

UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Bakalářská práce

**KŘESŤANSKÁ ETIKA; JOSEPH
FLETCHER A DIETRICH
BONHOEFFER**

Martin Kubeš

Katedra: Institut ekumenických studií

Vedoucí práce: Dr. Jindřich Halama doc.

Studijní program: Teologie

Studijní obor: Teologie křesťanských tradic

Praha: 2018

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem: KŘESŤANSKÁ ETIKA; JOSEPH FLETCHER A DIETRICH BONHOEFFER napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

V Praze dne 11.11.2018

Martin Kubeš

Anotace

Bakalářská práce se věnuje problematice křesťanské etiky, jejími odlišnostmi, před 2. světovou válkou a navazujícím obdobím Studené války. Pro toto srovnání byli vybráni dva autoři, kteří tuto dobu reprezentují. Je to Joseph Fletcher se svým dílem *Situační etika* a Dietrich Bonhoeffer s díly *Etika* a *Následování*.

Klíčová slova

Bonhoeffer Dietrich, Etika, Fletcher Joseph, Situační etika.

Summary

Title: Christian ethics; Joseph Fletcher and Dietrich Bonhoeffer

The bachelor thesis deals with the issue of Christian ethics and its differences in the period before World War II and the following period of the Cold War. For this comparison, two authors have been chosen to represent this period. The authors are Joseph Fletcher with his work *Situation Ethics* and Dietrich Bonhoeffer with his works *Ethics* and *Discipleship*.

Keywords

Bonhoeffer Dietrich, ethics, Fletcher Joseph, situation ethics.

Poděkování

Na tomto místě chci velice poděkovat svému vedoucímu práce panu profesorovi Dr. Jindřichu Halamovi za skvělou spolupráci, všestrannou pomoc a trpělivost, kterou se mnou měl.

Rovněž chci poděkovat své životní lásce paní Ivě Kocmanové, za pomoc při konečných úpravách.

Bez Vás by tato práce světlo světa nikdy nespátřila. Děkuji

Obsah

<u>a) Charakteristika přístupu Josepha Fletchera.....</u>	<u>10</u>
<u>a.1 Život a dílo.....</u>	<u>10</u>
<u>a.2 Situační etika.....</u>	<u>13</u>
<u>a.3 Hlavní myšlenky.....</u>	<u>23</u>
<u>b) Charakteristika přístupu Dietricha Bonhoeffera.....</u>	<u>24</u>
<u>b.1 Život a dílo.....</u>	<u>24</u>
<u>b.2 Křesťanská etika.....</u>	<u>27</u>
<u>b.3 Hlavní myšlenky.....</u>	<u>34</u>
<u>c) Srovnání pojmání křesťanské etiky u obou autorů.....</u>	<u>36</u>
<u>c.1 Srovnání přístupů k etickým principům.....</u>	<u>36</u>
<u>c.2 Analogie a rozpory v dílech autorů – shrnutí a diskuze.....</u>	<u>42</u>

Úvod

Křesťanská etika představuje přístup ke způsobu rozhodování člověka v návaznosti na konání, které je považováno za dobré nebo špatné. Jako taková je křesťanská etika založena na biblickém učení a vychází ze základních biblických mravních principů, které jsou dále v rámci učení transformovány do běžného života jednotlivce. Vývoj křesťanské etiky a přístupů k ní je lze sledovat v souladu s vývojem samotného křesťanství. Principy křesťanské etiky se však začali podrobněji zabývat především filozofové a teologové 16. století vycházející z Tomáše Akvinského, který formuloval komplexně soubor vzájemně propojených sociálních pravd.¹ Na jeho ideu pak navazovali další teoretici rozvíjející ji o postupně prolínání křesťanského učení a etických principů v rámci křesťanských cností (víry, lásky a naděje), které se promítaly do obecného dobra v jednání s druhým.² Hlavním motivem je pak navést věřícího ke správnému mravnímu chování dle výkladu Písma a jeho korelace s aktuálními problémy doby.

Ve druhé polovině 20. století se problematice křesťanské etiky věnovalo mnoho významných osobností, ale nejznámější mezi nimi je americký akademik Joseph Fletcher. Ten položil základy tzv. Situační etiky obsahující základní principy morálky a etiky, které byly propojeny s moderní dobou 60. let 20. století a jejími hlavními etickými problémy týkajícími se především práva na život a problematiky rozhodování v krizových situacích člověka. Vedle Fletcherovi teorie se v období 50. a 60. let 20. století dostalo významné pozornosti také dílům Dietricha Bonhoeffera, německého teologa, který zemřel v průběhu 2. světové války.

Názory a myšlenky těchto dvou osobností vykazují jisté analogie, jejich přístupy a závěry jsou však pojímány z různých pohledů. Z tohoto důvodu je hlavním tématem studované problematiky křesťanské etiky právě srovnání děl těchto dvou autorů a odhalení podobnosti v principiálních přístupech k etickému chování, stejně jako identifikace rozdílnosti v myšlenkových postupech.

Pro zvolené téma byly vybrány hlavní díla obou autorů. Jedná se o *Situační etiku*, která je považována za klíčovou publikaci Josepha Fletchera, a díla *Etika a Následování* od Dietricha Bonhoeffera, přičemž do následné komparativní analýzy budou zahrnuty také

¹ ŠIMEK, Jiří. *Lékařská etika*. Praha: Grada Publishing, 2015. s. 12.

² SEKNIČKA, Pavel a Anna PUTNOVÁ. *Etika v podnikání a hodnoty trhu*. Praha: Grada Publishing, 2016. s. 42.

dopisy z vězení, které teolog sepsal poté, co byl uvězněn kvůli soustavné kooperaci a předávání zpráv zahraničním spojencům. Hlavním záměrem srovnání těchto děl bude popsat postavení křesťanské etiky v moderní době a její působnosti v oblastech, které jsou považovány za stěžejní etické problémy.

Cílem studované problematiky křesťanské etiky a jejího postavení v moderní době je provedení srovnání významných děl dvou autorů zabývajících se principy křesťanské etiky. Primárně bude charakterizována problematika situační etiky Josepha Fletchera, v níž bude sledováno vnímání způsobu řešení eticky konfliktních situací v porovnání s danými principy uvedenými v díle Dietricha Bonhoeffera. Problematika situační etiky je historicky mladší a její základy jsou v některých částech postaveny právě na díle Dietricha Bonhoeffera, hlavním záměrem srovnání bude tedy identifikovat analogie a rozdíly, jež se u obou autorů nachází.

a) Charakteristika přístupu Josepha Fletchera

Přístup k filozofickým a teologickým myšlenkám a premisám každého autora je vždy alespoň částečně ovlivněn jeho vlastními životními zkušenostmi. Z tohoto důvodu se také následující podkapitoly budou, kromě vlastního shrnutí problematiky situační etiky, jak ji pojímá Joseph Fletcher, zaměřovat také na stručné shrnutí jeho života a díla.

a.1 Život a dílo

Joseph Fletcher se narodil v Newarku ve státě New Jersey v roce 1905 do rodiny římskokatolického otce a protestantské matky. Rodina se záhy rozpadla a matka odvedla své děti z New Yorku do Západní Virginie, kde byly vychovávány rodinou z matčiny strany. Otec Josepha Fletchera několik let po rozpadu manželství zemřel. Mužským vzorem se mu tak stal strýc John, jehož kritický přístup k odborům podpořil Fletcherův zájem o analytické myšlení, které se dále orientovalo na oblast náboženství. Jeho primárním zájmem byla ovšem v raných letech především politika, přičemž sám sebe nejdříve označoval jako radikála a později se přikláněl k filozofii socialismu.³

Díky svému bystrému úsudku byl vynikajícím studentem, střední školu vystudoval během tří let, nikoliv čtyř, jak je běžné, a poté nastoupil na Západovirginskou Univerzitu. V té době také vstoupil do odborů a byl zatčen pro veřejnou řeč ve prospěch odborů. Současně pracoval brigádně jako učitel pracovníků v odborech 17. okrsku instituce Spojených amerických dělníků v uhelných dolech. Poté, co odmítl nastoupit vojenský výcvik po prvním ročníku na univerzitě s odvoláním se na nechuť bránit americký kapitalismus, byl navržen na vyloučení. Nakonec mu však bylo umožněno studia dokončit, ovšem bez nároku na udělení titulu.⁴

Ve druhém ročníku studií na univerzitě došlo také ke dvěma událostem, které významně ovlivnily Fletcherův pozdější život. První z nich bylo setkání s jeho budoucí ženou Forrest Hatfieldovou. Druhou pak setkání s rektorem místní episkopální církve – Jockem Hortonem. Během týdenní diskuse s Hortonem Fletcher zjistil, že může být přijat na Teologickou Fakultu bez předchozího získání bakalářského titulu. Z této diskuze také vyplynula jeho víra v možnost prostřednictvím církve dosáhnout sociálních změn, které

3 HARTNEY, Christopher (ed.). *Secularisation: new historical perspectives*. 2014, s. 9293.

4 HARTNEY, Christopher (ed.). *Secularisation: new historical perspectives*. 2014, s. 9293.

považoval za důležité pro formování lidstva, tedy dosažení ekonomické demokracie pro dělnickou třídu.⁵

V roce 1922 přestoupil Fletcher na School of Religion v Berkley v Connecticutu s doporučením vzhledem k jeho sociálnímu cítění, jež ho přivedlo ke křesťanství a Anglikánské církvi. Na této škole byl pak silně ovlivněn levicovým marxismem dle výkladu Max Eastmana prostřednictvím Wilfrieda O. Crosse. Před vysvěcením na episkopálního kněze byl vyslán do New Yorku s cílem spolupracovat s ředitelem káznice Sing Sing. Na základě této spolupráce vyšla kniha, jíž byl Fletcher spoluautorem, s názvem *Církev a průmysl*⁶. Během tohoto období si také vzal Forrest Hautfieldovou.⁷

Po vysvěcení na kněze působil Fletcher v této oblasti dalších 40 let. Během této doby mu bylo díky jeho schopnostem umožněno studium ekonomie na Univerzitě v Yale, a prostřednictvím stipendia Johna Henry Watsona, také v Londýně. Aby jej mohl přijmout, musel ovšem získat chybějící bakalářský titul, který mu Západovirginská Univerzita umožnila získat dokončením semestru chemie.⁸

Na studiích v Anglii působil v oboru ekonomie pod vedením R. H. Tawneyem, autorem publikace *Religion and the Rise of Capitalism*⁹. Pod jeho vlivem také provedl výzkum na téma ekonomické morálky v 17. století, a získal hodnost vikáře. Současně se začal angažovat v Dělnické straně jako řečník kandidátů v Londýně a oblastech Středních hrabství. Zde poznal Williama Templea, který měl dále významný vliv na jeho smýšlení v navazujících letech.¹⁰

Do Ameriky se vrátil i se svou ženou v době Velké hospodářské krize. Oba cítili, že by měli být v tomto těžkém období se svými blízkými ve vlasti. Vedle odborářské práce během tohoto období nastoupil jako učitel na Vyšší odborné škole Svaté Marie pro jižanské dívky v Severní Karolíně. Souběžné aktivity v dělnické sféře byly ovšem překážkou jeho působení na této škole. Bylo mu doporučeno od nich upustit, jelikož to však odmítl, odešel do Cincinnati, kde od roku 1936 působil jako děkan katedrály Sv. Pavla. Jeho činnost zde zahrnovala také výuku zaměřenou na vzdělávání mladých duchovních pro praktické

5 HARTNEY, Christopher (ed.). *Secularisation: new historical perspectives*. 2014. s. 9394.

6 *Church and Industry*, Spencer Miller and Joseph Fletcher, xiii, 273 p.: front. (4 port.) plates. ; 21 cm. Published New York, London [etc.]: Longmans, Green, 1930.

7 HARTNEY, Christopher (ed.). *Secularisation: new historical perspectives*. 2014. s. 94.

8 HARTNEY, Christopher (ed.) *Secularisation: new historical perspectives*. 2014. s. 94.

9 *Religion and the Rise of Capitalism: A Historical Study*, Richard Tawney, London Murray, 1926.

10 HARTNEY, Christopher (ed.). *Secularisation: new historical perspectives*. 2014. s. 94.

provozování sociální práce v komunitách. V roce 1949 vyšla jeho publikace *Morálka a lékařství*¹¹, pojednávající o bioetice a právech pacientů na informace o jejich stavu.

Zmíněná publikace je považována za přelomové dílo v oblasti medicínské etiky. Podnítila diskuzi o místě víry v lidském životě, a současně vnímání rozvíjející se bioetické problematiky v návaznosti na rozvoj medicíny.¹² Kromě těchto aspektů byla v knize řešena také problematika umělého oplodnění, sterilizace nebo eutanazie. Souběžně v tomto období také vyučoval sociální etiku na Hebrejské univerzitě a semináře dělnické historie na Univerzitě v Cincinnati, a také v seminářích pro odborové organizace.¹³

Během působení v Cincinnati Fletcher pochopil, že je nutné křesťanství propojit s problematikou socialismu. Tyto myšlenky také vyjádřil na kongresu v Austrálii, kde se ovšem setkal s velmi vlažným přijetím. Zde se seznámil s dcerou Josefa Hromádky z tehdejšího Československa. S ním také následně diskutoval otevřený křesťanskomarxistický dialog. Toto pouto s osobností ze země, v níž byl nastolen komunistický režim, mu bylo vyčítáno, a v roce 1954 byl nařčen ze spolupráce s komunisty. Později se Fletcher stal více skeptickým ke komunistickému smýšlení, v polovině šedesátých let pak ukončil veškeré vztahy s osobnostmi v socialistických kruzích. V roce 1968 se také vzdal pozice v církvi.¹⁴

Změny v dalším vývoji Fletcherova života znamenalo právě vydání publikace *Situační etika* v roce 1966. Poté, co opustil Episkopální teologickou univerzitu, mu byla v roce 1967 nabídnuta pozice zakládajícího profesora na Lékařské fakultě Univerzity ve Virginii, zřejmě jako odkaz na publikaci *Morálka a lékařství*. Díky knihám se Fletcher v šedesátých a sedmdesátých letech vypracoval na autoritu v oblasti aplikované etiky a bioetiky. Vedle zmíněné *Morálky a lékařství* a *Situační etiky*, jejíž podrobná analýza bude předmětem následující kapitoly, vydal ještě další publikace, účastnil se mnoha konferencí a symposií tematicky příbuzných etické problematice.¹⁵

V roce 1974 byl Fletcher oceněn Americkou humanistickou asociací cenou Humanista roku. Během svého profesorského působení pomáhal také založit Federaci plánovaného

11 *Morals and Medicine*, Joseph Fletcher, Princeton, New Jersey, Princeton Press, 1954.

