

UNIVERZITA KARLOVA  
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA  
Katedra systematické teologie a filosofie

Jarmila Stašová

**Křesťanská etika  
a univerzální platnost mravních norem**

Diplomová práce

Vedoucí práce: doc. PhDr. Libor Ovečka, Th.D.

Praha 2020



## **Prohlášení**

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne <2. 12. 2019>

<Jarmila Stašová>

## Bibliografická citace

<Křesťanská etika a univerzální platnost mravních norem> : <diplomová práce>  
/ <Jarmila Stašová> ; vedoucí práce: <Libor Ovečka>. -- <Praha>, <2020>. -- <70> s.

## Anotace

Narodili jsme se do historicky určité společnosti. Svá stále více autonomní jednání – životní styly s vrcholnými cíli ateistickými nebo teistickými – žijeme každopádně na základě výsledků našich předchůdců; zejména na základě různých druhů psaných i nepsaných společenských norem.

Tyto normy řídí společnost hlavně tím, že chrání životní hodnoty podle zájmů politické moci, a to s různou a ne vždy snadno srozumitelnou terminologií, platností, vymahatelností nebo skutečným dosažením. Do budoucna zjevně bude norem stále více potřeba k zajištění životních potřeb globalizovaně.

Česká republika, vzešlá z židokřesťanských kořenů, je třetí desetiletí demokratickým právním kapitalistickým státem. Obyvatelstvo přibývá hlavně z cizinců různých států, kultur, náboženství či církví s odlišnými normami.

Pro všechny zde však platí obecná závaznost českých právních norem – s principiální rovností všech před zákonem a navíc s odkazy hlavně na univerzální normy etické.

Je proto potřebné co nejlepší vědomí o těchto normách, tzn. za pomoci vědecké reflexe nejen různých právnických oborů, ale také univerzální reflexe etické – která je nejen sekulární, ale také teistická.

V této diplomové práci s názvem “Křesťanská etika a univerzální platnost mravních norem“ se stalo mými cíli – na základě vyhledaných právních předpisů a dalších odborných pramenů zjistit a zejména parafrázemi a citací těchto pramenů stručně popsat základní informace k učinění si názoru, jestli je v právním a stále více pluralitním českém státě, oproti minulosti s menšinovým vlivem katolické církve, potřebná křesťanská (katolická) etika a čím hlavně je charakteristická.

K dosažení uvedených cílů tuto práci člením do 4 kapitol a závěrečného shrnutí.

### Klíčová slova

<demokratický právní kapitalistický stát, mravní normy, křesťanská etika>

## Abstract

We were born into a historically determined society. Our increasingly autonomous behavior – lifestyles with goals either theistic or atheistic in nature – is still influenced by the results of our predecessors, especially by different kinds of written and unwritten social norms.

These norms primarily control society by protecting life-values according to the interest of political powers, whilst having different and not always easily understandable terminology, validity, enforceability or true achievability. The need for these norms will evidently increase in the future, as there will be a need to satisfy human needs on a more globalized level.

The Czech Republic, created on Judeo-Christian roots, is in its third decade of being a democratic, capitalist legal state. Migration has a significant contribution to its

population growth, with people from different states, cultures and religious backgrounds moving in.

However, the Czech legal norms are binding for all – with principal equality before the law and additional references to universal ethical norms.

It is therefore important to have the best possible knowledge of these norms, using not only the scientific reflection of different legal fields, but also the universal ethical reflection – which is both secular and theistic.

My goals in the present thesis, titled “Christian ethics and the universal validity of ethical norms”, was to ascertain what is characteristic for Christian (Catholic) ethics and whether they are still needed in the increasingly pluralist Czech legal state, where the influence of the Catholic church is lower than at previous points in history, while using paraphrases and citations of researched legal norms and other scientific resources.

In order to accomplish this goal, the thesis was divided into four parts and a summary.

## **Keywords**

<democratic capitalist legal state, ethical norms, Christian ethics >

**Počet znaků** (včetně mezer): <29890>

## **Poděkování**

Děkuji vedoucímu práce za úvodní podnětné dotazy, za cenné průběžné připomínky a postřehy, i v zde citovaných pracích, a neméně za vstřícnou, pozornou, klidnou a trpělivou profesionální oporu.

# Obsah

Proč a jak o tomto tématu pojednávám.....	8
1. kapitola Některé sociálně normativní a další souvislosti .....	10
2. kapitola Různé informace o křesťanství v dějinách.....	18
3. kapitola Systém západní teologie a některé další vztahy.....	32
4. kapitola Dále k pochopení křesťanské etiky a univerzální platnosti mravních norem ve spojitosti s Druhým vatikánským koncilem (1962–1965) .....	44
Závěrečné shrnutí.....	64
Seznam literatury a dalších pramenů	

## Proč a jak o tomto tématu pojednávám

Narodili jsme se do historicky určité society „homo sapiens“ – společnosti „člověka moudrého“. Svá převážně stále více autonomní jednání – aktualizované činy – životní způsoby či styly s vrcholnými cíli ateistickými nebo teistickými – žijeme každopádně na základě výsledků našich předchůdců. Zejména na základě tyto společnosti řídících normativních systémů, zahrnujících různé druhy (dílní vzájemně se ovlivňující systémy) psaných i nepsaných společenských norem (různých lidského jednání se týkajících pravidel, principů apod.).

Zjednodušeně vyjádřeno – tyto normy řídí společnost hlavně tím, že chrání pro existenci společnosti (život jedinců) především politickou mocí ovlivňované životní hodnoty (způsoby života), a to s různou a ne vždy snadno srozumitelnou terminologií, platností, vymahatelností nebo skutečným dosažením.

Na základě politických listopadových události roku 1989 s následnou změnou socialistické totality na formu kapitalistické právní demokracie se razantně proměnila a nadále proměňuje česká společnost. Počtem přibývá stále více z cizinců národů, národností, států, kultur nebo náboženství s různými a mnohdy velmi odlišnými normativními systémy. Do nové pluralitní společenské situace se tak dostala i tradičně v české společnosti převládající křesťanská církev katolická. Její historicky proměnlivý vztah ke stání moci (státům v rámci světa) byl naposled ovlivněn hlavně otevřením nabídky komunikace a spolupráce se světem na základě Druhého vatikánského koncilu v letech 1962 – 1965.

Až na výjimky, jsou všechny osoby (fyzické a právnické včetně křesťanských církví) na území stále více pluralitní České republiky řízeny jejími platnými a účinnými normami právními, a to navíc s četnými odkazy nejen na právní normy v rámci širšího světa (především evropského společenství), ale hlavně s odkazy s vazbou na normy etické.

Je zjevné, že do budoucna bude nutno mnohé potřeby (zdrojů, ekologie, bezpečnosti apod.) zajišťovat stále více globálně za pomoci společenských norem. Role zejména mravních norem tak poroste.

Z uvedených důvodů a také proto, že normy nepůsobí magicky samy, ale skrze vědomé jednání – činy – životní styly lidí, respektive jejich instituce, je zřejmé, že již nyní hodně záleží na co nejlepším vědomí (studiu) každého z nás, a to za pomoci vědecké reflexe nejen různých právnických oborů, ale hlavně za pomoci reflexe etické. Reflexe etická, kromě její současné značné specializace podle různých oborů lidské činnosti, zahrnuje obecnou etickou univerzální reflexi. Reflexe etická je nejen profánní (součást filosofie), ale také teistická.

Teistická univerzální vědecká reflexe zahrnuje křesťanskou katolickou filosofii a morální teologii či křesťanskou etiku (podle zdroje latinského „mores“ a podle řeckého „éthos“); takto jsou tyto pojmy zaměňovány také v této práci.

Křesťanská katolická etika mnohdy asociuje rozlišování dobrého a zlého ve smyslu moralizování a autoritářství. Ale také je známo, že již ve 4. století před naším letopočtem Aristoteles („profánní pohan“) považoval etiku za umění života. A zejména dominikán, svatý Tomáš Akvinský, který teologii považoval za svatou vědu a měl rozhodující význam pro křesťanskou etiku středověku, z Aristotelových děl značně čerpal. Z Akvinského děl se zcela aktuálně čerpá dosud.

Jde-li ve vědě obecně především o ověřitelnost jejich teoretických informací, a to hlavně aplikací v praxi běžného života, měla by být aplikace i vědecky argumentovaných tvrzení etiky (s cílem umění života univerzálně) ve stále



komplikovanějším světě prakticky ověřitelná optimálně zkušenostmi u co nejširšího počtu osob.

Samotné krátké dějiny českého demokratického právního státu o tom skýtají mnohá negativní poučení – například, že zaměňování norem právních a etických v neadekvátních oblastech, správné nechápání terminologie různých oborů, ignorování kvalitního zakotvení práva s etickými principy nebo jejich řádné nevymáhání, rezignace na co nejlepší právní a etické vědomí, znalosti či chápání souvislostí včetně jejich rozlišující vědecké argumentace nebo i rezignace jednotlivých osob na vědomé a odpovědné žití příslušných norem znamenají až fatální rizika. A to především pro ty styly života, které potřebují užívání uzákoněných především základních lidských práv (veřejných svobod).

Zejména tito lidé potřebují co nejlepší vědomosti alespoň ohledně platnosti hlavních společenských norem. Kromě například podnikatelů, vědců, umělců, příslušníků jiných náboženství či politických azylantů se to týká rovněž jen menšinově se v soudobé společnosti vyskytujících křesťanů, roztržštěných navíc do různých církví.

Především katolíků (ve svém krédu mimo jiné vyznávajících víru v transcendentního trinitárního Boha a v jednu svatou, všeobecnou, apoštolskou církev) se proto týká potřeba uvědomování si souvislostí a argumentace odpovědí alespoň ve smyslu:

- Je po historicky proměnlivém a hlavně v současnosti menšinovém vlivu katolické církve vůbec potřeba katolické křesťanské etiky (morální teologie) s univerzální platností jejich norem k životu člověka v demokratickém právním státě (s rovností všech před zásadně stejnou právní úpravou, zahrnující navíc ještě odkazy zejména na etické normy)?
- Co tedy hlavně charakterizuje etiku jako křesťanskou či katolickou?

Zejména katolíci by měli vědět například, kam podle Bible (Písma) vede, když se zamění pravý cíl (Bůh) za jiný cíl, kam vedlo ujišťování hadem v Eden: „...budete jako Bůh znát dobré i zlé“ (Gn 3, 5), ale také jestliže na počátku stvoření „Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré“ (Gn 1, 31), mělo by to být velmi dobré také na konci.

V této diplomové práci v rámci navazujícího magisterského studia oboru Teologické nauky na Univerzitě Karlově – Katolické teologické fakultě neaspiruji ani na přehled či teoretický rozbor mravních norem, ani na komplexní výklad křesťanské etiky nebo řešení od novověku trvajících a zejména po Druhém vatikánském koncilu snad nejčtetnějších odborných teologických polemik právě o tomto nebo v rámci tohoto teologického oboru.

Ve výše uvedeném kontextu se stalo mými cíli na základě veřejnosti dostupných některých základních právních předpisů a dalších odborných profánních a hlavně katolických pramenů zjistit relevantní základní informace a zejména parafrázemi nebo citacemi z těchto pramenů stručně popsat některé z informací k možnosti učinění si názoru o tématu vymezeném názvem této práce, položenými otázkami a jejich některými souvislostmi (podle názvů kapitol v obsahu) včetně podle některých v textu zmíněných jevů či trendů společenského vývoje. V 1. až 4. kapitole jsou informace převážně studijní s uvedením použitých zdrojů, na jejich základě lze sledovat dosažení cíle co nejnázorněji. Závěr práce je autorským stručným shrnutím zjištěných poznatků s odpověďmi na uvedené otázky.

# 1. kapitola

## Některé sociálně normativní a další souvislosti

V současnosti převážně toužíme po zcela autonomních jednáních – činech – životních stylech. Aniž si to uvědomujeme, jsme ovlivňováni mnohými druhy navíc vzájemně se ovlivňujících norem (z latinského slova ve smyslu měřítko, pravidla, požadavku apod.); psaných i nepsaných, různě platných či závazných.

Se zobecnujícím zjednodušením lze vyjádřit, že normy stanovují rozmanitá pravidla (principy, zásady, příkázání apod.) jednání lidí v jejich v různých činnostech či situacích například jako etikety různých společenství, pravidla technická, různých her, stále dalších stravovacích diet, odívání nebo cvičení tělesných, psychologických, duchovních apod.

Významněji – a to až existenciálně (protože skutečně jde o život) jsou lidé ovlivňováni normami sociálního normativního systému (s dílčími systémy sociálních norem), stanovujícími pravidla fungování dané společnosti a jednání lidí v ní. V České republice jde v současnosti hlavně o vzájemně se ovlivňující soubory společenských pravidel právních (regulujících vztahy v různých oblastech života – politika, ekonomika v různých oborech atd.) a univerzálně morálních (etických). Tyto normy nepůsobí magicky, ale prostřednictvím vědomého jednání lidí včetně o těchto normách v praktickém společenském životě.

Do budoucna lze logicky předpokládat, že bude přibývat oblastí, ve kterých naopak normy, působící nejen celostátně, ale v rámci mezinárodních společenství a globálního světa nebo dokonce podle vědeckých objevů i s kosmickou působností, oceníme – z důvodů bezpečnosti, ekologie, zdrojů energie atd.

Obyvatele České republiky, ateisty a teisty, přibývající stále více z jiných států, národů, národností či kultur s různými normativními sociálními systémy, a také jejich nebo cizí instituce v praktickém každodenním životě od skončení období socialistické formy státu – již třetí desetiletí převážně ovlivňují platné a současně účinné normy českého demokratického kapitalistického právního státu. Tento typ státu vznikl na židokřesťanských historických kořenech – zejména na základě křtu knížete Bořivoje v 9. století, kdy Češi krátce náleželi ke Staré Moravě. Důvod lze zjednodušeně vyjádřit tak, že existence českého státu závisela na podpoře sousedních států křesťanských. Nejen při vzniku, ale i v další historii českého státu (včetně jeho evropské kultury) působil a dosud působí silný vliv norem křesťanských.

V rámci nezbytného právního vědomí je vhodné si uvědomovat například následující. Normy českého právního systému (dělicí se především na veřejné a soukromé právo), umožňují za stanovených podmínek priority nejen práva Evropské unie, ale také některých mezinárodních smluv a mezinárodních organizací nebo institucí.

Český právní systém je součástí evropského právního systému, a to tzv. kontinentálního typu – s převážně psanou formou právních norem ve formě právních předpisů s přesně stanovenou procedurou tvorby a náležitostmi a s hlavní charakteristikou – vynutitelností (ale nikoli všech norem) státními respektive mezistátními silovými prostředky. Naopak evropský právní systém tzv. anglosaského typu je typický zejména soudními precedenty. Ale postupně se rozdíl mezi těmito evropskými právními systémy zmenšují.

Od norem právního systému (s působností obecně na území a lidi tohoto státu) lidé s různými životními styly očekávají různé životní hodnoty. Někteří například více ochranu ve smyslu zajištění určitých jistot, jiní naopak volnou soutěž. Většinou lze

logicky předpokládat, že kromě nezbytné vynutitelnosti stanovených právních norem za pomoci státní moci, lidé očekávají co největší právní jistotu souladu právních norem především s univerzálně platnými mravními normami. Ale de facto naplnění takového očekávání univerzálně již pro stranickost politických zájmů (přitom stále menší skupiny mocensky vlivných osob či mnohdy jedinců) a tedy i pro stranickost právních norem, jakožto politických nástrojů v celém světě, společenství států ani mnohdy v konkrétním státě, obecně či univerzálně dosažena není (a to znamená ani v případě odkazů na etické normy). Přestože odborné právní texty mnohdy zmiňují „všeobecné“ či „univerzální“ charakteristiky právních norem, je potřeba mít na mysli, že platí zásadně v rámci území vztahujícího se k jednotlivým státům (společenstvím).

Podle mého názoru se zvětšuje počet lidí, kteří nedosahují naplnění platných a účinných právních norem v České republice, a to nejen v přiměřeném čase, ale vůbec. Ne jen proto, že jsou zdejší právní předpisy značně nepřehledné i pro odborníky a mnohým obyvatelům navíc nesnadno dostupné, že někdy přetrvává „vrchnostenská mentalita“ nebo také korumpovanost některých českých úředníků a soudců, a že si vynucení práva stále více lidí nemůže dovolit finančně, ale také pro prohlubující se rozdílnost vědomí lidí a hlavně pro klesající úroveň vědomí o společenských normách. Například právní vědomí (týkající se především znalostí o fungování systému právních norem) v současnosti vyžaduje potřebu znalostí stále čtenější a odborně náročnější judikatury (rozhodnutí různých nejen českých soudů), ale také vědomí například o mravních normách (na které právní předpisy mimo jiné odkazují), a tedy také znalostí z různých oborů vědecké reflexe. Vědecká reflexe má napomáhat k porozumění a uplatňování práva i etiky (včetně jejich zákonného vymáhání apod.), ale pro laiky je mnohdy náročná.

Rezignace na právní a etické vědomí přitom znamená rizika až existenciální především pro ty styly života, které potřebují užívání uzákoněných základních lidských práv – veřejných svobod. Význam základních lidských práv včetně jejich odborné argumentace je ve společnosti nezpochybnitelný. Kromě například podnikatelů s potřebou soutěže, vědců, umělců a příslušníků jiných náboženství se to týká rovněž jen menšinově se v soudobé společnosti vyskytujících křesťanů, navíc roztržštěných do různých církví. Především se to týká křesťanů v církvi Římskokatolické, která „...věří, že v ní je všeobecnost a jednota církve Kristovy uskutečněna nejdokonaleji.“<sup>1</sup> Katolíci by měli být umělci života par excellence.

Rezignace na takovéto vědomí může však mít nepříznivé důsledky v každodenním životě pro všechny lidi jak v oblasti veřejnoprávní (při vyřizování s různými úřady či soudy), tak v rámci oblasti soukromoprávní (upravující vzájemná práva a povinnosti osob fyzických a právnických). Například nejvýznamnější obecný právní předpis v oblasti soukromoprávní – zákon č. 89/2012 Sb., občanský zákoník, platný od r. 2012, účinný od r. 2014, a postupně dalšími zákony novelizovaný, odkazuje nejen na ústavní základy českého systému právních norem (zahrnující základní lidská práva), ale také například na výkladové principy etické (například na přirozené právo a na dobré mravy – například v ustanoveních § 1 odst. 2, § 2 odst. 3, § 3 a § 580 odst. 1).

Již z tohoto je tedy zřejmé, že pro život všech obyvatel stále více pluralitního demokratického právního státu (tzn. i do budoucna pro život našich následovníků) jsou potřebné co nejlepší znalosti norem nejen právních, ale také etických, a jejich souvislostí, a to za pomoci jejich vědeckých reflexí včetně křesťanských.

---

<sup>1</sup> FILIPI, Pavel. Křesťanstvo: Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001, s. 59.

Vědeckou reflexi práva, jeho působení a vztah k morálním (etickým) normám Gerloch vystihl v publikaci<sup>2</sup>, sloužící pro vzdělávání právníků i pro širokou veřejnost, mimo jiné, v následujícím smyslu.

Právo je multidimenzionální fenomén, polysémní (vícevýznamový) výraz, který musí být zkoumán ve více rovinách respektive aspektech, zejména:

- V rovině normativní – jako specifický systém pravidel regulujících chování lidí a zprostředkujících vazbu práva na jiné společenské normativní systémy;
- V rovině sociální – jako systém společenských vztahů determinujících obsah těchto pravidel a zároveň výsledek normativní regulace;
- V rovině axiologické – jako hlediska hodnoty, které jsou v normativní regulaci zprostředkovány;
- V rovině mocenské – jako prostředek realizace státní respektive mezinárodní politiky;
- V rovině informační jako nositel informací pro adresáty norem.

Rozlišuje se především objektivní a subjektivní právo.

- 1) Objektivní právo (tzn. právo v normativním smyslu či objektivní pozitivní právo) zahrnuje souhrn právních norem jako obecně závazných pravidel chování stanovených či uznaných státem, respektive mezinárodním společenstvím států, v oficiálně uznaných pramenech práva. Jeho součástí jsou právní principy – zejména s větší mírou abstraktnosti.
- 2) Subjektivní právo (ve smyslu oprávnění subjektů objektivního práva) zahrnuje jednak jejich možnost nějak se chovat (tzn. možnost chovat se právně nezakázaným způsobem, možnost požadovat odpovídající chování od jiného a možnost požadovat ochranu práva, respektive možnost svépomoci) a také zahrnuje tomu odpovídající právní povinnost jiného právního subjektu (tzn. jeho nutnost chovat se určitým způsobem – něco dát, konat, nekonat či strpět, a to pod hrozbou sankce).

Rozdíl mezi subjektivním právem a vlastním chováním se označuje jako výkon práva.

Právo v rovině objektivní i subjektivní se dělí podle různých hledisek jednak na právní odvětví, dále na právo soukromé a veřejné a také na právo hmotné a procesní.

Z hlediska teorie právního pozitivismu (byl dominantním přístupem k právu v 19. století a v první polovině 20. století) – subjektivní práva a právní povinnosti vyplývají z práva objektivního, tj. z normativní právní úpravy; pozitivisté striktně rozlišují právo a morálku.

Z hlediska teorie přirozeného práva – subjektivní právo předchází normativní úpravě; kdyby zákonodárce postupoval proti, z hlediska přirozeného práva, nezadatelnému subjektivnímu právu, jednal by protiprávně.

Přirozené právo představuje souhrn principů a nezadatelných subjektivních práv. Předchází pozitivnímu právu, podle některých názorů je také nadřazeno pozitivnímu právu. Existuje nezávisle na státu. Obsah a původ je podle různých směrů a škol argumentován různě – například teologicky, naturálně, antropologicky, racionalisticky. Shoda je v tom, že přirozené právo je věčné a nezměnitelné.

V průběhu 20. století se argumentace pojmu přirozenost stala neurčitou (s důsledky v pluralismu chápání přirozeného práva) a také historicky proměnlivou (s proměnami základů přirozeného práva). Recentní pojetí přirozeného práva je vidí jako historicky a tedy též společensky determinované, ale odlišné od pozitivního práva. Teorie

---

<sup>2</sup> GERLOCH, Aleš. Teorie práva. 6. vydání. Plzeň: Aleš Čeněk, s.r.o., 2013, s. 21–56

přirozeného práva tak vychází převážně z právního dualismu, někdy má složitější strukturu – například trialistickou (boží právo, naturální právo, lidské právo).

K normativnosti se Gerloch vyjádřil v tom smyslu, že podstata normativnosti spočívá v tom, že každá norma má preskriptivní charakter, tzn., že stanoví něco, co má být. Důležité je rozlišovat, mezi tím, co má být (tzn. preskriptivním, regulativním), a tím, co je (deskriptivním, popisným – že něco je nebo bylo – což má určitou pravdivostní hodnotu). Pro rozlišení přitom není důležitá forma, ale skutečný význam.

Normy regulují chování lidí (přímo nebo zprostředkovaně). Stanoví, jaké chování je z hlediska zájmu normotvůrce žádoucí či naopak. Neboli určují, jakým způsobem se mají lidi chovat. Určující charakteristikou je normativnost a regulativnost.

V určitém normativním systému normy buď platí anebo neplatí; normy, na rozdíl od výroků o nich, nemají pravdivostní hodnotu. Regulativností se normy odlišují také od idejí a hodnotících vět.

Rozlišují se normativní systémy:

- S hodnotovým významem – například normy politické, právní, morální, náboženské. Základem normativní regulace je zhodnocení určitých potřeb popřípadě i jejich kolizí. Hodnota je výsledkem hodnocení určité potřeby z hlediska objektivního (potřebnosti) i subjektivního (ocenění určité potřeby). Mezi potřebami a hodnotami je vztah nepřímé úměrnosti. Rozlišují se dva druhy hodnot – materiální (vzduch, voda, potraviny, majetek atd.) a duchovní (život, svoboda, rovnost, spravedlnost atd.). Z hodnot vycházejí abstraktní ideje s možným rozpracováním v ideálu. Z norem plynou konkrétní oprávnění a povinnosti; z idejí mohou plynout principy;
- Technického charakteru – stanovují určité postupy či procesy a jejich žádoucí výsledky – například pravidla slušného chování, normy pro různé obřady (svatby, pohřby apod.), pravopisná pravidla, technické normy, normy technologických postupů a sportovní a herní pravidla.

U právních norem se rozlišuje působnost:

- Věcná – hlavně obecná – pro větší počet stejných případů nebo speciální;
- Prostorová – vycházející z teritoriální působnosti orgánů veřejné moci – na území určitého územně samosprávného celku, státu či společenství;
- Osobní – odpovídá na otázku, na které osoby platí právní norma, přitom platí značně obecně;
- Časová – týká se hlavně platnosti – doby, po kterou je právní norma součástí právního řádu, a účinnosti – doby, po kterou se má podle normy postupovat. Obvykle jsou právní normy účinné a platné, neodpadne-li jinými okolnostmi výjimečně jejich konkrétní dílčí předmět úpravy – až do doby, kdy jsou derogovány (zrušeny) právní normou stejné nebo vyšší právní síly; do té doby mohou případně také brzdit žádoucí společenský život.

Lze doplnit, že u norem etických jde o působnost všeobecnou – univerzalitu – se vztahem na všechny lidi.

Vztah různých normativních systémů je podle profesora Gerlocha složitý, vyplývá z plurality hodnot a jím odpovídajících normativních soustav. Přitom právo může do sebe zahrnout jiné normativní systémy – je v tomto smyslu „univerzálním“ normativním systémem (tzn. z hlediska formy).

Získají-li prostřednictvím legislativní procedury i neprávní normy státem stanovenou formu pramene práva, stanou se právními normami. Obsah pravidla chování přitom nemusí být zcela identický. Morální normy, které se logicky týkají všech lidí (mají univerzální platnost), mohou tedy koincidovat s právními normami (některé normy

o rodině, trestní apod.), ale většina norem právních nemá morální aspekt (co je právem dovoleno či nezakázáno, může být nemorální). Rovněž je nutno rozlišovat odpovědnost podle různých normativních systémů.

Normy jiných normativních systémů různých lidí (různé zvyky, tradice, morální, náboženské normy atd.) si tedy drží své legální (zákonné) působení, jsou-li v souladu s požadavky právních norem – s jejich hodnotami materiálními a duchovními (nepřímo úměrnými subjektivně oceněným potřebám – v právu vystupujícím jako konečné účely), které celkově slouží hlavně k stabilizaci sociálních vztahů.

Ohledně vztahu práva a morálky se Gerloch přiklání k názoru, že „...z hlediska zásady legální licence (je dovoleno vše, co není zákonem zakázáno), právo vystupuje jako minimum morálky... jednání proti dobrým mravům, má právní důsledky... například podle občanského zákoníku neplatnost právního jednání...“<sup>3</sup>

Rovněž konstatuje, že: „Neprávní normativní systémy (zejména normy morální, pravidla slušného chování, zvyklosti) mají svůj význam pro dodržování požadavků právních norem, i když nejsou integrovány do práva. V soudobé společnosti se však snižuje rozsah působení určitých mimoprávních normativních systémů (např. náboženských norem, tradic a zvyklostí), dochází k extenzi právní regulace a výsledkem je, že i to, co dříve nemělo právní formu, se institucionalizuje. To je dáno pluralitou těchto normativních systémů a nižší mírou konsensu na jejich dodržování.“<sup>4</sup>

Z hlediska legitimacy (odůvodnění či ospravedlnění určitého postupu a výsledku) Gerloch zmiňuje potřebu rozlišování mezi legitimitou práva jako celku a legitimitou konkrétního právního rozhodnutí.

Moderní právo vychází ze tří legitimizačních kritérií:

1. Legitimita legalitou;
2. Legitimita hodnotami – dodržováním lidských práv;
3. Legitimita vůlí lidu jako suverénního tvůrce práva.

Uplatňování právních norem včetně jimi chráněných dobrých mravů se v chování (jednání, činech) osob (s různými sociálními a individuálními potřebami, hodnotami a zájmy včetně křesťanskými) uskutečňuje prostřednictvím jejich vědomí; tzn. s vlivem vědomí jejich vědecké reflexe právní i etické.

Gerloch rovněž podává vysvětlení lidského vědomí v soudobé společnosti s důrazem na prioritu právního vědomí v následujícím smyslu.

Různé názory, postoje, chování, jednání a činy jednotlivců a sociálních skupin jsou prezentací především jejich právního vědomí.

Rozlišuje se právní vědomí:

- De lege lata – vědomí o tom, jaký je postup v souladu nebo v rozporu s normami pozitivního platného práva, který vychází především ze znalosti práva;
- De lege ferenda – hodnocení platného práva z hledisek jeho správnosti a spravedlnosti (představy, jak by právo mělo být změněno apod.);
- Individuální;
- Skupinové.

Individuální a skupinové právní vědomí jsou částmi integrálně utvářeného vědomí o různých aspektech objektivní reality v relaci k platnému právu.

Společensky relevantní právní vědomí veřejných mocenských institucí je někdy konfrontováno (např. ohledně trestu smrti) s názorem jedince i veřejným míněním (bývá chápáno jako aktuální stav individuálních nebo skupinových vědomí), zjištělným prostředky výzkumů.

<sup>3</sup> GERLOCH, Aleš. Teorie práva, s. 255 a 256.

<sup>4</sup> GERLOCH, Aleš. Teorie práva, s. 31.

