

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

# NIC NEŽ LÁSKA?

OPTIO FUNDAMENTALIS JAKO KRITÉRIUM V SITUAČNÍ ETICE

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Autor:	Josef Lédl
Katedra:	Katedra křesťanské etiky
Vedoucí práce:	Prof. ThDr. Ing. Jakub S. Trojan
Studijní program:	M6141 Evangelická teologie
Studijní obor:	Evangelická teologie
Rok odevzdání:	2009

## Obsah:

<b>1</b>	<b>Úvod: Historické souvislosti</b>	3
<b>2</b>	<b>Svoboda</b>	7
<b>2.1</b>	<b>Existuje svoboda?</b>	7
<b>2.1.1</b>	Je člověk ve své vůli a svých činech svobodný?	7
<b>2.1.2</b>	Svobodná vůle v pojetí omezeného determinismu	8
<b>2.2</b>	<b>Vnější a vnitřní svoboda</b>	9
<b>2.2.1</b>	Vnější svoboda	9
<b>2.2.2</b>	Vnitřní svoboda	9
<b>2.2.3</b>	Funkce vůle	12
<b>2.2.4</b>	Hodnota svobody	12
<b>2.3</b>	<b>Ockhamova revoluce</b>	12
<b>2.4</b>	<b>Pohled do Bible</b>	16
<b>2.4.1</b>	Starý zákon	16
<b>2.4.2</b>	Nový zákon	17
<b>3</b>	<b>Situační etika</b>	19
<b>3.1</b>	<b>Joseph Fletcher</b>	20
<b>3.1.1</b>	<b>Tři etické systémy</b>	20
<b>3.1.1.1</b>	Legalismus	20
<b>3.1.1.2</b>	Antinomianismus	21
<b>3.1.1.3</b>	Situacionismus	21
<b>3.1.2</b>	Čtyři principy situační etiky	21
<b>3.1.3</b>	Šest tezí	24

3.1.3.1	1. teze: jen jedno je dobré samo o sobě — láska	24
3.1.3.2	2. teze: jedinou normou rozhodování je láska	24
3.1.3.3	3. teze: láska a spravedlnost jsou totožné	26
3.1.3.4	4. teze: láska chce dobro pro každého bližního	27
3.1.3.5	5. teze: účel světí prostředky	28
3.1.3.6	6. teze: rozhodnutí lásky se řídí situací	28
<b>3.2</b>	<b>John A.T. Robinson</b>	29
<b>3.3</b>	<b>Souputníci</b>	34
3.3.1	Romano Guardini	34
3.3.2	Karl R. Popper	37
3.3.3	Bernhard Häring	40
<b>3.4</b>	<b>Epikie</b>	50
<b>3.5</b>	<b>Námitky</b>	54
<b>4</b>	<b>Optio fundamentalis</b>	59
4.1	Soteriologický aspekt	62
4.2	Psychologie mravního vývoje	63
<b>5</b>	<b>Situační etika a optio fundamentalis</b>	73
5.1	Malá rekapitulace	73
5.2	Optio fundamentalis jako možné kritérium v situační etice	73
<b>6</b>	<b>Závěr: In moralibus nulla certitudo</b>	77
	<b>Literatura</b>	80
	Příloha I Manželské právo římskokatolické a pravoslavné církve	87
	Příloha II Fiat iustitia	92
	Příloha III Pravdomluvnost	94

# 1 Úvod: Historické souvislosti

„Co mám dělat, aby moje jednání bylo dobré?“ je otázka, kterou si lidé kladou odnepaměti. Odpovědět na ni je však průběhem času stále složitější. Ve společnosti řízené tradicí je dobré a správné to, co je s touto tradicí v souladu. Jak řecké  $\eta\epsilon\mu\omicron\upsilon\lambda\eta$ , tak latinské *mos* znamená původně obyčej, zvyk. Slovanské *нравъ* souvisí s *нравиться*; mravné je to, co se líbí, co má souhlas společenství. Člověk je nejprve součástí určitého celku a teprve potom jednotlivcem. I v Bibli je nejprve Izrael (ישראל) a pak teprve Izraelita (בן-ישראל). Postupně se však (mimo jiné i vlivem křesťanství) představa správného jednání individualizuje, to, co je správné, nemusí být vždy většinovou společností akceptováno.

Křesťanství vstupuje do světa poznamenaného stoickým myšlením.

Stoicismus se objevuje ve druhém století před Kristem jako reakce na rozpad tradiční společnosti městských států a následné vržení člověka jako jednotlivce do světa, který už mu není přátelský, nezaručuje mu jeho bývalé životní jistoty, nedává mu pocit bezpečí, identity a vzájemnosti, o nějž se do té doby opíral smysl jeho života. Vládne tu osud (*avna*,  $\gamma\kappa\eta$ , *fatum*), občas nazývaný i prozřetelnost (*providentia*), ale není to už drtící osudovost antického dramatu (*Oidipús*), nýbrž nutné zřetězení příčin. Člověk je součástí chodu světa, jehož smysl sice nechápe, ale může s ním žít v souladu, právě tak, jako dříve žil v souladu s obyčejí a zvyky svého lidu. Svoboda znamená jednat ve shodě s přírodou a jejími zákony.

Pro stoika je svět božský, má svůj řád a člověk je povinen se jím řídit.

Často se jím však neřídí. Proč to, ptají se stoičtí filosofové, jsou-li fysis světa a člověka (jakožto součásti tohoto světa) totožné?

A odpovídají: Člověk jedná v rozporu se svou přirozeností (*fu*, *si*), neboť se způsobem života ( $\eta\epsilon\mu\omicron\upsilon\lambda\eta$ ) přírodě/přirozenosti odcizil. Toto odcizení je v zásadě dvojího druhu:

- člověk se odcizil přírodě tím, že začal žít v umělém, nepřirozeném světě svých artefaktů
- člověk se odcizil své přirozenosti užíváním kritického rozumu, čímž se zbavil přirozených instinktů a základního pocitu vřazenosti do světa (*κοσμος*), jakož i vědomí odpovědnosti za něj. Etikou odpovědnosti nahradil etikou práv, chápaných jednostranně jako nárok.

V průběhu XIX. století se mezi vzdělanci rozšířil názor, že mezi stoickou a křesťanskou etikou existují styčné body a pokud ne kauzální závislost, tedy alespoň pozoruhodná podobnost. Je pravda, že křesťanství při svém pronikání do helénistického světa přijalo některé myšlenky stoicismu: přirozené právo, etiku ctností a odříkání. Na druhou stranu jsou východiska, z nichž byla etika u stoiků a křesťanů formulována, zcela odlišná.

U stoiků

- je svět živý organismus bez počátku a konce
- Bůh je duší tohoto světa
- čas je cyklický
- existuje osud, jímž je přísně determinováno vše (i Bůh)
- zlo je iluze
- svobodná vůle je poznaná nutnost

Takovýto náhled na člověka a svět má už na první pohled blíže k východnímu myšlení než ke křesťanství s jeho pojetím stvoření a svobody rozhodování. Tak jako stoická kosmologie, která je jejím základem, se i stoická morálka liší v nejpodstatnějších rysech od etiky křesťanské. Křesťanská mravnost vychází z vědomí stvořenosti a Boží péče, kterou občas rovněž nazývá prozřetelností, ale právě toto ztotožnění prozřetelnosti s Boží láskou ukazuje, že křesťané ji (až na některé výjimky) nechápou přísně deterministicky, nýbrž jako prostor pro dialog člověka s Bohem. Stoická škola nepochybně ovlivnila křesťanské pojetí ctnosti, ale stoikové neznali pojem hříchu (v biblickém smyslu), zatímco křesťané ve své etice s hříchem počítají. (Proto třeba Augustin odmítá ctnost jako cestu ke splynutí s Bohem. Tou je podle něj láska.)

Nicméně: vliv stoicismu (a později neoplatonismu) ovlivnil křesťanské pojetí morálky na dobu mnoha staletí. Všechny pozdější spory křesťanstva o svobodné vůli, stavu člověka před Bohem, úloze dobrých skutků a lidské přirozenosti tu mají svůj kořen. Tzv. kardinální ctnosti se staly natolik součástí křesťanského pojetí mravnosti, že ještě v XIX. století je někteří misionáři považovali za *depositum fidei*.

Zatímco z jedné strany formoval křesťanskou morálku helénismus, z druhé strany ji neblaze poznamenalo dědictví farizeismu a právě vznikajícího rabínského židovství — kasuistika.

**Kasuistika je marná snaha vytvořit systém prefabrikovaných pravidel závazných pro každou myslitelnou situaci, která by mohla kdy nastat.**

S jistou nadsázkou se dá říci, že předmětem všech Ježíšových sporů s farizeji a zákoníky je právě kasuistika.

Namísto toho, aby vstupoval do kasuistiky výkladu zákona a uváděl zde to či ono stanovisko, vrací se Ježíš zpět, před zákon a jeho výklad, k počátku, jak byl vlastně člověk Bohem zamýšlen a čím má být...<sup>1</sup>

Každá etika založená na kasuistickém myšlení je heteronomní. Je to a to hřích? A za jakých okolností to hřích není? K tomuto pojetí na Západě přistoupila tradice římského práva a spolu s ním postupně vytvořila morálku *Corporis iuris canonici* a zpovědních zrcadel. Už se tolik neuvažuje o hříchu jako spíše o hříších. Jistě: je tu *habitus gratiae*, ale je možno jej ztratit jediným klopýtnutím (a získat zpět zpovědí — není třeba dokonalé lítosti, stačí lítost nedokonalá, zbytek dodá svátost). Na jednu stranu tento přístup může vést k laxnosti, na druhou ke skrupulozitě. Má to jedinou "přednost": člověk si je vědom své hříšnosti — ale té si byli vědomi i pohané.

Pomineme-li některé výstřední heterodoxní blouznivce, můžeme říci, že kasuistické pojetí morálky v křesťanstvu zvítězilo a od druhého století až do století dvacátého ovládlo praktický mravní život prostého křesťana.

Mnozí theologové se snažili toto břímě učinit lehčím. Vznikla spousta morálních systémů: od rigorismu přes probabiliorismus a probabilismus až po laxismus, ale nikdo nepochyboval o hlavní zásadě: „Duchovní život jistě pěstuje, kdo se varuje těžkého hříchu, aby si zachoval milost posvěcující a tak byl stále dítkem Božím.“<sup>2</sup> A platí to i o církvích, které rozlišovat mezi těžkým a lehkým hříchem odmítaly.

Nelze samozřejmě popřít, že

1) i tato heteronomní morálka mohla nést a nesla často ovoce vpravdě příkladného křesťanského života a že

2) po celou dobu existence křesťanstva se vyskytovali mimořádní lidé, jejichž mravnost vysoce převyšovala běžný průměr právě proto, že byla zcela a ryze autonomní.

Jde spíše o to, že tento typ morálky nikdy nebyl bytostně křesťanský, a přesto se dochoval neporušeně až do nedávných časů. Je s podivem, že změny, k nimž došlo v křesťanské teologii počínaje koncem XVIII. století,

---

<sup>1</sup> RATZINGER, Joseph/WENDLAND, Heinz-Dietrich. *Theologie der Ehe*. Regensburg: Pustet 1969. Str. 83

<sup>2</sup> STORK, Alois. *Z duchovního života*. Praha: Gustav Franci 1947. Str. 5

ponechaly etiku v praxi zcela netknutou. Až v polovině XX. století začali někteří křesťané přemýšlet o jejích základech, s tím, že se — jako už tolikrát v historii křesťanství — chtěli navrátit ad fontes.

Nejhlubšími a nejzajímavějšími z těchto pokusů je koncepce optio fundamentalis a situační etika.

Optio fundamentalis a situační etika patří k oněm teoriím, které ve své době náhle zazářily a získaly si mnoho příznivců i odpůrců, aby pak rychle upadly v zapomnutí. Zdálo se, že rázem vyřeší většinu problémů, s nimiž se morální theologie po staletí potýkala, a když se tak nestalo, příznivci se od nich odvrátili a odpůrci ustali ve svých útocích.

Tato práce si klade za úkol

- 1) pokusit se se vší kritičností tyto teorie rehabilitovat,
- 2) nastínit možnost jejich vzájemného propojení a
- 3) nabídnout možnosti, které se v nich skrývají, současné etické reflexi.

## 2 Svoboda

*Ibi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur.*

Tomáš Akvinský, Scriptum super Sententiis Lib. II, Dist. 24,3,2

- 1) Každý lidský čin (actus humanus) předpokládá možnost rozhodování.
- 2) Základní podmínkou každého rozhodování je svoboda.
- 3) Mravní jednání je lidský čin kat'exochén, je tedy možné pouze za předpokladu svobody.

Svoboda je základní zkušeností naší existence. Je pozadím, na němž se naše existence děje. Naše zkušenost nám říká, že naše bytí je od svobody neoddělitelné a náš lidský svět (Lebenswelt) je světem zkušenosti. Zkušenost tu ovšem nesmíme chápat v zúženém smyslu jako pouze empirickou. Naše zkušenost zahrnuje i nás samé jako jsoucno mezi jsoucný uprostřed skutečnosti, jež nás přesahuje. Tato přesažnost, transcendence, je sama netematickou zkušeností naší existence.

Stručně řečeno: **člověk svobodu ve svém jednání předpokládá.**

Lze však svobodu nějak dokázat?

Obraťme otázku. Svoboda je popírána, lze ji tudíž popírat. Ale je možno ji popřít?

