá - potvrzena v encyklice "Rerum Novarum": soukromé vlastnictví pochází z ius gentium; ius gentium, opírající se o předpoklady z přirozeného práva se mále počítat do jeho rozšířeného okruhu. A tak je možno říci v tomto smyslu, že soukromé vlastnictví pochází z přirozeného práva. Rozdílnost formulací, v kterých někteří vidí dokonce odklon Rerum Novarum od nauky sv. Tomáše, se zdá být spíše vědomou a v určitém směru dost daleko jdoucí interpretací sv. Tomáše. ^{24/}

Zdá se však pochybné, zda tato shoda se sv. Tomášem a dřívější církevní tradicí byla zachována u Taparelliho. Připomínáme si, že žije a působí v první polovině 19. stol. v období kdy buržoazní "Průmyslová revoluce" je v západní Evropě v plném proudu a v kterém současně katolické myšlení prožívá hlubokou krizi. Rozumná reakce namířená proti středověku se přičiňuje o oslabení spojení s jeho filosofií a teologií, na kterých dosud ve velkém stupni spočívala církevní nauka. Otřes, jaký přinesla francouzská revoluce a jí doprovázející intelektuální proudy, způsobil, že scholastika přestala být v klášteřích a seminářích živou tradicí. Tomášismus se stával směrem čím dál tím méně známým již nejen v širších kulturních kruzích, ale i mezi duhovenstvem. Nechtěl ke středověku a převládání o plánosti jeho scholastiky doprovázely pokusy nových hledání, odtržených od přítěže tradice.

Teperelli, jestliže se spoléháme na rozbor jeho spisů, provedený de Sousa Berghem, nebyl sám prost takovýchto tendencí. Není možno obvinít ho, že nejpravděpodobněji vůbec modifikoval tradici; spíše ji prostě snižoval. Nevyniká též z jeho spisů, které po nás zůstaly, že by jí vůbec důkladněji pronikl. Jeho filosofické sympatie se zdají snášet jiným směrem. Je okoušen filosofy osvícenské doby, obzvláště Montesquieuem a Lockem. Jistě v nejlepšímu záměru chce čerpat z dědictví 18. století to, co je podle jeho přesvědčení možno asimilovat křesťanským myšlením.

Dnes, když se díváme na dílo Teperelliho a hledáme označení pro jeho postoj, museli bychom ho asi nazvat "progresistou". Úgyl, který leží u základů jeho díla a kterým satilil katolické sociální myšlení 19. století ténatného "dělnickou otázkou" je takový, který rozhoduje o dráze každého "progresismu". Cenné a uznání hodné je na "progresismu" péče o to, aby křesťanství mělo společný jazyk s obklopujícím ho světem, bez čehož by nemohlo splnit svůj úkol - posvětit ho. To vyžaduje neustálý rozvoj myšlenkový Církve. Ale blud (angl.) začíná tam, kde se zapomíná, že tento rozvoj musí být rozvojem organickým, že musí být rozvojem toho, co do té doby nahromadila doktrinární tradice, musí být pokračováním a ne začínáním odnova. Jestliže soudobé epochy ukládá nějaké nové problémy, tak je třeba, ^{aby} katolíci tyto problémy vtáhli na doktrinární tradici. Organický rozvoj doktriny spočívá v získávání těch hodnot z tradice, které čekají na svůj čas, aby dobytý námahou bádevé byli schopny odpovédět na potřeby epochy.

Zda to znamená, že při hledání nových řešení katolíci nemají čerpat z myšlenkového výtěšku současnosti, zda to znamená, že nemají z něho přejímat ty hodnoty, které se srodily foradně za okruhům působení křesťanství, ale v podstatě do něho náleží? Ne, taková rada by obdivněně odporovala universálnímu duchu katolicismu. Jde však o to, aby přijetí bylo současné asimilací. To, co je přijímáno, má-li sloužit organickému rozvoji doktriny, musí být integrováno s jeho tradicí, jí jaksi přetaveno a spojeno v jedno. Teprve tehdy to bude pokračování. Příkladem takové

nasilnice je "pokřtění" aristotelismu v 13. stol. sv. Tomášem. Jestliže se přičinilo do tak mohutného rozvoje křesťanské teologie a filosofie, jestliže přineslo církvi užitek, který je pocíťován až dodnes, to proto, že autor Summy dokázal (co ve vztahu nauky o vlastnictví jsme ukázali) zharmonizovat myšlenky svého řeckého učitele s celou předchozí křesťanskou tradicí, které umožnil díky této syntéze se plněji rozvíjet a přesněji určit její základní téze.