Společensky relevantní právní vědomí má v České republice základ v ústavních zákonech, tj. základu českého systému právních norem (nebo též „ústavního pořádku“). Hlavně v nejvýznamnějších dvou předpisech s touto nejvyšší právní silou, a to již v jejich preambulích a začátečních ustanoveních. Jde jednak o ústavní zákon č. 1/1993 Sb., „Ústava České republiky“, ve znění pozdějších předpisů (dále jen „Ústava“), a také o ústavní zákon č. 23/1991 Sb., „kterým se uvozuje Listina základních práv a svobod, jako ústavní zákon Federálního shromáždění České a Slovenské Federativní Republiky“, ve znění pozdějšího předpisu, jehož úplné znění bylo vyhlášeno pod č. 2/1993 Sb. (dále jen „Listina“).

V preambuli Ústavy České republiky se mimo jiné stanoví, že „My, občané... věrní všem dobrým tradicím dávné státnosti zemí Koruny české i státnosti československé, odhodláni budovat, chránit a rozvíjet Českou republiku v duchu nedotknutelných hodnot lidské důstojnosti a svobody jako vlast rovnoprávných, svobodných občanů, kteří jsou si vědomi svých povinností vůči druhým a zodpovědnosti vůči celku, jako svobodný a demokratický stát, založený na úctě k lidským právům a na zásadách občanské společnosti...“.

Hned v návazných ustanoveních se například stanoví: V čl. 1 odst. 1 – „Česká republika je svrchovaný, jednotný a demokratický právní stát založený na úctě k právům a svobodám člověka a občana“, v čl. 2 odst. 1 – „Lid je zdrojem veškeré státní moci; vykonává ji prostřednictvím orgánů moci zákonodárné, výkonné a soudní“, v odst. 4 – „Každý občan může činit, co není zákonem zakázáno, a nikdo nesmí být nucen činit, co zákon neukládá“ a v čl. 5 – „Politický systém je založen na svobodném a dobrovolném vzniku a volné soutěži politických stran...“.

V preambuli Listiny se například stanoví, že „...uznávajíc neporušitelnosti přirozených práv člověka, práv občana a svrchovanost zákona, navazující na obecně sdílené hodnoty lidství a na demokratické a samosprávné tradice našich národů...“.

V Listině se stanoví základní právní normy – základní lidská práva – například:

- V Čl. 1 „Lidé jsou svobodní a rovni v důstojnosti i v právech. Základní práva a svobody jsou nezadatelné, nezcizitelné, nepromlčitelné a nezrušitelné“;
- V Čl. 2 odst. 1 „Stát je založen na demokratických hodnotách a nesmí se vázat ani na výlučnou ideologii, ani na náboženské vyznání“; v odst. 2 „Státní moc lze uplatňovat jen v případech a v mezích stanovených zákonem, a to způsobem, který zákon stanoví“ a v odst. 3 „Každý může činit, co není zákonem zakázáno, a nikdo nesmí být nucen činit, co zákon neukládá“;
- V Čl. 3 odst. 1 „Základní práva a svobody se zaručují všem bez rozdílu pohlaví, rasy, barvy pleti, jazyka, víry a náboženství, politického či jiného smýšlení, národního nebo sociálního původu, příslušnosti k národnostní nebo etnické menšině, majetku, rodu nebo jiného postavení“;
- V Čl. 4 odst. 1 „Povinnosti mohou být ukládány toliko na základě zákona a v jeho mezích a jen při zachování základních práv a svobod“; v odst. 2 „Meze základních práv a svobod mohou být za podmínek stanovených Listinou upraveny pouze zákonem“; v odst. 3 „Zákonná omezení základních práv a svobod musí platit stejně pro všechny případy, které splňují stanovené podmínky“ a v odst. 4 „Při používání ustanovení o mezích základních práv a svobod musí být šetřeno jejich podstaty a smyslu. Taková omezení nesmějí být zneužívána k jiným účelům, než pro které byla stanovena“;
- V Čl. 5 „Každý je způsobilý mít práva“;
- V Čl. 6 odst. 1 „Každý má právo na život. Lidský život je hoděn ochrany již před narozením.“;
- V Čl. 8 odst. 1 „Osobní svoboda je zaručena.“

- V Čl. 15 odst. 1 „Svoboda myšlení, svědomí a náboženského vyznání je zaručena. Každý má právo změnit své náboženství nebo víru anebo být bez náboženského vyznání“; v odst. 2 „Svoboda vědeckého bádání a umělecké tvorby je zaručena“; v odst. 3 „Nikdo nemůže být nucen vykonávat vojenskou službu, pokud je to v rozporu s jeho svědomím nebo s jeho náboženským vyznáním. Podrobnosti stanoví zákon“;
- V Čl. 16 odst. 1 „Každý má právo svobodně projevovat své náboženství nebo víru buď sám nebo společně s jinými, soukromě nebo veřejně, bohoslužbou, vyučováním, náboženskými úkony nebo zachováváním obřadu“ a v odst. 2 „Církve a náboženské společnosti spravují své záležitosti, zejména ustavují své orgány, ustanovují své duchovní a zřizují řeholní a jiné církevní instituce nezávisle na státních orgánech.“

Historicky výchozím hlavním cílem lidských práv (v evropském prostoru) byla ochrana jednotlivce v základních otázkách jeho lidské existence a stylu života před „všemohoucností“ státu či nátlakových skupin. Následně byla tematika lidských práv hlavně součástí procesu sekularizace.

V rámci tohoto procesu je soudobý stav základních lidských práv v právních normativních systémech, v právních i jiných vědeckých reflexích a dialogích v rámci světa značně neuspokojivý – velmi rozporuplný. Lidská práva převážně nejsou chápána jako univerzální.

V rámci vědecké reflexe z různých oborů na kolokviu o lidských právech Maier vystihl stav ohledně lidských práv jako „patový“.<sup>5</sup> A mimo jiné se o něm vyjádřil v tom smyslu, že historie lidských práv zahrnuje například vývoj ve více stupních a generacích lidských práv (od formy univerzálních morálních proklamací v počátcích novověku přes právní pozitivizace základních práv na přelomu 19. a 20. století a přes následná lidská práva s mezinárodním univerzálním charakterem). Také zahrnuje vznikání „nových front“ okolo lidských práv ve druhé polovině 20. století) a rozdílů nejen mezi francouzským (shora) a americkým (zdola) iniciovaným přístupem k lidským právům, ale také zahrnuje velké rozdíly mezi bohatými a chudými zeměmi a světadílly včetně mezi světovými náboženstvími.

Současný stav v oblasti lidských práv tedy zahrnuje nejen rozšíření lidských práv z evropského a amerického prostředí dále po světě, ale hlavně zahrnuje zcela vzájemně převrácené pohledy na lidská práva mezi západním světem (od svobodného jednotlivce) a nezápadním světem (práva a svobody jako výsledek politiky, řazení „basic needs“ před individuální svobody atd.), a to včetně převrácení ideového kulturního pozadí (místo žido-křesťanského – africké, islámské apod.). Dále tento stav v moderních vědeckých publikacích zahrnuje vzájemně rozporuplná stanoviska a pojmosloví (včetně podceňování lidské důstojnosti apod.) a také rozporuplné návrhy na zvládnutí tohoto stavu.

Baroš ve svém článku<sup>6</sup> (zpracovaném na základě knihy yaleského profesora filozofie Nikolase Wolterstorffa o spravedlnosti) vystihuje situaci v oblasti vědecké reflexe lidských práv v tom smyslu, že lidská práva se v evropském tradičně křesťanském prostotu (včetně v České republice) považují za velmi důležitý koncept morálního řádu života, přestože se je zastánci teorie řádu práva snaží zpochybnit nebo je zcela odmítají.

<sup>5</sup> MAIER, Hans. Lidská práva: nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciacie. In HANUŠ, Jiří (ed.). Lidská práva: nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001, s. 7–39.

<sup>6</sup> BAROŠ, Jiří. Právo nebo lidská práva: ke kořenům lidských práv. Automatizovaný systém právních informací, Jurisprudence, 2010, č. 2, s. 24.



Lidská práva bývají zakládána obvykle na lidské důstojnosti. Lidská důstojnost, respektive hodnota lidské bytosti musí být od něčeho odvozeny.

Za důležité v kontextu této práce považuji zejména to Barošovo vyjádření, že se o založení lidských práv různými autory pojednává jak na základě sekulárního výkladu (obvykle se zdůrazněním schopností lidí k racionálnímu jednání), tak na základě výkladu teistického (obvykle se zdůrazněním, že člověk je Bohem milovanou bytostí, a právě tato láska člověku propůjčuje nekonečnou hodnotu).

Již z těchto stručných sdělení lze usoudit, že v každodenním životě v českém pluralitním státě (se základem ve výsledcích našich předchůdců) působí různé sociálně normativní a další souvislosti včetně negativních jevů ve fungování hlavních sociálních normativních systému (zejména právního a etického). Mnohé vzbuzuje pochybnosti o tom, zda jsme „lidé moudří“. Avšak nesdílím výše zmíněný Gerlochův názor – že se ve společnosti do budoucna snižuje rozsah působení mimoprávních normativních systémů a dochází k extenzi právní regulace.

Naopak například ze zrychlujícího se společenského života, kterému systém fungování českého práva zjevně neodpovídá (aniž bych snižovala význam základních lidských práv), z potřeby nápravy fungování právního systému do budoucna (zejména k řešení globalizovaných problémů) a hlavně z toho, že nejsme pouze obdařeni rozumem (přikláním se ke komplexnímu chápání člověka ve smyslu křesťanské antropologie) usuzuji, že se zvyšuje význam kvalitní etické reflexe (teorie) pro zlepšení společenského života včetně jeho práva (pro zlepšení praxe).

O etice se pojednává jak profánně, tak v kontextu teistickém včetně křesťanském. V pluralitní společnosti vyplývá přidaná hodnota (význam) vědecké reflexe, tzn. různých vědeckých oborů dlouhodobě systematicky zkoumajících své různé předměty různými metodami, nejen z jejich plurality, ale hlavně z toho, jak jsou schopny a jak fakticky účinně pomáhají životu (životní praxi). Přestože jsou mezi různými vědami značné rozdíly (zejména mezi přírodními vědami, sociálními a teologickými vědami, ale také mezi stávajícími obory křesťanské etiky), se zjednodušujícím zobecněním lze konstatovat, že jejich význam vyplývá z toho, že mezi hlavní úkoly a cíle věd se obecně řadí<sup>7</sup>:

1. Deskripce (popis), klasifikace (utřídění) a porozumění zkoumaných problémů a jevů včetně porozumění víře v Boha. (Křesťanská víra souvisí s komplexním pojetím člověka – nejen z hlediska rozumu a psychiky, ale především z hlediska duchovního – „duše má tělo“ atd.);
2. Explikace (vysvětlení včetně argumentace) výskytu jevů;
3. Predikce (předpověď), prognóza dalšího vývoje jevů;
4. Ovlivnění a měnění jevů.

V následujících kapitolách se budu věnovat převážně kontextu křesťanskému a hlavně katolickému. Protože zejména v pluralitní společnosti lidí značně autonomních považuji součinnost všech lidí (především v oblasti sociálních norem a s tím související vědecké reflexe) za potřebnou, vzájemnou součinnost křesťanů zvláště, ale odpovědnost a potřebu optimální činnosti zejména katolíků za nezpochybnitelnou.

---

<sup>7</sup> <https://slovník-cizích-slov.abz.cz/web.php/slovo/hlavni-ukoly-a-cile-vedy>, (9.8.2019).

## 2. kapitola

### Různé informace o křesťanství v dějinách

O dějinách více než dva tisíce let trvajících křesťanství a o jeho téměř dvojnásobně starých židovských kořenech (zejména „abrahámovských“) je publikováno velmi mnoho. Stručné vysvětlení pro mnohé lidi zcela nesrozumitelného pojmu „křesťanství“ (s jazykovým základem dosud zcela neobjasněným) však v akademickém slovníku cizích slov nenajdeme.

V jiných veřejně dostupných „nejkoncentrovanějších“ zdrojích informací je možné nalézt velmi rozmanité informace o křesťanství (formou i obsahem a s velmi rozsáhlými souvislostmi), ale podle různých hledisek systematicky dostatečně nevysvětlené. Lidé těmto informacím a tedy ani kořenům života evropské kultury včetně v českém státě a křesťanskému životnímu stylu mnohdy dostatečně nerozumí. To negativně ovlivňuje jejich životní postoje a názory ohledně křesťanství a křesťanů.

Obvykle se lze setkat s pojmy či vymezeními křesťanství či křesťanů v tom smyslu, že jde o učení, jedno ze světových náboženství, křesťanskou dále rozčleněnou církev nebo víru křesťanů atd.

Například ve slovníku spisovné češtiny je pod pojmem „křesťan“ pod různými návaznými slovesnými druhy uvedeno: „...vyznavač Kristova učení; člen některé křesťanské církve...(včetně katolické)... křesťanské učení, náboženství... víra, morálka, láska, kultura... chrám... hnutí... křesťanský život“.<sup>8</sup>

Je vhodné si uvědomovat, že „Kristus“ (tj. z řeckého „christos“, které je překladem ze starozákonního hebrejského „mešijah“ tedy Mesiáš – ve smyslu starozákonního pomazaného ideálního krále, proroka nebo kněze) znamená vyznání víry, že Ježíš Kristus je Duchem svatým (křtem Ducha svatého) pomazaný Mesiáš.

Ve slovníku teologických pojmů je o křesťanství uvedeno: „...termín užívávaný pro označení křesťanské víry. Vztahuje se na všechny církve, komunity, denominace a také na ideály a pojmy, které vyvolal nebo vyslovil Ježíš Kristus a jejichž společným prvkem je vyznání víry v téhož Ježíše jako Syna Božího, vtěleného, zemřelého a mrtvých vstalého. Slovo „křesťané“ bylo poprvé užito v Antiochii k označení Kristových stoupců (Sk 11,26), aby se odlišili od židů. Výraz se vyskytuje u Ignáce z Antiochie (zemřel v r. 117). Existence křesťanství je složitá, mnohovýznamná skutečnost...“<sup>9</sup>

V stati o raném křesťanství, autor zmiňuje: „Možná je paradoxní, že křesťané nevěděli, že jsou křesťany, dokud jim toto jméno nepřisoudili pohané vně jejich společenství. Pohané zase neměli žádný kolektivní název... dokud jim latinští křesťané v třetím století nezačali říkat pagani (...na řeckém východě také Helénové), což byl výraz označující buď venkovský lid, nebo v běžném hovorovém vojenském žargonu nebojovníky. Rané křesťanství bylo zpočátku městské a na konzervativní venkov proniklo jen pomalu. Na druhé straně křesť byl přihláškou do služby v Kristově vojsku. Oba výklady odvození tohoto slova jsou tedy možné, ale pravděpodobnější... ve smyslu nebojovníka.“<sup>10</sup>

<sup>8</sup> MEJSTŘÍK, Vladimír a kol. (eds.). Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost. Praha: Academia, 2009, s. 153.

<sup>9</sup> PETROSILLO, Piero. Křesťanství od A do Z. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 107.

<sup>10</sup> CHADWICK, Henry. Rané křesťanství. In HARRIES, Richard – MAYR-HARTING, Henry (eds.). Dva tisíce let křesťanství. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, s. 15–16.

Na internetové adrese<sup>11</sup> je o křesťanství hned v úvodu pojednáno následovně: „...ze slova křesťan, odvozeného přes latinské christianos z řeckého χριστιανός s významem náležící Kristu či kristovec... je abrahámovské, monoteistické, univerzální, historické (založené), misijní náboženství, soustředěné kolem života a učení Ježíše z Nazaretu, kterého chápe jako mesiáše (tj. Krista), spasitele světa a Božího syna. Křesťanství vzniklo z antického judaismu na území Palestiny, kde Ježíš působil. Toto působení, počátky a základy křesťanství zachycuje Nový zákon, který spolu s židovským Starým zákonem tvoří bibli, základní posvátnou knihu křesťanství. Příslušnost ke křesťanství není dána původem nebo narozením, nýbrž křtem a osobním přijetím určitého vyznání víry (nauky) a životní praxe. Všichni křesťané věří v jednoho, nejčastěji trojjediného Boha, vyznávají Ježíše Krista jako Spasitele a Božího syna, uznávají křest (a většinou i další svátosti) a věří v možnost odpuštění hříchů a spásy. Křesťané chápou život a smrt Ježíše Krista jako Boží čin, který člověka zachraňuje z duchovní smrti, přináší mu odpuštění a smíření s Bohem. Křesťané věří, že Ježíš zemřel na kříži, třetího dne byl vzkříšen, 40 dní se ukazoval některým ze svých stoupenců a poté v těle vstoupil na nebe. Podle bible a víry křesťanů pak byl jeho učedníkům o letnicích seslán Duch svatý, který ve světě nadále působí. Křesťané očekávají druhý příchod Ježíše Krista jako soudce světa na konci dějin. Kristovi následovníci v čele s apoštoly tvořili prvotní církve. Původní křesťanské společenství se brzy rozešlo do různých míst a postupem času rozdělilo do několika větví, které se dnes zpravidla označují jako církve nebo denominace...“.

Ohledně označení křesťanství za „náboženství“ (religio – jemuž lze rozumět také jako žádoucím „novočtení“, reflexe apod. – z latinského slova „relegere“) pojednává docentka Červenková ve své knize<sup>12</sup>, mimo jiné, v tom smyslu, že tento pojem nabýval na významu postupně, zejména během třetího a čtvrtého století života církve. Do té doby se o křesťanství mluvilo jako o „cestě následování Krista“ případně o „pravé filozofii“. V latinské kulturní tradici ve vztahu k prostředí pozdně antické římské společnosti byl výraz „náboženství“ aplikován na křesťanství prvně v apologetických spisech Quinta Septimia Florense Tertuliána ze závěru druhého století po Kristu.

Je zřejmé, že identita křesťanství, zjevena Kristem, zakladatelem křesťanské církve, se projevila historicky v rámci konkrétní kultury, náboženství, politického státního zřízení, jazyka – v židovské Palestině ovládané Římskou říší.

„Evropský charakter či podoba křesťanství je dědictvím římské říše, jejíž císaři si činili nárok být pány celého obývaného světa. Misie církve začínala do velké míry evangelizací této říše navzdory nepřátelství císařů a jejich úředníků. Říše se světovým posláním však nacházela určitou příbuznost s náboženskou skupinou, která měla ambice stejného druhu. Někteří křesťané, řídicí se výrazným pokynem z Pavlova listu Římanům věřili, že v Boží prozřetelnosti jsou osudy církve a říše tajemně propojeny.“<sup>13</sup> To odpovídalo například tomu, co Ježíš sdělil ohledně jeho moci Pilátovi a zcela to odpovídá víře a žití jednoho Boha (skrže vše) kontemplativně – smlouvou potvrzovanou zejména křtem a eucharistií<sup>14</sup> a jejich a dalšími pomocnými rituály, výklady atd.

---

<sup>11</sup> Křesťanství – Wikipedie <https://cs.wikipedia.org/wiki/Křesťanství>, (28.1.2018).

<sup>12</sup> ČERVENKOVÁ, Denisa. Jak se křesťanství stalo náboženstvím: Recepce pojmu religio v Tertuliánově Apologetiku. Praha: Karolinum, 2012, s. 2–3.

<sup>13</sup> CHADWICK, Henry. Rané křesťanství. In HARRIES, Richard – MAYR-HARTING, Henry (eds.). Dva tisíce let křesťanství, s. 11.

<sup>14</sup> CHADWICK, Henry. Rané křesťanství. In HARRIES, Richard – MAYR-HARTING, Henry (eds.). Dva tisíce let křesťanství, s. 14.

Při rozšiřování křesťanství na další území docházelo k vzájemnému velmi rozmanitému působení a ovlivňování s konkrétní kulturou (světem) – zejména státním zřízením a také reflexí filosofickou i teologickou, docházelo k různému mocenskému vlivu křesťanské církve – k různě se vyvíjejícím jejím činnostem, funkcím a reflexím včetně etických atd.

Brož se mimo jiné zmiňuje ve svém článku: „Křesťanství se jednou jeví jako danost, která má svůj pevný a objektivní základ, jindy je křesťanství schopno vstoupit do situací a měnit je. Danost a proměna jsou základními prvky toho, co nazýváme identitou, resp. živou identitou... Pro křesťanskou identitu, tak, jak se utvářela v Evropě, jsou velmi důležitá dvě období: humanismus a 19. století.“<sup>15</sup>

Vzájemné velmi rozmanité ovlivňování světa i křesťanství v dějinách, které křesťané chápou jako dějiny spásy, a velmi spletité a rozsáhlé souvislosti křesťanství, Halík vyjádřil v tomto desetiletí například v populárních přednáškách s názvy<sup>16</sup> „Pojmy z filozofie: Bůh ve filozofii a v náboženství“, „Co je křesťanská morálka?“, „Věda a náboženství“ a „Vliv globalizace a světová náboženství“, a to v následujícím smyslu.

Do původního archaického chápání vztahu člověka ke světu – do tzv. mytického vztahu – byly uskutečněny dva zásadní průlomové, a to starověkou řeckou filosofií a izraelskou vírou s novým chápáním jednoho boha, člověka i světa.

Mytický svět byl obrácen do zlatého věku v minulosti, kdy bohové dali světu neměnný řád – kosmos, v němž se božské ukazuje ve věčně se opakujících cyklech přírody. Všechno nové bylo považováno za chaos – nebezpečný vpád nesmyslu.

Izraelský Bůh byl skrytý – tajemný – vždy s člověkem. Nebyl to jeden z bohů, který má svůj resort. Pro antický svět byli židé a křesťané ateisté, protože nemohli jejich Boha zařadit do pantheonu ostatních bohů. Svět a hmota nejsou jen nějaké mámení, jsou pro židy a křesťany dobré, svěřeny člověku. Člověk je svobodným partnerem Božím. Člověk se Bohu podobá svou svobodnou vůlí, rozumem a kreativitou. Člověk je povolán ke svobodě a odpovědnosti.

Filosofie a filosofická teologie u Platona začíná kritikou mýtů, stavěl pojetí Boha jako krásy, dobra a pravdy.

S kritikou Platona jeho žák Aristoteles rozpracovával takovéto pojetí Boha dále – jako nepohyblivý počátek všeho pohybu a etiku považoval za umění života.

Aristotelova díla významně ovlivnila starověkou a středověkou křesťanskou teologii a filozofii (patristiku a scholastiku). Šlo tam o určitou syntézu biblického obrazu Boha a filozofického obrazu Boha. Víra vždy potřebuje intelektuální racionální náhled – porozumění a naopak náhled potřebuje odvážný krok víry do tajemna.

Pochopení vzájemného spojení víry a porozumění a také lásky nastalo hlavně u Augustina Aurelia na přelomu 4. a 5. století. Augustin chápal Boha jako spojení transcendence (Bůh je ten zcela jiný) a imanence (Bůh je zároveň duší naší duše, je nám blíže, než naše vlastní srdce; naše srdce Boha hledá svou touhou – svým nepokojem).

Následně i Tomáš Akvinský říkal, že „Bůh je jinak, než ostatní věci a lidé“. Podobně to vystihovala jedna z křesťanských tradic vycházejících z mystiky – apofatická – negativní teologie tak, že o Bohu můžeme říci jen to, co není. Když o něm chceme říci, co je, co přesahuje naše smysly, je nutno používat metafory a obrazy, jen ukazující na přesahujícího Boha. Nelze však takovéto vyjadřování plést, jinak by se jednalo o fundamentalismus; mohlo by vést k fanatismu.

---

<sup>15</sup> BROŽ, Prokop. Křesťanská identita. Její uchování a předávání. Mezinárodní katolická revue *Communio* 2008, č. 2., s. 179.

<sup>16</sup> <https://youtu.be/GQFghAlIkkA?t=25>, <https://youtu.be/kOAYEMdhX88?t=10>, <https://youtu.be/vskeyeM0Kxqc?t=32>, [https://youtu.be/xC\\_qxu-uJ5I?t=2707](https://youtu.be/xC_qxu-uJ5I?t=2707), (říjen 2018 – únor 2019).

Na začátku novověku Rene Descartes rozdělil chápání skutečnosti na dvě sféry. Na subjektivní – tam patřil jenom lidský rozum, a na objektivní – svět vnějších předmětů; tam také řadil lidské tělo. Do takto rozděleného světa se „Bůh nevešel“.

Křesťanské pojetí Boha bylo tak postupně nahrazeno deismem (dle představy, že Bůh jako hodinář „natáhl hodinový stroj světa a pak ho nechal běžet a už se o něj nestará“).

Je zřejmé, že velcí kritikové náboženství, kteří v Bohu viděli jen projekci lidských přání a obav (například Feuerbach, Nietzsche, Freud, Marx a také mnozí dnešní tzv. ateisté) de facto kritizovali či kritizují pojetí deistického Boha, takovouto svou či převzatou představu Boha.

Mnoho teologů dialog s ateismem vítá. Může i samotné víře (včetně jejím vědeckým reflexím) pomoci od nesprávných představ.

Mezi vírou a vědeckou reflexí, zejména s filozofií, tedy existuje po tisíciletí dialog – vztah byt' s velkými proměnami, ale vzájemně nezbytný.

Hlavní zdroj křesťanství včetně jeho etiky je v Novém zákoně – zejména v původně pouze ústní tradici předávaných a následně sepsaných evangelijních podáních o životě a učení Ježíše Nazaretského a v dopisech sv. Pavla (Pavla z Tarsu).

Křesťanská etika tedy vzniká v rámci křesťanského náboženství, které vzniklo v rámci židovského náboženství – s dvěma sloupy: mojžíšským Zákonem a proroky.

Středem mojžíšského Zákona je Dekalog (doslovně „deset slov“) – Desatero božích přikázání. Je součástí Božího zjevení, základ společenské etiky.

Na základě aktuálního Katechismu katolické církve<sup>17</sup> lze Desatero vyjádřit takto:

1. Miluj Pána, svého Boha, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí.
2. Nezneužiješ jména Hospodina, svého Boha.
3. Dbej na den odpočinku, aby ti byl svatý.
4. Cti otce svého i matku svou.
5. Nezabiješ.
6. Nesesmilníš.
7. Nepokradeš.
8. Nevydáš proti svému bližnímu křivé svědectví.
9. Nebudeš dychtit po ženě svého bližního.
10. Nebudeš dychtit po ničem, co patří tvému bližního.

Je zřejmé, že pro křesťany je určující kvalita žití prvního přikázání (sleduje svatost člověka). Především je určující, jaký si člověk vytváří obraz Boha (jestli je to obraz transcendentního Boha). Mělo by se to jako následek projevovat – nejen ve stejném vztahu k bližnímu jako k sobě, ale také tak, jak to vyplývá z dalších přikázání. V tomto smyslu, se kterým se ztotožňují, vykládá Desatero například biblista Beneš.<sup>18</sup>

V označené přednášce o křesťanské morálce Halík také připomněl, že Ježíš, který sám byl vzorem naplnění Božích přikázání, vykládal mojžíšský zákon prohloubeně – radikalizoval jej zejména v Kázání na hoře. Ukazoval tak, že nejsou podstatné jen vnější činy, ale i vnitřní smýšlení člověka – že je třeba se vyvarovat například i nenávisti. Oproti starozákonní zásadě odplaty zlého zlým, oko za oko, zub za zub apod., Ježíš vyzýval k nenásilí a k překonávání zla dobrem i za cenu vlastní oběti. „Jak Bůh mně, tak já tobě“. Relativizoval hlavně rituální předpisy, v tom navázal na izraelské proroky (také například hlásali, že nejsou důležité zvíření oběti v chrámu, ale že důležitější

<sup>17</sup> KKC, s. 516–611.

<sup>18</sup> Například v pořadu televize NOE – Biblická studna, vysílaného opakovaně v r. 2018 a 2019 (s odkazy na knihu tímto autorem publikovanou pod názvem Desítka aneb Deset slov o Bohu a člověku. Praha: Návrat domů, 2008).

je sociální etika – zastat se vdovy, ujat se sirotka), ale naopak nikdy nerelativizoval lásku.

V centru Ježíšovy etiky bylo dvojí přikázání lásky: „Budeš milovat Boha z celého svého srdce a budeš milovat bližního jako sebe samého“. A na otázku: „Kdo je můj bližní?“ Ježíš odpověděl: „Ty se učíš bližním každého člověka; především toho, kdo potřebuje tvou pomoc“. Ježíš vyzýval k toleranci, ale varoval, aby s horlivostí, nechtěli „s koukolem vytrhat i pšenici“ – aby věci nechali „růst do žní“, aby si nechtěli „hrát na Boha“ či „stát se soudci posledního soudu“. Člověk nemá druhého soudit, má druhému pomáhat, milovat ho.

Halík dále upozornil, že Pavel z Tarsu přinesl něco nesmírně revolučního – tvrdil, že v křesťanství není důležité, jestli je člověk svobodný nebo otrok, muž nebo žena, Žid nebo Řek – relativizoval dosavadní hranice sociální, kulturní a náboženské. Pavel takto prvně přinesl univerzalizmus křesťanského náboženství – „v Kristu jde o nová stvoření“.

Křesťanství, včetně jeho etiky, se emancipovalo z židovského náboženství. Vzniklo jako cesta následování Krista, stalo se samostatným proudem a postupně oslovuje celý svět. Stalo se jedním ze světových náboženství s rolí „sjednocujícího religia“ či alespoň jednoho ze světových názorů a podobně jako u jiných světových náboženství se jeho role měnila a nadále vyvíjí.

Už starověcí a středověcí teologové spojovali tři velké ctnosti křesťanství – víru, naději a lásku – se čtyřmi antickými ctnostmi – spravedlnost, statečnost, moudrost a uměřenost – a vytvářeli velmi složité etické systémy.

Na prahu novověku jezuitští teologové v Salamance a dominikánský teolog Bartolomeus de las Casas vypracovali etiku lidské důstojnosti, lidských práv, práva národů na sebeurčení a postavili se proti vykořisťování domorodců v koloniích. Jezuitský teolog Friedrich Spee dosáhl skončení honů na čarodějnice.

V novověku se křesťanství vyslovovalo také k sociálním otázkám.