### 2.1 Existuje svoboda?

#### 2.1.1 Je člověk ve své vůli a svých činech svobodný?

Podle krajního determinismu je chování vyvoláváno a řízeno vnějšími a/nebo vnitřními příčinami (fyzikálními, fyziologickými, genetickými...atd.). Úkolem anthropologie je pak odhalit tyto obecné zákonitosti. Díky jim se lidské jednání stane srozumitelným, předpověditelným a kontrolovatelným. Podle tohoto pojetí je svobodná vůle sémantickou fikcí.

V dnešní době se už tak často nepopírá svoboda volby jako taková, determinismus už není zdaleka tak populární jako v první polovině XX. století, na jeho místo nastoupilo naopak zesílené zdůrazňování svobody



přesvědčení a svobody svědomí. Přesto k útokům na svobodnou vůli, k napadání možnosti rozhodování a k popírání svobody dochází i dnes. Teze determinismu, že člověk je svobodný jen zdánlivě, ale ve skutečnosti je jeho myšlení, chtění a jednání přísně určeno, bývá zdůvodňována většinou argumenty filosofickými nebo psychologickými, méně už přírodovědeckými. V nedávné době byli nejradikálnějšími deterministy experimentální psychologové<sup>3</sup>, fyzikové a biologové jsou mnohem umírněnější.

...svobodu lze popírat jen čistě teoreticky. Popírání svobody zůstává šedou teorií, jež neodpovídá faktickému životu, jaký skutečně je a jaký skutečně prožíváme. Život tuto teorii ustavičně vyvrací. Svoboda je původní, neodvoditelná, a proto i nezrušitelná a nevyvratitelná základní danost našeho lidského bytí. Víme, že jsme svobodní, máme zkušenost, že jsme vždy znovu stavěni před rozhodnutí, jež jsou ponechána nám samotným a jimiž my sami máme jakoby ze středu svého vlastního bytí zaujímat stanovisko k té či oné možnosti našeho jednání, přijmout nebo odmítnout nějakou hodnotu, s níž se setkáváme a která nás vyzývá k adekvátní odpovědi.<sup>4</sup>

Na druhé straně existují i zastánci krajního indeterminismu, kteří se domnívají, že pojetí kauzality se na lidské jednání ze zásady nevztahuje nebo přinejmenším není adekvátní popisu individuálních činů. Neexistuje něco takového jako všeobecné a poznatelné zákony chování. Lze pouze statisticky prokázat tendence projevující se v daném společenství. Lidskému jednání nelze plně porozumět, nedá se předpovídat a kontrolovat. Pojem svobodné vůle má svůj empirický základ.

Mezi krajním determinismem a krajním indeterminismem se rozprostírá celá škála názorů, které lidskému jednání přiznávají svobodu, ale zároveň ji vidí jako více či méně omezenou.

### **2.1.2 Svobodná vůle v pojetí omezeného determinismu**

Vztah mezi svobodnou vůlí a determinismem je složitý. Podle jedněch jde o navzájem se vylučující kategorie, druhí se domnívají, že se dají uvést v soulad.

---

<sup>3</sup> např. Philip G. Zimbardo a jeho proslulé experimenty

<sup>4</sup> CORETH, Emerich. *Co je člověk?* Přeložili K. Šprunk a B. Vik. Praha: Zvon 1996. Str. 94–95

Jsem determinista. Tvrdím, že to, čím jsem a jak myslím, je zcela výsledkem dědičnosti a mého okolí. Nemám svobodu zvolit si, co jsem, ale toho se svobodná vůle netýká. Týká se toho, zda je moje jednání zcela pod kontrolou aktuálních okolností. Dědičnost a prostředí mě zformovaly v době mého mládí. A díky tomu (...) mohu jednat jinak, než vyžadují aktuální okolnosti: tak například se mohu rozhodnout, budu-li laskavý vůči ostatním a napíšu požadovaný článek nebo jestli tu nabídku odmítnu. Jinými slovy: mohu lenožit v době, kdy bych měl pracovat. Pokud ve mně moje minulost zformovala povahu lenocha, budu lenožit přes naléhání své sekretářky. A tomu říkám svobodná vůle. Není to však indeterminismus.<sup>5</sup>

Podle autora se tedy determinismus a svobodná vůle nevyklučují. Jednání je determinované, protože záleží na genetické výbavě a vlivu okolí, ale tato podmíněnost nebrání mé svobodné vůli. Naopak, potvrzuje, ba umožňuje ji. Díky jí dokážu vzdorovat aktuálním požadavkům situace. Determinovaná minulost mě osvobozuje v přítomnosti.

Proti tomu se dá mnohé namítat. Tak například: jestliže moje lenivost v přítomnosti závisí zcela na mé předešlé formaci, nemám ve skutečnosti svobodu volby. Pokud se rozhodnu nenapsat článek, znamená to pouze, že minulé události jsou v aktuální situaci silnější než současné naléhavé požadavky. Kdyby současné impulsy zesílily, musel bych je poslechnout. Autor vlastně tvrdí — ač si to zřejmě neuvědomuje — že jednání je vždycky determinováno prostředím (vnějším či vnitřním, minulým nebo přítomným), a tím svobodnou vůli popírá.

Vůle a determinismus k sobě patří, ale nejsou totožné. Ve světě řízeném pouze vnějšími příčinami není pro vůli místo. Avšak umírněnější (a věřím, že i realističtější) pohled, totiž že lidské jednání je jen **částečně** podmíněné prostředím a/nebo genetickou výbavou, nejenže nevyklučuje působení vůle, ale přímo je předpokládá. Je-li člověk autonomní jednotkou, je-li zdrojem příčinnosti, musí existovat jakási funkční soustava řídící jeho jednání, a tou soustavou je právě vůle. Lidské jednání ovlivňuje více činitelů:

1) Lidské jednání ovlivňuje vnější prostředí. Minulost i přítomnost, podnebí i počasí, krajina, rodná řeč, rodina, přátelé, instituce, povolání atp. Vnější prostředí hraje obvykle velkou roli v reaktivním, automatickém jednání. Jeho vliv je méně nápadný tam, kde jde o nové situace, důležitá rozhodnutí, zásadní změny.

---

<sup>5</sup> RYCHLAK, Joseph F. *Discovering free will and personal responsibility*. New York : Oxford University Press, 1979. ISBN: 0-19-502580-6. Str. 389

2) Lidské jednání závisí rovněž na vnitřních činitelích. Intelkt, charakter, znalosti nebo odvaha rozhodují o tom, co člověk dělá a čemu se vyhýbá. I když společenské instituce mají nepochybně velký vliv na formování osobnosti, nelze opomenout, že jednotlivec tyto vlivy samostatně zpracovává a snaží se sám sebe formovat a rozvíjet podle vlastního plánu.

3) A konečně je lidské jednání ovlivňováno i nesystémovými, "anarchistickými" podněty, lidově řečeno náhodami. Ty způsobují, že reakce člověka jsou často nepředvídatelné, že člověk nad některými událostmi ztrácí kontrolu, že se rozhoduje hůře, než sám ví, že by měl. Pravidelnost světa usnadňuje orientaci a napomáhá účinnosti jednání. Proto lidé mají tendenci hledat smysl a účel i tam, kde není. Ignorovat vliv nesystémových podnětů na rozhodování člověka ovšem vede k falešnému obrazu lidského jednání.

Proto je třeba při posuzování lidských činů (actus humani) počítat s velkými omezeními. Svoboda jako podmínka mravního jednání se dnes přednostně chápe jako svoboda jít si svou vlastní cestou. (Jak kdysi zpíval Frank Sinatra: „I do it my way.“) Člověk však nedokáže jednat v absolutní svobodě, zbavené všech determinant. Vždycky se rozhoduje v určité situaci, v určité době, v určitém fyzickém a kulturním prostoru, za daných podmínek, které nedokáže sám změnit.

Dále je třeba zvážit předběžné zformování morálních stanovisek, dané konstitucí člověka, jeho vývojem, tím, co prožil, vytrpěl a vykonal (viz výše; a dále na str. 63nn).

Psychoanalýza navíc objevila důležitost nevědomých podnětů pro lidské jednání.

Shrnuji: Člověk není ve svém jednání absolutně determinován, svobodná vůle existuje, není to pouhá "sémantická fikce". Ačkoli je volba možná jen v omezeném stupni, přesto zůstává volbou; omezení neznamena zrušení. V každém lidském jednání je třeba počítat se svobodou, nikdy se však nedá s jistotou říci, zda nebo v jaké míře je nebo byla dána.

## **2.2** Vnější a vnitřní svoboda

### **2.2.1** Vnější svoboda

Měřítkem vnější svobody je rozsah možností volby jednání v dané situaci. Je to svoboda otevřená vnější skutečnosti, svoboda "mimo sebe". Vnější svoboda hraje zásadní roli v jednání, které je zaměřeno na přetváření okolí člověka, jednání "vůči věcem". Takové jednání může mít formu čistě expanzivní (zvyšování konzumu, pohodlí), ale i tvůrčí (technické a technologické inovace). Vnější svoboda je rovněž potřebná při volbě jednání "vůči lidem". Pouze určitá volnost rozhodování, jíž si je jednotlivec vědom, umožňuje usilovat o navazování nových vztahů nebo vytváření nových společenských struktur.

### **2.2.2** Vnitřní svoboda

Měřítkem vnitřní svobody je rozsah známých možností volby myšlenek, představ a vzpomínek. Je to svoboda zaměřená na vnitřní skutečnosti, svoboda "v sobě". Je to stav mysli, v němž jednotlivec určuje směr svého rozvažování. Jinými slovy: je to uvědomělý obzor svobody myšlení. Vnitřní svoboda plní v životě člověka závažnou funkci. Je-li člověk zbaven vnější svobody, může ho vnitřní svoboda chránit před pocitem beznaděje, depresí či ztrátou důstojnosti. Vnitřní svět je relativně nezávislý. Děje, které v něm probíhají, není možno bezprostředně pozorovat (a kontrolovat) zvenčí.

I v těch nejnesvobodnějších podmínkách, v nacistických koncentračních táborech nebo v komunistických pracovních táborech bylo možno uchovat si vnitřní svobodu, jak o tom vydali svědectví např. Viktor Frankl nebo Alexandr Solženicyn. "Myšlenková policie" (Thought Police) z Orwellova románu *1984* je — alespoň zatím — naštěstí pouhou literární fikcí.

Zatímco vnější svobodu může omezovat prostředí, zvláště společenské, vnitřní svoboda je omezena hranicemi lidské mysli. Rozsah a složitost kognitivních struktur, rozvinutá představitivost, dobré myšlenkové návyky a otevřenost vůči novému vnitřní svobodu rozšiřují. Předsudky, rigidní myšlení a myšlenkové stereotypy naopak vnitřní svobodu umenšují.

### 2.2.3 Funkce vůle

Vůle plní důležitou úlohu v takových motivačních procesech, jako je formulace cílů, volba činnosti a kontrola jejího provedení. Základem formování vůle jako součásti osobnosti je vrozená schopnost člověka jednat. Vůle je nerozlučně spojená s odpovědností.<sup>6</sup> Svými rozhodnutími člověk zároveň přijímá společenskou i morální odpovědnost za vlastní činy. Rozhodování je svázáno se systémem zisků a ztrát. Vůle se nerozhoduje nezávisle na rozumu. Každá volba je závislá na určité znalosti světa a daných možnostech.

### 2.2.4 Hodnota svobody

Svoboda náleží v našem kulturním okruhu k nejdůležitějším hodnotám a ideálům. Jde o tzv. autotelickou hodnotu, tj. takovou, která je sama sobě účelem a cílem, nevyžaduje další zdůvodnění, naopak sama je základem a důvodem lidského konání. Pro člověka je svoboda konstituující hodnotou, člověk úplně zbavený vnější i vnitřní svobody přestává být člověkem.

Svoboda není ovšem jenom cílem lidského snažení, je zároveň i prostředkem k dosažení jiných hodnot. Plní tedy zároveň funkci instrumentální.

## 2.3 Ockhamova revoluce

*Studium učení sv. Tomáše pro mne bylo rozhodující, neboť díky jemu jsem už na počátku svého vzdělávání unikl kategoriím příruček, které se staly tradičními, a nahlédl jsem omezenost systematizací zavedených kasuisty v XVI. století v duchu této doby: redukci celé morálky na oblast právních povinností...*

Servais Pinckaers

Když roku vydal belgický dominikán Servais Pinckaers svou knihu *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, setkala se s nečekaným zájmem i mimo katolické, ba i mimo křesťanské

---

<sup>6</sup> „Odpovědnost je druhá tvář svobody.“ NOVAK, Michael. *Filosofie svobody*. Přeložila M. Neudorflová. Praha: Vyšehrad 1998. Str. 26

kruhy. Rychle byla přeložena do italštiny, francouzštiny, španělštiny, polštiny, angličtiny a němčiny. Předmuvu k anglickému vydání napsal Alasdair MacIntyre. Čím tak zaujala? Především svým pojetím historie evropského etického myšlení.

Nejpřekvapivějším Pinckaersovým tvrzením je, že v XIV. století proběhla revoluce „*snad větší než revoluce francouzská nebo bolševická*“, která změnila obraz chápání lidské vůle. Za jejího původce Pinckaers označuje Viléma z Ockhamu.