12 BAYERTZ, Kurt. *Sanctity of life and human dignity*. Boston: Kluwer Academic, c1996. s. 296.

13 HARTNEY, Christopher (ed.). *Secularisation: new historical perspectives*. 2014. s. 9498.

14 HARTNEY, Christopher (ed.). *Secularisation: new historical perspectives*. 2014. s. 98.

15 HARTNEY, Christopher (ed.). *Secularisation: new historical perspectives*. 2014. s. 100.

rodičovství, Asociaci dobrovolné sterilizace, Asociaci pro studium potratů a Společnost pro právo zemřít.¹⁶

Jako hostující profesor přednášel Fletcher od začátku sedmdesátých let po celém světě a usadil se na Univerzitě v Charlottesville, kde žil. V roce 1984 mu byl udělen čestný doktorát v humanitních vědách na Západovirginské univerzitě. V roce 1988 jeho žena zemřela a Fletcher se znovu oženil s Elizabeth Hobbsovou. V roce 1991 Fletcher zemřel.¹⁷

a.2 Situační etika

V publikaci *Situační etika* rozvíjí Fletcher nový přístup k etice, který je sice chápán především v křesťanském slova smyslu, ale který zamýšlí pojímat univerzálně. Ve své publikaci Fletcher popisuje principy, které mají být při uplatňování přístupu křesťanské situační etiky k morálnímu rozhodování uplatňovány, a současně prezentuje východiska svých myšlenek v uceleném kontextu. Touto prací Fletcher vlastně zpopularizoval přístup k etickému chování jako intuici založené na lásce.¹⁸ Křesťanská situační etika se tedy podle Josepha Fletchera zakládá na hlavním předpokladu, kterým je přijetí Ježíše Krista prostřednictvím tzv. zákona lásky.¹⁹

a.2.1 Charakteristika křesťanské situační etiky dle Fletchera

Východiskem tématu je výklad tří základních přístupů k etickému rozhodování, které Fletcher charakterizuje jako legalismus, antinomismus a situační přístup. Všechny tyto přístupy sehrály dle jeho mínění v dějinách západní morálky důležitou roli, přičemž nejběžnějším přístupem se jevil legalismus.²⁰

Legalismus představuje etický přístup založený na komplexním souboru pravidel vytvářených jako „*směrnice, podle kterých se máme řídit. Řešení jsou dána předem a můžeme si je „vyhledat“ v nějakém spisu – bibli či zpovědní knize*“²¹. Legalismus tedy spočívá v aplikaci vždy stejné reakce na událost s morálním kontextem, jak jsou popsány

¹⁶HARTNEY, Christopher (ed.) *Secularisation: new historical perspectives*. 2014. s. 100.

¹⁷HARTNEY, Christopher (ed.) *Secularisation: new historical perspectives*. 2014. s. 101.

¹⁸WOGAMAN, J. Philip. *Christian ethics: a historical introduction*. 2nd ed. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, c2011. s. 224.

¹⁹MILLS, Daniel. *Briefly: Fletcher's situation ethics: the new morality*. London: SCM, 2009. s. 3.

²⁰FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich) s. 23.

²¹FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich) s. 24.

v relevantních zdrojích západní náboženské tradice. Problémem legalizmu je, dle Fletcherova názoru, kontinuálně narůstající potřeba dalších a dalších zákonů a doporučení, které musí reagovat na nové situace, a také stále složitější výklad těchto zákonů a doporučení v konkrétním případě. Druhým problémem je vnímání důsledků neetického chování a úrovně porušení morálky (např. cizoložník je chápán jako více se protivící zásadám než politik přijímající úplatky, přestože dopad jeho činu na společnost je mnohem větší).²²

Legalistický přístup se postupně snažil dosáhnout takové úrovně výkladu písma, která by byla návodem pro mravní život. Z tohoto důvodu se v průběhu vývoje musel odklonit od ortodoxních metod výkladu, a postupovat vlastní cestou na základě vnímání posuzované situace z různých úhlů. Legalismus se v křesťanské tradici uplatňuje ve dvou podobách – „v katolické tradici je důležitý legalistický rozum, který se zakládá na přirozenosti či přirozeném zákonu“²³. Tento přístup se zakládá na tvorbě takových morálních zákonů (etických norem), které propojují lidskou přirozenost a danost přírody, a také ponaučení z historických zkušeností. Fletcher tvrdí, že se jim tímto způsobem podařilo definovat univerzální morální zákony. Druhou podobou jsou evangelické morální normy vycházející především z písma, tedy z výroků zákona a proroků, evangelistů a apoštolů. Dle Fletchera se jedná o tzv. legalistické zjevení. Legalistický přístup k etice lze tedy rozdělit na přístup racionální (katolický) a biblicistní (evangelický).²⁴

Antinomismus je přístup představující protipól legalismu a zakládá se především na vlastním vnitřním morálním postoji každého člověka. Rozhodování je v tomto případě řízeno bez jakéhokoliv nadřazeného mravního kodexu či zákonů a doporučení daných pravidly či normami prezentovanými ve spisech nebo kázáních. „Antinomisté tvrdí, že v každém „existenciálním okamžiku“ či „jedinečné situaci“ je nutné spoléhat právě na situace jako takové, *hic et nunc*, abychom se mohli eticky rozhodovat“²⁵. Tento přístup má rovněž několik podob, z nichž jednou je liberalismus, tedy víra, že „díky milosti, novému životu v Kristu a spáse skrze víru křesťané již nepodléhají zákonu či normám. Jejich šťastný osud byl již zajištěn, a proto nezáleží na tom, co dělají“²⁶. Liberalistický

22FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 2429.

23FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 28.

24FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 28.

25FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich).s. 29.

26FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 29.

přístup však vedl k rozvoji neetického a vysoce nemravného chování, které bylo půdou pro vzestup legalismu.

Druhý antinomistický přístup spočíval v gnostickém nároku na „mimořádné poznání, v němž pravidla či normy nemají místo ani jako vodítka“²⁷. Podle tohoto konceptu gnostici zakládají své morální chování jednoduše na znalosti správného řešení mravní situace, která je dána jejich schopností rozeznat, co je správné dle vlastního měřítka. Gnostici se tedy při řešení takových situací rozhodují impulzivně, „reagují živelně a jsou intelektuálně nezodpovědní. Nejenže zavrhli starobylou Tóru, ale dokonce začali vážně a pečlivě zvažovat požadavky lásky, jak byla zjevena Kristu, samotnou normu lásky“²⁸. Třetí podobou antinomismu je přístup existenciální. Představitelem tohoto přístupu byl především Jean-Paul Sartre, který „odmítl připustit, že by existovaly nějaké obecně – a dokonce ani běžně – platné zásady, o univerzálních zákonech nemluvě“²⁹. Antinomistický postoj tedy zavrhuje veškerá pravidla a axiomy, které jsou v souladu legalistickým přístupem.

Jistý střední proud v etických přístupech k morálnímu rozhodování představuje přístup situační. Koncept situační etiky vychází z obou výše popsaných přístupů a kombinuje jejich aplikaci dle morální náročnosti situace. Pokud je při rozhodování používán tento přístup, potom dle Fletchera³⁰ „vstupujeme do každé situace rozhodování s předem danými etickými maximami konkrétního společenství a jeho tradicí, a respektujeme je coby pomoc při řešení problémů. Stejně tak jsme ovšem připraveni vzdát se jich nebo na ně nebrat zřetel v situaci, kdy se zdá, že tím lépe posloužíme lásce“³¹.

Normy, kterými se situační etika řídí, tak závisí na konkrétním vyznání rozhodujícího se člověka. Křesťanská situační etika se ovšem zakládá pouze na jedné klíčové normě, a to na lásce – agapé jako největším ze všech přikázání – tedy na principu lásky k bližnímu svému. „Vše ostatní, bez výjimky, všechny zákony, pravidla, zásady, ideály a normy jsou podmíněně platné jen tehdy, pokud slouží v konkrétní situaci lásce“³². Křesťanská situační etika samozřejmě cílí na uplatňování mravních zásad tak, jak jsou prezentovány legalismem, ovšem pouze do té míry, do níž slouží účelu mravního chování a jsou

27FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich).s. 29.

28FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich).s. 30.

29FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 32.

30FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 33.

31FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 33.

32FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 3435.

v souladu s předpokladem zachování principu lásky k bližnímu. Při etickém uvažování v tomto kontextu se dle Fletchera zpravidla využívají dvě základní rozumová pravidla, a to pravidla vnitřní a vnější soudržnosti. Vnitřní soudržnost je poučkou hovořící o tom, že žádný výrok by si neměl protirečit. Vnější soudržnost je pak pravidlem založeným na analogii, které hovoří o skutečnosti, že pokud něco platí pro jeden případ, mělo by to platit pro všechny podobné případy.³³

V tomto směru situační etika polemizuje s otázkou, zda lze k sobě jednotlivé případy přirovnávat natolik, aby z nich bylo možné odvodit obecně platný zákon. Z tohoto důvodu musí situační etika spoléhat nejen na vůdčí pravidla, ale také na kumulativní zkušenost vlastní nebo druhých. Křesťanský situační přístup tak postupuje od jediného zákona lásky k moudrosti, „*kteřou nalézá v církvi a kultuře, a jejíž součástí je řada více či méně spolehlivých „obecných pravidel“*“³⁴. Metodika se následně orientuje na plnost času danou okamžikem, v němž se osoba rozhoduje, zda se v dané situaci bude přiklánět k normativním pravidlům racionálního nebo biblicistického přístupu, či je vhodnější jednat na základě zkušeností.

Fletcher v návaznosti na charakteristiku křesťanské situační etiky uvádí příkladnou situaci, kterou je potrat. Konflikt jednotlivých přístupů je demonstrován na případě znásilnění dívky s těžkou schizofrenní psychózou ve státní nemocnici pro mentálně choré jiným pacientem. Otec dívky požadoval, aby byl proveden potrat plodu v embryonálním stádiu, jelikož dívka po znásilnění otěhotněla, což zaměstnanci nemocnice odmítli vzhledem k výkladu trestního zákona umožňujícího potrat pouze z terapeutických důvodů (ohrožení života matky). Legalistický přístup v tomto případě požaduje jednání v souladu s morálním (a také zákonným) pravidlem, že potrat je ve své podstatě vražda nevinného, nenarozeného dítěte. Zabíjení je dle tohoto přístupu povoleno pouze ve válce nebo při napadení. Předpoklad řešení této situace z antinomistického hlediska je téměř nemožný. Pokud ovšem bude v souladu s normou lásky, lze se domnívat, že by antinomisté v tomto případě považovali potrat za správný.³⁵

Křesťanská situační etika bude v tomto případě v souladu s normou lásky podporovat žádost otce, a to zejména v návaznosti na dívčin mentální stav. Dle přístupu situační etiky lze chápat embryo jako agresora, pokračujícího v agresi pacienta, jež by byl prohlášen za nevinného, jelikož není schopen jednat rozumně a dle morálních a zákonných principů.

33FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 4041.

34FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 41.

35FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 4648.

Zvláštní je v tomto případě skutečnost, že dle konceptu legalismu by měla dívka právo násilníka při činu zabít, jelikož se jedná o napadení, nemožňuje však potrat, přestože se jedná o důsledek násilného chování.³⁶

Fletcher dále rozebírá předpoklady, na jejichž principu je křesťanská situační etika vystavěná. Zde uvádí čtyři základní předpoklady, mezi které řadí pragmatismus, relativismus, pozitivismus a personalismus. Pragmatismus stanovuje měřítko správnosti a současně metody jejich určení. Jako východisko křesťanské situační etiky představuje pragmatismus strategii při rozhodování, jejím prostřednictvím je posuzována správnost či nesprávnost jednání s ohledem na normu lásky k bližnímu, či aplikaci některé z podřazených norem, daných legalistickým přístupem. Hlavním cílem pragmatistické strategie je posoudit adekvátnost reakce v dané situaci.

Relativismus představuje metodu přístupu k řešení mravní situace a definuje taktiku užívanou křesťanskou situační etikou. Ta zvažuje, při posuzování konkrétních myšlenek, jejich ideje i samotné dobro. V rámci křesťanské situační etiky je tak relativismus základním principem při přijímání rozhodnutí. V něm se odráží právě nutnost posuzovat každou konkrétní situaci na základě všech dostupných informací. A nikoliv na základě předem stanoveného normativního řešení, jak jej chápe legalismus, či na základě pouhého vlastního uvědomění, jak jej popisuje antinomismus.

Východisko pozitivismu je v souvislosti s křesťanskou situační etikou směřováno k teologickému pozitivismu, který lze rozdělit do dvou hlavních přístupů (teologické epistemologie), a to teologický naturalismus a teologický pozitivismus. Teologický naturalismus je založen na konceptu rozumu, který „vyvozuje či dedukuje výroky víry z lidské zkušenosti a přírodních jevů; příroda poskytuje důkazy, přirozený rozum je zpracovává“³⁷. Na základě teologického pozitivismu se křesťanská situační etika odklání od běžného způsobu poznávání, a myšlení se opírá spíše o víru než o rozum. Křesťanská etika v tomto případě „postuluje víru v Boha a přemýšlí, jak máme v konkrétním případě naplnit přikázání lásky“³⁸.

