

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

Katolická teologická fakulta  
Katedra systematické teologie  
Morální teologie

Ing. Bc. David Seifert

**SROVNÁNÍ NEJVYŠŠÍHO MRAVNÍHO KRITÉRIA V KŘESŤANSTVÍ  
A V MARXISMU-LENINISMU**

Diplomová práce

Vedoucí diplomové práce: PhDr. Libor Ovečka ThD.  
PRAHA 2007

Za odborné vedení, cenné rady a informace chci poděkovat PhDr. Liboru Ovečkovi ThD.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a v seznamu pramenů a literatury jsem uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

V Praze dne 24.4. 2007

David Seifert

# OBSAH

OBSAH.....	3
1 ÚVOD.....	4
2 POJETÍ MRAVNÍHO KRITÉRIA V KŘESŤANSTVÍ .....	6
2.1 Úvod .....	6
2.2 Pohled na svědomí v průběhu dějin křesťanské teologie .....	6
2.2.1 <i>V Písmu svatém</i> .....	6
2.2.2 <i>Od starověku po scholastiku</i> .....	10
2.2.3 <i>Reformace</i> .....	11
2.2.4 <i>Vývoj během novověku</i> .....	12
2.2.5 <i>Novější katolická teologie</i> .....	13
2.2.6 <i>V pohledu magisteria</i> .....	15
2.3 Pojetí svědomí u Bernharda Häringa.....	20
2.3.1 <i>Úvod</i> .....	20
2.3.2 <i>Svědomí: Svatyně tvůrčí věrnosti a svobody</i> .....	20
2.4 Závěr.....	43
3 POJETÍ NEJVYŠŠÍ MRAVNÍ AUTORITY V MARXISMU-LENINISMU .....	45
3.1 Úvod .....	45
3.2 Morálka v marxismu-leninismu.....	45
3.3 Svědomí nebo zákon?.....	54
3.4 Závěr.....	60
4 SROVNÁNÍ.....	62
4.1 Oheň a voda .....	62
4.2 Naděje i nebezpečí.....	67
5 ZÁVĚR.....	81
Seznam použitých symbolů a zkratek .....	87
Seznam pramenů a literatury .....	88
Anglická anotace (English annotation).....	90

# 1 ÚVOD

Bez ohledu na příslušnost k určitému názorovému proudu, panuje v současné společnosti poměrně pevně zakořeněné přesvědčení o významu svědomí a především svobody svědomí. Mohlo by se zdát, že řeč o svědomí může být jedním ze styčných bodů pro dialog křesťanství s dnešní kulturou nebo východiskem pro evangelizaci. Vždyť přece také v pohledu křesťanství by svědomí mělo být kritériem pro individuální mravní jednání. Avšak jak se dá předpokládat, věc není zase tak jednoduchá. Nesmíme totiž přehlédnout, že zmíněné sympatie společnosti platí vůči svědomí, které je většinou pojímáno jako alternativa či spíše opak *zákona a příkázání*. V tomto smyslu je svědomí skutečně klíčovým pojmem v étosu současné doby. To, že lidé přelomu 20. a 21. století slyší na téma svědomí, má jeden ze svých kořenů ve filozofii osvícenské doby, ale je to jistě nemalou měrou dáno také zkušeností, kterou lidstvo prodělalo v uplynulém století s totalitními režimy nacismu a komunismu. Pokud se zaměříme na poměry v naší zemi, měli bychom si v této souvislosti připomenout některé skutečnosti: Za prvé je třeba říci, že v průběhu těchto dějinných období nesvobody získala církev v očích národa morální kredit svou věrností ve víře. Ochota nepřizpůsobit se, a za cenu obětí zůstat věrný svému přesvědčení, byla mnoha lidem velmi srozumitelná a oslovující. Tyto sympatie byly zřetelné ještě v období euforie po sametové revoluci. Ovšem jak vyplynulo z výsledků nedávných průzkumů veřejného mínění, panuje v české společnosti vůči tradičním církvím spíše nedůvěra. Příčin bychom našli bezpochyby více. Svou roli zde určitě hrají historické pra-kořeny této nedůvěry. V průběhu našich dějin je několik období, které bychom takto mohli označit. Jmenujme např. dobu po bitvě na Bílé hoře, kdy na základě Obnoveného zemského zřízení mohl být nesouhlas v náboženských otázkách trestán také ztrátou majetku i života a nebo nechvalně proslulé spojení církve a státní moci v tzv. austrokatolicismu. K tomu přistupuje také to, že dnešní člověk, vyzbrojený tolika výdobytky vědy a techniky, se cítí být již „dospělý“, a proto jeho individuální svědomí je pro něj přijatelnější než objektivní autorita, která si činí nároky na jeho poslušnost. A proto snad nebude přehnaný názor, že v pohledu mnoha našich současníků existoval určitý historicky vymezený „čas církve“, který (pokud se týká např. svobody svědomí) více či méně vědomě zařazují mezi totalitní systémy našich dějin. Snad každý, kdo má příležitost hovořit s lidmi o věcech víry a církve, se s podobným pohledem někdy setkává.

Vraťme se však k oběma zmíněným totalitám 20. století. Zatímco Hitler otevřeně vyjádřil přesvědčení, že svědomí (jakožto „židovsko-křesťanský vynález“) je nutno lidem

odejmout, marxismus-leninismus se mravního vědomí nezříká. Systematicky zpracované učebnice marxismu-leninismu z 2. poloviny minulého století obsahují dokonce celé kapitoly věnované svědomí. Jde však také o to, jaké kritérium můžeme v intencích marxismu skutečně považovat za rozhodující pro osobní rozlišení mezi dobrem a zlem.

Proč ale může být zajímavé podívat se na marxistické pojetí nejvyššího mravního kritéria ve srovnání s křesťanským pohledem? Jak bylo již naznačeno, můžeme si položit znepokojující otázku: Jak je možné, že křesťanské poselství – osvobozující a radostná zvěst evangelia – mohlo být pochopeno (alespoň v některých ohledech) jako určitá obdoba ideologií, které omezují vnitřní i vnější svobodu člověka? Odpověď není jednoduchá, ale jestliže připustíme, že takové nebezpečí je reálné, bude jistě užitečné odhalit možné příčiny. Srovnání obou pohledů tak může přinést mnohonásobné plody: Jednak je možné analyzovat ty shodné momenty, které v sobě skrývají nebezpečí onoho nedorozumění, o kterém byla řeč. Dále je samozřejmě nutné poukázat také na zásadní rozdíly a specifika na obou stranách. A nakonec by jistě bylo dobré nepřehlédnout styčné body, na kterých by se snad mohl zakládat případný dialog.

Ve shodě s touto logikou jsou tedy témata rozvržena do jednotlivých kapitol. Nejprve je třeba ukázat, jakým způsobem jednak křesťanství, a pak také marxismus-leninismus nahlíží na nejvyšší kritérium pro osobní rozhodování o otázkách dobra a zla. Důraz je položen na způsob řešení určitého napětí mezi individuálním svědomím a objektivním zákonem – to je téma druhé a třetí kapitoly. Ve čtvrté kapitole pak učiníme porovnání, budeme analyzovat závěry a pokusíme se odpovědět na některé otázky.

Tato práce se tak snaží svým způsobem (a ze svého omezeného a dílčího úhlu pohledu) nepatrně přispět do spektra reflexí nad situací křesťanství v naší zemi v období znovunabyté svobody v kontextu dědictví nedávné minulosti. Klade si za cíl, pokusit se vystihnout některá možná úskalí a snažit se odhalit nadějeplné momenty.

## 2 POJETÍ MRAVNÍHO KRITÉRIA V KŘESŤANSTVÍ

### 2.1 Úvod

Úvodem bych chtěl říci několik slov ke koncepci této kapitoly. Vzhledem k cíli, o který nám půjde, se budeme snažit zahlédnout pravou povahu kritéria pro osobní mravní rozhodování v rámci křesťanství, abychom si připravili kontext pro další analýzy možného nebezpečí pochopit jej jako ideologii, která by chtěla člověka zotročit. Proto se zaměříme především na otázku svědomí a na jeho vztah k objektivnímu mravnímu zákonu. V rámci kapitoly je položen důraz na její druhou část, kterou tvoří ucelený pohled konkrétního katolického teologa, Bernharda Häringa, který vzhledem ke svému životnímu osudu, má k tomuto tématu co říci. Jeho živá zkušenost s hrůzami nacistické diktatury a zároveň jeho hluboká víra katolického křesťana, která v tomto těžkém období utvářela jeho život, jej přímo předurčuje pro pomoc při hledání odpovědí na naše otázky. Dějinný průřez pohledu na téma (který tvoří první část kapitoly) se tedy snaží o co největší stručnost, ale je také nezbytný, neboť je nutné se pohybovat v kontextu celé církevní tradice. Zvláště pak není možné opomenout pohled učitelského úřadu církve.

### 2.2 *Pohled na svědomí v průběhu dějin křesťanské teologie*

Jak uvidíme, dějinami křesťanské teologie se vlastně neustále jako červená niť táhne snaha o nalezení správného vztahu mezi objektivním mravním zákonem a osobní zodpovědností vyplývající ze svědomí. V některých momentech se tak objevuje určité napětí, které je nutné, ale jehož zvládnutí se vždy neobešlo bez obtíží.

#### 2.2.1 *V Písmu svatém*

Starý zákon nemá vlastní výraz pro svědomí. Vztahuje zkušenost povinnosti na vyvolení Hospodinem a také obsah tohoto závazku je předem dán Hospodinovým

zákonem.<sup>1</sup> Vůle Boží je jasně projevena, není třeba žádné zprostředkující instance. Na rozdíl od mnohých mýtů rozšířených např. u Řeků, kde člověk byl beznadějně vydán výčitkám viny, se ve Starém zákoně neklade takový důraz ani na fenomén špatného svědomí. Jeho náznaky je sice možné pozorovat např. u Adama a Evy, u Kaina nebo Josefových bratří, ale obecně charakteristický postoj bychom mohli popsat spíše takto: Hospodin je milostivý a odpouštějící a Izraelita proto může přinést svou vinu před Boha a tam být od ní osvobozen. Poslední slovo nemá obviňující a soudící svědomí, nýbrž Hospodin, jenž miluje člověka a stará se o něho.<sup>2</sup> Vyvolení a vysvobození národa, Smlouva a Zákon na Sinaji, to všechno jsou rozhodující momenty, v kterých se Bůh obrací na Izraele jako na společenství, proto zde není klíčovým zákonem něco subjektivně individuálního. Starozákonní uvažování je tedy „teologické a sociální, a proto objektivní.“<sup>3</sup> Zdá se, že taková je tedy hlavní melodická linka starozákonní etiky. Tento důraz ovšem vůbec neznamená, že bychom ve Starém zákoně na skutečnost svědomí nenarazili. Vždyť „to, co je výrazem myšleno, nacházíme v Písmu všude.“<sup>4</sup> Nemůžeme přece zapomenout, jak významnou roli v něm hraje výraz *srdce*. To je považováno za sídlo činnosti svědomí: „Davidovi tlouklo silně srdce, že dal sčítat lid a řekl: ‚Dopustil jsem se velikého hříchu‘ (2 Sam 24,10).“<sup>5</sup> Takový odkaz na individuální naléhající vnitřní autoritu nacházíme také např. u Joba: „Srdce mě nebude hanět za žádný můj den“ (Job 27,6), nebo u Šalamouna: „Kéž bys dal tedy svému služebníku srdce vnímavé, aby mohl soudit tvůj lid a dovedl rozlišovat mezi dobrem a zlem“ (1 Král 3, 9).<sup>6</sup> Avšak především naléhavé výzvy proroků poukazují na osobní mravní kritérium, které v konkrétní situaci člověku ukládá jednání, které se neřídí pouze literou Zákona. Dokonce někdy vyžaduje jeho zdánlivé přestoupení, aby byl naplněn jeho pravý smysl (srov. Iz 58). Ukazuje se, že tímto pravým smyslem je láska k Bohu a k bližnímu. Předpokládá se tedy schopnost slyšet ve svém srdci hlas, který zavazujícím a naléhavým způsobem volá k jejímu uskutečnění. „Zvnitřnění porozumění svědomí je jedním z největších přínosů etického profetismu Izraele.“<sup>7</sup> Teprve takto se nám ukáže starozákonní etika ve své polyfonní úplnosti. Zbývá však otázka autonomie svědomí: „Je soud, který naše vlastní svědomí vykonává nad našimi skutky, přímým důsledkem Boží blízkosti? Jobovo neštěstí jakoby to popíralo: Může křičet do tváře svých obviňovatelů i v přítomnosti samého Boha, že jeho srdce je

<sup>1</sup> Srov. LANGEMEYER Bernhard Georg: Svědomí, in: BEINERT Wolfgang: Slovník katolické dogmatiky, Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 1992, 360.

<sup>2</sup> Srov. WEBER Helmut: Všeobecná morální teologie, Praha: Vyšehrad, 1996, 192.

<sup>3</sup> Tamtéž 196.

<sup>4</sup> LÉON-DUFOUR Xavier: Svědomí, in: Slovník biblické teologie, Praha: Academia, 2003, 491.

<sup>5</sup> Srov. tamtéž.

<sup>6</sup> Srov. WEBER: op. cit., 191.

<sup>7</sup> HÄRING Bernhard: Frei in Christus, sv. 1, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1979, 228.

čisté (...) a přesto se musí kát v prachu a popelu (srov. Job 42,6). I ten nejniternější hlas svědomí nakonec poměřuje Boží tajemství poznáním jeho vůle formulované Zákonem.“<sup>8</sup>

Dynamická etika lásky, jejíž požadavky jdou k jádru Zákona a tedy nad psaný Zákon, dosahuje vrcholu v Novém zákoně, v evangelním Horském kázání.<sup>9</sup> Ježíš neruší Zákon, ale ukazuje, že jeho zachovávání se musí řídit v první řadě čistotou úmyslu (srov. Mt 15,1-20 par.) a vyzývá k posuzování úmyslů srdce místo skutků (srov. Mt 6,4). Tím připravuje osvobození svědomí Pavlem, který prohlásí, že Zákon není něčím mimo člověka, ale že jeho smysl a síla jsou vylity působením Ducha do srdcí věřících.<sup>10</sup>

„Řecký termín svědomí (syneidésis) se objevuje v pavlovských a pastorálních listech, když kritizují vnější poutání na doslovné znění zákona a rozhodujícím kritériem vůči Boží vůli činí úmysl srdce (srov. 1 Kor 8,4-13).“<sup>11</sup> „Slovo syneidésis nalezl Pavel nikoli v literatuře řeckého stoicismu, ale v náboženské mluvě své doby. Slovo samotné nenajdeme ani u Epikteta, ani u Plutarcha, ani u Marka Aurelia.“<sup>12</sup> Sokrates hovoří o daimonion - božském hlase, který je vnímatelný v nitru, vynášející neúprosné soudy o tom, co se nesmí dělat. Svědomí ve stoické filozofii je totožné s rozumem člověka, který je jiskrou světového logu. Tím má syneidésis jak racionálně logický, tak i božský charakter. Je to posvátný duch zjednaný jako strážce nad našimi zlými a dobrými skutky (Seneca), Deus in nobis (Ovidius).<sup>13</sup> Vyjadřovalo tedy v jeho pojetí reflexivní nezávislý soud, přisuzovaný v bibli lidskému srdci.<sup>14</sup> Tak se s ním setkáváme také v pozdní starozákonní knize Moudrosti: „Neřest se totiž sama usvědčuje ze zbabělosti; tuší vždy něco zlého, protože má zlé svědomí“ (Mdr 17,10).

Vraťme se však k sv. Pavlovi: „Podle Řím 2,15 je vůle Boží, která je Židům zjevena v Zákoně, pohanům vepsána do srdce skrze svědectví svědomí. Na tom se zakládá i zodpovědnost pohanů před Bohem. Pavlův pojem svědomí vyzvedá zvláště skrze víru v Krista darovanou svobodu vnitřního úsudku svědomí proti vnějším tlakům (zákonu).“<sup>15</sup> Ale svědomí křesťana není zcela nezávislé, jako např. stoické s jeho svobodou jako důsledkem vrozené lidské znalosti přírodních zákonů. Svědomí není autonomní, ale teonomní (srov. 1 Kor 4,4). Dobré svědomí - čisté, je rozhodujícím způsobem osvíceno pravou vírou (srov. 1 Tim 1,5,19).<sup>16</sup> „Kde je Duch Páně, tam je svoboda“ (2 Kor 3,17),

<sup>8</sup> LÉON-DUFOUR: op. cit., 491.

<sup>9</sup> Srov. Mt 5,1-7,29

<sup>10</sup> Srov. LÉON-DUFOUR: op. cit., 491.

<sup>11</sup> LANGEMEYER: Svědomí, in: BEINERT: Slovník katolické dogmatiky, 360.

<sup>12</sup> LÉON-DUFOUR: op. cit., 491.

<sup>13</sup> Srov. WEBER: op. cit., s. 190

<sup>14</sup> Srov. LÉON-DUFOUR: op. cit., 491.

<sup>15</sup> LANGEMEYER: Svědomí, in: BEINERT: Slovník katolické dogmatiky, 360-361.

<sup>16</sup> Srov. LÉON-DUFOUR: op. cit., 491.



svoboda, která nemá zapotřebí soudu cizím svědomím. Svobodu svědomí omezuje Boží přítomnost, která mu dává smysl. Poznání a svoboda jsou omezeny někým mimo mne, kdo se mi ale postupně zjeví jako naplnění mého vlastního „já“. Proto Pavel nezdůrazňuje psaná, neměnná přikázání, svědomí je vázáno vztahem k Pánu a k bratřím. Nevolá po podřízenosti tvrdému jhu psaného Zákona, ale po živém vztahu k Božímu Slovu a k lidem, s jeho daleko vyššími požadavky. Psaný kodex zákonů tím není zrušen, ale ztrácí svou neomezenou nadvládu, zvláště nad nesmělým svědomím.<sup>17</sup>

Nesmíme však přehlédnout důležitou věc: Syneidésis pro Pavla nesměruje vždy spolehlivě k objektivní pravdě, jako spíše k eticko-náboženské integritě člověka – k souladu mezi jeho poznáním a jednáním.<sup>18</sup> „Souhrnně se nyní dá říci, že Pavel oceňuje svědomí, ale vidí ho také nevyhnutelně střízlivě. Nad svědomím je Boží slovo a láska, jakož i Boží milost a náklonnost, na níž je odkázáno a z níž žije. Svědomí u Pavla (...) není autonomní, netvoří autonomní autoritu a neztotožňuje se s Bohem. Nese v sobě znamení lidské slabosti.“<sup>19</sup>

Závěrem lze říci, že se v Písmu svatém fenomén svědomí projevuje stále zřetelněji. Předpokládá se jako instance, která má svoji vlastní svébytnost a existenci. „Neomezuje se však na empiricky zachytitelné, nýbrž zasahuje do světa otevřeného vírou.“<sup>20</sup> Žádným způsobem se však nezbožšťuje, nesetkáváme se nikde se slovem nebo představou, že svědomí je hlas Boží. Je vystaveno nebezpečí omylu, musí být Bohem očištěno a vykoupeno. Důležitější než to, co říká svědomí, je Boží slovo a potřeba bližního a rozhodujícími slovy jsou pro biblickou etiku spíše poslušnost, láska nebo služba. Pokud však promlouvá svědomí a jeho hlas není opraven Božím slovem nebo nárokem bližního, je pro příslušného člověka naprosto závazné. Jednání proti vlastnímu přesvědčení ve svědomí přináší jednotlivci záhubu před Bohem, a to i tehdy, kdyby toto jednání nebylo věcně nesprávné. V tomto smyslu je tedy vlastní osobní svědomí ve skutečnosti poslední normou pro morálku jednotlivce.<sup>21</sup>

To je velmi významné rozlišení: Biblická etika neustupuje od objektivní pravdy - ta si zachovává svou prvořadou důležitost a závaznost pro celé společenství. Stejně tak jí však záleží na osobní etické integritě jednotlivce. Projevuje úctu osobnosti člověka a přiznává jí právo na soulad jednání s poznáním. Věnuje tak pozornost nikoli pouze intelektuálnímu rozeznání dobra a zla, ale projevuje svůj zájem o člověka v celostním pohledu.

---

<sup>17</sup> Srov. LÉON-DUFOUR: op. cit., 492.

<sup>18</sup> Srov. WEBER: op. cit., 194.

<sup>19</sup> Tamtéž 195.

<sup>20</sup> Tamtéž 196.

<sup>21</sup> Srov. tamtéž 196.

## 2.2.2 *Od starověku po scholastiku*

Zdá se, že téma svědomí není po celá staletí nijak více rozvíjeno. V intencích sv. Pavla hovoří např. sv. Irenej: „(...) otcové byli spravedliví, podstatu zákona měli vepsánu do srdcí a do duší: milovali Boha, který je stvořil, a vůči bližnímu se nedopouštěli nespravedlnosti. Nepotřebovali tedy usměrňující předpisy, neboť spravedlnost Zákona měli v sobě.“<sup>22</sup>

V období patristiky se užívá tohoto slova, působivě o něm hovoří např. sv. Augustin, když jej popisuje jako dotírající a pronikavý, ale i nejistý rozpolcený vnitřní hlas v člověku.<sup>23</sup> Nebo sv. Jan Damašský: „Když Boží zákon zasáhne náš rozum, táhne jej k sobě a povzbuzuje naše svědomí. Říká se, že i naše svědomí je zákonem - zákonem naší mysli (...). Zákon mé mysli, neboli svědomí, tedy souhlasí se zákonem Božím, neboli s příkázáním, a chce jej.“<sup>24</sup>

Žádná systematická nauka vypracována však nebyla. Ta se začíná rozvíjet teprve v období scholastiky, zhruba od 12. století.<sup>25</sup> Svědomí se stále více cení, začíná se totiž objevovat tendence k individualismu. Scholastika již připravuje kořeny pozdější duchovně dějinné změny v novověku, kterou označujeme také antropologickou změnou, nebo obratem k subjektu. Např. sv. Tomáš Akvinský vidí smysl celé materiální skutečnosti v tom, že poznávající člověk ji přibírá do svého duchovního vztahu k Bohu.<sup>26</sup> Je známo, že sv. Tomáš (na rozdíl od např. Petra Lombardského) považuje úsudek svědomí pro konkrétní osobu za závazek, který stojí dokonce nad nárokem církve. Tomáš své pojetí autonomie svědomí vysvětluje takto: Z přísně morálního hlediska se svědomí nemůže nikdy mýlit, protože je výlučným měřítkem mravnosti. Může zde hrát roli teoretický omyl (omyl na rovině poznání ohledně pravého dobra), ale v mravním smyslu je svědomí neomylné. Protože pokud rozum předkládá vůli nějakou objektivně dobrou věc jakožto zlo, potom vůle, která by k tomuto dobru přesto směřovala, by byla přece zlá vůle. Každá vůle, která se neshoduje s rozumem, je vždy špatná (srov. *Summa Theologiae* I II. 19, 5). Tím se ovšem problém přenáší spíše na míru zavinění nevědomosti.<sup>27</sup> „Autonomie svědomí znamená, že žádný normos vnější pro svědomí si nemůže činit nárok, aby

<sup>22</sup> IRENEJ z Lyonu: *Adversus haereses*, Lib. 4, 16, 2-5: SCh 100, 564–572, in: *Denní modlitba církve*, 2. čtení v pátek ve 2. týdnu postním, Praha: Česká liturgická komise 1988.

<sup>23</sup> Srov. WEBER: op. cit., 197.

<sup>24</sup> DAMAŠSKÝ Jan: *O pravé víře*, Olomouc: Pravoslavné nakladatelství 1994, 64.

<sup>25</sup> Srov. WEBER: op. cit., 197.

<sup>26</sup> Srov. LANGEMEYER: *Antropocentrika*, in: BEINERT: *Slovník katolické dogmatiky*, 14.

<sup>27</sup> Srov. ANZENBACHER Arno: *Úvod do etiky*, Praha: Zvon, 1994, 97–100.

rozhodoval o mravní kvalitě motivací a jednání.<sup>28</sup> Avšak u Tomáše nejde o žádný svévolný subjektivismus: „Pro věřícího člověka spadají autonomie a teonomie v jedno.“<sup>29</sup> Navíc platí silné uvědomění sociálního charakteru lidské bytosti: „Jelikož každý člověk je částí obce, je nemožné, aby některý člověk byl dobrý, není-li v dobrém poměru ke společnému dobru (bonum commune).“<sup>30</sup>

V tomto období dochází také k rozlišení mezi synteresis (poklad etických náhledů, habitus svědomí) a syneidesis (konkrétní aplikace tohoto habitu). Tématu se ujímají tři teologické školy:

- tomistická, pro níž synteresis je v podstatě souhrnem etických poznatků. Pro Tomáše je synteresis habitem praktických mravních principů, které jsou poznávány ve světle přirozeného zákona (lex naturalis), čili přirozeným světlem lidského rozumu.<sup>31</sup> Z nich potom v konkrétním případě conscientia (syneidésis) pomocí rozumové operace sylogismu vyvozuje závěry.

- františkánská, v jejímž pohledu synteresis navazuje na vůli. Tedy protože vůle tíhne k dobru, má tento základ etických poznatků.

- mystická, která se odvrací od *ratio* nejdále – synteresis je pro ni jiskrou duše (scintilla animae). Je to ovšem optimistický pohled na svědomí, neboť tato jiskra je považována za průzračný a nezkažený střed a základ duše, kde se zakouší Boží blízkost.<sup>32</sup>

### 2.2.3 Reformace

Martin Luther na základě své trpké životní zkušenosti dospívá k nespolehlivosti svědomí. Touto zkušeností s problematičností svědomí je také ovlivněna protestantská nauka o zkaženosti lidské přirozenosti. Svědomí může člověku dosvědčovat nanejvýš jeho hříšnost. Víra v zachraňující Boží moc se musí ve svědomí prosadit proti snaze ospravedlnit se sám vlastním jednáním. Teprve pak se provinilé svědomí hříšného člověka stává dobrým, Kristem osvobozeným. Takto osvobozené svědomí ale vůbec není autonomní. Jeho pánem je Kristus a Boží slovo. Je třeba poznamenat, že vše je zde záležitostí výhradně mezi jednotlivcem a Bohem. Církev se podle Luthera projevila

<sup>28</sup> ANZENBACHER: Úvod do etiky, 104.

<sup>29</sup> Tamtéž.

<sup>30</sup> AKVINSKÝ Tomáš: Summa theologiae I II, 92, 1 ad 3, in: ANZENBACHER Arno: Křesťanská sociální etika, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, 42.

<sup>31</sup> Srov. ANZENBACHER: Úvod do etiky, 98.

<sup>32</sup> Srov. WEBER: op. cit., 197–200.

v dějinách jako omylná, a proto se stále více otevírají dveře individualismu. Bere se málo ohledu na začlenění individua do společnosti, zvláště církevního.<sup>33</sup>

Prožitek dobrého svědomí, který po dobrém skutku dává pocit spokojenosti, výslovně někteří protestantští teologové popírají na základě teologického pojetí ospravedlnění člověka pouze Bohem.<sup>34</sup>

#### **2.2.4 Vývoj během novověku**

Také nadále můžeme sledovat pokračování tendence, kterou připravila již scholastika a rozvinul Luther. Ve jménu emancipace člověka je opěvováno osobní svědomí. Ona svoboda svědomí osvobozeného Kristem je pak v době osvícenství ochuzena o svůj náboženský rozměr. Svědomí se stává naprostou autoritou, to co pro teologa pochází od Boha, považuje se nyní za to, co leží ve svědomí samém. Člověk je odpovědný jen sám sobě.<sup>35</sup> Cení se subjektivita a prohlubuje se nedůvěra vůči objektivnímu a sociálnímu charakteru mravnosti. Pro Rousseaua je svědomí část lidské přirozenosti, a proto je zásadně dobré a povznesené nad jakékoli podezření omylu, je považováno za „božský instinkt“ a „nebeský hlas“. Kant ho srovnává s vnitřním soudním stolcem, jemuž jako zákonodárci i žalobci současně náleží bezpodmínečná autorita. Podle Fichteho je svědomí jednotlivce poslední a nejvyšší instancí a autoritou vůbec. Avšak o něco později, zřejmě pod dojmem Francouzské revoluce a na ní navazujících válek, kde se občas ve jménu svědomí děly ty nejhorší věci, mnozí posuzují svědomí opět zdrženlivěji. Hlubokou skepsi projevuje A. Schopenhauer, podle něhož přesvědčení svědomí vznikají do značné míry z pověry a lidského strachu. Hegel pokládá svědomí za nejistou instanci, jež se musí řídit objektivními měřítky, podle něho primárně a souhrnně danými ve státě. L. Feuerbach oprošťuje svědomí od jakékoli transcendence a chápe ho jako ryze imanentní skutečnost, kterou proto lze zcela vysvětlit člověkem.<sup>36</sup> A právě tato myšlenková linie významně ovlivnila také Karla Marxe.

„Ve 20. století se setkáváme s novým hodnocením svědomí v etice M. Schelera, jenž vidí funkci a autoritu svědomí opět pozitivněji, a zdůrazňuje jeho vztah k transcendenci. Pokus chápat svědomí čistě profánně podle jeho názoru vede při zásadě svobody

---

<sup>33</sup> Srov. WEBER: op. cit., 202.

<sup>34</sup> Tamtéž.

<sup>35</sup> Srov. tamtéž 201–203.

<sup>36</sup> Srov. tamtéž 177.

ke zhoubným následkům mravní anarchie.<sup>37</sup>

### 2.2.5 Novější katolická teologie

V katolické teologii se po Tridentském koncilu (1545–1563) prosazovala především tomistická interpretace nauky o svědomí. Naproti tomu novější katolická teologie se s tímto intelektualistickým hodnocením vědomě rozžehkala. Nevidí už svědomí výhradně jako *ratio*, patrný je spíše celostní pohled, svědomí sídlí v nejvnitřnějším jádru lidské bytosti, kde je člověk sám sebou. Krátce řečeno, projevuje se tu blízkost biblické představě *srdce*. Tento pohled mimo jiné umožňuje využít také nové údaje moderní psychologie a počítat v procesu utváření svědomí také se silou emocí. Charakteristický je také výrazně náboženský výklad - ve výzvě svědomí lze zaslechnout Boží hlas. Tento postoj dobře vystihují proslulá slova papeže Pia XII o svědomí, jako „svatyni člověka, kde je sám s Bohem, jehož hlas zaznívá v jeho nejhlubším nitru.“<sup>38</sup> V tomto smyslu mluví také konvertita kardinál J.H. Newman (1801–1890): „Svědomí je zákon našeho ducha, který ho však přesahuje; zákon, který nám dává rozkazy, který ukazuje odpovědnost a povinnost, strach a naději (...), je to posel toho, který k nám mluví zastřeně jak v přirozeném světě, tak ve světě milosti, poučuje nás a vede. Svědomí je prvním ze všech náměstků Krista.“<sup>39</sup> „Podle J.H. Newmana je svědomí výchozí instancí víry křesťana. Je to fenomén, který provází některá naše jednání a projevuje se jako schválení, naděje, nebo lítost a bázeň, je to smysl pro povinnost, soud rozumu a pánovitý rozkaz. Newman dobře rozlišuje mezi různým utvářením svědomí podle sociokulturně odlišného původu, vyzdvihuje však transcendentní smysl závaznosti fenoménu svědomí. Zároveň vidí v rozdílnosti projevu svědomí podnět k tomu, aby se člověk rozhlédl po jednoznačném vedení. Zde je pro něj bod obratu od náboženství k víře. Svědomí je subjektivně poslední, žádnou autoritou nepřekonatelná osobně zavazující instance, ale na druhé straně je jediným nosným odkazem na Boha, ‚důkazem‘, který roste z pečlivého naslouchání poučením našeho srdce a ze srovnání nároků svědomí a poselství evangelia.“<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> WEBER: op. cit., 178.