Taparelli, když formuloval své tvrzení o původu soukromého vlastnictví a přirozeného práva, vyšel vedle tradiční argumentace sv. Tomáše ve prospěch vlastnictví^{25/} a doplnil je dvěma novými argumenty, vypůjčenými od novodobých individualistických myslitelů. Hlásají: 1) že člověk musí mít prostředky nejen na uspokojení běžných potřeb, ale i těch, které předvídá v budoucnosti: může to zabezpečit jedině stálým vlastněním; 2) že člověk má právo na produkt své práce, který je jakoby prodloužením jeho osoby. Obě tyto argumenty budí podle zdání de Sousberghs vážné pochybnosti.^{26/}

Nadto přejal Taparelli od Montesquieuu tézi, že "lidé resignovali na společenství statků, aby šli podle občanského práva". Zde tato formulace, odůvodňující vlastnictví, je sama sebou v rozporu s křesťanskou doktrinální tradicí? Neří to jisté. Vše záleží na tom, jak je chápáno. Je možno chápat objevující se soukromé vlastnictví jako něco, co n a h r a - š u j e společenství užívání - a to je cesta individualistického myšlení nové doby; možno je též vidět ve vlastnictví nejen to, co neodstraňuje společenství, ale naopak je d o p l ň u - j e a p o s i l u j e - a to je cesta myšlení sv. Tomáše.

Člověk - dedukují autoři osvícenství - má právo čerpat se společného k uspokojení svých potřeb; ale rozumné uspokojování potřeb, které ho vede k myšlence na zítřejší den, neodvolatelně vede ke hromadění statků vylučováním jich se společného užívání. Tak vzniká vlastnictví. Na dokonce v této schopnosti hromadění a výběrání s myšlenkou na budoucí potřeby vidí se znáska toho, co člověka vyvyšuje nad zvířata. Opuštění dávno commoni bonorum ve prospěch proprietas je tedy aktem rozumu, je projevem pokro-

ku.

U sv. Tomáše rozlišené vlastnictví nejen že nezastupuje
společenství - jak jsme to již viděli výše - ale doplňuje je a
vyvyšuje. Účty němu společnosti, které dosud mělo charakter
negativní (zákaz vylučovat s něho kohokoli z lidí), může nabý-
vat rovněž p o z i t i v n í h o charakteru (příkaz pozitiv-
ních dávek ve prospěch druhého člověka, které mohou být činěny
jen z vlastního); právě těmito dávkami se může vytvářet ona po-
sitivní, a nejen negativní *communio bonorum*, spočívající na
spravedlnosti a lásce. A ne tedy cesta od s p o l e č e n -
s t v í k i n d i v i d u á l n í m u ž i v o t u, jak
chtěl individualismus, ale cesta od s p o l e č e n s t v í
n e g a t i v n í h o pomocí individualního vlastnictví
k s p o l e č e n s t v í p o z i t i v n í m u, napřes-
tává být přesně všechno trvalým ideálem lidského života. ^{27/}
Tak by bylo možno narysovat vedoucí myšlenku sv. Tomáše. Z toho
je vidět, jak je velmi daleko od oné nekritické apologie sou-
kromého vlastnictví, jakou mu chtějí vložit v ústa ti, kteří
chtějí z něj dnes udělat štít buržoazního vlastnictví. Ve sku-
tečnosti - jak potvrzuje Robert Linhardt - F jeho lásce chudoby
se cítí duchovně více spřízněn s rajským komunismem než s koneč-
ně uznávaným pádem soukromého vlastnictví. Křesťanský personalis-
mus, opírající se o nauku sv. Tomáše, nemůže být též v žádném
blíže individualismu než kolektivismu. To, co mu na
kolektivismu nevyhovuje, to není stvrzení společnosti, ale
spíše neúčinnost tohoto stvrzení. Personalismus, domáhající
se také společnosti, se nepodílí na domněnce, že se toto spo-
lečenství může zrodit v důsledku samotného přetvoření f e r m y
vlastnictví; pravdivá společnost se nevytvoří pouhými právní
organizačními změnami, ale vyžaduje nadto vědomého úsilí lidí
k přetvoření svazku organizačního přinucení či společného zájmu
ve svazek vyššího řádu, spojující členy společnosti jako osoby,
ve svazek spravedlnosti, bratrského přátelství a lásky, odpoví-
dajícímu tradičnímu pojetí *communio*.