Východisko personalismu spočívá ve skutečnosti, že předmětem křesťanské etiky jsou lidé. Křesťanská situační etika tak nikdy není navázána na individualitu, nýbrž na skupinu lidí, společnost – bližní. „V křesťanské situační etice existuje také teologická stránka

36FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 48.

37FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich).s. 61.

38FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 61.

*personalismu, neboť Bůh je „osobní“ a stvořil člověka ke svému obrazu – imago Dei. Osoba proto při etickém rozhodování hraje prvořadou roli*³⁹. V tomto případě je tedy zájmem křesťanské etiky rozlišovat mezi objekty a subjekty, a jednat tak, aby se láska uskutečňovala mezi lidmi a ne mezi člověkem a věcí.

Z uvedeného vyplývá, že všechny čtyři základní předpoklady křesťanské situační etiky se vyznačují společným rysem, a to důrazem na „*jednání, existenci a konkrétní událost. Situační etika je na rozdíl od jiných etických přístupů etikou rozhodování – rozhodnutí činí, nikoliv vyhledává v příručce*“⁴⁰. Hlavní premisou není stanovení toho, co je dobré, nýbrž pro koho je ten či onen čin dobrý. Netáže se tedy co je láska, ale jak ji máme v konkrétní situaci co nejlépe prokázat.

Vedle východisek pro postulování primárních metod a strategií křesťanské situační etiky popisuje Fletcher také vnímání fenoménu svědomí. Svědomí (tedy morální uvědomění) je z hlediska přístupu křesťanské situační etiky vnímáno jako její funkce nikoliv přirozený habitus. Je totiž nástrojem pro rozhodování v dané konkrétní situaci. V souvislosti s fenoménem svědomí byly formulovány čtyři teorie, ani jednu z nich však situační etika nepřijímá. Tyto čtyři teorie popisují svědomí jako vrozenou schopnost principiálně odpovídající intuici, inspiraci pocházející z působení vnějšího podnětu (např. Ducha svatého), důsledek působení kulturních a společenských hodnot (tzv. introjekce), nebo jako rozum, který koná morální a hodnotové rozhodování. Křesťanská situační etika chápe dle Fletchera svědomí nikoliv jako stav, ale jako dění, tedy popisný pojem, kterým je charakterizována činnost, při které dochází ke kreativnímu a konstruktivnímu rozhodování adekvátnímu dané situaci. Svědomí lze pak dále vnímat ve dvou formách, a to jako prospektivní (před danou událostí) a retrospektivní (navazující na průběh a důsledky daného rozhodnutí), přičemž situační etika se zabývá spíše první jmenovanou formou.⁴¹

39FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 65.

40FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 67.

41FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 6770.

a.2.2 Láska z pohledu křesťanské situační etiky

Fletcher identifikoval šest základních tezí křesťanské situační etiky, které definují její aplikaci a strategie. Tyto teze vyjadřují základní hodnotové pilíře křesťanské situační etiky a způsoby, jakými se uplatňuje při rozhodování v situacích v návaznosti na splnění principu lásky k bližnímu. Tyto teze lze charakterizovat takto:⁴²

křesťanská situační etika je založená na principu rozhodování se v souladu s podstatou danou její hlavní hodnotou;

hlavní hodnotou křesťanské situační etiky je láska;

láska a spravedlnost jsou si v kontextu vnímání křesťanské situační etiky rovny;

láska není vnímána jako sentimentální;

vztah mezi účelem a důsledky rozhodování je dán maximálním souladem s předpoklady naplnění lásky;

rozhodnutí realizované na základě strategie křesťanské situační etiky je kontextuální, tedy adekvátní konkrétní situaci.

Křesťanská situační etika pracuje se základním hodnotovým rámcem rozhodování vycházejícím z jediné normy, a tou je láska. Láska je dle tohoto postulátu vždy dobrá. Láska je tedy pojímána jako nominální dobro, jímž se veškeré rozhodování řídí. „*Pro křesťanskou situační etiku nemá nic hodnotu samo o sobě. Vše získává hodnotu nebo nabyvá hodnoty tím, že to lidem pomáhá (tudiž je to dobré), nebo škodí (tudiž je to špatné)*“⁴³. Danou hodnotu udělují věcem a činům osoby, které jsou samy nositeli této hodnoty. Zároveň je nutné podotknout, že daná hodnota také na situaci, v níž se podle ní řídíme. Dobrý a špatný čin je závislý zejména na jeho důsledcích, přestože samotný akt může být pro různé situace totožný, jeho následky se mohou v mnohém lišit. Každý takový čin je součástí řetězu navazujících událostí, které mohou mít celkově dobrý nebo špatný konec. Morální hledisko je tedy v každém případě nutné chápat kontextuálně. „*Pokud odhlédneme od skutků s pozitivním nebo negativním dopadem na lidi, etické soudy či hodnoty nemají smysl*“⁴⁴.

42FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 71.

43FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 77.

44FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 78.

Z uvedeného vyplývá, že láska je jediným principem, který lze považovat za obecně dobrý, a představuje tak pro křesťanskou situační etiku jedinou univerzální normu chování. „*Není však něčím, co máme či jsme, nýbrž tím, co děláme. Naším úkolem je, aby dobro (tj. láskyplná péče) vítězilo nad ostatními alternativami, máme být „optimičtí“, tj. usilovat o optimum milosrdenství. Láska je postoj, dispozice, sklon, preference, účel*“⁴⁵. Jako opozice lásky se jeví zášť nebo nenávisť, což je postulát, který křesťanská situační etika rovněž nepřijímá. V návaznosti na detailní analýzu Fletcher za protiklad lásky považuje lhostejnost, tedy jednání, které je v rozporu s principem lásky kontextuálně, neboť bližního, tedy subjekt lásky staví do pozice věci. V rámci lidských vztahů tak představuje pojmání lhostejnosti na nejnižší stupeň morálky. V tomto směru vychází Fletcher z Kantova učení, které mluví o nutnosti jednat s lidmi jako s účely (nikoliv prostředky) a o podstatě jednání založeného na dobré vůli logicky odpovídající novozákonnímu pojetí lásky. Naproti tomu ovšem staví Kantův legalismus spojený se lží, tedy postulát, že lež je vždy špatná. Na něm vysvětluje, proč křesťanská situační etika považuje lásku za jedinou normu. Právě ve lži lze nalézt správný příklad toho, jakým způsobem k rozhodování křesťanská situační etika přistupuje. Lež je legalisty považována za obecně špatnou, ergo jakákoli lež je neetická. Dle křesťanské situační etiky je však nutné zvážit, jakým způsobem lež ovlivní subjekty, které se na ní podílejí, tedy zda subjektu ublíží, nebo pomůže. Ve druhém případě připouští křesťanská situační etika lež jako morálně dobrou, protože je v souladu s principem lásky.⁴⁶

V návaznosti na deklarované téze křesťanské situační etiky je však nutné lásku jako normativní morální princip vymezit s ohledem na významovou škálu tohoto slova. Křesťanská situační etika nechápe lásku jako vášně nebo jedinečný cit, ale jako univerzum, které je promítáno do Boha. „*Agapé je láska, která neočekává protislužby a zaměřuje se bližního – a „bližní“ znamená „každý“, dokonce i „nepřítel*“⁴⁷. Odlišuje se tedy od lásky přátelské a milostné, které jsou samy o sobě selektivní (zaměřené na konkrétní osobu). Hlavní rozdíl mezi křesťanskou láskou (agapé) a láskou milostnou nebo přátelskou je v charakteru. Zatímco druhé dvě zmíněné jsou charakteru především citového, křesťanská láska je postojem určeným vůlí.⁴⁸ Křesťanství tak na tomto principu vyžaduje „*lásku bez afektů mezi člověkem a Bohem stejně jako mezi lidmi*“⁴⁹.

45FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 79.

46FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 8086.

47FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 103.

48FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 105109.

49FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 141.

Hlavní námitkou, kterou vznáší legalismus vůči křesťanské lásce jako univerzální normě, je neschopnost jednotlivce učinit správné rozhodnutí přirozeným pouze na základě vlastní přirozenosti. Jedná se zejména o skutečnost, že většina lidí není schopna „*poznávat fakta a zvažovat je v takové míře, v jaké je předpokládá situační etika. Je pravda, že naše vědomosti jsou částečné a máme jen omezenou schopnost zhodnotit i to málo, co známe, nebo si myslíme, že známe*“⁵⁰. Legalistický přístup naproti tomu nabízí pravidla, která jsou absolutní. V opozici k tomuto tvrzení Fletcher uvádí, že takovéto pojmání není zcela přesné. Prostřednictvím i těchto absolutních pravidel lze totiž omluvit lhostejnost či nesprávné chování. A proto prostor k rozhodování, který křesťanská situační etika nabízí, představuje větší možnost konat dobro, protože není svázáno absolutním precedentem.

Pro křesťanskou etiku je láska také synonymem spravedlnosti. Pokud je upuštěno od systematického oddělování těchto dvou pojmů, lze je vnímat jako jedno, jelikož lásku bez spravedlnosti nelze správně aplikovat. „*Spravedlnost je láska, která se vyrovnává se situacemi, v nichž se ozývá požadavek na rozdělování*“⁵¹. V tomto duchu je jedním ze základních cílů křesťanské situační etiky přibližovat spravedlnost jako morální princip práva normativnímu principu lásky. Tato skutečnost je také podporována právním přístupem většiny justičních systémů, které lásku ve smyslu lásky křesťanské považují za jeden z důležitých aspektů činu. A na jejím základě také vyměřují trest adekvátně k dané situaci. Křesťanská situační etika tak nabádá, že bychom neměli váhat porušit zákon, neníli spravedlivý (neslouží lásce). Zároveň bychom se měli snažit o změnu interpretace takového zákona, aby naopak tohoto charakteru nabyl. V pojmání křesťanské situační etiky však láska jako pojetí spravedlnosti není shodná s chápáním spravedlnosti právní.

Nejlépe křesťanskou lásku (agapé) charakterizuje výraz benevolence – tedy dobrá vůle. Jako taková křesťanská láska „*nehledá ty, kteří si ji zaslouží, ani nerozhoduje na základě předsudků – nevybírání si lidí, kterým chce sloužit. Nepřistupuje k bližnímu ani kvůli nám, ani kvůli nim, ale kvůli Bohu. Můžeme říci zcela otevřeně a prostě, že láska znamená milovat i ty, kteří v nás lásku nevzbuzují, tj. ty, které nemáme v oblibě*“⁵².

50FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 108.

51FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich).s. 123.

52FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 103.

a.2.3 Posuzování situace dle přístupu křesťanské situační etiky

Situační etika představuje přístup k posuzování životních situací. Tento přístup je flexibilní a praktický, prezentující alternativu ke křesťanskému ortodoxnímu vnímání etiky vycházejícího z přirozeného zákona postulovaného Tomášem Akvinským. Hlavní kritika tohoto přístupu, která je spojena s problematickým církevním přijetím, spočívá v jeho subjektivismu, individualismu a relativismu. Tedy ve skutečnosti nedefinuje univerzálně uplatnitelné postupy, nýbrž nabádá člověka k jednání intuitivnímu navazujícímu na princip lásky.⁵³

Pro posuzování situace, která vyžaduje morální rozhodnutí, vychází situační etika z křesťanského požadavku požadujícího od jedince „*jednat v souladu s tím, co mu bylo dáno*“⁵⁴ Fletcher v tomto směru stanovuje čtyři hlavní faktory, kterými jsou účel, prostředky, motiv a následky. Účel představuje faktor, který charakterizuje především cíl jednání, tedy odpověď na otázku: „Co chceme? Co bude výstupem našeho jednání?“ Prostředky jsou faktorem zaměřeným na metodu, která má být využita pro dosažení účelu. Odpovídá tedy na otázku: „Jakým způsobem dosáhneme cíle?“ Motiv jednání reprezentuje vnitřní přesvědčení o nutnosti tohoto jednání. Jako takový odpovídá na otázku: „Proč to chceme?“ Posledním faktorem posuzovaným při rozhodování jsou následky, tedy předpoklad toho, co se stane v případě, že budeme jednat způsobem, který jsme zvolili. Odpovídá na otázku: „Co se stane v případě, že dosáhneme cíle danými prostředky?“

Legalistický přístup k etice považuje jednání za dobré, pokud se ve všech čtyřech uvedených faktorech řídí absolutními normami vymezenými náboženskými, kulturními a společenskými pravidly. Pokud alespoň jeden z faktorů je z legalistického hlediska, identifikován jako v rozporu s pravidly, jednání jako celek je považováno za špatné. Velmi dobrým příkladem je v tomto případě krádež, která je provedena za účelem pomoci někomu jinému (např. krádež jídla na pomoc hladovému). Z legalistického hlediska je celý akt považován za špatný, jelikož prostředek, který byl zvolen, je v rozporu s normami stanovenými jako morální.

Přístup křesťanské situační etiky je při posuzování na základě uvedených čtyř faktorů odlišný. Bere vždy v úvahu zejména bezprostřední i vzdálené následky jednání, hlavním faktorem pro posouzení je však účel jednání. „*Jediný účel, který v křesťanské situační*

53ROBERT A. BOWIE. *Ethical studies*. Cheltenham: Nelson Thornes, 2001. s. 105106.

54WOGAMAN, J. Philip. *Christian ethics: a historical introduction*. 2nd ed. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, c2011. s. 244.