<sup>38</sup> Srov. tamtéž 203–204.

<sup>39</sup> NEWMAN John Henry: List do Norfolkku, 5, in: Katechismus katolické církve, Praha: Zvon, 1995, čl. 1778.

<sup>40</sup> BIEMER Günter: Existenciální úkon víry – John Henry Newman jako svědek, in: Teologické texty 3 (2006) 137.

Právě protože si byl Newman vědom oněch společensko-kulturních podmíněností, nazývá svědomí raději jen „ozvěnou“ Božího hlasu. Stejně tak, jako je tomu v celých dějinách spásy a v Písmu svatém, je božské vtěleno do nedokonalého a omezeného. I v omezeném nebo dokonce nesprávném hlášení svědomí lze vidět Boží výzvu. Bůh používá tyto deficitní obsahové představy, aby v nich zaměřil svůj požadavek na člověka. Požadavek a materiál požadavku nejsou totožné.<sup>41</sup>

Dalším typickým znakem novějšího katolického pojetí je zdůraznění svědomí jako zvláštní instance. To znamená, že se jedinec ve větší míře, než bylo dosud přiznáno v katolickém prostoru, může právem odvolávat na své svědomí, a to i tehdy, když se odchyluje od stanovených norem. To je charakteristické zvláště pro atmosféru pokoncilní církve. Důraz na jedinečnost svědomí v dokumentech Druhého vatikánského koncilu se však nachází zcela v mezích tradičního pojetí orientace svědomí podle pravdy, božského zákona a nauky učitelského úřadu církve. V následné recepci koncilu však nebyla tato souvislost vždy uznána. Výpovědi, kde koncil mluví o svobodě svědomí, jsou chápány často v tom smyslu, že svědomí je již zbaveno každé vazby. Kde se uvádí svědomí, zdá se, že musí umlknout každý argument a soud.<sup>42</sup>

S názorností a jednoduchou obrazností typickou pro východní tradici představuje náročný vztah zákona a svědomí Tomáš Špidlík: „Svědomí je první a základní norma mravnosti. Psané zákony jsou všeobecné, jejich vyjádření je převážně abstraktní. Úsudek svědomí se pronáší o jednotlivých skutcích v jejich souvislosti životní, ve vztahu k celé osobnosti, jejím znalostem, schopnostem, možnostem. Je proto svědomí nenahraditelné. Sv. Dorotheus neváhá tvrdit, že by vlastně člověk neměl mít žádného jiného vůdce na cestě k Bohu, než hlas svědomí. A přece se daleko liší od těch, kteří dnes chtějí tzv. ‚práva svědomí‘ zabsolutizovat. Obrazně přirovnává Dorotheus, po příkladu Origena, svědomí ke studnicím živé vody v poušti života. Jsou to studny, které vykopal Abrahám, otec všech věřících, které však filisténci zasypali pískem (srov. Gn 26,15). Jejich voda je znečištěná. Abychom ji zase mohli pít, je potřeba vyčistit studnice. K tomu pak dal zase Bůh Zákon, proroky, poslal jednorozeného Syna, dal církvi Ducha svatého. Tato pomoc není k tomu, aby se vnitřní nahradilo nějakou vnější poslušností. Vnější poslušnost je naopak k tomu, aby se znovu očistilo a stalo průzračným svědomí, volání Boží v nás samých. Neklademe proto problém tak, jako by tu byl zásadní rozpor mezi zákonem a svědomím. Věříme, že jde o stejný hlas Boží a proto musí dojít k souladu.“<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Srov. WEBER: op. cit., 205.

<sup>42</sup> Srov. tamtéž 205–207.

<sup>43</sup> ŠPIDLÍK Tomáš: Prameny světla, Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1995, 75.

Také zde znovu zaznívá přesvědčení, že vnější, objektivní pravidla nabývají svého striktně morálního významu teprve tehdy, pokud si je vnitřně přisvojí vlastní svědomí.<sup>44</sup> Zdá se tedy, že navzdory všem pochybnostem a nebezpečím zneužití, náchylnostem k omylu či subjektivitě, se musí svědomí považovat za poslední závaznou normu a trvat na ní. To je jeden z nepostradatelných momentů biblického pojetí.<sup>45</sup> H. Weber uvádí jako oporu pro toto tvrzení tři okruhy důvodů:

- Antropologický: Člověk nemůže bezzbytku přenést na druhého odpovědnost za své vlastní jednání. Nezastupitelnost osobní odpovědnosti náleží k důstojnosti člověka.
- Teologický: Bůh volá každého vlastním jménem, to vyžaduje osobní odpověď.
- Praktický: Okolnosti a podmínky, za nichž se má konat dobro jsou tak různorodé, že naprosto nemohou existovat normy pro všechny případy.<sup>46</sup>

Stručně řečeno: Svědomí je tedy poslední normou, nesmí však zůstat uzavřeno do sebe, potřebuje společenství, musí komunikovat s prostředím, vyžaduje citlivost k situaci a potřebám bližních, k Božímu slovu a církvi, k Božímu vedení.<sup>47</sup>

## 2.2.6 *V pohledu magisteria*

Během 17. a 18. století, v souvislosti se spory o tzv. „morální systémy“, které spolu vedli teologové dominikánského a jezuitského řádu, se učitelský úřad i teologie vyslovily ve prospěch lidské svobody. Byl zamítnut tutorismus, který prosazoval pojetí, že pokud je svědomí na pochybách, má se člověk řídit přísnějším názorem. Na rozdíl od laxismu a tutorismu nebyl oficiálně církevním učitelským úřadem zamítnut probabilismus (člověk se smí řídit i jen pravděpodobným úsudkem, dokonce i když je opačný úsudek pravděpodobnější), nakonec se však prosadil ekviprobabilismus (člověk se smí řídit názorem, je-li stejně pravděpodobný jako opačný názor). V tomto kontextu se někdy hovoří o epochálním zlomu mezi středověkem a novověkem: Všechno již nemusí zůstat při starém a jistém, člověku slouží svoboda, aby se odvážil toho, co je nové a jen pravděpodobně dobré.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> Srov. ANZENBACHER: Úvod do etiky, 96.

<sup>45</sup> Srov. WEBER: op. cit., 207.

<sup>46</sup> Srov. tamtéž 207–208.

<sup>47</sup> Srov. tamtéž 205–209.

<sup>48</sup> Srov. WEBER: op. cit., 209–211.

Katolická církev častěji hájila svobodu člověka proti deterministickým snahám a chránila ji jako dogma.<sup>49</sup> Avšak některé důležité důsledky této svobody, např. svobodu svědomí a náboženství výslovně vyvodila teprve na Druhém vatikánském koncilu (GS 26 41 73).<sup>50</sup> Mezi koncilními dokumenty hovoří o svobodě svědomí zejména pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes* (GS 16) a deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* (DH 2, 3, 6). Pro otázku svobody svědomí není bezvýznamné, že církev se na koncilu mimo jiné také rozešla s myšlenkou katolického státu či katolického státního náboženství: „Učení Druhého vatikánského koncilu je příslibem církevní autority nevměšovat se do funkce státu. Pokud se týká mravních otázek, které se dotýkají společného dobra, hovoří církev ke státu, ovšem nikoli s apelem na moc, ale jako partner rozhovoru, který hledá přesvědčivé argumenty.“<sup>51</sup>

To, že existují výroky zaměřené výslovně proti svobodě svědomí, má své historické pozadí: Racionalistické pojetí svobody svědomí, jakožto čistě subjektivní a svévolné instance. „Zvláště papež Řehoř XVI. (1831–1846) všemi silami čelil rostoucímu příboji liberalismu. V encyklice *Mirari vos* z roku 1832 zaznívají tato slova: ‚Ona zvrácená a bludná domněnka nebo spíše blouznění, že je třeba přiznat a hájit svobodu svědomí kohokoliv‘. Dnes již bude tento nepříznivý soud těžko někdo hájit.“<sup>52</sup> V podobném duchu také papež Pius IX. (1846–1878) hovoří o svobodě svědomí jako o svobodě zkázy. Může být opět užitečné si uvědomit, že to je zároveň doba, ve které žil Karel Marx (1818–1883) a že právě v tomto společensko-kulturním klimatu se utvářely jeho myšlenky. Teprve nástupce Piův, papež Lev XIII. (1878–1903) ve své encyklice *Libertas* z roku 1888 svobodu svědomí výslovně uznává. Pius XI. (1922–1939) pak proslul jako neúnavný bojovník za svobodu svědomí proti nacismu.<sup>53</sup>

Učení církve neúnavně spojuje obě tendence - vázanost svědomí k zákonu (srov. Řím 2,14)<sup>54</sup> a řeč o svědomí, „jako Božím hlasateli a poslu“ (sv. Bonaventura).<sup>55</sup>

Konkrétní podobu onoho pouta, které zavazuje individuální mravní svědomí objektivní pravdě zákona, předkládá např. Katechismus katolické církve ve svém článku o mravním svědomí. Nabízí zde několik pravidel, která jsou vždy a všude platná:

<sup>49</sup> Srov. DENZINGER H[einrich] – SCHÖNMETZER A[dolfus]: *Enchiridion Symbolorum, definitonum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona: [b.n.], 1975, čl. 3245 in: BEINERT: *Slovník katolické dogmatiky, Svoboda*.

<sup>50</sup> LANGEMEYER: *Svoboda*, in: BEINERT: *Slovník katolické dogmatiky*, 362..

<sup>51</sup> Srov. MURRAY John Courtney: *Church and State in the USA*, New York: [b.n.], [b.v.], in: HÄRING: *Frei in Christus*, 274.

<sup>52</sup> KADLEC Jaroslav: *Dějiny katolické církve III*, Olomouc: Vydavatelství univerzity Palackého, <sup>3</sup>1993, 447.

<sup>53</sup> Srov. tamtéž 465–469.

<sup>54</sup> JAN PAVEL II.: *Encyklika Veritatis splendor*, Praha: Zvon, 1994, čl. 57.

<sup>55</sup> Srov. tamtéž čl. 58.



- Není dovoleno konat zlo, aby z něho vzešlo dobro.
- „Zlaté pravidlo“ - „Co tedy chcete, aby lidé dělali vám, to všechno i vy dělejte jim“ (Mt 7, 12).
- Láska jako cesta respektování bližního a jeho svědomí (srov. 1 Kor 8,12).<sup>56</sup>

K vyjasnění konfliktu mezi objektivní mravní normou a osobním přesvědčením ve svědomí jedince, přispívá významnou měrou princip postupného růstu. Naznačuje jej Jan Pavel II. ve své apoštolské adhortaci *Familiaris consortio* z 22. listopadu 1981: „Člověk poznává, miluje a uvádí ve skutek mravní dobro podle stupně svého vlastního růstu.“<sup>57</sup> Člověk je povolán na neustálou cestu růstu. Proto by – zde konkrétně křesťanští manželé - neměli ztrácet odvalu, když se jim možná nedaří, vyhovět předložené normě. Církev, jejímž úkolem je nezastřeně vysvětlovat, co je mravně dobré, ví také o tom, že je oprávněný růst v dobrém, a že se ještě někdo nalézá ve stádiu nedokonalosti, které chce překročit, ve stálém dynamismu zaměření k předloženému ideálu. Avšak Jan Pavel II. upozorňuje, že je možné sice hovořit o dozrávání a růstu, o cestě či postupném vývoji, ne ale o „odstupňování zákona, jako kdyby byly v Božím zákoně různé stupně a druhy přikázání, rozdílné podle lidí a situací.“<sup>58</sup> Vztah zákona a svědomí se tak nahlíží nejen v synchronní (statické) rovině, ale také diachronně, dynamicky. Tato formace vztahu mezi svědomím a zákonem je celoživotní úkol, oporou jsou dary Ducha sv., svědectví a rady druhých, učení církve.<sup>59</sup> Hledisko času a zrání v hodnocení vnitřního hlasu se uplatňovalo např. také v pravidlech rozlišování sv. Ignáce z Loyoly.

Z uvedeného stanoviska *Familiaris consortio* jasně vyplývá nenahraditelnost osobního svědomí v mravním úkonu, protože „závaznými se stávají normy, požadavky a výzvy teprve tehdy, když prošly filtrem osobních přesvědčení a jedinec pro sebe vycítí etické oslovení.“<sup>60</sup>

Jak vysvítá z učení církevních dokumentů, magisterium nechce vidět v komplikovaném vztahu mezi svědomím a zákonem na prvním místě napětí, ale spíše pouto – ontologické pouto mezi svobodou a pravdou: „(...) pouze tehdy, je-li člověk schopen pravdy, se může také říci, že je povolán ke svobodě.“<sup>61</sup> Hledání pravdy je vrozeno přirozenosti člověka, zatímco nevědomost ho udržuje v podmínkách otroctví.

<sup>56</sup> Srov. KKC, čl. 1789.

<sup>57</sup> JAN PAVEL II.: Apoštolská adhortace *Familiaris consortio*, Praha: Zvon, 1996, čl. 34.

<sup>58</sup> Tamtéž.

<sup>59</sup> Srov. KKC, čl. 1785.

<sup>60</sup> WEBER: op. cit., 218.

<sup>61</sup> KONGRAGACE PRO NAUKU VÍRY: Instrukce *Donum veritatis* – O církevním povolání teologa, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1999, Úvod.

Člověk nemůže být opravdu svobodný, nedostane-li se mu světla o ústředních otázkách jeho existence, především o pravdě, která mu ukazuje, odkud přichází a kam jde.<sup>62</sup> Právě mravní svědomí, nebo-li „srdce“ člověka je považováno za dějiště pravé lidské svobody, protože v něm má své živé sídlo vztah mezi svobodou člověka a Božím zákonem.<sup>63</sup>

V tomto smyslu magisterium zaujímá rezervovaný postoj k názorům některých teologů, kteří obviňují tradiční výklad svědomí z omezování jeho svobody na pouhé uplatňování všeobecných morálních předpisů na jednotlivé případy v životě. Tito teologové zdůrazňují, že všeobecné předpisy nedokážou vystihnout osobitost situace a proto musí nastoupit rozhodnutí svědomí. Žádají tvůrčí a odpovědné přijetí úkolů. Nehovoří prý o úsudcích svědomí, ale pouze o „rozhodnutích.“ Člověk podle nich dosahuje morální zralosti jen tehdy, když dospívá „nezávisle“ k těmto svým rozhodnutím.<sup>64</sup> Hlavním důvodem toho, že se učitelský úřad od těchto názorů distancuje, je nejspíš snaha o to, aby svědomí a zákon nestály proti sobě jako konkurenti. V tomto duchu čteme v encyklice *Veritatis splendor*: „Směry, které oddělují svobodu a zákon a jako modlu vyzdvihují svobodu, vedou k tzv. „tvůrčímu“ výkladu morálního svědomí, jenž je vzdálen od stanoviska církevní tradice a od jejího učitelského úřadu.“<sup>65</sup> Nebo v konstituci *Gaudium et spes*: „Čím více tedy převládá správné svědomí, tím více ustupují jednotlivci od slepé libovůle a snaží se podřídit objektivním mravním normám.“<sup>66</sup>

Katechismus katolické církve definuje mravní svědomí jako „úsudek rozumu, kterým lidská osoba poznává mravní hodnotu konkrétního činu.“<sup>67</sup> Jedná se o morální soud člověka o jeho vlastních činech, soud, který obviňuje nebo zprošťuje viny podle toho, zda lidské činy odpovídají Božím zákonu vepsanému do jeho srdce.<sup>68</sup> Existuje nezhaditelná jiskra v srdci každého člověka, první princip přirozeného zákona – milovat dobro a vyhýbat se zlu.<sup>69</sup> „Dopustí-li se člověk zla, správný úsudek svědomí v něm zůstává svědkem všeobecné pravdivosti dobra (...).“<sup>70</sup> Také tento soud by však měl být nahlížen v perspektivě osvobozující moci evangelia: Výrok svědomí se tak může pro člověka stát také zárukou naděje a milosrdenství, výzvou k prosbě o odpuštění, k dobru a ke ctnosti.<sup>71</sup>

---

<sup>62</sup> Srov. KONGRAGACE PRO NAUKU VÍRY: op. cit., čl. 1.

<sup>63</sup> Srov. JAN PAVEL II.: *Veritatis splendor*, čl. 54.

<sup>64</sup> Tamtéž čl. 55.

<sup>65</sup> Tamtéž čl. 54.

<sup>66</sup> DRUHÝ Vatikánský koncil: Pastoralní konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes* (ze dne 7. prosince 1965), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 107–123, čl.16.

<sup>67</sup> KKC, čl. 1796.

<sup>68</sup> Srov. JAN PAVEL II.: *Veritatis splendor*, čl. 59.

<sup>69</sup> Srov. tamtéž.

<sup>70</sup> KKC, čl. 1781.

<sup>71</sup> Srov. KKC, čl. 1781.

Nesmíme také opomenout aspekt „vůle“. Svědomí je praktický úsudek, který stanoví dělat to, co člověk zde a nyní poznává jako mravní dobro.<sup>72</sup> Ovšem jediným kritériem zde není poznání této pravdy, ale vůle dát se od ní vést při jednání.<sup>73</sup> Tato starost o mravní integritu člověka, která spočívá ve vůli jednat podle toho, co jsem poznal jako pravdivé (bez ohledu nato, je-li to správné poznání), otevírá cestu pro uznání důstojnosti nezaviněně mylného svědomí.<sup>74</sup> Neboť především (vědomě) neuznané dobro brání otevřenosti pro Nejvyšší dobro.<sup>75</sup>

Závěrem je snad možné postoj magisteria shrnout pregnantně slovy Tomáše Špidlíka: „Pravá katolická poslušnost se snaží o to, aby uvedla v soulad všechny „hlasy“ Boží: svědomí, Písmo, podání, církevní autoritu. Protože ve všem tom se projevuje hlas jediného Boha, který si sám neodporuje, harmonie všech těchto prvků je nejen možná, ale jsme povinni ji neustále hledat.“<sup>76</sup>

---

<sup>72</sup> Srov. JAN PAVEL II.: *Veritatis splendor*, čl. 59.

<sup>73</sup> Srov. tamtéž čl. 61.

<sup>74</sup> Srov. *Gaudium et spes*, čl. 16.

<sup>75</sup> Srov. tamtéž čl. 63.

<sup>76</sup> ŠPIDLÍK: op. cit., 227.

## 2.3 *Pojetí svědomí u Bernharda Häringa*

### 2.3.1 *Úvod*

Tato kapitola má být uceleným pohledem na fenomén mravního svědomí očima jednoho z katolických teologů. Jak bylo již řečeno, protože půjde především o objasnění křesťanského postoje v konfrontaci s totalitní ideologií, může nám být právě Bernhard Häring tím pravým pomocníkem v tomto úsilí. V období 2. světové války sloužil jako zdravotník v Hitlerově armádě. Zkušenosti s hrůzami nacistické diktatury byly pro něj školou, která mu pomohla objevit jedinečnou hodnotu svobody svědomí a vlastní odpovědnosti.

### 2.3.2 *Svědomí: Svatyně tvůrčí věrnosti a svobody*

Tak nadepsal Bernhard Häring ve své třisvazkové učebnici morální teologie „Frei in Christus“ kapitolu věnovanou svědomí. V německém třetím vydání to představuje 70 stran hutného textu.

Následující kapitola by měla učinit průřez jeho myšlenkami a umožnit seznámení s autorovým pohledem na problematiku svědomí.

Jako výchozí bod svých úvah nechává Häring promluvit koncilní text, který není možné v úvahách o křesťanském pojetí svědomí opominout. Je to téměř programové prohlášení Druhého vatikánského koncilu o svědomí v jeho bytí, jeho závaznosti a perspektivě mostu k jednotě lidstva:<sup>77</sup>

„V hlubinách svědomí odkrývá člověk zákon, který si sám neukládá, ale který musí poslouchat. Jehož hlas ho vždy vybízí, aby miloval a konal dobro a vyhýbal se zlu, a když je třeba, promlouvá k sluchu jeho srdce: Toto dělej, tamto nedělej. Neboť člověk má ve svém srdci zákon vepsaný Bohem; v poslušnosti vůči němu spočívá jeho důstojnost a podle něho bude souzen (srov. Řím 2,15-16). Svědomí je nejtajnější střed a svatyně člověka; v ní je sám s Bohem, jehož hlas mu zaznívá v nitru. Prostřednictvím svědomí si podivuhodným způsobem uvědomuje zákon, který splňuje milováním Boha a bližního. Věrnost svědomí spojuje křesťany s ostatními lidmi při hledání pravdy a při pravdivém řešení mnohých mravních problémů, které vyvstávají v životě jednotlivců

---

<sup>77</sup> Srov. HÄRING: *Frei in Christus*, 225.

i ve společenském soužití. Čím více tedy převládá správné svědomí, tím více ustupují jednotlivci a skupiny od slepé libovůle a snaží se podřídit objektivním mravním normám.<sup>78</sup>

### 2.3.2.1 *Znát jeden druhého a být pro sebe svobodní*

Bernhard Häring svou první úvahu odvíjí od etymologie slova svědomí. „Latinské slovo *conscientia* je složeno z ‚con‘ (spolu) a ‚scire‘ (vědět). Svědomí je zcela zvláštní forma vědění a poznání, poznání v nejhlubší svatyni, kde se člověk může konfrontovat s Bohem a s bližním takový, jaký je. Není to však pouze reflexivní sebepoznání; toto jedinečné vědění je dáno jen tomu, kdo skutečně hledí na Jiného a na jiné.“<sup>79</sup>

Autor zde předznamenává jeden ze svých charakteristických akcentů v pohledu na svědomí, kterým je „vzájemnost“. Tato vzájemnost není zaměřena pouze horizontálně (společensky), ale především vertikálně, směrem k transcendentní skutečnosti:

„Naše nejhlubší bytí je ozvěnou Slova, ve kterém jsme byli stvořeni, voláním Mistra, který nás zve, abychom v něm byli svobodní, a tak abychom přišli sami k sobě. Naše svědomí je živoucí skrze Slovo, které nás povolalo k životu, a skrze Ducha Svatého nás volá k účasti na své pravdě, svém světle, své lásce. Zdravé svědomí každého člověka má tuto strukturu Slovo – odpověď (Wort – Antwort). Je zde osvobozující vazba na životodárné Slovo a jeho Ducha. Věřící vidí toto všechno ve světle Slova, které se stalo člověkem ve světle Krista.“<sup>80</sup>

V hlubině našeho bytí nám svědomí dává zakusit, že můžeme sami sebe pravdivě nalézt pouze tehdy, když jsme připraveni odpovědět na volání toho, který nás volá jménem. Bez něho by naše svědomí bylo mrtvé. Citlivost a opravdovost našeho svědomí roste ve světle božského Mistra, který nás neučí pouze z vnějšku, ale daleko více z nejhlubšího středu. On ji chce skrze Ducha Svatého přivést k plnému životu. Svědomí je hlas, jehož poselství překračuje naše malé „já“. Ten hlas je hlasem Slova, v němž jsou všechny věci stvořeny, a které přijalo tělo této země, aby bylo s námi, aby se věčné Slovo projevilo skrze slovo lidské. Naše svědomí závisí na tom, že mu celou svou bytostí nasloucháme. Bez něho zůstává naše svědomí jako svíce bez světla, ale s ním a od něho přichází světlo a teplo.

---

<sup>78</sup> *Gaudium et spes*, čl. 16

<sup>79</sup> Srov. HÄRING: *Frei in Christus*, 226.

<sup>80</sup> Tamtéž.

Zcela Jiný k nám nehovoří bez setkání s jinými. Spolulidství má ve svědomí svůj poslední pramen a základ. Vědění před tváří Boží nám bude darováno pouze ve vědomí o jiných a s jinými. Ve vzájemném darování lásky, ve společném hledání pravdy a dobra, ve vzájemném vyjití si vstříc, krátce řečeno, ve vzájemnosti vědomí a svědomí dosahujeme vzrůstu k našemu plnému lidství. Docházíme k vědění jednoho o druhém ve společném vědění o tom, který každého z nás volá jménem, ale takovým způsobem, že nás zároveň volá všechny společně.<sup>81</sup>

### 2.3.2.2 *Antropologická a teologická reflexe*

#### 2.3.2.2.1 *Akt svědomí a aparát svědomí*

Zde se Häring dotýká tématu, o kterém byla řeč již v samém úvodu, kdy jsme mohli konstatovat všeobecně rozšířenou otevřenost pro řeč o svědomí v moderní společnosti.

„V souladu s příkladem svatého Pavla hledáme význam svědomí ve světle Písma a v širokém proudu Tradice. Musíme však jako Pavel přijmout odvážně dialog s našimi současníky, pro které má slovo svědomí přednostní význam. Ptáme se, co dnešní lidé pod pojmem svědomí rozumějí. Helmut Thielicke má pravdu, když tvrdí, že si v porozumění svědomí jednotlivé antropologie odporují.<sup>82</sup> Při veškeré připravenosti učit se od předchozích generací teologů, nám tvůrčí věrnost a bdělost zakazuje pro naši situaci ‚zde a nyní‘ pouze opakovat formulace.“<sup>83</sup>

Na rozdíl od většiny učebnic morálky posledního století by nám nemělo jít jednostranně o „akt svědomí“, ale měli bychom se snažit s velkými středověkými teology porozumět podstatě aparátu svědomí, skrze nějž jsme zaměřeni na svět dobra a pravdy. Sv. Tomáš Akvinský vidí ve svědomí vrozený aparát (primus habitus) praktického rozumu.<sup>84</sup> V něm se celý člověk vyslovuje jako obraz a podoba Boží. Všichni scholastici se shodují v jednom, že svědomí je především aparát, vnitřní schopnost, síla, skrze níž je člověk ve své úplnosti morálním bytím.<sup>85</sup>

<sup>81</sup> Srov. HÄRING: *Frei in Christus*, 226.

<sup>82</sup> THIELICKE H[elmut]: *Theologische Ethik*, díl I, Tübingen: [b.n.], 1965, 496: „Rozdílnost pojmů svědomí je zcela zřetelně dána rozdílností antropologií“; Srov. CAPTONE D.: *Antropologia, coscienza e personalità*, in: *Studia moralia* 4, [b.n.], 1966, 73–113, in: HÄRING: *Frei in Christus*, 231.

<sup>83</sup> HÄRING: *Frei in Christus*, 231.

<sup>84</sup> AKVINSKÝ Tomáš: *Summa theologiae* I II q 79 a 13, in: HÄRING, *Frei in Christus*, 231.

<sup>85</sup> Srov. HÄRING: *Frei in Christus*, 231–232.

#### 2.3.2.2.2 Neúplné teorie svědomí

„Fascinace polopravdou je jedním z největších nebezpečí pravdy. To platí zcela zvláštním způsobem, pokud se jedná o svědomí, (...) neboť zdravé svědomí žádá otevřenost pro všechny dimenze bytí.“<sup>86</sup> Bernhard Häring kritizuje autory, kteří chtějí pojem svědomí redukovat buď ve smyslu přílišného zdůrazňování intelektu, vůle, a nebo jej redukovat na čistě sociálně-psychologický jev. „Později někteří moralisté, mezi nimi i tomisté, kterým bylo cizí komplexní myšlení Tomáše Akvinského, vysvětlují postup svědomí jako druh sylogismu, který je složen z obecných principů *synteresis* (viz 2.2.2.) na jedné straně a ocenění konkrétní situace na straně druhé, a jehož závěrem je úsudek svědomí. Často se takový intelektualistický výklad v praxi spojoval s objektivně disponovatelným věděním, jak říkat jiným, co mají dělat. V takové teorii ovšem není zohledněna jedinečnost osoby a hloubka svědomí.“<sup>87</sup> Häring je toho názoru, že Tomášova teorie svědomí může být dobře pochopena jen ve světle biblického pojmu „poznání“, které je poznáním srdce, spásným věděním. Jeho hloubka a jasnost závisí na tom, jak člověk utváří svou největší schopnost, schopnost lásky.<sup>88</sup>

Pro velké františkány Alexandra Halského a Bonaventuru je *synteresis* bytostná vlastnost vůle, která ji v základu duše (*scintilla animae*) nerozlučně spojuje s poznanou pravdou. Zdůrazňují tedy tendenci milovat dobro a pravdu, která je vůli vrozená. Z této hlubiny bytí stvořeného pro lásku pak může vyvěrat ona naléhající síla, která se stane vlastním výrokiem svědomí.<sup>89</sup>

Zcela nepřijatelný redukcionismus vytýká Häring těm sociologům a psychologům, kteří chtěli z výchovy zcela vyloučit morální pojmy a volání svědomí, a nahradit je buď loajalitou vůči škole a jejím potřebám (A.S. Neil)<sup>90</sup>, nebo pojmem povinnosti vůči instituci a vnějším zákonům (Émile Durkheim). „Durkheim je snad největší výslovný obhájce pojmu povinnosti, který více cení skupinu a instituci než dobro a práva jednotlivců.“<sup>91</sup>

Ještě větší nesouhlas projevuje Häring vůči Durkheimovým následovníkům, kteří se snažili také pomocí empirických výzkumů dokázat naprostou determinaci společenskými poměry, a nenechávali prostor pro osobní svobodu svědomí. „Výzkumy naprosto nemusí

<sup>86</sup> HÄRING: *Frei in Christus*, 233.

<sup>87</sup> Tamtéž, 232.

<sup>88</sup> Srov. tamtéž.

<sup>89</sup> Srov. tamtéž 233.

<sup>90</sup> Srov. NEIL A[...] S[...]: *Summerhill: A Radical Approach to Childrearing*, New York: [b.n.], 1960, in: HÄRING: *Frei in Christus*, 233.

<sup>91</sup> KOHLBERG L[awrence]: *Stages of moral development*, in: BECKET C[...] M[...]: *Moral Education. Interdisciplinary Approaches*, New York: Paramus 1971, 61, in: HÄRING: *Frei in Christus*, 234.

vést k popírání svobody, ale naopak ta může být lépe pochopena jako volání tvůrčí svobody k uskutečnění se v prostoru společenského.“<sup>92</sup>

### 2.3.2.2.3 *Komplexní teorie svědomí*

#### a) Vnitřní dynamika zaměřená ke komplexnosti a integritě

Jako odpověď na jednostranné teorie svědomí rozvíjí autor svůj komplexní pohled, v němž klíčovou úlohu připisuje zaměření lidské bytosti na svou vlastní integritu, která vychází z faktu stvořenosti člověka k obrazu trojjediného Boha. Ukazuje na shodu, která dnes panuje mezi morálními teology a znamenitými psychology a terapeuty v tom, že svědomí není jen jedna z duševních schopností vedle jiných. Nemá své místo ve vůli, nebo v intelektu či citu. Je to spíše zaměření celého bytí na harmonii, které je zakořeněno v nejhlubším základu duše. Jsme biologicky, psychologicky i duchovně zaměřeni ke komplexnosti. V hloubi své duše jsme nanejvýš citliví vůči tomu, co by mohlo ohrozit naši integritu.<sup>93</sup> To, co dává úsudku svědomí zavazující a vnitřně osvobozující naléhavost, je v základu duše zakořeněná touha svědomí po celistvosti. V této naší celistvosti jsme stvořeni jako obraz a podoba Boží a nic neohrožuje tuto celistvost více než rozpad duševních sil. Dobro, ke kterému nás svědomí zde a nyní volá poznáme tak, že se týká našeho celostního zdravého bytí. Svědomí je zdravé teprve tehdy, když člověk ve své celistvosti, v citovém životě, ve svém poznání i v zaměření vůle souhlasí s dobrem, a tak dosahuje harmonie. Hlubinou duše je místo, kde jsme zvláštním způsobem dotčeni tvůrčím Duchem Božím, a přivádění k stále větší celistvosti. „Svědomí je motorem totální odpovědi a nasměrování na naléhavou výzvu božského nároku na člověka.“<sup>94</sup> Většina analýz ohledně svědomí se shoduje v tom, že má co dočinění s celostním sebehodnocením člověka, jakožto mravní osoby.<sup>95</sup> Síly poznání, vůle a citů nepůsobí vedle sebe nebo nezávisle na sobě, ale setkávají se v nejhlubším základu duše, vytvářejí odraz božské perichoreze. Häring vědomě navazuje na pohled sv. Augustina, který se snaží vysvětlit, v čem spočívá Boží obraznost v člověku. Bůh Otec, který je pramenem veškerého poznání a lásky, Slovo, které všechnu tuto lásku vyzařuje a vyslovuje a Duch Svatý, který je darem

<sup>92</sup> HÄRING: *Frei in Christus*, 236.