Etické zásady křesťanství však nebyly vždy křesťany včetně jejich představitelů dodržovány, byly i drasticky porušovány.

Mnohé hodnoty křesťanské etiky, vycházející jak již bylo zmíněno z Nového zákona, se mohly plně v kultuře uplatnit, až když církev ztratila spojení s politickou mocí.

Jisté je, že křesťanská etika v historii oslovuje i lidi, kteří se ke křesťanství nehlásí – příkladem je Mahátma Ghándí.

V dnešní době se křesťanští teologové zabývají také otázkami etické vědy s vazbou na přírodní vědy. Víme, že „ne vše, co dokážeme, také můžeme ve smyslu etickém“ – například v manipulacích s kmenovými buňkami. Křesťanská etika se zabývá například ochranou lidského života od početí až do přirozené smrti, otázkami ekologickými, ochranou stvoření a také otázkami politické etiky a etiky médií.

Zejména v kontextu s globalizovaným světem se Halík v rámci svých přednášek vyjádřil také v tom smyslu, že v současném pluralitním světě je křesťanský hlas jedním z mnoha, ale je nezastupitelný, nesmírně důležitý.

Křesťanská církev poskytuje dnes kromě různých sekularizovaných služeb včetně pohřbů a charity zejména různé formy spirituality (zde doplňuji, že také různé vědecké teologické reflexe). V nich je její funkce nezastupitelná a měla by se mnohem lépe naučit reagovat na diferencované a měnící se duchovní potřeby lidí.

Role křesťanství se v historii měnila – například role politická, učitelská, sociální, terapeutická, spirituální atd.

Dále Halík zmínil, že v současném postmoderním světě (typickém mimo jiné pluralitou náboženství, vědeckých a uměleckých směrů, kdy si nikdo nemůže nárokovat

celou pravdu), se stává velmi důležitá role křesťanství zejména v tom, jak „jít věrohodně spirituálně na hloubku života“. Tzn. ze zmiňovaných tří přístupů ke světu: 1) starému heteronomnímu přístupu – se zákony pocházejícími z pravého světa s Bohem, který je za tímto světem (např. u Platona), 2) modernímu přístupu autonomnímu – kdy člověk si sám v tomto světě dává zákony jako mravní a boží, ale bez potřebné „hlubiny“ (např. u Nietzeho nebo osvícenců) a 3) postmodernímu přístupu „theonomnímu“ – „doprovázení hledačů v hloubce skutečnosti“ včetně reflektování vědeckého poznání ambivalentního světa a sebepoznání člověka, jde o roli křesťanství k pomoci lidem při hledání a nalezení smyslu života včetně anatheismu – „znovu věřit bez iluzí“ po prožívání temných nocí. Také jde o roli křesťanství jako experta v diskusích o složitých etických otázkách například v oblasti politické a ekonomické včetně oblasti lidských práv, ve vědeckých experimentech apod.

Na základě členění kapitol, které použil autor v knize Dva tisíce let dějin církve<sup>19</sup> lze zmínit proměnlivé mocenské vlivy mezi státem či říší a křesťanskou církví v historickém vývoji ve stručnosti například takto:

1. Z Jeruzaléma se křesťanství rozšiřovalo do Říma – přes pronásledování – zrovnoprávnění s ostatními kulty – k protěžování a bohatnutí církve zejména obratem císaře Konstantina ke křesťanství v 5. století;
2. Pokřesťanštění Evropy – Frankové jako průkopníci katolické Evropy – misie mezi Slovy – mezi 8. a 11. stoletím se obrátily ke křesťanství i východoevropské národy – rod Přemyslovců křtem knížete Bořivoje v 9. století v době, kdy Čechy náležely ke Staré Moravě – papež a císař jako nositelé jednoho křesťanského světového řádu – touha po opravdovém křesťanství – křížové výpravy – rozum a srdce při hledání Boha – univerzity ve 13. století;
3. Neúspěch císaře a papeže ve 13. – 16. století – objevy včetně nového kontinentu Ameriky – v boji o investituru prosadila církev svobodnou volbu biskupů, po křížových výpravách převzala vedení Západu, císařové museli ustoupit, ale papežové se nedokázali zabezpečit vlastní bezpečí – trvalá krize – velké schizma – neuskutečněná reforma koncilem – renesanční papežové – Martin Luther a další reformátoři – oproti dřívějšímu otrokářskému a hlavně feudálnímu způsobu výroby životních potřeb nástup dosud ve světě aktuálního kapitalistického způsobu výroby – také dosud na sebe vzájemně působící rozštěpení křesťanů na Západě (katolíků a protestantů),
4. Vzpouza proti církvi – v 16. – 17. století – na cestě k absolutismu knížata držela ve svých rukou i církevní záležitosti – určují vyznání – stejně jako vlády i vědy se vymaňovaly z vlivu církve – zbožštění rozumu – rozum srdce proti rozumu ducha – pobělohorská rekatolizace českých zemí;
5. Oddělení církve od státu – v 18. a 19. století – přerozdělení hospodářské moci ve prospěch měšťanstva – americké Prohlášení nezávislosti a Francouzská revoluce – Napoleon kontra Pius VII. – více fází vlády josefinismu – revoluce r. 1848 a likvidace josefinismu – nástup liberalismu, nacionalismu a socialismu s projevy rovněž v sekulární vědě – zejména na základě papežem Lvem XIII. v r. 1879 vydané encykliky Aeterni Patris následná neoscholastika s nedůsledně aplikovaným přístupem k odkazu Tomáše Akvinského (například jen s opakováním závěrů bez kladení otázek) vedla k ustrnutí teologického bádání – zejména na základě papežem Lvem XIII. v r. 1891 vydané sociální encykliky Rerum novarum,

<sup>19</sup> FRÖHLICH, Roland. Dva tisíce let dějin církve. Praha: Vyšehrad, spol. s r.o., 1999 a KADLEC, Jaroslav. 2/ Přehled českých církevních dějin. Praha: Zvon, 1991.

O dělnické otázce, vyjadřování církve k sociálním otázkám dělnictva (vznikajícím jako důsledek zejména kapitalismu s principem volné soutěže – souboje mezi lidmi) za pomoci křesťanské sociální etiky;

6. Církev ve 20. století – v souvislosti se světovými válkami církev vystupuje na obranu míru a stále více jako obhájce člověka a lidství (tzn. lidství v univerzálním smyslu, ne jen jako obhájce vlastních věřících) a nadále se vyjadřuje k sociálním otázkám dělnictva zejména za pomoci křesťanské sociální etiky – po roce 1945 stále více s akceptací lidských práv – v šedesátých letech 20. století ve světové politické situaci například s velmi vážnou nukleární „karibskou krizí“ a „krizí autorit“. Druhý vatikánský koncil (svolaný zejména zásluhou papeže Jana XXIII. k překonání vývojem překonaného, a to včetně z řecko-latinské kultury a scholastického dědictví), je ve svých dokumentech v mnohém aktuální doposud. To se týká více oborů teologie, ale křesťanské etiky, zdá se, velmi naléhavě.

Na Druhém vatikánském koncilu bylo celkem přijato 16 dokumentů: 4 konstituce, 9 dekretů a 3 prohlášení. Skalický ve své knize<sup>20</sup> sděluje, že tyto dokumenty jsou ovládnány vůdčí myšlenkou, která je všechny spojuje v organický celek s tím, že katolická církev upřela pozornost:

- 1) Na sebe – uvědomila si svoji tajemnou podstatu;
- 2) Na Krista – uvědomila si, že je tajemnou, Duchem svatým vytvářenou jednotou mnoha osob (s rovností všech křesťanů – kléru i laiků) v jedné osobě Kristově, že je prodloužením Krista (vzor i zdroj veškeré svatosti) v čase a v prostoru s nutností se mu připodobnit – vnitřními reformami;
- 3) Na svět – na dialog se světem (s lidmi naší doby).

Církvi se jedná (církev se snaží):

- 1) O hlubší poznání sebe ve Věřoučné konstituci o církvi (Lumen genius – LG), a to ve svých 8 kapitolách: 1. Tajemství církve, 2. Boží lid, 3. Hierarchické zřízení církve, zvláště episkopát, 4. Laici, 5. Všeobecné povolání k svatosti v církvi, 6. Řeholníci, 7. Eschatologický ráz putující církve a její spojení s nebeskou církví, 8. Blahoslavená Panna Maria, matka Boží, v tajemství Krista a církve.

V kontextu s tématem této práce je nutno upozornit, že 2. kapitola – Boží lid obsahuje v článcích: 13. Všeobecnost Božího lidu, 14. Katoličtí věřící, 15. Vztahy církve ke křesťanům nekatolíkům, 16. Nekřesťané. O naposled uvedených uvádí například, že i lidé, kteří ještě nepřijali evangelium, jsou různými způsoby zaměřeni k Božímu lidu. Patří sem: a) lidé z národa, z něhož se zrodil Kristus, b) lidé uznávající Stvořitele, a mezi nimi především muslimové, kteří prohlašují, že se drží víry Abrahámovy, c) lidé hledající neznámého Boha v mlhavých stopách a obrazech, d) lidé, kteří bez vlastní viny neznají Kristovo evangelium a jeho církev, avšak s upřímným srdcem hledají Boha a snaží se pod vlivem milosti skutečně plnit jeho vůli, jak ji poznávají z hlasu svědomí, e) lidé, kteří bez vlastní viny ještě nedošli k výslovnému uznání Boha, ale snaží se, ne bez Boží milosti, o dobrý život. Neboť cokoli je u nich dobré a pravdivé, považuje církev za přípravu na evangelium, za dar od Boha, jenž osvěcuje každého člověka, aby nakonec měl život;

- 2) O reformu svého vnitřního života:
  - a) Svého úkolu posvěcovat liturgii v Konstituci o liturgii;
  - b) Své funkce vést věřící v Dekretu o pastorálních povinnostech biskupů a v Dekretu o katolických východních církvích;

---

<sup>20</sup> SKALICKÝ, Karel. Radost a naděje. Církev v dnešním světě. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 241–243.



- c) Svého učitelského úřadu ve Věroučné konstituci o Božím zjevení a v Prohlášení o křesťanské výchově;
  - d) Jednotlivých stavů v církvi v dekretch týkajících se kněžství (tj. včetně Dekretu o výchově ke kněžství – *Optatam totius*), v Dekretu o obnově řeholního života a v Dekretu o laickém apoštolátu;
- 3) O své poslání a vychází ze sebe:
- a) Vůči nekatolickému křesťanstvu v Dekretu o ekumenismu a Dekretu o katolických východních církvích;
  - b) Vůči jinověrcům v Prohlášení o mimokřesťanských náboženstvích (především o židech) a v Dekretu o misijní činnosti církve;
  - c) Vůči dnešnímu světu vůbec v Pastorální konstituci o církvi v dnešním světě a v Dekretu o prostředcích hromadného šíření informací;
  - d) Vůči dnešnímu světonázorovému pluralismu hlavně v Prohlášení o náboženské svobodě.

Skalický shrnuje své pojednání v tom smyslu, že Druhý vatikánský koncil byl sněmem o církvi a všechny na něm vzniklé dokumenty spočívají jako na dvou pilířích – na:

- 1) Věroučné konstituci o církvi – LG (je zpytavým vnitrozřením – pohledem ad intra – z něhož se církev stává misionářskou) a
  - 2) Pastorální konstituci o církvi v dnešním světě – GS (výsledek pozorného rozhlédnutí – pohledem ad extra),
- přítom oba tyto pohledy se podmiňují a doplňují navzájem.

Na základě Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě – GS lze vnímat vztah křesťanství ke světu jako „těsné spojení církve s celou rodinou národů“. Hned v článku 1. Je napsáno: „Radost a naděje, smutek a úzkost lidí naší doby, zvláště chudých a všech, kteří nějak trpí, je i radostí a nadějí, smutkem a úzkostí Kristových učedníků, a není nic opravdu lidského, co by nenašlo v jejich srdci odezvu. Jejich společenství se totiž skládá z lidí, kteří jsou sjednoceni v Kristu, při svém putování do Otcova království jsou vedeni Duchem svatým a přijali zvěst o spáse, kterou mají předložit všem. Proto také toto společenství cítí, že je opravdu těsně spjato s lidstvem a jeho dějinami.“<sup>21</sup>

Výsledky Druhého vatikánského koncilu a jeho dokumentů se uváděly do vědeckého i praktického života v rámci jednotlivých států značně pomalu. Větší faktický vliv v rámci soudobého pontifikátu papeže Františka je zřejmý nejen z jeho osobního příkladu a mediálního sdělování jeho četných veřejných aktivit (také s veřejnými biblickými katechezemi), ale rovněž z jeho mnohých světových setkání a vydaných dokumentů s tématy jednání pro svět velmi aktuálními. Z dokumentů je to například Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě – *Radost evangelia* vydaná v roce 2013, Encyklika o péči o společný domov – *Bud' pochválen* vydaná v roce 2015 a Posynodální apoštolská exhortace o lásce v rodině vydaná v roce 2016.

V kontextu této práce lze zmínit například:

- V roce 2018 vydanou Apoštolskou exhortaci o povolání ke svatosti v současném světě, kde papež v článku 2., s částečným citováním i odkazem na Ef 1,4, napsal: „... Pán totiž každého z nás vyvolil k tomu, abychom byli svatí a neposkvrnění před ním v lásce.“<sup>22</sup>;
- Na počátku r. 2019 vydaný dokument o bratrství mezi křesťanstvím a islámem a mezi věřícími a nevěřícími.

<sup>21</sup> DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánského koncilu. 2. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 183.

<sup>22</sup> Papež František. *Gaudete et exsultate – Radujte se a jásejte*. Praha: Paulínky, 2018, s. 7.

V televizním zpravodajství ze setkání křesťanské mládeže v lednu r. 2019 v Panamě (a nejen tam) papež František zdůrazňoval, že jde o naléhavou potřebu vytvářet v soudobém světě „kulturu setkávání“ (tedy nejen dialogy). Tzn. kulturu sdílení různých lidských situací s křesťanským životem, který by měl být životem Boží radosti – s obdarováním darem křtu Ducha svatého.

Je zřejmé, že obory teologie včetně morální teologie by ve vzájemné provázanosti měly být lidem reálně nápomocny ke křesťanskému životu. Především na základě Bible (například podle Ježíšem označených hlavních norem – lásky k Hospodinovi, jako k svému Bohu, a lásky k bližnímu jako k sobě samému, v Lk 10, 27), na základě dokumentů Druhého vatikánského koncilu (například podle výše zmíněného LG 13–16) a dalších vydávaných papežských dokumentů. Tzn. nápomocny zejména vysvětlením (tvrzeními a argumentací) k porozumění a naučení se tomuto stylu života.

Jelikož současný stav ve společnosti je takový, že žádné náboženství nemá monopol na víru (ale sekulární svět přitom v mnohém náboženství napodobuje různými holistickými přístupy apod.), nelze než souhlasit s názorem docentky Červenkové, že vedle funkcionální definice náboženství, které nabízí například sociologický přístup, „teologická formulace pojmu náboženství v novodobém kontextu je nezbytná, protože definice základních pojmů ovlivňuje zásadním způsobem cíl i metodu bádání... nezbytné dospět k jasnému vymezení předmětu, které umožní kritickou analýzu náboženských jevů i... náboženského pluralismu“<sup>23</sup>. Jde o chápání náboženství jako teologického fenoménu ve funkci základního vztahu mezi Bohem a člověkem, zachovávající vztahovost i funkční dimenzi náboženství. Teologická reflexe se má vracet k základním teologickým východiskům a kategoriím, k nimž patří i předpoklad přesažnosti a potřeby najít pozitivní teologické ukotvení jednotlivých jevů; což by se mělo týkat rovněž křesťanské etiky a jí argumentovaných norem.

Výzvami pro křesťanství v historii byly a dosud jsou mnohé společenské problémy, jejichž saturaci, jak již bylo zmíněno, začalo křesťanství plnit a mnohde dosud plní za společnost (stát či občanskou společnost) nebo společně s nimi (péče o nemocné, vzdělávání, dobročinnost, etické hodnocení apod.).

V současnosti může být výzvou například skutečnost, že ve světě přibývá násilí, smutku, depresí, různých závislostí a mnoha dalších psychických a tím ovlivněných i tělesných onemocnění, ztráty orientace v životě a smyslu života u stále většího množství lidí. Sotva mohou lidem (které křesťanská antropologie vnímá především jako osoby s konstitucí tělesnou, duševní a duchovní neboli tak, že především „duše má tělo“ a člověk má žít ve spojení s Boží Trojicí) zcela pomoci oddělené medicínské postupy – pouze tělesné, pouze psychiatrické nebo pouze psychologické. Přestože jsou zdokonalovány – v psychologických postupech například k „well doing“ s novou „pozitivní psychologií“, která stojí podle autora knihy<sup>24</sup> na pěti pilířích: pozitivní emoce, zaujetí vlastní činností, pozitivní vztahy, vědomí smysluplnosti života a úspěšný výkon.

Výzvami může být i již zmíněná skutečnost, že státy do budoucna nemohou být skutečně demokratickými bez spolehlivě fungujícího právního systému – se stanovením právních norem co nejvíce v souladu s normami etickými a zajišťováním jejich reálného fungování včetně vymáhání řádně fungující státní mocí.

---

<sup>23</sup> ČERVENKOVÁ, Denisa. Náboženství jako teologický fenomén. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013, s. 109 a násl.

<sup>24</sup> SELIGMAN, Martin. Vzkvétání: Nové poznatky o podstatě štěstí a duševní pohody. Brno: Jan Melvil Publishing, 2014, s. 11 a násl.

Podle mého názoru by mělo v křesťanství včetně v jeho teologii jít do budoucna o to, aby křesťanství sloužilo především svým hlavním posláním (samozřejmě s ohledem na trendy vývoje lidstva). Poslání křesťanství včetně jeho norem je především duchovní (kontemplační, mystické). Na tomto základě je nejen terapeutické, ale ve všech oblastech může být pomocné – s možností jeho využití (žití) každým člověkem na různém jeho místě ve společnosti neboli s platností univerzální.

Ohledně toho, že křesťanství je v souladu s trendy či výzvami vývoje lidstva se například Enomiya-Lassalle ve své knize<sup>25</sup> vyjadřuje mimo jiné v následujícím smyslu.

Pro větší část starší generace je dosud přesvědčivé logické zdůvodňování (v rámci racionálního perspektivistického myšlení), ale na mladší generaci (vnímající mnohdy víc aperspektivisticky – nadracionálně) sotva působí. V mnoha oblastech se zjevně rozvíjí – zintenzivňuje nové vědomí se spoluodpovědností každého člověka za budoucnost lidstva.

Vědomí nového člověka – intenzivnější „integrální vědomí“ (nového dokonalejšího člověka v antropologickém smyslu například s vývojem osobnosti, s nárokem na větší svobodu jakožto osoba, s novým a obnovovaným mystickým myšlením bez předsudků i s osvobozením od svého já a s upevněním zkušenosti Boha v základu duše) má nejen transcendovat logické myšlení, které se alespoň na Západě již dva tisíce let jevílo jako to nejvyšší, ale také má všechno integrovat – tedy archaické, magické, mýtické a mentální vědomí.

Ohledně některých projevů aperspektivistického světa, autor zmiňuje například, že: „...Filozofie se chystá ke skoku z prostorově daného představového světa trojdimenzionální povahy do čtyřdimenzionálního světa vnímání s aperspektivistickou svobodou od prostoru a času. Novější filozofie zjevně prozrazuje obrat k celistvosti, průsvitnosti... Protože proměna reálných životních poměrů půjde tak hluboko, musí proměna forem náboženských jistot jít při tvorbě nového o to hlouběji, aby toto nové bylo nosné a schopné oduševnit... V každém případě... filozofie... scholastická z hlediska nového vědomí není již správná, třebaže v rámci mentálního vědomí naprosto správná byla... Dnes bychom se měli otevírat vyššímu stupni vědomí, kde bude myšlení myšlením otevřeným, ne už uzavřeným, zacíleným na jediný bod perspektivy.“<sup>26</sup>

Dále autor zmiňuje, že skrze čtvrtou dimenzi si člověk neustále uvědomuje celek, což je duchovno a „bylo by možné mu říkat i božskost, božské prostředí Teilharda de Chardin“. Veliká bolestná cesta uvědomování (vývoje či zintenzivňování vědomí) se projevuje jako stále větší zář duchovna v člověku. Na křesťanskou teologii to klade nároky – vzdát se zákona protikladů, protože již neexistuje jedna pravda, nejde o nové učení, ale o schopnost tytéž skutečnosti vyjadřovat nově. K podpoře vývoje doporučuje autor podle založení jednotlivců například meditaci včetně zenové nebo charismatické hnutí. Mnohé, co dosud leželo v šeru víry, se stane transparentním, rozpory zmizí samy od sebe.

Kromě přiblížení rozvoje vědomí nezávisle na jakémkoli světovém názoru a u Aurobinda (s jógou, reinkarnací a indickou tradicí v pozadí) autor zmiňuje výklad křesťanský v následujícím smyslu.

Papež Jan Pavel II. svoji encykliku *Redemptor hominis* z roku 1979 (do jisté míry programové) začal slovy „Vykupitel člověka, Ježíš Kristus, je středem vesmíru a dějin“, což je totožné s Pavlovým „vše předcházejícím“ (Kol 1,17) a Janovým „Slovem“ (J 1,1-

<sup>25</sup> ENOMIYA-LASSALLE, Hugo M. Kam se ubírá člověk. Brno: Cesta, 1998, s. 5 a násl.

<sup>26</sup> ENOMIYA-LASSALLE, Hugo M. Kam se ubírá člověk, s. 70–71.

3) s významem, že s Kristem do dějin vstoupil Bůh a nová božská dimenze se stala skutečností i pro lidstvo jako celek. V tomto smyslu Teilhard de Chardin spatřuje tajemství křesťanství právě v transparenzi Boha v univerzu. Pohlíží-li se na náboženství jako na univerzální fenomén. Lze mluvit o dějinách náboženství. Každé náboženství přineslo něco nového, co odpovídalo jeho době a okolnostem se zřetelem na strukturu vědomí. Transparence a snadné překovávání dualismů a sporů mezi nimi jsou typické právě pro nové vědomí, znamenající proměňování světa i v křesťanském smyslu (následování Krista jako například „světlo života“ dle J 8,12). To znamená nejen možnost překonání válek, různých právních sporů, ale také různých problémů mezi náboženstvími ve světě včetně v rámci křesťanství a jeho různých církví, také to znamená jiný postoj a cestu k a z jiných utrpení, než asi 600 let předtím zvěstoval Buddha apod. Kristus vzal utrpení na sebe a pokusil se je překonat láskou k světu (lidem vně), což bylo možné na základě toho, že byl sjednocením s Bohem Otcem, světlo života samo.

Autor se v závěru své knihy vyjadřuje zejména v tom smyslu, že dnes nemůže nikdo předvídat, jak bude křesťanství vypadat v jednotlivostech poté, co nové vědomí bude v lidstvu zcela integrováno, ale že k nalezení správných nových forem křesťanství vyvozuje: „Počínaje apoštoly až po učení církve popřípadě církví, všichni od samého počátku až do této chvíle nemají jiný úkol, než nás spojovat s prameny, tj. se samotným Kristem, s jeho učením a božsko-lidskou zkušeností... Je-li vůbec jaká záruka, může jí být pouze vlastní náboženská zkušenost, kterou nacházíme v hluboké modlitbě a kontemplaci. Jen v nich nám může dát odpověď sám Kristus. Proto hledání pramenů a nových forem musí být vždy spojeno s náboženskou zkušeností.“<sup>27</sup>

Jiný autor ve své knize<sup>28</sup> (na základě díla Teilharda de Chardin) píše o fenoménu křesťanství například v následujícím smyslu. Podstatou svého Kréda (osou víry), hodnotou své existence a konečně výjimečnou schopností růstu přináší křesťanství perspektivám světa ovládaného silami osobní povahy rozhodující potvrzení, které potřebujeme.

Přes zdánlivou neaktuálnost obsahuje jednoduché a odvážné řešení světa. V jeho středu nekompromisní tvrzení o osobním Bohu je svědectvím o Bohu prozřetelnosti, který spolehlivě vede svět, o Bohu Zjevovateli, který sděluje člověku svůj plán cestami rozumu. Personalismus ponechává v srdci věřících místo všemu, co je v univerzálním velké a zdravé, pak je snadné se s tím spojit. Boží obec je popisována často konvenčními a čistě morálními výrazy. Bůh a svět, který řídí – široká asociace právní podstaty pojata po způsobu rodiny a vlády. Zcela jiná je perspektiva, z jejíhož základu od počátku čerpá a tryská křesťanská míza. Je nesprávná redukce křesťanství na jakousi laskavou filantropii. Znamenalo by to nepochopení všech jeho tajemství, nevidět v křesťanství nejrealističtější a nejkosmičtější mezi všemi vírami a nadějemi. V určitém smyslu jde o úžasnou biologickou operaci – vykupitelského díla. Od počátku Kristus, princip univerzální vitality, očisťuje – vede – oživuje obecný vzestup jednotlivých vědomí, do nichž se včlenil. Skrze dění jednoty a sublimace seskupuje celek duševna Země. Takto vše shromáždí, promění a připojí k Božímu ohnisku, z něhož nikdy neodešel. Vesmír se dovrší v syntéze středů v dokonalé shodě se zákony jednoty. Bůh, Střed středů, bod Omega.

---

<sup>27</sup> ENOMIYA-LASSALLE, Hugo M. Kam se ubírá člověk, s. 118–119.

<sup>28</sup> MARTELET Gustave. Teilhard de Chardin, prorok Krista vždy většího. Olomouc: Centrum Aletti, 2012, s. 224–229.

U Teilharda de Chardin jakožto přírodovědce význam fenoménu křesťanství způsobuje jeho hodnota života a skutečnosti. Nejen spontánní kvantitativní šíření mezi všechny vrstvy lidí, ale hlavně jeho kvalitativní hodnota, která se jako v případě každého biologického pokroku, vyjadřuje nástupem specificky nového stavu vědomí – křesťanské lásky (zejména mystiků).

Křesťanství se projevuje v sobě silnější a pro svět nezbytnější. Jestliže je svět konvergentní a Kristus zaujímá jeho střed, pak kristogeneze svatého Pavla a svatého Jana je očekávaným prodloužením noogeneze (vrchol kosmogeneze). Není naděje na pokrok na Zemi bez primátu a vrcholu osobního na vrcholu ducha. Tak v současnosti představuje křesťanství na celém povrchu noosféry jediný myšlenkový proud k objetí světa v úplném a bez konce zdokonalitelném skutku, v němž se víra a naděje dovršují v lásce. Jako jediný na Zemi je křesťanství schopno syntetizovat v jediném živoucím skutku vše a osobu a naklonit nás nejen k tomu, abychom sloužili, ale i milovali pohyb, který nás unáší.

Na otázku, zda křesťanství splňuje všechny podmínky očekávané od náboženství budoucnosti a zda jím prochází hlavní osa evoluce, přináší Teilhard de Chardin svoji křesťanství potvrzující „modlitbu ke Kristu vždy většímu“<sup>29</sup>.

Satoria křesťanství výstižně vyjadřuje jako „umění života“<sup>30</sup>, respektive umění činů, jimiž se život aktualizuje.

S přihlédnutím k soudobé definici práva na straně 12 lze podle mého názoru křesťanství vystihnout rovněž jako multidimenzionální fenomén, polysémií (vícevýznamový) jev, který je nutno zkoumat, argumentovat a interpretovat ve více rovinách respektive aspektech včetně adekvátně historické době. Přičemž specifickými „ustavujícími“ pravdami křesťanského stylu života (charakteristikami všech křesťanů), odlišujícími křesťanství od jiných náboženství (jiných monoteistů) nebo jiných stylů života, je hlavně víra v obraz Boha Trojjediného, křest ve jméno této Boží Trojice a víra v Ježíše Krista jako syna člověka i syna Božího.

Právě obory či disciplíny katolické teologické vědecké reflexe včetně etiky by logicky měly být jako kvalitní teorie (inteligentní moudrost) tohoto schopny a tím nápomocny. Měly by sloužit ve světle těchto základních ustavujících pravd křesťanství k co nejsrozumitelnějšímu vysvětlení křesťanství včetně k porozumění jeho církevním dokumentům, populárním přednáškám či různým dalším informacím o křesťanství, které samy o sobě nemohou přinést změny, k naučení – umění žití tohoto vysoce etického stylu života (s určujícím významem každého člověka – osoby a její univerzálně nepodmíněné lásky a svobody jakožto důsledku obrazu Boha křesťanů) v každodenní společenské praxi v demokratickém právním státě (včetně zkvalitňování fungování tohoto státu k co nejvíce etickému). Měly by být co nejlépe k dispozici všem zájemcům, jak lidem hledajícím, konvertitům nebo praktikujícím křesťanům, tak rovněž tzv. „dobrým katolíkům“, kteří někdy víc než podle Kristova života trojjediného Boha, žijí podle svých představ a tím i vlastních omezení, mnohdy s nepříznivými dopady i ve společnosti.

Zejména pro katolíky je v této souvislosti důležitá znalost a vyznávání nejen obsahu, ale také různé závaznosti informací o křesťanské víře a mravech.

Na základě Doktrinálního komentáře kardinála Ratzingera k Vyznání víry Pospíšil ve své knize<sup>31</sup> pojednal o „třech koších magisteria“. Základní text vyznání víry o „smrti

<sup>29</sup> MARTELET Gustave. Teilhard de Chardin, prorok Krista vždy většího, s. 230 a násl.