Tomáš Akvinský učil, že člověk má dvě duševní mohutnosti: rozum a vůli. Rozum je mohutností poznání a vůle chtění. Člověk má v sobě jistý přirozený sklon k dobru. Tento sklon je následkem prvotního hříchu utlumený, ale díky milosti může být obnoven. Pokaždé, když se člověk rozhodne pro dobro, stává se vnitřně svobodnějším. Svoboda není něčím, s čím se člověk rodí, člověk se svobodě teprve musí učit tím, že se ve svém hledání hodnot rozhoduje pro dobro.

Ockham chápal svobodu úplně jinak. Pro něj je svoboda výlučně aktem vůle, nikoli rozumu a vůle. Kdyby měl člověk nějaký sklon k dobru, nebyl by svobodný. Člověk nemá sklon k dobru, je zcela nevyomezený. Omezuje ho pouze Bůh, jenž jediný je absolutně svobodný a čistě arbitrárně nám dal zcela libovolně formulovaný mravní zákon (nebudeš vraždit, cizoložit, krást apod.). Bude-li chtít, může ho třeba zítra změnit. Jeho rozhodnutí nemají žádná pravidla. Bůh je naprosto svobodný a právě v tom záleží jeho všemohoucnost. Boží svoboda je tak aktem jeho vůle, nikoli jeho moudrosti.

Člověk je sice také svobodný, ale pouze do okamžiku setkání s Božími příkazy a zákazy, čili do té doby, než se setká s povinností. Celé naše drama se odehrává v setkání s (Bohem nařízenou) povinností. Svědomí je jenom takové Boží razítko, které oštempluje rozpoznanou povinnost, nic víc.

Ockham tedy hlásá přirozenou morálku... Morální je pouze to, co je rozumné. Mravním činem je jen to, co vyžaduje praktický rozum. Největší část ze stávajících politických, náboženských a právních institucí, církevních a společenských "zařízení" nemá co činit s Bohem ani s kosmem. Jsou prostě ustanoveny umělým "pozitivním právem" bez skutečné souvislosti s Bohem, světovým řádem a mravností. (...)

Ockhamovo myšlení obráží velmi střízlivě skutečné politické a společenské poměry v Evropě ve 14. století. Každý tu bojuje proti každému — ale přesto se všichni uvnitř svých přirozených skupin, jejichž egoismem jsou poctivě a po právu spjati, zavazují smlouvami, ustanoveními a smluveným slovem. Nekonečně vysoko nad těmito

"zákony" a smlouvami lidí v pozemských společenstvích stojí Bůh, jenž jim není ničím zavázán a který je mimo "dobro" a "zlo" těchto lidí.

Ockham chce bezpochyby zabezpečit Boha před dosahem těchto lidí dychtících po spáse, kteří by ho chtěli zahrnout do svých smluv a teologických pojmů, a proto jej odsouvá tak daleko...<sup>7</sup> Prostředník — Kristus — ustupuje... zcela do pozadí, neboť jeho prostředníci, biskupové, papeži a kněží, jsou beznadějně zdiskreditováni a protože přírodní zákon žádné zprostředkovatelské služby mezi nebem a zemí nezná. (...) Bůh a člověk stojí proti sobě a jsou si naprosto cizí. Svoboda obou vylučuje každou kauzální nutnost. Není žádná "lidská přirozenost", nýbrž pouze tolik "lidských přirozeností", kolik je individuí. (...) Dobro není ani vlastností duše, ani výrazem života společenství či obecné účelnosti. Dobro jednoduše vypovídá o setkání svobodné osoby s předpisem, přicházejícím z vnějšku. Mravnost činu závisí na jeho rozumnosti.<sup>8</sup>

Přestože byl Ockham roku papežem Janem XXII. 1328 exkomunikován,<sup>9</sup> jeho učení nebylo církví nikdy oficiálně odsouzeno a okolo roku 1340 dobylo pařížskou universitu, odkud se rozšířilo i do Německa. V předvečer reformace ovládalo universitu ve Wittenbergu nominalistické klima. Gabriel Biel, Ockhamův obdivovatel a propagátor (*Collectorium super libros sententiarum W. Ockami*. Tübingen, 1501), se stal prostřednictvím Staupitzovým učitelem Martina Luthera.

Po tridentském koncilu, kdy se začaly zakládat semináře, a kdy bylo třeba rychle připravit kněze pro práci ve zpovědnici, vznikaly rukověti morální theologie, jejichž hlavním tématem bylo, co je dovoleno a co zakázáno. Celá reflexe morální theologie tak byla vybudována na povinnosti.

Lidé dodnes mnohdy chápou mravnost jako soubor předpisů, týkajících se jednotlivých činů. Je to neb ono hřích? A za jakých okolností to hřích není? To je myšlení v kategoriích povinnosti. Takové myšlení neblaze pokřivuje obraz Boha. Bůh přestává být Otcem, který nám pomáhá rozvinout naši

---

<sup>7</sup> Ockham tu bezpochyby navazuje na Dunse Scota: „Deus distat in infinitum a creatura, Bůh je stvoření nekonečně vzdálen“. (*Tractatus de primo principio*) [Cf. Barthovu "Gottheit Gottes"]

<sup>8</sup> HEER, Friedrich. *Evropské duchovní dějiny*. Přeložil Martin Žemla. Praha: Vyšehrad 2000

<sup>9</sup> Jan XXII. si vůbec liboval v exkomunikacích. „Např. 5. července 1328 papež suspendoval, exkomunikoval a stihl interdiktem 45 opatů, 30 biskupů, 5 arcibiskupů a jednoho patriarchu.“ GELMI, Josef. *Papežové*. Praha: Mladá fronta 1994. Str. 136

svobodu. Stává se diktátorem, který pořád něco zakazuje a nařizuje.<sup>10</sup> Nikdo už pomalu neví, říká Pinckaers, že v církvi existovala i jiná, mnohem starší tradice.

Chápeme-li problém mravnosti způsobem, který navrhuje Ockham, tím nejdůležitějším v celé Bibli se stává Desatero. Osmá kapitola listu Římanům, celé Janovo učení o lásce, ba i Kázání na hoře — to vše se při neustálém důrazu na jednotlivé hříchy a na povinnost z učení církve vytrácí.

U Tomáše, právě tak jako v křesťanské antice, nacházíme diametrálně jiný obraz mravnosti. Tomáš nerozvíjí svou morální teologii na příkázáních, nýbrž na ctnostech, které jsou podle něj projevem tvořivosti. Člověk je ctnostný, pokud snadno, rychle, radostně a tvůrčím způsobem reaguje na dobro, jež je třeba vykonat. Ctnost není naplňování katalogu povinností, nýbrž schopnost chopit se hodnot. Mravnost se realizuje otevřeností vůči Duchu svatému, jenž je nám dán skrze víru. Duch svatý člověka vnitřně přetváří a vede k dobru. Tato perspektiva se podle Pinckaerse (přínejmenším ze zповědні praxe katolické církve) vytratila.

Každé jsoucno v sobě obsahuje smysl existence, účel. Když malé dítě něco vidí a ptá se „co to je?“, chce vědět „k čemu to slouží“, ptá se po účelu (causa finalis). Otázky, kde se to vzalo (causa efficiens) a jaká je vnitřní podstata toho všeho, přijdou až později.

Současná věda i současná filosofie se otázkám po smyslu, účelu věcí vyhýbají, protože účel předpokládá jakýsi základ, úmysl. Proto, ptáme-li se např. „co je to vesmír?“, nalezneme knihovny plné knih o tom, co, kde a jak, zatímco v žádné z nich nenajdeme „proč“. (Maximálně odpověď J. Monoda: Náhoda, která nás nezamýšlela.)

---

<sup>10</sup> "There is a story about a schoolboy who was asked what he thought God was like. He replied that, as far as he could make out, God was 'the sort of person who is always snooping round to see if anyone is enjoying himself and then trying to stop it!'" C. S. Lewis: *Mere Christianity*



## 2.4 Pohled do Bible

### 2.4.1 Starý zákon

*Jozue řekl všemu lidu:  
Jestliže se vám zdá, že sloužit Hospodinu je zlé,  
vyvolte si dnes, komu chcete sloužit:  
zda božstvům, kterým sloužili vaši otcové, když byli za řekou,  
nebo božstvům Emorejců, v jejichž zemi sídlíte.  
Já a můj dům budeme sloužit Hospodinu.*  
Jozue 24,15

Starému zákonu je představa, že člověk je ve svém jednání svobodný, natolik evidentní, že ji prostě s naprostou samozřejmostí předpokládá. Člověk je sice nástroj v Božích rukou, ale není robot. Může ze své vůle konat dobro a vyhýbat se zlu.<sup>11</sup> Svoboda lidského konání je nevysloveným předpokladem všech narativních i diskursivních oddílů hebrejské bible. Instrukce proroků je bez této základní podmínky nemyslitelná.

V Bibli se nesetkáme s myšlenkou mezí nebo zábran lidské svobody nebo i jen s pochybnostmi o možnosti svobodně jednat v tom či onom konkrétním případě. (To ovšem může souviset s ještě nereflektovaným, a proto nekritickým pohledem na člověka a svobodu vůle.)

Pro SZ je... mimo pochybnost, že člověk může ve svobodě volit mezi dobrem a zlem, i když ne ve smyslu libovůle. Existuje jasně závazek konat dobro. Volba mezi přikázáním a přestoupením mu není ponechána na vůli, nýbrž je pouze možná, to však naprosto. Nestojí pod kosmickým nebo nějak magickým nátlakem, že musí konat to nebo ono s neúprosnou nutností. Je tak svobodný, že později může být Bohem volán k odpovědnosti.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> „I řekl Hospodin Kainovi: Proč jsi se tak rozpálil hněvem? A proč jest opadla tvář tvá ( וְלִפְנֵי ה' ) ? Zdaliž nebudeš příjemný, budeš-li dobře činiti? Pakli nebudeš dobře činiti, hřích ve dveřích leží; a pod mocí tvou bude žádost jeho, a ty panovati budeš nad ním.“ (Gn 4,6–7); „Dovolávám se dnes proti vám svědectví nebes i země: Předložil jsem ti život i smrt, požehnání i zlořečení; vyvol si tedy život, abys byl živ ty i tvé potomstvo...“ (Dt 30,19) aj.

<sup>12</sup> WEBER, Helmut. *Všeobecná morální teologie*. Přeložil M. Kratochvíl. Praha: Vyšehrad/Zvon 1998. Str. 226

Bible neví nic o avna, gkh řecké mytologie, ani o osudové nutnosti stoiků. To je zřejmé už z toho, s jakou vážností pojednává o hříchu. Vina je přiřitatelná jednotlivci pouze za podmínky, že se může svobodně rozhodnout pro zlo a zvolí je, i když by ho mohl nevykonat.

Starý zákon zná ovšem i kolektivní odpovědnost, a tudíž i kolektivní vinu<sup>13</sup>. To vyplývá z pojetí mnohem užšího sepětí individua s jeho rodinou, rodem, národem, než je běžné dnes. (Jak už bylo řečeno výše: V Bibli je nejdříve **ישראל** a pak teprve **בן-ישראל**.)

A konečně: Hebrejské myšlení nechápe svobodu jako nějaké privilegium či právo ve smyslu nároku. Svoboda je spíše úkol, jemuž má člověk dostát, což přímo vyplývá z charakteru svobody jakožto daru. A tím už se dostáváme k Novému zákonu.

## 2.4.2 Nový zákon

...kde je Duch Páně, tam je svoboda.

2Ko 3,17

V Novém zákoně je svoboda úzce spojena s osobou Ježíšovou. Ježíš je Vykupitel, tedy ten, kdo osvobozuje z otroctví (hříchu a Zákona).

*„Bylo za vás zapláceno výkupné, nebud'te otroky lidí!“ (Ř 8,23)*

Helénistický svět si vysoce vážil občanských svobod. Občanská svoboda byla chápána jako základ lidské důstojnosti; kdo byl římským občanem, byl na to patřičně hrdý, proto se křesťanské pojetí svobody setkávalo u "svobodných" ponejvíce s nepochopením.

Nikdo ať neopouští postavení, v němž ho Bůh povolal. Byl jsi povolán jako otrok? Netrap se tím. Ale kdyby ses mohl stát svobodným, raději toho použij. Koho Pán povolal jako otroka, má v Pánu svobodu. Koho povolal jako svobodného, je v poddanství Kristově.<sup>14</sup>

Jsem svoboden ode všech, ale učinil jsem se otrokem všech, abych mnohé získal.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> např. Nu 16,20–35

<sup>14</sup> 1. Korintským 7,20–22

<sup>15</sup> 1. Korintským 9,19

(Na tuto myšlenku později naváže Martin Luther: „Křesťan je naprosto svobodným pánem všeho a není nikomu podřízen. Křesťan je naprosto poslušným služebníkem všech, podřízený všem.“<sup>16</sup>)

Svoboda křesťana je dar i úkol.

Tu svobodu nám vydobyl Kristus. Stůjte proto pevně a nedejte si na sebe znovu vložit otrocké jho.<sup>17</sup>

A konečně je i (eschatologickým) výhledem a zaslíbením.

Trvá však naděje, že i samo tvorstvo bude vysvobozeno z otroctví zániku a uvedeno do svobody a slávy dětí Božích.

Svoboda je pro křesťany tím, čím byl pro syny Staré smlouvy שְׁלֹוּם.