<sup>93</sup> Srov. HÄRING: *Frei in Christus*, 236.

<sup>94</sup> LEHMANN P[...]: *Ethics in a Christian Kontext*, New York: [b.n.], 1943, 253 nn., in: HÄRING: *Frei in Christus*, 237.

<sup>95</sup> Srov. MOUNT E[...]: *Conscience and Responsibility*, Richmond/Va.: [b.n.], 1969, 33, in: HÄRING: *Frei in Christus*, 237.



světla a lásky mezi Otcem a Synem. Jsou dynamicky jeden ve druhém a jeden pro druhého, tři osoby v jedné přirozenosti. Toto vzájemné sebepronikání (perichoreze) dává svědomí důstojnost a vnitřní sílu - život z Boží obraznosti. Naše nedokonalost (daná naší stvořeností) se však projevuje právě v tom, že v jednotlivém aktu může vůle odporovat poznání. Vůle se hluboce a bolestně zachvěje, když se postaví na odpor jasnému poznání rozumu, a běží za nějakou bludičkou. Nejbolestněji ale vykřikne samotný základ duše, který je jakožto kořen a základ jednoty duševních sil jejich rozchodem bezprostředně otřesen.<sup>96</sup> „V tom vidím poslední základ pro první, ještě nereflektovanou bolest svědomí. Ona je voláním po jednotě. Obraz trojjednosti v člověku se chvěje před nebezpečím znetvoření. Ve hříchu je vůle rozpolcená na pošetilou svévoli a zbylé zaměření na pravou lásku, ale také síly poznání a citu se cítí přímo ohroženy. Vůle se ocitá ve smrtelném zápase s touhou celého člověka po pravdě, dobru a vnitřní čistotě. Právě *já* protestuje proti rozpadu v rozštěpené bytí ohrožené sebou samým.“<sup>97</sup>

#### b) Sounáležitost mezi celistvostí a otevřeností

Kromě již zdůrazněné vnitřní celistvosti, je podle Håringa podstatnou charakteristikou křesťanského svědomí otevřenost vůči Bohu, bližním a společenství, odkázanost na vztah. I zde je motiv stvořenosti k obrazu Nejsvětější Trojice. Člověk se cítí zevnitř přitahován k Bohu, pravdě a k jednotě. Ale pravda a dobro jej potkávají v Druhém a v druhých. Pravda, dobro a jednota jsou poznávány jako skutečnosti, které přesahují jednotlivce. Společenská morálka je vepsána do našich srdcí.<sup>98</sup> Pokoj v srdci (ve svědomí) není možný bez naplnění touhy našeho rozumu, vůle i citů být zajedno s pravdou a dobrem. Vnitřní celistvost a jednota mezi našimi duševními silami jsou radikálně podmíněny naší otevřeností pro světlo a lásku, které jsou ve světě. Perichoreze našich duševních sil není pouze vnější obraz, ale vnitřní účast na lásce, pravdě, jednotě Boží. Otevřenost pro Boha není možná bez otevřenosti vůči našim spolubratřím, neboť naše sebepochopení a náš růst v poznání dobra a pravdy závisí na symbolech, které byly mnohdy utvářeny ve vzájemném rozhovoru a ve společné zkušenosti. Naše nejvnitřnější schopnost k životu a k láskyplnému poznání roste jenom ve spolulidství, v bytí jednoho pro druhého a s druhými v opravdové lásce. Člověk může dosáhnout své důstojnosti, integrity, pravdy a dobra pouze ve svém „ano“ ke stejné důstojnosti a nedotknutelnosti bližního. Jsme

<sup>96</sup> Srov. HÅRING: *Frei in Christus*, 236–237.

<sup>97</sup> Tamtéž 237.

<sup>98</sup> MULLROONEY J[...]: *Covenant and Conscience*, in: *The Way 2* (1971), 283–290, in: HÅRING: *Frei in Christus*, 238.

odkázání na respekt druhých a také oni jsou odkázáni na nás. Bez úcty vůči svědomí druhých a bez spoluodpovědnosti za rozvoj jejich svědomí nemůžeme najít a uchovat integritu našeho svědomí.

Boží zákon, zákon lásky a pravdy je jako zákon smlouvy vepsán do našich srdcí. Jeho krásu a naplnění objevujeme pouze ve společenství s druhými. „Tak praví Pán: V onen den uzavřu s Izraelovým a Judovým domem novou smlouvu (...). Vložím jim svůj zákon do nitra, vepíši jim ho do srdce (do svědomí); já budu jejich Bohem a oni budou mým lidem“ (Jer 31,31-33). Svědomí dosahuje své specificky křesťanské hloubky teprve tehdy, když se jeho vnitřní dynamika zaměřuje na nové přikázání: „Milujte se navzájem, jak jsem já miloval vás“ (Jan 15,12). Naše svědomí nabývá plně zdravého bytí pouze v otevřenosti vůči Duchu Božímu.<sup>99</sup>

Häring také upozorňuje, že zde hrozí nebezpečí, pokud tlak společenské konformity (projevený silou našeho „nad-já“) přeroste do nezdravé podoby. Připouští jeho pozitivní roli v procesu socializace během dětství a v raném mládí. Tehdy se jedná snad o normální přechodovou fázi. Když pak dospívající učiní jasné základní rozhodnutí pro spásnou solidaritu, musí být tyto energie „nad-já“ jasně usměrněny. Výsledkem má být zralé a zdravé svědomí, integrace osoby v jejím nejvnitřnějším středu a integrita v životě společenské mravnosti.<sup>100</sup>

„Když však zvrácená výchova zneužívá dynamiku ‚nad-já‘ ve prospěch pouhého podmanění a uniformování, může být pak nebezpečným činitelem temných sil, které člověka spoutávají v nezdravé solidaritě hříchu, pokrytectví, bojovného egoismu, ideologií a v každém druhu klamu a sebeklamu. A pokud nedojde k nejhoršímu, je taková morálka, která nedokáže přerůst své ‚nad-já‘ přinejmenším neplodná, pokrytecká a ponižující, zatímco pravá morálka společenství umožňuje vždy nové tvůrčí odpovědi na milost Boží a potřeby bližních.“<sup>101</sup>

### c) Tvůrčí věrnost a svoboda svědomí

Nyní se dostáváme k tématu, které je takřka „refrémem“ Häringovy teologie. Fascinace „tvůrčí věrností a svobodou“ má jistě své kořeny v jeho životním příběhu, který byl poznamenán také hitlerovskou diktaturou, ale který byl nesen vírou, a který on sám nazval „realizací svobody“.

---

<sup>99</sup> Srov. HÄRING: *Frei in Christus*, 238.

<sup>100</sup> Srov. *tamtéž* 238–239.

<sup>101</sup> *Tamtéž*, 239.

Autor upozorňuje, že starostlivosti o správný úsudek svědomí musí odpovídat nanejvýš pozorná péče o aparát svědomí. Je to jeden z hlavních požadavků křesťanské morálky, protože chceme-li sklízet dobré ovoce, je nutné se starat o kvalitu stromu. Tvůrčí význam svědomí a jeho dynamika vůči dobru a pravdě závisí na řadě podmínek: Na zdraví a integritě svědomí, snaze o vnitřní jednotu a otevřenost, na jistotě a jasnosti základního rozhodnutí, na pozornosti svědomí vůči druhým, na prostředí, které zve k tvůrčí svobodě a věrnosti, na skutečné věrnosti a tvůrčí svobodě v hledání pravdy a dobra a připravenosti podle toho také jednat.<sup>102</sup> V pohledu na tvůrčí kvality svědomí, považuje Bernhard Häring důležité učení sv. Tomáše o možnosti intuitivního poznání dobra na základě „soudosti“ (*connaturalitas*) s dobrem.<sup>103</sup> Dosažení tohoto vnitřního duševního příbuzenství je zcela dílem Ducha Svatého, který člověka uschopňuje k tomu, aby nesl hojné ovoce, ale současně je výsledkem neustálé věrnosti vlastnímu svědomí – což prakticky není nic jiného než věrnost vůči Duchu Svatému. „My jsme však nepřijali ducha světa, ale Ducha, který vychází z Boha. Tak můžeme poznat, co všechno nám Bůh dal darem (...). Ovšem člověk se schopnostmi pouze přirozenými nepřijímá ty pravdy, které pochází od Božího Ducha. Zdají se mu hloupé, nemůže je pochopit, protože ty věci se dají posoudit jen s pomocí Ducha. Ale člověk produhovnělý může vynést úsudek o všem, sám však nepodléhá úsudku nikoho“ (1 Kor 2,12-14). Tuto perspektivu nalézá také u svatého Jana. „Duch svatý, kterého jste od něho přijali, zůstává ve vás, a nepotřebujete, aby vás někdo poučoval. Zůstávejte v něm, jak jste o tom byli poučeni“ (1 Jan 2,20.27).

V této úvaze autor poukazuje také na význam intuitivního poznání u Karla Rahnera v jeho pojetí tvůrčího elementu v církvi<sup>104</sup> nebo u Bernharda Lonergana: „Víra je způsob poznání náboženské lásky. Podle toho existuje poznání, které je zrozené z lásky. Pascal o tom hovoří, když poznamenává, že srdce má důvody, o kterých rozum nemá tušení. Tento Pascalův výrok znamená, že kromě poznání, které se prosazuje skrze vědění, myšlení, prozkoumání, existuje ještě jiný způsob poznání, který je přístupný pouze lásce.“<sup>105</sup>

Ve svém zaměření na tvůrčí věrnost a svobodu autor tuto dimenzi poznání velmi oceňuje: „Právě rostoucí vědění o skutečnosti a přirozenosti takového poznání podněcuje

---

<sup>102</sup> Srov. BRETON S[...]: *Conscience et intentionnalité*, Paris: [b.n.], 1956; CAPTONE D[...]: *La verità nella coscienza morale*, in: *Studia Moralia* 8 (1970), 7–36, in: HÄRING: *Frei in Christus*, 239.

<sup>103</sup> AKVINSKÝ Tomáš: *Summa theologiae* I II q 45 a 2, in: HÄRING: *Frei in Christus*, 240.

<sup>104</sup> RAHNER K[arl]: *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg i. Br.: [b.n.], 1963, in: HÄRING: *Frei in Christus*, 240.

<sup>105</sup> LONERGAN B[ernard]: *Method in Theology*, New York: [b.n.], 1977, 115, in: HÄRING: *Frei in Christus*, 240.

řadu teologů k tvrzení, že abstraktní a systematické poznání představuje druhotnou a odvozenou formu poznání.<sup>106</sup> Stejným směrem ukazuje ještě jiný postřeh: Totiž, že v růstu osoby jsou momenty, ve kterých se svědomí otevírá nové dimenzi, kdy nastává čas překročit současnou fázi vývoje a integrovat ve vyšší. Právě v takových bodech hraje intuitivní poznání významnou roli.<sup>107</sup>

#### 2.3.2.2.4 *Spása a mylné svědomí*

„Ve vztahu k objektivní pravdě a k měřítku hodnot není lidské svědomí jistě neomylné. Druhý vatikánský koncil měl odvalu uznat, že omyl v požadavku svědomí může být zcela, a nikoli zřídka, bez osobní viny. Právě to je případ, kdy svědomí neztrácí svou důstojnost, své vnitřní zdraví, když úmysly jsou v pořádku a člověk podle svého nejlepšího vědomí a svědomí hledá dobro a pravdu. To neznamená, že svědomí pak nalézá (objektivně) nejlepší řešení, ale může to znamenat, že se v tomto kroku za daných okolností (zde a nyní) jedná o nejlépe možné přiblížení se k dobru (...).“<sup>108</sup>

Téma mylného svědomí, jak se zdá, autorovi velmi leží na srdci. Chyba v úsudku svědomí v důležité věci může být velkým neštěstím, ale je mnohem větším morálním zlem, když je vnitřně zraňován samotný aparát svědomí. To může vést k tomu, že svědomí otupí. Druhý vatikánský koncil hovoří s velkou přísností o situaci svědomí toho, kdo se málo snaží hledat pravdu a dobro. Svědomí se ve svém nejvnitřnějším jádru skrze zvyk ke hříchu stává pozvolna slepým. Toto nebezpečí vytýká především těm, kdo hříchů nelitují a obrácení odkládají. Hledá-li však člověk skutečně dobro, vyznačuje se svědomí určitým druhem indefektibility. Vrozená touha po vnitřní jednotě a vnější otevřenosti vyžaduje, aby vůle následovala světlo poznání. Tento vnitřní imperativ k jednotě si zachovává svůj morální majestát také, když je pozadí mravního poznání nedostatečné, dokonce, i když úsudek – měřeno objektivním kritériem – je mylný.

Závaznost nezaviněně chybného výroku svědomí přirovnává k situaci služebníka, který se cítí povinován vyplnit rozkaz svého pána tak, jak mu po pozorném naslouchání porozuměl. Ten však platí také, když mu porozuměl špatně. Bůh hledí na naše srdce,

---

<sup>106</sup> GLASER J[...]: Connatural Knowledge and the Spontaneous Judgement of Faithfull, in: Theological Studies 29 (1968), 748, in: HÄRING: Frei in Christus, 240.

<sup>107</sup> Srov. HÄRING: Frei in Christus, 239–240.

<sup>108</sup> Tamtéž 241.

na poctivost našeho hledání a chtění. Proto se zdá tak příhodný známý výrok kardinála Newmanna: „Vždy jsem tvrdil, že poslušnost vůči svědomí, také vůči chybnému svědomí, je nejlepší cestou ke světlu.“<sup>109</sup>

Ve světle zákona růstu se může jednat ne tolik o omyl jako spíše o psychologickou a mravní nemožnost dělat třetí nebo čtvrtý krok dříve, než se udělá krok druhý (viz „princip postupného růstu“, kapitola 2.2.6.). To Häring považuje za velmi důležité, nečíst výrok svědomí čistě statickým způsobem, a vyvozuje z toho také závěry pro křesťanskou praxi. Duchovní vůdce, zpovědník nebo někdo jiný by tedy takového člověka neměl tlačít k tomu, aby jednal proti svému mylnému svědomí. Nediskrétním nařízením objektivní normy by mohlo dojít k narušení vývoje jeho svědomí. Nechce však podporovat postoj, který by se s takovou situací pouze pasivně smířil. Proto uvádí také přesvědčení Tomáše Akvinského, který takovou u situaci považuje za výzvu: Právě proto, že je výrok svědomí chybný, zaznívá z jeho hloubi volání k očištění a upřímnému hledání dobra.<sup>110</sup>

Rozhodující mravní otázka je proto otázka po připravenosti k plnému obrácení.

Tomáš je důsledný, když učí, že někdo, kdo věří v Krista a vyznává církev, zatímco vnitřně je přesvědčen o opaku, těžce hřeší proti svému svědomí.<sup>111</sup> Tomáš však v tehdejší katolické světu v podstatě nepřipouštěl myšlenku, že by někdo mohl dospět bez osobní viny k osobnímu přesvědčení svědomí, že má opustit církev.<sup>112</sup> Jeho rozhodná odpověď by byla stále: Je třeba očistit svědomí. My v dnešním pluralistickém světě uvažujeme tyto otázky se silným zřetelem k psychologickým a sociologickým vlivům a neodvažujeme tak lehce říci, že omyly v této oblasti nejsou prosté viny.<sup>113</sup>

Když to shrneme, můžeme poukázat na následující kritérium: Rozhodnutí svědomí náleží důstojnost a jeho soudu bezpodmínečnost tehdy, když je člověk neustále na cestě obrácení, čestně hledá pravdu a dobro, a je neustále připraven ptát se na svá rozhodnutí, jakmile pozoruje, že je třeba vzít v úvahu nové významné úhly pohledu. Znamením, že přesvědčení či rozhodnutí svědomí je čestné, je vnitřní klid a rostoucí citlivost vůči novým možnostem činit to, co žádá láska a spravedlnost.<sup>114</sup>

---

<sup>109</sup> NEWMAN John Henry: *Apologia pro Vita Sua*, part VI, New York: [b.n.], 1950, 212, in: HÄRING: *Frei in Christus*, 242.

<sup>110</sup> Srov. AKVINSKÝ Tomáš: *Summa theologiae* I II q 19 a 6 ad 3, in: HÄRING: *Frei in Christus*, 242.

<sup>111</sup> Srov. DEMAN T[...]: *The Dignity of Conscience*, in: *Blackfriars* 34 (1953), 115–119, in: HÄRING: *Frei in Christus*, 242.

<sup>112</sup> Toto pojetí představuje ADAM K[...]: *Una Sancta in katholischer Sicht*, Düsseldorf: [b.n.], 1948, 61, a LAROS M[...]: *Autorität und Gewissen*, in: *Hochland* 36 (1938/39), 265–280, in: HÄRING: *Frei in Christus*, 242.

<sup>113</sup> Srov. COLAVECCHIO X[...] V[...]: *Erroneous Conscience and Obligation: A Study of the Teaching of the Summa Halesiana, Saint Bonaventure, Saint Albert the Great, and Saint Thomas Aquinas*, Washington: [b.n.], 1961, in: HÄRING: *Frei in Christus*, 243.

<sup>114</sup> Srov. HÄRING: *Frei in Christus*, 241–243.

Zvláštním případem mylného svědomí, je zmatené (perplexní) svědomí. Má svou příčinu v bezděčné poruše vytvářet s klidným srdcem soudy svědomí, kdy člověk tváří v tvář nutnosti učinit rozhodnutí nevidí žádnou možnost jako dobrou. Bernhard Häring pranýřuje takovou morální teologii, která bezdůvodně rozmnožuje absolutně závazné normy a zákony, které se v konkrétní situaci mohou dostat spolu do konfliktu a nese tím část viny na tom, že se množí případy zmateného svědomí. Naproti tomu vyzdvihuje mravní výchovu, která bude nápomocna rozpoznání úrovně a naléhavosti jednotlivých hodnot, a která nabízí odpovídající pravidla, jak určit priority, aby mohli křesťané s klidným a zralým svědomím hledat dobro.<sup>115</sup>

### 2.3.2.3 *Specificky křesťanské budování svědomí*

Bernhard Häring chce přinést nový pohled na křesťanskou morálku. Podle svých slov se chce zaměřit spíš na cíl přikázání s větším ohledem na nositele mravního činu než na normativní etiku a objektivní stránku mravnosti.

#### 2.3.2.3.1 *V Kristu – pod zákonem víry*

Skutečně křesťanské svědomí je znamenité především díky tvůrčí věrnosti a svobodě, která roste z víry v Krista. Síla této víry dává svědomí osvobozující poznání přátelství s Kristem a z vroucího vztahu k Otci a také silou Ducha sv. je dáno nové spolulidství a nové sebeporozumění.

Nadějí a důvěrou naplněná víra, která se prokazuje láskou, dává křesťanskému svědomí nejhlubší základ a nejvyšší pevnost. Apoštol národů vášnivě odporuje těm, kteří jej obviňují, že skrze kázání „zákona víry“ podkopává zákon a morálku. „ Prohlašujeme tím Zákon za bezcenný? Naprosto ne! Spíše naopak - Zákon potvrzujeme.“ (Řím 3,31).

Pro Pavla jsou pojmy „víra“ a „věřící svědomí“ téměř zaměnitelné. Někteří překládají známá slova „všechno tedy, co není z přesvědčení, je hřích“, zatímco jiní překládají právě tak správně: „všechno, co nepochází ze svědomí, je hřích“ (Řím 14,23 ).

Křesťanské svědomí nemá stát před mrtvým seznamem učení víry a závazků. To, co dává pevnost základnímu rozhodnutí, co rozvíjí základní postoj, a oživuje svědomí, je postoj víry vůči zmrtvýchvstalému Pánu a život, který je odpovědí víry. Víra se proto musí vyznačovat neustále rostoucí touhou poznat lépe Krista a jeho vůli, aby ho více

---

<sup>115</sup> Srov. HÄRING: *Frei in Christus* , 244.

milovala a lépe mu sloužila. Víra se proto také vyznačuje vděčností a radostí, která dává celku života směr a sílu (srov. Neh 8,10). Zde se tedy nabízí určitý vnitřní pramen, ze kterého je možné čerpat onu motivaci k neustálému obrácení, o němž byla řeč v minulé kapitole.<sup>116</sup>

„Véra může být popsána jako vše pronikající vědomí Krista.<sup>117</sup> Proto v budování specificky křesťanského svědomí příliš nepomáhá, když se pouze vtlučují do hlavy věroučné poučky bez přivedení ke Kristu a bez poznání víry v pohledu na Krista. Naopak, jednostranné zdůrazňování kontroly víry a bojovné teologie, které jde pouze o abstraktní učení, mohou být velikou překážkou pro integraci svědomí do víry. Pouze poznání společenství víry a péče o postoj víry dosahují prostor pro syntézu ortodoxie a ortopraxe, která všechny věřící v Kristu sjednocuje.“<sup>118</sup>

#### 2.3.2.3.2 „Nikoli pod zákonem, nýbrž pod milostí“ (Řím 6,14)

„Kdo přiřadí zákonu a morálním závazkům první místo, zatímco milosti Kristově až místo druhé, převrací správný pořádek hodnot a pohřbívá pravost křesťanského zážitku svědomí.“<sup>119</sup> Häring se staví na odpor vůči legalistickému zacházení zákonem bez lásky a proti pokušení použít zákon jako výmluvu tam, kde by bylo na místě plné sebeodevzdání Bohu a službě bližnímu. Stává se také, že zákon je druhým ukládán s falešným pocitem moci. Takovému jednání bez lásky pak zcela uniká vědomí spásy. Legalista šilhá po minimalistických požadavcích zákona. Ať už si je stanoví výše nebo níže, stále zůstává otrokem tohoto úhlu pohledu. Proti tomu pohled na obdarovávající lásku Boha a také na potřeby bližních, má osvobozující účinek a vyžaduje opravdové spolulidství. K tomu je třeba mít neustále na zřeteli smysl přikázání, protože křesťan se ustavičně vydává na cestu, aby miloval tak, jako Kristus miloval nás. Takže tato ničím neomezená láska má být stálým měřítkem našeho úsilí (srov. Mt 5,48).

„Ano“ vůči „zákonu milosti“ znamená především, že žijeme pod přitažlivou silou lásky, přičemž důraz se posouvá stále více od zákazů na požadavek cíle, na konkrétní možnosti sloužit Bohu. Tato morálka nachází svůj výraz v podobenstvích o Božím království, zvláště v tom, které srovnává „ano“ k Božímu království se správou svěřených hřiven. Čím bude víra živější, tím více se pohled zaměřuje na pravdu, že dary jednoho

<sup>116</sup> Srov. HÄRING: *Frei in Christus*, 248–250.

<sup>117</sup> Srov. LECLERCQ J[...]: *Christ and the Modern Conscience*, New York: [b.n.], 1962, in: HÄRING: *Frei in Christus*, 250.

<sup>118</sup> HÄRING: *Frei in Christus*, 250.

<sup>119</sup> Tamtéž 250.

Boha Otce a jednoho Spasitele Ježíše Krista a pozornost na působení Ducha sv., vyžadují spoluodpovědnost. Protože to všechno jsme přijali s ohledem na potřeby bližních a potřeby společenství. Kdyby ten, který měl svěřenou pouze jednu hřivnu, ji věrně využil, byl by dostal stejnou chválu jako ti, kteří odpovědně využili pět nebo dvě. Věřící svědomí cítí vždy zřetelněji, že jde především o věrnost vůči Dárci všech dobrých darů a tím o věrnost službě bližním. V nejhlubším svědomí můžeme zakusit, že nezasloužená láska Boží může být v neustálé vděčnosti pouze opětována. Bohu se nelíbí žádný výraz vděčnosti víc než užívání od něj přijatých schopností a dober k budování jeho království lásky a spravedlnosti. On jedná jako milosrdný otec, když volá hříšníky do království spravedlnosti a pokoje. Platí, že tato zvěst je zcela pojata do svědomí tak, že cítíme, jak jsme byli nespravedliví vůči Bohu a vůči našemu novému bytí, nechtěli jsme jednat jako Bůh a obrátit se s láskou k těm, kteří naši odpouštějící a zachraňující lásku potřebují.

Ve světle tohoto velikého a obsažného daru Božího bude křesťanské svědomí pak všechno vnímat jako znamení Boží lásky. Pouze tak se cíle přikázání skutečně vpisují do našeho srdce. Láska, kterou nás Kristus miloval a způsob jeho lásky jsou zdrojem radosti, vděčnosti a také síly. Směřujeme-li svůj život v rozporu s horským kázáním (srov. Mt 5,17-48) pouze podle požadavků normativní etiky, tak naše svědomí není v žádném případě na rovině Nové smlouvy.<sup>120</sup>

### 2.3.2.3.3 *Světlo a síla naděje*

Už v předchozí úvaze jsme mohli vnímat, že Håringovo pojetí svědomí je zakotveno hluboce nábožensky, ale zároveň jej nelze obvinít z jakéhokoli útěku od reality světa, společnosti, potřeb lidí okolo nás. „Typicky křesťanská naděje žije z víry ve vzkříšení z mrtvých a v příslib nového nebe a nové země. Platí však, že je třeba věrně spolupracovat na utváření lásky, spravedlnosti a míru v celém lidském životě. Křesťané musí být skrze své aktivní nasazení pro spravedlnost, skrze nenásilnou spolupráci pro mír a skrze bdělost pro znamení času reálným znamením pro všechny lidi a nadějí na budoucí svět, která zahrnuje i rozumné naděje tohoto světa.“<sup>121</sup>

Křesťanská naděje na vzkříšení nemůže ani na okamžik zapomenout na Kristův kříž a na neustálou nutnost bojovat proti individuálnímu i společenskému sobectví. Svědomí v jeho úplnosti musí být utvářeno touto nadějí. Tato naděje, která daleko přesahuje každé

<sup>120</sup> Srov. HÅRING: *Frei in Christus*, 250–253.

<sup>121</sup> Tamtéž 254.



očekávání odměny, dává věřícím sílu nést všechno břímě a tíhu života, především ustavičnou snahu o spravedlnost a pokoj. Přítomnost Pána v eucharistii a radostné očekávání jeho příchodu ve slávě mohou prohloubit a udržet v bdělosti tvůrčí energie této naděje a posílit připravenost k plnění našich pozemských úkolů.<sup>122</sup>

#### 2.3.2.3.4 *Bdělost a moudrost*

Je zdůrazněna citlivost pro příhodný čas - „kairos“, ve kterém nás může zasáhnout volání Boží, příchod Páně. Bernhard Häring ji nazývá „charismatem sv. Jana“, kterého Ježíš charakterizoval jako toho, který čeká na jeho příchod (srov. Jan 21,22n.), a který vždy Pána poznává jako první, ať už se zjevuje v jakékoli podobě. Na tomto charismatu by měl mít účast každý křesťan, celá církev. Skrze ctnost bdělosti se křesťanské svědomí otevírá bohatství a naléhající síle dějin spásy.

V tomto kontextu chápe ctnost moudrosti. „Bdělá moudrost je cit svědomí v určité situaci, připravenost rozumět i ve zmatku událostí volání Pána a přes všechnu temnotu, která pochází z hříchu světa vnímat možnosti k dobrému a odvážně se jich chopit. Tato připravenost roste z důvěry v Boží milost a umožňuje tvůrčí věrnost a svobodu.“<sup>123</sup> Z živoucí jednoty prasevědomí a bdělé moudrosti potom vychází situační svědomí. Stupeň vnitřní připravenosti a schopnosti zachytit volání daného okamžiku a poznání přitažlivé síly dobra závisí na zdraví svědomí, na bdělosti pro okamžik milosti, která poskytuje jemný cit pro dobro zde a nyní - situační svědomí, které ustavičně pátrá potom, co přesahuje zákonné ustanovení.<sup>124</sup>

#### 2.3.2.3.5 *Dar rozlišování*

Proti nekritické poslušnosti a pasivnímu postoji vůči silám manipulace je zde stavěna ctnost kritičnosti. Kritičnosti chce autor rozumět v původním smyslu řeckého slova „krinein“ (rozlišovat). Pravá vzájemnost svědomí, společné hledání a vědění o dobru, vylučuje totiž každou manipulaci a bezmyšlenkovité napodobování. Ježíš varuje své učedníky nejen před falešnými proroky, nýbrž je také učí rozlišovat mezi pravými a falešnými proroky: „Poznáte je po jejich ovoci (...) dobrý strom nemůže nést špatné ovoce, ani špatný strom nést dobré ovoce“ (Mt 7,16-18).

<sup>122</sup> Srov. HÄRING: Einübung der Hoffnung, München: [b.n.], 1972, in: HÄRING: Frei in Christus, 254.

<sup>123</sup> HÄRING: Frei in Christus, 255.

<sup>124</sup> Srov. tamtéž 255.

První Janův list připomíná: „Každému duchu nevěřte, ale zkoumejte duchy, zdali jsou z Boha; vždyť je ve světě mnoho lživých proroků. Ducha Božího poznáte takto: každý duch, který vyznává, že Ježíš přišel v těle, je z Boha“ (1 Jan 4,1n.). Připomínka se zaměřuje především proti gnostickému útěku ze světa a v souvislosti s tím proti odmítání zodpovědné spolupráce na budování společenství. V tomto pohledu můžeme říci: Ti, kteří nejsou připraveni vytvářet tvůrčí svobodu a věrnost, spravedlnost a pokoj ve světě, nejsou pravými proroky. Dále máme jako měřítko pro rozlišování duchů věrnost Kristovu učení (jak je předáváno od apoštolů) a naslouchání autentickým nositelům autority (srov. 1 Jan 2,24; 4,6). Dar rozlišování závisí na integritě a čistotě svědomí, které se nechá vést Duchem Božím.

Pod vlivem milosti nemyslí tvůrčí svědomí pouze na sebe. Rozhoduje se spíš s plným vědomím vzájemnosti svědomí v pohledu na bližní, na spolulidství a spoluodpovědnost. Církev a svět potřebují zralejší osobnosti, které vnášejí dar rozlišování do diskuzí o velkých problémech dneška.<sup>125</sup>

Souhrnně můžeme říci: „Specificky křesťanské svědomí je zakořeněno v Kristu, ve víře, v působení jeho milosti, ve vědomí jeho přítomnosti, ve vděčnosti za jeho dary, ve spolupráci s jeho láskou ke všem. Každé rozhodnutí musí být prověřeno, zdali je Pánu můžeme nabídnout jako vděčnou odpověď na jeho lásku a našim bližním jako laskavou odpověď na jejich dobro.“<sup>126</sup>

#### **2.3.2.4 Hříchy a spása**

Poznali jsme, že prawsvědomí je nejvnitřnější touhou po celistvosti a integritě, takže bude také jasné, že mnohé duchovní, psychické a fyzické poruchy jdou ruku v ruce s poruchami našeho svědomí. Kdo dovolí své vlastní vůli, aby zastínila světlo pravdy a dobra, provinuje se nejen proti své spáse, ale provinuje se také proti svému duševnímu zdraví. S rozervaností aparátu svědomí se postupně ztrácí svoboda pro dobro a pravdu. „Čistým je všechno čisté; ale lidem poskvrněným a nevěřícím, není čisté nic. Poskvrněné je jejich smýšlení a svědomí. Tvrdí sice, že znají Boha, ale skutky to popírají: Jsou hodni opovržení jako neposlušní a k jakémukoli dobrému dílu neschopní“ (Tit 1,15n.).