*etice činí platným sám sebe, je láska. Všechny ostatní účely a všechny prostředky jsou ospravedlněny pouze v té míře, v jaké jsou smysluplně užívány v rámci nekonečných různorodých situací*⁵⁵. Křesťanská situační etika tak dává možnost svobody rozhodování a otevřeného přístupu k situacím, které mají být posuzovány s ohledem na základní normativní princip lásky.

a.3 Hlavní myšlenky

Fletcherova Situační etika vymezuje středněproudý přístup k vnímání křesťanské etiky jako svobodné vůle v rozhodování v situacích, které se jeví morálně kritické. Vymezuje se vůči dvěma extrémním etickým pólům legalistického a antinomistického přístupu. Doplňuje striktně absolutním etickým kodexem pouze nutností dodržovat tzv. normativní maxima, která jsou podřazená hlavní etické normě – lásce k bližnímu.

Na tomto základu je vybudována charakteristika dobra, které ve Fletcherově pojetí vychází z principu lásky. Dobro tak není vnímáno jako hodnota pevně daná, nýbrž relativní, závisící na individuálním nebo globálním vnímání, a vlivem na jednotlivce. Situační etika v toto směru podporuje normalistický pohled. Schopnost člověka správně usuzovat v eticky rozporné situaci také vyplývá z tohoto pohledu, tedy z posuzování konkrétního charakteru situace.⁵⁶ Na mnoha příkladech Fletcher uvádí, jak je legalistický přístup nedokonalý, jelikož se orientuje výhradně na výklad evidovaných regulí a standardů. Situační etika Josepha Fletchera je formou morálního subjektivismu, tedy přesvědčení, že morální úsudek je přednostně věcí soukromého a osobního názoru a pocitu, který nelze dostatečně kritizovat.⁵⁷

Zároveň Fletcher rozebírá východiska přístupu a postupy uplatňované v procesu rozhodování. Za hlavní myšlenku křesťanské situační etiky je tak možné považovat požadavek na posouzení každé konkrétní morální situace a adekvátnost volby jejího řešení. A to vše v souladu s klíčovou normou křesťanské lásky k bližnímu představující vymezený postoj směřující k dobru. Mravní zákony dány kulturní, společenskou a především náboženskou tradicí jsou potlačeny do pozadí a slouží pouze jako kontextuální směrnice, které nejsou obecně platné.

55FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). s. 170.

56KAINER, Gordon. *Faith, hope, and clarity: A look at Biblical & situation ethics*. U.S.: Lulu, 2012. s. 4950.

57STASSEN, Glen Harold a David P. GUSHEE. *Kingdom ethics: following Jesus in contemporary context*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, c2003. s. 108.

b) Charakteristika přístupu Dietricha Bonhoeffera

Obdobně jako u Josepha Fletchera, jehož přístup ke křesťanské etice byl primárně formován prostředím, v němž vyrůstal a působil, a společností, která dala základy především jeho ranému politickému smýšlení později transformovanému do pragmatického přístupu k náboženství, tak i u Dietricha Bonhoeffera je nutné brát v úvahu jeho životní zkušenosti při posuzování jeho díla. Z tohoto důvodu jsou následující podkapitoly strukturovány obdobným způsobem.

b.1 Život a dílo

Dietrich Bonhoeffer se narodil v roce 1906 jako nejmladší syn profesora psychiatrie na Univerzitě ve Vratislavi. Matka Bonhoeffera pocházela z pruské úřednické nižší šlechty. Politické přesvědčení získal Bonhoeffer od svého otce, který se na počátku první světové války, názorově nepřipojil k tehdejšímu obecnému přesvědčení, že se jedná o obrannou vlasteneckou válku. Na základě názorové shody se otec Dietricha Bonhoeffera stal členem skupiny profesorů, která čelila extrémnímu silně nacionalistickému politickému směru. Po skončení války se stal jedním z významných členů nově vznikajících politických útvarů Výmarské republiky.⁵⁸

V roce 1912 se rodina přestěhovala do Berlína, kde Bonhoeffer pobýval po většinu jeho života.⁵⁹ První projevy politického smýšlení Dietricha Bonhoeffera lze připisovat jeho působení v Hnutí mládeže, které se orientovalo na hlásání návratu k přírodě a osvobození se od městského životního stylu. Vzhledem k dalšímu vývoji poválečného Německa však toto hnutí velmi brzo změnilo své názorové základy. Začalo se přibližovat ke smýšlení nacionalistickému, podporujícímu pozvolna nastupující fašismus. Od vlivu tohoto hnutí se Bonhoeffer brzy oprostil.⁶⁰

V roce 1923 absolvoval Bonhoeffer gymnázium a pokračoval ve studiích teologie na Württemberské Univerzitě v Tübingen, po prvním roce studia se však vrátil do Berlína, kde ve svých studiích dále pokračoval. V roce 1927 promoval s doktorskou disertační

58BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě k svobodě: listy z vězení*. Praha: Vyšehrad. s. 78.

59WIND, Renate. *Dietrich Bonhoeffer: křesťan v opozici*. Praha: Kalich, 2014. s. 148.

60BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě k svobodě: listy z vězení*. Praha: Vyšehrad. s. 8.

prací *Sanctorum communio*⁶¹. Po promoci složil duchovní zkoušky a vypomáhal v několika farnostech. Jako farář ale nikdy nepůsobil. V roce 1928 přijal místo pomocného kazatele Německé evangelické farnosti v Barceloně. Zde působil jeden rok, poté se, i přes nabídku prodloužení působení, opět vrátil do Berlína s cílem dokončit svá studia. V roce 1929 proto přijal místo asistenta na Teologické fakultě.⁶² V roce 1930 absolvoval Bonhoeffer druhou teologickou zkoušku a následně se habilitoval s prací *Akt a bytí*. Po habilitaci přijal nabídku k působení v United Theological Seminary v New Yorku, kde začal působit od září 1930.⁶³

Do Berlína se opět vrátil na podzim roku 1931 a zahájil tam učitelskou činnost na berlínské Teologické fakultě. V tomto období se také aktivně účastnil mírového hnutí podporovaného Světovou aliancí pro posilování mezinárodního přátelství prostřednictvím církví. V roce 1931 byl již ustanoven sekretářem. Tato aliance měla však v Německu mnoho odpůrců. Působení v alianci představovalo důležité období Bonhoefferova života jak z hlediska osobního, tak z hlediska politického. Během tohoto období se formoval Bonhoefferův přístup k víře a církvi, který byl ovšem silně ovlivněn událostmi spojenými s nástupem Hitlera k moci. Bonhoefferův přístup ke všem událostem byl výrazně negativní a snažil se o vytvoření odboje proti nacionalismu prostřednictvím církve. Její nevýhodou ovšem byla značná nejednotnost. Ta vyústila také k převzetí náboženské moci světskými orgány a dosazením vlastních představitelů na významné posty.⁶⁴

V roce 1933 dostal Bonhoeffer nabídku k působení na německé farnosti v Londýně, kterou přijal. A to i navzdory rozvíjejícímu se protinacistickému církevnímu hnutí, které pracovalo se záměrem vyvrácení tzv. árijského paragrafu, tedy jednoho z pilířů, na němž byla nacistická ideologie založená. V Londýně působil až do roku 1935. Do Německa se vrátil s cílem podpořit v té době již nelegální církevní semináře. Tyto semináře měly vychovávat duchovní v pravém křesťanství, odděleném od světské politické moci. Bonhoeffer založil ve Finkenwaldu (čtvrť Štětína) seminář *Vyznávající církve*⁶⁵, a dále působil jako ředitel semináře lokalizovaného v Pomořansku. Zkušenosti z tohoto působení poté transformoval do dvou spisů – *Pospolitý život a Následování*.⁶⁶

61 WIND, Renate. *Dietrich Bonhoeffer: křesťan v opozici*. Praha: Kalich, 2014. s. 148.

62 METAXAS, Eric. *Bonhoeffer: pastor, martyr, prophet, spy: a Righteous Gentile vs. the Third Reich*. Nashville: Thomas Nelson, 2010.

63 WIND, Renate. *Dietrich Bonhoeffer: křesťan v opozici*. Praha: Kalich, 2014. s. 148.

64 BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě k svobodě: listy z vězení*. Praha: Vyšehrad. s. 1213.

65 WIND, Renate. *Dietrich Bonhoeffer: křesťan v opozici*. Praha: Kalich, 2014., s. 149.

66 BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě k svobodě: listy z vězení*. Praha: Vyšehrad. s. 1415.

V roce 1936 bylo Bonhoefferovi, v důsledku celkové politické atmosféry v Německu a postavení církve mimo běžnou moc, odňato povolení k vyučování.⁶⁷

V září 1937 byla však řada takto vzniklých seminářů uzavřena policejními sbory a většina seminaristů, včetně vyučujících, pozatýkána. Následně byly postupně potlačeny veškeré církevní aktivity po celém Německu, a to zejména prostřednictvím různých policejních opatření.⁶⁸ Bonhoeffer v tomto období pokračoval v nastavené kazatelské činnosti, vzhledem k okolnostem, v ilegální formě⁶⁹. Stále více se zajímal o možnosti svrnutí Hitlerovy vlády prostřednictvím spikleneckých kruhů. V březnu roku 1939 odjel do Anglie navštívit sestru, která se tam s manželem přestěhovala. Odtud se vydal na pozvání do Ameriky, kde mu bylo nabídnuto několik možností pokračování v duchovní práci, zejména s ohledem na ohrožení jeho osoby v Německu. Bonhoeffer se však v červenci roku 1939 opětovně vrátil do Pomořanska a až do roku 1940 pracoval v semináři. Současně se začal aktivně podílet na tajné protinacistické činnosti.⁷⁰

Tato činnost spočívala především v pravidelném informování zahraničních spojenců v protinacistickém hnutí o církevním a politickém životě v Německu. Informování bylo realizováno předáváním zpráv při cestách do Švýcarska a Švédska. Díky práci v semináři nebyl Bonhoeffer nucen narukovat a působil i během války jako duchovní. Tato výjimka jej tak chránila proti zatčení policií za provozování nelegální činnosti (spojené s působením v církvi). Koncem roku 1942 získalo však gestapo několik zpráv, které v rámci protinacistické činnosti Bonhoeffer předával zahraničním spojencům. Začátkem roku 1943 se Bonhoeffer zasnoubil s Marií von Wedemeyer. Ke sňatku však již nedošlo, jelikož byl za uvedenou činnost v dubnu roku 1943, po selhání dvou připravených atentátů na Hitlera, zatčen gestapem.⁷¹

Ve vězení byl Bonhoeffer až do února 1945. Zde také sepsal dopisy (listy) pro spis *Na cestě ke svobodě: listy z vězení*. Do října 1944 byl vězněn v Tegelu, poté byl převezen do izolovanějšího zařízení. V průběhu věznění byl neustále vyslýchán. Gestapo se snažilo získat co nejvíce informací o spiknutí a jeho účastnících, kteří se podíleli na obou

67WIND, Renate. *Dietrich Bonhoeffer: křesťan v opozici*. Praha: Kalich, 2014. s. 149.

68BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě k svobodě: listy z vězení*. Praha: Vyšehrad. s. 1719.

69WIND, Renate. *Dietrich Bonhoeffer: křesťan v opozici*. Praha: Kalich, 2014. s. 149.

70BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě k svobodě: listy z vězení*. Praha: Vyšehrad. s. 1719.

71WIND, Renate. *Dietrich Bonhoeffer: křesťan v opozici*. Praha: Kalich, 2014. s. 149.

atentátech. V únoru 1945 byl Bonhoeffer odvezen do koncentračního tábora Buchenwald. V dubnu 1945 byl pak za účast na atentátu odsouzen a popraven.⁷²

b.2 Křesťanská etika

Dílo Dietricha Bonhoeffera zaměřené na etiku, s ohledem na její vnímání v křesťanském pojetí, bylo, navzdory jeho pohnutému životu, poměrně rozsáhlé. Jeho názory a přístupy k problematice vnímání křesťanské etiky lze nalézt v několika publikacích, především v *Etice a Následování*.

V publikaci *Etika* Bonhoeffer popisuje základní etické principy, které se vážou ke křesťanské tradici jako takové. Rozeznání dobrého a zlého vychází z morální podstaty svědomí, které je založeno na základním pocitu studu. Stud má člověku připomínat jeho roztržku s Bohem, svědomí je pak roztržka člověka s ním samotným.⁷³ Morální podněty Bonhoeffer nechápe jako vznikající intuitivně. Intuici považuje za klamný předpoklad rozpoznání dobrého a zlého. Z tohoto důvodu také vyjadřuje požadavek na neustálé zkoumání etického chování každým člověkem. Skutečné rozeznání dobra musí být založeno na posouzení situace, v níž se člověk nachází. Posouzení by pak nemělo vycházet pouze z primárního pocitu, který člověk ze situace má, ale současně by mělo zohledňovat podstatu Příkázání. Hlavní zásada křesťanské etiky tedy podle Bonhoeffera spočívá v uvědomění si Boží vůle, a jednání v souladu s ní tak, aby člověk nebyl v konfliktu s vlastním svědomím, ani v konfliktu s předpokladem křesťanského učení.⁷⁴

⁷²BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě k svobodě: listy z vězení*. Praha: Vyšehrad, s. 2224.

⁷³BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 23.