\* \* \*

Závěrem:

Těch pár desítek kilogramů lidství, které člověk představuje, je na rozdíl od všeho ostatního, co známe, obdařeno tím, čemu říkáme svoboda. Svoboda sloužit modlám nebo milovat. (...) Svoboda je možnost, která je ti dána: buď se klanět svému já — „Ostatní ať třeba pojdu, kašlu na ně, záleží mi jen na „mém“ úspěchu, na „mém“ štěstí — nebo uvažovat takhle: „Nemohu být šťastný bez druhých.“ (...) Svobodu si uchováváme právě k tomu, jinak je nesvobodná. Stává se zajatcem našeho sobectví, našich rozmarů. A pak už neplatí, že jsme svobodní. Svobodní jsme tehdy, když jdeme tam, kde je něco na práci, tam, kde je nás třeba.

(...) Na jednu stranu se člověk dokáže ovládat, aby se nesápal po všem, co je tu také pro druhé. (...) Na druhou stranu je... schopen na povel zmobilizovat svou energii a zabít. (...) Stejná svoboda mu umožňuje starat se o nemocné bez výhledu na zisk. Díky stejné svobodě se může stát Napoleonem nebo Matkou Terezou nebo svatým Františkem z Assisi. V tom je velikost člověka.

...když zestárnete, zdá se vám, že slyšíte uvnitř hlas, který vám říká: „Než odejdeš, řekni nám, co víš!“ A já vím, že život je čas svobody, aby ses, pokud chceš, naučil milovat, a připravil se tak na setkání s věčnou láskou, až čas opustíš...<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Svoboda křesťana

<sup>17</sup> Galatským 5,1

<sup>18</sup> ABBÉ PIERRE. *Nic než láska*. Přeložil J. Lédl. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2000. Str. 37, 38, 58, 63

### 3 Situační etika

*Dilige et quod vis fac.*

**Augustin**

Etika se odjakživa potýká s definováním základu rozhodování mezi dobrým a zlým. Zatímco jedna skupina směrů hlásá potřebu přidržovat se předem daných pravidel či maxim, druhá chce vycházet jen z člověka samého, ať už z jeho potřeb nebo z jeho schopnosti rozumově či jinak se rozhodovat, a z ničeho jiného. Mezi tyto systémy se vedle etiky existenci-alistické počítá často i situační etika.

Podle některých autorů je situační etika protikladem morálky založené na přirozeném zákonu. Podle jiných je naopak jejím rozvinutím.

Ti první říkají, že podstatou přirozeného zákona je, že platí vždycky, všude a pro všechny. Toto stanovisko situační etika popírá a tvrdí, že etické jednání je určováno jedinečnou situací. Situací míní nejen nunc et hic, ale i osobní vlastnosti individua, jeho hospodářské poměry, duchovní orientaci, jeho minulost, jeho osobnostní kvality a hierarchii hodnot. Situace je v tomto pojetí průsečíkem individuality a konkrétního okamžiku.

Druzí jsou přesvědčeni, že situační etika se až příliš orientuje na přirozený zákon, na obecně lidské, čímž ztrácí ze zřetele to specificky biblické, co je dáno Zjevením.

V každém případě je situační etika tak, jak byla formulována ve XX. století zejména Josephem Fletcherem, nepřehlédnutelným pokusem o řešení problému slepé uličky, do níž se dostala kasuistika, rozvíjená v křesťanských církvích po staletí.

Nepochybným přínosem situační etiky je zdůraznění jedinečnosti situace a individua a jejich neopakovatelnosti, neredukovatelnosti na pouhou konkretizaci obecně platného. Morálka zdůrazňující všeobecné normy je často necitlivá vůči jedinci, jedinečné a neopakovatelné osobě v jedinečných a neopakovatelných okolnostech, jež není možno převést na ukázkou obecných zákonitostí.

Na druhou stranu lze namítat, že jako návod k pozitivnímu mravnímu jednání je situační etika příliš neurčitá a riskantní. (Otázkou ovšem zůstává, do jaké míry je "jistota" kasuistiky přínosem.)

## 3.1 Joseph Fletcher

Za základní spis křesťanské situační etiky bývá považována kniha Josepha Fletchera *Situation Ethics: The New Morality*.<sup>19</sup> Fletcher v ní důrazně popírá příslušnost svého pojetí mravnosti jak ke kasuistickému zákonictví, tak i k mravnímu nihilismu a se vši rozhodností tvrdí, že správně pochopená situační etika je ve skutečnosti alternativou k oběma.

### 3.1.1 Tři etické systémy

#### 3.1.1.1 Legalismus

První typ etických systémů nazývá Fletcher **legalismem**. Při tomto přístupu člověk „vstupuje do každé situace rozhodování zatížený celým aparátem prefabrikovaných pravidel a nařízení“.<sup>20</sup>

Fletcher poukazuje na to, že tyto systémy se buď uzavírají do složitého spletnice různých pouček a nařízení, kterému nikdo nerozumí a jeho výklad je výsadou několika vyvolených, nebo ve snaze reflektovat každodenní život vytvářejí množství příkladů a kasuistik, jež nám mají pomoci v rozhodování.

V legalistickém pojetí morálky je zákon upřednostněn před láskou, člověk má vždy dělat to, co je správné.<sup>21</sup> Typickým představitelem tohoto etického systému je puritán, „člověk, jemuž Mark Twain říká 'dobrý člověk v nejhorším smyslu toho slova (a good man in the worst sense of the word)'“.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> FLETCHER, Joseph. *Situation Ethics, The New Morality*. Philadelphia: The Westminster Press 1966

<sup>20</sup> Tamtéž, str. 18

<sup>21</sup> Fletcher ilustruje toto pojetí scénou ze hry N. Richarda Nashe *Obchodník s deštěm (Rainmaker, 1954)*, v níž morálně rozhořčený bratr nešťastné dívky vyhrožuje zabitím hlavnímu hrdinovi, když jej přistihne, jak se s ní miluje ve stodole. Úmyslem hrdiny bylo oživit v dívce její ženskost a její naději na sňatek a děti. Její otec, moudrý starý rančer, vezme synovi zbraň se slovy: „Noah, you're so full of what's right you can't see what's good.“ FLETCHER, Joseph. *Situation Ethics*. Str. 13

<sup>22</sup> Tamtéž, str. 20

### 3.1.1.2 Antinomianismus

Druhým přístupem, který Fletcher vymezuje, je **antinomianismus**. Tento směr v etickém myšlení charakterizuje úplné popírání jakýchkoliv zásad a pravidel. Člověk „*vstupuje do každé situace nevyzbrojený jakýmikoliv principy nebo maximami, natož pravidly. V každém ,existenciálním okamžiku‘ nebo ,jedinečné‘ situaci... se člověk musí spolehnout jen na situaci samu o sobě, aby mu poskytla etické řešení*“.<sup>23</sup>

Zastánci této teorie se většinou odvolávají na to, že je v každé situaci vede intuice, svědomí nebo Duch svatý. Rizikem takového uvažování je skluz do anarchie a chaosu, neboť v širším hledisku je takovýto přístup neudržitelný, protože se zakládá na osobním a individuálním prožitku.

### 3.1.1.3 Situacionismus

Fletcher navrhuje řešení, které nazývá **situacionismem**.

„*Situacionista vstupuje do každé situace plně vyzbrojený etickými maximami své komunity a jejího dědictví a zachází s nimi s respektem jako s osvětlením svých problémů. Zároveň je připraven v každé situaci uzavírat s nimi kompromisy nebo je úplně obejít, pokud by tím v dané situaci byla lépe naplněna láska.*“<sup>24</sup> Člověk by měl tedy do každé situace vstupovat s vědomím přikázání a zákonů společnosti, v níž žije, i náboženství, které vyznává, ale prvořadou pohnutkou mu musí být láska k bližnímu. Má-li být láska naplněna, můžeme (a někdy i musíme) v určitých situacích zákon porušit. Fletcher tento přístup shrnuje do hesla: Principles yes, but not rules.<sup>25</sup>

## 3.1.2 Čtyři principy situační etiky

V kapitole nazvané Some Presuppositions Fletcher prohlašuje, že při vyhodnocování každé eticky relevantní situace je třeba brát v potaz čtyři principy:

---

<sup>23</sup> FLETCHER, Joseph. *Situation Ethics*. Str. 22

<sup>24</sup> Tamtéž, str. 31

<sup>25</sup> „Principles or maxims or general rules are illuminators. But they are not directors.“ Tamtéž, str. 31

1) **Pragmatismus** založený na tradici Deweyho a Jamese.<sup>26</sup> Je-li něco pravda nebo dobro, záleží podle pragmatismu na tom, zda to funguje. Víme-li, kde se skrývá náš přítel a ptá-li se nás na to muž, o němž s určitostí víme, že by ho zabil (Kant), je lhát nejen ospravedlnitelné, ale podle principu pragmatismu i dobré, neboť to funguje: umožní to jeho záchranu.

2) Druhým principem situační etiky je **relativismus**. Zakládá se na tom, že každý soud, každé rozhodnutí je/musí být zasazeno do určitého kontextu a v tomto kontextu i chápáno. „*Situacionista se vyhýbá slovům jako 'nikdy', 'dokonale', 'vždycky' a 'naprosto' jako moru, právě tak jako se vyhýbá 'absolutnímu'.*“<sup>27</sup> Fletcher však zároveň dodává, že relativismus musí být relativistický vůči něčemu, musí mít úběžník, vzhledem k němuž posuzuje své okolí. „*V křesťanském situacionismu je nejvyšším kritériem... láska. Relativizuje absolutní, neabsolutizuje relativní.*“<sup>28</sup>

3) Třetím principem je **pozitivismus**. Tady proti sobě Fletcher staví theologický naturalismus, v němž „*rozum odvozuje výroky víry z lidské zkušenosti a přirozenosti*“ proti theologickému pozitivismu, který výroky víry „*potvrzuje spíše voluntaristicky než racionalisticky, ...mimo rozum, ale nikoli proti rozumu*“<sup>29</sup>, vycházejí přitom z Anselmova "credo ut intelligam". Tvrdí, že etická rozhodnutí, podobně jako rozhodnutí estetická, se zakládají na volbě, nikoli na nalezení správného řešení (more geometrico).<sup>30</sup> Znamená to, že ke svým rozhodnutím nedocházíme na základě víry, nýbrž naopak všemi svými činy víru dotvrzujeme. Připomíná v této souvislosti známou větu Bernarda z Clairvaux „*Amo quia amo*“ a uzavírá: „*Láska, právě tak jako dobro, je axiomatická...(Love like good itself is axiomatic...)*“.

---

<sup>26</sup> „...pravda je, stručně řečeno, jen pomůckou pro naše myšlení, právě tak jako právo je pomůckou pro naše chování. (...the true, to put briefly, is only the expedient in the way of our thinking, just as the right is only the expedient in the way of our behaving.)“ JAMES, William. *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking*. New York: Longmans, Green, and Co. 1913. Str. 222

<sup>27</sup> FLETCHER, Joseph. *Situation Ethics*. Str. 43–44

<sup>28</sup> Tamtéž, str. 45

<sup>29</sup> Tamtéž, str. 46–47

<sup>30</sup> „Any moral or value judgment in ethics... is a *decision* — not a conclusion.“ Tamtéž, str. 47

4) Posledním principem je **personalismus**. Zde záleží důraz v tom, že situační etika je etikou o lidech a pro lidi. Nejde v ní ani tak o formulování zákonů a norem, jako spíše o vymezení podmínek pro správné rozhodování. Fletcher staví do protikladu zájem o lidi a zájem o "věci" (včetně zákonů). Proto jsou v různých situacích stejným věcem přisuzovány různé hodnoty: „*Věci jsou k tomu, abychom je používali, lidé k tomu, abychom je milovali. Je 'nemorální' používat lidi a milovat věci. (Things are to be used; people are to be loved. It is 'immoral' when people are used and things are loved.)*“<sup>31</sup> Hodnoty nejsou vlastní věcem samotným, vznikají interakcí věcí s lidmi.

Pouze vnímající subjekt dává věcem hodnotu. Svědomí neexistuje osamoceně, je spíše výrazem „*naší snahy rozhodovat se kreativně, konstruktivně a adekvátně okolnostem*“.<sup>32</sup> Svědomí vstupuje přímo do našeho rozhodování, není jen jeho dodatečným arbitrem. Proto by křesťanská morální teologie měla více zkoumat lidský život jako celek, ne jednotlivé hříchy. Bůh volá každého jeho jménem. V určitém smyslu je každá osoba jedinečná a každá konkrétní situace unikátní. „*Láska není dílo Ducha svatého, láska je Duch svatý působící v nás. Bůh je láska... ke všem lidem, k lidem všech druhů a všech postavení: k věřícím i nevěřícím, černým i bílým, učeným i ignorantům, marxistům i křesťanům i Hotentotům*“.<sup>33</sup>

V této souvislosti se odvolává na výrok Williama Templea:

*...atheista, jenž jedná pod vlivem lásky, jedná pod vlivem Božího Ducha; ateista, jenž žije láskou, je spasen svou vírou v Boha, jehož jsoucnost (pod tímto jménem) popírá.*<sup>34</sup>

A uzavírá: „*Situační etika... je etikou rozhodnutí, etikou rozhodování spíše než nahlížením do příruček a prefabrikovaných pravidel (rules)... Nejde o to, co je dobro, ale jak činit dobro někomu. Nejde o to, co je láska, ale jak se zachovat co nejláskyplněji v dané situaci.*“ Situační etika se zaostřuje na "pragma" spíše než na "dogma". V dogmatech se můžeme rozcházet, ale

---

<sup>31</sup> FLETCHER, Joseph. *Situation Ethics, The New Morality*. Str. 51

<sup>32</sup> Fletcher se tu dovolává Tomáše Akvinského a jeho definice svědomí „*Conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem actum*“. (*Summa*, Ia IIae, q. 19, art. 5)

<sup>33</sup> FLETCHER, Joseph. *Situation Ethics, The New Morality*. Str. 51

<sup>34</sup> TEMPLE, William. *Nature, Man and God. Gifford lectures, 1932-33 and 1933-34*. London: Macmillan, 1934. Str. 416



v "pragmatu" se setkáváme.<sup>35</sup> Kantovo označení etiky "praktický rozum" je podle Fletchera "precisely correct".