---

<sup>125</sup> Srov. HÄRING: *Frei in Christus*, 256–259

<sup>126</sup> Tamtéž 259.

Naše pochopení svědomí by nebylo úplné, kdybychom neviděli, jak zdravé nebo nezdravé svědomí působí na tělesné a duševní zdraví člověka. Protože touha po vnitřní integritě a úplnosti ve vztahu k dobru a pravdě patří k rozhodujícímu existenciálu člověka, není myslitelné, že by někdo mohl být opravdu zdravým člověkem, jestliže jeho svědomí je rozvrácené. Jak bylo již zdůrazněno, může být velkým neduhem, pokud se člověk mylí v úsudku svědomí, je ale daleko větším zlem pro člověka samého i pro jeho okolí, pokud ničí integritu svého svědomí. Hřích je ztráta středu a vnitřní jednoty. Hřích je odcizení se svému pravému „já“, ztráta vlastního jedinečného jména, propad do temnoty, trhlina v hloubi lidské existence. „Zkušenost takzvaného špatného svědomí může být nahlížena jako trhlina v hloubi lidského bytí, která s sebou přináší prožitek vnitřní rozervanosti.“<sup>127</sup> S nezdravým svědomím není možné vytvářet zdravé lidské vztahy. Také okolí bude nakaženo všemi příznaky odcizení, sebeklamu a vnitřní rozervanosti. Každý hřích ohrožuje vnitřní jednotu svědomí a tvůrčí svobodu. Protirečí smyslu a dynamice svědomí a svobodě pro dobro. Tou měrou, jakou někdo ztrácí svou vnitřní svobodu a integritu, odsuzuje se k otročení silám, od kterých Kristus osvobodil toho, kdo v něho věří a činí jeho vůli. To platí zvláště o tom hříchu, který se následkem chybějící lítosti může zakořenit v nejnuitnější snaze a tvrdošijně odporovat volání svědomí po vnitřní jednotě, otevřenosti a vnitřním uzdravení.

V dalším bude poukázáno na autorovu typologii následků tvrdošijného jednání vůči svědomí v souvislosti s vnitřní jednotou, integritou a otevřeností.<sup>128</sup>

#### *2.3.2.4.1 Útěk do mravního puntičkářství a kompenzační skrupulozita*

Ukazuje se, že hříšník může pod tlakem sebehledání a určité duchovní lenosti připustit propast mezi mravním poznáním a chtěním. To z něj může učinit moralistu v legalistickém a ritualistickém smyslu. Protože totiž odporuje bytostnému volání prasuvědomí ke skutkům lásky, chce to zamaskovat útekem do puntičkářství a moralistického teoretizování. Stále méně bude poznávat všeobjímající zákon milosti a lásky a sám sebe bude klamat předstíráním „svědomitosti“ v tisíci malých věcí, aby tak sám před sebou a před ostatními ukryl svou nevěrnost vůči velkému zákonu lásky, milosrdenství a spravedlnosti. Jeho morální horlivost proto hraničí s mravní zvráceností. Stojíme před rozpolcenou osobností: Na jednu stranu hovoří s oblibou o mravních

---

<sup>127</sup> REGAN G[...]. M[...]: *New Trends in Moral Theology*, New York: [b.n.], 1971, 167, in: HÄRING: *Frei in Christus*, 260.

<sup>128</sup> Srov. HÄRING: *Frei in Christus*, 256–259.

otázkách a mravních zákonech, kterými by se měli řídit především druzí. „Nad-já“ nezdravě roste a ocitá se v zajetí konvenční morálky, naproti tomu vlastní svědomí, nejnvtnější úsilí o celistvost a otevřenost, zmlkne. Také v oblasti víry se ztrácí smysl pro celek, znalost Krista, Otce a pravého lidského povolání. Tato ztráta se skrývá za spory o formulace, o pouhá slova.<sup>129</sup>

#### 2.3.2.4.2 *Hříšná ztráta svobody*

„Naše svoboda může být částečně zúžena skrze hříchy a omyly druhých. Zneužití autority může slabé lidi natolik zastrašit, že funkce svědomí a svobody jsou částečně blokovány. Ale nic nemůže naší svobodě způsobit takové škody, jako zneužití svobody k zvrácení základnímu rozhodnutí a setrvání v něm. Ztráta tvůrčí svobody pro dobro je tím větší, čím více člověk narušuje své svědomí skrze nepochybné hříchy a čím déle v hříchu zůstává.“<sup>130</sup>

#### 2.3.2.5 *Lítost a znovuzrození svědomí*

Prasvědomí může být sice zmateno a oslabeno, ale nikdy ne úplně vymazáno, jen v nejkrajnějším hraničním případě, který nazýváme „hřích proti Duchu Svatému“, ve kterém se člověk tak uzavře, že už ho volání dobra a pravdy není schopné vyburcovat. Že Bůh může skrze lítost a znovuzrození očistit a posvětit naše svědomí, je bytostná součást radostné zvěsti o vykoupení a díle milosti. Když se hříšník pod vlivem volání milosti obrací celým srdcem k Bohu, tak je znovuvytvoření jeho vnitřní jednoty a integrity již uvedeno do chodu. V pohledu na Kristovu krev a na působení Ducha Svatého smí hříšník, který tím, že urazil Boha, deformoval vlastní svědomí, doufat, že Pán jeho „svědomí očistí od mrtvých skutků“ (Žid 9,14). Člověk je tak velké mistrovské dílo dobrého Stvořitele, že dokonce ještě po smrtelném hříchu v duši přetrvává (sice zohavený) Boží obraz, přirozená touha po zdařilém bytí, vnitřní harmonii a otevřenosti, na které může Boží milost stavět. Skrze smrtelný hřích je to nejcennější v člověku rozmetáno, takže potřebuje ke znovuzrození spásnou lítost, která celým člověkem otřese v pokorném uznání neposlušné nepravosti, které se proti Bohu dopustil. Všechna dobrá předsevzetí jsou slabá a neúčinná, když nejsou zrozena z hluboké lítosti. Právně nazývá

<sup>129</sup> Srov. HÄRING: *Frei in Christus*, 261.

<sup>130</sup> Tamtéž 262-263.

Max Scheler lítost „revoluční silou mravního světa“. Je to nový začátek silou milosti, nové setkání s Bohem a dobrem, sebeotevření pro pravou lásku. Pouze v lítosti naše bytí natolik roztaje, že v nás může být vytvořeno trvalý a hluboko zakotvené nové „nasměrování vůle“ na Boha.<sup>131</sup> Neexistuje žádné větší nebezpečí pro integritu našeho svědomí než odložení lítosti a obrácení.<sup>132</sup>

### **2.3.2.6 Svědomí v pohledu na svědomí druhých**

Jak zaznělo už na začátku Häringových úvah: Svědomí je forma existenciálního vědění, které nás konfrontuje s Druhým a s druhými. Zdravé svědomí umožňuje a obsahuje vztahy k bližním a ke společnosti a naopak ke spáse svědomí nedojde jinak než skrze zdravé vztahy ve vzájemné lásce a úctě, skrze zdravá společenství a zdravou společnost. Nepochybně svědomí zahrnuje sebepochopení a sebezpozorování, pokoj se sebou samým. Ale zdravé sebepochopení je nemožné bez zkušenosti setkání s druhými. Člověk jako osoba nachází svou identitu a integritu v setkání svého vědomí a svědomí se svědomím ostatních. Člověk, kterého nikdo nevolá jménem, kterého nikdo nepoznává, nemůže rozvíjet své pravé „já“. Osoby, které se vzájemně přijímají ve své různosti a stejné důstojnosti a snaží se vžít do vědomí druhých v úctě k jejich svědomí, už nejsou jenom otroky svého „nad-já“. Nehrají pouze nějaké role, aby se druhým zalíbili, nýbrž dosahují pravé tvůrčí svobody a věrnosti. Jsou svobodní od monotónního opakování, které je příznačné pro masky, které nám nutí si nasazovat naše „nad-já“. Jsou to lidé schopni se setkávat v nejvyšší solidaritě, která nevyžaduje v žádném případě ztrátu identity, protože se poznávají navzájem jako dar a v svobodnější věrné lásce spolupracují. Takoví lidé jsou pak nejlépe připraveni objevit horizont božského.<sup>133</sup>

### **2.3.2.7 Svoboda svědomí a náboženství**

#### **2.3.2.7.1 K historii svobody svědomí a náboženství**

Bernhard Häring spatřuje v učení encykliky papeže Jana XXIII. *Pacem in terris* a deklarace Druhého vatikánského koncilu o náboženské svobodě důležitou odpověď

<sup>131</sup> Srov. HILDEBRAND D[...] von: Umgestaltung in Christus, Einsiedeln: [b.n.], 1950, 36, in: HÄRING: *Frei in Christus*, 265.

<sup>132</sup> HÄRING: *Frei in Christus*, 264–265.

<sup>133</sup> Srov. tamtéž 266.

na znamení času. Tímto znamením času jsou právě snahy světových organizací o zdůraznění svobody náboženství a svobody svědomí.<sup>134</sup> Je to rozhodující zlom v životě církve, která se v tom stále výrazněji stává prorockým hlasem.<sup>135</sup> „Musí však být ve vsí poctivosti řečeno, že v tomto bodě jde o skutečnou změnu a ne pouze o systematické dovzdělávání církevní praxe. Jde především o větší věrnost evangeliu a lepší pochopení poměru mezi hledáním pravdy a věrnosti vůči svědomí.“<sup>136</sup> Dlouho plnila církev svou roli učitelky národů uvnitř jedné kultury, ve které se všichni přiznávali k církvi. V takové situaci i tak pokrokově myslící muž jakým byl Petr Abélard, který na rozdíl od jiných důrazně učil možnosti nepřekonatelně mylného svědomí přece rozhodně tvrdil, že v otázce víry v Krista a v církve se nikdo nemůže mýlit bez viny svého svědomí.<sup>137</sup> Jeden vlivný teologický směr dokonce učil, že křesťan se ve svém svědomí vždy nebo skoro vždy provinuje, když odmítá nebo zpochybňuje nějaké učení církve, a to i v případě, že se nejedná přímo o zjevenou pravdu.<sup>138</sup> Také teologie nepřemýšlela o svědomí člověka jinak než v pohledu na bytí věci a objektivitu (nedějinně pojatých) školních formulací. Obecně se nekladly takové otázky jako dnes, především o existenciální pravdivosti a pravdivé lásce osob a společenství.<sup>139</sup>

Ačkoli církev dále učila, že víra ze své přirozenosti vyžaduje svobodný souhlas, přece nebyla ve svém jednání vždy konsekventní, jak ukazuje např. zřízení inkvizice a v novějších časech prudká globální odsouzení moderních myšlenek náboženské svobody. Deklarace Druhého vatikánského koncilu o náboženské svobodě nezamlčuje rozpornost v určitém jednání církve: „Církev tedy věrná pravdě evangelia jde stejnou cestou jako Kristus a apoštolové, když uznává, že zásada náboženské svobody je ve shodě s důstojností člověka a s Božím zjevením, a když ji podporuje. Učení přijaté od Mistra a od apoštolů v průběhu věků uchovávala a předávala. I když se v životě Božího lidu putujícího proměnlivými lidskými dějinami někdy vyskytl způsob jednání méně odpovídající duchu evangelia, ba dokonce mu odporující, přece vždycky zůstávalo učením církve, že nikdo nesmí být k víře nucen.“<sup>140</sup>

---

<sup>134</sup> Srov. HÄRING: *Frei in Christus*, 270.

<sup>135</sup> Srov. SEARLE BATES M[iner]: *Glaubensfreiheit*, New York: [b.n.], 1947, in: HÄRING: *Frei in Christus*, 271.

<sup>136</sup> HÄRING: *Frei in Christus*, 271.

<sup>137</sup> ABAELARDUS Petrus: *Ethica seu liber scito te ibsum*, in: PL 178, 656., in: HÄRING: *Frei in Christus*, 271.

<sup>138</sup> Srov. JANSSENS L[...]: a.a.O. 27–76, in: HÄRING: *Frei in Christus*, 271.

<sup>139</sup> Srov. PANIKKAR R[aimon]: *Herméneutique de la liberté de la religion; religion comme liberté*, in: CASTELLI E[...]: a.a.O. 58–61, in: HÄRING: *Frei in Christus*, 272.

<sup>140</sup> DRUHÝ Vatikánský koncil: *Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* (ze dne 7. prosince 1965)*, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon, 1995, čl.12.

Autor vyjadřuje potěšení nad tím, že v současné době je v životě církve kladen důraz na osobu, vzájemnost svědomí jako základ života společenství a zvláště evangelizace.<sup>141</sup>

#### 2.3.2.7.2 Plné přiznání důstojnosti každého člověka

Církev a stát jsou stejným způsobem zainteresovaní do přiznání a ochrany svobody svědomí a náboženství, neboť to náleží k prosazení osobní důstojnosti a základních práv všech osob. Pokoj, spoluzodpovědnost a pokrok kultury, život národů a států závisí bytostně na uznání osobní důstojnosti a osobních práv, z nichž nejdůležitější je náboženská svoboda a svoboda svědomí. Stát nemůže své občany uchránit před omylem, je sám naopak vystaven nebezpečí omylu. Čím lepší zajistí podmínky pro svobodné hledání pravdy ve vzájemné pozornosti, tím dříve dosáhne onen souhlas pro neodkladná základní práva, který je pro společné dobro nenahraditelný. Čím více úcty chová stát a společnost vůči svědomí, tím dříve je možné doufat, že občané pochopí závislost své vlastní osobní důstojnosti na věrném hledání pravdy a jednání podle poctivého svědomí. Koncilní deklarace o náboženské svobodě vyjadřuje přesvědčení, že úcta k svědomí a ochrana jeho svobody vyžadují ducha spolupráce a spoluodpovědnosti. Koncil vyzývá všechny zodpovědné (za výchovu), aby vychovávali lidi, kteří „milují pravou svobodu, kteří posuzují věci svým vlastním úsudkem ve světle pravdy, jednají se smyslem pro odpovědnost, snaží se konat všechno pravdivě a spravedlivě a ochotně v tom spolupracují s ostatními.“<sup>142</sup>

V pluralistické společnosti totiž platí zásada sv. Tomáše Akvinského, že „lidské zákony nemohou zabránit všemu, co odporuje přirozenému mravnímu zákonu.“<sup>143</sup> Pokušení katolické většiny nebo menšiny s pomocí politické moci druhých nařizovat všechno to, co chápe jako požadavek přirozeného mravního zákona, by protičeilo deklaraci koncilu. Pokušení zákonného vyžadování mravních hodnot v rámci církve nevytváří atmosféru, ve které lidé rádi hledají pravdu a dobro. Navíc platí, že předpisy ve své obecnosti jsou neúčinné, když za nimi nestojí veřejné mínění a poctivé přesvědčení svědomí člověka.

Ve společném prohlášení o lidských právech OSN, zdůrazňuje článek 29, paragraf 2, že v zájmu společného dobra je rozšiřovat prostor svobody, jak jen je to možné. Při výkonu svých práv a svobod by měl každý připustit pouze taková omezení, která jsou

<sup>141</sup> Srov. HÄRING: *Frei in Christus*, 271–273.

<sup>142</sup> *Dignitatis Humanae*, čl. 8.

<sup>143</sup> AKVINSKÝ Tomáš: *Summa Theologiae* I II q 96 a 2 ad 3., in: HÄRING: *Frei in Christus*, 275.

nutná k tomu, aby bylo garantováno nutné uznání a respektování práv a svobod druhých a nepostradatelných požadavků morálky, veřejného pořádku společného dobra v demokratické společnosti. Někdy je skutečně nelehké rozhodnout, co je neodkladným požadavkem obecné morálky, obecného pořádku a společného dobra, avšak Håring vyjadřuje přesvědčení, že nejvyšší možný respekt vůči svědomí všech je nejjistější cesta k svobodě a spravedlnosti.<sup>144</sup>

### 2.3.2.7.3 *Ve prospěch pravého rozhodnutí víry a svobodného hlásání víry*

„Bůh povolává lidi, aby mu sloužili v duchu a v pravdě, takže jsou vázáni ve svědomí, ale nejsou nuceni. Má totiž ohled na důstojnost lidské osoby, která jím byla stvořena a má se nechat vést vlastním rozhodnutím a používat svobody.“<sup>145</sup> Z toho považuje autor za nutné vyvodit ten závěr, že jestliže Bůh ve své lásce bere na sebe riziko lidské svobody, tak i církev musí ve své věrnosti Bohu činit stejně. Čím víc bude její zvěstování a starost o spásu svobodná od vládychtivosti, tím víc se může spolehnout na sílu tvůrčí věrnosti a svobody. Církev musí všechno činit tak, aby dosáhla takových předpokladů, v kterých se mohou rozvíjet tvůrčí energie ukryté ve svobodně přijaté milosti víry a lásky.<sup>146</sup>

Proto učení víry a mravů nemůže být zcela standardizováno jako zákoník a teologii je podle Håringa možno přirovnat k živé řeči, jejíž slovní zásoba, gramatika a syntax nechávají prostor tvůrčímu jazykovému nadání. Podobně je to i s náboženstvím. Má svou formu a obsah a samotný náboženský akt musí být tvůrčí. Proto je svoboda předpokladem pro možnost náboženského života.<sup>147</sup> Zvěstování víry u všech národů a kultur závisí na tvůrčí životnosti naší víry a celého života církve.<sup>148</sup>

### 2.3.2.8 *Církevní autorita a vzájemnost svědomí*

Čestné svědomí je pro každého nejvyšší autoritou, zástupcem Božím. Bez respektování této autority nelze mluvit o uctívání Boha v duchu a pravdě. Viděli jsme však, že svědomí dosahuje svého naplnění pouze ve vzájemnosti svědomí. Svědomí potřebuje světlo a pobídku morální autority svědomitého člověka, světce, proroka

<sup>144</sup> Srov. HÅRING: *Frei in Christus*, 274–276.

<sup>145</sup> *Dignitatis Humanae*, čl. 11.

<sup>146</sup> Srov. PANIKKAR R[aimon]: a.a.O. 75–84., in: HÅRING: *Frei in Christus*, 278.

<sup>147</sup> Srov. MARÍAS J[ulian]: *Les niveaux de la liberté religieuse*, in: CASTELLI E[...]: a.a.O. 402–403., in: HÅRING: *Frei in Christus*, 278.

<sup>148</sup> Srov. HÅRING: *Frei in Christus*, 277–279.



a v intencích Druhého vatikánského koncilu také všech těch, kteří spojují bdělost svědomí se zvláštní kompetencí v důležitých oblastech života. Autor je přesvědčen, že naše svědomí přijímá nejcennější impulsy nikoli ze zákonů a abstraktních norem, ale z osobního příkladu těch, kdo žijí plně a zcela pod autoritou svého svědomí a v neomezené úctě a respektu vůči svědomím druhých. Žijeme v dimenzi společenství svatých skrze výměnu našich mravních a náboženských zkušeností, skrze vzájemné povzbuzení k větší hloubce svědomí. Velkým bohatstvím pro církve a společnost i pro každého z nás jsou ti svatí, kteří se skrze čistotu srdce, tzn. čisté svědomí plně staví pod autoritu živého Boha.

Tvůrčí síla Božího lidu vyžaduje především prorocké lidi, kteří jsou neustále bdělí pro příchod Pána ve velkých dějinných událostech i v každodennosti, a kteří mohou zprostředkovat zkušenost svědomí jiných lidí: „Je to Pán, který nás zde volá.“ Nositelé úřadu v církvi budou mít tím více autority, čím vděčněji uznají autoritu proroků, také těch nepohodlných a mnohých skromných svatých, kteří příkladně žijí vzájemnost svědomí ve spolulidství a spoluodpovědnosti. V tomto smyslu je potěšující trend obnovy, který byl v katolické církvi nastoupen: „Církve bude spíš školou pravé svobody než instancí povelů pro jednání a soudní stolicí pro chybní. Důraz leží spíš na vzájemnosti jednajících. Ve středu stojí osoba, která je schopná převzít odpovědnost a chopit se iniciativy.“<sup>149</sup>

Výkon církevního učitelského úřadu ve všech jeho formách a na všech rovinách je autentický a věrný Kristu, když hlavní důraz neklade na podmanění, ale na poctivost a vyžadování odpovědnosti. Církve je aktivní tam, kde se demaskuje morálka „nad-já“, a kde pohodlný konformismus uvolňuje místo spoluodpovědnosti a vzájemnosti svědomí. To dnes vyžaduje souhru všech sil, aby se zabránilo novým nebezpečím manipulace svědomí. Je nutné formovat osobnosti, které v otevřenosti pro působení Ducha sv. jsou schopné odvážně nést jeden s druhým zodpovědnost.<sup>150</sup>

### **2.3.2.9 Probabilismus v novém pohledu**

#### *2.3.2.9.1 Dějinný kontext sporu probabilismu*

Autor připomíná, že spory o morální systémy se zrodily v době, kdy „atmosféra“ ve společnosti i v církvi byla nanejvýš autoritářská, zákon a kontrola v ní hrály neúměrně

<sup>149</sup> GUSTAVSON J[...] M[...]: Education for Moral Responsibility, in: Moral Education, Cambridge/ Mass.: [b.n.], 1970, 12–13, in: HÄRING: Frei in Christus, 285.

<sup>150</sup> Srov. HÄRING: Frei in Christus, 283–285.

velikou roli. Potřeba využití morálky ve službě stabilního řádu byla akcentována mnohem silněji než péče o dar rozlišování. Napětí mezi povrchní vázaností na tradice a obhajobou poctivého svědomí bylo přiosťřeno skrze kontrast mezi teologickým pesimismem a optimismem. Rigoristé, často pod vlivem jansenismu, byli natolik přesvědčeni o zkaženosti lidské přirozenosti a neschopnosti odpovědnosti u církevního lidu, že nutně pokládali ostrý systém kontroly a sankcí za nezbytný. Neměli totiž ponětí, jakou tvůrčí sílu rozvine svědomí, když je mu ponechán nutný prostor svobody, darována důvěra a zvěstována radostná zvěst. Je zde vyjádřeno také rozhořčení nad tím, že příkladní křesťané, kteří celý svůj život věnovali církvi a důstojnosti svědomí, byli nezřídka podezříváni z toho, že se dopustili pochybení své věrnosti vůči učící církvi, protože jejich výklad učení a zákonů církve byl pružnější, a proto méně přístupný kontrole.<sup>151</sup> „Může se svědomí více pokořit, než když se chová jako pouhý otrok zákona?!“<sup>152</sup>

#### 2.3.2.9.2 *Pravé požadavky klasického probabilismu*

Hlavní požadavky klasického probabilismu můžeme shrnout následujícím způsobem:

1. Bojovat proti přetěžování svědomí a veřejného vědomí v církvi ve prospěch větší otevřenosti pro znamení času a tvůrčích odpovědí na nové příležitosti a potřeby.
2. Usilovat o absolutní poctivost svědomí v myšlenkách a slovech, nespokojit se s pouhým konformismem a se zastaralými zákony a formulacemi.
3. V setkání se svědomím nemá jít jen o „objektivní pravdu“, ale o poctivost a svobodu svědomí a úctu před svědomím druhých. Nepokoušet se druhému namluvit něco, co si ve svědomí nemůže přivlastnit, pokud se ovšem nejedná o nejkrajnější případ, kde jde o ochranu základních práv druhých.<sup>153</sup>

#### 2.3.2.9.3 *Pravidla moudrosti pro riziko svědomí*

V této kapitole se poukazuje na to, že příliš autoritativní jednání nositelů úřadu a vychovatelů může někdy vyplývat z nechuti vystavit své svěřence riziku dopustit se chyby. Toto riziko je však nevyhnutelné, pokud člověk usiluje o zralost svědomí

---

<sup>151</sup> Srov. HÄRING: *Frei in Christus*, 286–288.

<sup>152</sup> DEMAN T[...]: *Probabilisme*, in: *Dict theol. cath.* 12, [b.m.]: [b.n.], 1936, 418, in: HÄRING: *Frei in Christus*, 288.

<sup>153</sup> Srov. HÄRING: *Frei in Christus*, 288–290.

a odvážně hledá pravdu a dobro. Kdo nikdy nepřeroste přes úroveň konvenční morálky a jistotu hledá více než pravdu, zřídá se prakticky toho jednat podle svého vlastního svědomí. Chce, aby jiní dali přesné návody. Takový člověk není schopen vidět a žít důležitost tvůrčí svobody a věrnosti a jí přiměřené riziko. Přitom se poukazuje na možný komplot mezi vlastním komplexem jistoty a způsobem chování autoritativních lidí ve prospěch neplodného konformismu. Dlouho před vášnivými spory o morální systémy vyrazil velký morální teolog a biskup sv. Antonín Florentský OP (1389–1459) do boje proti tomuto nešvaru „komplexu jistoty“: „Je znamením rozumné sebekázně spokojit se vždy s tím stupněm jistoty, který přísluší smrtelníkům.“<sup>154</sup> Starost církve o spásu lidí, jí musí dodávat odvahy k tomu, aby nepřinášela ve svých rozhodnutích pouze zákonná hlediska, ale především tvořivé zvládnutí zde a nyní postavených úkolů. Je třeba probudit vědomí, že pouze skromná část dobra může být popsána zákonem a že zákon nikdy nesmí být nepřítelem lepšího. Pro ty, kteří pojmají církev jako předvoj lidstva v péči o spolulidství a vzájemnou spoluodpovědnost svědomí, je tento požadavek samozřejmý.<sup>155</sup>

#### 2.3.2.9.4 *Autorita klasického probabilismu*

„Hlavní požadavek probabilismu, najít rozumné vyrovnání mezi zákonem a tvůrčí svobodou, existuje dnes dále s novou naléhavostí (...). Mírné vysvětlování církevních příkázání a požadavků přirozeného zákona nepředstavuje žádné nebezpečí, pokud my, tak jak to učinil Alfons z Liguori v mnohých duchovních spisech, klademe hlavní důraz na cíl příkázání a neúnavně svědčíme pro všeobecné povolání ke svatosti. Probabilisté byli přesvědčeni, že všechna přísnost zákona nepřispívá ke spáse, neboť odporuje velkému příkázání: ‚Buďte milosrdní jako je milosrdný váš Otec‘ (Lk 6,36).“<sup>156</sup>

## 2.4 *Závěr*

Tak tedy vypadá ukázkový vzorek křesťanské teologie svědomí a jeho vztahu k objektivní mravní autoritě. Abychom si mohli učinit ucelený názor a přistoupit

---

<sup>154</sup> FLORENTSKÝ Antonín: Summa moralis pars I tit. III, cap. 10, [b.m.]: [b.n.], [b.v.], in: HÄRING: Frei in Christus, 291.

<sup>155</sup> Srov. HÄRING: Frei in Christus, 290–291.

<sup>156</sup> Srov. tamtéž, 293.

ke konfrontaci s marxistickým pojetím, bylo nutné ho nejprve stručně zasadit do širšího rámce celkových dějin křesťanského myšlení.

Můžeme tedy říci, že tváří v tvář konkrétní situaci je pro křesťana nejvyšší autoritou úsudek svědomí. Avšak jaký je vztah tohoto svědomí k objektivnímu zákonu (přirozenému, zjevenému, církevnímu), to záleží na tom, jaké jsou priority té které konkrétní teologie. Na jedné straně spektra se zdůrazňuje souvislost svobody a naplnění lidské bytosti s potřebou poznání objektivní pravdy, na druhé straně se upřednostňuje vnitřní pravdivost mravního subjektu - integrita všech složek lidské bytosti. Tam, kde je nedůvěra v lidskou přirozenost zasaženou hříchem, je autorita svědomí hodnocena opatrně (Luther, jansenismus), naopak tam, kde převládá optimistický pohled na člověka, přiznává se svědomí větší svoboda (Tomáš Akvinský, Bernhard Häring). Výroky magisteria se snaží o vyvážený postoj, který by zohlednil objektivní pravdu i požadavek integrity individuálního svědomí. Tato cesta je ale jistě nejnáročnější při uvedení do konkrétní praxe. K jednotlivým pohledům, které nacházíme v rámci křesťanské teologie, se ještě vrátíme v konfrontaci s pojetím mravnosti v marxismu-leninismu.

### 3 POJETÍ NEJVYŠŠÍ MRAVNÍ AUTORITY V MARXISMU-LENINISMU

#### 3.1 Úvod

Naše otázka po nejvyšší mravní autoritě, která se má uplatnit v individuálním jednání lidské bytosti, se v prostředí marxismu-leninismu posouvá do jiné roviny. Než totiž začneme uvažovat o vztazích mezi objektivním zákonem a individuálním mravním svědomím člověka, musíme zkoumat, jestli je v pohledu marxismu vůbec morálka jako taková kompetentní k tomu, aby dala odpověď na otázku dobra a zla. Jaké místo je vůbec přisouzeno morálce v ideologickém systému marxismu-leninismu a jakou roli zde hraje osobní svědomí? To jsou problémy, které nás budou nyní zajímat.

#### 3.2 Morálka v marxismu-leninismu

Jaké místo náleží morálce v celkovém systému marxisticko-leninské ideologie? Tato otázka je zajímavá, neboť na ní existuje řada různých odpovědí, mezi nimi také některé velmi radikální. Například T.G. Masaryk, který se ve svých spisech nejednou snažil dokázat, že marxismus je amorální a komunisté že jsou antihumanisté, ve své stati „Mravní vědomí a marxismus“ napsal: „Proti Marxovu amoralismu vyslovil jsem již častěji přesvědčení, a myslím, že přesvědčení zdůvodněné, že společnost organizovaná je nejen mechanicky a hospodářsky, ale také mravně, obzvláště také stát a zákon jsou oprávněny nejen svým prospěchem, ale také mravně. Není pravda, že se společnost od vzniku civilizace a státu organizovala amorálně.“ Masaryk nebyl první, ani poslední, kdo obviňoval marxismus-leninismus z toho, že neuznává morálku. Podobných hodnocení bychom mohli citovat celou řadu.

Jestliže se tedy Marx a Engels vysmívali morálce, jestliže V. I. Lenin prohlásil, že v marxismu není ani špetka morálky,<sup>157</sup> pak je třeba ještě správně rozlišit kontext, ve kterém tyto nebo podobné výroky vystupují. Jak dále uvidíme, neznamená to, že by marxismus-leninismus neuznával žádné mravní normy a hodnoty. Stejně tak se nedá říci, že by marxismus neměl v rámci svého učení žádný morální systém.

---

<sup>157</sup> Srov. HRZAL Ladislav: Morálka, smysl života, svoboda, Praha: Práce, 1986, 13–15.