<sup>30</sup> <https://dvojka.rozhlas.cz/krajinou-byti-dokument-o-mystice-s-karlem-satoriou-a-johan...> (7.8.2019).

a vzkříšení Pána Ježíše Krista“ se v průběhu staletí vyvíjel a v historii putující církve projevuje „Kristem přislíbené působení Ducha svatého, který učedníky uvede do celé pravdy“. Nová formule vyznání víry, obsahující Nicejsko-konstantinopolské vyznání, se uzavírá přídávkem tří odstavců (vět), které slouží k lepšímu rozlišení druhů pravd, jež věřící přijímají. Profesor Pospíšil je vykládá (aby autentický význam, který jim přikládá učitelský úřad církve, byl správně pochopen, přijat a neporušeně zachováán), mimo jiné v následujícím smyslu.

Z prvního doplňující věty ve vyznání víry vyplývá, že předmětem učení jsou všechny pravdy božské a katolické víry, jež církev předkládá jakožto Bohem formálně zjevené, a proto také nereformovatelné. Nauky tohoto druhu jsou obsaženy v psaném nebo předávaném Božím slově. Jako Bohem zjevené pravdy je slavnostním výrokiem definuje buď římský pontifik, když hovoří „ex cathedra“, nebo kolegium biskupů shromážděných na koncilu nebo jsou neomylně předloženy k věření prostřednictvím řádného a univerzálního magisteria. Všichni věřící jsou zavázáni, tyto pravdy přijat silou božské víry. Kdo by o nich „zatvrzele pochyboval nebo je popíral, upadl by do církevního trestu odpovídajícího herezi, jak to stanoví příslušné kánony Kodexu církevního práva“.

Druhá doplňující věta zahrnuje víru ve všechny pravdy týkající se dogmatické a morální oblasti, jež jsou „nezbytné pro věrné zachovávání a vykládání pokladu víry, i když nebyly učitelským úřadem předloženy jakožto formálně zjevené“, jsou různé povahy – jako historické souvislosti, s logickou vazbou na zjevení nebo vyjadřují určitou etapu v procesu prohlubování znalosti zjevení. Tyto nauky může slavnostním způsobem definovat buď římský pontifik, když hovoří „ex cathedra“, nebo kolegium biskupů shromážděných na koncilu, nebo jim může neomylně učit řádný a univerzální učitelský úřad církve. Kdo by je „popíral, odmítal by pravdivost katolické nauky, a proto by již nebyl v plném společenství s katolickou církví“, byl by schizmatik – rozkolník.

Třetí doplňující věta vyznání víry zahrnuje všechny nauky v oblasti víry a mravů, jež jsou překládány jako „pravé“ nebo alespoň „jisté“. I když je řádné a univerzální magisterium nedefinovalo formou slavnostního prohlášení ani nepředložilo jako definitivní. Jsou však „autentickým výrazem řádného magisteria římského pontifika nebo kolegia biskupů, a proto vyžadují náboženskou uctivost vůle a rozumu“. Jejich smyslem je dosažení hlubšího porozumění zjevení, ozřejmění souladu nějakého učení s pravdami víry a také varování před koncepcemi, které se od zmíněných pravd odchyľují, nebo před nebezpečnými tvrzeními uvádějícími do omyľů. Každé mínění v rozporu s takto vyloženými naukami je nutno hodnotit jako „mylné... opovázlivé či nebezpečné...“.

Prostřednictvím různých druhů kréda křesťané dokládají a stvrzují, že vyznávají víru celé církve.

Jestliže například modlitba je pro křesťany velmi významnou cestou k sjednocení člověka s Bohem – umožnění Bohu (Lásce, Životu) vstupovat do světa, pak lze usuzovat, že studium křesťanské teologie, zahrnující křesťanskou etiku (včetně o modlitebním životě a jednání ve společnosti), sleduje stejný cíl.

Jak vyplývá zejména z výše zmíněných dokumentů Druhého vatikánského koncilu (například již z úvodu GS a LG 13–16), křesťanství na základě obrazu svého trinitárního Boha s univerzálně platnými mravními normami (zmíněnými Ježíšem

---

<sup>31</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Hermeneutika mysteria. Struktury myšlení v dogmatické teologii. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 204–209.

například v Lk 10, 27) se logicky týká každého člověka; ne pouze podle některých světských kritérií významných jedinců (autorit, vůdců apod.) nebo jen některých skupin lidí (tříd, elit apod.). Křesťanství a jeho etické normy jsou univerzální nabídkou každému člověku. Vychází z komplexního pojetí života včetně člověka. Člověk podle křesťanské antropologie zahrnuje komplex složek – tělesnou i duchovní, mužskou i ženskou, osobní, ekleziální i celospolečenskou atd. Nejde zde ale o nějaké rozvíjení „volnomyšlenkářství“ či dělání čehokoli všemi lidmi, ale především o možnost systematického naučení se umění žítí ve vztahu s transcendentním Bohem skrze naše jednání – činy – styl života podle Ježíše Krista (dokonalého Bohočlověka).

Znalosti ze studia křesťanské teologie včetně křesťanské etiky zjevně mohou mít značný praktický význam v současném společenském životě i do budoucna k řešení mnohých problémů nejen v oblasti sociálních norem, ale také k reagování na trendy vývoje v jiných oblastech (zdravotních, duchovních atd.)

### 3. kapitola

## System západní teologie a některé další vztahy

Počátky pojmu teologie (z řeckého – theos – Bůh a logos – rozmluva) jsou spojovány s Platónem (5. stol. př. n. l.), který jej použil ve svém díle Politika.

Ve Starém ani v Novém zákoně se pojem teologie nevyskytuje, i když oba zákony obsahují více teologií ve smyslu teologických reflexí – způsobů myšlení o Bohu jakožto nejvyšším ideálu, základu a cíli života apod. Křesťanské uplatnění tohoto pojmu historicky začíná u Origena, Eusebia, Athanasia a Basila.

V křesťanském slovníku je teologie křesťanská vystižena jako „vědecko-metodické uvažování o křesťanské víře v Boha, který se zjevil v Ježíši z Nazareta... je třeba ji uvažovat ze tří hledisek: z hlediska církevního zaměření, z hlediska zaměření na křesťanskou víru a z hlediska jejího vědeckého charakteru... díky rozsáhlosti složitosti námětů se člení na různé obory...“<sup>32</sup>

Petráček se o historii křesťanské teologie mimo jiné vyjádřil<sup>33</sup> v tom smyslu, že doby největšího rozkvětu církve byly dobou dobré teologie – jako například doba církevních Otců nebo doba 13. století, kdy se nejvíce podařilo inkulturovat křesťanství a prolnout jím společnost, stát a kulturu. Jako příčinu úspěchu uvedl pluralitu autorit (papež, panovníci, charismatické postavy, univerzity), svobodu a prostor pro promýšlení víry. A to zejména na univerzitách. Univerzity vykonávaly řádný učitelský úřad církve. Biskupové a papež běžně do věroučných záležitostí nevstupovali.

Naopak v době reformace a protireformace takováto svoboda skončila. Teologie se stala konfesně uzavřenou ideologií, ztratila svoji inovativnost a kreativitu. Takto ochromené křesťanství proto už nebylo schopné vést evropskou společnost.

Za nejhorší období označil Petráček dobu antimodernistické štvánice v letech 1904 – 1914, kdy tzv. integrální katolicismus velmi problematickými prostředky eliminoval všechny ostatní proudy v církvi a umrtvil její intelektuální život na čtyřicet let.

Přes všechny těžkosti represe a násilí se podařilo připravit teologickou půdu pro zásadní průlom k obnově církve Druhým vatikánským koncilem. Zejména teologickými pracemi odborníků jako Congar, Ratzinger a Küng, kteří na rozdíl od teologů 19. století odolali šikaně.

Kohut ve své knize<sup>34</sup> z historického hlediska zmiňuje jednak diferenciaci pouze teologie západní (na rozdíl od východní) do jednotlivých vědních oborů a také čtyři podoby teologie křesťanského Západu, a to s charakteristikami například následujícími:

- 1) Model gnosticko-sapienciální (v prvním století) s ideálem tzv. gnóze (sapientia – moudrost), který objímá všechny oblasti lidského vědění ve vztahu k Bohu a ke spáse člověka. Zapojoval nejen rozum člověka, ale také vůli, cit, intuici a konkrétní podoby lidského chování. Tím utvářel celkový náboženský postoj bez dělení skutečnosti na posvátné a profánní. Teologie a konkrétní život se vyvíjely společně. Vyjádřením jednoty byl způsob studia Písma – rozlišovaly se čtyři úrovně či smysly: literární, alegorický, morální a anagogický (lze v nich vidět základ až v následném období vznikajících teologických oborů: biblického,

<sup>32</sup> PETROSILLO, Piero. Křesťanství od A do Z. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 208.

<sup>33</sup> VOPŘADA, David a PETRÁČEK, Tomáš. O dobách, kdy církev teologií žila/nežila, a kam to vedlo. Zpravodaj Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy Doxa 2015-2016, roč. 2, č. 2, s. 2–3.

<sup>34</sup> KOHUT, Pavel Vojtěch. Co je spirituální teologie? Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 12–96.



dogmatického, morálního a spirituálního). Výhodou tohoto modelu je zapojení celého člověka a provázanost prvků teologie a poznání se životem. Nedostatkem je málo rozvinutá metodologie četby Písma a necitlivost k pojmovým rozlišením (přirozené – nadpřirozené, rozum – víra, filozofie – teologie, intuice – rozum, cit – rozum apod.).

- 2) Model scholastický (ve 12. – 15. století) reflektuje víru téměř výhradně z pozic aristotelské filozofie. Na biblické Zjevení aplikuje rozlišující kategorie, čímž dospívá k jednotě vizí, ale na druhé straně zužuje pole bádání – je málo pozorný vůči dějinnému rozměru víry, dynamickému charakteru bytí a nedoceňuje intuitivní a hlavně nadracionální poznání (a tím i mystiku).
- 3) Model pozitivně scholastický (v 16. – 20. století) je prodloužením předchozího modelu. Snaží se odpovědět na rostoucí kritiku vznikajících profánních oborů (filologie, moderní historie, experimentální vědy) a moderních filozofických směrů, když doplňuje aristotelský metafyzický základ o výsledky pozitivních věd. Kladem je větší citlivost na historický rozměr víry. Nedostatky jsou degenerující filozofický základ a apologicky až polemicky laděný výklad.
- 4) Současný model (od 20. století) dosud neustálený a mnohotvárný, s převahou antropologického uspořádání, neapologického postoje, eklektického přístupu k filozofickým základům teologie a přiblížení se ke gnostickému modelu (touhou po všeobjímající syntéze). Hlavním úskalím je přílišná antropologizace a tím i nebezpečí nežádoucího antropocentrismu.

O diferenciaci západní teologie do jednotlivých vědních oborů – o jednotě a vzájemném uspořádání teologických oborů – Kohut v již citované knize pojednává v následujícím smyslu.

Za vzor jednoty teologie se klade její původní nerozdělenost do různých oborů v prvním tisíciletí křesťanství a pokračování této jednoty ve východní teologii zvláště pravoslavné.

Pozitivním přínosem diferenciacie teologie na jednotlivé obory v průběhu druhého tisíciletí na Západě bylo praktické usnadnění proniknutí do hloubky jednotlivých aspektů či témat. (Zde považuji za potřebné dodat upozornění rovněž na opačný problém – například rozdílnost pojmosloví a neschopnost komunikace mezi různými obory nejen vědy, ale i jiné lidské činnosti).

Kohut také zmiňuje, že v minulém století bylo navrženo více modelů pro celkové uspořádání teologických odvětví, sám na základě Congarova dělení, které považuje za nejvyváženější, dělí soudobou teologii do tří základních skupin oborů s návazným pomocným významem dalších humanitních věd včetně věd sekulárních.

Třemi základními skupinami teologických oborů, v nichž je zřejmé místo a úloha etiky a také potřeba součinnosti oborů, jsou:

- 1) Pozitivní teologie – je především zdrojem jednotlivých údajů Zjevení. Zahrnuje biblické vědy (například úvody do Starého a do Nového zákona, biblická exegeze, biblická teologie), církevní dějiny (faktografické a interpretační prezentace a monotematické studie), patrologii a patristiku;
- 2) Doktrinní teologie – obory této teologie údaje věd první skupiny dále zpracovávají z vlastních hledisek a vlastními metodami do logických celků ke konkrétním aplikacím vědami třetí skupiny. Zahrnuje fundamentální a dogmatickou teologii (například pojednání o teologii Zjevení, Trojici, christologii, soteriologii, pneumatologii, stvoření, antropologii, teologii dějin, eschatologii, ekleziologii, mariologii, sakramentální teologii), spirituální teologii (například zahrnující pojednání o dějinách spirituality, dynamice duchovního rozvoje, teologii mystiky

a spirituality životních stavů), liturgiku (například o liturgické teologii a antropologii, teologii slavení) a teologickou etiku (zmíněný autor uvádí její členění zahrnující například pojednání základní – biblická, historická a strukturální, o etice osoby – fyzická a sexuální, o etice sociální – manželské, rodinné, ekleziální, ekonomické, komunikační a politické, a o etice náboženské – svátostné a etice modlitby); dále k členění teologické etiky viz ve 4. kapitole;

- 3) Disciplinárně-praktická teologie – zahrnuje praktickou neboli pastorační teologii (například pojednání o teologii pastorační, pastoračním plánování, homiletické, katechetické, liturgické a další pastorační (politické, charitativní, mediální atd. včetně o duchovním vedení) a církevní právo (zahrnující teorie a dějiny církevního práva, obecné normy, církevně strukturální, magisteriální, svátostné, manželské, trestní, procesní a administrativní právo, vztah církevního a civilního práva).

Vzájemně obzvlášť provázané a komplementární obory soudobé doktrinální teologie, ve kterých je místo křesťanské etiky, Kohut přirovnává k trojí reakci křesťana na Boží tajemství, jenž se mu sdílí (autor poukazuje také na shodné členění v Katechismu katolické církve<sup>35</sup> – dále jen „KKC“).

- O tom, v co křesťan věří, pojednává hlavně dogmatická teologie; V KKC První část – Vyznání víry;
- O tom, jak tyto pravdy víry křesťan slaví, pojednává liturgika; V KKC Druhá část – Slavení křesťanského tajemství;
- O tom, jak tyto pravdy víry křesťan žije, pojednává etika, a to s důrazem „především na řád lásky... a tedy na správnost vztahu člověka k Bohu“<sup>36</sup> s tím, že odmítá dřívější pojetí etiky typické zúžením na souhrn křesťanských povinností; V KKC Třetí část – Život v Kristu pojednává o těchto tématech:

První oddíl – Povolání člověka: Život v Duchu

První kapitola: Důstojnost člověka

1. Článek / Člověk jako Boží obraz
2. Článek / Naše povolání k blaženosti
3. Článek / Lidská svoboda
4. Článek / Mravnost lidských skutků
5. Článek / Mravnost vášní
6. Článek / Mravní svědomí
7. Článek / Ctnosti
8. Článek / Hřích

Druhá kapitola: Lidské společenství

1. Článek / Osoba a společnost
2. Článek / Účast na společenském životě
3. Článek / Sociální spravedlnost

Třetí kapitola: Boží správa: Zákon a milost

1. Článek / Mravní zákon
2. Článek / Milost a ospravedlnění
3. Článek / Církev, Matka a učitelka

Druhý oddíl – Desatero Božích přikázání (jejich výčet viz ve 2. kapitole).

- O tom, jak křesťan zakouší víru, slavení a život, pojednává spirituální teologie, se kterou má etika velmi úzké spojení; V KKC Čtvrtá část – Křesťanská modlitba.

---

<sup>35</sup> KKC

<sup>36</sup> KOHUT, Pavel Vojtěch. Co je spirituální teologie?, s. 71–72.

Z historie inkulturace křesťanství včetně jeho teologie je zřejmé, že v dějinách vždy existovaly vztahy křesťanství s okolním světem včetně s uměním a s některými zejména humanitními vědami, jak se zejména od novověku postupně vyčleňovaly z filosofie a stále více se dále specializovaly. Filosofie apeluje převážně na myšlení, náboženství na víru a umění na emoce. V různých historických obdobích dokázaly na sebe respektive také se speciálními vědami více či méně navazovat. Hlavně však, a to od počátku křesťanství, existovaly vztahy teologie s filosofií.

Störing v publikaci o dějinách filosofie<sup>37</sup> pojednává o vztahu filosofie a teologie v tom smyslu, že při přechodu od filosofie řecké a římské antiky ke křesťanské filosofii evropského středověku je čistě časově dějinná spojitost zachována, neboť rozšíření křesťanství a počátky křesťanské filosofie církevních otců se časově shodují se závěrečnou fází antiky, respektive přímo navazují. Z hlediska duchovních dějin znamená však tento přechod určitý skok – křesťanství, kromě svého zakladatele, vyrostlo rovněž z dávných východních náboženských tradic – ze starého židovství s asyrskými, babylonskými, perskými a egyptskými zdroji.

Za svatého Pavla se křesťanství rozšiřovalo hlavně přes Středozemní moře a tedy nutně ve vztahu s antickou filosofií. Dějinný základ, na kterém vyrostla kultura a duchovní svět křesťanského středověku, byl tvořen Římskou říší a římským právem, řeckou vzdělaností, křesťanstvím (hlavně v mravnosti) a nezlomnou silou keltských, germánských a slovanských kmenů.

Paralelně s civilizováním západní Evropy římským právem, řeckou vzdělaností a křesťanskou mravností pronikla anticko-křesťanská kultura Východní říše římské na slovanský východ. Později pronikl islám a antika do arabského světa. V pozdním středověku došlo ke styku křesťanské filosofie s filosofií arabskou a židovskou (hlavně v patristice a ve scholastice).

Definicí filosofie (kromě obvyklé „lásky k moudrosti“), ani její předmět, nelze přesně vymezit a určit, protože filosofie není abstraktní pojem, nýbrž pojem dějinně vzniklý a neustále se vyvíjející. Pod pojmem filosofie se shrnují určité problémy, které se vynořily ve vývoji lidského ducha a pokusy o jejich řešení (filosofii je nutno proto studovat s jejími dějinami). Filosofii lze chápat jako pokus člověka vyřešit svým myšlením hádanku vlastní existence – okolního vnějšího světa i vlastního nitra. Je starší než všechna psaná svědectví, jež o tom lidstvo má.

Co se týká předmětu filosofie, Störing zmiňuje, že v jednotlivých dobách se filosofové zabývali vším – všechno může být jejím předmětem. Tradičně se filosofie člení takto:

- Celkem světa (nebo co je smyslově nepostizitelné) se zabývá metafyzika;
- Bytím v jeho celku se zabývá ontologie;
- Správným myšlením a pravdou se zabývá logika;
- Správným jednáním se zabývá etika;
- Poznáním a jeho hranicemi se zabývá teorie poznání;
- Krásou se zabývá estetika;
- Státem se zabývá filosofie státu;
- Právem se zabývá filosofie práva; přičemž se liší právní filosofie ve smyslu hmotném a ve smyslu formálním čili noetiky atd.

Störing rovněž zmiňuje, že filosof Immanuel Kant (1724–1804), přehlížeje své životní dílo, napsal, že chtěl dát odpověď na tři otázky:

---

<sup>37</sup> STÖRIG, Hans Joachim. Malé dějiny filosofie. 8. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, s.18–22 a 160–161.

1. Co můžeme vědět? Což je otázka o možnostech poznání světa (Kant přitom kladl důraz na to, jestli v něm lze vůbec vědět něco jistého).
2. Co máme dělat? Týká se etiky – lidského jednání – jak vést svůj život – o co mohu rozumně usilovat a o co usilovat mám.
3. V co smíme věřit? Týká se zejména existence vyšší moci – což již zasahuje do oblasti náboženství.

Na základě těchto Kantových otázek Störing vysvětluje, že v dějinném vývoji filosofie lze v hrubých rysech pozorovat, že se tyto otázky objevily v opačném pořadí.

Filosofii jako oblast lidského zkoumání a vědění nelze od speciálních věd odlišit určením jejího předmětu ani dlouhodobostí jeho sledování.

Od speciálních věd se filozofie, podobně jako náboženství, odlišuje zejména specifickou metodou – zaměřením na celek a na to, co v sobě pojímá všechny věci. Filozofové se snaží zařadit jednotlivé jevy světa do celkové souvislosti, nalézt jejich společný smysl a spojit výsledky věd v jednoduší obraz světa – světový názor.

O vztahu filosofie a teologie Maritain v knize „Úvod do filosofie“ napsal: „Filosofie je nejvyšší z lidských věd, tj. z věd, které poznávají věci přirozeným světlem rozumu. Existuje však jedna věda nad ní. Existuje-li totiž věda, která je v člověku účastí na poznání vlastním samotnému Bohu, tato věda bude zřejmě vyšší, než je nejvyšší věda lidská... takovou vědou je teologie... Teologie neboli věda o Bohu, pokud se nám dal poznat zjevením, je nad filosofií... jsou to vědy dokonale rozlišeny, ale ne odděleny... Filosofie je teologii podřízena, nikoli ve svých principech (tj. první pravdy, jejichž zřejmost je patrna rozumu sama sebou), ani ve svém rozvoji, nýbrž ve svých závěrech, nad nimiž teologie vykonává kontrolu, jsouc takto pro filosofií negativním pravidlem... slouží-li filosofie teologii (teologie využívá pro své vlastní důkazy pravd stanovených filosofií), sama přijímá cennou pomoc od teologie (využívá pravd zjevených Bohem)... Avšak filosofie, a především filosofie par excellence neboli metafyzika, je věda nejvyšší. Náleží jí tedy soudit všechny ostatní lidské vědy v tom smyslu, že odsuzuje jako nepravdivou každou vědeckou tezi neslučitelnou s jejími vlastními pravdami...“<sup>38</sup> Metafyzický pohled je pro křesťany věčně transcendentně otevřený jako život Věčného Boha.

Z článku<sup>39</sup> Machuly mimo jiné vyplývá, že v církvi „od samého počátku křesťanství se filosofické myšlení rozvíjelo, a to dost svébytným způsobem. Nešlo však o nějakou „oficiální“ filosofii církve. Obecně platí, že církev nějakou vlastní filosofií nepředkládá; není to jejím úkolem“. Poměrně brzké bylo v církvi poznání, že pro komentování a myšlenkové rozpracování židovsko-křesťanského Zjevení jsou filosofické pojmy a myšlenkové rámce nezbytné a uznávali také značnou autonomii filosofického myšlení. Z takovýchto osobností se v článku uvádí například: Justin (†165), Klemens Alexandrijský (†215), Augustinus (354–430), Boethius (480–524), Jan Scotus Eriugen (810–877), canterburský arcibiskup Anselm (1033–1109). Myšlenky Jana Pavla II. v encyklice *Fides et ratio* (vyjadřující zájem církve na plodné spolupráci filosofie a teologie) autor článku proto považuje za potvrzení tohoto starého osvědčeného pohledu.

Otázky o autonomii a vztahu filosofie a teologie, o vědeckosti teologie a podobné, byly kladeny již ve středověku. Existovala jak představa averroistů o dvojí pravdě, která měla zajišťovat autonomii filosofie, tak rovněž pojetí Tomáše Akvinského (*ancilla theologiae*), které filosofií přiznávalo větší ocenění a hodnotu. Pokud dojde ke sporu filosofického principu a Zjevení, pak se jedná o konkrétní lidský omyl (nedostatečnost

<sup>38</sup> MARITAIN, Jacques. Úvod do filosofie. Praha: KF KTF UK, 54. sv. edice Studium, s. 60–71.

<sup>39</sup> MACHULA, Tomáš. Credo quia rationabile. Poznámka ke vztahu filosofie a teologie. In Deset let Teologické fakulty Jihočeské univerzity. Studie Teologické fakulty, s. 53–58.

lidského rozumu, který má tendenci se mýlit). Pokud dojde k nejasnostem či konfliktům, je třeba je řešit, nikoli obcházet, jak to dělali averroisté. Existenci víry a teologie, kterou Akvinský nazýval *sacra doctrina*, pravým poznáním či pravou vědou, a to kromě přirozeně dostupných poznatků filosofické vědy (dnes míněno spíš ve smyslu celku poznání), Akvinský považoval za nutné pro spásu člověka – aby se mu dostalo i nadpřirozených vědomostí, ne jen vědomostí přirozeně dostupných.

Na základě životopisných údajů Akvinského je možné si lépe uvědomit nejen podobnost některých společenských jevů nebo jejich řešení a nadčasovost evangelia, ale také rizik z dobové podmíněnosti teologie. Z knihy Scherera například vyplývá<sup>40</sup>, že Akvinský asi ve svých patnácti letech, tj. v r. 1239, začal studovat na neapolské univerzitě sedmero svobodných umění (základ dalšího studia), kde se setkal s dílem Aristotela a také s řádem dominikánů. Obojí v něm vyvolalo „touhu po životě v radikální chudobě, plynoucí z evangelia, a velkou úctu ke světu vědy, který se začínal nově utvářet ve znamení Aristotelova učení. V jeho době totiž vznikalo reálné nebezpečí, že se věda a víra postaví proti sobě. Tomáš ovšem poznal nutnost najít spojení mezi rozumem a vírou při současném zachování autonomie obou zdrojů.“ Ze zdravotních důvodů přerušil práci na svém stěžejním díle – Teologické sumě, která je jednou z částí jeho etické teorie. V závěru života se údajně světil své sestře, hraběnce Theodorě ze San Severina, že „všechno, co napsal, mu připadá jen jako polní tráva ve srovnání se zjevením, kterého se mu dostalo nyní“.

Šprunk v úvodu k Akvinského Teologické sumě<sup>41</sup> mimo jiné vystihl dobovou podmíněnost jeho teorie hlavně dvěma rysy. Jednak „kulturní podmíněnosti“, což znamená, že se jeho analýza týká příkazů přirozeného zákona, jak byly tehdy známy v kulturním okruhu, v němž žil – tzn. jen v křesťanské civilizaci, bez etnologických poznatků s rozmanitostí etických představ. A druhým rysem je její „synchronická perspektiva“ – týká se pouze současného stavu etického poznání, nikoli historického vývoje.

Z historie teologie jako vědy (podobně jako jiných věd) je tedy zřejmé, že teologie existuje v různých historických podobách, že docházelo k změnám myšlení (zejména metod), což je potřeba ve studiu či vědecké práci brát v úvahu. Odlišovala se také samotná kritéria vědeckosti. Pospíšil to vystihl například: „...řecké filozofické myšlení důsledně abstrahovalo od proměnlivosti času a zaměřovalo se na to neproměnné, trvalé, věčné. Zmíněná koncepce silně ovlivňovala myšlení církevních otců i mistrů středověké teologie. Situace se ale radikálně změnila v devatenáctém století, kdy se objevilo docela nové vědomí dějinnosti, k čemuž bezesporu přispěla idea vývoje a tendence člověka utvářet a přetvářet svou dějinnou existenci... Teologie... existuje v dějinách, je součástí dějin spásy a toho, co nazýváme tradice. Každá výpověď má svůj konkrétní dějinný kontext... Teologie proto již není pouze filozofií osvícenou vírou, nýbrž také dějinami čtenými ve světle víry, ba sama teologie existuje v dějinách a má své vlastní dějiny... se více než kterákoli interpretační disciplína zabývá vlastními dějinami. Nejedná se... o projev úcty k předchozím generacím, nýbrž o povahu teologie samotné... Pravá teologie... je věda cílových hodnot, tedy věda evangelijně chudá, věda bytostně paschální, tudíž věda překračující limity tohoto světa, a přece promlouvající v tomto světě, věda aspirující na setkání s Trojjediným, věda kříže, která musí být v očích tohoto světa považována za čiré bláznovství... však zcela paradoxně zachraňuje svět

<sup>40</sup> SCHERER, Georg. Tomáš Akvinský. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 6–11.

<sup>41</sup> ŠPRUNK, Karel. Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě. Praha: Krystal OP, s.r.o., s. 12.

a důstojnost člověka, který je přece tak náchylný stát se otrokem pouhých prostředků, výplodů své mysli...“<sup>42</sup>

Pomocnými profánními humanitními vědami teologie – s menší či větší možností jejich využití obory teologickými včetně křesťanskou etikou – jsou například antropologie, religionistika, sociologie, psychologie a filosofie včetně profánní etiky. „Když se provádí metodické bádání ve všech vědních oborech skutečně vědecky a podle mravních zásad, nebude v... rozporu s vírou, protože věci světské i věci víry pocházejí od jednoho a téhož Boha.“<sup>43</sup> Což ovšem neznamená, že není nutno použitelnost různých děl, různých přístupů autorů včetně jejich změn a podobně, rozlišovat.

V kontextu této práce lze jako příklad fungující vazby mezi Písmem, trinitátní teologií, filosofií i dalšími vědami uvést již zmíněného Satoriu, který ve svých kázáních, přednáškách či publikacích<sup>44</sup> křesťanství či křesťanskou etiku výstižně vyjadřuje jako „umění života“<sup>45</sup> respektive umění činů (v rámci společenského života), jimiž se život aktualizuje, k možnosti opravdového porozumění víře, lidským činům i životu člověka, a křtu jako nezbytnému „noření do života“ (podle sv. Pavla), život je zajímavý Bohem, jde o život apod. A to ve smyslu Ježíšova například: „...Já jsem přišel, aby (ovce) měly život a měly ho v plnosti“ (J 10,10) nebo „...Kdo ve mne věří, i on bude činit skutky, které já činím, a ještě větší, neboť já jdu k Otci“ (J 14,12). Abychom měli život s křesťanskou identitou svatosti podle Ježíše Krista (v němž nestačí být jen slušný či pouze v nějaké konkrétní roli). Křesťanství charakterizuje ve smyslu zejména monotematického povolání či křestním, mnišským či mystickým posláním křesťanů – se základní normou především být člověkem podle obrazu a podoby Boha (ne jen nějakou životní rolí či postavením) – milovat Boha – žít v kontemplativním sjednocení s Bohem neboli životem Věčného (dle papeže Jana Pavla II.). A to s odkazy například na Scalu Paradisi, sv. Benedikta – jeho vyhlášený „boj“ profanu, „Modli se a pracuj“, sv. Augustina – „Miluj a dělej, co chceš“, Fabrice Hadjadj – „Mystika bez morálky je slepá a morálka bez mystiky je slepá“, na sv. Terezii a sv. Jana od Kříže – k modlitbě, Akvinského – k spravedlnosti – dát zejména Bohu, co mu náleží a v míře jaké mu to náleží, partnerství Boha s lidskou přirozeností a k habitu – možnosti naučení se opakováním až k dokonalému umění, Thomase Mertona – ke kontemplaci, na Nicolase Malebranche – k pojetí křesťanské etiky jako teologie schopné vysvětlit například, že každý čin je schopen sjednotit s Bohem, a také s odkazy na mnohé filosofy – například na Maurice Blondela.