⁷⁴BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 23.

b.2.1 Chápání lásky

Obdobně jako Fletcher, i Bonhoeffer spatřuje jako jeden z nejdůležitějších aspektů morálního jednání lásku. Podstatu lásky Bonhoeffer považuje za neuchopitelnou, jelikož se dle jeho názoru nejedná o lidský postoj, či smýšlení, „*oddanost, oběť, touhu po společenství, cit, vášeň, službu, nebo čin*“⁷⁵. Dle Bonhoeffera láska nevzniká jako vlastnost člověka, která je založená na úsudku a projevuje se v jeho jednání, nevystihuje vztah člověka k jiným osobám jako protiklad neosobního. Vše, co člověk koná, může být provedeno, dle Bonhoeffera, bez přítomnosti lásky. Tedy dobro může být konáno, aniž by člověk sám k předmětu či osobě, vůči které určitý skutek vykonává, měl láskyplný vztah. Lásku chápe Bonhoeffer výhradně jako Boha. „*Bůh je láska, tedy nikoliv lidské jednání, smýšlení nebo skutek, ale Bůh sám je láska. Jen ten, kdo zná Boha, ví, co je láska, nikoli opačně, že by člověk nejprve – už od přirozenosti – věděl, co je láska, a proto také, kdo je Bůh.*“⁷⁶

Pojem láska tak má překonávat roztržku s Bohem – konflikt svědomí a studu – v němž člověk žije a je dle Bonhoeffera ztotožněn se smířením s Bohem prostřednictvím Ježíše Krista. „*Člověk je pasivní v tomto dění, sám od sebe láskou nedisponuje, poněvadž to spočívá zcela mimo jeho bytí v roztržce. Láska znamená, že člověk strpí, aby Bůh proměnil celou jeho existenci, aby jej uvedl jen do světa, v němž může žít jen před Bohem a v Bohu. Láska tedy nespočívá v tom, že by si člověk vyvolil Boha, ale že si Bůh vyvolil člověka*“⁷⁷. Rozdíl mezi lidskou a Boží láskou, dle tohoto přístupu tedy nespočívá v tom, že by láska k Bohu byla lidské lásce nadřazená, Boží láska je láskou lidskou.

b.2.2 Etika v křesťanství

Problematiku etického chování Bonhoeffer primárně rozebírá z pohledu funkce církve, která má sloužit jako ukazatel morálního chování. V tomto směru však autor zdůrazňuje dobové fanatické a dogmatické jednání církve a kritizuje ji pro odklon od prvotního účelu. Vlastní funkci církve Bonhoeffer chápe spíše edukativně. Mělo by se jednat o společenství osob, které pochopily (poznaly) svou *vinu vůči Kristovi*, tedy uznaly své pohnutky jako hříšný celek a učinily pokání, čímž jim bylo jejich jednání ospravedlněno. Uznání viny

⁷⁵BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 44.

⁷⁶BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 46.

⁷⁷BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 4748.

by mělo navést člověka k rozpoznání morálního chování, jehož předobrazem je učení Krista – Božího syna.⁷⁸

Jako principiální přístup morálního jednání pak Bonhoeffer uznává tzv. *přirozený život* či *přirozené*. Tento pojem popisuje základní motivy lidského chování, které člověka vedou k určitému chování a jednání, a které je tudíž nutné v návaznosti na zajištění správného morálního přístupu posuzovat dle zásad daných životem v Kristu. „*Pojem přirozeného (naturalis), který je odvozen od slovesa „rodit se“ (nasci), zahrnuje na rozdíl od stvořeného moment samostatnosti, vlastního vývoje, což je věci zcela přiměřené*“⁷⁹. Přirozený život tak není nutně vnímán jako život hříšný, jedná se o život uspořádaný v souladu s Bohem a Kristem. Hříšný život je dle Bonhoeffera označován jako absolutní (tedy život sám pro sebe bez souladu s Bohem – nepřirozený) odklánějící se od přirozenosti, která definuje morální hodnoty.

Koncept přirozeného života, který se začátkem 20. století rozvíjel jako nová forma etického přístupu, se vymezoval vůči dlouhodobě přijímanému principu dvou oblastí oddělujících sakrální a profánní vnímání jednání člověka. Toto rozdělení vyvolávalo nutnost zvolit si v případě rozhodování jednu z oblastí, a tím i příklonění buď k sakrálnímu nebo profánnímu vnímání světa. Toto rozhodování je dle Bonhoeffera v rozporu s přirozeností, která obě vnímání spojuje. „*Pokud Krista a svět chápeme jako dvě protichůdné a vzájemně se oddělující oblasti, zbývají člověku jen tyto možnosti: aby se zřekl celku skutečnosti a rozhodl se pro tu či onu oblast – buď chce Krista bez světa, nebo svět bez Krista.*“⁸⁰

Přirozený život spojuje zmíněné dvě oblasti ve smyslu, že nelze žít ve světě bez Krista, jelikož jeho učení představuje základní etický kodex jednání křesťana. Základ konceptu je tedy v přijetí morálních pravidel platících obecně pro světské i církevní pojetí skrze lásku ke Kristovi a život v Kristu. Jeho učení je návodem pro eticky správné rozhodování. Z konceptu přirozeného života také vychází čtyři hlavní Božské mandáty, které určují řád lidského života. Jedná se o práci, manželství, vrchnost a církev. V konečném důsledku lze hovořit o nejbližších sociálních skupinách, kde má každý samostatný člověk určitou danou sociální roli. V rámci těchto mandátů, v nichž člověk plní své poslání jak v návaznosti na své světské postavení, tak s ohledem na víru v Boha a Krista,

78BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007.s. 90111.

79BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 146147.

80BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 203.

je dle Bonhoeffera strukturován jeho zodpovědný život souladný s konceptem přirozenosti, který charakterizují následující vlastnosti:⁸¹

zástupnost – schopnost jednat morálně v zastoupení, tedy v roli, kdy důsledky jednání neovlivní pouze člověka samotného, ale také další osoby (v roli otce, státníka apod.);

shoda se skutečností – jednání člověka není předem dáno principiálně, nýbrž jedná v souladu s konkrétními (aktuálními) podmínkami na základě posouzení situace (např. porušení přikázání *Nezabiješ!* V případě sebeobran). Toto jednání má být vždy přiměřeno Kristu;

přiměřenost – jednání člověka je vždy vyváжено s ohledem na podmínky konkrétní situace a etické požadavky přirozeného života;

přijetí viny – vinu lidstva na sebe vzal Kristus. „*Ze své nesobecké lásky, ze své bezhříšnosti na sebe bere vinu lidí*“⁸². V tomto autorově pojetí, se každý člověk, který přijal Krista, tedy křesťan, pokud mu jde o zodpovědné jednání, nemůže vymanit z přijetí viny za druhého člověka. „*Jestliže je to zodpovědné jednání, v němž jde zcela o druhého člověka, (jestliže) vychází z nesobecké lásky ke skutečnému člověku jako bratrovi, pak, právě protože to tak je, se nemůže chtít vymanit z účasti na lidské vině. Protože Ježíš na sebe vzal vinu všech lidí, proto se každý, kdo zodpovědně jedná, stává viníkem*“⁸³;

svědomí – jednání v rozporu s vlastním svědomím je považováno za potenciální riziko, které může člověku přivodit zkázu. To však Bonhoeffer odmítá: „*Hlas svědomí u přirozeného člověka je pokusem našeho „já“ ospravedlnit se svým poznáním dobrého a zlého před Bohem, před lidmi a před sebou a s tímto sebeospravedlněním obstát*“⁸⁴. Přijetím Krista se hlas svědomí transformuje do úrovně, v níž je přirozenost člověka vycházející z intuice kombinována se zásadami vyplývajícími z konceptu přirozeného života, představuje tedy návodný postup pro rozeznání morálního jednání;

81BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 251279.

82BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s.267.

83BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s.267.

84BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 269.

svoboda – zodpovědnost člověka za jednání spočívá ve správně vyváženém poměru svobody a poslušnosti. Svobodu rozhodování lze považovat za základní kámen zodpovědnosti, bez ní by byla pouze poslušnost.

Přirozený život, který dle Bonhoeffera představuje základní morální východisko, se ve své podstatě řídí konceptem přirozeného života, který člověk přijímá prostřednictvím přijetí Krista. Tento princip je založen na následování jeho učení, které je složeno z příkázání vyslovených při Kázání na hoře. V interpretaci tohoto kázání Bonhoeffer poukazuje na aspekty, o kterých je nutné, v případě posuzování morálního konceptu rozhodování v konkrétní situaci, uvažovat. Jedná se o vnímání situací, které člověk zažívá v běžném životě a v nichž by se měl chovat podle zásad (příkázání) daných Kázáním na hoře.⁸⁵ Jedná se v podstatě o vyjasnění souladu Kristova učení s Desaterem a vysvětlení vnímání hříchu v jeho podstatě.

První z těchto situací je chování k *bratru*. Bratr je vnímán jako druhá osoba, jejíž život resp. tělesná schránka představuje hranici, kterou člověk nesmí nikdy překročit, tzn. nijak mu ublížit, ať už verbálně nebo tělesně. Je tedy vyžadováno, aby člověk ve svém jednání vždy domýšlel důsledky, které bude mít na bližního. Přirozený život se zde zakládá na skutečnosti, že „*tomu, kdo chce na cestě následování Ježíše konat pravou bohoslužbu, tomu zbývá jen jedna cesta, cesta smíření s bratrem*“⁸⁶. Tímto příkázáním Ježíš nevyklučuje pouze zabítí, ale také hněv, který může být vůči jiné osobě namířen. Obdobně je pak, v rámci interpretace, vysvětlen přístup k dalším skutkům, které lze považovat za nemorální, jako je například cizoložství nebo odplata. Kázání na hoře představuje soubor zásad, které lze dle Bonhoeffera považovat z východiskové směrnice pro jednání v souladu s Kristovým učením a tedy za zásady přirozeného života, který je založen na jeho učení.

b.2.3 Etické principy

Z vnímání přirozeného života pak Bonhoeffer odvozuje zásady etického chování a uznávání práv jednotlivce. Prvním z nich je právo *suum cuique* – tedy „každému, co jeho jest“ – které představuje základní zásadu vycházející z přirozenosti člověka. Toto právo se dostává do dvou významných konfliktů vyplývajících z jeho obecného chápání. Prvním z nich je omezení na uznávání práva druhého (jiné osoby), jež disponuje stejným právem.

85BONHOEFFER, Dietrich. *Následování*. Praha: Kalich, 2013.s. 116117.

86BONHOEFFER, Dietrich. *Následování*. Praha: Kalich, 2013. s. 121.

Druhým je pak nadřazování práva společenství nad právo jednotlivce. V obou případech by mělo být v konceptu přirozeného života upřednostňováno právo jednotlivce a to takovým způsobem, aby bylo v souladu s požadavky křesťanství.⁸⁷

Bonhoeffer dále rozebírá jednotlivé konflikty přirozeného života v jednotlivých oblastech. První z nich je tělesný život, tedy právo na tělesné radosti. V tomto ohledu Bonhoeffer upozorňuje na skutečnost, že v rámci křesťanství je lidské tělesno a duševno chápáno jako celek, a tedy tělesné radosti jsou v souladu s přirozeným životem i s křesťanským učením. Samotná radost, která je důsledkem tělesného konání, představuje obdobnou radost, jakou má být dosaženo životem v Kristu. Z tohoto důvodu by mělo být dle Bonhoeffera považováno za morální jednání, které směřuje k dosažení tělesné radosti, pokud jím není ohroženo přirozené právo druhého. Do této kategorie se zahrnuje radost z jídla, sexu nebo estetického životního prostředí, vše však v rámci vlastního pozitivního přístupu k životu, který nenarušuje život ostatních osob.⁸⁸

Z daného principu vychází pak přístup k tělesnému trestu, kterým by mělo být dosaženo výhradně zbavení cti zločince. Zvláštním případem je pak trestání dětí, které Bonhoeffer považuje za nesamostatné osoby nutné tímto způsobem vést. V zásadě je však problematika tělesného trestání nepřípustná, jelikož je uznáváno pravidlo, že „*kdo vědomě poškodí tělo svobodné svéprávné osoby, porušuje primární přirozené právo člověka, a tak způsobuje jeho zásadní bezprávnost a poškozuje přirozený život*“⁸⁹.

Obdobně se v tomto případě Bonhoeffer staví k problematice vraždy ve všech jejích podobách, tedy k porušení přikázání *Nezabiješ*. Zabití vnímá Bonhoeffer s ohledem na základní premisu, která zní: „*Právo na ukončení života si vyhradil sám Bůh, protože jen on ví, k jakému cíli chce život přivést. Jen on chce život ospravedlnit nebo zavrhnout*“⁹⁰. Zároveň uvádí, že k tělesnému trestu usmrcení by mělo dojít pouze v případě, že není jiná možnost.

V tomto směru pak rozlišuje, zda se zabití vztahuje k oběti vinné nebo nevinné. Pokud je zabitá osoba nevinná, nepřipouští Bonhoeffer žádné morální ospravedlnění takového činu. Tento aspekt tedy vylučuje nejen morální ospravedlnění vraždy jako takové (k níž dojde například při loupeži, nebo z pomsty), ale také sebevraždy (i v případě,

87BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 156157.

88BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007.s. 159161.

89BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007.s. 161.

90BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 171.

že daná osoba cítila vinu za své chování – ta by měla být posouzena na základě většinového práva) nebo eutanazie.

Odlišně pak autor přistupuje k takovým situacím, kdy je vražda vykonána pro vyšší účel (pro vyšší dobro). Do této kategorie zahrnuje jednak vraždu, pokud k ní došlo v sebeobraně (daná osoba neměla jinou možnost, jak ochránit vlastní život), zabití ve válce (které je v podstatě charakterově shodné se sebeobranou) a zabití vinného člověka (nejčastěji spojované s trestem smrti). Zároveň se Bonhoeffer zamýšlí nad srovnáním zabití člověka s nevyléčitelnou dědičnou chorobou, a válkou. Primárně odsuzuje zabití člověka, který se svým zdravotním stavem stává pro okolí rizikovým. Takový člověk by měl být po zbytek života internován ve specializovaném zařízení.⁹¹

V případě dědičné choroby, která bude dále přenášena na následující generace a může tak vést k degeneraci rasy případně lidstva, Bonhoeffer uvádí, že se daný problém dá na rozdíl od válečné agrese řešit jinými prostředky než zničením života (je tedy v rozporu se stanoveným principem, že vražda je ospravedlnitelná pouze v případě, že neexistuje alternativní řešení dané situace). Zároveň je nutné uvažovat o skutečnosti, že vyšším cílem by v tomto případě bylo zdraví lidstva, které lze dosáhnout alternativní cestou, než je zabití nevinného.⁹² V této části publikace je možné vysledovat odpor proti principům nacismu, který se v dané době rozvíjel v Bonhoefferově působišti (a potažmo v celé Evropě).