Náhledy Vaperelliho satifikly váleč sociální postoj katolík-
ků 19. století. Po jeho vlivem tése o původu soukromého vlast-
nictví s přirozeného práva spolu s jinými argumenty se dostala

v té době všeobecně do neoscholastické literatury. A co více - našly se i v obsahu encykliky *Rerum novarum*, vyhlášené roku 1891. ²⁰ / Vyplyvalo to ze semých předpokladů encykliky, která měla být nejen vyjádření osobních názorů jejího autora, ostatně horlivého stitele sv. Tomáše a tvůrce novodobé renesance thomismu v církvi, ale rovněž kodifikací výsledků tehdejší katolického sociálního myšlení. A ačkoliv jsou důvody k domněnce, že téze o původu soukromého vlastnictví z přirozeného práva chápe Lev XIII. jinak než Paparelli, vliv Paparelliho myšlenek, podnětný literární formulování encykliky trvá až do našich dob.

Paparelli tak přispěl k vážnému zdeformování způsobu porozumění soudobé sociální doktriny církve ze strany katolíků, tím, že vynesl soukromé vlastnictví na piedestal, do té doby rezervovaný shodně s křesťanskou tradicí pro *usus communis*. Neze též ve velké míře odpovědnost za to, že v 19. stol. ne společné určení pozemských statků, ale soukromé vlastnictví se ocitá v centru nauky a dokonce v pojetí oněch sašiné být základním pilířem, o něž se tato nauka opírá.

- 1/ Personelle et communaire. Vis E. Mounier: "De la propriété capitaliste a la propriété humaine." "Oeuvres", Paris 1961, t.I, str. 444.
- 2/ S.Th.II,II,q.66 a.1.
- 3/ S.Th.II,II,q.32 a.3 ad 2; sent.IV dist.15,q.II a.1.
- 4/ S.Th.II,II,q.66 a.2.
- 5/ "Tia právé" - píše v "Social-Principien des hl. Thomas von Aquin" Robert Linhardt - "různí se Tomáš v nauce o vlastnictví od svého mistra Aristotela. Pro Aristotela je pravým ideálem vlastnictví, ^{сохраняя} ~~pro Tomáše~~ pravým ideálem vlastnictví je komunismus rajského lidstva.
- 6/ Srv. u Řehoře Velikého: "Naše vlastnictví je naše proto, abychom je rozdělili, ne naše proto, abychom je uchovávali; nemáme právo ničit je, ani právo ^{zabavit} ~~zabít~~ je těm, kteří jsou v nouzi." ("Liber Regule Pastoralis", III, 210).
- 7/ "Ea quae sunt iuris humani non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino... Et idcirco per rerum divisionem et appropriationem, ex iure humano procedentes non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex cuiusmodi rebus" (S.Th.II,II,q.66 a 7.).
- 8/ S.Th.II,II,q.66 a 7 ad 2. "Právé toto "efficitur suum" - komentuje R. Linhardt - svědčí o tom, že prvotní společné rajské vlastnictví sestává vždy účinná, třebaš pod náhosem tak či onak utvářeného řádu rozlišeného vlastnictví, a jako nadřizené, prvotní přirozené právo v případě kritické životní nutnosti rozí sobě cestu i proti řádu rozlišeného vlastnictví.
- 9/ E.Mounier; op.cit., str. 492.
- 10/ V.Gethreini "Filozofia moralna", polský překlad, Warszawa 1904, sv. III, str. 239 a násled.
- 11/ Srv. Ernst Troeltsch: "The Social Teaching of the Christian Churches" New York, 1911, sv. I, str. 115 - 118.
- 12/ S.Th.II,II,q.97, a.1 ad 4.
- 13/ E.Mounier; op.cit., str. 494.