Říha v předmluvě Archambaultovy knihy o Blondelově filosofii (metafyzice) vystihl například: „Je... možné dosáhnou univerzální souvislosti všeho se vším? ...Blondel vychází – podobně jako klasická (intelektualistická) metafyzika – z já v aktu. Ukazuje však, že já není pouze sebevědomí, nýbrž i sebeurčení, tedy jednání. Jednání je nevyhnutelné (i kdybych nechtěl jednat, je to rozhodnutí, a tedy jednám), je reálné (není možné jednat jevově, fenomenálně) a je v souvislosti podmínek v prostoru a času donekonečna... aplikuje náhled, který Archambault nazývá mateřský princip Blondelovy filosofie: svou nedostatečnost si uvědomuji jen tím, že vím o tom, co ji přesahuje, transcenduje. Jinak řečeno: Blondel rozborem imanence dochází

<sup>42</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Hermeneutika mysteria, s. 30, 25.

<sup>43</sup> KKC 159

<sup>44</sup> VÁCHA, Marek a SATORIA, Karel. Život je sacra zajímavěj. Brno: Cesta, 2013.

SATORIA, Karel. Povoláním člověk. Brno: Cesta, 2015.

<sup>45</sup><https://dvojka.rozhlas.cz/krajinou-byti-dokument-o-mystice-s-karlem-satoriou-a-johan....> (7.8.2019).

k transcenci. (Tak o něm soudí Jan Pavel II. v encyklice *Fides et ratio*)... Ve třech hlediscích naší aktivity, v myšlení, bytí a chtění, probíhá stejná nekonečná dialektika mezi aktem a jeho objektem... Jaký svět se nám zjevuje v této metafyzice? Je to svět dynamický, ve vývoji, na němž všechny bytosti, především rozumové, mají účast, ve vývoji vyžadujícím úsilí rozumu, vůle a srdce, svět zahrnující objekty a spolu s nimi měnící se (a ve změně sebe nalézající) subjekt; svět v neustálém zrodu, v ontogenezi, v dějinách stále otevřených, v dramatu, v němž lidé nejsou neúčastní pozorovatelé, ani loutky ovládané zvenčí, nýbrž dělníci Boží.<sup>46</sup>

Přestože se v této práci nezaměřuji na řešení vztahu s nevěřícími, ani na ryze profánní vědy, pro kontext s tématem této práce a hlavně jako příklad potřebné součinnosti různých věd může posloužit Ratzingerova kniha „Benediktova Evropa v krizi kultur“, vydaná v r. 2005, ze které Bronková vystihla mimo jiné: „V tolik nezbytném dialogu mezi laiky a katolíky musíme být my křesťané velmi pozorní, abychom zůstali věrni této základní linii: totiž žít víru, která má původ v Logos, ve Stvořitelském Rozumu, a která je proto také otevřená všemu, co je opravdu rozumné. Jako věřící bych chtěl na tomto místě předložit laikům návrh. V době osvícenství docházelo k pokusům pojmout a definovat základní morální normy s tím, že měly platit, jak se říkalo, *etsi Deus non daretur*, i v případě, že by Bůh neexistoval. Uprostřed rozporů mezi konfesemi a v naléhavé krizi představ o Bohu, byl podniknut pokus zachovat základní hodnoty morálky mimo rozpory a hledat pro ně evidenci, která by je učinila nezávislými na četných roztržkách a nejistotách různých filosofii a vyznání. Tak měly být zajištěny základy soužití a obecněji, základy humanity. Tehdy se to zdálo možné, jelikož základní přesvědčení vytvořená křesťanstvím z velké části odolávala a zdála se být nepopíratelná. Tak už tomu ale není. Hledání jakési důvěryhodné jistoty, jež by zůstala netknutá a nad všemi rozdíly, ztroskotalo. Ani vskutku grandiózní úsilí Kantovo nebylo s to vytvořit nezbytnou jistotu, sdílenou všemi. Kant popřel, že by Bůh mohl být poznatelný v rámci čistého rozumu, ale zároveň představil Boha, svobodu a nesmrtnost jako postuláty praktického rozumu, bez nichž podle něho v důsledku není možné žádné morální jednání. Nepřináší nám dnešní situace světa znovu na mysl, že mohl mít pravdu? Chtěl bych to říci ještě jinými slovy: do důsledku dovedený pokus utvářet lidské věci zcela bez Boha nás přivádí stále víc na okraj propasti, k naprostému opominutí člověka. Měli bychom tedy obrátit osvícenecké axioma a říci: také ten, kdo nenachází cestu k přijetí Boha, by se měl snažit žít tak a vést svůj život veluti si *Deus daretur*, jako kdyby Bůh byl. Je to rada, kterou už Pascal dával svým nevěřícím přátelům a je to rada, kterou také my dnes chceme dát svým přátelům, kteří nevěří. Nikdo tak nebude omezen ve své svobodě, ale všechny naše věci najdou podporu a kritérium, jež naléhavě potřebují.“<sup>47</sup>

Sdělení Hály v jeho profánní knize s výstižným názvem „Univerzalismus v etice jako problém“<sup>48</sup> vyznívají například následovně.

Hned v úvodu Hála sděluje, že v knize shrnuje pojednání, která ve své práci věnoval různým aspektům univerzalismu. Přestože spíše věří v kompromis a *modus vivendi*, než v konsenzus, univerzalismus považuje za východisko eticko-morální problematiky, která nemá alternativu, která ale ve svém konkrétním rozvinutí a aplikaci přináší řadu

<sup>46</sup> ARCHAMBAULT, Paul. *Iniciace do Blondelovy filosofie jako krátký traktát metafyziky*. Olomouc: Centrum Aletti, 2012, s. 10–12.

<sup>47</sup><https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKewj9JfqeTIAhVGK1AKHUDvBscQFjAAegQICRAB&url=http%3A%2F%2Fwww.radiovatican.a.cz%2Fclanek.php%3Fid%3D4029&usg=AOvVaw1EEQcXvU2vwPNv164gkByh>, (11. 11. 2019).

<sup>48</sup> HÁLA, Vlastimil. *Univerzalismus v etice jako problém: K otázkám univerzalismu v některých etických koncepcích*. Praha: Filosofia, 2009, s. 11–13.

problémů, především v kontextu rozmanitosti civilizačně-kulturních tradic, partikulárních „kolektivních identifikací“ (obsahujících silné emocionální dimenze, jež pouze univerzalistické pojetí nemůže poskytnout), ale také z hlediska plurality přístupů v době, kdy přestaly automaticky platit tradičně náboženské a metafyzické předpoklady.

Hála rovněž sděluje, že v etice je problém univerzalizmu spjat především s Kantovým pojetím praktické filosofie s koncepcí mravního zákona jako kategorického imperativu (jehož platnost není podmíněna sledováním nějakého obsahově konkrétního cíle nebo hodnotového korelátu), a s racionalismem, ponechávajícím stranou emocionální stránku. V tomto smyslu lze hovořit o „formalismu Kantovy koncepce“. Klíčovou roli v ní hraje rovněž svoboda v pozitivním smyslu jako předpoklad mravní zkušenosti, zažívané v mravním rozhodování a jednání. Kantova univerzalistická koncepce ovlivnila převážnou část pozdějšího filosofického uvažování v oblasti etiky.

V souvislosti s opakovaně v této kapitole zmíněným Kantem je potřeba upozornit, že ohledně recepce jeho díla, respektive některých fází díla (a to se týká i dalších autorů), existují mnohé názory, takže je nutno je rozlišovat z různých hledisek. Například z článku<sup>49</sup> Jaroslava Vokouna na téma recepce Kanta v křesťanské teologii a filosofii mimo jiné vyplývá následující.

Kantův filosofický vývoj byl určen na začátku teologickým motivem (zájmem o Boží vznešenost), a proto o svět, který je ve své autonomii konečný a kontingentní, a o konečnost rozumu vázaného na smyslovou zkušenost. Výsledkem jeho filosofie bylo zcela v protikladu k jejím vůdčím intencím úplné oddělení já rozumu a vědomí zkušenosti od každé vazby na Boha. V křesťanském myšlení se proto recepce Kanta ubírala tak, že byly využity především tři možnosti (o kterých Vokoun v článku dále pojednává), a to:

- Uvidět Kantovu snahu o vymezení hranic rozumu v kontextu negativní teologie a tak ji zařadit do rytmu evropského myšlení, oscilujícího mezi pozitivní a negativní teologií, a to dosud i v ateistických podobách nebo
- vyjít z kritiky praktického rozumu a teologii etizovat nebo i emocionalizovat (protestantská teologie) nebo
- negovat Kantovu kritiku čistého rozumu jejím ontologickým prohloubením (transcendentální tomismus).

Vokoun v závěru svého článku například poznamenává, že navázání na Kantovu teorii poznání (byť jen okrajově) je přítomné v evangelické teologii tam, kde se Kant interpretuje jako dovršitel Lutherovy kritiky rozumu, a naopak v katolické teologii stál Kant nepřiznaně za předkoncilními koncepcemi katolické morálky zdůrazňujícími na prvním místě povinnost, jak si toho povšiml Bernhard Häring (1912–1998), který tento přístup překonával.

Druhý vatikánský koncil, jak již bylo výše částečně zmíněno ve 2. kapitole, znamenal velké změny v mnoha oblastech. Pro teologii stanovil například ve Věřoučné konstituci o Božím zjevení v článku 24: „Posvátná teologie se opírá o psané Boží slovo a zároveň o posvátnou tradici jako trvalý základ... má být studium Písma svatého duší posvátné teologie...“<sup>50</sup> V Dekretu o výchově ke kněžství (*Optatam totius*) v článku 15 stanovil požadavky na studium filozofie „jak starého filozofického dědictví, tak zkoumání novější doby, zvláště to, které má větší vliv ve vlastním národě“, a to s cílem pochopení rázu dnešní doby, a v článku 16 mimo jiné stanovil: „Teologické

<sup>49</sup> VOKOUN, Jaroslav. K recepci Kanta v křesťanské teologii a filosofii. In *Deset let Teologické fakulty Jihočeské univerzity: Studie Teologické fakulty*, sv. 18, s. 97–103.

<sup>50</sup> DOKUMENTY DRUHÉHO VATIKÁNSKÉHO KONCILU, s. 122.



obory ať se přednáší ve světle víry a pod vedením církevního učitelského úřadu tak, aby bohoslovci bedlivě čerpali katolickou nauku z Božího zjevení... Zvláště pečlivě vzdělání je třeba... v oboru Písma svatého... V dogmatické teologii, ať... také učí hledat řešení lidských problémů ve světle zjevení... Rovněž ostatní teologické předměty se mají obnovit tím, že budou v živějším spojení s Kristovým tajemstvím a s dějinami spásy. Zvláštní péče ať se věnuje zdokonalení morální teologie, její vědecké podání ať se bohatěji živí naukou Písma svatého a osvětluje vznešenost povolání věřících v Kristu a jejich povinnost přinášet v lásce užitek pro život světa.<sup>51</sup>

Nejen pouze jediná extenzivně morální teologii zmiňující věta (v článku 16 *Optatam totius*) je tedy z Druhého vatikánského koncilu a jeho dokumentů směrodatná pro morální teologii (křesťanskou etiku).

Pospíšil se ve své knize<sup>52</sup> vyjádřil, mimo jiné, v tom smyslu, že kromě změněné metody studia teologie (především s důrazem větším na Písmo, a to ve všech oborech teologie) je více zřejmé, že místo o pouhé vzájemně provázanosti a komplementárnosti oborů doktrinní teologie lze hovořit o systematickosti, a to nejen celé křesťanské teologie a celého křesťanského myšlení, ale celého křesťanství, které nezahrnuje jen myšlení, ale také jiné činnosti či projevy.

Co se křesťanského myšlení a teologie týká, zmiňuje například, že teologický přístup k Písmu (která je podle *Dei verbum* – plně Božím slovem i plně lidským slovem, odvolávajícím se na základě principu analogie entis na boholidskou strukturu vtěleného Slova) je určován na jedné straně vírou, jakožto předporozuměním na základě jejího ekleziálního charakteru, a na druhé straně je určován vědeckou metodou, v níž se odráží dobové pojmání interpretační vědy. Vztah mezi systematickou teologií (fundamentální teologie, dogmatická teologie a morální teologie) na jedné straně a exegezí, potažmo biblickou teologií, na straně druhé „bude zřejmě probíhat podle paradigmatu hermeneutického kruhu“. Navíc mezi oběma teologickými obory bude navíc existovat „něco jako vzájemné prostupování, poměr obou oborů tedy bude analogicky míněno perichoretický“. Tentýž poměr vzájemného ovlivňování a navíc vzájemného prostupování existuje také mezi Starým a Novým zákonem, mezi teologií jako celkem a magisteriem, také mezi křesťanskou filozofií a teologií a odstupňovaně existuje mezi jednotlivými teologickými disciplínami (nejvíce v dogmatické teologii, méně mezi jednotlivými disciplínami a dalším myšlením). Celá teologie a celé křesťanské myšlení, zahrnující celou řadu oborů, je tedy prostoupeno a ovlivněno hermeneutikou mystéria – je systematické. Praktickým výstupem této systematickosti je například možnost recenze teologických studií z určité oblasti paralelně podle hledisek ostatních teologických disciplín.

Již v Písmu je základní struktura teologického myšlení sestávající z Božího tajemství, které se vyjadřuje lidskými slovy, v nichž se projevuje určitá kultura, antropologie a filozofie. Lidská slova v Písmu odkazují nad sebe, protože nevýslovný nemůže být obsažen žádným lidským slovem. Bible je neomylná v tom, co se týká spásy lidí, a to především v základních teologických myšlenkových strukturách, nikoliv v ostatních sděleních. Je tedy nutno rozlišovat věčné trvale platné a časově lidsky či kulturně determinované – jednotu v rozlišnosti. Vykládač Písma má usilovat o určitou reprodukci té zkušenosti, která byla ve svatopisci. Boží slovo se otevírá člověku jedině ve světle víry v Ježíše Krista jako Božího syna a s působením Ducha svatého, komunitní rozměr této víry se otevírá, když se Písmo čte ve shromážděních věřících. Pro člověka bez víry je však Bible jen lidským slovem.

<sup>51</sup> DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánského koncilu, s. 354-355.

<sup>52</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Hermeneutika mysteria, s. 31–39 a 134–135.

V celém Písmu je na základě jedné víry, ale více teologií obsažen trinitární strukturální princip hermeneutiky mystéria, hermeneutiky svobody nevýslovného a absolutně transcendentního Boha. To je ochranou například proti ideologizaci a fundamentalizaci a hlavně ódou na radost z žití smysluplného – žití plného – Věčného.

Hermeneutickým klíčem k porozumění celému Písmu je finální tajemství Velikonoc a Letnic, včetně k porozumění křtu a dalších svátostí a také k porozumění každodenního stylu života křesťanů jako velmi dobrého. To znamená například takového, aby byl člověk podle Písma obrazem Boha a podle Boží podoby, žil podle Božích přikázání, obdělávání a střežení zahrady v Edenu, nejedení ze stromu poznání dobrého a zlého apod. – do konce života stejně jako při stvoření člověka podle Gn 1,26–29 a 2,15–17.

Tajemství Velikonoc a Letnic zejména, a také spolu s celým životem Ježíše Krista a zkušenostmi prvotní církve, konstituují východisko křesťanského novočtení celých dějin spásy v celém Písmu jakožto smlouvě s Trojjediným Bohem, vstupujícím do vztahu s jednotlivci – veškerým lidem, a to s analogií mezi tajemstvím inspirace a počtím vtěleného Slova a svobodným rozhodnutím ze strany člověka.

Analogicky lze podle Pospíšila rovněž dovodit, že na základě tohoto klíče by křesťané měli chápat rovněž například přirozené právo a dobré mravy (na které odkazují například v 1. kapitole zmíněné právní předpisy), což by pak ani v praktickém životě „nemělo působit rozpory s profánním právem – pro zřejmou univerzálnost tohoto klíče“. Ale je zřejmé, že například ateisté přirozené právo a dobré mravy takto nechápou.

Mnoho lidí, například po zkušenostech typu „každé dosažení cíle je minutím pravého cíle“, hledá pomoc k zorientování a k optimálnímu jednání v životě (optimálnímu životu) v současné společnosti, která je velmi bohatá nejen na rozmanité civilizačně-kulturní tradice, ale také na velmi četné moderní životní styly a jejich normy. O to víc jsou významné sociální normy (zejména ústavně právní a na ně navazující další právní normy) odkazující především na normy univerzálně etické.

V našem státě má v této souvislosti velký význam znalost žido-křesťanských kořenů tohoto státu, stejných jako v dalších demokratických právních státech. Jinými slovy vyjádřeno – tento typ státu vznikl právě v místech, kde byly tyto žido-křesťanské kořeny. Pospíšil považuje život v demokratických právních státech, projevujících se zejména právním systémem s dělbou státní moci na moc zákonodárnou, moc výkonnou a moc soudní, za trinitární projev; ten dokáže vysvětlit plně celek teologie. Již z tohoto je zřejmé, jak nezbytná a praktická je součinnost teologických oborů včetně křesťanské etiky.

Ve své filozofické knize Sokol mimo jiné napsal: „Samostatně jednající člověk v politice... v každém podnikání se sice nechává omezovat různými ohledy, zákonem a morálkou, ale jen proto, aby mohl jít za svým cílem... člověk, který chce vynikat, musí hledat a nalézat, srovnávat a volit, a to už ne jen podle pravidel, nýbrž... Podle čeho? Touto otázkou by se měla zabývat právě etika – ta část praktické filosofie, která se ptá po dobrém, lepším a nejlepším.“<sup>53</sup>

Skoblík etiku ve zkratce vyjádřil komplexněji a vystihl, že na rozdíl od filozofické etiky, oboru „zkoumajícího lidské jednání z hlediska jeho vztahu k pravdě člověka, poznávané rozborem stvoření, lze křesťanskou – teologickou etiku celkově charakterizovat jako obor, zkoumající lidské jednání z hlediska jeho vztahu k pravdě člověka, poznávané rozborem Zjevení. Protože křesťan žije na Zemi zároveň jako

<sup>53</sup> SOKOL, Jan. Etika, život, instituce: Pokus o praktickou filosofii. Praha: Vyšehrad, 2014, s. 74–75.

člověk i jako Boží dítě, oba obory, filozofická i teologická etika, se překrývají, i když cíl a nástroj (rozum a víra) se liší.“<sup>54</sup>

Je zřejmé, že s nárůstem populace, autonomie, pluralitou, globalizací (se styky a prolínáním kultur včetně náboženství), spoustou přírodních, bezpečnostních a civilizačních, zdravotních a dalších problémů i výzev narůstá potřeba porozumět univerzálním souvislostem a hodnotám v rámci společenského života apod. Narůstá tedy i potřeba vědy včetně teologie jakožto vědy zejména cílových hodnot. Autorové ve svém článku „Proč studovat teologii?“ vystihli například: „...Teologie hledá odpovědi na současné otázky a témata, a tak plodně rozvíjí tradici, v níž stojí. Nabízí alternativní pohledy na jejich řešení, přičemž chrání důstojnost člověka i celého stvoření a nedotknutelnost lidské osoby ve všech případech. Má tedy pro současnou společnost i funkci varovnou, ochrannou a také prorockou... Ukazuje jednotlivcům i celým církevním společenstvím cestu k plnosti života... Kdo potřebuje teologii? Církev? Bez pochyby... Ale tím se potřeba teologie nevyčerpává. Teologie je...reflexí výpovědi víry – a ty jsou zakotveny v církevní tradici. Církev potřebuje teologii, aby mohla plnit své poslání od Boha ve světě – učit všechny národy – a aby mohla být sama sebou. Teologii potřebuje bezpochyby i společnost jako prostředek k otevření transcendentního horizontu, který jediný poskytuje možnost zakotvení nezpochybnitelnosti lidské důstojnosti... Teologie nemá a nenabízí všeobecně účinný lék na uzdravení společnosti, nemá odpovědi na všechny palčivé otázky a stává se, že zůstává stát neschopna odpovědi v dané chvíli, nicméně ukazuje cestu, jak hledat a nalézat a hlavně jak porozumět sobě a světu ve světle Boží přítomnosti a lásky. A to je už velmi mnoho...“<sup>55</sup> Je zřejmé, že křesťanská teologie včetně křesťanské etiky dokáže adekvátně obrazu svého trinitárního Boha (s pevnými vztahy v sobě) pomoci společnosti rovněž v nefungujících společenských vztazích mezi lidmi a s tím souvisejícími problémy.

V následující kapitole stručně doplním informace k pochopení současné katolické etiky.

---

<sup>54</sup> SKOBLÍK, Jiří. Přehled křesťanské etiky. Praha: Karolinum, 1997, s. 19–20.

<sup>55</sup> RYŠKOVÁ, Mireia, OVEČKA, Libor. Proč studovat teologii? Teologie&Společnost, 2004, č. 5.

## 4. kapitola

### Dále k pochopení křesťanské etiky a univerzální platnosti mravních norem ve spojitosti s Druhým vatikánským koncilem (1962-1965)

K odpovědím na otázky (položené v úvodu této práce) ohledně současného stavu křesťanské etiky či morální teologie s univerzální platnosti jejích mravních norem (pravidel, principů, zásad, příkázání, posláních, jistot apod.) je potřebné si uvědomit spojitost s Druhým vatikánským koncilem. Ten, jak jsem již zmínila ve 2. a 3. kapitole, nabídl pastorálně pomocný otevřený postoj zejména Římskokatolické církve všem lidem dobré vůle ve světě k součinnosti. Tzn. také v české (československé) společnosti, tehdy ovšem značně omezované totalitním státem.

Až na základě politických listopadových událostí v r. 1989 došlo k následnému vzniku demokraticko-právní České republiky – dne 1. ledna 1993, nabytím účinnosti ústavního zákona č. 1/1993 Sb., Ústava České republiky, ze dne 16. prosince 1992. Dne 1. ledna 1993 pod č. 2/1993 Sb. nabylo účinnosti rovněž usnesení předsednictva České národní rady ze dne 16. prosince 1992, o vyhlášení Listiny základních práv a svobod jako součást ústavního pořádku České republiky. Až na základě těchto politických (právních) změn došlo také k počátku změn v křesťanské církvi (církvích) včetně v křesťanské teologii (ta navazovala na stav zejména před socialistickou totalitou).

Považuji za potřebné připomenout, že přestože křesťanská etika jako vědecký teologický obor je součástí společenské reality hlavně až od novověku, podle Nového zákona již od počátku veřejného působení jak Ježíše Nazaretského, tak i Kristových následovníků, bylo součástí jejich působení vyjadřování se k otázkám světským a etickým (ve smyslu spásy člověka trinitárním Bohem) včetně rozlišování dobrého a zlého i moralizování ohledně chování jiných lidí (farizejů i učedníků). Také považuji za potřebné si uvědomit, že Ježíš Kristus svoji dokonalost (jakožto eschatologický trojiční bohočlověk, mimo jiné s vysokým étosem nepodmíněné univerzální Boží přítomnosti – Lásky schopné unést i velmi nepřátelskou světskou realitu a k stejné lásce vyzývající své následovníky) plně vůči prvním následovníkům projevil až ve svém cíli – vzkříšení po ukřižování, seslání Ducha svatého a jeho přijetím jednotlivými následovníky.

Jak alespoň někteří z dalších následovníků (hlavně ve spojitosti s Druhým vatikánským koncilem) ve svých církevních dokumentech a dalších činech například chápali a argumentovali morální teologii, jak důsledně sledovali a dodržovali tuto trojiční Boží dokonalost (hermeneutický klíč s Kristovou univerzální identitou stejnou v minulosti jako dnes), na jaké historické jevy okolního světa a jaké morálně teologické reakce církevního magisteria na ně zejména reagovali, jak návazně řešili teologický výklad včetně o základních charakterizujících principech, pojetích, definicích, členění tohoto teologického oboru a etických normách apod.?

Například Peschke ve své knize – učebnici či příručce speciální morální teologie zmiňuje potřebu rozlišování speciální morální teologie, která „pojďává o lidském chování v různých oblastech a situacích lidského života“, od obecné morální teologie,

která se zabývá „obecnými předpoklady a vlastnostmi, jež musí mít každé jednání, aby bylo odpovědné a mravně dobré“.<sup>56</sup>

Jednou ze speciálních oblastí křesťanské etiky je oblast sociální, která byla historicky spojená s vydáním encykliky *Rerum novarum* dne 15. května 1891. Kontext dosud aktuální má zejména se sociálními problémy provázejícími kapitalistickou ekonomiku (s volným trhem s produkty hmotnými i nehmotnými směňovanými zejména za peníze), fungujícími na principu svobodné soutěže – souboje včetně násilnými válečnými prostředky, což logicky váže velká rizika nemravností, pokud nejsou minimalizována řádně fungujícím právním státem (v 19. století šlo především o kapitalismus s volnou soutěží v průmyslu). Anzenbacher ve své knize<sup>57</sup> o křesťanské sociální etice pojednal v následujícím smyslu.

Jedná se o jednu z teologických disciplín, jejímž předmětem je sociální skutečnost – společenská povaha člověka. Podstata sociální skutečnosti neboli společnosti spočívá ve vzájemném působení mezi jednotlivci, a to s určitou stálostí či pravidelností, s určitým institucionálním charakterem a určitým účelem. Jako individua vzájemným působením vytvářejí společnosti, tak zase společnosti existují-li mezi nimi pravidelné a institucionalizované interakce, vytvářejí společnosti vyššího typu. Tak se sociální oblast v celku jeví jako složitý útvar interagujících sociálních forem, jež jsou navzájem nadřazené, podřazené nebo paralelní.

Kromě oblastí rodinné, vědní a ekonomické, zmiňuje oblast politicko-právní zaručující řád prostředky vlády a práva a oblast kulturně-náboženskou s účelem světového názoru a hodnotovou orientací a jejich uměleckým a kultovním vyjadřováním.

Anzenbacher vychází z obecných charakteristik etiky – chápe ji jako vědeckou filozofickou nebo teologickou disciplínu, jejímž předmětem jsou správná pravidla (normy) lidského jednání neboli lidské praxe, vycházející z faktů:

- Na rozdíl od zvířete se člověk dokáže rozhodovat k určité činnosti (tzn. i k určitému životnímu stylu) svobodně na základě rozumové úvahy;
- Protože člověk je člověkem jen v interakcích mezi lidmi, je jednání považováno za navzájem odpovědné a ospravedlnitelné;
- Rozmanitost nutí k stanovení pravidel v typizovaných situacích; lidskému jednání poskytují orientační směrnice. Z pravidel vychází osobní morálka člověka i jejich sociální přijetí. Sociální pravidla – normy tvoří étos společnosti;
- Každé stanovení norem jednání předpokládá kritéria. „Tato kritéria vyplývají zčásti z věcné (odborné) kompetence v konkrétním okruhu jednání. Základní kritéria závisí na jistotách, jež se týkají celkového životního zájmu, a tím toho, co je pro ně vposledku a vpravdě dobrem.“ Předmětné jistoty se týkají pojetí a určení člověka, nejvyššího dobra jakožto smyslu a cíle praxe (tzn. také celkově života), týkají se rovněž principu, podle něhož se vposledku posuzují normy a ideje dobrého života. Teprve ve světle těchto jistot (základních kritérií) se ukazuje morálně-etický dosah jednání a jeho norem – tzn. i rozdíl základních jistot světských a křesťanských.

Anzenbacher uvádí členění etiky na:

- Analytickou (metaetiku) – zabývající se jazykem etiky;

---

<sup>56</sup> PESCHKE, Karl-Heinz. Křesťanská etika. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 21.

<sup>57</sup> ANZENBACHER, Arno. Křesťanská sociální etika: Úvod a principy. 1. vydání. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s. 7 a násl.

- Základní (fundamentální) – zabývající se základy – antropologickými předpoklady a obecnými podmínkami;
- Normativní (aplikovaná) – vztahující se k určitým (veškerým) okruhům jednání. Kriticky posuzuje existující normy a podává argumentativně návrhy na jejich zlepšení. Přitom je třeba mít na paměti toto: Uspokojivá analýza problémů aplikované etiky předpokládá na jedné straně dostatečné objasnění metaetických a fundamentálně-etických otázek a na druhé straně dostatečnou věcnou (odbornou) kompetenci v určitém okruhu jednání.

Dále rozlišuje:

- Individuální etiku – s cílem mravně posoudit skutky, motivy jednání a postoje individuálních osob jako dobré či špatné, neboli pro ně stanovit normy;
- Sociální etiku – s cílem morálně hodnotit sociální skutečnosti (sociální útvary, do nichž se zpevnily interakce) s ústřední otázkou jejich spravedlnosti či nespravedlnosti a případně navrhnout zlepšení.

Jedinci žijí svůj život jak s osobní odpovědností, tak sociálně podmíněně, obě hlediska se proto nezbytně musí doplňovat, vědecky co nejkvalitněji, aby se předešlo anomáliím jak například liberálních teorií (s tendencí k individualismu), tak historického materialismu (s tendencí opačnou).