### 3.1.3 Šest tezí

Vymezením těchto principů si Fletcher vytvořil základ pro vyslovení šesti tezí, které tvoří jádro celé jeho koncepce.

#### 3.1.3.1 1. teze: jen jedno je dobré samo o sobě — láska

*Only one "thing" is intrinsically good; namely, love: nothing else at all*

Je-li jedinou věcí, která nás při našem rozhodování vede, láska k bližnímu, nikdy nejednáme zle bez ohledu na to kolik zákonů a pravidel porušíme. Klasická křesťanská morálka někdy připouští lež<sup>36</sup> (nebo i zabití) s tím, že za určitých okolností jde o ospravedlnitelné zlo. Situační etik ale říká: Zlo není nikdy ospravedlnitelné, šlo o správné a dobré rozhodnutí, neboť jím bylo dosaženo maximální možné míry lásky k bližnímu.

V této souvislosti se Fletcher hlásí k *nominalismu*, konkrétně k tezi Viléma z Ockhamu, že „dobro je dobrem jen proto, že Bůh je vidí jako dobro“ v opozici k tradici realismu, že Bůh chce dobro, protože je dobré. „*Situační etika je právě takto (likewise) nominalistická.*“<sup>37</sup>

Kantův kategorický imperativ „*Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek*“ je Fletcherovi přímou paralelou k „novozákonnímu zákonu lásky“.<sup>38</sup> „...nesmíme zapomínat, že *Nový zákon na nás požaduje milovat lidi, ne pravidla (principles).*“<sup>39</sup>

#### 3.1.3.2 2. teze: jedinou normou křesťanského rozhodování je láska *The ruling norm of Christian decision is love: nothing else*

---

<sup>35</sup> To je vysloveně "stoické" stanovisko.

„Třetí teze: jen láska je dobrá sama o sobě. Epiktétos: „Láska je jediná věc, která je dobrá sama o sobě.““

<sup>36</sup> K problému pravdomluvnosti viz Přílohu III, str. 94

<sup>37</sup> FLETCHER, Joseph. *Situation Ethics, The New Morality*. Str. 58

<sup>38</sup> Fletcher přiznává, že obrat „zákon lásky“ se v NZ nikde nevyskytuje, ale „it is substantially there in such passages as Rom. 13:10 and Gal. 5:14“. Tamtéž. Str. 64

<sup>39</sup> Tamtéž.

Základním principem této teze je postulování možnosti rozporu mezi zákonem a láskou. Situacionisté jsou ochotni následovat příkazy a pravidla, slouží-li lásce, ale jen tehdy. Může se však stát, a často se i stává, že mezi láskou a zákonem vznikne konflikt. To platí i o Desateru. Můžeme porušit bezhříšně jeho příkazy, budeme-li jednat z lásky k bližnímu. Každý zákon je tedy možno porušit, jen lásku je nutno následovat bezvýhradně.

Proti tomu se často namítá, že situacionisté dávají příliš velký prostor spekulacím, což může vést k mnohým omylům. Ale spekulace — říká Fletcher — jsou přece běžnou součástí každého soudního řízení či každé exegeze. Situacionistické řešení nemusí být pokaždé správné, ale vždycky má dobrý úmysl. (Fletcher se tu dovolává Tillicha: „*to je riziko, kořenící v odvaze být svobodný*“.<sup>40</sup>) A na další námitku, totiž že takovýto přístup je živnou půdou pro alibismus, Fletcher odpovídá: Jednání podle zákona nebezpečí alibismu neumenšuje, naopak, může ho ještě zvětšit. Pokud se totiž rozhodujeme pouze s ohledem na zákon, naše kritérium je mimo nás, takže se na ně můžeme vymluvit; není spjata s naší svobodnou volbou. Agapeická láska naopak úzce souvisí se svobodou rozhodování, čímž klade odpovědnost za každý čin přímo na jeho vykonavatele. Nedává tedy možnost k výmluvám typu „jednal jsem v mezích zákona“, jak často slýcháme z úst politiků.

Na tomto místě připomíná Augustinovu zásadu „*Dilige et quod vis fac*“<sup>41</sup>, již překládá „Starostlivě miluj (love with care), a co potom budeš chtít, to udělej!“ a varuje před výkladem „*Ama et fac quod vis*“, tedy „Vášnivě miluj (love with desire), a dělej si, co se ti zlíbí“. Křesťanská láska není vášeň nebo touha. Agapé je nezištně dávající láska, ne láska oboustranná, po odpovědi toužící (reciprocal). Tuto lásku si nesmíme plést s láskou romatickou, milostnou (e;rwj) nebo přátelstvím (fili,a). Tyto druhy lásky jsou povytce emocionální, zatímco principem křesťanské lásky je vůle. Je to přístup, ne cit.<sup>42</sup>

Agapé je to, čemu Bonhoeffer říká "člověk pro druhé".

---

<sup>40</sup> „...a risk rooted in the courage of being free.“ TILlich, Paul. *Systematic Theology*. Vol. I. University of Chicago Press 1951. Str. 153

<sup>41</sup> Ep. Joan. VII, 5.: „Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur, dilige et quod vis fac.“ MIGNE. *Patrologia latina*. Vol. 35, col. 2033. Paris: Garnier 1864.

<sup>42</sup> Je pozoruhodné, že tento názor lze najít jak ve scholastice (pro Tomáše je láska "actus voluntatis"), tak i ve východním myšlení („Láska není vztah, láska je stav mysli.“ [Osho Rajneesh]).

### 3.1.3.3 3. teze: láska a spravedlnost jsou totožné *Love and justice are the same, for justice is love distributed, nothing else*

Chceme-li kritériem veškerého rozhodování učinit lásku, musíme ukázat, že agapeická láska je spravedlivá, jasně ji odlišit od emocí, které by mohly někoho zvýhodňovat. Není to cit, tím méně pocit, je to způsob, jímž přistupujeme ke světu. Máme-li se rozhodovat správně, nemůžeme se nechat vést tím, že **někoho** milujeme; musíme do situace vstupovat s tím, že milujeme vůbec. Takto chápaná láska nepodléhá vrtochům a náladám a dává našemu jednání mnohem "objektivnější" základ než pouhý souhrn jednotlivých vztahů k lidem a věcem, seřazených do jakési hierarchie, jíž se máme následně řídit. Tuto lásku má Fletcher na mysli, když píše: „*milovat znamená být spravedlivý, být spravedlivý znamená být milující*“.<sup>43</sup> Ostře se staví proti oddělování lásky a spravedlnosti např. u Tolstého, jenž vyhlášoval, že láska je slepá, nehledí na následky, a tudíž je nespravedlivá. „*Spravedlnost je láska, používající hlavu... (love using its head)*“.<sup>44</sup> Někdy je těžké se rozhodnout, ale dilemata, trilemata a multilemata svědomí jsou stejně matoucí pro legalistu jako pro situacionistu. Zatímco legalista se ztrácí v často protichůdných diktátech zákonů a dogmat, situacionista se vždy může přidržet jednotícího principu veškerého rozhodování, lásky.

Fletcher uznává, že etika založená na spravedlnosti může být pro mnohé přitažlivější. Cituje odpověď Sammy Davise Jr. na otázku časopisu *Esquire*, proč opustil křesťanství a přestoupil k židovství:

Jak já to chápu, je rozdíl v tom, že křesťanské náboženství hlásá lásku k bližnímu a židovské náboženství spravedlnost, a myslím si, že spravedlnost je ta největší věc, kterou potřebujeme.

To je výkřik člověka, jenž trpěl diskriminací — říká Fletcher — a viděl, jak miliony jiných černochů trpí, protože lidé oddělují spravedlnost a lásku. Základním východiskem je tu poznání, že mravní

---

<sup>43</sup> FLETCHER, Joseph. *Situation Ethics, The New Morality*. Str. 89

<sup>44</sup> Tamtéž, str. 95

spravedlnost není totéž, co spravedlnost zákona. (Příkladem tu může být postava kapitána Vera z Melvilovy novely Billy Budd.<sup>45)</sup>

---

<sup>45</sup> viz Přílohu II, str. 92

### 3.1.3.4 4. teze: láska chce dobro pro každého bližního, ať se nám líbí nebo ne

#### *Love wills the neighbor's good whether we like him or not*

Fletcher nejprve znovu připomíná, že láska je přístup, ne cit (natož pocit).<sup>46</sup> Agapé je primárně zaměření vůle (determination of will), je to doslova benevolence (bene-volentia). Proto řídíme-li se ve svém rozhodování láskou, musíme ke všem lidem přistupovat stejně, bez ohledu na to jaké sympatie nebo antipatie v nás vyvolávají. Nemůžeme si sice přikázat, abychom k někomu lásku **cítili**, ale můžeme si přikázat, abychom k němu láskyplně **přistupovali**.<sup>47</sup>

Totéž se týká i sebelásky, která bývá často odsuzována a zaměňována s egocentrismem či sobectvím. Nejde tu však o lásku k sobě pro sebe sama, ale o sebelásku pro bližního, díky níž můžeme vykonat láskyplný čin.<sup>48</sup> Fletcher se dovolává tradice církve: Augustina, který definuje lásku jako "*motus animi ad fruentum Deo propter ipsum et se et proximo propter Deum*"<sup>49</sup>, Tomáše Akvinského, podle nějž z lásky k Bohu následuje láska k jeho stvoření, jehož částí jsem i já; Luthera („*Křesťan je člověk, který žije... v Kristu vírou a ve svém bližním láskou.*"<sup>50</sup>).

Logikou lásky je, že starost o sebe nutně neruší starost o bližního, pokud tím, že se postaráme o sebe, můžeme následně lépe posloužit více bližním. Fletcher argumentuje ve prospěch "laskavého kalkulu", v němž by situacionista měl vždy zvažovat, kterým rozhodnutím může být užitečný pro více bližních, a výslovně se tak hlásí k utilitarismu. Ale — dodává —

---

<sup>46</sup> „To love christianly is a matter of attitude, not of feeling. Love is discerning and critical; it is not sentimental.“ FLETCHER, Joseph. *Situation Ethics, The New Morality*. Str. 103

<sup>47</sup> „...Christian love is the business of loving the unlovable, i.e. the *unlikable*. This love is as radical as it is because of its nonreciprocal, noncongenial outreach.“ Tamtéž, str. 105

<sup>48</sup> „Jsi-li moudrý, buď nádrží, ne potrubím!“ Bernard z Clairvaux (Sermo XVIII in Canticum) Citováno z CHAUTARD, J. B. *Duše veškerého apoštolátu*. Překladatel neuveden. Přerov: Knihtiskárna společenských podniků 1939

<sup>49</sup> De moribus ecclesiae catholicae. XXVI, 49. *Patrologia latina*. Vol. 35, col. 2033. Paris: Garnier 1864.

<sup>50</sup> *Svoboda křesťana*, § 29. Celá věta ovšem zní: „Křesťan je člověk, který žije ne sám pro sebe, ale v Kristu a v bližním; v Kristu vírou a ve svém bližním láskou.“ [pozn. J.L.]

samozřejmě by nebylo správné zapomínat na své nejbližší a záměrně pomáhat spíše cizímu nebo dokonce nepříteli jen pro uchování agapeického rozměru naší lásky.<sup>51</sup>

### 3.1.3.5 5. teze: účel světí prostředky

*Only the end justifies the means; nothing else*

Fletcher tvrdí, že vazbu mezi účelem a prostředky nelze nikdy zrušit a kdokoliv tak činí, rozbíjí základní strukturu lidského jednání, a ptá se spolu s Jeremym Benthamem: „*Pokud prostředky neospravedlňuje účel, pak co?*“

Podle Fletchera mnozí moralisté dělají chybu, když se — díky svému přesvědčení o hodnotách jako vlastnostech věcí a činů samých — domnívají, že je nepřijatelné, aby pro dobrý účel byly použity špatné prostředky, jako by to, co je dobré a co je zlé, bylo dáno předem. „...*situační morálka prohlašuje, že cokoliv (anything and everything) je dobré nebo špatné jen v rámci situace (according to situation.)*“<sup>52</sup> Dobro a zlo nejsou vlastnosti věcí nebo činů samých, ale atributy přisuzované té které věci nebo tomu kterému činu až na základě určité situace. A dále: samotné účely se posléze stávají prostředky k naplňování dalších účelů. Proto musí existovat vyšší řídicí princip, který nám v této spleti prostředků–účelů dokáže napovědět, jaký má být náš další krok, aby byl správný v kontextu našeho celkového směřování. Tímto principem je láska.