- 14/ To je názor, který jsem našel u jednoho ze soudobých německých autorů: jde-li o tzv. "volný důchod", a tím spíše nabytý dědičný majetek, to podle jeho mínění encyklika "Quadragesimo anno" dává na erozusěnou, že nemusí být rozděán, bude-li použit oprávněným způsobem. "Možno tedy říci: podle "Quadragesimo anno" ne mám užívání statků závisí, zda jsou "superflua" či ne. Jinak řečeno" superflua jsou ty statky, s kterými nemusis udělet nic rozumného nebo nic rozumného nedělat".
- 15/ Podle sv. Tomáše hřeší určitě, kdo nedává hladovějícímu "cum habet superflua, quae secundum statum praesentem non sunt sibi necessaria, pro ut probabiliter aestimari potest. Nec oportet quod consideret ad omnes casus qui possunt contingere in futurum; hoc enim esset de creatino cogitare (S.Th.II,II,q.32 a.9 ad 3).
- 16/ "Vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habituram" (S.Th.II,II,q.118 a.4 ad 2).
- 17/ L.de Sousberghe: Propriété de droit naturel - these neo-scholastique et tradition scolastique". "La Nouvelle Revue Théologique", Louvain, juin 1930.
- 18/ Saparelli d'Azeglio: "Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto", Palermo 1840.
- 19/ Unde proprietates possessionum non est contra ius naturale sed iuri naturali supereditur per adinventionem rationis humanae (S.Th.II,II,q.66 a.2 ad 1).
- 20/ Kdyby se připustilo podle Roberta Linhardta, že ono "esse de iuri naturali" máše mít dvoji význam: 1) "quia ad hoc natura inclinatur" i 2) "quia natura non inducit contrarium" bylo by možno užívat tvrzení, že "vlastnictví je z přirozeného práva" nanejvýš v druhém významu: že přirozené právo mu neodporuje.
- 21/ S.Th.II,II,q.57 a.3; q.66 a.2 ad 1.
- 22/ S.Th.II,II q.66 a.2. "Secundum humanum conditum quae pertinet ad ius positivum".

23/ Podle sv. Tomáše práva, která pocházejí z "ius gentium - continentur in lege humana non tanquam sicut solum lege po-
sita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali".
Zatímco práva pozitivní "ex sola lege humana vigorem habent"
(S.Th.I.II.q.95,a.2).

24/ Je třeba však podotknout, že ze strany katolických autorů
je často nedostatek dostatečně přesného a přesvědčivého
vyjasnění těchto skutečných nebo zdánlivých rozporů. Oswald
von Nell-Breuning, S.J. píše, že vzhledem k účtu, jako měl
lev XIII. k sv. Tomáši Akvinskému, se zdá vyloučeno, že
by v tomto bodě chtěl zaujmout stanovisko neshodující se
s jeho naukou. Na druhé straně se zdá vyloučeno, aby rozdíl
vše uvedených formulací vaníki neuposerevaně. Rozdílnost
lze vysvětlit nejpravděpodobněji různými náklonnostmi auto-
rů obou textů: sv. Tomáš představuje teologicko-historickou
náklonnost, zatím co lev XIII. filosoficko-spekulativní
(*Wirtschaft und Gesellschaft heute*, Freiburg 1956, str. 375).
Nadto je třeba vsít v úvahu, že sociální encykliky jsou pří-
ležitostné dokumenty, které si nekladly za cíl systematický
výhled nauky. Josef Pieper tvrdí, že "nemí myslitelné, aby
se papež chtěl postavit proti tradiční nauce církve, prohlá-
sující-li, že právo na soukromé vlastnictví je dáno člověku
"a natura seu a Creatore ipso". Tpto prohlášení nemusí být
chápano ve smyslu, který není ve shodě s tradiční naukou
církve." Každý z vlastnických řádů plní bezprostředně přiro-
zené právní smysla i cíl vlastnictví, t.j. zabezpečení exis-
tence všech. Rozhodnutí se pro řád soukromévlastnický nebo
kollektivněvlastnický musí tedy být závislé na tom, který
z vlastnických pořádků dosahuje takto nejjistější a nejlepší
"zabezpečení existence všech." Ten vlastnický řád, který to
činí, je již tím smysla - v druhotný, nepřímém smyslu - oprá-
ven přirozeně právně; je možno o něm správně prohlásit, že
byl dán člověku samu přirozeností" (Josef Pieper, *Die Neu-
ordnung der Menschlichen Gesellschaft - systematische Einfüh-
rung in die Enzyklika "Quadragesimo Anno"*, Frankfurt a/M,
1932, str. 35 - 36). Blízký názor má i R. Linhardt: "Přiro-
zené právo ponechalo efornování řádu vlastnictví (pod nadřa-
zeností všelidského práva užívání) lidskému právnímu pořádku