Anzenbacher vysvětluje, že specifickou povahu křesťanské katolické sociální etiky lze charakterizovat jen s odvoláním na Písmo svaté (Bibli – Starý zákon a Nový zákon). Bible odkazuje nad sebe – k Bohu, kterého Ježíš Kristus zpřítomňuje. Takto křesťanská víra z Bible významně čerpá směrodatné fundamentálně etické jistoty o podstatě a určení člověka a o lidské společnosti, implikující nejobecnější kritéria pro uspořádání sociální skutečnosti, aby sloužila obecnému dobru.

Spolu s obecnými úvahami o pojmech etiky a genezi křesťanské katolické etiky Anzenbacher provádí sociálně-etickou systemizaci základních jistot o podstatě a určení člověka, a to s kritickým vztažením k aktuálním sociálním kontextům moderny, a podává systematický základní koncept křesťanské etiky, který má charakter pojednání o principech. Tím se rovněž vysvětluje, proč křesťanská sociální etika své pojednání o principech musí neustále aktualizovat a přepracovávat. Principiální křesťanská identita se musí artikulovat v měnící se kontextualitě.

Na základě katolické víry křesťanská nauka z Bible čerpá světonázorové jistoty o podstatě a určení člověka a lidské společnosti nejen v individuálně etickém, ale také v sociálně etickém smyslu. Tyto jistoty implikují nejobecnější kritéria pro uspořádání sociální skutečnosti, aby sloužila obecnému dobru, a lze je ilustrovat na několika hlavních biblických motivech. Etické pokyny v nich obsažené pocházejí z doby vzdálené, co platí obecně lidsky, je třeba pokaždé konkrétně zkoumat. Jde o takový význam těchto jistot, v němž je historicko-kontextové zasazení překročeno směrem k jejich zjevnosti. Proto se tyto jistoty mohou stát základem postojů či kritérií, podle nichž křesťané mají posuzovat skutečnost, orientovat se a angažovat se ve společnosti. Ve světle těchto jistot lze totiž formulovat opce (volby) například pro – všeobecné uznání důstojnosti člověka, svobodu a osvobození, chudé, mír, větší spravedlnost a zachování stvoření.

Ústřední jistoty (s významem zjevenosti) Anzenbacher demonstruje na několika hlavních biblických motivech a jejich aspektech v následujícím smyslu:

- V motivu stvoření jsou důležité zejména aspekty naprosto obecné Boží vlády nad stvořením (nebe a země); člověk jakožto obraz, partner a podoba Boha je stvořen společensky jako muž a žena a představuje vrchol stvoření s rysem zejména důstojnosti, ale také hříchem ohrožené svobodné odpovědnosti Bohu;

- V motivu exodu se reflektuje začátek vyvolení, z otrockého stavu vyvádějícího spásného působení Boha a dějin Izraele. V návazném motivu smlouvy je zřejmý zejména z Boží iniciativy vycházející zákon pro úspěšný život lidí. Zákon smlouvy obsahuje jak kultovní povinnosti vůči Bohu (Jahve), tak rovněž povinnosti vůči druhým lidem k uspořádání společnosti, a to na principu lásky. Zvláštní místo v rámci zákona smlouvy náleží Desateru – v první desce upravuje povinnosti týkající se uznání a uctívání Boha a ve druhé desce upravuje povinnosti, týkající se práv a důstojnosti člověka, práva na život, na majetek, na pravdivost, na ochranu manželství a důstojnosti rodičů;
- V motivu sociálního étosu proroků jde hlavně o to, že proroci ohlašovali v eschatologické perspektivě činy Božího soudu za nesprávné způsoby chování (modloslužbu a nespravedlnosti), jimiž lid porušoval věrnost smlouvě. Cílem proroků bylo nabádání lidí k jednání ve smyslu přicházejícího Božího království – zejména k ochraně práv utiskovaných a slabých;
- V eschatologické etice Ježíšově jde o radikalizaci motivů proroků s hlásáním kosmicko-univerzálního Božího království pro Izrael s nutností hlavně obrácení, následování a lásky jak k Bohu, tak ke konkrétnímu bližnímu v nouzi i nepříteli;
- V Pavlově reflexi života, smrti, kříže a zmrtvýchvstání Pána jako Krista jde o vystižení dění vykoupení – spásu člověka – slávu Boží. To zejména radikalizuje a dovršuje důstojnost každého člověka jako obrazu Boha a člověka jako svobodné Boží dítě, relativizuje sociální rozdíly mezi lidmi ve smyslu přikázání lásky a působí v křesťanských dějinách jako určující síla – například až právě ke vzniku lidských práv;
- V motivech života prvokřesťanské obce je postižen velký vliv působení spásného letničního Ducha například na vytváření spravedlivých, sociálních a služebných poměrů v obci.

Anzenbacher upozorňuje, že jistoty nelze z Bible odvozovat automaticky, ale co platí obecně lidsky, to je třeba pokaždé konkrétně zkoumat, ne však předpokládat. A sděluje, že sociální nauka katolické církve dlouhodobě reflektuje sociální skutečnost za pomoci postupně formulovaných principů (zásad)<sup>58</sup>. Definice těchto zásad se případně v této nauce explicitně objevily až později. Například důsledné praktické uplatňování a definování principu personaly, zásadního pro křesťanství od počátku, vyjádřil až papež Jan XXIII. v encyklice *Mater et magistra* až v r. 1961 a princip trvalé udržitelnosti (který Anzenbacher v citované publikaci ještě nezmiňuje) byl přijat až koncem minulého tisíciletí.

Tradičně se v křesťanské sociální etice uplatňují hlavně čtyři principy – princip personaly, solidarity, subsidiarity a obecného dobra (zde více zmíním pouze nejdůležitější princip první, zračící, mimo jiné, jaký obraz Boha křesťané vyznávají a osobní vztah k Bohu).

Anzenbacher o principu personaly a jeho velmi důležitém sociálním (univerzálním) významu včetně v oblasti sociálních norem pojednal v následujícím smyslu.

Princip personaly byl zakomponován papežem Lvem XIII. již do první katolické sociální encykliky *Rerum novarum*, O dělnické otázce, z 15. května 1891. Význam tohoto principu a z něj vycházející oficiální pozitivní postoj magisteria katolické církve k lidským právům včetně autoritativní recepce lidských práv však stanovil hlavně až papež Jan XXIII. ve svých encyklikách v šedesátých letech následného století.

<sup>58</sup> Papežská rada pro spravedlnost a mír. *KOMPENDIUMSOCIÁLNÍ NAUKY CÍRKVE*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2008.

Z článku 218. encykliky *Mater et magistra*, O nejnovějším vývoji života společnosti a o jeho utváření ve světle křesťanského učení, z 15. května 1961, vyplývá aktuálnost a platnost sociální nauky katolické církve v každé době a v článcích 219. a 220. se stanoví mimo jiné, že: „Nejvyšší zásadou této nauky je tvrzení, že jednotliví lidé jsou základem, účinnou příčinou a cílem každého společenského zřízení, lidé od přírody obdařeni společenskou povahou a zároveň povolání k vyššímu řádu, který přirozenost přesahuje a pozvedá... Tento nejvyšší princip je nosný a chrání nedotknutelnou důstojnost lidské osoby. Na jeho základě vybudovala církev, především v posledních sto letech... svou rozsáhlou sociální nauku. Podle této sociální nauky mají být uspořádány lidské vztahy ve shodě s všeobecnými zásadami vyplývajícími z konkrétních okolností a zvláštní povahy každé doby...“<sup>59</sup>

Co se týká s tím souvisejícího procesu vzniku a akceptace lidských práv v římsko-katolické církvi, po celou dobu se jej v různém rozsahu zejména vzdělání katolíci účastnili, přestože postoj magisteria katolické církve k lidským právům byl zprvu odmítavý a dlouho kritický či rezervovaný. Vyplynulo to zejména z negativních zkušeností církve z novověkých revolučních událostí ve Francii i v dalších zemích, kdy bylo silně zasahováno do práv církve, a také z negativních zkušeností s potlačováním zejména základního personálního principu katolické etiky včetně její sociální etiky. Postoj magisteria se změnil hlavně od vydání encykliky *Pacem in terris*, O míru mezi všemi národy v pravdě, spravedlnosti, lásce a svobodě, dne 11. dubna 1963. Z článků 142. – 145. této encykliky vyplývá například uznání Organizace spojených národů, založené 26. června 1946, jí dne 10. prosince 1948 schválené Všeobecné deklarace lidských práv, jako významného kroku na cestě k vytvoření právního a politického řádu všech národů světa, a důraz hlavně na lidskou důstojnost každého člověka.

Především v personálním principu a teistickém přirozeném právu (s uplatněním hermeneutického klíče) má tedy univerzální sociálně etický přístup magisteria katolické církve k normám etickým i lidsko-právním (s vlastním výčtem lidských práv) nejen základ, ale v rámci potřebné plurality ve světě i do budoucna nezastupitelný význam.

Křesťanská etika včetně katolické sociální nauky (tradičně vycházející z toho, že společnost stojí na vztazích mezi lidmi) a biblicko-teologické reflexe sociální skutečnosti však potřebují podrobnější vysvětlení, především ohledně člověka a jeho činů či jednání (například pojem a určení člověka), jelikož jsou světonázorovým chápáním bytí a racionality jednání člověka jako osoby. Naopak v oborech moderny není světonázorové chápání dosud typické, je metodicky abstrahováno nebo z vědy eliminováno k soukromé libovůli.

Anzenbacher návazně v citovaném díle zmiňuje<sup>60</sup>, že latinské slovo „persona“ zprvu (již před vznikem křesťanství) znamenalo masku herce, následně úlohu, kterou herec představoval a pak obecně úlohu, kterou má člověk ve společnosti. Osobu definoval římský filosof Boetius (480-524) v souvislosti s christologickými a trinitárními kontroverzemi ve starověké církvi, a to jako „individuální substanci (podstatu) rozumové přirozenosti“.

Pojem člověka jako osoby Anzenbacher vystihuje pěti hlavními aspekty v následujícím smyslu:

#### 1) Duch v těle

Člověk je personální (osobní) jednotou nejen hmotně přírodní stránky – těla, ale také stránky duchovní – sebevědomé rozumové subjektivity – duše. Člověk

<sup>59</sup> SOCIÁLNÍ ENCYKLIKY (1891- 1991). Praha: Zvon, 1996.

<sup>60</sup> ANZENBACHER, Arno. Křesťanská sociální etika, s. 179 a násl.



má z toho plynoucí různé potřeby, což určuje jeho teleologickou (účelovou) povahu, a tyto potřeby uspokojuje zejména prostřednictvím cílů své práce v ekologických podmínkách a v rámci sociální interakce s dalšími lidmi (upravené zejména lidskými právy). Tato jednota člověka je základem jedinečného místa člověka v kosmu a jeho důstojnosti. Ontologickou konstituci (uspořádání bytí) této jednoty se pokusilo postihnout více teorií, v tradici katolické teologie je určující teorie Tomáše Akvinského. Níže zmiňuji některá vysvětlení na základě Pospíšilova díla;

## 2) Spolubytí

Člověk je zprostředkováním jednak své individuality (bytí u sebe), ale také nezbytně spolubytí s jinými lidmi (sociality). Pouze tímto dvojím zprostředkováním je lidská personalita možná. Jako příklad zejména tohoto aspektu osoby autor uvádí řeč. Jako další příklad lze doplnit i normy;

## 3) Mravní subjekt

Člověk není determinován pouze přírodou, společností nebo popudy libosti či nelibosti, ale může se motivovat svým rozumem – s povahou svědomí. Ve své společenské praxi se tedy nachází ve svobodě mravního rozhodování (je sám sobě účelem a schopen autonomie), a proto také v odpovědnosti za svou praxi; je sám sobě účelem, proto si sám může a má stanovovat životní cíle i pravidla svého jednání. Autor v souvislosti se zdroji mravně relevantní svobody zmiňuje jednak Kantovu etiku, ale také prostřednictvím pastorální konstituce *Gaudium et spes* například, že „pravá svoboda je znamením Božího obrazu v člověku a svědomí je nejtajnější střed a svatyně, v níž je člověk sám s Bohem“;

## 4) Transcendence

Křesťan vzhledem ke své orientaci ve světě je bytostí existenciálně náboženskou, což transcenduje životní bezprostřednost s kladením si otázek na původ a smysl celku. Z křesťanského hlediska je v transcendentnosti patrný rys důstojnosti člověka – v povolání ke společenství s Bohem;

## 5) Hřích

Hříchem může být postižena individuální osoba při plnění svého určení (přimknutím ke svému Stvořiteli dospět k dokonalosti), tak návazně také sociální interakce (při uskutečňování společenského dobra). Spása přitom přichází jako Boží království eschatologicky.

Na základě uvedených aspektů člověka jako osoby Anzenbacher podal návazně vysvětlení lidských práv v následujícím smyslu. Z jednoty tělesně-přírodní a duchovně-rozumové stránky v člověku vyplývá teleologická – k svým rozvíjejícím se potřebám a z toho vyplývajícím cílům své práce zaměřená povaha člověka. Je podmíněna rovněž ekologicky a hlavně sociálním zprostředkováním – v komunikaci a spolupráci s dalšími lidmi.

Aby lidé mohli vést dobrý život s chápáním svých vztahů jako spravedlivých na základě vzájemného uznávání a přiznaného lidsko-právního statusu člověka jako osoby, vzájemně si přiznávají práva (tj. lidská práva), která mají ve smyslu existenciálních cílů charakter základních podmínek lidství, a přejímají povinnosti odpovídající těmto právům. K tomu je potřebná státní moc (politický útvar panství vyplývá z transcendentální výměny mající základ v lidské přirozenosti, kterou křesťané vnímají v rámci Bohem stanoveného řádu), jenž pozitivně stanoví lidská práva jako základní práva a prosadí je zejména sankcemi v rámci právního řádu.

Vzájemné uznávání a stanovení základních práv ve státním právním řádu by proto mělo být kromě donucovací státní moci objasnitelné ze dvou aspektů:

- 1) Jako rada chytrosti – vyznívajíc tak, že je to pro každého výhodné. Na takovýchto úvahách chytrosti se zakládají teorie smlouvy v novověku i v současnosti. Obsahuje však riziko, že v jednotlivých případech se může jevit jako výhodné egoisticky racionální jednání, které porušuje vzájemné uznávání. To znamená, že tento aspekt nestačí k argumentaci všeobecně vzájemného mravního nároku;
- 2) Jako mravní imperativ – v němž jde o to, že důstojnost osoby, zakládající se na autonomní svobodě jako sebeúčelu, vyžaduje uznání a úctu kategoricky každé osobě. Takto uznanou mravně zavazující vzájemnost vyjadřuje jak interkulturně dodržované zlaté pravidlo – „co nechceš, aby ti činili druhí, nečini ty jim“, tak také biblické přikázání lásky. To znamená, že právě až z tohoto aspektu lze poznat, že egoistické – na vlastní prospěch zaměřené – porušování kooperativního uznání se ukazuje jako morální vina a jako nelidské.

Právě zaručení důstojnosti každého člověka vyžaduje zaručení „říše účelů“ (autor zmiňuje podle Kanta) neboli zaručení důstojnosti každé osoby účinným zabezpečením základních podmínek lidství vede k mravnímu požadavku právního stavu zaručujícího uznání lidských práv jako základních práv (a návazně dalších právních norem – s odkazy na normy etické apod.). Protože podle křesťanského o Bibli se opírajícího názoru vyplývá prioritní mravní legitimace (oprávnění) v základě z toho, že Bůh sám je obhájcem stejné důstojnosti všech lidí – každé osoby jakožto obrazu a podoby Boha – zejména prostřednictvím zjevitelského a spasitelského významu životního díla Ježíše Krista a křesťanské praxe konkrétní osoby.

Jak je zřejmé (i z předchozích kapitol) křesťanský životní styl ve víc než dvou tisícileté historii včetně uplatňování různých norem vyžaduje mnohem více vysvětlujících informací i dalších teologických oborů. Například co se týká pojetí člověka jako „osoby“ a „důstojnosti“ člověka (a tedy i základu univerzální platnosti křesťanských norem) podal vysvětlení Pospíšil ve své dogmatické publikaci<sup>61</sup> v následujícím smyslu.

V teologii latinských otců výraz *persona* sloužil k vyjádření toho, co východní otcové rozuměli termíny *hypostaze* nebo *prosopon*. Řekové označovali jako *hypostazi* individuální subsistenci rozumové přirozenosti.

Výraz *persona* se vyskytuje ve více teologických oborech, ale s odlišnostmi. Například v trinitární teologii (zabývající se trinitárním mystériem) se kategorie osoby vztahuje na diference mezi Otcem, Synem a Duchem svatým a jednotu garantuje božská přirozenost. V christologii (zabývající se osobou a dílem Ježíše Krista), se kterou je úzce spojená antropologie, je role osoby a přirozenosti zcela opačná – osoba garantuje jednotu dvou odlišných přirozeností. Různé funkce výrazu osoba vedly logicky k jejím odlišným definicím v různých teologických oblastech. Jako velmi důležitá a pro uvedené teologické obory společně prospěšná je definice, že „osoba je vztahové jsoucno“ (lidství můžeme prožívat pouze ve vztazích s druhými a podle Ježíše Krista ve vztahu k Bohu Otcí v Duchu svatém).

S vazbou na již výše zmíněnou Boetiovu definici osoby Pospíšil upozornil, že je v jeho definici výhodou podtržení dokonalé jednoty mezi lidskou přirozeností a osobou Slova, v níž lidství substituuje. Věčné Slovo na lidské přirozenosti ontologicky nezávisí, lidská přirozenost je naopak na osobě Slova zcela závislá.

Osoba znamená „kdo“ něčím je (odpovídá tomu, co vnímáme jako vlastní já), přirozenost znamená „čím“ kdo je (tělesnost včetně souhrnu mohutností, které dávají osobě možnost rozhodovat se a jednat, intelektu, vůle apod.). Přirozenost se dá zdokonalovat (různé stavy lidské přirozenosti), ale osoba je konstantní. Podobně jako

<sup>61</sup> POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel: Základní stavební kameny christologické reflexe. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 244-261.

byly proměny v Ježíši – zatímco osoba vtěleného Slova byla stále tatáž. Osoba je nositelkou Božího obrazu – otevřená transcenci, ale přirozenost je naší začleněností do tohoto světa – imanentní. Osoba – kdo daruje (milující), přirozenost – co může osoba nabídnout (dar – prostřednictvím koho se láska vyjadřuje jako sebedarování, i když osoba zůstává stále sama sebou). Lidská přirozenost je součástí téhož mystéria jako lidská osoba. Spása se uskutečňuje na základě osoby i přirozenosti. Celý člověk s duší a tělem zakouší své osobní bytí jako darované tajemství, které má převést z roviny „obrazu“ do „podoby“ Boha totálním sebedarováním své přirozenosti (kenozí, spodobováním s Ježíšem Kristem).

Pospíšil zmínil mimo jiné historické prameny: „Na základě učení Chalcedonského koncilu o jediné osobě Božího Syna ve dvou úplných a nesmíšených přirozenostech a Třetího konstantinopolského všeobecného sněmu o dvou druzích činností odpovídajících dvěma přirozenostem, zejména pak o lidské vůli nestavějící se nikdy do protikladu Boží vůli, je třeba v Kristu neoddělovat, rozlišovat a nesměšovat dva základní způsoby vědomí a poznání, které odpovídají příslušným přirozenostem. Takže stejně jako se nesměšuje božská přirozenost s lidskou, nestvořené Boží bytí s bytím stvořeným, tak se nesměšuje božské vědomí sebe sama s lidským vědomím vlastní Ježíšovy osobní identity. Jestliže je třeba odmítnout monofyzitismus, který směšuje přirozenosti na ontologické rovině, je třeba odmítnout v oblasti Kristovy psychologie také jakýkoli druh monopsychismu směšujícího jeho božské a lidské vědění a vědomí ohledně vlastní osobní identity.“

Na základě citovaného Pospíšil upozornil například, že osoba je ontologickou daností, její psychologické prožívání v lidské přirozenosti se nazývá osobností. Poměr mezi osobou a osobností je obdobný poměru mezi osobou a přirozeností. Tomu, co se v ontologické rovině nazývá osobou, odpovídá v oblasti psychologie lidské já. Osoba vnitřně sjednocuje lidskou přirozenost z ontologického hlediska; vědomé prožívání vlastního já je jednotícím bodem lidství v jeho psychologické dimenzi.

Osoba se ale neidentifikuje s vědomím sebe sama. Jinak by to mohlo znamenat, že kdo aktuálně nemá toto vědomí sebe sama, by neměl důstojnost osoby. A dovozuje, že „ontologický statut lidské osoby je zásadním teoretickým garantem lidských práv pro každého člověka“, a to s odkazem na encykliku Jana Pavla II., *Evangelium vitae* – o životě, který je nedotknutelné dobro, z 25. března 1995, ve které je širším způsobem, než v Bibli, vyjádřena důstojnost dosud nenarozenému životu od jeho početí.

Každý člověk se totiž rodí v možnosti stát se od hříchu osvobozeným, svobodným dítětem Božím, Bohem. Je *capax Dei*.

Christologickou argumentací je v této souvislosti například hypostatická unie, která vyjadřuje způsob spojení dvou přirozeností (lidské a božské) v osobě Ježíše Krista.

Lidská přirozenost je stvořena v možnosti sjednotit se s osobou Slova, je posledním základem všeobecného lidského tíhnutí k transcendentnu, v dějinách k budoucnosti a k eschatologické plnosti.

Ježíš Kristus je autentickou definicí – normou člověka. Odhaluje nejen tajemství člověka, ale také vznešenost povolání a života člověka. A to v osobním i univerzálním pojetí.

Je zřejmé, že speciální morální teologie (nejen v oblasti celospolečenské) potřebuje ještě více vysvětlujících informací z předmětu obecné morální teologie včetně její historie.

V Peschkeho knize, hned na jejím začátku, Mádr mimo jiné sdělil<sup>62</sup>, že předchozí české dílo stejného druhu vydal Antonín Vřešťál před více než stoletím (Katolická

<sup>62</sup> PESCHKE, Karl-Heinz. Křesťanská etika, s. 19–20.

mravouka, díl druhý, podrobný z r. 1912, 1916). Jednalo se o dílo srovnatelné s tehdejšími zahraničními učebnicemi, zpravidla latinskými, které byly určené hlavně pro zpovědní pastorační a obsahovaly pasáže z kanonického práva. Tato takzvaná kazuistická morální teologie pokračovala v dlouhé tradici penitenciálních pomůcek běžných na Východě i na Západě. Na vzestup vzdělanosti reagoval po roce 1930 Fritz Tilmann pokusem o novou koncepci morální teologie. Pojal křesťanskou mravnost převážně biblicky jako následování Krista a k teologické části připojil samostatné svazky o filozofických, psychologických a sociologických základech katolické mravovědy. Byl to jeden z podnětů pro pokyn Druhého vatikánského koncilu *aggiornovat morální teologii* – obsažený explicitně v Dekretu o výchově ke kněžství (*Optatam totius*), v čl. 16. Poslední latinskou učebnici vydal van Kol v roce 1968. Zejména prudký rozvoj pokoncilního bádání rozorol pole morálky novými koncepcemi a polemikami a vyvolal potřebu systematického přehledu a trvalého jádra.

Sám Peschke se ve své knize<sup>63</sup> vyjádřil v tom smyslu, že z témat obecné morální teologie je pro speciální teologii velmi významná především otázka po posledním cíli mravního požadavku a problém přirozeného práva. Tradiční nauka o morálce vždy velmi zdůrazňovala význam přirozeného práva pro nalezení mravní normy. Podle principu „jednání následuje bytí“ je třeba vyvozovat mravní povinnost z přirozenosti člověka a věcí, k nimž se lidské jednání vztahuje. Tato nauka je však také příčinou mnoha sporů. Rozdílná pojetí lidské přirozenosti vedou k rozdílným pojetím mravního závazku. Současní etikové zdůrazňují nutnost brát na vědomí empirické vědy. Zvláště speciální morální teologie toto poznání potřebuje. Mravní řád se odvozuje z přirozenosti člověka. V podstatě se jedná o ontologickou metodu, tj. mravní povinnost se odvozuje z bytí člověka. Obeznamenost s antropologickými vědami však není jediným předpokladem pro vypracování křesťanské mravní normy. Stejně důležitý při určování mravního zákona je cíl a účel, pro který jsou stvořeni člověk a svět. Cíl, který má být uskutečněn, je nanejvýš důležitým kritériem pro rozhodování o tom, co je nutné schválit jako morálně dobré a co zavrhnout jako špatné.

Peschke vyjádřil potřebu vypracování obecné morální teologie jakožto eschatologické etiky a eschatologického přirozeného práva – věnujících větší pozornost poslednímu cíli stvoření a Božím záměrům s člověkem (poslední cíl bývá krátce definován například jako Boží čest a zřízení jeho království). Podle jeho názoru, na poslední cíl, který musí mít člověk na očích při veškerém svém jednání, odkazoval tomismus a scholastika abstraktně, bez podstatného vlivu na obsah mravních norem. V praxi byl morální zákon odvozován z konkrétní přirozenosti člověka a stvoření.

Peschke zmínil rovněž, že Druhý vatikánský koncil významně přispěl k pojetí mravní normy, které může být nazváno eschatologickým nebo podle dnes obvyklejší terminologie – teleologickým. Teleologická orientace je pro křesťanskou etiku podstatná. Povolání člověka ke spolupráci na rozvíjení Božího stvořitelského díla i se vším, co z toho vyplývá, musí být přítomno ve všech morálních úvahách jako jejich poslední kritérium. Vztah člověka k Bohu (tzn. k „optimálnímu“ obrazu Boha, který by se projevoval například podle již v 2. kapitole zmíněného Benešova výkladu Desatera, což by odpovídalo i hermeneutickému klíči), je v jeho mravním životě faktorem nejzásadnějším.

Peschke proto považuje za přiměřené, aby výklad lidské odpovědnosti v náboženské oblasti předcházel výkladu odpovědnosti vůči stvořenému světu. Z tohoto důvodu po úvodu výklad své speciální morální teologie člení do dvou částí. První –

---

<sup>63</sup> PESCHKE, Karl-Heinz. Křesťanská etika, s. 21–23.

o náboženské oblasti, druhou o stvořeném světě. Jeho takto pojatá kniha (učebnice speciální morální teologie) je určena křesťanům i lidem „s volnějším vztahem ke křesťanské víře“.

Přestože Pinckaers ve své knize (z osmdesátých let dvacátého století, vydané v Česku teprve koncem r. 2018)<sup>64</sup> zmiňuje, že „neznáme dobře dějiny morální teologie“, protože „během posledních století se historikové zaměřovali na zkoumání Písma a na rozvoj křesťanských dogmat“, sám podává velmi významné informace k pochopení i historie obecné křesťanské etiky a jejich norem například v následujícím smyslu. „Dějiny morální teologie posledních dvou staletí jsou dány třemi proudy: pokračováním a rozšířením posttridentské nauky v učebnicích, tomistickou obnovou a konečně snahou o obnovení morálky díky návratu k Bibli a využití evangelijních témat.“<sup>65</sup>

Současnému stavu křesťanské etiky předcházela historický vývoj projevující se podle Pinckaerse<sup>66</sup> zejména rozdělením jednotného západního křesťanství na katolíky a protestanty v 16. století, kteří se ovlivňují doposud. Katolickou morálku, která se začala v tomto období formovat, nelze plně pochopit, pokud se nevezme v úvahu také antiprotestantská reakce, jež inspirovala Tridentský koncil a posttridentskou církev. Katolíci i protestanté jsou ovlivněni, jedni i druzí, myšlenkovým prostředím, v němž se odehrává jejich střet, a to teologickou tradicí proměněnou nominalismem, konfrontací s renesančním humanismem a s problémy vynořujícími se s objevem nového světa. Krize reformace tváří v tvář renesančnímu humanismu navazuje na velkou diskuzi křesťanských Otců s řeckým humanismem, na totéž u svatého Pavla (zejména v listech Korintským a Římanům) a dále dosahuje prostřednictvím svatého Augustina až k evangelistům.

Protestantskému myšlení vévodí myšlenka ospravedlnění vírou (milostí udělenou Kristem), což lze považovat za pozitivní stránku, a naopak odmítání spásné hodnoty skutků, ať jsou jakékoli (zcela bez lidských zásluh), což je jeho negativní stránka. (Etiku, jejímž účelem je stanovit kritéria rozlišování mezi dobrými a zlými skutky podle určitých pravidel, lze nalézt v řádu skutků a norem.) Odtud pochází radikální oddělení víry a skutků, evangelia a zákona či etiky (u Ockhama a následně Luthera neexistuje ve skutcích dobro či zlo jako takové; Kalvín víc rozvíjel etické otázky) a také odmítání středověké morální teologie, trvalých prvků v člověku a v jeho schopnostech (zejména v ctnostech), aby upřednostnila chvilkový svobodný úkon atd.

Pinckaers charakterizuje katolickou morálku v následujícím smyslu.

1. Vznikla jako reakce na protestantismus po Tridentském concilu. „Jedná se o morálku manuálů, které se obecně říká kazuistika“, nezamýšlela původně pokrýt celé pole morální teologie a předpokládala spekulativnější zkoumání. Svou strukturou se liší od morálky Akvinského (nominalismem), přestože nezřídka na něj odkazuje. Vedle toho existovala v té době díla velkých duchovních autorů (například sv. Jana od Kříže, sv. Františka Saleského).
2. Uvádí tyto antiprotestantské projevy v moderní katolické morálce:  
Například oproti protestantskému ospravedlnění vírou – katolický důraz na záslužnou hodnotu děl či skutků vykonaných v souladu s Božími a církevními příkazy, za předpokladu víry a lásky spolu s milostí – podle přirozeného zákona přiměřeně vyjádřeného v Desateru. Systemizace morálky v manuálech ale omezila víru a zdůraznila morální zákon a závazek vycházející ze zákona, což navozuje

---

<sup>64</sup> PINCKAERS, Servais. Prameny křesťanské morálky: Její metoda, obsah, dějiny. Praha: Krystal OP, s.r.o., 2018, s. 189.