Třetí oblastí, k níž se Bonhoeffer v rámci pojednání o etických principech vyjadřuje, je právo na život a rozmnožování. Člověk, jako živočich schopný rozhodování, se dle Bonhoeffera řídí potřebou vyhledání partnera pro plození potomstva. Uzavření takového partnerství (chápáno ve smyslu manželství) musí však být z morálního hlediska podpořeno souhlasem obou partnerů a nikoliv vynuceno jedním z nich. Zvláštní pozornost pak Bonhoeffer věnuje problematice týkající se rozmnožování, tedy přivedení nového člověka na svět.

Právo přivedení nového člověka na svět, tedy právo vznikajícího nového života lze dle Bonhoeffera porušit několika způsoby. Kromě základního amorálního jednání – tedy usmrcení plodu nově vznikajícího života z jakéhokoliv důvodu – se jedná také o úmyslné oddalování rodičovství nebo sterilizace. Záměrné usmrcení plodu (potrat) je s ohledem na přirozený život představující základní princip Bonhoefferovy etiky

91BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 166.

92BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007.s. 168.

považován za čin se skutkovou podstatou vraždy. V souladu s pojmáním zabití jako nepřijatelného chování, se jedná o zabití nevinné oběti v takových podmínkách, kdy existuje alternativní možnost zachování života. Bonhoeffer ovšem uznává, že k takovému činu může dojít v případě těžkých sociálních či hospodářských poměrů, zejména u rodin sociálně slabších, kdy je například neúnosné uživit vysoký počet potomků. Jakékoliv okolnosti však dle Bonhoeffera v tomto směru nic nemění na podstatě činu, kterým je vražda.⁹³

Druhou problematikou vztahující se k právu na rozmnožování je řízená regulace porodnosti, tedy především užívání antikoncepce. Bonhoeffer uznává, že regulace porodnosti je významným krokem v sociální oblasti, spatřuje zde také rozpor s katolickým učením, které podřizuje sekundární účel manželství (sexuální společenství) primárním účelem (plozením). Katolická církev uznává jako jediný prostředek regulace porodnosti, která má významný vliv zejména na dětskou úmrtnost a prodlužování trvání lidského života, zdrženlivost. Ta je však z etického hlediska v rozporu s naplňováním funkce manželství. V této oblasti je tedy zřejmý paradox, který Bonhoeffer není schopen vyřešit prostřednictvím konceptu přirozeného života a ponechává jej na individuálním posouzení situace.⁹⁴

Další oblastí, jež představuje významnou problematiku etického přístupu, je svévolné narušení svobody těla. Jedná se o takové činy, jako jsou znásilnění, vykořisťování, trýznění nebo svévolné uloupení svobody. „Znásilnění je protiprávní násilí na cizím těle pro vlastní cíle, zvláště v sexuální oblasti. Člověk však má právo své tělo a zvláště svou sexualitu svobodně dávat či odjírat“⁹⁵. Stejně tak tělesné trýznění nebo zotročování je z hlediska přirozeného života nepřijatelné, jelikož znamená hluboké zneuctění člověka, jehož důsledkem může být touha po odplatě. Ta je právě v rozporu s učením Krista a představuje riziko rozpadu morální společnosti. Výjimku v tomto případě Bonhoeffer spatřuje v procesu trestání spojeného s ukázněním nesamostatného člověka (dítěte) nebo cílicí na objasnění pravdy (výslech zločince).⁹⁶

93BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 178.

94BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 178.

95BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 184.

96BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 186187.

b.3 Hlavní myšlenky

Základní myšlenkou etického přístupu Dietricha Bonhoeffera je přijetí tzv. konceptu přirozeného života vycházejícího z učení Ježíše Krista, především pak z interpretace jeho Kázání na hoře. Přístup přirozeného života považuje za normu morálního chování lásku, která je charakterizována skrze Boha. Morální principy tak vychází z předobrazu chování Ježíše Krista, jeho zásad a přikázání. Ta rozšiřují Desatero o výklad správného, odpovědného rozhodnutí ve svobodě, kdy nelze zcela jasně rozlišit eticky správný přístup, nebo dochází ke konfliktu lidské přirozenosti a požadavků Prikázání.

V návaznosti na toto pojmání morálního chování Bonhoeffer sloučil dvě tradiční oblasti sakrálního a profánního vnímání lidského údělu a stanovil požadavek na život v Kristu (tedy v souladu s Kristovým učením) ve čtyřech základních mandátech popisujících sociální role člověka – práci, manželství, vrchnosti a církvi. S ohledem na tyto čtyři mandáty pak Bonhoeffer ve svém díle charakterizuje principy, které mají být uplatňovány jako normativní morální chování při posuzování etické situace v procesu rozhodování.

Tyto principy se zaměřují především na pochopení vztahu mezi tělesnou a duševní částí člověka. Mají být po celou dobu jeho života v souladu a vymezují jej jako samostatnou bytost (osobu). S ohledem na tuto skutečnost Bonhoeffer zaměřil své pojmání morálního chování především na tělesnou stránku člověka (tělesnost), která s ním, vedle duše jako charakteristika bytosti, rovněž odchází na věčnost.⁹⁷ Toto vymezení přístupů k tělesné schránce dalo Bonhoefferovi možnost zpřesnit principy, které je nutné uplatňovat v rámci morálního chování.

Jedním z hlavních principů Bonhoefferova přístupu se tak stal důraz na zamezení poškození tělesné schránky jakékoliv osoby. V rámci svého přístupu autor připouští oddávání se tělesným radostem v přiměřené míře (zde je patrný průnik církevního a světského vnímání člověka), a zároveň vyzdvihuje aspekty těla, které bylo člověku dáno Bohem, a které proto musí patřičným způsobem chránit.

Etické principy přirozeného přístupu se tak zaměřují především na posuzování morálního přístupu k situaci, při které dojde jednou osobou k úmyslnému či neúmyslnému poškození těla jiného jedince. Posouzení přípustnosti takového jednání je pak navázáno na vinu oběti. Významnou příkladnou situací je v tomto případě přístupování k uplatňování přikázání *Nezabiješ!*. Toto morální hledisko variantního provedení činu (vražda, sebevražda, eutanazie, potrat a další) navazuje právě na aspekt nevinu oběti,

⁹⁷BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 158.

a dále východiskovost situace (alternativní řešení vylučující nutnost vraždy). Kromě této oblasti se uvedené principy zaměřují zejména na statut manželství a povinnosti, a práva z něj vyplývající.

c) Srovnání pojmání křesťanské etiky u obou autorů

Zhodnocení přístupu ke křesťanské etice u vybraných autorů, tedy Josepha Fletchera a Dietricha Bonhoeffera, bylo provedeno srovnáním zvolených publikací, jejich hlavních myšlenek a předpokladů. Výstupy komparativní analýzy jsou uvedeny v následujících podkapitolách.

c.1 Srovnání přístupů k etickým principům

Vzhledem ke skutečnosti, že *Situační etika*, tedy publikace Josepha Fletchera v některých částech přímo vycházela z děl Dietricha Bonhoeffera, zaměřila se komparace primárně na etické problémy diskutované v rámci této publikace, které na daná díla přímo odkazovaly. Jednotlivé aspekty morálního chování, jejich základní přístupy k nim jsou rozebrány separátně.

c.1.1 Láska a její vnímání, láska jako norma

Chápání lásky vykazuje v přístupech obou autorů k etickému chování určité paralely, principiální vnímání lásky je však odlišné. Základní premisou je v případě chápání lásky u obou autorů vymezení její podstaty oproštěné od sentimentálního podtónu a navázání na individualitu milované osoby. Zatímco Bonhoeffer vnímá lásku výhradně jako určitý postoj, který člověk zaujímá ve spojení s vírou a jehož prostřednictvím následně koná v souladu s Kristovým učením, Fletcher vidí lásku jako obecný vztah ke všem bližním.

Bonhoefferovo pojmání lásky tak lze charakterizovat jako motiv jednání, které je dáno smířením se a přijetím Boha, protože ten je v konečném důsledku příčina způsobu chování. Člověk tedy nekoná na základě vnitřního pocitu lásky, ale po vzoru chování vyjádřeného v učení Ježíše Krista. Toto učení odpovídá podstatě jednání Ježíše Krista, protože on ukazuje, jak se láska projevuje. Přirozený život vychází z interpretace přikázání, která byla obsahem Kázání na hoře, v nichž Kristus vysvětlil, jakým způsobem se má v rámci láskyplného chování přistupovat k druhým.

Fletcherovo pojetí lásky je přednostně spjata s vytvořením normy chování, která zajišťuje soulad vnitřního a vnějšího světa člověka. Láska ve Fletcherově pojmání představuje nominální dobro. Je to vlastně způsob chování, jehož výsledkem je pomoc lidem. V tomto

směru by se dalo uvažovat o výhradní lásce (tedy lásce pouze k určitým osobám), kterou však Fletcher v rámci svého rozboru navrhuje, a nahrazuje ji bezvýhradnou láskou ke komukoliv. Základním principem rozhodování na základě lásky jako normy je tedy předpokládaný důsledek jednání posouzený v podmínkách určité situace, a míra dobrého (pomáhajícího) a špatného (poškozujícího), která z tohoto jednání vzejde.

Zásadní rozdíl mezi situační etikou a přirozeným životem tedy spočívá právě v pojmání lásky, představující v obou případech primární normu chování. Zatímco Bonhoefferovo vnímání lásky představuje předobraz láskyplného chování v učení Ježíše Krista, Fletcher zakládá svou situační etiku na posouzení důsledků jednání pro dotčené osoby, při němž hlavním aspektem by mělo být dosažení maximálního dobra.

c.1.2 Učení církve a její přístup k hodnocení morálního

V aspektu přístupu církve k morálnímu chápání konání jednotlivce se oba autoři shodují. Fletcher v úvodních kapitolách situační etiky vymezuje přístupy, kterými by mělo být posuzováno jednání vždy z pohledu lásky a z pohledu situace, nikoliv pouze na základě legalistického přístupu. Fletcher vyžaduje, aby byl nalezen soulad mezi vnitřním vnímáním morálního, které je nadřazené křesťanskému imperativu. Obdobný přístup definuje Bonhoeffer

prostřednictvím *přirozeného*, tedy práva na přirozený život, který není samoučelný a který vymezuje morální jednání vnitřním pocitem vycházejícím z přiznání viny vůči Kristu.

Slovo *přirozené* se v průběhu vývoje křesťanské etiky stalo synonymem hříšného, a evangelická církev jej zcela vyloučila z učení. Orientace v morální problematice se tak stala poměrně složitou a vyžádala si převahu uplatňování principů na základě zažitých vzorců etického chování vycházejícího z výkladu Písma.⁹⁸ Etické chování by tak mělo být, dle obou autorů, založeno na vymanění se z legalistických pravidel církve a vycházet z posouzení situace buď na základě principu lásky (Fletcher), či na přirozeném životě řízeném láskou k Bohu.

V náhledu na posuzování způsobu jednání se tedy oba autoři shodují v nutnosti před vlastním činem vzít v úvahu nejen pravidla daná učením církve, ale také dopad vlastního činu a jeho soulad s principem lásky. Fletcher vyžaduje, aby konání bylo výsledkem úvahy nad jeho důsledky pro člověka a jeho svědomí (zda bude v souladu nebo konfliktu

⁹⁸BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 146.

s principem lásky). Obdobně Bonhoeffer uvádí, že by konání nemělo omezovat přirozené právo druhého. Člověk by měl tedy před vlastním činem zvážit, zda jeho důsledek nebude mít právě tento charakter (omezení přirozeného práva druhého).

c.1.3 Přirozenost

Základním principem, na němž Bonhoeffer staví své etické zásady, je přirozenost. Tu chápe jako hlavní motivaci řídící lidské jednání. Tuto motivaci člověk sice získává narozením, ale dále ji rozvíjí pochopením vlastního účelu ve společnosti a přijetím života v Kristu jako primárního předobrazu křesťanského jednání. Přirozený život vychází z interpretace Kázání na hoře, které ve své podstatě hovoří o nutnosti následovat Krista v jeho jednání, a které je zobrazováno jako správné, křesťanské a morální. Přirozený život lze tedy považovat za výstup interpretace Kázání na hoře, který se stal základním souborem zásad. Z nich by měl člověk vycházet při morálním rozhodování.

Fletcher v tomto směru však oponuje skutečností, že není možné zcela přesně interpretovat Kázání na hoře, a tudíž nelze vycházet z daných směrodatných principů, které koncept přirozeného života postulují. Na jejich základě lze posoudit pouze objektivní správnost či nesprávnost jednání, nikoliv však subjektivní. Dle jeho názoru nelze tímto způsobem sledovat Boží myšlenky a vtělit poznání správného a nesprávného do univerzálně platných formulací.

c.1.4 Problematika vraždy, sebevraždy a eutanazie

K eutanazii, vraždě a sebevraždě se Bonhoeffer vyjadřuje v titulu *Etika*, a staví je na stejnou úroveň. Vychází totiž ze svobody rozhodování člověka o vlastním tělesném životě, vycházející z jeho schopnosti uvědomění sebe sama. Posouzení všech tří činů vychází z premisy absolutního zákazu spojeného s tělesným trestáním samostatné osoby, které je v rozporu s právem na přirozený život, a tedy omezováním tohoto práva u druhé osoby. Vychází se zde ze základního principu, který lze shrnout takto: „*Právo na ukončení života si vyhradil sám Bůh, protože jen on ví, k jakému cíli chce život přivést. Jen on chce život ospravedlnit nebo zavrhnout*“⁹⁹.