Marx i Lenin mysleli ale především na zničení existující morálky. Dobré a morální je jen to, co slouží likvidaci starého světa.<sup>158</sup>

Marxističtí ideologové totiž obviňují tradiční morálku z pokrytectví a z tendence ospravedlňovat vykořisťování člověka člověkem, násilí a války. Za pokrytecké moralisty bývají považováni ti, kdo jsou na jedné straně lhostejní k společenským zlořádům a na druhé straně horlivě pranýřují nepravosti v soukromém životě. S takovou morálkou se chce marxismus radikálně rozloučit, neboť ji považuje za subjektivistickou, zneužitelnou a zkompromitovanou. Proto je v rámci marxismu tak silně odmítán „revizionismus“, který se na základě novokantovství snažil ukázat, že marxismus a mravní ideály socialismu je možné uvést v soulad se zásadami Kantovy subjektivistické etiky (H. Cohen, E. Bernstein). Zavržen byl samozřejmě i názor, že marxismus nemusí vytvářet nějakou zvláštní etiku socialismu (K. Vorländer).<sup>159</sup>

Proto odmítání morálky, s kterým se můžeme někdy setkat u marxistických myslitelů, je většinou vedeno snahou nastolit morálku revolučně novou.<sup>160</sup> V tomto smyslu se někdy setkáme s tvrzením, že marxismus je amorální a že chce uvažovat čistě politicky. Tento pohled odráží špatné zkušenosti s morálním kreditem vyšších vrstev kapitalistické společnosti v 19. století. To vše je navíc nejčastěji viděno optikou dělnictva, jehož sociální postavení bylo zdrcující. Zdálo se, že tradiční mravní hodnoty zklamaly.

Polský dominikán, sovětolog a filozof J.M. Bocheński začíná své pojednání o marxismu-leninismu kapitolou o morálce. Nikoli náhodou. Připouští, že komunisté ve svých učebnicích morálku nestaví na začátek svých úvah. Struktura učebnic marxismu-leninismu vyhlíží většinou takto: Na začátku (v dialektickém materialismu) jsou vyloženy teoretické, vlastně metafyzické nauky. Poté, v historickém materialismu, následuje aplikace těchto nauk na společnost. A teprve v důsledku jejich uplatnění vzniká etika a rovněž morálka. Proč tedy staví J.M. Bocheński morálku přesto na první místo? V marxismu-leninismu existuje důležitá nauka, totiž nauka o dialektické jednotě teorie a praxe. Podle tohoto učení je teoretická stránka myšlení tak úzce spojena se stránkou praktickou, že člověk nemůže oddělovat jednu od druhé. „Příklad: Svět, říkají komunisté, je tak uzpůsoben, že v něm komunismus musí nutně zvítězit. Zároveň se ale říká, že je povinností každého člověka bojovat za vítězství komunismu, a to nikoli *ačkoli*, ale *právě proto*, že toto vítězství je teoreticky nutné. Obojí totiž patří k sobě: Zákon bytí a zákon hodnoty, teoretické stanovení, že něco je tak a tak, a tedy morální povinnost jednat tak, že

---

<sup>158</sup> Srov. BOCHENSKI Józef Maria: *Marxismus-leninismus, věda nebo víra*, Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1994, 40.

<sup>159</sup> Srov. SOBOTKA Ladislav M[...]: *Morálka, člověk a společnost*, Praha: SPN, 1982, 42.

<sup>160</sup> Srov. MARX Karel: *Myšlenky o státu a revoluci*, Praha: Mladá fronta, 1971, 70.

to tak je.<sup>161</sup> Komunisté v této větě uznávají dialektickou jednotu teorie a praxe. Kdo a nebo co nám zaručuje, že myšlenkový proces skutečně odpovídá reálnému vývoji, že se nemýlíme? Odpověď zní: praxe. Marxismus-leninismus tím proto získává dvojí tvář. Na jednu stranu je to systém vět o světě, jaký domněle je. Na stranu druhou se jedná o systém příkázání, imperativů, podmiňovacích vět, které říkají, co máme činit. Základní význam má právě tato druhá stránka komunistické morálky. Bocheňski se domnívá, že marxismus-leninismus je nejprve morálka, teprve dodatečně se tato morálka vysvětluje a zdůvodňuje teoretickou naukou. Skutečná situace je tedy ve srovnání s tím, co se píše v komunistických učebnicích právě opačná.<sup>162</sup> Tento názor odpovídá marxistické definici: „Morálka je forma společenského vědomí, dialektická jednotu mravního uvědomění a odpovídajícího prakticko-mravního jednání.“<sup>163</sup>

Zabývejme se teď podrobněji tím, jakou morálku chce tedy marxismus-leninismus nastolit, a jakou úlohu ve společnosti jí přikládá. To vyplývá jednak z teorie vzniku morálky, a pak také s výhrad, které vznáší proti morálce „tradiční“.

#### a) Teorie vzniku morálky

Podle marxismu je formování mravních zásad neoddělitelné od pracovní činnosti člověka ve společnosti. „V prvobytně pospolné společnosti začínají procesy diferenciací forem společenského vědomí a vyděluje se i počátek morálky. Soulad u prvobytných lidí v pracovní činnosti nebyl ihned dosahován cestou mravní regulace.“<sup>164</sup> Morálka tedy vzniká proto, že člověk, žijící již ve společenské pospolitosti, přestává být ve svém chování a jednání řízen především pudovými pohnutkami a potřebuje pro svoji společenskou činnost a vztahy nové systémy regulativů, kterými jsou společenské obyčeje, zvyky, normy, hodnoty a ideje. „Tato nová situace vyvolala novou sociální potřebu, kterou je možno nazvat potřebou koordinace chování individua se zájmy sociálního celku, překonání rozporů mezi osobností a společností v rámci daného sociálního celku, tj. bez jeho narušení. Odpovědí na tuto sociální potřebu byl vznik morálky. Tato pomoc přichází v podobě mravních norem, vytvářených společností,

---

<sup>161</sup> BOCHEŇSKI: op. cit., 22.

<sup>162</sup> Srov. tamtéž 22–24.

<sup>163</sup> KLAUS G[...], BUHR M[...]: Philosophisches Wörterbuch, Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 1965, 365.

<sup>164</sup> TITARENKO A[...] I[...] a kol.: Marxistická etika, Moskva: Politizdat, 1976, 55; Srov. ENGELS Bedřich: Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu, Praha: Svoboda, 1979, 55.

vyhlašovaných společností a odrážejících koneckonců ekonomickou základnu společnosti v jednotě jejích historicky stálých a přechodných momentů.“<sup>165</sup>

Skutečnost, že mnohé základní mravní zvyky, obyčeje a morální zásady nebyly ve své podstatě příliš rozdílné a odlišné, se vysvětluje tím, že i obsah a úroveň rozvinutosti pracovní činnosti a způsob výroby byl v podstatě na stejné úrovni v různých prvobytně pospolných společenských uskupeních.<sup>166</sup>

V návaznosti na shora uvedené skutečnosti je pak morálka viděna marxismem jako souhrn pravidel, která vznikala živelně, stala se postupně zvykem, obyčejem, veřejným míněním, aniž by se vynucovala zákony, příkazy, nařízeními. „Morálka vzniká jako jedna z prvních forem společenského vědomí. Lidé, mají-li obstát v boji s přírodou, uživit se, se od samého počátku své existence sdružují, žijí v určitých kolektivech. Život v kolektivu vyžaduje pravidla vzájemného styku, vyvolává určité zvyklosti, vzájemné respektování vztahů. Jen tak může být lov zvířat či sběr rostlin, nutný k životu lidí, úspěšný. Z počátku živelné, později uvědomované jednání se tak stává závazným pro život lidí. Přenáší se z pokolení na pokolení, utváří se jako mravní norma.“<sup>167</sup> Lidé si začínají své morální vztahy uvědomovat a začínají je poznávat. Jde ovšem o poznání omezené, lidé jsou ještě příliš začlenění do přírody, jejich vydělování z ní je postupné. „Teprve rozvojem výrobních sil, dělbou práce v otrokářské společnosti, tedy ve společnosti třídní, se vytváří nauka o morálce, vzniká etika.“<sup>168</sup>

Socialistická morálka chápe však sebe samu v rámci tohoto běhu dějin jako kvalitativně vyšší stupeň morálky. Přiznává, že též navazuje na vše pokrokové a humánní, co bylo minulými historickými etapami vytvořeno v oblasti morálky, ale vychází především ze specificky marxistických idejí a hodnot. Je pro ní charakteristické, že chce vidět konkrétní objektivní realitu socialistické společnosti jako jeden z hlavních faktorů, které určují morálku jednotlivce. To vychází z přesvědčení o determinaci „duchovní nadstavby materiální základnou“. A protože socialistická společnost má dát člověku větší sociální jistoty (rozvoj materiální základny člověka), musí s tím zákonitě jít ruku v ruce i rozvoj duchovní nadstavby (jejíž součástí je morálka).<sup>169</sup>

Už jsme viděli, že marxismus přece jen připouští existenci určitých nejvšeobecnějších pravidel. Také k jejich pochopení chce ale přistupovat „vědecky“. Engels uvádí, že např. norma „nepokradeš“ prochází celou třídní společností, ve které existuje třídní vlastnictví.

---

<sup>165</sup> JOVČUK M[ichail] T[rifonovič]: Leninismus a filozofické problémy současnosti, Praha: [b.n.], 1972, 552–553, in: SOBOTKA: op. cit., 14–15; Srov. MARX: Myšlenky o státu a revoluci, 87.

<sup>166</sup> Srov. MARX: Myšlenky o státu a revoluci, 70.

<sup>167</sup> SOBOTKA: op. cit., 63.

<sup>168</sup> HRZAL: op. cit., 10.

<sup>169</sup> Srov. tamtéž 63–65.



V. I. Lenin v díle „Stát a revoluce“ připomíná, že existují elementární pravidla společenského soužití, známá od pradávna a opakující se po tisíciletí. Žádný absolutně mravní princip však podle něj neexistuje: „Chceme-li materialismus rozvíjet, musíme zanechat nechutné hry se slovem věčná pravda.“<sup>170</sup> Engels považuje také monogamní model manželství za pouhý důsledek ekonomických poměrů.<sup>171</sup>

Všelidská morálka bude existovat až v komunistické společnosti poté, co budou definitivně odstraněny třídy. Ani tato morálka však nebude věčná, nebude neměnná. Musí se rozvíjet, držet krok s životem.<sup>172</sup> Tak, jak se bude komunistická společnost dále vyvíjet, budou se rozvíjet i morální normy a budou nabývat stále většího významu.<sup>173</sup>

#### b) Vymezení vůči „tradiční“ morálce

S genezí marxistické morálky souvisí její obsah, který je velmi specificky vymezený, a jak vyplývá z podstaty samotné marxistické filozofie, také velmi nesmlouvavý vůči odlišným směrům.

V důsledku uvedené historické teorie vyčítá tradiční náboženské morálce, že mravní normy pojímá jako věčné a všeobecně platné.<sup>174</sup> V tom spatřuje nerespektování historicky proměnlivých pracovních a výrobních vztahů. Naproti tomu podle marxismu má každá třída ve společnosti svou vlastní společensky a historicky podmíněnou morálku. Teprve v socialistické společnosti se má stále více prosazovat jediné kritérium spravedlnosti, obecné pro naprostou většinu společnosti. Toto kritérium má být dáno vědeckou ideologií, společnými zájmy a společnými cíly většiny – vybudováním beztřídní společnosti. „V jakém smyslu zavrhneme morálku, zavrhneme mravnost? V tom smyslu, v jakém ji hlásala buržoazie, která odvozovala tuto mravnost z Božích přikázání (...). Každou takovou mravnost vyvozenou z nadpřirozeného, mimotřídního pojmu zavrhneme“ (V. I. Lenin).<sup>175</sup> Lidstvu je prý dokonce v náboženství upřena schopnost dospět samostatně rozumem k mravním normám a člověku je upírána schopnost být dobrý bez nadpřirozeného vlivu.

Naproti tomu morálka marxismu-leninismu považuje sebe samu za názor přísně vědecký. Na základě uvedeného zhodnocení dějin, ve kterém označila za jediný princip

<sup>170</sup> LENIN Vladimír Iljič: *Materialismus a empiriokriticismus*, Praha: Svoboda, <sup>4</sup>1975,142.

<sup>171</sup> Srov. ENGELS: *Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu*, 99–100.

<sup>172</sup> Srov. LENIN Vladimír Iljič: *Co dělat?*, Praha: Svoboda, <sup>2</sup>1978, 67–68.

<sup>173</sup> Srov. HRZAL: *op. cit.*, , 11–12; Srov. MARX, *Myšlenky o státu a revoluci*, 70.

<sup>174</sup> Srov. BUHR M[...], KOSING A[lfred]: *Kleines Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie*, Berlin: Dietz Verlag, 1974, 190.

<sup>175</sup> HRZAL: *op. cit.*, 22.

proměnlivé výrobní a vlastnické vztahy ve společnosti, nepřipouští žádné jiné vysvětlení. Tak Marx s Engelsem, kteří si velmi vážili názorů L. Feuerbacha, neváhali podrobit jeho názory o morálce tvrdé kritice. Podle Feuerbacha totiž hraje významnou roli v morálce láska. „Engels ve své kritice říká, že Feuerbach dává ‚blahá ponaučení‘, která nejsou k ničemu a nemají za groš ceny pro lidi, kterým chybí prostředky k ukojení pudu blaženosti. (...) Láska je u Feuerbacha vždy a všude oním divotvůrcem, jenž má pomoci ze všech obtíží praktického života, a to ve společnosti rozštěpené na třídy s diametrálně protichůdnými zájmy! Tím zmizel z filozofie poslední zbytek jejího revolučního charakteru a zbývá jenom stará odrhovačka ‚Milujte se vespolek‘, padněte si do náručí bez rozdílu pohlaví a stavu. Všeobecné smířovací opojení. Zkrátka a dobře, s Feuerbachovou teorií morálky to dopadá stejně jako se všemi jejími předchůdkyněmi. Je střížena na všechny časy, na všechny národy, pro všechny poměry, a právě proto ji nelze použít nikde a nikdy. Zůstává vůči reálnému světu bezmocnou jako Kantův kategorický imperativ.“<sup>176</sup>

B. Engels v předmluvě k prvnímu německému vydání knihy K. Marxe *Bída filozofie* napsal, že Marx nikdy nezdůvodňoval své komunistické požadavky morálními pocity nebo etickými hodnoceními. Prohlašuje, že jako první v dějinách vysvětluje význam ideologie a tedy i morálky z vědeckých pozic. Tím je míněna víceméně teorie dialektického materialismu ve spolupráci se sociologií a jinými speciálními vědními disciplínami.

### c) Podstata morálky marxismu-leninismu

Její podstata souvisí s marxistickým humanismem, v jehož světle je člověk nejvyšší bytostí.. Ve světě neexistuje nic dokonalejšího, svým obsahem vyššího než člověk, a proto všechno má sloužit člověku.

S humanismem se zde úzce pojí ateismus, čili člověk je nejvyšší bytostí nejen ve světě, ale je nejvyšší vůbec. Avšak podle něj ne všechno v člověku má hodnotu. Naopak: Dokonce mnohé v dnešním člověku je úplně špatné, nehodnotné a nelidské. Marxismus-leninismus vnímá zlo v člověku velmi ostře. Zásada socialistického kolektivismu, humánních vztahů mezi lidmi, soudružské spolupráce, vzájemné pomoci a úcty mezi lidmi - tak charakterizuje marxismus svůj humanismus. Socialistický kolektivismus znamená smysl a práci pro společnou věc, pro nadosobní společenské zájmy a cíle. Odmítá sobectví a bezohlednost ve vztazích k lidem a společným zájmům. Kolektivní

---

<sup>176</sup> HRZAL, op. cit., 14.

spolupráce, vzájemná pomoc a kolektivní úsilí lidí jsou považovány za hlavní prostředek dosahování společenských cílů.<sup>177</sup> Člověk je nejvyšší hodnotou a jeho další rozvoj nejvyšším cílem socialistické a komunistické společnosti. Nemorální jednání, činy a okolnosti, které člověka bezdůvodně poškozují, mají zpětný negativní dopad na celospolečenské zájmy a cíle. Proto socialistická morálka každé nehumánní a nemorální jednání vůči člověku odsuzuje.<sup>178</sup> Je nutné připomenout, že marxismus dává mimořádný důraz na společenský charakter člověka. Z mravního hlediska je tedy skutečné dobro to, co podporuje pokrokový rozvoj společnosti a lidské osobnosti, a za zlé se považuje to, co člověka poškozuje v jeho vývoji a co nepodporuje společenský pokrok.

Nyní můžeme formulovat východisko komunistické morálky: „Jednej tak, aby v člověku zvítězilo dobro a skutečná lidskost.“<sup>179</sup> Marxismus-leninismus učí, že člověk má sice ve své podstatě sklony k tomu, aby byl člověkem, avšak vpravdě lidský život dosud nevede. Co znamená „žít lidsky“? Lidské je to, co se uskutečňuje svobodně a v souladu s rozumem. Aby člověk žil lidsky, musel by se tedy řídit rozumem a jednat svobodně. Ve skutečnosti ale nemůže jedno ani druhé. Nemůže žít rozumně, protože jeho život řídí slepé zákony přírody a společnosti. Člověk též není svobodný. Nejprve kvůli moci přírodních zákonů a posléze stále víc kvůli společenským zákonům vedoucím k tomu, že je ujařmován, vykořisťován a zbavován svobody.

Tedy člověk dosud není člověkem. Co je příčinou tohoto zla? Na to marxismus-leninismus odpovídá tezí, že existuje pouze jediné hlavní a základní zlo, z něhož plyne všechno ostatní. Tímto hlavním zlem je soukromé vlastnictví výrobních prostředků. Ze soukromého vlastnictví nutně pramení všechna ostatní zla včetně toho, že lidské bytí dosud není skutečným bytím člověka. „Aby se národy mohly skutečně spojit, musí mít společný zájem. Aby mohl být jejich zájem společný, musí být odstraněny nynější vlastnické vztahy, neboť nynější vlastnické vztahy podmiňují vzájemné vykořisťování národů.“<sup>180</sup>

Existuje-li větší počet vlastníků výrobních prostředků, nelze výrobu plánovat. Z toho plyne, že se hospodářské zákony prosazují slepě. Jestliže člověk nemůže plánovat, nemůže své jednání uspořádat podle rozumu. Současně vede soukromé vlastnictví výrobních prostředků k vykořisťování a to zase ke vzniku tříd a k třídnímu boji. Třídní boj je ale kořenem ujařmení člověka. Mnoho lidí je zotročováno, nejsou svobodní. A za další, třídní boj je kořenem všeho zla, zločinů a válek.

---

<sup>177</sup> Srov. SOBOTKA: op. cit., 72.

<sup>178</sup> Srov. tamtéž 73.

<sup>179</sup> Srov. BOCHEŇSKI: op. cit., 24–26..

<sup>180</sup> MARX: Myšlenky o státu a revoluci, 51–52.

Jestliže člověk dosud není člověkem, má to jediný důvod: soukromé vlastnictví výrobních prostředků. Proto platí: „Jednej tak, aby bylo odstraněno soukromé vlastnictví výrobních prostředků, tzn. aby byl nastolen kolektivismus, společenské vlastnictví.“<sup>181</sup>

Nyní se dostáváme k učení o roli proletariátu. „Protože ve vyvinutém proletariátu je prakticky dovršena abstrakce od veškeré lidskosti i od zdání lidskosti, protože v životních podmínkách proletariátu jsou shrnuty všechny životní podmínky dnešní společnosti v nejneldštějším vyvrcholení, protože v něm člověk ztratil sám sebe, ale zároveň si nejen teoreticky uvědomil tuto ztrátu, nýbrž je také (...) přímo donucen bouřit se proti této nelidskosti, proto proletariát může a musí sám sebe osvobodit. Ale nemůže sám sebe osvobodit, aniž zruší své vlastní životní podmínky. A nemůže zrušit své vlastní životní podmínky, aniž zruší všechny nelidské životní podmínky lidské společnosti, jejichž souhrnem je jeho situace.“<sup>182</sup> Bocheňski uvádí zajímavou domněnku, že toto učení má křesťanské kořeny: „Potom, co jsme již uváděli, by mělo být jasné, že komunistická morálka je vykupitelské učení. Člověk má být vykoupen a spasen z bídy a ze svého neštěstí. Kdo je však vykupitelem? V křesťanství je to Mesiáš. Má dva znaky: Za prvé se na něj nevztahuje dědičný hřích jako hlavní zlo. Za druhé je právě on tím, kdo nejvíc a nejstrašlivěji trpí důsledky tohoto dědičného hříchu. Kdo ale má být Mesiášem člověka v komunismu? Je to proletář. Proletář jednak není poskvrněn dědičným hříchem – není totiž soukromým vlastníkem výrobních prostředků. A za druhé, podobně jako Kristus, je právě on tím, kdo nejvíc trpí důsledky tohoto hlavního zla. Může samotný proletář či přesněji celý proletariát spasit lidstvo? Když proletariát vede svůj revoluční boj, jedná se o zcela nový druh revoluce. Proletariát totiž nechce jednoduše převést soukromé vlastnictví na sebe: Naopak je zcela odstraňuje a tím vykupuje od největšího zla nejen sám sebe, ale také celé lidstvo, ba dokonce i ty nejhorší vykořisťovatele, kteří jsou v jistém smyslu sami obětí soukromého vlastnictví, a rovněž nemohou žít vskutku lidským životem.“<sup>183</sup> Morální princip proto nyní zní: „Jednej tak, aby proletariát co nejdříve zvítězil. Dobré a morální je to, co přibližuje proletariát k vítězství, neboť to je vítězstvím lidstva a podstatným krokem k jeho osvobození.“ A zde jsme se dostali k učení o roli strany. Proletariát je totiž (podle Lenina) hloupý. Nutně potřebuje předvoj, skupinu lidí, kteří ztělesňují jeho vědomí a svědomí. Touto skupinou je komunistická strana. A proto lze nyní říci: „Jednej tak, aby co nejdříve zvítězila komunistická strana!“ Dobré a morální

---

<sup>181</sup> Srov. BOCHEŇSKI: op. cit., 26–27.

<sup>182</sup> MARX: Myšlenky o státu revoluci, 27.

<sup>183</sup> Srov. BOCHEŇSKI: op. cit., 28.

je to, co prospívá taktice strany; zlé a nemorální je všechno, co brání jeho vítěznému tažení.<sup>184</sup> „Ano, naše hnutí (...) musí být netolerantní k lidem, kteří brzdí jeho vývoj.“<sup>185</sup>

Zůstala tedy jediná nepodmíněná hodnota. Dosavadní kroky byly vlastně čistě intelektuálním úkonem, na základě určitých předpokladů. Až v této chvíli začíná úloha morálky, která má být silou k uskutečnění „vědecky“ zdůvodněné objektivní historické nutnosti.

V souladu s touto logikou se velký význam přiznává morálnímu faktoru v revoluční činnosti proletariátu. „Bez mravního vědomí a humanistických ideálů, odvahy, hrdinství, sebedůvěry, pevnosti, odhodlání, oddanosti a sebeobětování by byly revoluce nemožné.“<sup>186</sup> Engels považuje morálku za jednu z těch sil, které uvádějí do pohybu historicky nutné dějinné procesy: „V boji dělníků s úřady stejně jako s jednotlivými buržoy se ukazovalo, že dělníci mají intelektuální i morální převahu. (...) Takto vedený boj na půdě připravené dějinami musí přinést velké výsledky.“<sup>187</sup>

V této perspektivě pak je marxistická a socialistická morálka prostředkem, který má působit na přesvědčení, jednání a aktivitu lidí a tím na revoluční přetváření společenských poměrů s cílem vytvořit beztřídní, spravedlivou společnost..

Marxismus-leninismus si velmi zakládá na svém vědeckém přístupu. Skutečnost, že revoluční nastolení spravedlivější (a tedy komunistické) společnosti je mravně dobré, není v marxismu dokazována morálně, ale „vědecky“ (za pomoci dialektického a historického materialismu), a proto její zdůvodnění, tak jako mnoho jiných věcí, zcela vyjímá z kompetence morálky a svědomí. Čistě etické zdůvodnění socialismu by podle marxismu bylo možné jedině tehdy, jestliže by mravní zákonitosti existovaly zcela nezávisle na materiální výrobě a na systému třídních vztahů, jestliže by byly prapříčinou určující myšlení, city, zájmy a reálné jednání lidí. Existenci takových mravních zákonitostí ale marxismus neuznává. Etika s vědou tudíž nemá nic společného.<sup>188</sup> V souladu s naukou o materiální základně připisuje podstatný vliv konkrétním životním podmínkám, které by byly pro mravní život příznivější, a které by umožňovaly a podněcovaly realizaci mravních norem socialistické morálky v každodenním životě:<sup>189</sup> „Čerpá-li člověk všechno své poznání, cítění atd. ze smyslového světa a ze zkušenosti získané ve smyslovém světě, jde tedy o to, zařídit empirický svět tak, aby v něm člověk zakoušel, navykal si na opravdu lidské. (...) Zločin se nesmí trestat v jednotlivci, nýbrž musí se

<sup>184</sup> Srov. BOCHENSKI: op. cit., 27–28.

<sup>185</sup> LENIN: Co dělat?, 123.

<sup>186</sup> HRZAL: op. cit., 14.

<sup>187</sup> Srov. MARX Karel - ENGELS Bedřich: Spisy, sv. 18, Praha: NPL, 1966, 531–537.

<sup>188</sup> Srov. HRZAL: op. cit., 15–16.

<sup>189</sup> Srov. SOBOTKA: op. cit., 56–58.

zničit antisociální pařeníšť zločinu a každému dát sociální prostor pro jeho podstatný životní projev. Utváří-li člověka okolnosti, je třeba dát okolnostem lidskou podobu. Je-li člověk od přírody společenský, (...) o síle jeho přirozenosti se nesmí soudit podle síly jednotlivého individua, nýbrž podle síly společnosti.“<sup>190</sup>

Chce tedy být morálkou ryze praktickou. Proto prohlašuje otevřeně, že svých cílů může dosáhnout jen násilným svržením celého dosavadního nevyhovujícího společenského řádu.<sup>191</sup>

### 3.3 Svědomí nebo zákon?

#### a) Vymezení vůči individualismu a subjektivismu

Je jisté, že pokud hledáme v dílech klasiků marxismu-leninismu nějaký systematický pohled na svědomí, nebudeme příliš spokojeni. Ve svém spise „Otázky sociální“ napsal T.G. Masaryk v souvislosti s rozbořem mravního vědomí a marxismu mimo jiné toto: „Marx s Engelsem mravní vědomí odůvodnit a vyložit nedovedou. Proč nemohu některým požadavkům odpírat, proč a odkud mám pojem povinnosti – k této kardinální otázce Marx a Engels neodpovídají.“<sup>192</sup>

Marxistické učebnice se však věnují morálním tématům a také problematice svědomí poměrně obšírně a systematicky. Také pokud posbíráme skromné zmínky k tomuto tématu v dílech klasiků, a pokud se snažíme číst mezi řádky, můžeme si nějakou představu udělat. V souladu se zásadami své morální nauky se marxisté ohrazují proti nepatřičnému odvolávání se na svědomí. Tím se rozumí používání morálního hodnocení tam, kde je podle nich na místě analýza příčin, analýza skutečnosti. „Analyzovat skutečnost, hledat pravé příčiny jevů je obtížnější než moralizování, než nářek nad lidmi, že jsou takovými, jakými jsou, či snažit se probudit svědomí ve společenských podmínkách, ve kterých naprosto chybí.“<sup>193</sup> To souvisí s Leninovým učením o objektivní pravdě jako pravdivém odrazu předmětů a jevů existujících nezávisle na lidském vědomí. Lenin zdůrazňoval skutečnost, že neexistuje propast mezi pravdou absolutní a pravdou relativní. Poznání

---

<sup>190</sup> MARX Karel: Odcizení a emancipace člověka, Praha: Mladá fronta, 1967, 76.

<sup>191</sup> MARX Karel, ENGELS Bedřich: Závěr Manifestu komunistické strany, in: Spisy, sv. 4, Praha: NPL, 1958, 468.

<sup>192</sup> Masarykova práce, Sborník ze spisů, řečí a projevů prvního prezidenta Československé republiky k osmdesátým jeho narozeninám, Praha: Státní nakladatelství, 1930, 48–50.

<sup>193</sup> HRZAL: op. cit., 62.

objektivní pravdy přisuzoval praxi, která je zde chápána jako výrobní a revolučně přetvářející činnost lidí. Protože tato absolutní pravda je již učiněna zcela průhlednou podáním „vědeckého důkazu pravdy“, je nějaké odvolávání se na pravdu poznávanou v hlasu svědomí postaveno pod „objektivní“ kontrolu společnosti. Otázka svědomí, jako osobního intimního rozhodnutí, se stává problematická. Absolutně nepodmíněně platí jen jedna hodnota, jedno přikázání. Touto hodnotou je vítězství strany. Všechno ostatní je dobré nebo zlé pouze relativně, hodnotí se ze zřetele této výlučné hodnoty. Např. hodnota lásky a přátelství v manželství, která se u nás považuje za absolutní dokonce do té míry, že manželka obviněného proti němu nemusí svědčit, se v komunismu uznává jen tehdy, když slouží straně. Existuje totiž pouze jediná nepodmíněná hodnota – v protikladu k naší morálce, která je pluralistická a uznává větší množství nepodmíněných hodnot a přikázání.<sup>194</sup> Proto se nepočítá s vážným mravním konfliktem mezi více hodnotami. Je tedy pochopitelné, že v případě rozhodování nějakého mravního konfliktu bude svědomí hrát vedlejší roli. Řešení je zde dáno téměř jednoznačně předem a to s „vědecky“ odůvodněnou jistotou.

Byly v dějinách určité snahy, vrátit se v rámci marxismu k morálce více subjektivní. Její těžiště se mělo opět přesunout na „mravní cítění“ jednotlivce. Jedná se o teorii tzv. „etického socialismu“. Ten říká, že dříve, než bude možné budovat socialistickou společnost, je třeba lidi pro ni především po mravní stránce vychovat. Ideje etického socialismu se objevily na konci 19. století v souvislosti s aktualizací Kantových myšlenek s heslem „Zpět ke Kantovi“. Kantova filozofie a kategorický morální imperativ měly nahradit vědecký socialismus, proletářskou morálku Marxe a Engelse. Teorie „demokratického socialismu“ dokonce spatřuje v etice svůj hlavní nástroj revoluce. Uspořádání společenských poměrů má zůstat při starém, pouze člověka je třeba mravně vychovávat. Etické hodnoty nejsou podmíněny sociálně ani třídně. Jsou dány „a priori“. Jsou „věcí o sobě“, jež existuje nezávisle na podmínkách společnosti, na materiálních podmínkách výroby. V duchu subjektivně idealistické filosofie novokantovství je nastolení těchto hodnot plně záležitostí svědomí individua. Marxismus-leninismus na to ale odpovídá rezolutně: Již dlouho před „demokratickým socialismem“ s jeho „etickými hodnotami“ existovalo mnoho různých morálních systémů, v nichž se také mluvilo o spravedlnosti, dobru, rovnosti a lásce k bližnímu. Všechny tyto systémy ztroskotaly. Proč? Nikoliv proto, že by lidé snad byli proti spravedlnosti, proti dobru, proti rovnosti. Hlavní příčinou nezdaru byly objektivní sociální vztahy, které rozdělovaly a stále rozdělují lidi na vykořisťovatele a vykořisťované. Hlásání „etických hodnot“ odtržených

---

<sup>194</sup> Srov. BOCHEŇSKI: op. cit., 29.

od skutečného života člověka, od společnosti, ve které žije, od antagonistických tříd, které spolu bojují, se nemůže nikde realizovat.<sup>195</sup> Kantův kategorický imperativ „mavní zákon ve mně“, projevující se hlasem svědomí, je prý v rozporu se skutečným světem, a proto nemůže nikoho vést k nápravě, ale naopak, vede ho nakonec ke lži a klamu. Marxistická ideologie chce převychovávat člověka, odstranit staré názory, obyčeje, mavní normy a hodnoty, které podle ní již neodpovídají novým společenským poměrům.<sup>196</sup>

## b) Princip mavního svědomí individua

Hlavní úloha svědomí v marxismu vyplývá již z teorie o jeho vzniku. V tomto duchu je považováno za sílu, která má vytvářet rovnováhu mezi protichůdnými zájmy společnosti a jednotlivce. „Spojuje v jeden celek mavní nutnost (povinnost) i osobní záměr, přání (...) je výrazem svobody, ale zároveň působí jako pozitivní prvek, který zabraňuje a omezuje libovůli a voluntarismus. Klade určité meze našemu jednání.“<sup>197</sup> Člověk, protože vnímá svou odkázanost na společnost, se podřizuje dobrovolně jejím zájmům. Jedná se o odpovědnost vůči společnosti – ve svých kořenech a své podstatě je to vlastně jakýsi sociální pud sebezáchovy. „Závislost osobnosti na společnosti, její zainteresovanost na společenské podpoře a souhlasu, které se emocionálně projevují hlasem a výčitkami svědomí, je silou, která přiměje člověka jednat v zájmu společnosti.“<sup>198</sup> Z toho důvodu je svědomí v očích marxismu určováno „objektivními poměry“ společnosti a třídy, ve které jedinec žije.<sup>199</sup> Z toho vyplývá, že neudržitelné a nehumánní společenské poměry spoluvytváří nevyhovující mavní vědomí, které je třeba odvrhnout spolu s celým politickým a hospodářským řádem. Marx a Engels ovšem na druhé straně kritizují i osvícenský (předmarxistický) materialismus, který mechanicky zdůrazňoval roli prostředí. Snaží se naproti tomu ukázat, že člověk si vytváří podmínky existence sám.<sup>200</sup> Tím ovšem chtějí překonat představy o neměnnosti lidské podstaty. Člověk tím, že mění své okolí, mění zároveň i svou vlastní podstatu.<sup>201</sup> Jeho podstata, přirozenost nespočívá v duši, ale je souhrnem působení objektivních společenských poměrů.<sup>202</sup>

<sup>195</sup> Srov. HRZAL: op. cit., 40–42.