<sup>65</sup> PINCKAERS, Servais. Prameny křesťanské morálky, s. 281.

<sup>66</sup> PINCKAERS, Servais. Prameny křesťanské morálky, s. 265–279.

nebezpečí legalitu na úkor víry. A oproti protestantskému primátu Písma i u jedinců – katolický důraz na tradici a magisterium, což vedlo víc k filosofování o přirozeném zákonu a Desateru atd.

3. Oproti antihumanistické protestantské pozici katoličtí moralisté uchovali hodnotu humanismu otevřenou univerzalizmu – zahrnující i nekřesťany díky objevení Nového světa, s Descartovými čistě rozumovými postupy atd. Rozličné proudy přispěly k ustavení zákona jako základu morálky, který spočívá na samé přirozenosti každého člověka a je tudíž všeobecně použitelný. Ale moralisté se v 17. století nechali vtáhnout do sporu o probabilismus a rozborů individuálních případů svědomí.
4. Důraz na snahu poskytnout kněžím vzdělání pro správné udílení svátostí. Oproti protestantského chápání hříchu, spíš obecně – jako odmítnutí zákona, zkoumali kazuisté jednotlivé hříchy především jako neshody s různými příkázáními – k upevnění morálních závazků každého křesťana – morálku začaly vymezovat předpisy platné pro všechny.
5. Z vlivu nominalismu v 17. století přejala katolická fundamentální morálka své hlavní rysy. Jde například o to, že po vzoru nominalismu stojí v čele katolického mravního řádu myšlenka zákona. „Lidské činy jsou dobré nebo špatné s ohledem na zákon, který stanovuje závazek.“ Protestantismus to naopak zavrhuje ve prospěch víry. Obě strany ale staví morálku na zákoně, oddělují řád víry a řád morálky (byť katolíci se snaží mírnit snahou péče o svědomí) a je zde nebezpečí legalismu.
6. Od krize reformace si obě strany volí většinou opačná východiska. Katolická teologie – obvykle lidské východisko, filosofii a od ní dospívá k teologii a k víře (od přirozeného k nadpřirozenému). Protestanté vycházejí z Písma, ale jsou kritičtí vůči lidskému prvku i rozumu. Východí základna katolické morálky posledních staletí – přirozený zákon, jehož uznávaný výraz byl spatřován v Desateru a má roli rozumového základu, stojí podle Pinckaerse na trhlíně, kterou již nominalismus vytvořil mezi svobodou a zákonem. „Před katolickými moralisty stojí obtížný úkol: osvobodit se z přílišné spoutanosti rozumovými úvahami, co se týče přirozeného zákona, a reálně a plně dospět k evangelijnímu učení na čistě teologické úrovni... začínat vírou a evangeliem... I svatý Tomáš ve své Sumě začíná vždy od Boha a v Bohu, který je principem a zdrojem v řádu bytí a pravdy, a teprve potom sestupuje k řádu stvoření...“

Návazně na Druhý vatikánský koncil Pinckaers uvádí „záchytné body katolické morálky v jejím úsilí o obnovu“ s důrazem na víru jako východí bod, v jejichž závěru potvrzuje univerzalizmus křesťanství, mimo jiné, v následujícím smyslu. Nemusíme sdílet obavu teologů, že se snad před ostatními lidmi uzavřeme do jakéhosi křesťanského ghetta. „Milost Ducha svatého má totiž v sobě sílu univerzalizmu, která ve své účinnosti a hloubce přesahuje sílu rozumu; neprotiřečí mu, ale završuje ho a pozvedá... Křesťanský moralista se dnes nemůže vyhnout odpovědi na otázku víry, která vyvstává v samém jádru jeho vědy.“

Pinckaers, mimo jiné, vysvětlil pojmosloví. Výrazy „morálka“ a „etika“ byly rovnocenně užívány až do moderní doby. „Etika“ (z řeckého éthos – mravy) se obvykle užívá v latinských překladech z řečtiny, především v komentářích Aristotela. „Morálka“ (z latinského mores) se v latinském prostředí časem upřednostní tak, že označuje část teologie, která se celkově zabývá lidským jednáním. Akvinský v tomto smyslu hovoří o všeobecné a konkrétní morálce. Později se prosadilo rozdělení zejména na fundamentální a speciální morálku. Výraz „etika“ se začal užívat spíš ve filozofickém kontextu, rozdíl však není závazně stanoven.

Od Druhého vatikánského koncilu uběhlo již přes půl století, v němž se v církvi projeví velmi různé trendy, včetně v zamýšlení nad církevními dokumenty, normami, metodami nebo sebepojetím křesťanské etiky.

Co se týká významu pastorální konstituce *Gaudium et spes* pro křesťanskou sociální etiku, Štica se vyjádřil ve svém článku<sup>67</sup> v následujícím smyslu. Neoscholastický přirozenoprávní model přestal být od té doby jednotným sociálně etickým metodologickým paradigmatem, důležitou roli zaujal přístup induktivní – více zdůrazňující kontextualitu a dějinnost, otevřel se rovněž prostor pro pluralitu teologických přístupů a pro rozhovor s jinými filosofickými proudy. Oceňuje v této konstituci koncept „znamení času“, trojkrok „vidět-posoudit-jednat“, dialog s patřičnými neteologickými vědami, promýšlení vlastního disciplinárního profilu, zdůrazňování personálního principu jako základního při přístupu k sociálním skutečnostem a že poukazuje rovněž na to, že se reflexe v této oblasti pohybuje v napětí mezi partikularistou, kontextualitou a rozmanitostí na jedné straně a potřebou jisté míry univerzality na straně druhé. Ze zmíněných témat usuzuje, že pastorální konstituce je nadále aktuální.

Nelze než sdílet tento názor, uvědomíme-li si například, že z *Gaudium et spes* vyplývá velmi velká odpovědnost křesťanů za budoucnost tohoto světa – když například stanoví:

- V čl. 40 – „Všecko... o důstojnosti lidské osoby, o lidském společenství a o hlubokém smyslu lidské činnosti, tvoří základ vztahu mezi církví a světem i podklad pro jejich vzájemný dialog...“;
- V čl. 41 – „... žádným lidským zákonem se nemůže tak dobře zabezpečit osobní důstojnost a svoboda člověka jako Kristovým evangeliem, svěřeným církví. Evangelium totiž zvěstuje a vyhláší svobodu Božích dětí, zavrhuje každé otroctví, které koneckonců pochází z hříchu, má v úctě důstojnost svědomí a jeho svobodné rozhodování, neustále vybízí ke znásobování všech lidských hřiven pro službu Bohu i pro dobro lidí a všechny doporučuje lásce všech... Církev proto mocí evangelia, které jí bylo svěřeno, vyhláší práva člověka a uznává a velmi cení dynamismus dnešní doby... Toto hnutí je ovšem třeba naplnit duchem evangelia a zajistit je proti jakémukoli druhu nepravé autonomie...“;
- V čl. 42 – „Jednotu lidské rodiny velmi posiluje a doplňuje jednota Božích dětí založená v Kristu. Vlastní poslání, které Kristus svěřil své církvi, nepatří do oblasti politické, hospodářské nebo sociální; cíl, který jí vytkl, je rázu náboženského. Přesto však právě z tohoto náboženského poslání vyplývají úkoly, světlo a síla, které mohou sloužit k vybudování a upevnění lidské společnosti podle Božího zákona...“
- V čl. 43 – „Koncil vybízí křesťany, jakožto příslušníky obojí společnosti, aby se snažili plnit své světské povinnosti, a to v duchu evangelia... Laici... nejenže jsou povinni prodchnout svět křesťanským duchem, ale jsou též povoláni k tomu, aby byli za všech okolností, právě uprostřed lidské společnosti, Kristovými svědky... Biskupové... Spolu s řeholníky a svými věřícími má slovem a životem dokazovat, že církev už svou přítomností... je nevyčerpatelným zdrojem těch duchovních sil, které dnešní svět nejvíce potřebuje...“;
- V čl. 44 – „... církev... přijala mnoho z dějin a vývoje lidstva... i z odporu svých protivníků a pronásledovatelů“;
- V čl. 45 – „Ať církev světu pomáhá, nebo od světa pomoc přijímá, jde vždycky jen za jedním: aby přišlo Boží království a uskutečnila se spása celého lidstva. Všechno

---

<sup>67</sup> ŠTICA, Petr. Význam pastorální konstituce II. vatikánského koncilu *Gaudium et spes* pro metodu v katolické sociální etice. In Brož, Prokop a kol. Mezi historií a evangeliem: Existence a život církve ve světle II. vatikánského koncilu. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 191–192.

dobro... plyne z toho, že církev je všeobecná svátost spásy, která zjevuje a zároveň uskutečňuje tajemství Boží lásky vůči lidem...“

Již z těchto příkladmo uvedených odpovědných úkolů církve je zřejmý velký význam křesťanské zejména všeobecné etiky včetně etických norem pro jednání (umění života) člověka.

Jak různé už byly v osobní historii každého z nás lidí naše potřeby a jednání? Jak různě Ježíš podle novozákonních evangelií vůči nevelkému okruhu učedníků nebo četnějším zástupům jednal či odešel modlit se do ústraní, hovořil či mlčel, aby naplnil, o čem už ve velmi různých obdobích (kulturách) vypovídal Starý zákon – například, že jsme Bohy nebo že porušení zákazu rozlišování dobrého a zlého znamenalo závažné důsledky jak pro styl života (vyhnání člověka z ráje, zmatení jazyků apod.), tak i pro kvality člověka (ztrátu velmi vznešených duchovních schopností lidí apod.). Jak mnohem četnější a různorodější jsou lidé tvořící současnou katolickou církev a svět? Někteří lidé chápou Desatero jako příkazy, které sotva mohou všechny dodržet. Jiným nečiní potíže – jsou jim charakteristikami původního i cílového vznešeného velmi dobrého – svatého stavu člověka a základem milování bližního svého jako sebe sama ve smyslu výkladu Dekalogu například již na straně 21 zmíněného biblisty Beneše.

Jaké tedy byly alespoň některé vlivy, abychom pochopili, jaký je stav všeobecné křesťanské etiky po Druhém vatikánském koncilu, čím zejména je její stav charakteristický, je pomocně adekvátní v dokumentech či normách (církvních a světských) stanoveným úkolům a také poslednímu vrcholovému cíli člověka – odpovídajícímu nejlepšímu obrazu a podobě Boha (například při „posledním soudu“) neboli je vůbec křesťanská etika potřebná v demokratickém právním státě?

Weber ve své knize o všeobecné křesťanské etice<sup>68</sup>, katolické učebnici všeobecné morální teologie po Druhém vatikánském koncilu, vystihl, že mezi biblickou vírou, znamenající víc, a morálkou spatřuje nutnou a vnitřní souvislost. O takové souvislosti víry a morálky se však někdy uvažuje velmi zdrženlivě (tj. v druhu teologie, který zdůrazňuje rozdíly mezi vírou a étosem – obvykle v reakci na výrazný moralismus, často charakteristický pro křesťanskou mentalitu v minulosti) nebo se výslovně moderním ateismem popírá (teologii odmítá, respektive nahrazuje antropologií, z morální teologie pak zbývá jen morálka o člověku). Když však člověk zůstává jedinou instancí morálního, nejsou násilí a bezpráví postaveny žádné hranice.

V uvedené knize vysvětlil například, že až do poloviny dvacátého století bylo v morální teologii nesporné přední místo biblických výpovědí – že jde o morálku zjevenou samým Bohem.

Zpochybnění nastalo zejména ze strany moderní exegeze – na základě metody historicko-kritického zkoumání (upozorňující například, že v biblických pokynech lze rozeznat velmi různé kulturně historické stupně a proměny). Dalším vlivem byly otázky vyplývající z rostoucí sekularizace společnosti a potřeby hledat jiný společný základ (než biblický) v komunikaci s lidmi, pro které Bible nemá jiný význam, než knihy jiné. Jednalo se o dobu například se světovou politickou nukleární krizí v Karibiku, s krizí autority politické i církevní včetně „sexuální revoluce“, kdy papež Pavel VI. předsedal druhé části Druhého vatikánského koncilu a vydával dokumenty a rozhodnutí – například dne 6. srpna 1964 encykliku *Ecclesiam suam* – o dialogu s jinými lidmi a dne 25. července 1968 encykliku *Humanae vitae*, a to oproti závěru komise k plánování a kontrole porodnosti včetně antikoncepcí a potratů (tato encyklika dosud zůstává klíčovým dokumentem názoru katolické církve na cenu, důstojnost a ochranu lidského života s odmítáním proto i umělého potratu lidského plodu).

---

<sup>68</sup> WEBER, Helmut. *Všeobecná morální teologie*. Praha: Zvon a Vyšehrad, 1998, s. 11 a násl.



Na tuto a navazující společenskou situaci včetně problematického dialogu církve a států reagoval morální teolog Alfons Auer článkem s konceptem „autonomní morálky“ v kontextu s katolickou vírou. Weber o Auerovi zmiňuje: „Etično považuje za lidsky vnitrosvětskou veličinu, již příslušní vlastní zákonitost (autonomie) a člověk k ní má vlastní (autonomní) přístup. Představy a řešení v oblasti morálky se získávají s pomocí rozumu a zkušeností jen o člověku: z reality poměrů a života... V této nové koncepci se přesto výslovně a důrazně trvá na spojení morálky a zjevení, popřípadě víry. Děje se to zejména pod heslem integrace“.

Pro křesťanskou etiku ve spojitosti s Druhým vatikánským koncilem a se sledovanou dosavadní pokoncilní dobou v českém prostředí je zjevně aktuální zejména potřeba rozlišování, jestli je teologická etika (morální teologie) vůbec teologická, tzn. zejména otázka, co je „*proprium*“ – specificky vlastní rys křesťanské etiky. Že se jedná o tematiku velmi důležitou a že Auerova koncepce byla v těchto souvislostech velmi významná (přestože ve spojitosti s Druhým vatikánským koncilem měly vliv i teologicky rovněž vynívající koncepce další – například již ve 2. kapitole zmíněného Häringa a také Böckleho), je zřejmé například z publikací následně uvedených autorů.

Lorman ve svém článku (v úvodu a závěru a s odkazy na různé autory) výstižně napsal: „Otázka, v jakém smyslu je teologická etika teologická, se dotýká naprostého jádra teologické etiky a nelze se jí při poctivém promýšlení vyhnout. Prosté rozlišení filosofické etiky, která vychází z analýzy stvoření, a teologické etiky, odkázané na promýšlení zjevení, je jednoduché pouze zdánlivě a celý problém neřeší. Přitom je ve hře mnoho a nejde zdaleka o pouhou akademickou diskusi. Především se zde bojuje o komunikabilitu etického nároku a udržení univerzální platnosti morálního hlásání církve, jež však není v posledku ničím jiným než artikulací všeobecného Božího pozvání ke spáse. Tento úhelný kámen církevního zvěstování je jedním z nejvíce střežených pokladů tradice, kterého se nelze vzdát. Téma tzv. křesťanského *propria* v teologické etice bylo v posledních desetiletích diskutováno především v souvislosti s vlivným konceptem německého moralisty Alfonse Auera. Jeho práce *Autonomní morálka a křesťanská víra* vyšla poprvé v roce 1971 a byla rozpracováním a prohloubením deseti tezí, jimiž Auer reagoval na uveřejnění encykliky papeže Pavla VI. *Humanae vitae*. Auerovo vystoupení vyvolalo řadu reakcí. Rozsáhlá debata, posílená ještě encyklikou papeže Jana Pavla II. *Veritatis splendor* o více než dvacet let později, neustala dodnes. České teologické fórum stálo díky totalitnímu režimu stranou a situace se o mnoho nezměnila ani dvacet let po pádu komunistického režimu. O této skutečnosti svědčí i dosud jediná česko-jazyčná publikace k tomuto tématu od Aleše Cahy, jež se může stát důležitým počátkem otevřené morálně teologické diskuse a reflexe celé tematiky... Kredibilita praktického rozumu při formulaci mravních závazků je jedním ze stěžejních témat současné morální teologie. Zvláště silně vystupuje do popředí v souvislosti s otázkami lidských práv a bioetiky. Tak například nová instrukce Kongregace pro nauku víry *Dignitas personae* vychází z nezadatelných práv lidské bytosti jakožto osoby z etického principu, který je rozumem rozpoznatelný jako pravdivý. V aluzi na koncept autonomní morálky se píše: Církev je přesvědčena, že to, co je lidské, je nejen vírou přijímáno a uznáváno, ale také očišťováno, pozvedáno a zdokonalováno. Celý dokument je pak příkladem kritizujícího, integrujícího (i odmítajícího) a stimulujícího přístupu magisteria, které uvedlo, že za svou úlohu považuje přispívat k formaci svědomí tím, že autenticky učí pravdě, kterou je Kristus, a s autoritou také objasňuje mravní principy, které vyplývají z lidské přirozenosti. *Dignitas personae* končí neradostnou připomínkou všelidské zkušenosti s diskriminací a útlakem coby znameními situace, kdy člověk představuje nebezpečí sám pro sebe, pokud zapomíná na své povolání ke spolupráci na Božím stvořitelství. A právě

stálá připomínka cesty spásy je podle Deseti tezí Alfonse Auera původním a nezadatelným úkolem církve.<sup>69</sup>

Pinckaers se ve své knize<sup>70</sup> k otázce propria křesťanské morálky vyjádřil v následujícím smyslu.

Otázka existence (či neexistence) čistě křesťanské morálky se objevila mezi teology nedlouho po Druhém vatikánském koncilu jako jeden z důsledků otevřeného postoje ke světu, srovnávání s jinými náboženstvími, sekularizace moderního světa a vzniku „sekulárního křesťanství“ jakožto myšlenkového proudu v církvi. Šlo o to, zda se křesťanské morální učení ve skutečnosti neshoduje s přirozenou morálkou na základě rozumu, jenž se opírá o lidské hodnoty přístupné každému člověku dobré vůle. Zda pro složité společenské problémy (antikoncepce, potrat, eutanazie, homosexualita, násilí apod.), které vyžadují normy právní, zavazující všechny lidi, disponují křesťané nějakými vlastními normami, kritérii či poznáním, které jim diktují určitý speciální postoj, nebo zda by se spíš neměli zařadit na úroveň ostatních lidí a formulovat své úsudky jako oni – podle čistě rozumových kritérií, za pomoci filosofie nebo humanitních věd; pak by se křesťanská morálka měla vyložit znovu na základě lidských hodnot. Jiní moralisté (zejména z germánských zemí) chtěli prosadit nezávislost morálky na Zjevení. Opírali se o rozpor kantovského původu mezi autonomií a theonomií, o základ morálních norem uvnitř člověka, tzn. v jeho rozumu a svědomí, jež mu předepisuje povinnosti, místo theonomické morálky se základem norem vně člověka, zejména v Boží vůli, jako v případě klasické teologie. Dožadování se morální autonomie vyvolalo kritiku zásahů hierarchie do mravních otázek, byť podle přirozeného zákona a rozumu.

Pinckaers zmínil, že základy nového stanoviska Druhého vatikánského koncilu, které vyvolalo aktuální krizi křesťanské morálky, přitom byly položeny již na konci 16. století Franciscem Suárezem, který se opíral o chybný výklad Akvinského. Suárezova křesťanská morálka byla chápána jako soubor závazných příkázání shodujících se s morálkou přirozenou, tedy jako ničím zvláštní. Tento způsob chápání křesťanské morálky se shodoval s humanistickým proudem, který převládl po Tridentském koncilu. Trend moderních filosofů a humanistů po Druhém vatikánském koncilu však posunul autonomii morálky ještě dál – k popírání oprávněnosti zásahů církve do přirozené morálky; přičemž moderní filosofové a humanitní vědci většinou neuznávají existenci přirozeného zákona v člověku a neustálým pohybem myšlenek s teorií podporují relativismus (s rizikem rozkladné nejistoty až v samotných principech).

Pinckaers se následně ve své knize zabýval dvěma hlavními rovinami odpovědi P. Josefa Fuchse SJ v jeho knize „Existuje křesťanská morálka?“.

Fuchs v křesťanské morálce rozlišil dvě roviny, které přísně odlišil, přestože spolu vzájemně souvisejí a implikují se:

1. Rovinu kategoriální, tvořenou chováním, normami, ctnostmi a hodnotami zvláštních a rozdílných kategorií (spravedlnost, čistota, věrnost atd.);
2. Rovinu transcendentální, do níž spadají postoje a normy, které překračují různé morální kategorie, zároveň je však všechny prostupují. Týkají se člověka jako celku a jako osoby (ctnostné chování, víra, láska, život stejně jako svátosti atd.).

Fuchs došel k závěru, že specifická křesťanská morálka existuje pouze na transcendentální rovině, na kategoriální rovině jde o rýze lidskou morálku.

<sup>69</sup> LORMAN, Jaroslav. „Křesťan je především člověk jako každý jiný...“, aneb koncept autonomní morálky v kontextu křesťanské víry Alfonse Auera. AUC Theologica 2011, roč. 1, č. 1, s. 37–66.

<sup>70</sup> PINCKAERS, Servais. Prameny křesťanské morálky, s. 109–114.

Pinckaers po rozboru výhod a nevýhod došel k závěru, v němž hlavně vytýká samotné zavedení rozdílu mezi těmito rovinami, které se blíží jejich úplnému oddělení. Toto rozdělení totiž neumožňuje vyložit, jakým způsobem ono ryze křesťanské proniká do konkrétních skutků atd. Jde mu o to, obnovit aktivní a efektivní komunikaci mezi čistě křesťanskými ctnostmi nebo i konkrétními normami.

K takovéto „spojující kontemplativní komunikaci“, odpovídající „boholidství Ježíše Krista“, se rovněž přikláním.

Pinckaers zmiňuje zejména, že toho lze dosáhnout, když se převezme klasické rozdělení teologálních a morálních či lidských ctností (teologální ctnosti přetvářejí podle větších a hlubších nároků) a překoná se rozdělení spirituality a morálky. Já bych v tomto kontextu zdůraznila zejména potřebu prohloubení kontemplativního života křesťanů.

Pinckaers v knize na základě dalších rozborů (zejména podle sv. Pavla, sv. Augustina a sv. Tomáše Akvinského), mimo jiné, ve výše zmíněném potřebném spojícím smyslu pojednal o nezbytné potřebě obnovení živého kontaktu s Písmem<sup>71</sup> – k vyvolání zkušeností s živoucím Bohem v otřesu obrácení a vytvoření nového člověka (podle sv. Pavla). Křesťanská zkušenost je završena vznikem úkonu podle víry, jenž obsahuje pramen světla a síly prostupující morální reflexí. Až tehdy může morální teologie (jakožto dílo věřícího intelektu) naplnit účel – osvětlovat putování, boj a dějiny křesťanského lidu.

Navrhl tuto definici: „Morální teologie je součást teologie, která zkoumá lidské skutky, aby je zaměřila k milujícímu patření na Boha, jakožto pravé a úplné blaženosti a posledního cíli člověka, prostřednictvím milosti, ctnosti a darů, a to ve světle Zjevení a rozumu.“<sup>72</sup>

K pochopení teologické katolické etiky významně přispívá Ovečka, z jehož článku<sup>73</sup> vyplývá například následující. V souladu s obvyklou definicí by teologie měla být uspořádanou naukou vycházející z rozumového poznání a z Božího zjevení přijímaného ve víře pěstované na půdě církve. Oproti různým koncepcím (například s filosofickými spekulacemi nutnosti či plněním uložených povinností nebo s cílem blaženosti) upozorňuje například, že hned na počátku biblické Geneze se nachází koncepce Božího daru, který Bůh dává člověku bez jakéhokoliv požadavku, bez ukládání povinností a také bez stanovování cíle člověka (blaženosti). Tu člověk už má – spočívá v (žití) společenství s Bohem. Chce-li člověk mít to, co od Boha dostal, chce-li si to udržet, nesmí to sám zničit tím, že by chtěl odvrhnout Boha a posadit se sám na jeho trůn. Podstatou biblického poselství je tedy zvěstování spásy – život v ráji. Toto je základní biblická morální koncepce pro člověka. Hříšnou vzpourou v ráji člověk sice velmi dobré dílo Boží (spásy a blaženosti) narušil, ale nezničil.

Příklady teologického charakteru etiky uvedl Ovečka jak z minulosti (u Akvinského), tak z doby po Druhém vatikánském koncilu – například fundamentální teologii Franze Böckleho, který „klade otázku, kde je spojnice mezi racionální etikou a náboženskou vírou“. Zdánlivý rozpor (že morálka se zdá heteronomní – Bohem člověku uložená) Böckle řeší „určitou koncepcí křesťanské antropologie a je zcela vyloučen pojmem theonomní autonomie“. Křesťanská antropologie je zde styčným pomocným bodem

---

<sup>71</sup> PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky: Její metoda, obsah, dějiny*. Krystal OP s.r.o., 2018, s. 300–301.

<sup>72</sup> PINCKAERS, Servais. *Prameny křesťanské morálky: Její metoda, obsah, dějiny*. Krystal OP s.r.o., 2018, s. 29.

<sup>73</sup> Ovečka, Libor. *Kdy není teologická etika teologická: Problémy v české tradici morální teologie*. THEOLOGICA, 2011, roč. 1, s. 69 a násl.

mezi autonomní morálkou a náboženskou vírou. Mravní normy jsou zdůvodňovány tak, že na základě víry víme, jaký je člověk (nikoli heteronomně – tajemstvím víry).

Ovečka dále uvedl, že opěrnými pilíři křesťanské antropologie jsou tři skutečnosti:

1. Člověk je stvořený Bohem a povoláný k věčnému životu;
2. Člověk je vykoupený Kristem – v něm nám Bůh nabízí spásu;
3. Člověk je povoláný realizovat plnost možností lidské přirozenosti – je oslovovaný Bohem, který mu ukládá poslání.

„Skrze náboženskou antropologii víra ovlivňuje hierarchické seřazení hodnotových statků a mravních hodnot“ u věřících křesťanů. Víra (na základě Písma) má tedy významnou roli v uskutečňování morálně relevantních náhledů a zdůvodnění mravních norem.

Ovečka, v rámci uvedení různých minulých „slepých uliček teologie“ upozornil například v tom smyslu, že:

- Teologická etika tím, že se opírá o křesťanskou antropologii, platí univerzálně. Naopak náboženské normy zavazují pouze příslušníky daného náboženství či konfese na základě jejich víry; nemají univerzální platnost. Čeští morální teologové často připisovali náboženským normám mravní, tedy univerzálně zavazující platnost. Jejich partikularita bývala naopak nesprávně přenášena i na normy mravní. Z toho plynulo přesvědčení, že katolickou církví vyhlášené mravní normy platí pouze pro katolíky;
- Je potřeba rozlišovat dva komplementární náhledy na lidský čin. Moralita znamená náhled z nitra člověka – co je mravní závazek v dané situaci. Mravnost je náhled z vnějšku – z hlediska mravních norem a mravního zákona. Povinností lidského subjektu je náhled maximálně transsubjektivní – morální povinnost usilovat o mravní dobro – o respektování obecně přijatých mravních norem (heteronomních mravních norem), i když jsou proti moralitě až druhotné.

Pro pochopení všeobecné morální teologie po Druhém vatikánském koncilu Lorman ve svém textu<sup>74</sup> na základě již zmíněného jediného extenzivního textu k obnově morální teologie (v *Optatam totius* v článku 16) připomněl zejména dva stanovené cíle obnovy. Cíl – povinnost věřících v Kristu, aby přinášeli v lásce užitek pro život světa a cíl – aby morální teologie napříště osvětlovala „vznešenost povolání věřících v Kristu“. Ve svém článku se pak zabýval naposled sděleným cílem se zdůrazněním, že Kristus se má napříště stát hermeneutickým klíčem k četbě i formulaci etických obsahů, že i pokoncilní texty učitelského úřadu připomínají povolání jako výchozí bod křesťanského života a obrácení jako jeho trvalou dynamiku a že předmětem morálně teologické reflexe je proto rozvoj křesťanského mravního subjektu v kontextu jeho vztahu uvnitř i vně církevního společenství, ale že uvedení v život tohoto požadavku osvětlování vznešenosti povolání věřících v Kristu je provázeno v pokoncilní době řadou zápasů a těžkostí, které například omezuje pojetí morální teologie zejména na etiku norem místo většího důrazu na ctnosti, a křesťanské *proprium* se tak smrskává pouze na minimalistické opce. Přestože zmíněný požadavek vznešenosti povolání věřících v Kristu je parafrází pavlovského textu Ef 4,2n se zjevnou dualitou (kdysi – nyní však), která zdůrazňuje transcendentní a eschatologický aspekt křesťanské mravnosti atd.

Lorman rovněž zmínil, že přirozenoprávní základ morální teologie coby etiky norem je jistě výhodný z hlediska společenského diskursu – nečiní problémy přistoupit na argumentaci „*etsi deus non daretur*“ (blíže viz na str. 39 – ve zmíněném úryvku

---

<sup>74</sup> LORMAN, Jaroslav. Vznesenost povolání věřících v Kristu – hermeneutický klíč mravní nauky církve. In Brož, Prokop a kol. Mezi historií a evangeliem: Existence a život církve ve světle II. vatikánského koncilu. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 162 a násl.

z Ratzingerovy knihy). Problematická je však tato pozice v oboru tzv. fundamentální (obecné) morální teologie (teologické etiky).