Protože člověk je schopen svůj tělesný život přijmout a chápat jako dar, měl by dle Bonhoeffera, tento dar obětovat výhradně ve spojení s konáním dobra, tedy s vyšším

⁹⁹BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 171.

principem. V tomto směru jak vražda, tak sebevražda by měla být dle Bonhoeffera odsouzena, pokud neslouží vyššímu účelu (tedy se nejedná o zabití ve válce, či o sebeobětování pro blaho druhých – například v rámci výkonu povolání založeného na zachraňování životů apod.). V případě vraždy je jiný důvod, než daný vyšším účelem, nepřijatelný.

U sebevraždy Bonhoeffer polemizuje nad myšlenkou, zda je možné chápat tento čin jako sebeobětování se ve snaze ospravedlnit vlastní život. Hlavní příčinu sebevraždy nespatřuje Bonhoeffer v zoufalství, to je pouze jeho průvodním jevem, nýbrž právě ve svobodě rozhodování, která člověku náleží. Zavržení sebevraždy jako svévolného činu je, dle Bonhoeffera, opodstatněno především proviněním vůči Bohu.

K problematice eutanazie se Bonhoeffer vyjadřuje samostatně. Představuje totiž výrazně specifickou morální otázku. Přístup k ní je však založen na stejném principu, jako u případu vraždy a sebevraždy, tedy na skutečnosti, že právo na zničení života náleží pouze Bohu. Jeho náhled na problematiku se zabývá základní otázkou: „*Smí se bezbolestně zničit nevinný život, který již není hoden žít?*“¹⁰⁰ Morální posouzení situace se zde sice orientuje na ohled na nemocného i zdravé, upozorňuje však na to, že „*rozhodování o právu zabít člověka nelze nikdy opřít o součet důvodů*“¹⁰¹. Je možné jej provést pouze v případě, že není jiná možnost. Z tohoto pohledu je tedy eutanazie rovněž nepřijatelná. Protože nemocný má možnost žít i přesto, že je pro něj život utrpením.

Fletcher v tomto směru uvádí, že právě Bonhoefferův absolutní zákaz svévolného zabití, který je sice v souladu s principem lásky, představuje vlastně kategorický – univerzální zákon. Situační etika je naproti tomu založená na premise, že žádný takový univerzální zákon není přípustný. Je totiž vždy nutné posuzovat situaci z pohledu lásky, a to v návaznosti na skutečné poměry situace. Zde Fletcher uvádí, že k problematice uplatňování přikázání *Nezabiješ*, které je jedním ze základních morálních principů daných křesťanskou věroukou, i sám Bonhoeffer stanovuje výjimky (sebeobrana, válka...), opírá se však o posouzení charakteru oběti. Zde je tedy nutné rozlišovat, zda je připravována o život oběť vinná nebo nevinná. A Bonhoeffer se přece účastnil atentátu na Hitlera, tento skutek by byl v rozporu s jeho chápáním morálního přístupu k vraždě.¹⁰²

100BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 162.

101BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 162.

102FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. s. 9798.

V přístupu k etickému problému vraždy se tedy oba autoři staví shodným způsobem a charakterizují ji jako nemorální v případě, že je obětí nevinný člověk. Pokud je vražda vykonána jako trest, či v případě, že není jiné východisko (sebeobrana), považují ji z morálního hlediska za přípustnou. U problematiky sebevraždy se oba autoři mírně rozcházejí v posuzování morálnosti činu. Bonhoeffer považuje, v souladu s premisou o jiné možnosti, tento čin za nepřipustný. Fletcher uvádí, že je přípustné sebeobětování pro záchranu jiné osoby i v případě, že by tak byl v podstatě zabit nevinný člověk. V posuzování eutanazie se autoři rozcházejí zcela. Na základě Bonhoefferovy premisy by měl člověk zůstat naživu a je nepřipustné zničit život nevinné osoby. Zde Fletcher polemizuje nad situací pilota uvězněného v hořícím letadle, pro kterého by bylo usmrcení z milosti vysvobozením.¹⁰³

c.1.5 Usmrcení plodu

Jak bylo zmíněno v kapitole ??, Fletcher přistupuje k problematice potratu relativistickým způsobem. Dle situační etiky by tedy mělo být primárně rozhodnuto o tom, jakým způsobem působí těhotenství na ženu. Obdobně jako je tomu u principů přirozeného života, Fletcher považuje rozhodnutí o ukončení těhotenství za nepřipustný akt, pokud ten vychází pouze z rozhodnutí založeného na vůli ženy. Z morálního hlediska je považován potrat za přípustný v případě, že těhotenství ohrožuje život budoucí matky, a je vysoká pravděpodobnost, že jeho trvání a následný porod povede k její smrti. Fletcher však považuje za přípustný také potrat v případě, že by měl negativní vliv na mentální zdraví budoucí matky, či v případě těhotenství, které vzešlo z agresivního činu násilníka.¹⁰⁴

K posuzování morálnosti potratu se Bonhoeffer vyjadřuje v polemice týkající se práva na rozmnožování. Primárně toto právo dle Bonhoeffera náleží pouze sezdaným párům, které před státem a před Bohem uzavřely sňatek. Tím jim bylo veřejně uznáno imanentní právo, které je rovněž spojeno s uznáním „*práva budoucího nového života, jakožto práva, jímž manželé nedisponují*“¹⁰⁵. Usmrcení plodu (tedy potrat) nabývá z principiálního hlediska daného konceptem přirozeného života skutkovou podstatu vraždy. Jak bylo uvedeno v předchozí kapitole ??, vražda je vnímána jako morálně nepřipustná, pokud je páchána na oběti, kterou lze považovat za nevinnou. „*Zkouámeli otázku,*

103FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. s. 98.

104FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. s. 4648.

105BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. . Praha: Kalich, 2007. s. 177.

*zda už tu jde o člověka, či nikoli, zatemňujeme prostou skutečnost, že Bůh tu chtěl v každém případě stvořit člověka a že tomuto vznikajícímu člověku život záměrně bereme*¹⁰⁶. Přestože mohou být motivy takového činu dle Bonhoeffera různorodé, nic nemění na podstatě činu. I zde se tedy uplatňuje princip hovořící o tom, že pokud je jiná možnost, nemělo by ke zničení života dojít.

V tomto aspektu se tedy oba autoři rozcházejí. Přestože primárně považují akt usmrcení plodu za morálně nepřijatelný, Fletcher na rozdíl od Bonhoeffera uznává možnost vykonání tohoto zákroku i v případě, že plod ve své podstatě neohrožuje život matky, ale důsledky jeho donošení by mohly mít vážný vliv na její mentální zdraví, případně by mohly výrazně snížit životní jistoty nového života. Rovněž Bonhoeffer ve svém rozboru posuzuje možnost vzniku plodu mimo manželský svazek. Výklad lze v tomto směru realizovat ve dvou situačních rovinách. První z nich je vznik plodu při cizoložství. Dle přístupu přirozeného života bylo manželce vstupem do manželství uznáno právo stvořit nový život. V této situaci by tedy měl být potrat nepřijatelný, přestože plod nevznikl dle morálních pravidel daných přirozeným životem. Přijatelnost potratu v případě, že budoucí matka nežije v manželství, není Bonhoefferem přímo specifikována. Lze však předpokládat, že se řídí základním principem vycházejícím ze skutkové podstaty vraždy (zabití nevinného, pokud je zde možnost zachování života).

c.1.6 Rozvod manželství a regulace porodnosti

Regulace porodnosti představuje významný aspekt etického chápání lidského konání. Situační etika v tomto směru uvažuje vždy v návaznosti na zásady stanovené principem lásky nutnost posoudit rozhodování individuálně. V problematice regulace porodnosti umělými prostředky (antikoncepcí) se oba autoři na tomto přístupu shodují. Bonhoeffer je v této oblasti nucen se z etického hlediska vypořádat paradoxem, který proti sobě klade požadavek na fungování manželství a plození potomstva, a současně situaci rodiny z hlediska sociálního a ekonomického. Přirozený život se neztotožňuje s užíváním antikoncepce z důvodu omezování primárního účelu manželství, a současně ekonomická situace často vyžaduje v zájmu zachování zdraví a zdrojů rodiny redukci plození, ukazuje se jako jediný možný prostředek docílení optimálního stavu zdrženlivost. Ta však narušuje sekundární účel manželství, který je v souladu s požadavky tělesné radosti, a může vést

106BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007. s. 177.

až k jeho rozpadu. V tomto případě se tedy oba autoři shodují na nutnosti individuálního posouzení konkrétní situace.

Problematika rozvodu je u obou autorů rovněž vnímána poněkud rozdílně. Zatímco Bonhoeffer popisuje manželský svazek jako prvotní přirozené sociální prostředí pro vznik nového života, které je nutné zachovávat jakýmkoliv způsobem, Fletcher uznává, že tato cesta, pokud je v souladu s principem lásky, může být považována za správnou. „*Pokud například můžeme v určité rodině nejlépe posloužit citovému a duchovnímu blahu rozvodem, potom láska rozvod – byť často představuje laciné a špatné řešení – ospravedlňuje. Metoda lásky se při posuzování řídí jedinečností případu, nestanovuje zákony a univerzální normy*“¹⁰⁷

c.2 Analogie a rozpory v dílech autorů – shrnutí a diskuze

Přístup k etickému chování navazující na křesťanskou tradici u zvolených autorů, tedy Josepha Fletchera a Dietricha Bonhoeffera, lze chápat tak, že se etika vyvíjí v čase, v jakémisi kruhu, v obměnách variant (jako chronologické vývojové stupně) principiálního řešení morálních zásad lidského života. Přístup Dietricha Bonhoeffera se zakládal především na interpretaci učení Ježíše Krista. Jedná se o přístup specifický a jedinečný s pojmem tzv. přirozeného života.

Tato vývojová varianta křesťanské etiky směřovala k propojení sakrálního a profánního života jednotlivce prostřednictvím jednotného principu rozhodování v souladu s Bohem a Kristem. Zatímco předchozí vývojové varianty křesťanské etiky pracovaly zásadně s oddělením těchto oblastí, koncept přirozeného života nastolil přístup, v němž veškeré rozhodování o jednání člověka musí nutně vycházet z posouzení konkrétní situace, a s ohledem na zásady dané příkázáními Ježíše Krista. V tomto ohledu se Joseph Fletcher, vymanil z legalistického chápání, které požadovalo vždy stejný typ hříchu posuzovat morálně bez ohledu na dílčí skutečnosti příčin.

Přístup přirozeného života ovšem v konečném důsledku, stejně jako přístup legalistický, vymezuje konkrétní způsoby posuzování dobrého a špatného, které jsou z větší části přetaveny do formulací vzorců chování a postupů jednání v daných situacích. Ty jsou však rozmělněny do dílčích mutací ovlivněných charakterem konkrétní situace. Přístup přirozeného života tak nedává pouze návod jak situaci řešit, ale rovněž vymezuje podmínky, které je nutné při rozhodování vzít v úvahu.

¹⁰⁷FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Praha: Kalich, 2009. s. 173.

Situační etika naproti tomu ponechává rozhodování na principu lásky jako základní normy. V jejím pojetí je eliminována svázanost univerzálními normami, a orientuje se vždy pouze na rozhodnutí založeném na posouzení předpokládaného důsledku jednání jednotlivce. V tomto směru je tedy východiskem principu situační etiky primární zhodnocení situace, předpoklad potenciálních důsledků, a až poté korelace zvoleného řešení s danými normami chování vycházejícími z křesťanské věrouky. Situační etika tak představuje další vývojovou variantu morálního rozhodování s větší volností zohledňující především dopad lidského činu.

Významnou analogii obou přístupů lze spatřovat v prvotním posuzování situace, vyžadující rozhodování o budoucím jednání, které se zakládá na zvážení potenciálního přístupu s ohledem na soulad s danou morální normou. Na tento krok navazuje korelace s tradičními normami chování vymezenými Desaterem. Pokud člověk označí situaci jako narušující některé z Příkázání, proces rozhodování se v závislosti na zvoleném přístupu mění. V případě přirozeného života je situace dále vyhodnocena dílčím příkázáním vycházejícím z učení Ježíše Krista (které se promítá do svědomí člověka), u situační etiky postupuje posouzením důsledků jednotlivých variant jednání s ohledem na míru dobra, které přinesou.

Z uvedeného důvodu je pak možné identifikovat zásadní rozdíly v řešení složitějších morálních situací vyvstávajících z daného přístupu. Primárně se jedná o problematiku chápání vraždy, jako skutku založeném na zabití jiné osoby. V této kategorii existuje řada variant činů, v nichž se přístupy situační etiky a přirozeného života dostávají do zjevného rozporu. Hlavním dělicím prvkem je v tomto případě charakteristika vraždy přirozeným životem, která vyplývá z premis uvedených v Bonhoefferově díle. Ty pojednávají o nutnosti rozeznávat vinu oběti. Současně také vyžadují zachování života v případě, že k činu tato alternativa existuje. Oba autoři se tak shodují v přípustnosti vraždy, pokud k ní dochází ve válce, z principu vyššího dobra (trest smrti zločinců), či jejím důsledkem bude záchrana existujícího života (sebeobrana, usmrcení plodu v případě velmi rizikového zdravotního stavu matky, který by mohl vést ke smrti její i nenarozeného dítěte). Rovněž se oba autoři shodují, že sebevražda v konkrétním slova smyslu, tedy v dobrovolném ukončení života bez vážného zdravotního důvodu, je z morálního hlediska nepřípustná. Je totiž činem, kdy dochází k usmrcení nevinného v zoufalé situaci (o jeho vině by měl rozhodnout příslušný orgán a poté vykonat trest).