<sup>196</sup> Srov. SOBOTKA: op. cit., 59–61.

<sup>197</sup> DAVIDOVIČ V[...] J[...]: Osvěny svobody, Praha: Mladá fronta, 1972, 174.

<sup>198</sup> JOVČUK a kol.: Leninismus a filozofické problémy současnosti, 552–553, in: SOBOTKA: op. cit., 14–15.

<sup>199</sup> Srov. MARX: Myšlenky o státu a revoluci, 62.

<sup>200</sup> Srov. KLAUS, BUHR: Philosophisches Wörterbuch, 177.

<sup>201</sup> Srov. CETL J[...], HORÁK P[...], HOŠEK R[...], KUDRNA J[...]: Průvodce dějinami evropského myšlení, Praha: Panorama, 1985, 477.

<sup>202</sup> Srov. HRZAL: op. cit., 64–65.



V dějinách marxismu-leninismu, zejména v kontextu počátků výstavby socialistické společnosti v Rusku, je možné pozorovat nepatrnou změnu akcentu. Tak je v myšlenkách Lenina a Stalina již patrný větší důraz na význam „nadstavby“, jejíž součástí je svědomí. Lenin hájí rozhodující úlohu vědomí. Historická nutnost se neprosazuje sama sebou, vyžaduje uvědomělý zápas, vedený uvědomělým předvojem proletariátu. Dále velmi důrazně prohlašuje, že proletariát nemůže k potřebnému uvědomění dospět sám, ale že mu musí být přineseno zvenčí.<sup>203</sup> V tomto procesu osvěty se musí postupovat bez jakékoli tolerance k těm, kdo by snad chtěli brzdit vývoj.<sup>204</sup> Stalin kladl důraz na „přetvářející, tvůrčí úlohu nadstavby“, samozřejmě ovšem jen, pokud jde o nadstavbu socialistickou.<sup>205</sup> To bylo podmíněno odporem k revizionistickým názorům, které poukazyvaly na jádro marxistické filozofie, že dějiny přece s historickou nutností spějí k vítězství komunismu a z toho vyvozovaly, že nějaké revoluční změny proto nejsou nutné. S tím Lenin ani Stalin nesouhlasili a zdůrazňovali naproti tomu „uvědomělost“ občana v konkrétní praxi budování socialismu, potřebu kulturní revoluce, proměnu nadstavby, které byla přiznána větší samostatnost, než tomu bylo u Marxe a Engelse.<sup>206</sup> Myšlenky svědomí je v tomto kontextu hojně využito. Obzvlášť oceňován je především sociální význam mravního svědomí, který spočívá v tom, že proniká do všech oblastí života lidí, kam ostatní společenské regulativy takto intenzívně pronikat nemohou (do oblasti myšlení, citění, přání, apod.), a může proto významnou měrou účinně ovlivňovat chování a jednání jednotlivců i společenských institucí. Dále je vyzdvížena úloha svědomí v oblasti práce. Pokud byla zrušena hospodářská soutěž, ukázalo se jako nezbytné apelovat na svědomitost a odpovědnost.

Proto se také v učebnicích marxismu-leninismu z druhé poloviny 20. století setkáváme více s morálkou a s naukou o svědomí. Tak se vytváří jasnější, ucelenější pohled: „Svědomí pomáhá vytvářet socialistického člověka, vychovává v něm pocit odpovědnosti, realizuje se v podobě hlubokého vnitřního prožitku, který nám pomáhá správně volit, rozeznávat dobro od zla, kontrolovat vlastní reakce, překonávat překážky a obtíže v životě. Poskytuje určitá hodnotící kritéria jednání. Je to vědomí a přesvědčení o tom, že jsme rozhodli správně a pravdivě, vědomí toho, že jednáme čestně, spravedlivě, zásadově i důstojně a citlivě. Je to ovšem i pocit viny ve chvílích, kdy si uvědomujeme, že jsme jednali nesprávně, v rozporu se svými předsevzetími a s kritérii, která jsme přijali

---

<sup>203</sup> Srov. LENIN: Co dělat?, 130.

<sup>204</sup> Srov. tamtéž 123.

<sup>205</sup> Srov. STÖRIG Hans Joachim: Malé dějiny filozofie, Praha: Zvon, 1996, 482.

<sup>206</sup> Srov. MARX: Myšlenky o státu revoluci, 59–60, 62.

za svá.<sup>207</sup> Je zde řeč o hlubokém vnitřním prožitku, kterému je přiznána schopnost rozeznávat dobro a zlo, je tu zdání určité samostatnosti, kterou marxismus vysvětluje kvalitativním skokem. Svědomí je skutečně svébytný fenomén, který je „v určité míře i nezávislé na našich přáních,<sup>208</sup> který je odlišný od materiální základny, avšak za svou existenci vděčí pouze jí, má kořeny v objektivních poměrech společnosti, z nich postupně vzešel skokem k nové kvalitě. Proto jeho kritéria musí vždy brát v úvahu společnost. Svědomí je „svérázným hlasem společnosti, který se ozývá v lidském duchovním světě.“<sup>209</sup> Jednat v souladu s kritérii socialistického svědomí znamená jednat v souladu se zájmy socialistické společnosti, a to nejen před zrakem veřejnosti, ale i tehdy rozhodujeme-li se pouze sami.<sup>210</sup> Celospolečenský zájem je stavěn v socialistické morálce na prvé místo a prolíná subjektivní i objektivní stránkou morálky.

Vrcholem, se kterým se setkáváme ve zmíněných učebnicích marxismu je uznání nutnosti vnitřní iniciativy člověka, bez které nelze hovořit o mravním skutku. Jak jsme viděli v předchozí kapitole, k ústřednímu dobru, o které se marxismu jedná, patří rozvoj člověka. Protože je mravní přesvědčení a jednání podle svědomí nedílnou součástí lidské osobnosti a je jedním z významných prostředků humanizace člověka, morálka nemůže být nahrazována jiným normativním systémem, např. právem.<sup>211</sup> „Jednání ve smyslu dobrých činů podle svědomí stojí na vrcholu mravní svobody.“<sup>212</sup>

Souhrnně můžeme říci: Ve své (často oprávněné) kritice mravních poměrů v buržoazní společnosti došla marxistická morálka k závěru, že mravní vědomí odpovědné nějaké objektivně nekontrolovatelné skutečnosti není spolehlivé. Proto vyzvedá odpovědnost jedince vůči společnosti a bojuje proti individualismu.

### c) Svědomí a svoboda

V souvislosti se svobodou svědomí je nutné ještě pojednat o marxistickém pohledu na svobodu, jako „poznanou nutnost“. „Svoboda vůle neznamená proto nic jiného než schopnost rozhodovat se se znalostí věci. Čím svobodnější je tedy soud člověka o určitém předmětu, s tím větší nutností je určen obsah tohoto soudu.(...) Svoboda spočívá tedy v naší vládě nad námi samými a nad vnější přírodou, ve vládě založené na poznání

---

<sup>207</sup> HRZAL: op. cit., 63.

<sup>208</sup> DAVIDOVIČ: op. cit., 174.

<sup>209</sup> Tamtéž.

<sup>210</sup> HRZAL: op. cit., 63–64.

<sup>211</sup> Srov. tamtéž, 152–155.

<sup>212</sup> Tamtéž 173–174.

přírodních nutností.<sup>213</sup> Engels v polemice s Düringem napsal: „Svoboda nespočívá ve vysněné nezávislosti na přírodních zákonech, nýbrž v poznání těchto zákonů a tím získané možnosti dát jim účinkovat podle plánů k určitým cílům.“ Tak je u Engelse, v souladu s Marxem, poznání nutnosti pochopeno jako základní předpoklad pro realizaci svobody. Avšak nikoliv jako svoboda sama, svoboda je v marxismu chápána jako neustálý proces osvobozování a boje proti odcizení. Svoboda je považována za pravého určení člověka. Ale mnohé vnější skutečnosti, které jsou dokonce jeho vlastním dílem, plodem jeho práce, jej podle zákona o přebujení prostředků nad cíli začínají ovládat a brání mu v realizaci jeho pravého určení, kterým je svoboda.<sup>214</sup> Je třeba připomenout, že Marx mezi tyto skutečnosti počítá také náboženství.<sup>215</sup> Proto také marxismus usiluje „osvobodit svědomí člověka od náboženských přízraků.“<sup>216</sup> Protože pro marxismus je svoboda nerozlučně spjata se sdružováním, vnímá naproti tomu velmi ostře jakýkoli individualismus, zdůrazňování soukromého zájmu, soukromých lidských práv jako protiklad pravé svobody.<sup>217</sup>

Vraťme se ještě k zjištění, které pro nás bude důležité v dalších úvahách: Svoboda jednotlivce záleží tedy na poznání a aktivním uvědoměném působení daného člověka ve směru pokrokové historické nutnosti. Znamená to, že rozhodující je tedy svoboda vůle? Nikoli! Jak chápe marxismus-leninismus svobodu vůle? Na tuto otázku odpovídá V. I. Lenin v polemice se subjektivně-idealistickou koncepcí člověka a jeho svobody. „Lidé dělají dějiny, na rozdíl od přírody, kde vývoj probíhá živelně. Nemohou je však dělat tak, jak je napadne, libovolně. Stejně tak subjekt, jednatel, osobnost není izolovaným jedincem, vždy hájí zájmy určité skupiny lidí, v třídní společnosti určité třídy. (...). Idea determinismu, zjišťující nutnost lidského počínání, zavrhuje nesmyslnou báňorku o svobodě vůle, naprosto neodstraňuje ani rozum, ani svědomí člověka, ani hodnocení jeho skutků. Právě naopak, jedině při deterministickém nazírání je možné správné hodnocení a nikoliv svalování všeho možného na svobodnou vůli.“<sup>218</sup> Zde zaznívá obvinění vůči křesťanství, které vysvětluje existenci zla ve světě svobodnou vůlí lidí. Marxismus toto riziko svobodné vůle už podstupovat nechce, ale v rámci praktičnosti své morálky se chce zaměřit pouze na řešení víceméně vypočitatelných determinovaných jevů.

---

<sup>213</sup> LENIN: *Materialismus a empiriokriticismus*, 198–199.

<sup>214</sup> Srov. STÖRIG: *op. cit.*, 358; Srov. MARX: *Myšlenky o státu revoluci*, 24.

<sup>215</sup> Srov. MARX, *Myšlenky o státu a revoluci*, 125.

<sup>216</sup> Tamtéž 218.

<sup>217</sup> Srov. tamtéž 114–119.

<sup>218</sup> LENIN Vladimír Iljič.: *Spisy*, sv. 1, Praha: SNPL, 1951, 168; Srov. MARX: *Myšlenky o státu revoluci*, 79.

Svoboda má být podle pojetí deklarovaného v marxismu-leninismu také uvědoměním vlastní důstojnosti a odpovědnosti vůči sobě samému, vůči své třídě, vůči celé společnosti za vlastní jednání. Jakmile si osobnost přestává uvědomovat svou odpovědnost, ztrácí vědomí svého lidství. Zde se můžeme ptát, jak je možné, že právě odpovědnost se v reálném socialismu tolik vytratila? Chyběla tedy ona pravá svoboda, která plyne z uvědomělosti a poznání historické nutnosti? Znamená to snad, že se učení marxismu v intencích své „teorie pravdy“ neprokázalo na základě skutečné společenské praxe jako pravdivé?

Svoboda svědomí je tedy stavěna do služby „poznání nutnosti“. Tuto nutnost, jakožto objektivní pravdu zajistí v marxismu „vědecký důkaz“, z čehož logicky vyplývá, že tato svoboda má velmi striktně vymezené mantinely.

### **3.4 Závěr**

Jak jsme tedy mohli vidět, pokud se ptáme marxisty na nejvyšší kritérium osobního jednání, dostaneme odpověď, která se vědomě staví mimo dosah morálky. Nejvyšší a jediný princip jednání je dán objektivně jako něco, k čemu dějiny nutně směřují, jako takový je „odůvodněný vědecky“ a není v kompetenci etiky. A tento nejvyšší princip určuje směr jednání jednoznačně: Je třeba revolučně nastolit spravedlivou beztřídní komunistickou společnost, zbavenou vykořisťování, které plyne ze soukromého vlastnictví výrobních prostředků. Avšak když věnujeme pozornost motivům, které vedou k vytyčení tohoto cíle, zjistíme, že jsou v podstatě morálního rázu: Rozvoj člověka jako společenského tvora, odstranění sil, které jej zotročují a odcizují mu svět i jeho vlastní práci a brání mu v dosažení pravého lidství a pravé svobody. Zdá se tedy, že nelze tvrdit tak jednoznačně, jak to dělali sami marxisté, že u kořenů jejich ideologie nestojí žádné mravní pohnutky. V marxistické teorii morálky se vznik i obsah svědomí přičítá zcela na vrub společenským a jiným determinujícím vlivům. Také pokud jde o vztah svědomí jednotlivce k objektivnímu zákonu, zdá se být naprosto jednoznačné, že na základě „vědeckého důkazu pravdy“ nezbývá pro žádnou subjektivní hodnotící autoritu vůbec prostor. Ale na druhou stranu s funkcí svědomím se v komunismu velmi počítá jako s nepostradatelnou silou, která naléhá na člověka, aby jednal a pracoval „uvědoměle“, i když se právě nalézá mimo kontrolu společnosti. Marxismus tuší, že svědomí nelze nahradit ničím jiným, např. právem.

Přestože některé nesrovnalosti v nauce lze částečně připsat vývoji marxistického myšlení (odráží se zde také vývoj praxe budování socialismu), můžeme ale říci, že toto učení má své trhliny a mnohé otázky, zejména týkající se všelidských problémů, čekají teprve na odpověď (např. význam pojmů jako *láska, přátelství, vina, odpuštění*, ale také *nemoc, smrt* apod.) a na hlubší „vědecké“ zpracování.<sup>219</sup>

---

<sup>219</sup> Srov. KLAUS, BUHR: Philosophisches Wörterbuch, 365.

## 4 SROVNÁNÍ

### 4.1 Oheň a voda

Socialista August Bebel svého času napsal, že tzv. „dobré zrno“ v křesťanství, tj. jednoduché normy lidské mravnosti (nezabiješ, nepokradeš), nejsou hodnoty pouze křesťanské, ale všelidské. Naproti tomu „to, co je vlastní jen křesťanství – kázání o nutnosti smíru, lásky k bližnímu, trpělivosti a odpuštění, sliby odplaty v posmrtném životě – je ve své podstatě lidstvu nepřátelské a brzdi a dosud brzdi boj za pokrok.“<sup>220</sup> Tuto svou úvahu A. Bebel končí slovy, že křesťanství a marxismus jsou proto neslučitelné jako voda a oheň.

Je nepochybné, že křesťanské pojetí svědomí je oproti marxistickému postaveno do radikálně odlišné polohy především díky svému transcendentnímu zakotvení. Je pravda, že s tímto postojem se v rámci křesťanství setkáváme vždy, i když ve veliké škále názorů. Ve druhé kapitole jsme viděli, že někdy je tento transcendentní rozměr zdůrazněn více (svědomí je nazýváno Božím hlasem v nitru člověka, svatyní, ve které je sám s Bohem atd.) jindy se setkáme s opatrnějším hodnocením (např. ozvěna Božího hlasu). Dále záleží také na tom, jakou míru autonomie jeho úsudků z toho jednotlivé teologické pohledy vyvozují – jestli je neustále přísně konfrontováno s objektivní mravní normou nebo je mu na základě jeho původu v Bohu přiznána větší tvůrčí svoboda (viz B. Häring).

Tuto vizi ovšem marxismus zcela odmítá. Pokud se přeneseme do doby, která se podílela na utváření Marxových myšlenek, můžeme lépe pochopit proč Marx vůči tradičnímu náboženskému pojetí svědomí neměl důvěru. Popis praxe takové tradiční morálky v životě tehdejší buržoazie nám podává Maxim Gorkij: „Maloměšťák (...) má na mysli svůj existenční prospěch a rád vyhoví – pokud mu z toho plyne nějaký užitek. Je ve správné míře hloupým i moudrým, mírně dobrým i mírně zlým, mírnou měrou šlechetným i podlým, zbabělým i odvážným. Dovede být soucitný, má své svědomí, před kterým se musí ospravedlňovat, má i svou humanitu. Skutečný pocit lidské důstojnosti mu většinou chybí. Prodá láhev kořalky, ale pro uspokojení svého svědomí i knížečku o škodlivosti alkoholu a na obojím vydělá. Udělal ale zadost své mravopochestnosti.“<sup>221</sup> Obraz svědomí, který vyplývá z tohoto hodnocení, není jistě příliš sympatický. Není zde v popředí smysl a cíl závazku, duch zákona, ale spíš jde o snahu legalisticky vyhovět normě a zachovat si tak „hezkou tvář“. Takové morálce je vyčítáno, že je subjektivistická,

---

<sup>220</sup> HRZAL: op. cit., 34.

<sup>221</sup> Tamtéž 104–105.

že ve snaze o vlastní „čisté svědomí“ a v obavách o vlastní spásu ztrácí ze zřetele společenský rozměr, obecné dobro. Taková morálka byla pak také volána k odpovědnosti za tíživou sociální situaci dělnictva. Proto je také náboženství a jeho mravní učení vnímáno jako součást vykořisťovatelského systému, který působí odcizení. Odcizení v intencích marxismu znamená, že plody lidské práce se staví proti člověku jako něco vnějšího, cizího, nepřátelského. Takovým způsobem člověka prý drtí nejen nespravedlivá ekonomická situace, ale také plody jeho duchovního úsilí jej činí nesvobodným – tím je myšlen například stát se svými nespravedlivými zákony nebo náboženství s příkazy, které se zdají iracionální. „Tak jako v náboženství činnost vlastní fantazie, lidského mozku a lidského srdce působí na individuum nezávisle na něm, tj. jako nějaká cizí, božská nebo ďábelská moc, tak ani dělníkova činnost není jeho vlastní činností. Náleží někomu jinému.“<sup>222</sup> Protože morálka a také funkce svědomí jsou chápány jako výsledek dějinných ekonomicko-sociálních vlivů, které člověka determinují, není pro marxismus přijatelná myšlenka absolutně platné morálky, která přesahuje hranice jednotlivých společenských tříd. Křesťanský pohled zdůrazňující univerzální mravní zákon, který si udržuje platnost napříč dějinami a kulturami, je interpretován jako snaha vnutit morálku určité třídy ostatním za účelem jejich ovládnutí. Požadavek všeobecné platnosti prý souvisí s tím, že určitá třída, aby dosáhla svého cíle, musí nutně vydávat svůj zájem za společný zájem.<sup>223</sup>

A tak zatímco v křesťanství panuje víceméně důvěra, že svědomí je svébytný aparát, který odhaluje něco podstatného o „pravdě člověka“<sup>224</sup> a jeho zaměření k Dobru, není svědomí v očích marxismu spolehlivé. Protože pro křesťanství je „pravda člověka“ neoddelitelná od jeho stvořenosti a tím od vztahu k Bohu a spolutvořenému světu a bližním, musí být také v subjektivitě svědomí dáno něco podstatně objektivního, ve smyslu vyjádření Pastorální konstituce *Gaudium et spes*: „Čím více tedy převládá správné svědomí, tím více se jednotlivci a skupiny vzdalují slepé zvěsti a snaží se přizpůsobit objektivním zásadám mravnosti.“<sup>225</sup> Ale marxismus touží po „čisté objektivitě.“

Kdybychom se pokusili hypoteticky stanovit, co v marxistickém pojetí zastupuje roli „božstva“, k němuž se svědomí vztahuje, byla by to nejspíš společnost. Tomu odpovídá také to, co jsme poznali ve třetí kapitole – svědomí je přisuzována od počátku hlavně úloha smíření antagonismu mezi zájmy jednotlivce a zájmy společnosti: „Taktó

---

<sup>222</sup> MARX, Myšlenky o státu a revoluci, 125.

<sup>223</sup> MARX Karel, ENGELS Bedřich: O Feuerbachovi, Praha: Svoboda, 1974, 131.

<sup>224</sup> Srov. JAN PAVEL II.: Veritatis splendor, Úvod.

<sup>225</sup> *Gaudium et spes*, čl. 16

uvědomělý člověk teprve dokáže využít svou svobodu. Vědomí svobody mu dává pocit odpovědnosti vůči společnosti, která ho zachovává. Svědomí odráží spjatost jedince se společností a vede ho k odpovědnosti za jednání vůči sobě, společnosti, rodině ...<sup>226</sup> Svědomí člověka se tedy vztahuje především k odpovědnosti vůči společnosti, od které očekává život - materiální zabezpečení i naplnění ostatních potřeb. Z pohledu křesťanské víry to můžeme vyjádřit takto: Člověk, který se zřekl Boha, zůstává jako jednotlivec ve světě obzvlášť bezmocný. Musí hledat novou oporu, dochází postupně k zbožštění kolektivu, který může garantovat fyzické i duchovní přežití. Tento kolektiv, v tomto případě jmenovitě dělnická třída v čele s komunistickou stranou, může podle této představy člověka zachránit před nespravedlnostmi. Proto je třeba se spojit, neuvažovat individualisticky. Čím více nás bude zajedno, tím méně je každý ohrožen. Osobní přesvědčení, osobní systém hodnot, to vše se může jevit jako ohrožení potřebné jednoty kolektivu. Osobní svědomí se v této perspektivě nezdá spolehlivé, není dobře kontrolovatelné. To platí dvojnásob o náboženské morálce, kterou marxismus pokládá za systém iracionálně stanovených zásad, jejichž zdůvodnění uniká lidskému rozumu. Právě v této odpovědnosti vůči transcendentním hodnotám, které jakoby unikají kontrole společnosti, je spatřováno nebezpečí nepřehlednosti v hodnocení objektivního dobra, a tudíž nebezpečí zneužití. Proti tomu „vědecký důkaz pravdy“ má osvobodit člověka i společnost od rizika pochybení. Pokud by se svědomí rozhodlo nějak jinak, je stejně evidentní, že neodpovídá pravdě, a proto je samo posouzení dobra a zla vyňato z jeho kompetence. Svědomí už tedy zbývá řešit pouze jedinou otázku: Je mé jednání určováno vědomím této pravdy? Jako by se tu projevovala neochota po trpkých dějinných zkušenostech podstupovat nadále riziko zneužití svobody. Je zde tedy zdůrazněna převaha objektivního zákona. K nedocnění pojmu svědomí mohla přispět také celková atmosféra doby. Je totiž pravdou, že v době Marxově bylo absolutní prvenství objektivní pravdy nad svědomím podtrhováno také v církvi. Je to období myšlenkových proudů liberalismu, racionalismu a subjektivismu, na které reaguje magisterium odsouzením svobody svědomí (encyklika „Mirari vos“ papeže Řehoře XVI.).

Od tohoto podivuhodně shodného momentu prvenství objektivní a přehledně kontrolovatelné mravní normy však můžeme sledovat diametrálně odlišný vývoj. V církvi sice ještě pokračuje tendence k centralismu a pevnému řádu (pontifikát papeže Pia IX., 1. vatikánský koncil), avšak už je také na obzoru encyklika papeže Lva XIII. „Rerum novarum“ a rozvoj sociálního učení církve, které dospělo k principu subsidiarity. Tento

---

<sup>226</sup> Srov. KLAUS, BUHR: Philosophisches Wörterbuch, 365.



princip je ve své podstatě opět vyjádřením důvěry v „objektivitu subjektivní lidské mravnosti“, která vyplývá z jejího transcendentního původu.

Jak víme, marxismus obsahuje velmi silný sociální akcent. Ubíral se však jinou cestou. Nechce své ideály odůvodňovat eticky, ale kritéria, která uznává, mají vycházet z „laboratoře“ vědy. Protože však, jak už bylo řečeno, u kořenů jeho snah stojí v podstatě mravní ideály (důstojnost člověka, který jedná rozumně a svobodně, spravedlivá společnost), uvědomuje si, že nemůže morálku přehlížet. Ovšem na základě svého materialismu pokládá morálku za zcela závislou na materiálních poměrech určité společnosti či třídy:<sup>227</sup> „Produkce idejí, představ, vědomí se nejprve bezprostředně prolíná s materiální činností a s materiálními styky lidí, je to řeč skutečného života. Tvoření představ, myšlení, duchovní styky lidí tu přímo vyplývají z jejich materiálního postoje (...). I mlhavé výtvořiny v mozcích lidí jsou nutné sublimáty jejich materiálního životního procesu, který je možno empiricky zjistit, a který je spjat s materiálními předpoklady (...). Lidé rozvíjející svou materiální výrobu a své materiální styky, mění s touto svou skutečností i své myšlení a produkty svého myšlení.“<sup>228</sup>

Proto morálku nelze považovat za nadčasově platnou, autonomní, nezávislou na společenské realitě. Jako takovou jí lze na základě nových poměrů a za účelem určitých cílů měnit a rozumně plánovat. Těžiště je tedy na vědě. Svědomí má nastoupit až teprve v okamžiku, kdy má pomoci uskutečňovat poznanou pravdu v praxi. Rozhodovat o pravdě, dobru a zlu, to je v kompetenci vědy, nikoli svědomí. Proto je považováno za společensky velmi důležité, aby nahromaděná a ověřená mravní zkušenost byla vkládána do jednotlivců a stala se součástí jejich přesvědčení. V socialistické společnosti je žádoucí, aby konkrétním nositelem morálky byl jedinec vnitřně mravně uvědomělý, mravně odpovědný a iniciativní, který by nemusel být stále zvnějška společností k mravnímu jednání donucován, ale naopak by byl sám aktivním iniciátorem svého mravního sebezdokonalování i rozvoje morálky v celé společnosti.

A tak to, co by mělo být v podstatě mravním ideálem je činěno závaznou společenskou normou, a dokonce politickým programem. Tedy i to, co by mělo spadat do okruhu „tajemství“ lidské osoby, co by mělo být intimním prostorem, kde může být sám s Bohem, je „zestátněno“ ve prospěch společenské prosperity. V této souvislosti si můžeme položit otázku, jestli historicky nezpochybnitelný neúspěch budování socialistické společnosti, není dán velkou měrou tímto odosobněním závazku. Lidská osoba, stvořená k obrazu společenství Otce, Syna a Ducha svatého a povolána ke vztahu

---

<sup>227</sup> Srov. LENIN: Co dělat?, 202.

<sup>228</sup> MARX, Myšlenky o státu a revoluci, 59–60.

k Bohu a k bližním, nepociťuje ve vztahu vůči neosobní ideji kolektivu tak výrazný etický závazek. Zatímco na jeho lidství jsou kladeny vysoké nároky (obětavost, svědomitost v práci, trpělivost, nezištnost ...), chybí zde „dotace“ úměrná jeho lidskému rozměru, který má na prvním místě personální charakter. Vztah nemůže být zastoupen ani ušlechtilým ideálem. Marxistická nauka šla tedy cestou nepřiměřené objektivizace a „zestátnění“ svědomí a mravnosti, a tak se nechtěně místo k emancipaci člověka a k uskutečnění ráje na zemi propracovala hluboko před středověké spojení trůnu a oltáře. Vyšla se opačným směrem než ostatní novověké společenské systémy, ve kterých se stále více prosazovalo oddělování morálky a práva. Totalitní režimy pozdějších socialistických států o tom vypovídají dostatečně. „Neboť tam, kde se změna lidské přirozenosti a s ní i celého světa (která je možná jen zázrakem milosti) stává konstrukčním východiskem všeho politického jednání, kde se nemožné stává směrnicí skutečného, tam je vnitřní nutností násilí, ničení přírody a s ní všeho lidského.“<sup>229</sup> Pokus o spojení morálky a práva by nebyl v podstatě ničím špatným. Marxismus právem považuje dělení tohoto druhu za další projev „odcizení“ člověka, jistě je v tom určitý nedostatek integrity: „Každá sféra mě posuzuje podle jiného a opačného měřítka, morálka podle jiného, národní ekonomie či právo podle jiného, protože každá je určitým odcizením člověka a každá fixuje zvláštní okruh odcizené bytostné činnosti.“<sup>230</sup> Avšak představa tohoto spojení je v marxismu možné právě jen díky nerealisticky optimistickému pohledu na člověka. V křesťanském pohledu to není možné, neboť člověk ještě zápasí pod tíhou svých hříchů a nedokonalostí, toto spojení je vyhrazeno eschatologické budoucnosti. Tady platí, že „pokud se prostupuje eschatologie s politikou, rozpadá se morálka, protože se stává otázkou nejúčelnějších metod k dosažení absolutního cíle, který zůstává jedinou normou.“<sup>231</sup> Marxismus o toto sjednocení, jak víme, vždy usiloval a to s jasnou tendencí ke zvýhodnění práv společnosti před morálkou jednotlivce.<sup>232</sup>

Na základě toho, co bylo řečeno, je možné souhlasit s tím, že „z hlediska teorie lidských práv je transcendentální povaha autonomie svědomí nezbytným předpokladem pro svobodu svědomí.“<sup>233</sup>

---

<sup>229</sup> KAFKA G[...] E[...], MATZ U[...]: Zur Kritik der Politischen Theologie, [b.m.]: [b.n.], 1973, 18n., in: RATZINGER Joseph: Eschatologie – smrt a věčný život, Brno: Barrister&Principal, 1996, 40.

<sup>230</sup> MARX Karel: Ekonomicko-filozofické rukopisy, Praha: Svoboda, 1978, 93.

<sup>231</sup> RATZINGER Joseph: Eschatologie – smrt a věčný život, Brno: Barrister&Principal, 1996, 40.