Klíčové místo v diskusích musí patřit mravnímu subjektu. Pro jednání jednotlivce není primárně rozhodující vypracovaný normativní systém, nýbrž rozumově uchopená křesťanská identita, kterou s odkazem na Spohna vymezil jako „vědomou dimenzi charakteru, záměrné jádro osobní zkušenosti, které je utvářeno našimi nejzákladnějšími závazky a přesvědčeními“ a které v sobě spojuje různé sociální role. Proto Jan Pavel II. v závěru encykliky *Veritatis splendor* připomíná, že křesťanské morální učení je založeno na následování Ježíše Krista a na tom, že se mu sami zcela odevzdáváme, že se necháme jeho milostí přetvořit a jeho milosrdenstvím obnovit atd.

Lorman upozornil, že právě téma následování Krista zůstalo v diskusích kolem autonomie morálky stranou. Vznešenost povolání věřících v Kristu totiž přesahuje filosofické normativní systémy, neboť Boží povolání přichází k člověku jako možnost (nabídka), nikoli jako nutný důsledek přirozenosti. Výraz vznešenost v *Optatam totius* vyjadřuje transcendentní původ tohoto povolání a vyvádí křesťanskou mravnost z nebezpečí imanentismu. Právě takováto vznešenost má být ztělesněna v křesťanském jednání všedního dne.

K těmto názorům s pojmoslovím „následování Krista“ bych (jako již u Pinckaerse) více zdůraznila v současnosti častěji frekventovanou potřebu „kontemplace“ – kontemplativního života včetně skrze normy.

Lorman s odkazy na dva texty Urs von Balthasara a Schürmanna, vydané v r. 1974 Mezinárodní teologickou komisí, uvedl například, že posledním kritériem nebo kategorickým či konkrétním příkazem křesťanské etiky je právě osoba Ježíše Krista. Křesťan prožívá svůj život v jeho následování – mravní subjekt se ustanovuje Božím povoláním a poslušností vůči tomuto povolání. Klíčová role při tom přísluší církevnímu společenství, ve kterém se člověk setkává a seznamuje s Božím slovem v biblickém textu či při slavení eucharistie, jehož se stává součástí.

Ale zde ve shodě se zmíněnými dokumenty Druhého vatikánského koncilu (ve 2. kapitole) dodávám, že nikoliv výlučně či bezpodmínečně pouze v tomto společenství.

Po člověku se požaduje, aby na setkání s Kristem odpověděl obrácením, tedy vědomým rozhodnutím pro víru, poslušností. Podle Jana Pavla II. jde o základní rozhodnutí (volbu) učedníka k následování Mistra, což vytváří „jednotící linii“, se kterou pak souvisí následná mravní rozhodnutí. Navíc tak dostává křesťanská mravnost responsonální charakter – je až důsledkem víry (tzn. shodně s již v kapitole 2. zmíněným výkladem Dekalogu biblistou Benešem). Křesťanské morálce předchází Boží iniciativa, a to nejen ve stvořitelském založení (vyjádřeném v konceptu přirozeného mravního zákona), nýbrž projeveném také ve zcela nezasloužené nabídce privilegovaného důvěrného vztahu člověk k Bohu (vrcholící v daru Syna či Božího dítěte, života, pro který přišel Kristus apod.).

Lorman následně (podobně jako například již zmíněný Satoria) velmi podnětně vyvodil, že v tomto pohledu se z morální teologie stává teologie křesťanského života, která se přibližuje spirituální teologii svým vnitřním duchovním (zde lze doplnit kontemplativním) rozměrem a s odkazem na Spohna vybízí k postupu podle biblického konceptu obrácení s méně či více vědomou, postupnou či razantní proměnou (jako například u Ježíšových přímých učedníků nebo sv. Pavla) a k učednictví podle „analogické imaginace“ jednání podle činů i slov Ježíšových. Na základě Spohnovy analogické imaginace Ježíšova podobenství o milosrdném Samařanovi (Lk 10,25–37) se závěrem vůči zákoníkovi: „Jdi a jednej také tak“, je vyjádřen žádoucí specifický křesťanský způsob jednání.

Lorman v tomto svém podnětném textu rovněž zmínil možnost obnovy morální teologie na základě křesťanské identity (bez potřeby obsáhnout v rámci morální teologie všechny problematické oblasti), s čímž souhlasím (s již zmíněnou potřebou zdůraznění kontemplativního života).

Lorman také ve svém textu (na s. 166) napsal, že specificky křesťanský způsob jednání „je pobídkou k neustálému promýšlení a hledání, jaké je konkrétní naplnění tohoto příkazu tváří v tvář dané situaci a okolnostem“, s čímž souhlasím. Ale současně napsal, že „jeho obsah nelze vyjádřit jednoznačně formulovanou normou“, s čímž zcela nesouhlasím.

Popřelo by to nejen smysl jeho (Lormanova) jiného textu v tomto článku a také smysl uvedené výzvy vůči zákoníkovi (Jdi a jednej také jako ten Samařan vůči svému bližnímu – tzn. milosrdně neboli s nepodmíněnou láskou – nepodmíněným kontemplativním životem), ale popřelo by to i předchozí text tohoto evangelia. Z tohoto předchozího evangelijního textu vyplývá: „Tu vystoupil jeden zákoník a zkoušel ho: Mistře, co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě? Ježíš mu odpověděl: Co je psáno v Zákoně? Jak to tam čteš? On mu řekl: Miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, celou svou duší, celou svou silou a celou svou myslí a miluj svého bližního jako sám sebe. Ježíš mu řekl: Správně jsi odpověděl. To čin a budeš živ.“<sup>75</sup> To znamená, že by to popřelo rovněž Ježíšem zmíněné normy (již starozákonní – například v Dt 6,4–6) a také mesiášské poslání Ježíše Krista v Novém zákoně, kterým naplnil Starý zákon o Boží existenci, přítomnosti věčného života či života Věčného, Lásky, a to důsledně trinitární, osobní i univerzální.

Například Urs von Balthasar ve svém článku lépe vystihl:

„(1016) Norma, již je konkrétní Kristova existence, je osobní a zároveň univerzální, protože v něm se Otcova láska ke světu uskutečňuje totálním, nepřekonatelným a kompletním způsobem. Vztahuje se na veškerou rozličnost osob a jejich mravních situací stejným způsobem, jako jsou všichni lidé ve své jedinečnosti a svobodě zahrnuti v Kristově osobě. Ve svobodě Ducha svatého panuje tato norma nade všemi proto, aby je uvedla do Otcova království.“<sup>76</sup>

Že Ježíšovi (který přišel, aby jeho následovníci měli pravý život ve smyslu například J 10,10) hodně záleželo na takovémto vnímání jeho identity konkrétními lidmi, je zřejmé například z jeho evangelijních dotazů a reakcí ve smyslu – za koho jej (Syna člověka) lidé pokládají. Na Petrovu odpověď: „Ty jsi Mesiáš, Syn Boha živého“, mu Ježíš odpověděl: „Blaze tobě,... protože ti to nezjevilo tělo a krev, ale můj Otec v nebesích. A já ti pravím, že ty jsi Petr, a na té skále zbuduji svou církev a brány pekla jí nepřemohou.“ (Mt 16, 13–18).

Podle mého názoru především na základě takovýchto osobních kontemplativních zkušeností s identitou Ježíše Krista a zejména u teologů a teologicky vzdělaných osob (kněží i laiků ne jen v rámci minulé křesťanské tradice, ale hlavně současných) lze naplnit explicitní stále aktuální článek 16 v Optatam totius: „Zvláštní péče ať se věnuje zdokonalení morální teologie, její vědecké podání ať se bohatěji živí naukou Písma svatého a osvětluje vznešenost povolání věřících v Kristu a jejich povinnost přinášet v lásce užitek pro život světa.“

Avšak považuji za vhodné doplnit tento text ještě více výstižnějšími vyjádřeními. Například papež František ve své apoštolské exhortaci o povolání ke svatosti v současném světě na základě starších textů vystihl:

---

<sup>75</sup> Lk 10, 25–28

<sup>76</sup> BALTHASAR, Hans Urs von. Devět tezí. In Dokumenty Mezinárodní teologické komise (1969– 2017), s. 54.

„Dovol, aby milost křtu v tobě nesla ovoce na cestě svatosti... se stále znovu rozhoduj pro Boha... Všechno můžeme přijmout a integrovat jako součást naší vlastní existence v tomto světě, a tak zapojit do cesty posvěcování. Jsme povoláni ke kontemplativnímu životu uprostřed činorodosti... život nemá poslání, neboť život je poslání... Parrésia je pečeť Ducha, svědectví o hodnověrnosti zvěsti. Je to radostná jistota, s níž se chlubíme evangeliem, které hlásáme... svatost spočívá ve stálé otevřenosti transcendentnu a ta se projevuje v modlitbě a adoraci... Svatý Jan od Kříže doporučoval snažit se vždycky kráčet v Boží přítomnosti, ať skutečné, nebo představivé či sjednocující ve shodě s dílem, jemuž by odpovídala... A když jí, pije, mluví nebo jedná s osobami světskými nebo dělá cokoli jiného, vždycky ať touží po Bohu a jemu ať oddává své srdce. Aby však toto bylo možné, potřebuje čas jenom pro Boha, o samotě s ním... Ježíšova slova... tvoří protiproud k tomu, co je běžné, a ke způsobu jakým se žije ve společnosti... můžeme je žít jenom tehdy, když nás Duch Svatý... osvobodí... V 25. kapitole Matoušova evangelia... najdeme pravidlo pro naše jednání, podle něhož budeme souzeni: Měl jsem hlad, a dali jste mi najíst, měl jsem žízeň, a dali jste mi napít, byl jsem na cestě, a ujali jste se mě, byl jsem nahý, a oblékli jste mě, byl jsem nemocen, a navštívili jste mě, byl jsem ve vězení, a přišli jste ke mně...“<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Papež František. *Gaudete et exsultate – Radujte se a jásejte*. Praha: Paulínky, 2018, s. 14, 19–20, 70, 77, 40, 52.

## Závěrečné shrnutí

V této práci jsem z veřejných pramenů získané studijní informace ve stručnosti sdělila ve čtyřech navazujících kapitolách:

1. kapitola Některé sociálně normativní a další souvislosti.
2. kapitola Různé informace o křesťanství v dějinách.
3. kapitola Systém západní teologie a některé další vztahy.
4. kapitola Dále k pochopení křesťanské etiky a univerzální platnosti mravních norem ve spojitosti s Druhým vatikánským koncilem (1962–1965).

Na základě informací v těchto kapitolách lze s připomenutím významné historické studentů se týkající události stručně shrnout v následujícím smyslu.

Silovou reakcí policie na studentskou demonstraci dne 17. listopadu 1989 v Praze se „odstartovaly“ významné normativní společenské změny: Zejména změnou norem právních se změnil systém politický – z totalitního socialistického státu stojícího na marxisticko-leninské ideologii na stát demokratický (bohužel s mnohými pochybnými projevy některých politiků), systém ekonomický – z postupně výkonem upadajícího plánovaného socialistického celospolečensky kolektivního výrobního způsobu na kapitalistický výrobní způsob (bohužel pro společnost se značnými ztrátami a tendencemi k stále větší autonomní soutěži mezi lidmi i státy, s korupcemi i násilnými prostředky apod.). Česká společnost (s normativními kořeny zejména židokřesťanskými včetně proměnlivého vztahu mezi státem a církví křesťanskou již od devátého století) se autonomizovala od společnosti slovenské a autonomizace (s přetrváváním tradičních společenských i intimních mezilidských vztahů rodinných a partnerských) pokračuje.

Česká republika je v současnosti pluralitním státem s mnohými dobrými jevy (například s postupným vytvářením občanské společnosti, narůstající odpovědností osob, oproti socialistickému důrazu hlavně na hmotné hodnoty jsou zájmem mnohých lidí také duchovní, tvůrčí a dobročinné hodnoty apod.). Ale také je státem s nedostatečně profesionální službou zejména osob jednajících jménem tohoto státu či dalších dílčích územních správ, s enormně mnohdy zjevně nespravedlivě narůstajícími existenčními rozdíly mezi lidmi a zejména s tím souvisejícími životy mnohých lidí ohrožujícími projevy. Do takovýchto poměrů přibývá počet obyvatel hlavně z cizinců různých států, kultur, náboženství či církví s odlišnými cílovými normami, hodnotami či zájmy různě teistickými či ateistickými. Takovýto společenský trend vzbuzuje pochybnosti, jestli se jedná o společnost „člověka moudrého“.

Pro stále více autonomní jednání – činy – životní styly osob (fyzických i právnických včetně křesťanských církví) zde obecně de iure platí závaznost velkého množství navíc značně se měnících českých právních norem se základem v právních normách nejvyšší právní síly (tzv. ústavních zákonech). Ústavní zákony zahrnují i Listinu základních práv a svobod. Právní normy obsahují četné odkazy na právní normy v rámci evropského společenství nebo ještě širšího světa a, mimo jiné, odkazují také přímo na normy etické, které tím v konkrétních případech nabývají právní charakter. Když se ve spojitosti s právními normami zmiňuje jejich obecnost, všeobecnost či univerzalita, je zřejmé, že se to vztahuje převážně pouze ke konkrétnímu státu či společenství státu. Ani lidsko-právní normy v rámci světa nejsou reflektovány zcela univerzálně (nejvíce jsou jako univerzální reflektovány křesťanskou církví a v evropských státech s židokřesťanskými kořeny, v jiných státech světa různě odlišně).

Ze zjevného trendu společenského vývoje k pluralitě a světové globalizaci lze usuzovat, že je již nyní potřebné co nejlepší vědomí každého z nás o sociálních normách nejen právních, ale hlavně o univerzálních normách etických (vědomí o tom, jaké



sociální normy jsou a jaké mají být, což vede nutně k transcendentnímu vědomí a transcendentním cílům). K tomu je potřebná vědecká univerzální etická reflexe.

Profánní filosofická reflexe, zahrnující reflexi etickou, připouští v oblasti univerzalizmu teoretické problémy.

Křesťanství se svou více než dva tisíce let dlouhou historií (zahrnující proměnlivé mocenské vztahy státu(ů) a křesťanské církve(i), různé duchovní praxe i různé profánní společenské reality v různých společenských oblastech a historicky konkrétní reakce církve na ně, a to nejen v Česku, ale i ve světě) je schopno poskytnout nejen stále více pluralitní a globalizující se třicetileté české společnosti a státu, ale i v rámci světa ostatním světovým náboženstvím a státům, argumentující diskuse i další součinnost zejména v oblasti univerzálně etické. A to nejen poskytnutím transcendentního horizontu pro pluralitně autonomní společnost nebo nezbytnou argumentaci lidské důstojnosti všech lidí jakožto základu lidských práv opravdu etických, ale také poskytnutím smysluplných životodárných vazeb jedincům i celé společnosti a životodárného klimatu ve společnosti apod. A to kromě různorodé další praktické pomoci všem věkovým kategoriím lidí (duchovní, sociální, zdravotní, charitativní, výchovné apod.). To je z mnoha důvodů pro společnost včetně státu velmi potřebné i výhodné.

Jak je názorně zřejmé zejména z 2. kapitoly, vzhledem k množství informací i rozmanitosti terminologie v oblasti křesťanství, pro mnoho lidí nedostatečně srozumitelných i na základě veřejných přednášek, je pro křesťanskou církev i širší stále více pluralitní společnost potřebná odborná argumentace, kterou poskytuje křesťanská teologie včetně křesťanské etiky (morální teologie) jakožto „inteligentní moudrost“, a to nejen přímo pro křesťanský životní styl par excellence. Je ověřitelná v duchovní praxi lidí nejen v rámci různých křesťanských spiritualit, ale i v praxi české společnosti včetně v oblasti již zmíněných sociálních norem.

Na základě informací ve 3. a 4. kapitole je zřejmé například, že rovněž v katolické teologii existuje, a logicky je nadále potřebná, autonomní pluralita. Zahrnuje možnost aktualizace dílčích či konkrétně historických jednání – činů včetně aktualizace vědeckých prací – možnost vývoje – společenský život. Avšak v rámci celkové soudržnosti, která profánní společnosti schází.

Přestože křesťanská etika je jako teologický obor součástí společenské reality hlavně až od novověku, podle Nového zákona již od počátku veřejného působení jak Ježíše Nazaretského, tak i Kristových následovníků, bylo součástí jejich působení různé vyjadřování se k otázkám světským a etickým.

Je potřeba si však uvědomovat, že zejména v období po Druhém vatikánském koncilu pluralita přímo v katolické etice nabyla takové podoby, že ne každé dílo v této oblasti lze chápat jako důsledně teologické.

Odpověď na otázku, v čem zejména spočívá nezpochybnitelná potřebnost – specifický význam skutečně teologické křesťanské etiky v současné i budoucí české společnosti, neboli odpověď na otázku na „*proprium*“ této vědy, se týká naprostého jádra teologické etiky. Jak je zřejmé i z pouze dílčích sdělení některých v této práci zmíněných autorů (jejichž výběr sledoval zejména názornost a možnost návrhu dalších změn v křesťanské etice), tato odpověď zahrnuje zejména potřebu stále aktualizace komunikability etického nároku ve smyslu argumentace jeho norem platných univerzálně. Týká se to artikulace osobního a tím i všeobecného Božího pozvání ke spáse a také vyjádření základních specifických „ustavujících pravd křesťanství“ (tzn. i oproti jiným náboženstvím s vírou v jednoho Boha). Takovými specifickými pravdami křesťanství (které se proto nutně musí zračit v praxi i ve všech oborech či disciplínách křesťanské katolické teologie) jsou především: víra v obraz

transcendentní Boha Trojjediného, křest ve jménu této Boží Trojice a víra v Ježíše Krista jako syna člověka i syna Božího (podle toho očekávání – jako v nebi, tak i na zemi).

Jak je z obsahu práce zřejmé, současný stav křesťanské opravdu teologické katolické morální teologie je schopen i přes své problémy vystihnout vědeckou systematickostí právě na pevném základě hermeneutického mysteria – platícího pro všechny katolické teologické obory, myšlení i duchovní praxi (spiritualitu či mystiku). Na základě tohoto klíče lze také určit například místo a úlohu křesťanské etiky v systému katolických oborů – konkrétně v rámci doktrinální teologie – a využít na tomto základě i spolupráce s jinými vědeckými obory (teologickými i profánními) a duchovní praxe atd.

Široké teistické i ateistické veřejnosti může být na základě katolické etiky zřejmé například, že se týká smysluplného každodenního života kteréhokoli člověka – osobního vztahu kteréhokoli člověka s Bohem – skrze Ježíše Krista a také vztahu s dalšími lidmi. Neboli – křesťanství má v centru pozornosti především svátost – nejen slušnost – každého člověka (podle obrazu a podoby trinitárního Boha). Netýká se pouze světsky významných jedinců (autorit, vůdců apod.) nebo jen některých skupin lidí (tříd, elit apod.) Vychází z komplexního pojetí stvoření včetně člověka (podle křesťanské antropologie zahrnujícího zejména složku duchovní i tělesnou, mužskou i ženskou a osobní, ekleziální i celospolečenskou). Norma, jíž je hlavně Kristova existence, je s osobní a zároveň s univerzální platností, protože v něm se Otcova láska ke světu uskutečňuje totálním, nepřekonatelným a kompletním způsobem. Vztahuje se na veškerou rozličnost osob a jejich mravních situací stejným způsobem, jako jsou všichni lidé ve své jedinečnosti a svobodě zahrnuti v Kristově osobě. Ve svobodě Ducha svatého panuje tato norma nade všemi proto, aby je uvedla do Otcova království.

Nejde v ní ale o nějaké rozvíjení „volnomyšlenkářství“ či dělání čehokoli a souboj mezi lidmi, ale především o systematické učení se umění žít ve vztahu s transcendentním Bohem skrze naše jednání – činy – styl života ve vzájemné součinnosti (vztazích) – skrze následování Ježíše Krista (dokonalého Bohočlověka), který je normou osobní, a proto i univerzálně platnou. Kristus projevil život Věčného – univerzálně Boží přítomnost – Lásku skrze sebe i ostatní a ke stejné lásce k sobě i k dalším lidem vyzýval a vyzývá své různé věřící následovníky. Jde o život v plnosti. Takováto norma včetně křesťanské tradice včetně církevních dokumentů jsou pro společenskou praxi zjevně nezbytné. Všichni víme, jak proměnlivé jsou v průběhu života osobní lidské zkušenosti včetně svědomí, jak proměnlivě může být cizinec občanem, nevěřící věřícím atd. Proto jsou významná například ustanovení zmíněných církevních dokumentů z Druhého vatikánského koncilu – jak jsem je ve stručnosti zmínila ve 2. kapitole (zejména o Božím lidu a jeho univerzalitě v LG 13–16 a v GS) a Ježíšovo odkazování na lásku nejen k Bohu, ale také k svému bližnímu jako k sobě samému; což je vhodnou cestou zejména pro nekřesťany (například v Lk 10, 27).

Je samozřejmě nadále potřeba historicky aktuálnějšího nejen pojmosloví, ale zřejmě i komplexnějšího „sebepojetí“ či i názvu křesťanské etiky (morální teologie), aby zahrnuly ještě lépe například křesťanskou antropologii a podle mého názoru také kontemplaci, a to k takové reálně žitelné křesťanské praxi, která bude přinášet ještě víc celospolečensky užitečnějších projevů křesťanů ve společnosti. Podle Teilharda de Chardin obsahuje křesťanství do budoucna dosud nedoceněný vývojový potenciál zejména.

Přestože teoretická reflexe tohoto teologického oboru zahrnuje dílčí problémy (jsou výzvami k další teoretické práci – příkladmo zmíněnými ve 4. kapitole), je schopna pomoci také profánní vědě i společenské praxi v argumentaci univerzálních norem

života (zejména je toho ve společnosti potřeba u již zmíněných základních lidských práv).

Z uvedených důvodů jsou zejména křesťané odpovědní za tolik ve společnosti zmiňovanou potřebu zlepšení etiky v mnoha oblastech i za uchování jejich vysoce etických norem do budoucna pro naše následovníky; obzvláště každý katolík se svou morálitou i mravností.

Na základě zmíněného v této práci usuzuji, že křesťanská etika má zejména svoji osobní i univerzální normou v Ježíši Kristu (dokonalém bohočlověku) a sebepojetím jako umění jednání – aktualizace činů – křesťanského životního stylu potenciál velmi užitečně pomoci ve stále více globalizované společnosti. To je předpoklad možnosti pomoci i dalšímu stvoření.

## Seznam literatury a dalších pramenů

- ANZENBACHER, Arno. Křesťanská sociální etika: Úvod a principy. 1. vydání. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.
- ARCHAMBAULT, Paul. Iniciale do Blondelovy filosofie jako krátký traktát metafyziky. Olomouc: Centrum Aletti, 2012.
- BALTHASAR, Hans Urs von. Devět tezí. In Dokumenty Mezinárodní teologické komise (1969–2017).
- BROŽ, Prokop. Křesťanská identita. Její uchování a předávání. Mezinárodní katolická revue *Communio* 2008, č. 2.
- ČERVENKOVÁ, Denisa. Jak se křesťanství stalo náboženstvím: Recepce pojmu religio v Tertuliánově Apologetiku. Praha: Karolinum, 2012.
- ČERVENKOVÁ, Denisa. Náboženství jako teologický fenomén. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013.
- ENOMIYA-LASSALLE, Hugo M. Kam se ubírá člověk. Brno: Cesta, 1998.
- FILIPI, Pavel. Křesťanstvo: Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001.
- FRÖHLICH, Roland. Dva tisíce let dějin církve. Praha: Vyšehrad, spol. s r.o., 1999.
- GERLOCH, Aleš. Teorie práva. 6. Vydání. Plzeň: Aleš Čeněk, s.r.o., 2013.
- HÁLA, Vlastimil. Univerzalismus v etice jako problém: K otázkám univerzalizmu v některých etických koncepcích. Praha: Filosofia, 2009.
- CHADWICK, Henry. Rané křesťanství. In HARRIES, Richard – MAYR-HARTING, Henry (eds.). Dva tisíce let křesťanství. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010.
- KADLEC, Jaroslav. 2/ Přehled českých církevních dějin. Praha: Zvon, 1991.
- KOHUT, Pavel Vojtěch. Co je spirituální teologie? Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.
- MACHULA, Tomáš. Credo quia rationabile. Poznámka ke vztahu filosofie a teologie. In Deset let Teologické fakulty Jihočeské univerzity. Studie Teologické fakulty, s. 53–58.
- MAIER, Hans. Lidská práva: nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci. In HANUŠ, Jiří (ed.). Lidská práva: nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001.
- MARITAIN, Jacques. Úvod do filosofie. Praha: KF KTF UK, 54. sv. edice Studium.
- MARTELET Gustave. Teilhard de Chardin, prorok Krista vždy většího. Olomouc: Centrum Aletti, 2012.
- MEJSTRÍK, Vladimír a kol. (eds.). Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost. Praha: Academia, 2009.
- LORMAN, Jaroslav. „Křesťan je především člověk jako každý jiný...“, aneb koncept autonomní morálky v kontextu křesťanské víry Alfonse Auera. *AUC Theologica* 2011, roč. 1, č. 1, str. 37–66.
- LORMAN, Jaroslav. Vznešenost povolání věřících v Kristu – hermeneutický klíč mravní nauky církve. In Brož, Prokop a kol. Mezi historií a evangeliem: Existence a život církve ve světle II. vatikánského koncilu. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 159–167.
- Ovečka, Libor. Kdy není teologická etika teologická: Problémy v české tradici morální teologie. *AUC Theologica* 2011, roč. 1, č. 1, s. 67–86.
- PESCHKE, Karl-Heinz. Křesťanská etika. Praha: Vyšehrad, 1999.
- PETROSILLO, Piero. Křesťanství od A do Z. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- PINCKAERS, Servais. Prameny křesťanské morálky: Její metoda, obsah, dějiny. Praha: Krystal OP, s.r.o., 2018.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Hermeneutika mysteria. Struktury myšlení v dogmatické teologii. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel: Základní stavební kameny christologické reflexe. 4. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.

RYŠKOVÁ, Mireia, OVEČKA, Libor. Proč studovat teologii? Teologie&Společnost, 2004, č. 5.

SATORIA, Karel. Povoláním člověk. Brno: Cesta, 2015.

SELIGMAN, Martin. Vzkvétání: Nové poznatky o podstatě štěstí a duševní pohody. Brno: Jan Melvil Publishing, 2014.

SCHERER, Georg. Tomáš Akvinský. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.

SKALICKÝ, Karel. Radost a naděje. Církev v dnešním světě. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.

SKOBLÍK, Jiří. Přehled křesťanské etiky. Praha: Karolinum, 1997.

SOKOL, Jan. Etika, život, instituce: Pokus o praktickou filosofii. Praha: Vyšehrad, 2014.

STÖRIG, Hans Joachim. Malé dějiny filosofie. 8. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.

ŠPRUNK, Karel. Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě. Praha: Krystal OP, s.r.o., 2003.

ŠTICA, Petr. Význam pastorální konstituce II. vatikánského koncilu Gaudium et spes pro metodu v katolické sociální etice. In Brož, Prokop a kol. Mezi historií a evangeliem: Existence a život církve ve světle II. vatikánského koncilu. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 169–192.

VÁCHA, Marek a SATORIA, Karel. Život je sacra zajímavěj. Brno: Cesta, 2013.

VOKOUN, Jaroslav. K recepci Kanta v křesťanské teologii a filosofii. In Deset let Teologické fakulty Jihočeské univerzity: Studie Teologické fakulty, sv. 18, s. 97–104.

VOPŘADA, David a PETRÁČEK, Tomáš. O dobách, kdy církev teologií žila/nežila, a kam to vedlo. Zpravodaj Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy Doxa 2015–2016, roč. 2, č. 2, s. 2–3.

WEBER, Helmut. Všeobecná morální teologie. Praha: Zvon a Vyšehrad, 1998.

-----  
BIBLE: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih) Ekumenický překlad. 9. vydání. Praha: Česká biblická společnost, 2002.

DOKUMENTY DRUHÉHO VATIKÁNSKÉHO KONCILU. 2. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

KATECHISMUS KATOLICKÉ CÍRKVE (KKC). 1. vydání. Praha: Zvon, 1995.

Papež František. Gaudete et exsultate – Radujte se a jásejte. Praha: Paulínky, 2018.

Papežská rada pro spravedlnost a mír. KOMPENDIUMSOCIÁLNÍ NAUKY CÍRKVE. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008.

SOCIÁLNÍ ENCYKLIKY (1891- 1991). Praha: Zvon, 1996.

-----  
BAROŠ, Jiří. Právo nebo lidská práva. Ke kořenům lidských práv. Automatizovaný systém právních informací, Jurisprudence, 2010, č. 2.

Dokumenty Mezinárodní teologické komise (1969– 2017), jako PDF.

Halík – přednášky – <https://youtu.be/GQFghAIIKKA?t=25>,  
<https://youtu.be/kOAYEMdhX88?t=10>, <https://youtu.be/vskyeM0Kxqc?t=32>,  
[https://youtu.be/xC\\_qxu-uJ5I?t=2707](https://youtu.be/xC_qxu-uJ5I?t=2707) (říjen 2018 – únor 2019).

Křesťanství – <https://cs.wikipedia.org/wiki/Křesťanství> (28.1.2018).

Křesťanství – Satoria – <https://dvojka.rozhlas.cz/krajinou-byti-dokument-o-mystice-s-karlem-satoriou-a-johan...> (7.8.2019).

Sbírka zákonů České republiky. Automatizovaný systém právních informací.

Věda – <https://slovník-cizích-slov.abz.cz/web.php/slovo/hlavni-ukoly-a-cile-vedy> (9.8.2019).

Televize NOE – Biblická studna (vysíláno opakovaně v r. 2018 a 2019).