### 3.1.3.6 6. teze: rozhodnutí lásky se řídí situací, ne předpisy

*Love's decisions are made situationally, not prescriptively*

Existují rozhodnutí, která v rámci svého kulturního kontextu mohou být vždy označena za správná. A naopak: existují rozhodnutí, která v rámci svého kulturního kontextu mohou být vždy označena za nesprávná. Všechno

---

<sup>51</sup> Někteří utilitaristé se dnes pouštějí mnohem dále a hájí s odkazem na obecnou užitečnost eugenické pozice: „Příklad: rétorika o kultuře života, kultuře smrti (...) **ano, život**, jenže přemnožování vede právě ke kultuře smrti. Příklad krysa, příklad lidí: není naděje na nápravu, budou genocidy a rasismus, pokud nepřijmeme odpovědnost za populační vývoj – to znamená kontracepci a také nechat plod zemřít (...) Opačný příklad prodlužování života: (...) morální povinnost vzít v potaz celkové dobro, **ne biologický život za každou cenu, nýbrž hodnotný život**...“ [zdůrazněno autorem] Erazim Kohák: Skripta z etiky, interní materiál Ústavu filosofie a religionistiky Filosofické fakulty University Karlovy. [ad "hodnotný život" cf. "lebensunwertes Leben" (Hitler)]

<sup>52</sup> FLETCHER, Joseph. *Situation Ethics, The New Morality*. Str. 124

mezi těmito dvěma póly patří do "šedé zóny", v níž jasná a bezproblémová řešení neexistují. Chtít aplikovat na tyto situace předem určené vzorce znamená vytvářet síto s příliš malými oky, jimiž naše každodenní skutky nemohou projít bez toho, že by mrzачily naše jednání.

Politická a sociální uskupení se cítí bezpečněji, když jim kryje záda fixní etický kód. Lidé nechtějí riskovat svobodu milosti, dávají přednost pohodlí zákona. „*Lepší je strategie (policy) Velkého Inkvizitora, lepší je chléb a hry.*“ Všechny ideologizující tendence v etice jsou odtržené od života a tím pádem v praxi nepoužitelné. Ideologie lidem znemožňuje setkat se s individuálními případy v individuálních situacích. Člověk prostě zatáhne za páku ideologického automatu a vypadne mu hotová formulka.

V každé situaci bychom se však měli přidržit lásky, v každé situaci bychom měli jednat tak, jak nám velí láska. Vírou žijeme v minulosti, nadějí v budoucnosti, ale jen láskou v přítomnosti. Legalisté ve jménu víry zatlačují naše rozhodování do minulosti a upírají mu živou současnost. V ní se sice člověk bez víry neobejde, ale právě láska mu má být vodítkem k určení, co je dobré a co zlé v konkrétní situaci. Tím se vyhneme přílišnému zjednodušování a snaze napasovat naše momentální rozhodování na nějakou předem danou matici. Přebíráme tak za své jednání plnou zodpovědnost spojenou se zodpovědností za všechny bližní, s nimiž nás spojuje právě láska.

Svou knihu uzavírá Joseph Fletcher citátem z Etiky Johna Deweye a Jamese Tuftse:

Jednou věcí si můžeme být jisti. ...(Teoretik) může definovat a redefinovat teze, může členit a systemizovat, může abstrahovat problémy z jejich kontextu v jednotlivých životech... mluví o něčem, co vymyslel jeho vlastní mozek, ne o skutečné morálce.“<sup>53</sup>

## 3.2 John A.T. Robinson

Pod názvem "nová morálka" zpopularizoval situační etiku v západní Evropě a ve Spojených státech amerických v šedesátých letech anglikánský biskup z Woolviche J. A. T. Robinson v útlé knížce *Čestně o Bohu* (*Honest to God*, 1963). Tato knížka vyšla o tři roky dříve, než Fletcherova *Situační etika* (*Situation Ethics*). Proto se Robinson odvolává kromě

---

<sup>53</sup> DEWEY, John; TUFTS James. *Ethics*. Henry Holt & Company 1908. Str. 212

Fletcherova článek v *Harvard Divinity Bulletin* z října 1959 hlavně na Paula Tillicha a Dietricha Bonhoeffera.

Základní Robinsonovy teze zní takto:

- Tzv. "nová morálka" není nic jiného než původní křesťanská morálka.
- Supranaturalistická etika<sup>54</sup> zkresluje Ježíšovo učení tím, že Ježíše chápe jako zákonodárce, jenž vydal určitá všeobecně platná nařízení, závazná pro všechny lidi všech dob.
- Ježíšovy imperativy nejsou předpisy určující, co láska požaduje vždy od každého, ale ilustrace toho, co láska může požadovat od kohokoliv v kteroukoliv chvíli.
- Kázání na hoře neříká „Toto musíš udělat za všech okolností“, nýbrž „Takovouto věc od tebe může kdykoliv požadovat Království nebo láska“.
- Láska je plnost zákona právě proto, že respektuje osoby.

Pro Robinsona jsou modlitba a etika "vnitřní a vnější stránkou téže věci", protože „z křesťanského hlediska bychom je mohli... definovat jako setkání s nepodmíněným v podmíněném při nepodmíněném osobním vztahu“.<sup>55</sup>

Lidé nacházející se mimo křesťanství ztotožňují obvykle křesťanskou morálku s určitým seznamem příkazů a zákazů, a co je horší, až příliš často chápou etiku obdobně i mnozí křesťané.<sup>56</sup> Správnost lidského jednání se odvozuje "z druhé ruky" — že to a to je správné a ono naopak

---

<sup>54</sup> „Tradiční formulace křesťanství, jak praví (Tillich), probíhala ve výrazech tzv. supranaturalismu. Podle tohoto způsobu myšlení... Bůh se klade jako 'nejvyšší Bytost'..., je ‚bytostí vedle jiných bytostí a jako taková částí celé skutečnosti. Zjistěte je pokládána za její nejdůležitější část, avšak za část, a tedy za něco podléhajícího struktuře celku... Jde o bytost, nikoliv o bytí samo.“ ROBINSON, John A. T. *Čestně o Bohu*. Přeložil Fr. Marek. Praha: Mladá fronta 1969. Str. 26

<sup>55</sup> Tamtéž, str. 102

<sup>56</sup> Pěkně to ilustruje tato příhoda: „Jednou jsem byl pozván do jedné katolické střední školy, abych tam v rámci výuky náboženství mluvil na téma protestantské křesťanství. Když jsem končil, zvedl ruku jeden student atletické postavy, znalý místních poměrů: ‚Máte ve vaší církvi hodně toho, co nesmíte?‘“ ANDERSON, Neil T. *Vítězství nad temnotou*. Přeložila A. Koželuhová. Praha: Návrat domů 1995. Str. 67



ne, je dáno Božím rozhodnutím; Bůh ustanovil zákony — na nás je, abychom je dodržovali. V tom spočívá celá morálka.

Za Boží zákon je však mnohdy vydáváno kde co (micvot, kánony církevního práva, příkazy neoorthodoxie).

Křesťanství se ztotožňuje *tout court* se starou tradiční morálkou. Nezáleželo by na tom, kdyby tato morálka byla křesťanská. Jenže ve skutečnosti je ekvivalentem supranaturalistického způsobu myšlení v oblasti etiky. (...) Jisté věci jsou stále "špatné" a "nic je nemůže udělat dobrými", a jisté věci jsou stále "hříchy", ať je odlišné lidské společnosti pokládají za "zločiny" nebo ne. Krajním příkladem tohoto způsobu myšlení je jistě corpus římskokatolické morální teologie, jež je ve své monolitické soudržnosti velkolepá. Ale je to způsob myšlení, který prolíná, i když ve zmatenější podobě, veškerým etickým učením církve, katolické i protestantské, oficiální i neoficiální. (...) Za empirickými vztahy jsou neviditelné reality, podstaty, struktury, jejichž platnost, založená na věčném řádu věcí, nezávisí na ničem, co by mohlo pocházet z jevů nebo být jimi uváděno v pochybnost.<sup>57</sup>

Robinson to demonstruje na příkladu tradičního smýšlení o manželství a rozvodu. Podstatou manželství je metafyzická realita, nezávislá na aktuální kvalitě vztahu. Tuto realitu nemohou ovlivnit žádná empirická fakta a nemůže ji zrušit žádná právní fikce. Rozvod je nemožný nejen morálně, nejde jen o to, že člověk nemá rozlučovat, co Bůh spojil; **nemůže**, i kdyby se o to pokoušel. Manželství jsou uzavírána v nebi.

...zdaleka není nesporné, že toto pojetí má základ v učení Ježíšově nebo v Novém zákoně. Není na něm nic specificky křesťanského... Je to prostě metafyzika předvědeckého věku. Spojovat ji s křesťanstvím znamená žádat, aby se jedno zdiskreditovalo s druhým.<sup>58</sup>

Mnohem důležitější vadou této etiky než fakt, že je omezena na ty, kdož mohou uznat její "supranaturalistický" základ, je podle Robinsona to, že vážně zkresluje Ježíšovo učení. Ježíšovy mravní výroky se totiž nesmějí chápat legalisticky, „*jako by předpisovaly, co všichni křesťané musí dělat za všech okolností, a prohlašovaly určité způsoby jednání za univerzálně správné a jiné za univerzálně špatné*“.<sup>59</sup> Není to "nový Zákon", ač Robinson připouští, že Matouš možná vykládal Ježíše v tomto smyslu.

---

<sup>57</sup> ROBINSON, John A. T. *Čestně o Bohu*. Přeložil Fr. Marek. Praha: Mladá fronta 1969. str. 103–105

<sup>58</sup> Tamtéž, str. 105

<sup>59</sup> Tamtéž, str. 107

Jde tu, abych tak řekl, o paraboly křesťanství v jeho mravních nárocích — o ilustrační záběry nekompromisního požadavku, který Království musí uložit každému, kdo by je chtěl přijmout. Slova řečená bohatému jinochu „Jdi a prodej vše, co máš“, nejsou univerzálním principem etického života, nýbrž jakýmsi převodem paraboly o bohatém kupci, který tohle učinil pro cennou perlu, do tvaru imperativního. Tento převod do imperativu — „Jdi a učiň podobně“ — není zákonodárstvím, nýbrž vyjadřovací formou, tak jako Nathan pravil Davidovi na závěr klasické paraboly Starého zákona „Ty jsi ten člověk“.<sup>60</sup>

"Parabolické" pojetí Ježíšových etických výroků pak vede autora k závěru, že je nesmíme chápat jako doslovné příkazy pro kteroukoliv situaci nebo jako univerzální principy pro každou situaci. Pro někoho to opravdu může v konkrétní situaci znamenat povinnost vzdát se veškerého majetku, ale je jasné, že to nebude vyžadovat každá situace po každém člověku.

Parabolický charakter Ježíšových požadavků je podle Robinsona jasně patrný na tom, že se „*nesnaží rozsuzovat mezi konfliktními požadavky<sup>61</sup> nebo brát v potaz potřeby třetích osob, tak jak vznikají v každé situaci skutečného života (např. kdo bude pečovat o vdovu, když se vzdá všech svých prostředků, nebo o děti člověka, který dal všechno žebrařovi)*“.<sup>62</sup> Láska na to samozřejmě musí brát ohled, ale Ježíš nikdy nerozhoduje za nás, zatímco "supranaturalistická" etika vždycky podřizuje konkrétní vztah vnějšímu univerzálně platnému pravidlu. Je to "heteronomní etika" v tom smyslu, že odvozuje svou normu "zvenčí", "shora", ať jsou okolnosti jakékoliv, mravní příkaz platí pro všechny lidi a pro všechny doby a je věcí kasuistiky, aby jej "aplikovala" na daný případ.

Robinson přiznává, že vyznávání "absolutních" a "objektivních" morálních hodnot vytváří hráz proti záplavě relativismu a subjektivismu. V tom je síla heteronomní etiky. Přesto je třeba ji odmítnout, protože pro většinu lidí — kromě těch "supranaturalisticky" smýšlejících — nevládne žádnými donucovacími sankcemi a nemá svůj základ sama v sobě. Nedokáže jim odpovědět na otázky „Proč to není správné?“, „Proč bych to neměl udělat?“.

---

<sup>60</sup> ROBINSON, John A. T. *Čestně o Bohu*. Přeložil Fr. Marek. Praha: Mladá fronta 1969. Str. 107–108

<sup>61</sup> L 12,14 (pozn. Robinson)

<sup>62</sup> ROBINSON, John A. T. *Čestně o Bohu*. Přeložil Fr. Marek. Praha: Mladá fronta 1969. Str. 109

Autor navrhuje

...přijmout za základ mravních soudů aktuální konkrétní vztah v celé jeho jedinečnosti, nepodřizovat jej žádné univerzální normě a nepokládat jej pouze za případ, ale naopak, v hlubině tohoto jedinečného vztahu vidět a řešit požadavky posvátného, svatého a absolutně nepodmíněného.

Pro křesťana to znamená... "mít ducha Kristova", řídit své jednání, jak Ježíš přikázal, prostě a jedinečně láskou...<sup>63</sup>

Ujišťuje čtenáře, že láska má sama o sobě „*jakoby vestavěn mravní kompas, umožňující jí směřovat intuitivně k nejhlubší potřebě druhého*“, a proto si může dovolit nechat se řídit situací. Láska dokáže „*řešit každou situaci podle jejích vlastních podmínek, bez předpisujících zákonů*“, unese radikální odpovědnost, která z takovéto etiky vyplývá. Robinson se odvolává na Tillichova slova „*Láska se sama může proměňovat podle konkrétních nároků každé individuální a společenské situace, aniž ztrácí svou věčnost a důstojnost a nepodmíněnou platnost*“<sup>64</sup> a uzavírá:

Život v Ježíši Kristu... znamená nemít nic absolutního kromě jeho lásky, být naprosto nezavázán v každém jiném ohledu, ale totálně být zavázán v tomto. (...) Křesťanská etika neplatí jenom pro křesťany... ale protože je to požadavek domova, osobního základu samé naší bytosti, nejeví se jako něco cizího. Není ani heteronomní, ani autonomní, ale teonomní.