<sup>232</sup> MARX, Myšlenky o státu a revoluci, 114–116: „Lidská práva (droits de l'homme) na rozdíl od práv občana (droits du citoyen) nejsou nic jiného než práva člena občanské společnosti, tj. práva egoistického člověka, člověka odděleného od lidské podstaty a pospolitosti. (...) Ani jedno z tzv. lidských práv nevybočuje tedy z rámce egoistického člověka, tj. individua, jenž se uzavřelo do sebe, jež se omezilo na svůj soukromý zájem a na svou soukromou libovůli, a jež se odloučilo od pospolitosti.“

<sup>233</sup> ANZENBACHER: Úvod do etiky, 97.

Marxismus si předsevzal osvobodit člověka od všeho, co brání jeho pravému určení – lidsky důstojnému svobodnému životu v rozumně plánované spravedlivé společnosti – ale v důsledcích jej uvrhne do ještě větší nesvobody. Zdá se, že je to vlastně sysifovská práce. Podařilo se osvobodit člověka od některých důsledků lidské svobody, ovšem za cenu ještě větší nesvobody.<sup>234</sup> Také odcizení, od kterého měl být člověk osvobozen se zvětšilo. Celý socialistický systém svědčí o tom, že svou práci člověk vnímá ještě více, jako cosi vnějšího, cizího, ba celý ideologický systém je mu často nesmlouvavě vnucen se všemi výdobytky, ze kterých se musí povinně těšit.

Máme tedy dvě odlišné koncepce sociálního učení, na kterých je zřetelně vidět právě význam transcendentního zakotvení mravnosti. Zatímco marxistickou „sociální nauku“ je možné vystihnout pojmy *solidarita - centrální kontrola - kolektivismus*, tak katolická církev, která měla právě v 19. století, tedy v období formace myšlenek klasického marxismu velmi podobné dějinné předpoklady pro zdůrazňování centralismu a absolutního nároku objektivní pravdy, charakterizuje své sociální učení trojicí *solidarita – subsidiarita – personalita*. Na závěr této úvahy se nabízí slova papeže Jana Pavla II.: „Neexistuje-li transcendentní pravda, které poslušen dospěje člověk ke své úplné identitě, pak neexistuje ani zásada, která by spolehlivě zaručovala vztahy mezi lidmi. Jejich třídní, skupinové a národní zájmy je nevyhnutelně uvádějí do vzájemného rozporu. Není-li uznávána transcendentní pravda, triumfuje síla moci a každý se snaží beze zbytku využívat prostředků, které má k dispozici, k prosazování svých zájmů a názorů bez ohledu na práva ostatních. Člověk je pak respektován pouze do té míry, že ho lze využít jako nástroje pro egoistický cíl.“<sup>235</sup>

## 4.2 Naděje i nebezpečí

### a) Plody pro dialog

Nabízí se otázka, zda je vůbec možné vést nějaký dialog mezi křesťanstvím a marxismem. Jistě o tom bylo možné oprávněně pochybovat např. v období stalinského teroru, kdy byli násilně likvidováni i ti marxisté, kteří se v něčem odchýlili od oficiálního učení. Ale právě v návaznosti na Stalinův způsob realizace myšlenek marxismu-leninismu vznikaly uvnitř samotného marxismu různé směry, které nesouhlasily s jeho praxí budování socialismu (např. Gramsci). Motivováni touhou po revizi praxe socialistických

<sup>234</sup> Srov. MARX, Myšlenky o státu a revoluci, 20; Srov. JAN PAVEL II.: Encyklika *Centesimus annus*, Praha: Zvon, 1991, čl.12.

<sup>235</sup> JAN PAVEL II.: *Veritatis splendor*, Úvod.

států vystoupili v 60. letech tzv. eurokomunisté, kteří např. nepovažovali za nutné spojení marxismu s ateismem. V době Gorbačovovy „perestrojky“ byl přehodnocen také náhled na soukromé vlastnictví, neboť „objektivní poměry“ socialistických států nedávaly sebevědomé marxistické nauce příliš za pravdu. Také dnešní, tzv. globalizovaný marxismus se chce oprostít od přílišného centralismu a dogmatismu a zaujímat k problémům více tvůrčí stanoviska. Krátce řečeno, existují marxistické směry, s kterými dialog možný je. Také v našem společenském a politickém prostředí by připravenost na takový dialog mohla být užitečná.

## b) Společenský charakter svědomí

Jedním z nejdůležitějších styčných bodů v dialogu křesťanství s marxismem může být, podle mého názoru, zdůraznění společenského charakteru lidské bytosti.<sup>236</sup> Podle klasické nauky marxismu-leninismu je svědomí, které by si nárokovalo nějakým způsobem transcendentní charakter, chápáno jako nespolehlivé, neboť mu nejde o dosažení skutečně objektivního dobra. Jde prý jen o to, ospravedlnit svoje jednání nějakým způsobem před svým svědomím a to především proto, abych *já* dosáhl spásy. Tento motiv v křesťanském jednání je pranýřován jakožto individualismus, jako nedostatek odpovědnosti za celek společnosti. Je proto nutné si přiznat, že takový druh individualismu na cestě duchovního života (spiritualita) a také v kontextu dosažení konečné spásy (morální teologie, eschatologie) skutečně v dějinách existoval a ještě mnohdy přežívá. Je ale cizorodým prvkem, ryzí křesťanská víra (včetně svých židovských kořenů) nabízí spíše jinou perspektivu: společenství. Viděli jsme již ve druhé kapitole, že starozákonní etika byla ve znamení smlouvy Hospodina s Izraelem, jakožto Božím lidem, vyvoleným národem. V Novém zákoně hraje významnou roli vize církve jako těla - společenství jednotlivých údů, které jsou odkázány jeden na druhého (srov. 1 Kor 12, Řím 12). Významná v tomto kontextu je také účast celého stvoření na konečné spásě (srov. Řím 8, 19nn.). Obzvláště po Druhém vatikánském koncilu není možné tento akcent křesťanské víry přehlížet. Nejedná se přitom jen o téma samotné církve, jakožto společenství víry nebo lidu, který je sjednocen „jednotou Otce, Syna a Ducha svatého“ (LG 4). Jde také o zdůraznění pouta s celou lidskou rodinou a o odpovědnost křesťanů za tento svět a jeho problémy (srov.

---

<sup>236</sup> Srov. MARX, Myšlenky o státu a revoluci, 119: „Teprve až skutečný individuální člověk znovu do sebe pojme abstraktního občana státu a stane se jakožto individuální člověk ve svém empirickém životě, ve své individuální práci, ve svých individuálních poměrech, rodovou bytostí, teprve až člověk pozná a zorganizuje své vlastní síly jako společenské síly a nebude už tedy společenskou sílu od sebe oddělovat jako politickou sílu, teprve potom bude provedena lidská emancipace.“

zvláště GS). Charakteristické pro špatné svědomí je totiž také to, že se „pro zahanbující skutečnost činu cítí vypuzen ze společenství druhých lidí a smrtelně vzdálen od Boha.“<sup>237</sup> Ve druhé kapitole jsme se mohli přesvědčit, jak toto téma fascinuje např. Bernharda Haringa. V jeho pojetí je podstatou svědomí („con“-„scientia“) vlastně jasné vědomí o tom, že moje lidské bytí je zde vždy „s“ Bohem a „s“ druhými lidmi, na které je třeba brát ohled. Tato vztažnost a vzájemnost je základem křesťanské mravnosti. Nestarat se nebo se málo starat o svobodu a důstojnost druhých v důsledku znamená nikdy nedospět k pravdivému poznání a uznání vlastní svobody a důstojnosti.<sup>238</sup>

V tomto bodě by dnes již tedy neměl být žádný bod sváru, spíš naopak, nadějně východisko pro dialog, protože pro marxismus je svědomí také záležitostí společenství, ve kterém člověk žije, rodiny, kolektivu na pracovišti, celé společnosti. Členové kolektivu nesou určitou část odpovědnosti za chování každého ze svých členů.

S tím však souvisí a z toho vyplývají další skutečnosti. Především je to otázka role společnosti a výchovy v procesu formace (i křesťanského) svědomí. Už víme, že z hlediska marxismu se jedná o sociálně psychologický fenomén, z něhož během socializace jedince, vyvěrají jak podněty k hodnocení, tak i jeho kritéria. Svědomí čerpá ze společenských norem. Marxismus zdůrazňuje důležitost výchovy v rodině a v souladu se svými zásadami vyzdvihuje „důležitost vzoru rodičů, která je podporována tím, že rodiče uspokojují veškeré materiální, sociální a duchovní potřeby dítěte.“<sup>239</sup>

Proto je důraz na výchovu svědomí. Jedinec, který se rodí jako mravně neutrální bytost, si musí v průběhu procesu zespolečňování, socializace a personalizace teprve osvojovat mravní citění, mravní uvědomění, svědomí, mravní hodnoty, normy a ideály. Člověk je schopen dobrého i zlého, je potřeba sebeovládání a sebevýchovy, existují konkrétní biologické, společenské, výchovné a jiné vlivy, ale člověk není determinován absolutně – to vše jsou východiska určité společné řeči. Vždyť při všem, co bylo řečeno o křesťanském svědomí, je pravdou, že podněty předcházejícího svědomí se nezažívají vždy jednoznačně, a proto je nezbytným úkolem jeho výchova.<sup>240</sup> Takto hovoří Katechismus katolické církve: „Výchova svědomí je celoživotní úkol. Už od prvních let vede dítě k poznání a praktickému uplatňování vnitřního zákona, jak jej poznává mravní svědomí. Moudrá výchova učí ctnostem; chrání před strachem nebo z něho léčí, léčí také

---

<sup>237</sup> ANZENBACHER: Úvod do etiky, 97.

<sup>238</sup> Srov. HÄRING: Frei in Christus, 263.

<sup>239</sup> Srov. SOBOTKA: op. cit., 76.

<sup>240</sup> Srov. WEBER: op. cit., 176.

ze sobectví a z pýchy, z hořkých pocitů viny a z hnutí samolibosti, která pocházejí z lidských slabostí a chyb. Výchova svědomí zaručuje svobodu a plodí pokoj v srdci.<sup>241</sup>

Z křesťanského pohledu: Jestliže ani víru si nikdo nemůže dát sám, ale přijímá jí od společenství církve,<sup>242</sup> tím spíše rozumíme společenskému charakteru svědomí a nutnosti jeho výchovy. Také křesťan musí své svědomí vychovávat „ve shodě s pravým dobrem, které chce moudrost Stvořitele. Výchova svědomí je nezbytná pro lidské bytosti vystavené záporným vlivům a pokoušené k tomu, aby dávaly přednost vlastnímu úsudku a odmítaly spolehlivé učení církve.“<sup>243</sup> Zde se však opět dotýkáme nesnadného vztahu mezi autoritou svědomí a pozitivní autoritou (společnosti, učení církve).

### c) Svědomí a zákon

Jak vysvítá už z přehledu ve druhé a třetí kapitole, marxismus i křesťanství v tomto napětí víceméně upřednostňují objektivní pravdu. Marxismus to činí s absolutní jistotou a křesťanství, zejména pokud se týká stanoviska církevního magistera, také upozorňuje na nutnost konfrontace vlastního svědomí s učením církve. Tato společná perspektiva je dána pojetím svobody a jejího vztahu k pravdě, které na obou stranách vykazuje podobné rysy. V marxismu je svoboda chápána jako „poznaná nutnost“. To především znamená, že svoboda nemůže být žádnou anarchií. Člověk jedná teprve tehdy svobodně, pokud své jednání rozumně uzpůsobí jak poznáním přírodním zákonitostem, tak i historicky nutným zákonům společenského vývoje. To se dá v intencích marxismu-leninismu formulovat také jinak: Jednat v souladu s vědecky objasněnou objektivní pravdou (tuto pravdu chce marxismus verifikovat empiricky na základě společenské praxe). Jde o postoj, ve kterém poznanou nutnost (vítězství komunismu) svobodně učiním svým osobním přáním. To je považováno za vrchol mravního jednání. „Mysli a jednej pravdivě – jednáš mravně (...). Mysli a jednej pravdivě – jednáš svobodně.“<sup>244</sup> V souladu s výše uvedeným pojetím se svoboda svědomí stává problematickou. Například podle Lenina není náboženská svoboda svědomí nic jiného než nutnost snášet různé druhy „náboženských přízraků“, od kterých je potřeba svědomí spíše osvobodit.<sup>245</sup>

Avšak svobodně se zaměřit na poznané dobro – to koresponduje také s vrcholem křesťanské mravnosti. Výroky magisteria chtějí naznačit osvobozující rys otevřenosti

---

<sup>241</sup> KKC, čl. 1785.

<sup>242</sup> Srov. KKC, čl. 185.

<sup>243</sup> Tamtéž čl. 1783.

<sup>244</sup> Srov. HRZAL: op. cit., 9–11.

<sup>245</sup> Srov. LENIN: Co dělat?, 218.

individuálního svědomí vnějššímu zákonu a objektivní pravdě: „Víra má co do činění s pravdou a pouze tehdy, je-li člověk schopen pravdy, se může také říci, že je povolán ke svobodě.“<sup>246</sup> „Hledání pravdy je vrozeno přirozenosti člověka, zatímco nevědomost ho udržuje v podmínkách otroctví. Vždyť člověk nemůže být opravdu svobodný, nedostane-li se mu světla o ústředních otázkách jeho existence, především o pravdě, která mu ukazuje, odkud přichází a kam jde. Stává se opravdu svobodným, daruje-li se mu Bůh jako přítel...“<sup>247</sup> „Pravda má v sobě sjednocující sílu: Osvobozuje lidi od osamocení a rozporů, do nichž jsou uzavřeni neznalostí pravdy, tím, že jim otevírá cestu k Bohu, navzájem sjednocuje jedny s druhými.“<sup>248</sup>

*Tedy je třeba přinést člověku pravdu v zájmu jeho vlastního určení k opravdové svobodě.* V souvislosti s tímto poznáním, které je společné marxismu i křesťanství, může ale dojít k tragickému nepochopení křesťanského nároku na člověka. Víme, že to je citlivé téma, zvláště v našem prostředí, vzhledem k některým stránkám naší historie (násilná rekatolizace apod.) a také v souvislosti s diskutovanými etickými tématy dneška (registrované partnerství, antikoncepce, interrupce atd.). V tomto nároku objektivní pravdy je pro mnoho našich současníků kámen úrazu a právě toto její sepsání se skutečnou svobodou jim není vždy srozumitelné.

A proto, jak bylo zmíněno již v úvodu, je tedy třeba mít na paměti toto nebezpečí podezírání křesťanství z toho, že je totalitní ideologií. Jak se ale vyvarovat tomuto nedorozumění? Předně je třeba ukázat, že křesťanská víra nijak nepřehlíží delikátnost vztahu mezi objektivním mravním zákonem a osobním přesvědčením svědomí. Nechce jej nepřipustně zjednodušovat tím, že by si pravdu chtěla dát pod mikroskop, jak tomu mělo být v případě „vědeckého důkazu pravdy“. Ale takový přístup by v ryzím křesťanském pohledu ani neměl být myslitelný, neboť pravda člověka naopak přesahuje. Pro vztah pravdy k Bohu, který je *Pravda*<sup>249</sup>, není možné přehlédnout osobní rozměr pravdy. Přiblížit se k Pravdě, to není nikdy definitivně ukončený proces, je třeba neustálé obrácení a připravenost hledat pravdu. Osoba není poznatelná, pokud se nechce sdělit. Pro tento osobní rozměr není možné pravdu zcela proniknout nějakým „laboratorním“ a čistě objektivním vědeckým důkazem pravdy, ale je nutno vstoupit do vztahu. V tomto smyslu je plné poznání pravdy v křesťanství možné vlastně jen „subjektivně“ (tedy v osobním vztahu). Úcta ke svobodě svědomí tedy musí být zachována: „Člověk nesmí být nucen,

---

<sup>246</sup> KONGRAGACE PRO NAUKU VÍRY: op. cit., Úvod.

<sup>247</sup> Tamtéž čl. 1..

<sup>248</sup> Tamtéž čl. 2.

<sup>249</sup> Jan 14,6; Srov. Ž 119,142.

aby jednal proti svému svědomí. Nesmí se mu však ani zabraňovat, aby jednal podle svého svědomí, především ve věcech náboženských.<sup>250</sup>

Avšak pokud je tento subjektivní vztah zaměřen k Bohu, který je také „objektivní pravdou“ *par excellence*, tak se zdá, že ono napětí mezi požadavkem svědomí a pozitivním (objektivním) zákonem, které provází celé dějiny teologie, je pro křesťanství něčím podstatným: „Člověk vnímá a poznává příkazy božského zákona prostřednictvím úsudku vlastního svědomí.“<sup>251</sup>

Toto nezbytné a plodné napětí ovšem vylučuje jakékoli znásilnění svědomí, jak jej známe z totalitních režimů, neboť „společnost jako taková, ale především každá jednotlivá společnost zůstává a prokazuje se jako lidská, jestliže věří ve svědomí a v jednání odpovídající svědomí.“<sup>252</sup>

K takto komplexně vnímanému pojetí křesťanské mravnosti (v jeho rozpětí od svědomí k zákonu) přistupuje ještě rozměr dynamický, diachronní. Ten je obsažen v principu postupného růstu (viz druhá kapitola), který bere ohled na dějinný rozměr lidské svobody a umožňuje tak postupné dorůstání člověka k plné realizaci (objektivní stránka) a k plnému vnitřnímu osvojení (subjektivní stránka) určité hodnoty, mravního ideálu. To plně odpovídá celým židovsko-křesťanským dějinám spásy. Marxismus, přes svůj zájem o „dějinnost“, se však v otázkách individuální mravnosti tohoto principu příliš nechopil. Tento princip může být při zachování úcty k pravdě velkým oceněním pro svobodu a svědomí konkrétního člověka. S tím souvisí porozumění pro „vnitřní pravdivost“ lidské bytosti, která, jakožto hodnota, často marxistické snaze o „ryzí objektivitu“ uniká. Tato vnitřní pravdivost člověka spočívá v integritě jednání s osobním poznáním a to na té úrovni, které je v dané situaci člověk schopen. S tímto učením se v dějinách teologie setkáváme už u sv. Pavla, sv. Tomáše Akvinského a výrazně je rozvinuto u Bernharda Häringa (viz druhá kapitola). Tak mohl křesťanský postoj dospět až k tomu názoru, že „normy, požadavky a výzvy se stávají závaznými teprve tehdy, když prošly filtrem osobních přesvědčení, a jedinec pro sebe vycítí etické oslovení.“<sup>253</sup> Zachovat právo na tuto osobní integritu je nutné k realizaci lidské důstojnosti. Vnitřní rozervanost – rozpad přesvědčení a jednání - je právě charakteristická pro špatné svědomí.<sup>254</sup>

---

<sup>250</sup> KKC, čl. 1782; Srov. *Dignitatis humanae*, čl. 3.

<sup>251</sup> KKC, čl. 1778.

<sup>252</sup> Srov. HÄRING: *Frei in Christus*, 234.

<sup>253</sup> Srov. WEBER: *op. cit.*, 218.

<sup>254</sup> ANZENBACHER: *Úvod do etiky*, 97.



S tím dále souvisí možnost, pro kterou marxismus na základě svých principů nemůže mít příliš pochopení: Přiznání důstojnosti mylnému svědomí. „Je-li totiž nevědomost nepřekonatelná nebo mravní subjekt není odpovědný za mylný úsudek, pak zlý čin, kterého se takto smýšlející osoba dopustila, jí nemůže být přičítán.“<sup>255</sup>

V marxismu je morálka naproti tomu natolik objektivní, že se člověk v jejím rámci může stát nástrojem, který má sloužit nadosobnímu cíli. „Dnešnímu individualistickému člověku neslibuje nic pro něj samého, ale naopak vyžaduje, aby se obětoval za něco, co stojí mimo něj. Komunistická morálka není morálkou blahobytu. Je silně idealistická, tzn. objektivní.“<sup>256</sup>

Jak jsme viděli, díky pojetí svědomí, které má svůj transcendentní původ a cíl (srov. například Häringovo pojetí, kde svědomí má dialogický charakter „Wort – antwort“, a to díky faktu stvoření člověka skrze božské tvůrčí Slovo – Ježíše Krista), a proto i ve své subjektivitě je nějak objektivní, je možné, aby svoboda svědomí byla v křesťanství „zachráněna“, i když si absolutní pravda zachovává platnost a nárok na svobodu člověka. Proto se křesťanství může odvážit toho, před čím má marxismus obavy: „Věrnost vlastnímu svědomí spojuje křesťany s ostatními lidmi k hledání pravdy a k pravdivému řešení mnoha mravních problémů, které vyvstávají jak v životě jednotlivců, tak ve společenském soužití. Čím více tedy převládá správné svědomí, tím více se jednotlivci a skupiny vzdalují slepé zvěsti a snaží se přizpůsobit objektivním zásadám mravnosti.“<sup>257</sup> To má na mysli také Bernhard Häring: „Stát nemusí mít žádný strach, že pak bude mít méně loajální a méně schopné občany, když budou křesťanské církve dbát především na budování svědomí a výchovu k tvůrčí svobodě a věrnosti, k vlastní iniciativě a duchovní nezávislosti. Není nebezpečná svoboda, ale nevědění o smyslu svobody.“<sup>258</sup> Důvěru vůči svědomí věřících projevuje také Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě: „Spíše ať sami jednájí na vlastní odpovědnost ve světle křesťanské moudrosti a s pozorným zřetelem k nauce učitelského úřadu církve“<sup>259</sup>

Z toho, co bylo naznačeno, snad již může vysvitnout celá hloubka a závažnost rozdílných pozic křesťanské víry a marxismu-leninismu a to i přes zdánlivě obdobné rysy totálního nároku pozitivně dané objektivní pravdy na život člověka. Tím je také dáno, jakým směrem se má ubírat hlásání radostné zvěsti i dialog s dnešní „kulturou“, která se zaměřuje na svobodu svědomí (a další lidská práva), a je citlivá na náznaky totalitarismu.

---

<sup>255</sup> KKC, čl. 1793; Srov. *Gaudium et spes*, čl. 16.

<sup>256</sup> Srov. BOCHENSKI: op. cit., 29.

<sup>257</sup> *Gaudium et spes*, čl. 16.

<sup>258</sup> Srov. HÄRING: *Frei in Christus*, 282.

<sup>259</sup> *Gaudium et spes*, čl. 43.

Přes všechny podstatné rozdíly, které jsme poznali, není ale nikde psáno, že praxe se může jevit úplně jinak. Pokusme se závěrem formulovat několik praktických závěrů, jak se vyhnout takovému falešnému pochopení křesťanské mravnosti ze strany dnešní společnosti:

- Nedávat přednost dostatečně nezdůvodněné, společenské konformitě („drezura sociálně přijatelného jednání“<sup>260</sup>) před následováním pravdivého svědomí a nebránit tak dalším krokům v procesu budování svědomí.<sup>261</sup>
- Neupřednostňovat centralismus a autoritativní formy vlády, které nechávají malý prostor pro subsidiaritu a kolegiální a vyžadují pouze nekritickou poslušnost.<sup>262</sup>
- Nepoužívat výchovné metody a celý výchovný systém příkazů a zákazů, kterému jde více o pasivní podřízení a uniformitu než o růst schopnosti nést mravní odpovědnost, a který dává málo prostoru pro iniciativu a tvůrčí svobodu.
- Vyhnout se jednostrannému intelektualismu právě tak jako jednostrannému voluntarismu při výchově svědomí.
- Vyvarovat se manipulace svědomí.
- Nezanedbávat péči o ty vyšší motivace, bez nichž je člověk vydán napospas manipulaci.<sup>263</sup>

#### d) Úloha rozumu

Úlohu rozumového úsudku svědomí, který prakticky a konkrétně poznává pravdu o mravním dobru,<sup>264</sup> je podle mého názoru možné považovat za další společný moment v dialogu. Uznáním schopnosti rozumu hodnotit dobro a zlo je možné přiblížit se k univerzálnímu a všelidskému pojetí svědomí.

Ale marxistická literatura, jak jsme se mohli přesvědčit ve třetí kapitole, v této věci konsensus příliš nevidí. Marx dává často najevo, že považuje náboženskou morálku za pouhou pasivní poslušnost iracionálních zákonů.<sup>265</sup> „Místo aby se člověk vědomě podřídil mravně přirozeným silám, žádá se slepá poslušnost k nadmravní a nadpřirozené autoritě.“<sup>266</sup> Jak to, že křesťanství působilo takovým dojmem? Vždyť již sv. Tomáš Akvinský hodnotí svědomí jako rozhodující vrozenou vložku praktického rozumu. Tento

---

<sup>260</sup> HÄRING Bernhard: Ethik der Manipulation, Graz – Wien – Köln, 1977, 143-170: Verhaltenstechnologie oder Verhaltenstherapie?, in: HÄRING: Frei in Christus, 233.

<sup>261</sup> Srov. HÄRING: Frei in Christus, 263.

<sup>262</sup> Srov. tamtéž.

<sup>263</sup> Srov. tamtéž.

<sup>264</sup> Srov. KKC, čl. 1780.

<sup>265</sup> Srov. MARX, Myšlenky o státu a revoluci, 104.

<sup>266</sup> Tamtéž 108.

Marxův názor je dán pravděpodobně jednak vlivem protestantské teologie, neboť marxismus mimo to vyčítá křesťanství také pesimistický pohled na člověka, jeho totální vnitřní zkaženost a neschopnost vlastními silami dospět k mravnímu dobru. Nepochybně zde však sehrála svou roli také neodpovídající praxe katolického křesťanství. Také dnes se může stát, že v případě nějakého zákona nebo příkázání není lidem dostatečně zřetelný jeho smysl a cíl, jeho zaměření na pravé dobro člověka. Takové zákony se opravdu mohou jevit jako iracionální. Skutečně se ukazuje, že pokud není zcela jasný smysl, tedy „duch zákona“, je takový zákon odtržený od života, je bezduchý a není schopen přetvářet a určovat mravnost.<sup>267</sup> S tím nelze než souhlasit. Proto byl Marxem vytyčen tento cíl: Je třeba umožnit, aby každý mohl vést život v souladu s rozumem a jednat svobodně. S tím bychom mohli souhlasit a mohli bychom to vyjádřit slovy: řídit se vlastním svědomím.<sup>268</sup> Můžeme souhlasit také s tím, že příkázání i sankce spojené s jejich nedodržením musí být rozumné a smysluplné (nerozlišující tvrdost ruší všechny účinek trestu).<sup>269</sup> Marxismus však nechce již nic ponechat náhodě a vyvozuje zcela jednoznačně své vlastní důsledky - vymezuje přesně, v čem spočívá rozumné jednání. Má to být jednání na základě „vědeckého“ důkazu pravdy, všeobecné plánování všeho, včetně svědomí a jiných lidských hodnot. Tím však nejen značně omezuje svobodu, o kterou chtěl bojovat, ale navíc značně redukuje celou otázku morálky ve prospěch intelektualismu. Pakliže vychází z uvědomění „objektivní nutnosti“ jako normy dobrého a zlého, pak ovšem mravnost musí být úměrná inteligenci či (zcela určité formě) vědomí a vzdělání. Pokud tedy nemá někdo „kvalifikovaný“ (čili marxisticko-leninskou filozofií vědecky ověřený) poznatek o zákonitostech světa a společnosti, nemůže mít ani správné vědomí o mravních normách. Zde je patrný rozchod s celostním vnímáním dobra „srdcem“, což není jen odmítnutí biblického a křesťanského pojetí, ale také všeobecně lidské zkušenosti a řeči. Toto všelidské poznání, které je na straně křesťanství přijato a reflektováno, umožňuje hovořit o určitém intuitivním vnímání dobra také v případě, kdy se nedostává nějakého specifického poznání skutečnosti. Toto intuitivní poznání je nějak přístupné všem lidem, včetně dětí, které začínají rozlišovat. Marxismus zde tedy musí narazit na otázku, kdy je vlastně možné u člověka začít mluvit o mravní zodpovědnosti. Je to od chvíle, kdy byl „informován“ o povaze „objektivní pravdy“, nebo teprve od té chvíle, kdy ji vnitřně přijal za svou?

---

<sup>267</sup> Srov. HÄRING Bernhard: *Láska je víc než příkázání*, Praha: Česká katolická charita, 1971, 64.

<sup>268</sup> Srov. KKC, čl. 1778.

<sup>269</sup> Srov. MARX, *Myšlenky o státu a revoluci*, 72.

S tímto intelektualismem jde ruku v ruce (někdy více, jindy méně otevřeně deklarované) omezení svobodné vůle člověka. Jak jsme už poznali, Lenin odmítá „svalovat“ zlo na svobodnou vůli,<sup>270</sup> neboť potřebuje odsoudit především špatné společenské poměry. Vůle člověka je determinována stavem společenských podmínek. „Čím je politický rozum zaslepenější k přirozeným a duchovním mezím vůle, tím méně je schopen objevit zdroj sociálních zlořádů.“<sup>271</sup> Pro marxismus z toho vyplývá ten závěr, že pokud křesťanství vysvětluje přítomnost zla ve společnosti faktem svobodné vůle, nejedná dostatečně odpovědně, neřeší situaci, ale působí naopak reakčně vůči silám pokroku. Marxismus ve své optimistické vizi člověka<sup>272</sup> věří, že pokud vnější poměry budou dobré, také člověk bude jednat dobře a mravně. Je tedy třeba změnou poměrů determinovat lidskou vůli k dobru. Odtud už zbývá jen malý krok k použití násilí ve prospěch změny společenských poměrů. Na dobrou vůli se totiž před nastolením spravedlivých poměrů spoléhat nelze. Engels to vyjadřuje jasně: „Násilí hraje v dějinách revoluční úlohu a je nástrojem, jímž se prosazuje společenský pohyb a rozbíjí strnulé, odumřelé politické formy. (...). Každé použití násilí prý demoralizuje toho, kdo ho používá. Ale to nelze tvrdit tváří v tvář prudkému morálnímu a duchovnímu vzestupu, který byl následkem každé vítězné revoluce!“<sup>273</sup> Násilí nabývá svého mravního náboje až s ohledem na jeho cíl. Dobro a zlo nemá proto absolutní charakter a obsah, ale závisí na historickém vývoji lidstva, na konkrétních poměrech a na třídním uspořádání společnosti. Tedy marxistická morálka odůvodňuje své požadavky teleologicky (pouze vzhledem k cíli, kterého má být dosaženo), a protože tento cíl staví jako nutnost, ke které dějiny stejně směřují, je předem vyloučena jakákoli diskuze. Podle Marxe je totiž násilí „porodní bábou každé staré společnosti, která je těhotná společností novou.“

Křesťanství však uznává některá dobra, která nemohou být vůbec předmětem diskuze, ale mají být vždy hájena (např. nedotknutelnost lidského života).<sup>274</sup> Některá pravidla jednání chápe jako vždy platná. Např. Katechismus katolické církve uvádí tato:

- Nikdy není dovoleno konat zlo, aby z něj vzešlo dobro.
- Zlaté pravidlo: „Co tedy chcete, aby lidé dělali vám, to všechno i vy dělejte jim“ (Mt 7, 12).

---

<sup>270</sup> Srov. LENIN: Spisy, sv. 1, 168; Srov. MARX: Myšlenky o státu revoluci, 79.

<sup>271</sup> MARX: Myšlenky o státu a revoluci, 20.

<sup>272</sup> MARX: Odcizení a emancipace člověka, 76: „Není zapotřebí zvláštního důvtipu, aby člověk z učení materialismu vyvodil původní dobrotu lidí a rovnost jejich rozumových vloh, všemocnost zkušenosti, návyku, výchovy, vlivu vnějších okolností na člověka“

<sup>273</sup> Srov. MARX Karel, ENGELS Bedřich: Spisy, sv. 20, Praha: NPL, 1966, 165–189.