Rozpor lze však nalézt ve speciálních případech této problematiky. Prvním z nich je problematika eutanazie, tedy usmrcení na požádání oběti, jestliže je vysoká pravděpodobnost utrpení ve zbývajícím čase života. K eutanazii je přistupováno obvykle při vleklé, velmi bolestivé nemoci, lze za ní ovšem považovat také usmrcení z milosti (zde Fletcher uvádí příklad pilota uvězněného v hořícím letadle). Pohled na eutanazii z hlediska přirozeného života jednoznačně vylučuje takové jednání, protože není v souladu s premisami přípustnosti zabití (tedy obětí je nevinný člověk, a k činu existuje alternativa zachování života). Na základě principu lásky však Fletcher v tomto případě usmrcení připouští, jelikož ukončí utrpení nemocného člověka (člověk v bezvýchodné situaci), a bude tak dosaženo dobra.

Druhým případem je úmyslné usmrcení plodu. Zde se u Bonhoeffera opět uplatňuje kategorický požadavek na zachování života nevinné oběti s výjimkou případů, kdy náročností těhotenství hrozí úmrtí plodu i matky. Fletcher v tomto případě připouští také morálnost činu, pokud bude jeho vykonáním dosaženo dobro (například se nezhorší mentální stav matky). Tento přístup je však možné vztáhnout také k historickému kontextu přístupů. V době tvorby díla Bonhoeffera bylo vykonání potratu mnohem rizikovější než později v 60. letech, kdy byly položeny základy situační etiky. Je tedy možné, že by v pozdější době, ve svých závěrech mentální zdraví matky rovněž bral (v případě potratů) do úvahy. Nelze totiž vyloučit skutečnost, že tento stav může mít rovněž negativní následky na zdraví matky. Přístup Bonhoeffera se nicméně odvolává především na přímé zdravotní ohrožení matky a nevinnost plodu. Poměrně zásadním je v tomto směru přístup k těhotenství, které vzniklo jako důsledek znásilnění.

Znásilnění oba autoři považují za morálně špatné a tedy z hlediska etiky nepřípustné. Usmrcení plodu, který vznikne jako jeho důsledek, není dle Bonhoefferových premis považováno za morálně přípustné, i když se v podstatě jedná o pokračování činu agresora. Na druhou stranu zabití agresora v sebeobraně přirozený život z morálního hlediska připouští.

Velmi významným aspektem posuzování etického jednání byl v Bonhoefferově době přístup k vraždě z důvodu dispozice dědičnou chorobou nebo sníženými mentálními schopnostmi. Tento aspekt morálního chování byl natolik palčivý zejména s ohledem na nastupující období fašismu v Německu a s ním spojené konečné řešení rasových otázek. Bonhoeffer jednoznačně vylučuje vraždu jedince trpícího dědičnou chorobou, která

by v konečném důsledku mohla vést k celkové degeneraci lidské rasy. I k tomuto závěru dochází na základě stanovených premis.

Vedle rozporů vyplývajících z přístupu k přikázání *Nezabiješ!* lze spatřovat v etických principech vymezených díly vybraných autorů, také další rozpory. Jedním z výraznějších je přístup k rozvodům. Rozvody Bonhoeffer jednoznačně vylučuje, a doporučuje maximální opatření spojená se zachováním manželství. Fletcher v krajních případech, kdy lze předpokládat výrazně pozitivní dopad na fungování rodiny a mentální zdraví jejích členů, rozvod jako morálně správný vnímá a povoluje.

Shodné přístupy obou autorů lze vysledovat zejména v otázkách týkajících se vlastního chápání morálního chování. Ty vyplývají zejména ze skutečnosti, že se jedná o vývojová stadia stejné problematiky, založená a rozvíjející tradiční morální principy církve. Jde zejména o sjednocení sakrálního a profánního vnímání situace a správného chování při rozhodování. Paralely je však možné nalézt také v dílčích, velmi složitých etických problémech. Nejvýraznější z nich je patrně posuzování vhodnosti prostředků regulace porodnosti. Bonhoeffer se setkává s paradoxem proti sobě stojící nutnosti redukce porodnosti vlivem sociálních a dalších faktorů, a jediným povoleným prostředkem zabránění početí, kterým je zdrženlivost. Zdrženlivost jako taková, pokud je realizována v rámci manželství, může vyústit ve ztrátu jeho primární funkčnosti a vést k rozpadu rodiny. Právě v tomto dílčím problému je tak spatřován zárodek situační etiky, kdy Bonhoeffer sám poukazuje na nutnost řešení daného problému velmi individuálně.

Situační etika a koncept přirozeného života představují dvě důležité vývojové varianty křesťanské etiky. Tyto dva stupně svými přístupy výrazně modifikovaly předcházející univerzální uplatňování základních křesťanských morálních norem bez ohledu na důsledky, které z tohoto jednání plynuly pro všechny zúčastněné strany. Odklon od tradičního pojmání morálky lze připisovat také technologickému rozvoji a dobové politické situaci, která vyžadovala nastolení mnohem smířlivějšího etického řádu hodnotícího člověka jako individualitu, nikoliv jako člena davu.

Závěr

Křesťanská etika je samostatnou teologickou oblastí, jejíž hlavní rozvoj byl zaznamenán v průběhu 20. století s nástupem umírněnějšího pojetí morálního chování, vycházejícího z učení Ježíše Krista, ale také z křesťanské etiky. Významný posun v jejím pojmání znamenala především změna v přístupech k procesu morálního rozhodování. Změna se vymanila z převládajícího legalismu, a začala se více zaměřovat na etiku jako důsledek láskyplného chování.

Ve druhé polovině 20. století se do popředí problematiky křesťanské etiky dostala díla dvou autorů – Dietricha Bonhoeffera, jenž byl popraven během druhé světové války a jehož práce se postupně staly velmi uznávaným dílem v této oblasti, a Josepha Fletchera. Oba autoři se vymezovali k podobným etickým problémům a výkladu správného chování podle přesvědčení vyplývajícího z etického základu jejich přístupu. Vzhledem k návaznosti prací byla vybrána díla Josepha Fletchera a Dietricha Bonhoeffera, která byla následně srovnána s cílem identifikovat základní odlišnosti v chápání křesťanské etiky a jejích principů v období před 2. světovou válkou a v navazujícím období Studené války. Pro zasazení hlavních myšlenek obou identifikovaných přístupů, tedy situační etiky a přirozeného života, byl před vlastní komparativní analýzou u obou autorů proveden popis jejich života a osudu, a současně shrnutí hlavních myšlenek spojených s problematikou křesťanské etiky.

V rámci srovnání pojmání křesťanské etiky bylo následně provedeno posouzení rozporů v přístupu ke konkrétním aspektům etického chování, které měly sloužit jako klíčové indikátory změny přístupu k problematice v daném časovém období. Primárně analýza vycházela z díla Situační etika Josepha Fletchera, protože se jednalo o dílo mladší, které částečně kritizovalo závěry prezentované v dílech Dietricha Bonhoeffera. Tento postup byl zvolen zejména z důvodu možnosti strukturovat analýzu podle jednoho textu.

Na základě výsledků srovnání byly identifikovány hlavní odlišnosti obou přístupů, které se dále promítají do posuzování situací a volby aspektů morálního chování. Primárním rozdílem obou přístupů je hodnotový rámeček etiky, který u Dietricha Bonhoeffera vychází z vnímání lásky skrze Ježíše Krista. Přestože tento přístup znamenal první krok v odklonu od imperativního uplatňování univerzálních morálních principů křesťanství, posunul křesťanskou etiku do úrovně propracovanějšího souboru zásad vycházejícího kromě

desatera také z učení a života Ježíše Krista a, jehož chování mělo být předobrazem morálního standardu.

Vývoj směřující k *Situační etice* Josepha Fletchera, která byla publikována až ve druhé polovině 20. století, se postupně více odklonil od uplatňování univerzálních morálních principů. Situační etika se zakládá výhradně na normě lásky, která mění celý proces rozhodování v kritických etických situacích, zaměřuje se specificky na důsledky jednání a úroveň dobra, kterou je jím možné dosáhnout.

Oba principy tak dosahují značné množství paralel v rozhodování v méně složitých situacích. Výrazné rozdíly lze identifikovat při eticky značně komplexnějších problémech. Hlavní rozpory obou přístupů byly nalezeny zejména v problematice hodnocení přípustnosti vraždy s ohledem na její varianty charakterizované činy, jako jsou eutanazie nebo potrat. Zde lze vysledovat výrazný rozdíl zejména s ohledem na konečný důsledek daného činu. Zatímco Bonhoeffer vnímá oba tyto případy jako nepřipustné. Uplatňuje totiž vždy zásadu, že vražda je morálně správná pouze v případě, že neexistuje alternativní řešení (jako např. ve válce), Fletcher přistupuje k dané problematice z globálního hlediska. V souladu s uvedenou zásadou postuluje důvody, které pro jedince mohou představovat morální východisko, přestože alternativní možnost existuje. Tímto východiskem je nikoliv pouze fyzická újma, jak ji vnímá Bonhoeffer (riziko výrazného ohrožení života), ale také újma psychická. Tento aspekt ovšem Fletcher nevnímá univerzálně a vymezuje pouze určité případy, při nichž jsou potrat resp. eutanazie morálně omluvitelné.

Rovněž přístupy k základním společenským skupinám jsou v některých případech rozdílné. Jedná se zejména o statut manželství a rozvodů, či přístup k regulaci porodnosti. V uvedeném případě rozvodu manželství je výrazně znatelný rozpor mezi oběma autory. Manželství je Bonhoefferem vnímáno jako základní princip a prostředí pro vznik nového života. Jeho rozvedení je tedy nepřipustné. Mělo by zachovávat odpovídající podmínky v průběhu celého procesu výchovy bez ohledu na jeho skutečné fungování. Fletcher na základě principu lásky naopak uznává možnost rozvodu v případě nefunkčního manželství. Znamenalo by negativní dopad na vychovávaného jedince. Naopak shody oba přístupy dosáhly ve vnímání pozice církve, či problematiky sebevraždy.

Vývoj křesťanské etiky byl v průběhu 20. století ovlivněn událostmi, k nimž došlo během jeho válečné první poloviny, jež nastolila výrazné požadavky na způsob pochopení morálního kontextu společenského jednání v rámci těchto událostí. Rovněž posilování světské politické moci a rozvoj dalších oblastí ovlivňujících lidské životy, pozměnil

přístupy jednotlivců i všeobecné přesvědčení společnosti k řešení etických otázek v konfliktních situacích. Tyto přístupy reflektují právě rozpory v dílech Fletchera a Bonhoeffera.

U Bonhoeffera je znatelný vyšší příklon k tradičnímu pojmání křesťanské etiky vycházející z Desatera a učení Ježíše Krista. U Fletchera se tento přístup rozšiřuje o univerzální princip lásky, který je výkladem Kristova učení, a jako takový se uplatňuje zejména formou vzorců chování a vlivu na jednotlivce. A proto je také Fletcherovo vnímání řešení konfliktních etických situací benevolentnější, což je, z hlediska chápání dopadu rozporného jednání jednotlivce, přijatelnější. Je totiž orientováno především na obecné blaho.

Lze tedy konstatovat, že v průběhu 20. století dospěl rozvoj křesťanské etiky k důležitým změnám, které lze přisuzovat jednak technickému pokroku vyžadujícímu modifikace etického přístupu k tradičním, ale i nově vznikajícím otázkám, které se od něj odvíjely (rozvoj lékařské vědy, ekonomických, společenských a politických aspektů apod.). Zásadním v celém procesu byla nutnost uvědomění si nutnosti individuálního posuzování morálně správného chování a dobra ve stále složitějších etických situacích.

Seznam literatury

- BAYERTZ, Kurt. *Sanctity of life and human dignity*. Boston: Kluwer Academic, c1996. ISBN 0792337395.
- BONHOEFFER, Dietrich a Václav RENČ. *Na cestě k svobodě: listy z vězení*. Praha: Vyšehrad. Cesty (Vyšehrad). ISBN 8070210818.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Přeložil Bohuslav VIK. Praha: Kalich, 2007. ISBN 9788070170472.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Následování*. Praha: Kalich, 2013. ISBN 9788070171943.
- ROBERT A. BOWIE. *Ethical studies*. Cheltenham: Nelson Thornes, 2001. ISBN 0748757988.
- HARTNEY, Christopher (ed.). *Secularisation: new historical perspectives*. 2014. ISBN 9781443856621.
- FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. Přeložil Jan ZÁMEČNÍK. Praha: Kalich, 2009. Kairos (Kalich). ISBN 9788070171264.
- KAINER, Gordon. *Faith, hope, and clarity: A look at Biblical & situation ethics*. U.S.: Lulu, 2012. ISBN 9781105620171.
- METAXAS, Eric. *Bonhoeffer: pastor, martyr, prophet, spy: a Righteous Gentile vs. the Third Reich*. Nashville: Thomas Nelson, 2010. ISBN 9781595551382.
- MILLS, Daniel. *Briefly: Fletcher's situation ethics: the new morality*. London: SCM, 2009. ISBN 9780334041764.
- SEKNIČKA, Pavel a Anna PUTNOVÁ. *Etika v podnikání a hodnoty trhu*. Praha: Grada Publishing, 2016. ISBN 9788024755458.
- ŠIMEK, Jiří. *Lékařská etika*. Praha: Grada Publishing, 2015. ISBN 9788024753065.
- STASSEN, Glen Harold a David P. GUSHEE. *Kingdom ethics: following Jesus in contemporary context*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, c2003. ISBN 9780830826681.
- WIND, Renate. *Dietrich Bonhoeffer: křesťan v opozici*. Praha: Kalich, 2014. ISBN 9788070172025.

WOGAMAN, J. Philip. *Christian ethics: a historical introduction*. 2nd ed. Louisville, KY:
Westminster John Knox Press, c2011. ISBN 9780664234096.