Z téhož důvodu je jedinou etikou, která nabízí pevný bod v proměnlivém světě, a přesto zůstává absolutně svobodnou pro měnící se situaci a nad ní. Je připravena vidět každý okamžik jako nově stvořený rukou Boží a žádající vlastní řešení, možná úplně bez precedentu.<sup>65</sup>

Je to ovšem etika nesmírně nebezpečná a představitelé supra-naturalistického legalismu se jí budou, podobně jako farizeové, vždy bát. Ale já jsem přesvědčen, že je to jediná etika pro "člověka, který dospěl". Opravovat ji ve jménu náboženských sankcí, to ji nezastaví: pouze to způsobí, že její podoba bude antikřesťanská.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> ROBINSON, John A. T. *Čestně o Bohu*. Přeložil Fr. Marek. Praha: Mladá fronta 1969. Str. 111

<sup>64</sup> TILLICH, Paul. *The Protestant Era*. London: Nisbet & Co. 1957. Str. 173

<sup>65</sup> ROBINSON, John A. T. *Čestně o Bohu*. Přeložil Fr. Marek. Praha: Mladá fronta 1969. Str. 111–112

<sup>66</sup> Tamtéž, str. 115

### 3.3 Souputníci

Níže uvedení autoři se k situační etice většinou nehlásí. Buď proto, že své myšlenky formulovali dříve, než Joseph Fletcher vystoupil se svou koncepcí, nebo proto, že ač se jejich pohled na mravní rozhodování se situační etikou v mnohém shoduje, jsou přesvědčeni, že v tom základním se liší. A zase: buď proto, že situační etiku považují za pouhou odnož existencialismu, utilitarismu nebo pragmatismu, kteréžto směry odmítají, nebo proto, že si souvislosti svých názorů s "novou morálkou" nejsou vědomi.

#### 3.3.1 Romano Guardini

*Co je dobro, volající po uskutečnění,  
bude vždy zřejmé z toho, co je právě třeba, aby se stalo.*

Romano Guardini

I když Guardini pokud vím nikde výslovně nepoužívá obrat "situační etika", souvislost je tu zjevná. Navíc i pro Guardiniho je "situace" důležitým pojmem.

Rozlišujeme "situaci" a "případ". Pokusím se to objasnit anekdotou. Ve společnosti někdo vypráví: Dva kupci procházejí pouští. Jednoho dne jim začne docházet voda. Už jí zbývá jen pro jednoho. A teď se ve společnosti rozvine diskuse, jak by se měli ti kupci zachovat. Rozdělit si vodu a čekat na smrt? Nebo jí má vypít ten starší a mladší se obětovat? Anebo má starší ustoupit mladšímu životu? Tu se ozve pán, který je už v letech: „To všechno jsou jalové řeči. Případu, který tu probíráme, chybí to nejdůležitější — my sami! Je to jen teoretická záležitost, která se nás vůbec netýká. Kdybychom se v takové situaci octli sami, věděli bychom, co máme udělat.“<sup>67</sup>

"Případ" je něco, k čemu došlo bez mé účasti. Nic to ode mne nevyžaduje, k ničemu mě to nevyzývá. O "případu", narozdíl od "situace", mohu uvažovat ryze teoreticky. Situaci Guardini definuje jako „*strukturované uskupení lidí, okolností, událostí na nichž mám účast, na nichž se podílím*“.

---

<sup>67</sup> GUARDINI, Romano. *Dobro, svědomí a soustředování*. Přeložil Fr. Lobkowitz. Praha: Vyšehrad 1999. Str. 20–21

Situace se mne týká a očekává ode mne zaujetí stanoviska, rozhodnutí, jednání. A v tom mi pomáhá svědomí.

Guardini vidí tedy úzkou souvislost mezi rozhodováním v konkrétní situaci a svědomím. Svědomí je podle něj „*orgán, kterým odpovídám na dobro a jímž sám u sebe vím: Dobro jest*“. Svědomím uchopuji „*význam a zvláštní podobu dobra v určité situaci. Jeho prostřednictvím si uvědomuji, co je dobré teď a zde*.“ Úkonem svědomí mohu danou situaci proniknout, pochopit, co ode mne žádá a následně se rozhodnout.<sup>68</sup>

Každá situace, před kterou jsem postaven, je jedinečná. Ještě nikdy tu nebyla, a také se už nikdy nevrátí. Vyskytují se ovšem podobnosti. Často se už přece stalo, že někdo přišel a potřeboval pomoc. Ve skutečnosti ale neexistuje "někdo", ale vždy jen "tento" člověk. A aby "tento" člověk, takový, jaký je, přišel za mnou, takovým, jaký jsem, a právě za těchto určitých okolností a v této určité věci, to se může stát pouze v tomto jediném případě. A kdyby zítra přišel za mnou znovu, a se stejnou prosbou v naprosto stejné záležitosti, změnilo by se přinejmenším to, že jsme zas o něco povyrostli a že se v nás nasbíralo všechno, co jsme od včerejšího setkání učinili a zakusili.

Každá situace se vyskytne jenom jednou. Proto se ani to, co se v ní má stát, ještě nikdy nestalo a nikdy už také nestane. A právě to je třeba vystihnout a tvořivě zpracovat. Pomáhá nám samozřejmě minulá zkušenost... vedou nás pozitivní Boží přikázání... Přesto však z nás nebude sňat úkol chopit se daného případu se vší jeho zvláštností, vyložit si ho a rozhodnout, co se musí stát, abychom dostáli nárokům, které na nás klade.

Úroveň mravního jednání přímo závisí na úrovni, v níž nahlížíme situaci, právě v její jedinečnosti. Jistě se potřebujeme řídit nějakými pravidly. Ukazují na to, co je v různých situacích typické, a tak nám je pomáhají zvládat. Avšak v téže míře, v jaké se nechávám vést tím, co je typické, se zároveň ukazuje, že dochází k vyprázdnění situace, z čehož vycítíme varování, že je třeba dbát na opačné hledisko, na to, co je zvláštní a jedinečné.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> „...chtěl bych upozornit, že k situaci patří všechno, co se týká toho, kdo se v ní octl. A že závažnost toho všeho se měří významem, který to všechno má samo v sobě. Patří sem i slovo Zjevení, učení církve a křesťanská tradice, jejichž bytostnou závažnost nesmí žádná reflexe pominout. Výklad situace, který by k ní nepřihlížel, nemůže vystihnout pravou podobu skutečnosti.“ GUARDINI, Romano. *Dobro, svědomí a soustředování*. Přeložil Fr. Lobkowicz. Praha: Vyšehrad 1999. Poznámka na str. 25

<sup>69</sup> Tamtéž, str. 26–27

Situace však mnohdy nebývají jednoduché a přehledné. Zahrnují nej-  
různější, někdy i protichůdné požadavky. Nejrozmanitější vztahy se kříží, ba  
odporují si navzájem. Čím vnímavější jsme vůči tomu, čeho si vztahy mezi  
lidmi a věcmi žádají, tím obtížněji poznáváme, co je posléze třeba udělat.  
Hrozí nebezpečí, že se v té spleti ztratíme a že díky svému porozumění a ve  
snaze jednat správně, nakonec vůbec k rozhodnutí nedospějeme.

I tehdy, je-li situace mnohoznačná a nenabízí jasný směr jednání,  
nezprošťuje mne to úkolu uchopit to nové, které se vyskytlo pouze zde,  
rozhodnout se a jednat. Mohu a mám čerpat poučení ze zkušenosti lidstva  
i z vlastní předchozí zkušenosti a nakonec dospět k rozhodnutí, trvat na  
něm a provést je.

Guardini zdůrazňuje, že mravnost není něco zvláštního vedle jiných věcí,  
její látkou je celá skutečnost, a připomíná slova Tomáše Akvinského: „*Dobro je  
třeba činit. Co je však dobro? To, co právě teď je rozumné, podstatné*“. Co je  
"právě teď" podstatné" ukazuje vždycky situace se vší plností svého obsahu.

Guardini si je vědom, že jeho hledisko představuje pouze jeden  
z možných přístupů. „*Vztah k dobru lze uchopit z různých stran*.“ Přiznává,  
že může mít i své nedostatky, ale přesto je si jist, že přináší cosi velmi  
významného: respektuje jedinečnost vztahů a jejich živost.

Uvědomíme-li si, že jsme byli pověřeni vnášet do světa dobro,  
že jsme nositeli toho, co je posláním dobra, je v tom něco nevýslovně  
velikého. Já jsem ten, komu byl svěřen osud dobra, které je přece tím  
nejvyšším, co může být, a právě proto i tím nejkřehčím a v dnešním  
násilnickém světě nejslabším. Dobro se neuskuteční, jestliže je  
nevykonám já. (...)

Na mravním jednání je něco tajemného. Neznamená pouze, že  
je naplňován zákon, zachováno jisté pravidlo, nýbrž že je udělován  
život. Je to živé plození a rození do konečné skutečnosti, jímž se  
konečné a lidské skutečnosti dostává věčné plnosti smyslu.

Konání dobra je proto skutečnou tvorbou. Neplní se jen  
nějaký příkaz, nýbrž tvořivě se uskutečňuje něco, co dosud není. Náš  
mravní život nuzuje, protože se stává nudným. Byl totiž po dlouhou  
dobu chápán... jako plnění předpisů. (...)

Morálně jednat znamená uskutečnit, co se ještě skutečností,  
lidskou skutečností nestalo...

To však znamená dvojí:

Jednak, že to veliké, věčné, dobré uchopíme. Jak? Čím?  
Jedinou silou, kterou to lze uchopit: svobodou naší vůle...

Potom je však musíme zpracovat do skutečnosti, jinak by zůstalo neplodnou touhou. Musíme je zapojit do skutečnosti, která nás obklopuje, aby spoluutvářelo prostředí: situaci. To ovšem předpokládá pochopení pro to, co je nové. Všechno kolem mne: lidé, události, věci, poměry... přicházejí, dějí se, svírají nás zde a teď, a já to musím pojmut a porozumět tomu... Rozpoznat to, posoudit, rozhodnout, jednat; jasně, velkoryse, uváženě, rozhodně, energicky, doopravdy, vykonat čin s bušícím srdcem a jistou rukou...

Mravně jednat znamená tedy něco vytvářet.<sup>70</sup>

### 3.3.2 Karl R. Popper<sup>71</sup>

Východiskem teorie etiky Karla Raimunda Poppera je kritika heteronorního založení etických norem.

V rámci heteronorní etiky rozlišuje Popper dva základní přístupy:

1. biologický naturalismus (morální zákony jsou chápány jako zákony přírodní) a

2. etický pozitivismus (etika založená na uznávání "vyšších" autorit, jimiž jsou etické normy určovány; mohou jimi být např. stát, společnost, či nějaká vyšší skutečnost, která člověka přesahuje — Bůh či duchovní hodnoty, jimž má člověk podřizovat své jednání).

Oběma těmito přístupy je podle Poppera společné, že se v nich člověk bojí přijmout odpovědnost za své jednání a snaží se ji proto přesunout na jinou autoritu.

Proti biologickému naturalismu Popper namítá, že příroda/přirozenost jako základ morálky vede k rozporům, neboť přirozené právo může být použito stejně dobře na podporu rovnosti všech lidí, jako na podporu jejich nerovnosti. Jako filosofu vědy stačí Popperovi nekoherentnost teorie k tomu, aby byla oprávněně uznána za nevyhovující. Jako příklad biologického

---

<sup>70</sup> GUARDINI, Romano. *Dobro, svědomí a soustředování*. Přeložil Fr. Lobkowicz. Praha: Vyšehrad 1999. Str. 22–23

<sup>71</sup> Tento oddíl čerpá z diplomové práce Věry DOSTÁLOVÉ: *Pojetí světa 3 ve filosofii K. R. Poppera*. Univerzita Palackého v Olomouci 2006

naturalismu uvádí Popper na jedné straně Platónovu a Aristotelovu teorii morálky a státu (ospravedlňující nerovnost lidí a otroctví) a na druhé straně sofisty (lidé jsou si od přírody rovni, zákony jsou pouhé konvence a často jsou proti přírodě, takže není nutné je dodržovat).

Etickému pozitivismu Popper vyčítá, že redukuje mravní závazky na zákony, které jsou pozitivně stanoveny, tudíž existují a je třeba je dodržovat. Závaznost těchto zákonů je pak odůvodněna tím, že byly ustanoveny společností (nebo Bohem) jako normy či standardy pro chování členů příslušného společenství.

Etický pozitivismus tvrdí, že musíme věřit v existující normy, protože není v naší moci si najít nějaké lepší normy“. Proti takovému pojetí však dodává: „Mohli bychom odpovědět: A co norma: ‚Musíme věřit, že...?‘“

Popper se staví proti tomu, že z přijetí určité normy společností lze odvodit naše rozhodnutí uznat tuto normu za závaznou pro své chování. Protože: Z tvrzení můžeme usuzovat na fakt jen v tom případě, že zohledníme nejen to, co je tvrzeno, nýbrž i to, co je považováno za pravdivé. To, že jsem se rozhodl jednat podle určité normy, vyplývá nejen z normy samé, ale i z toho, že ji považuji za správnou či platnou. Proto je mé rozhodnutí chovat se v souladu s normou na tuto normu neredukovatelné. Jelikož se však můžeme ve svém přesvědčení o správnosti normy mýlit, jedná se vždy pouze o předpoklad správnosti, tedy víru. (Víra u Poppera neznamena iracionální skok, nýbrž kritické přezkoumání normy a jejích možných důsledků a z toho vyplývající soud o její platnosti.)