<sup>274</sup> JAN PAVEL II.: Encyklika Evangelium vitae, Praha: Zvon, 1995, čl. 57.

- Láskyplný respekt k bližnímu a k jeho svědomí.<sup>275</sup>

Je tedy možné obvinít křesťanství na základě jeho respektu k určitým „premorálním hodnotám“, o kterých nemá být vedena diskuze z iracionální argumentace a z brzdění racionálně odůvodněného vývoje? Pro srovnání nahlédněme do Kodexu budovatele komunismu, který uvádí na prvním místě tyto zásady:

- oddanost věci komunismu, láska k socialistické vlasti a k socialistickým zemím
- svědomitá práce pro společnost, kdo nepracuje, ať nejí
- péče každého o zachování a rozmnožení společenských hodnot
- vysoké vědomí společenské povinnosti, nesmiřitelnost k porušování zájmů společnosti

To jsou jen první čtyři body. Teprve potom jsou jmenovány hodnoty jako humánní vztahy a vzájemná úcta mezi lidmi, přátelství, poctivost a pravdivost, mravní čistota, prostota a skromnost, vzájemná úcta v rodině, péče o výchovu dětí, nesmiřitelnost k nespravedlnosti.<sup>276</sup> Jak je vidět, princip oddanosti komunismu je povýšen na „největší příkázání“. Mohli bychom tedy také mluvit o iracionálním dogmatismu. Avšak marxisté by argumentovali tím, že oddanost komunismu je rozumně odůvodněná, protože podle dialektiky dějin je jedině tak možné dosáhnout spravedlivé společnosti s humánními vztahy, ve které člověk dosáhne naplnění svého lidství – pravé svobody a důstojnosti. Zdůvodnění humánních, lidských hodnot však marxismus už racionálně neprovádí, takže jsme v podobné situaci jako u křesťanských premorálních dober. V podstatě jde tedy také o lidské hodnoty, které se zdají nepodmíněné. Ale pomocí „sylogismu důkazu pravdy“, tyto hodnoty redukuje do jediné hodnoty.

Je zde tedy zřejmé převládnutí prostředků nad cíli, nad „duchem zákona“, neboť hodnota oddanosti věci komunismu má nakonec (prakticky a zde i teoreticky) prioritu nad humánními hodnotami, kvůli kterým je vlastně vyžadována. Podobné nebezpečí, kdy se vytratí smysl zákona, hrozí ve formě prázdného ritualismu a legalismu samozřejmě také v křesťanství.

Na tom je vidět, jak všechny způsoby jednostranného pojetí svědomí, morálky a tím i člověka samotného neprospívají nakonec k uznání lidské důstojnosti. Pokusy marxismu emancipovat člověka se často proti svému záměru zhrouť v pravý opak. Ukázalo se, že jednostranné zdůraznění rozumu a zřeknutí se svobodné vůle, přehnaně objektivní pojetí

---

<sup>275</sup> KKC, čl. 1789.

<sup>276</sup> Srov. SOBOTKA: op. cit., 70.

mravních norem, neuznání samostatnosti a transcendentního zakotvení svědomí je nebezpečné. Ale podobně nebezpečná je také cesta opačná. Nekritické okouzlení subjektivní svobodou svědomí také neodpovídá složitosti a komplexnosti lidské osoby. Ovšem toto komplexní pojetí lidské důstojnosti je velmi náročné. Je to úkol tvůrčího zvládnutí určitého napětí mezi objektivní mravní normou a hlasem svědomí, požadavek integrity vůle, rozumu a citů. Zvládnutí tohoto úkolu probíhá v čase, je dynamické, což vyžaduje každodenní úsilí, bdělost, obrácení v křesťanském slova smyslu. K této náročné cestě je křesťan povolán. Můžeme to chápat jako onu úzkou bránu, která ale vede do života.<sup>277</sup> Odklon na jednu či druhou stranu nás nepřekvapí, neboť tyto cesty jsou snazší. Sklouznout k morálce, která je náznakem totality (v tom špatném smyslu slova), nebo která se ztrácí v nic neříkajícím subjektivismu je velmi jednoduché, a tak toto nebezpečí bude asi vždy přítomné.

#### e) Samostatnost fenoménu svědomí

Věnujme se v rámci konfrontace ještě tématu samostatnosti fenoménu svědomí. Zajímá nás, zda je svědomí nejen zásobárnou přejatých norem (ať už společenských nebo daných výchovou v rodině, či sebevýchovou inspirovanou dobrými příklady), ale zda díky všeobecné zkušenosti jeho naléhavosti a zvláštní nezávislosti (neúplatnosti) můžeme mluvit o „aparátu“, který je do srdce člověka vložen nějak zvenčí, „který si člověk sám neukládá, a který ho vybízí, aby miloval a konal dobro.“<sup>278</sup> Pokud se jedná o výsledek materiálních determinujících podmínek nebo o normy vložené do člověka výhradně zvenčí ve formě plodů výchovy, je možné vysvětlit jeho zvláštní a nesmlouvavou naléhavost? Tato naléhavost autority svědomí např. vůči zlému skutku, kterého jsem se dopustil, je přece nesrovnatelná s hodnocením vůči témuž skutku, který spáchal někdo jiný nebo i vůči stejnému zlu, kterého se někdo dopouští vůči mě. Co se týká mravního prožitku, „cizí chování nevyvolává ten typický zážitek, kdy je svědomí zakoušeno jako poslední a nezměnitelná instance. To předpokládá vlastní činy, postoje nebo sklony.“<sup>279</sup> Možná by nám marxisté odpověděli, že to není dáno nezávislostí a univerzální daností aparátu svědomí, ale pocitem odpovědnosti vůči společnosti, která mi „dává život“. Avšak odpovědnost je podle marxismu spojená až s vědomím vlastní svobody. Pravá svoboda je ovšem vyloučena tam, kde chybí poznání „objektivní nutnosti.“ Tedy hodnoty odpovědnosti a svobody jsou převedeny také pouze na rovinu rozumu, ale pocit

---

<sup>277</sup> Srov. Mt 7,13–14.

<sup>278</sup> Srov. *Gaudium et spes*, čl. 16.

<sup>279</sup> WEBER: op. cit., 175.

neodbytného, neúplatného prožitku svědomí je společný lidem všech dob a kultur a nezdá se být závislý pouze na intelektu.

Byla již řeč o neúprosné „objektivitě“ marxistické morálky, která vyžaduje oběť pro ideál, ze kterého nebude mít konkrétní člověk žádný individuální užitek. Pokud tedy něco vede člověka k oběti pro dobro, které stojí mimo něj (ideál budoucí spravedlivější společnosti), a z kterého sám nebude mít žádný materiální prospěch, musí se mlčky předpokládat skutečnost, která nezávisí pouze na „materiální základně“. Bude se jednat jistě o komplexnější motivaci. S teorií o vzniku svědomí jako pouhého „pudu materiální a sociální sebezáchovy“ jedince ve společnosti tady asi vystačit nelze. Už jsme na to narazili, marxismus od člověka vyžaduje lidské hodnoty, které není schopen sám vnitřně zabezpečit. Zde je také jedno východisko pro společnou řeč o svědomí. Přestože marxismus odmítá jakoukoli představu vnitřní svobody člověka v nespravedlivém společenském zřízení, v tomto bodě marxistické morálky je alespoň náznak jakési vnitřní svobody.<sup>280</sup>

Když to shrneme, narážíme zde na to, že přes všechna teoretická východiska marxismu o svědomí, se v rozhodujících momentech stejně předpokládá jakýsi univerzálně-lidský autonomní aparát, který zaručuje tušení humanity, a který má komplexnější charakter, než by se dalo vyvodit z marxistické intelektualistické teorie. Spíše se zdá, že svědomí je skutečně základní lidskou zkušeností, v níž člověk vnímá nárok povinnosti k tomu, co zde a nyní poznává jako dobré.<sup>281</sup> Skrze nejrůznější myšlenkové konstrukce nějak vždy probleskuje nezničitelný pojem dobra, který je člověku vlastní. Například když čteme marxistické učebnice morálky, setkáváme se s pranýřováním zla, ve formě nehumánního jednání vůči lidem, neúcty k osobnosti člověka, povrchního posuzování lidí podle majetku, příjmů, postavení atd., cynismu ve vztahu k lidem i vyšším společenským hodnotám, utilitarismu v soukromém životě i ve vztahu ke společnosti, zneužívání vedoucího postavení vůči podřízeným, nespořádaného rodinného života, egoismu, alkoholismu, narkomanie apod.

Během praxe budování socialistické společnosti se totiž ukázalo, že větším problémem než politické, ekonomické a společenské změny, je změna člověka samého. To se již nedá do detailu naplánovat. Bez této změny se však beztrždní a rozvinutá společnost těžko vybuduje. Bez svědomitého nasazení jednotlivce (např. v pracovním procesu) se

---

<sup>280</sup> Srov. BOCHENSKI: op. cit., 29.

<sup>281</sup> Srov. LANGEMEYER: Svědomí, in: BEINERT: Slovník katolické dogmatiky, 360.

komunismus neuskuteční. Proto se ukázal jako nepostradatelný důraz na svědomí jednotlivce, o jehož pozitivní vnitřní snahu a aktivitu je možné se opřít.<sup>282</sup>

Je zajímavé, že marxismus dochází teoreticky k tomu, že člověka a jeho humanitu (která má *osobní* charakter) skutečně nelze vytvářet pouze společenským, ekonomickým a politickým plánováním. Marxismus si nakonec velmi dobře uvědomuje, že dosažení lidských hodnot (o které v podstatě marxismu především jde<sup>283</sup>) nelze dosáhnout jinak než zevnitř. Svědomí člověka nelze obejít. Proto je v marxismu přes veškeré vyzdvihování prvotního významu vnějších podmínek takový tlak na vnitřní orientaci člověka, který vede až k nesvobodě svědomí v totalitních režimech.

---

<sup>282</sup> Srov. HRZAL: op. cit., 152–155.

<sup>283</sup> Srov. BOCHEŇSKI: Marxismus-leninismus, věda nebo víra, 24-26.



## 5 ZÁVĚR

Snažili jsme se analyzovat podstatné rozdíly i styčné plochy mravního učení křesťanství a marxismu-leninismu, jejichž vzájemný vztah byl někdy přirovnáván ke vztahu vody a ohně. Ústřední myšlenkou tohoto úsilí bylo poukázat – právě na základě příbuzných momentů obou pojetí – na nebezpečí špatného pochopení křesťanského totálního nároku na člověka, které může být veliké zvláště v našem historickém, politickém a společenském kontextu. Za osu celého řešení jsem zvolil hledání nejvyššího mravního kritéria obou pojetí. Tato otázka se odehrává - v rámci křesťanství i marxismu-leninismu - v hledání správného poměru osobního svědomí k pozitivně danému mravnímu zákonu.

Křesťanské pojetí svědomí je oproti marxistickému samozřejmě postaveno do radikálně odlišné polohy především díky svému transcendentnímu zakotvení. Ovšem zběžným pohledem do dějin teologie vidíme, že někdy je tento transcendentní rozměr zdůrazněn více – svědomí je nazýváno Božím hlasem v nitru člověka (sv. Bonaventura), svatyní, ve které je sám s Bohem (Pius XII.). Jindy se setkáme s opatrnějším hodnocením – ozvěna Božího hlasu (J.H. Newman). Dále záleží také na tom, jakou míru autonomie jeho úsudků z toho jednotlivé teologické pohledy vyvozují. Zde existuje spektrum názorů: Na jedné straně je svědomí neustále přísně konfrontováno s objektivní mravní normou (přirozeného, zjeveného a církevního zákona), na druhé straně je mu na základě jeho původu v Bohu přiznána daleko větší tvůrčí svoboda (viz B. Häring).

Protože v marxismu-leninismu jsou morálka a také funkce svědomí chápány jako výsledek dějinných ekonomicko-společenských vlivů, které člověka determinují, není pro marxismus přijatelná myšlenka absolutně platné morálky, která přesahuje hranice jednotlivých společenských tříd. Křesťanský pohled zdůrazňující univerzální mravní zákon, který si udržuje platnost napříč dějinami a kulturami, je interpretován v tomto smyslu jako pouhá snaha vnutit morálku určité třídy ostatním za účelem jejich ovládnutí.

A tak zatímco v křesťanství panuje víceméně důvěra, že svědomí je svébytný aparát, který odhaluje něco podstatného o člověku samém a jeho zaměření k nejvyššímu Dobru, není svědomí v očích marxismu spolehlivé. Protože ale v křesťanství je pravda o člověku neoddělitelná od jeho stvoření a tím od vztahu k Bohu, bližním a spolustvořenému světu, musí být také v subjektivitě jeho svědomí dáno něco podstatně objektivního.

Marxismus však touží po „čisté objektivitě“. Svědomí člověka se proto vztahuje především k odpovědnosti vůči společnosti, od které očekává materiální zabezpečení i naplnění ostatních potřeb. Z pohledu křesťanské víry to můžeme vyjádřit takto: Člověk,

který se zřekl Boha, zůstává jako jedinec ve světě obzvlášť bezmocný. Musí hledat novou oporu, dochází postupně k zbožštění kolektivu, který může garantovat fyzické i duchovní přežití. Tento kolektiv (dělnická třída v čele s komunistickou stranou) může podle této představy člověka zachránit před nespravedlnostmi. Proto je třeba sjednotit síly, neuvažovat individualisticky. Osobní přesvědčení nebo osobní systém hodnot může totiž znamenat ohrožení potřebné jednoty kolektivu. Svědomí totiž není dobře kontrolovatelné, a proto nemusí být spolehlivé. To platí dvojnásob o náboženské morálce, kterou marxismus pokládá za systém iracionálně stanovených zásad, jejichž zdůvodnění zcela uniká lidskému rozumu. Proti tomu „vědecký důkaz pravdy“ má osvobodit člověka i společnost od rizika pochybení. Pokud by se svědomí rozhodlo nějak jinak, je stejně evidentní, že neodpovídá pravdě, a proto je samo posouzení dobra a zla vyňato z jeho kompetence. Vysvítá zde neochota podstupovat ještě po trpkých dějinných zkušenostech riziko zneužití svobody. Převaha objektivního zákona je tedy nabíledni. Těžiště je na vědě. Svědomí má nastoupit až teprve v okamžiku, kdy má pomoci uskutečňovat poznanou pravdu v praxi. Takový postoj se však prakticky objevoval také v rámci křesťanství.

A tak tedy i to, co by mělo spadat do okruhu „tajemství“ lidské osoby, co by mělo být intimním prostorem, kde může být člověk sám s Bohem, je „znárodněno“ ve prospěch společenské prosperity. Ale lidská osoba, stvořená k obrazu společenství Otce, Syna a Ducha svatého a povolána ke vztahu k Bohu a k bližním, nepociťuje ve vztahu vůči neosobní ideji kolektivu tak silný a bytostně oslovující etický závazek. Degradace morálky a částečně i hospodářský neúspěch socialistických států o tom svědčí. Zatímco na „lidství“ člověka jsou kladeny vysoké nároky (obětavost, svědomitost v práci, trpělivost, nezištnost aj.), chybí zde vnitřní „dotace“, která by byla úměrná lidskému a personálně-vztahovému rozměru. Vztah nemůže být zastoupen ani ušlechtilým ideálem. Marxistická nauka šla tedy cestou nepřiměřené objektivizace a „znárodnění“ svědomí a mravnosti, a tak se nechtěně místo k emancipaci člověka a k uskutečnění ráje na zemi propracovala hluboko před středověké spojení trůnu a oltáře. Vydala se opačným směrem než ostatní novověké společenské systémy, ve kterých se stále více prosazovalo oddělování morálky a práva. Představa jejich spojení v rámci politického programu je v marxismu možná díky nerealisticky optimistickému pohledu na člověka. V křesťanském pohledu člověk ještě zápasí pod tíhou svých hříchů a nedokonalostí, toto spojení je vyhrazeno eschatologické budoucnosti. Marxismus o toto sjednocení, jak víme, usiloval, a to se zřetelnou tendencí ke zvýhodnění práv společnosti před morálkou jednotlivce. To muselo nutně vést k násilí.

Marxismus si předsevzal osvobodit člověka od všeho, co brání jeho pravému určení – lidsky důstojnému svobodnému životu v rozumně plánované spravedlivé společnosti – ale v důsledcích jej uvrhl do ještě větší nesvobody: Podařilo se totiž osvobodit člověka od některých důsledků lidské svobody, ovšem to nemohlo jít jinak než za cenu ještě větší nesvobody.

Na základě takto nastíněné situace se někdo může ptát, jestli je vůbec možné vést mezi křesťanstvím a marxismem nějaký dialog. Někdo jiný by naopak mohl vidět až nebezpečně shodné momenty. S oběma otázkami bylo třeba se vyrovnat.

Jedním z nejdůležitějších styčných bodů ve společném dialogu by mohlo být zdůraznění společenského charakteru lidské mravnosti. Křesťanskému pojetí je marxistickou filozofií vyčítán individualismus, který chce pouze nějak ospravedlnit jednání před svým svědomím a to především proto, abych *já* dosáhl spásy. Tento motiv v křesťanském jednání je pranýřován jako nedostatek odpovědnosti za celek společnosti. Je nutné si přiznat, že takový druh individualismu na cestě duchovního života a také v kontextu dosažení konečné spásy skutečně v dějinách existoval a ještě mnohdy přežívá. Je ale cizorodým prvkem, ryzí křesťanská víra (včetně svých židovských kořenů) nabízí spíš perspektivu společenství. Tento akcent křesťanské víry není možné přehlížet. Nejedná se přitom jen o téma církve samotné, jde také o zdůraznění pouta s celou lidskou rodinou a o odpovědnost křesťanů za tento svět a jeho problémy (srov. GS).

V křesťanském pohledu je svědomí („con“-„scientia“) vlastně jasné vědomí o tom, že moje lidské bytí je zde vždy bytím „s“ Bohem a „s“ druhými lidmi. S touto vztažností a vzájemností je třeba stále počítat, protože je základem křesťanské mravnosti. Nestarat se o svobodu a důstojnost druhých v důsledku znamená nikdy nedospět k pravdivému poznání a uznání vlastní svobody a důstojnosti.

V marxistickém pojetí je svědomí také záležitostí společenství, ve kterém člověk žije, rodiny, kolektivu na pracovišti, celé společnosti. S tím však souvisí otázka role společnosti a výchovy v procesu formace (i křesťanského) svědomí. To opět souvisí s nesnadným vztahem svědomí a pozitivního zákona. Obecně lze říci, že marxismus i křesťanství v napětí mezi svědomím a zákonem víceméně upřednostňují objektivní pravdu. Tato společná perspektiva je dána pojetím svobody a jejího vztahu k pravdě, které na obou stranách vykazuje podobné rysy. V marxismu je svoboda chápána jako „poznaná nutnost“. Člověk jedná teprve tehdy svobodně, pokud své jednání rozumně uzpůsobí poznáním historicky nutným zákonům společenského vývoje. Jde o postoj, ve kterém poznanou nutnost (vítězství komunismu) svobodně učiním svým osobním přáním. To je považováno za vrchol mravního jednání.

Avšak svobodně se zaměřit na poznané dobro – to koresponduje také s vrcholem křesťanské mravnosti. Výroky magisteria chtějí naznačit osvobozující rys otevřenosti individuálního svědomí vnějšmu zákonu a objektivní pravdě (srov. instrukce *Donum veritatis*). Tedy je třeba *přinést člověku pravdu v zájmu jeho vlastního určení k opravdové svobodě*. V souvislosti s tímto poznáním, které je společné marxismu i křesťanství, může ale dojít k tragickému nepochopení křesťanského nároku na člověka. Je to citlivé téma, zvláště v našem prostředí. V tomto nároku objektivní pravdy je pro mnoho našich současníků kámen úrazu, a právě toto její sejetí se skutečnou svobodou jim není vždy srozumitelné. A proto je v této otázce třeba mít na paměti nebezpečí podezírání křesťanství z toho, že je totalitní ideologií.

Je třeba ukázat, že křesťanská víra nijak nepřehlíží delikátnost vztahu mezi objektivním mravním zákonem a osobním přesvědčením svědomí. Nechce jej nepřipustně zjednodušovat tím, že by si pravdu chtěla dát pod mikroskop, jak tomu mělo být v případě „vědeckého důkazu pravdy“. Pro vztah pravdy k Bohu, který je *Pravda* (Jan 14,6; srov. Ž 119,142) není možné přehlédnout osobní rozměr pravdy. Pro tento osobní rozměr není možné pravdu zcela proniknout nějakým „laboratorním“ a čistě objektivním vědeckým důkazem pravdy, ale je nutno vstoupit do vztahu, který člověka přesahuje. V tomto smyslu je plné poznání pravdy v křesťanství možné vlastně jen „subjektivně“ (ve vztahu). Úcta ke svobodě svědomí tedy musí být zachována.

Protože však je tento subjektivní vztah zaměřen k Bohu, který je také „objektivní pravdou“ *par excellence*, tak se zdá, že ono napětí mezi požadavkem svědomí a pozitivním (objektivním) zákonem, které provází celé dějiny teologie, je pro křesťanství něčím podstatným. Toto nezbytné a plodné napětí ovšem vylučuje jakékoli znásilnění svědomí, jak jej známe z totalitních režimů.

K takto komplexně vnímanému pojetí křesťanské mravnosti (v jeho rozpětí od svědomí k zákonu) přistupuje ještě rozměr dynamický, diachronní. Ten je obsažen v principu postupného růstu, který bere ohled na dějinný rozměr lidské svobody a umožňuje tak postupné dorůstání člověka k plné realizaci (objektivní stránka) a k plnému vnitřnímu osvojení (subjektivní stránka) určité hodnoty. Tento princip, který odpovídá dějinám spásy, může být při zachování úcty k pravdě velkým oceněním pro svobodu a svědomí konkrétního člověka. Marxismus, přes svůj zájem o „dějinnost“, se v otázkách individuální mravnosti tohoto principu nechopil. S tím souvisí porozumění pro „vnitřní pravdivost“ a integritu lidské bytosti, která jakožto hodnota, často deklarované marxistické snaze o humanitu uniká. Zachovat právo na tuto osobní integritu je nutné

k realizaci lidské důstojnosti. Vnitřní rozpad přesvědčení a jednání je právě charakteristický pro špatné svědomí.

S tím dále souvisí možnost, pro kterou marxismus na základě svých principů nemůže mít příliš pochopení: Přiznání důstojnosti mylnému svědomí. Je-li nevědomost nepřekonatelná, pak zlý čin, kterého se takto smýšlející osoba dopustila, jí nemůže být přičítán. Díky pojetí svědomí, které má svůj transcendentní původ a cíl, a proto i ve své subjektivitě je nějak objektivní, je možné, aby svoboda svědomí byla v křesťanství „zachráněna“, i když si absolutní pravda zachovává platnost a nárok na svobodu člověka. Proto se křesťanství může odvážit toho, před čím má marxismus obavy: Důvěry v sjednocení silou osobního svědomí u lidí všech kultur a v „samovolné“ prosazení se objektivního zákona díky jejich věrnosti vůči vlastnímu svědomí.

Pokud má něco vést člověka k oběti pro dobro, které stojí mimo něj (ideál budoucí spravedlivější společnosti), a z kterého sám nebude mít žádný materiální prospěch, musí se mlčky předpokládat skutečnost, která nezávisí pouze na „materiální základně“. Bude se jednat jistě o komplexnější motivaci. S teorií o vzniku svědomí jako pouhého „puhu materiální a sociální sebezáchovy“ jedince ve společnosti tady asi vystačit nelze. Marxismus si nakonec uvědomuje, že dosažení lidských hodnot (o které v podstatě marxismu především jde) nelze dosáhnout jinak, než zevnitř. Svědomí člověka nelze obejít. Proto je v marxismu přes veškeré vyzdvihování prvotního významu vnějších podmínek takový tlak na vnitřní orientaci člověka, který vede až k nesvobodě svědomí v totalitních režimech.

Z toho, co bylo naznačeno, snad již může vysvitnout celá hloubka a závažnost rozdílných pozic křesťanské víry a marxismu-leninismu, a to i přes zdánlivou podobnost některých rysů. Tím je také dáno, jakým směrem se má ubírat hlásání radostné zvěsti i dialog s dnešní „kulturou“, která se zaměřuje na svobodu svědomí, lidská práva a je citlivá na náznaky totalitarismu. Ukázalo se, že jednostranné zdůraznění rozumu, neúprosně objektivní pojetí mravních norem, neuznání samostatnosti a transcendentního zakotvení svědomí je nebezpečné. Ale podobně nebezpečná je také cesta opačná. Nekritické okouzlení subjektivní svobodou svědomí také neodpovídá složitosti a komplexnosti lidské osoby. Ovšem toto komplexní pojetí lidské důstojnosti je náročné. Je to úkol tvůrčího zvládnutí určitého napětí mezi objektivní mravní normou a hlasem svědomí, požadavek integrity vůle, rozumu a citů. Zvládnutí tohoto úkolu probíhá v čase, je dynamické, což vyžaduje každodenní úsilí o obrácení v křesťanském slova smyslu. Můžeme to chápat jako onu úzkou bránu, která ale vede do života (srov. Mt 7,13-14). Odklon na jednu či druhou stranu nás nepřekvapí, neboť tyto cesty jsou snazší.

Sklouznout k totalitní morálce nebo se ztratit v nic neříkajícím subjektivismu je velmi jednoduché, a tak toto nebezpečí bude asi vždy přítomné.

## Seznam použitých symbolů a zkratek

b.m. – „bez místa vydání“.

b.n. - „bez nakladatele“.

b.v. - „bez vročení“.

Č.E.P. – Český ekumenický překlad.

Č.L.P. – Český liturgický překlad.

DH - Dignitatis humanae (Deklarace II. vatikánského koncilu O náboženské svobodě).

GS - Gaudium et spes (Pastorální konstituce II. vatikánského koncilu O církvi v dnešním světě).

KKC - Katechismus katolické církve.

LG - Lumen Gentium (Věroučná konstituce II. vatikánského koncilu O církvi).

op. cit. – citované dílo (opus citatum).

### Poznámka:

Starozákonní biblické citace v této diplomové práci jsou uváděny podle Č.E.P.,  
novozákonní citace podle Č.L.P.

## Seznam pramenů a literatury

1. ANZENBACHER Arno: Křesťanská sociální etika, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004
2. ANZENBACHER Arno: Úvod do etiky, Praha: Zvon, 1994.
3. Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona, Český ekumenický překlad (Č.E.P.), Praha: Česká biblická společnost, <sup>6</sup>1995.
4. BIEMER Günter: Existenciální úkon víry – John Henry Newman jako svědek, in: Teologické texty 3(2006) 137.
5. BOCHENSKI Józef: Marxismus-leninismus, věda nebo víra, Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1994.
6. BUHR M[...], KOSING A[lfred]: Kleines Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie, Berlin: Dietz Verlag, 1974.
7. CETL J[...] a kol.: Průvodce dějinami evropského myšlení, Praha: Panorama, 1985.
8. DAMAŠSKÝ Jan: O pravé víře, Olomouc: Pravoslavné nakladatelství 1994.
9. DAVIDOVIČ V[...] J[...]: Ozvěny svobody, Praha: Mladá fronta, 1972.
10. Denní modlitba církve, Praha: Česká liturgická komise, 1988..
11. Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995.
12. ENGELS Bedřich.: Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu, Praha: Svoboda, 1979.
13. HÄRING Bernhard: Frei in Christus, sv. 1, Freiburg im Breisgau: Herder, <sup>3</sup>1979.
14. HÄRING Bernhard: Láska je víc než přikázání, Praha: Česká katolická charita, 1971.
15. HRZAL Ladislav: Morálka, smysl života, svoboda, Praha: Práce, 1986.
16. JAN PAVEL II.: Encyklika Centesimus annus, Praha: Zvon, 1991.
17. JAN PAVEL II.: Encyklika Veritatis splendor, Praha: Zvon, 1994.
18. JAN PAVEL II.: Encyklika Evangelium vitae, Praha: Zvon, 1995.
19. JAN PAVEL II.: Apoštolská adhortace Familiaris consortio, Praha: Zvon, 1996.
20. KADLEC Jaroslav: Dějiny katolické církve III, Olomouc: Vydavatelství univerzity Palackého, <sup>3</sup>1993.
21. Katechismus katolické církve, Praha: Zvon, 1995.
22. KLAUS G[...], BUHR M[...]: Philosophisches Wörterbuch, Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 1965.



23. KONGRAGACE PRO NAUKU VÍRY: Instrukce Donum veritatis – O církevním povolání teologa, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1999.
24. LANGEMEYER Bernhard Georg: Antropocentrika, in: BEINERT Wolfgang: Slovník katolické dogmatiky, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992.
25. LANGEMEYER Bernhard Georg: Svědomí, in: BEINERT Wolfgang: Slovník katolické dogmatiky, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992.
26. LANGEMEYER Bernhard Georg: Svoboda, in: BEINERT Wolfgang: Slovník katolické dogmatiky, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992.
27. LENIN Vladimír Iljič: Co dělat?, Praha: Svoboda, <sup>2</sup>1978.
28. LENIN Vladimír Iljič.: Materialismus a empiriokriticismus, Praha: Svoboda, <sup>4</sup>1975.
29. LENIN Vladimír Iljič.: Spisy, sv. 1, Praha: SNPL, 1951.
30. LÉON-DUFOUR Xavier: Slovník biblické teologie, Praha: Academia, <sup>2</sup>2003.
31. MARX Karel - ENGELS Bedřich: O Feuerbachovi, Praha: Svoboda, 1974.
32. MARX Karel - ENGELS Bedřich: Spisy, sv. 4, Praha: NPL, 1958.
33. MARX Karel – ENGELS Bedřich: Spisy, sv. 20, Praha: NPL, 1966.
34. MARX Karel: Myšlenky o státu a revoluci, Praha: Mladá fronta, 1971.
35. MARX Karel.: Odcizení a emancipace člověka, Praha: Mladá fronta, 1967.
36. Masarykova práce, Sborník ze spisů, řečí a projevů prvního prezidenta Československé republiky k osmdesátým jeho narozeninám, Praha: Státní nakladatelství, 1930.
37. Nový zákon, Text užívaný v českých liturgických knihách (Č.L.P.), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, <sup>3</sup>2006.
38. RATZINGER Joseph: Eschatologie – smrt a věčný život, Brno: Barrister&Principal, 1996.
39. SOBOTKA Ladislav M[...]: Morálka, člověk a společnost, Praha: SPN, 1982.
40. STÖRIG Hans Joachim: Malé dějiny filozofie, Praha: Zvon, 1996.
41. ŠPIDLÍK Tomáš: Prameny světla, Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1995.
42. WEBER Helmut: Všeobecná morální teologie, Praha: Vyšehrad, 1996.

## **Anglická anotace (English annotation)**

Name of Thesis: **The comparism of highest moral Criterion in Christianity and in Marxism-Leninism**

Key words: Conscience, Objective Moral Code, Christianity, Totality, Marxism-Leninism.

Based on research of the relationship between an objective moral code and personal conscience of human beings is my thesis to compare the concept of highest moral criterion in Christianity to that of Marxism-Leninism. In view of the whole history of Christian Theology, starting with early biblical concepts through those of modern Catholic Theologists and also the writings of Marxistic philosophy (from Karl Marx to later textbooks of Marxistic morality) my thesis will show the deep differences (for example transcendent reasoning of Christian conscience) and also an interesting consensus, above all the importance of the connection between the freedom of human beings and understanding of truth. This is the reason, why my thesis emphasises the danger of false comprehension or disuse of Christian requirements on human beings (person) in terms of totalitarian ideology, but also stimuli which makes possible dialogue, not only with the Marxistic philosophy, but also with contemporary people, who are very conscious of their freedom of conscience and revolt against any form of totality.