jako oboru z hlediska přirozeného práva neutrálnímu (non inducit contrarium), Řád soukromého vlastnictví vznikl nejen jako změna přirozeného práva, ale jako v přirozeném právu předem předvídané jeho doplnění (additio), jako rozumné a účelné zařazení lidského právního řádu (ad utilitatem humanae vitae), mající co nejlépe i co nejdůležitěji zajistit přirozeným právům vyžadované zaopatření všech lidí v nejne-
sytnější^m prostředky živobytí."

- 25/ Když sv. Tomáš tvrdí, že vlastnictví neodporuje přirozenému právu, ale doplňuje je, uvádí pro to tři argumenty: 1) každý pečlivěji spravuje to, co náleží jemu samému než to, co náleží všem nebo mnohým; 2) lidské záležitosti jsou řízeny řádněji, když každý se musí sám starat o spravování nějaké věci; 3) mezi lidmi se udržuje stav většího míru, když každý má vlastní majetek, při společném majetku totiž často vznikají spory (S.Th.II,II,q,66 a 2).
- 26/ Leon de Soubertge S.J. - op. cit., str. 994 a násled.
- 27/ Sv. Tomáš je v tom věrný patristické tradici. "Církevní otcové" - píše de Lubac - "v samém středu lidských individuí v odlišné a ze své povahy nepřátelské centra viděli náhledek hříchu, třebaže ne jediný a druhotný, ale neméně závažný od prvotního (totiž skálení přirozenosti - pozn.red.). Tímto způsobem se v jejich myšlenkách spojovalo vlastní rezervání s vašími rezerváním sociální jednoty." "A tak např. sv. Maxima, vyznavač (6. stol.) považuje jako Origines prvotní hříchu "za odlegčení se od celku, za rozdělání, za "individualizování se" v nejhorším smyslu toho slova. Zatím co Bůh působí neustále ve světě, aby přivedl všechno k jednotě, hříchu jsoucí dílem člověka "jednu přirozenost rozbil na tisíc částí a spárobil, že lidstvo, které by mělo být jedním harmonickým celkem, se stalo shromážděním jednotlivců a protichůdných snahách..." "Stal nás rozprávil" - říká Cyril Alexandrijský, když chce objasnit podstatu prvotního hříchu a nutnost příchodu Vykupitele. (Henri de Lubac, S.J. - "Filioque", Kraków, 1961, str. 21).
- 28/ Z toho důvodu, že člověk ne rozešel od zvířete ná rozum, je třeba, aby člověk měl ne tak jako zvíře jen statky určené

k bezprostřednímu užití, ale aby měl statky k stálému a trvalému vlastnění a ne tedy jen ty, které užívání se ničí, ale také ty, které zůstávají i při užívání. (str. 32). Když si člověk připravuje přirozené statky pomocí rozumu a pomocí tělesných sil, přivlastňuje si člověk již tím samym tu část přírody, kterou sám spravoval a na které jakoby ponechal vtisknout tvar své osobnosti; jako důsledek toho je zcela správné, aby tato část přírody měla v držení jako vlastní a aby nikomu nebylo dovoleno narušovat jeho práva na ni (str. 33). (Encyklika Rerum Novarum.)