Funkční etika musí splňovat dva zásadní požadavky:

1. člověk musí být za své jednání plně zodpovědný
2. lidské jednání se nemůže zakládat na náhodě

Tyto dva požadavky vyplývají ze sporu indeterminismu s determinismem:

- svět není uzavřený, a existuje tedy svoboda
- na druhou stranu je lidské jednání ovlivňováno mj. i našimi záměry, cíli, normami

Popper si klade za cíl ve své teorii etiky tyto dva požadavky sjednotit. Proto za nejvhodnější základ lidského jednání postuluje cosi, čemu říká plastické řízení (plastische Steuerung).<sup>72</sup> Jeho řešení je založeno na koncepci tzv. "světa 3".

---

<sup>72</sup> POPPER, Karl R. *Objektive Erkenntnis : Ein evolutionärer Entwurf*. Hamburg: Hoffmann und Campe 1984. Str. 242



Totalita reality obsahuje tři odlišné části (světy), které je nutno zkoumat odlišnými metodami. Jde o

- svět fyzikálních objektů — svět 1
- svět prožívání — svět 2
- svět výtvorů lidského ducha — svět 3<sup>73</sup>

...die Welt 3 ist die Welt der intelligibilia oder Ideen im objektiven Sinne; es ist die Welt der möglichen Gegenstände des Denkens; die Welt der Theorien an sich und ihrer logischen Beziehungen; die Welt der gültigen Argumente an sich und der ungültigen Argumente an sich; die Welt der Problemsituationen an sich.<sup>74</sup>

Entity světa 3 stvořil člověk, může je tudíž také měnit. Zároveň však tento svět vykazuje autonomní existenci, na důkaz čehož uvádí Popper tento myšlenkový experiment:

1. Jsou zničeny všechny naše nástroje a naše subjektivní znalosti, ale zůstaly zachovány knihy a také naše subjektivní schopnost se z nich poučit. Civilizace může být za těchto podmínek v relativně krátkém období obnovena.

2. Je zničeno nejen naše subjektivní vědění a nástroje, ale i knihy. Pak nemáme z čeho čerpat vědění a civilizace na dlouhá staletí zanikne.

Jak to souvisí s etikou?

Na počátku mravního rozhodování stojí konkrétní problém. Na jeho základě vytváříme hypotézy, jak by jej bylo možné řešit. Ty pak mezi sebou porovnáváme (např. zhodnocením důsledků, ke kterým by mohly vést). Jako filosof vědy Popper stále zdůrazňoval, že nikdy nemůžeme znát všechny logické důsledky svých teorií. V etice pak tento závěr vyznívá tak, že nemůžeme znát všechny důsledky svého jednání. Ve vědě i v etice se tedy můžeme mýlit. Důležité je, abychom v obou případech byli přístupni kritice.

---

<sup>73</sup> Nejprve chtěl Popper tyto tři různé části skutečnosti označit jako "první svět", "druhý svět" a "třetí svět", ale od tohoto označení upustil z důvodů nežádoucích konotací právě u "třetího světa" a přiklonil se k označení pomocí čísel.

<sup>74</sup> „Svět 3 je světem inteligibilí neboli idejí v objektivním smyslu; je to svět možných předmětů myšlení; svět teorií jako takových a jejich logických vztahů; svět platných argumentů jako takových a neplatných argumentů jako takových; svět problémových situací jako takových.“ POPPER, Karl R. *Objektive Erkenntnis : Ein evolutionärer Entwurf*. Hamburg: Hoffmann und Campe 1984. Str. 160

Etické normy nenacházíme ve světě jako předem dané a neměnné, jsou to výtvořiny člověka, které může — jako kterékoliv jiné své výtvořiny — měnit. I když se rodíme do určitého světa 3, který nás nutně ovlivňuje, i my naopak ovlivňujeme svět 3. Jsme to my, kdo do světa zavádí mravní normy.

V přírodě standardy nalézt nelze. Příroda se skládá z faktů a cyklů, a sama není ani morální, ani nemorální. Své standardy vnucujeme přírodě my — přestože jsme součástí světa přírody — zavádíme do tohoto světa mravnost. Jsme produkty přírody, avšak příroda nás vytvořila i s naší schopností měnit svět, předvídat a plánovat budoucnost a činit dalekosáhlá rozhodnutí — a za to jsme mravně odpovědní. Teprve s námi tak vstupuje do světa přírody odpovědnost a rozhodování.<sup>75</sup>

Mezi zákony světa 1 a světa 3 existuje fundamentální rozdíl. Přírodní zákon popisuje pravidelnost, která v přírodě buď je, nebo není. Pokud bychom našli výjimku, je tím zákon falzifikován. Oproti tomu normativní zákony porušeny být mohou (je to v lidských silách, zatímco např. sestavení perpetua mobile ne). To člověku dává možnost volby, svobodu rozhodování. Tato svoboda však neznamená, že můžeme stavět všechna řešení na stejnou úroveň (relativismus). Právě tak, jako jsme schopni určit, která vědecká teorie lépe popisuje svět, jsme schopni porovnat různé normy, neboť i ty mají objektivní charakter — jsou součástí objektivně a autonomně existujícího světa 3.

### 3.3.3 Bernhard Häring

*Liebe ist mehr als Gebot*

Bernhard Häring

Po opakovaném odsouzení "situační etiky" Svatým oficiem a také v důsledku mého rostoucího vlivu na obnovu morální teologie si mě vzaly na mušku jisté bojovné skupiny zadního šiku teologie. Obžaloby většinou poukazovaly na "situační etiku", "podkopávání poslušnosti zákonu". Generálovi mého řádu docházely každý týden dopisy s žalobami na mne... A díky jistému nediskrétnímu muži jsem se dozvěděl, že Svatému oficiu takové listy docházejí dokonce denně.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> POPPER, Karl R. *Otevřená společnost a její nepřítelé*. Přeložil M. Calda. Praha: OIKOYMENH 1994. Str. 64

<sup>76</sup> HÄRING, Bernhard. Viděl jsem tvé slzy. Přeložil J. Spousta. *Teologický sborník 2/1995*. Brno: CDK. Str. 83

Zatímco Karl Popper se etikou (právě tak jako vědou) zabýval ryze teoreticky, katolický etik Bernhard Häring CSsR se v průběhu svého života stále více setkával s etickými problémy v praxi. Ani on nebyl výslovným přívržencem situační etiky, ve svých dřívějších knihách ji dokonce odmítal.

Ukotvení etiky v zákoně vyvolalo opačný extrém — situační etiku, která vždycky a bezpodmínečně přiznává hodnotu jenom volání dané chvíle a odmítá každý všeobecný zákon. Tato silná reakce situační etiky proti zákonům se dá částečně vysvětlit tím, že se tu nechce vidět rozdíl mezi základními a změnitelnými pozitivními zákony.

Pozitivní lidský zákon musí — a někdy i sám chce — ustoupit volání dané chvíle. V tom se tradiční katolická etika shoduje se stoupenci situační etiky. Pozitivní lidský zákon nemůže vzít v potaz mimořádné případy, proto v takovýchto případech nechce zcela vyloučit odlišné jednání. Skutečné volání dané chvíle však nikdy nemůže protiřečit Božímu přikázání vepsanému do podstaty věcí a člověka. Bůh si neprotiřečí.

Situační etika otevírá při mimořádných těžkostech nouzový východ směrem dolů.

Tak například Ernest Michel, jeden z nejradičalnejších zastánců této nové morálky, je toho mínění, že když v manželství vyhasne vzájemná láska, musí z toho partneri vyvodit důsledky a rozejít se. Novému svazku nesmí v takovéto situaci překážet obecně platný zákon věrnosti a nerozlučnosti.

Oproti tomu katolické učení o volání dané chvíle je statečnou výzvou k cestě směrem vzhůru. Křesťan, otevřený hlasu milosti a potřebám doby, neustrne na nejnižší hranici všeobecných požadavků zákona. Protože každý jednotlivec ztělesňuje lidstvo jedinečným a nezaměnitelným způsobem — často s až mimořádným bohatstvím darů — má též jeho jednání odpovídat všeobecným požadavkům lidské přirozenosti způsobem přiměřeným stupni obdarování. Bůh mu udělil jedinečné dary přirozenosti a milosti. Přiměřeně těmto darům — biblicky vyjádřeno: "hřivnám" — očekává též jedinečné ovoce.<sup>77</sup>

Ještě ve své (alespoň u nás) nejznámější knize *Láska je víc než přikázání*, která vyšla poprvé v roce 1968, píše:

---

<sup>77</sup> HÄRING, Bernhard. *Christ in einer neuen Welt*. Bonn: Boromäusvereins 1960<sup>2</sup>; citováno podle slovenského překladu: *Kresťan v novom svete*. Přeložil J. Bednárík. Česká katolická charita 1969. Str. 22

Někteří zastánci takzvané situační etiky nedávno rozšířili až dosud zcela neobvyklým způsobem slovo Páně, že sobota je pro člověka a nikoli člověk pro sobotu, a přetvořili je v zásadu, že o všech přikázáních platí: Zákon je pro člověka, nikoli člověk pro zákon. Že proto — s výjimkou bliženské lásky — vůbec žádné přikázání neplatí bezpodmínečně. Tvrdí, že v mezních situacích je možno za určitých okolností přestoupit každé z Božích přikázání, že člověk nehřeší v případě, když jedná z pravé lásky.

Tento názor není správný. Spočívá na mylném chápání nejen morálního zákona, ale i člověka. Jsou zákony, jako např. zákaz rouhat se Bohu, cizoložství, smilstva, znásilnění, křivé přísahy, které platí vždy prostě proto, že jsou pro člověka; vždyť přestupováním takových přikázání by člověk hřešil proti své vlastní důstojnosti a povolání. (...)

Absolutní není jen formální zákon lásky. Právě kvůli lásce k Bohu a bližnímu jsou také jiné ctnosti – spravedlnost, věrnost, pravdivost, čistota – nezbytně závazné; nejsou přece nakonec ničím jiným než pravou tvář lásky.<sup>78</sup>

Romantická „etika odpovědnosti“, která si sotva zaslouží toto označení, chce odstranit všechna sociální pravidla a mravní zákony a vše nahradit samostatným rozhodováním jednotlivce v dané situaci. I nejnadanější a nejgeniálnější člověk potřebuje společenská pravidla, vypěstované zdvořilostní formy, uznané dobré zvyky, jakož i základní zásady mravního chování.<sup>79</sup>

Ale postupně — vlivem životních zkušeností — se jeho optika začíná měnit. Několik ukázek z knihy *Moje zkušenost s církví v Africe* :

#### *Typický problém*

Dosud si jasně vzpomínám, jak sestry zprostředkovaly návštěvu jedné vdově. Za bouře se zřítily jejich chýše a pohřbila pod troskami jejího muže a jedno z dětí. Podle kmenové tradice je přísnou povinností obou stran uzavření levirátního manželství. Rodina jejího zesnulého muže byla ochotna tuto povinnost splnit. Ale bělošský farář ženě řekl, že by to byl těžký hřích, pro který by jí byl zakázán přístup ke svátostem. Příbuzenstvo jí však pohrozilo, že bude zcela vyobcována, pokud se levirátní povinnosti nepodrobí. V takové situaci by byla donucena k prostituci.

---

<sup>78</sup> HÄRING, Bernhard. *Láska je víc než přikázání*. Přeložili S. Láb, Fr. Ondráš, J. Spousta. Praha: Vyšehrad 1996. Str. 45–46

<sup>79</sup> Tamtéž. Str. 61–62

Řeholnice ženě zatím poskytly přístřeší a stravu. S udivující samozřejmostí však ode mne očekávaly, že uznám africké svědomí této ženy a příbuzenstva z obou stran. Řekl jsem jí nejdříve, že Bůh ji bude soudit podle jejího svědomí, a nikoli podle norem, které jsou pro ni a pro její příbuzenstvo jednoduše nesrozumitelné. Mezi odborníky není sporu o tom, že ještě za Ježíšových dob platilo v Izraeli levirátní manželství za přísnou povinnost. V bibli proti němu ne-najdeme ani slůvko.

#### *Postupný sňatek*

Velká část mladých párů se brání uzavření kanonického manželství, má-li být vynechána africká forma postupného sňatku (mariage en étapes). Ve většině kmenů, které jsme studovali, je manželství chápáno jako neodvolatelné (tedy „nerozlučné“) předáním poslední části ceny nevěsty, což bývá obvykle po narození prvního dítěte, v některých kmenech po narození prvního chlapce (což již působí větší těžkosti).

Manželství, uzavřená bez těchto tradičních kroků, bývají přinejmenším v mnoha oblastech ta nejkřehčí. A naopak jsou-li páry, žijící spolu bez kanonického sňatku, vylučovány z účasti na svátostech, mladé rodiny se tím církvi odcizují.

Můj návrh řešení, který jsem podrobně a písemně předložil, byl: církev má nejen trpět, ale normálně a výslovně dovolovat dodržování afrických, kmenovou tradicí stanovených kroků. Mladé páry mají tuto fázi chápat jako manželský katechumenát a účastnit se v té době přípravy na křesťanský manželský a rodinný život. Můj návrh tedy v podstatě zní: ne příkazy a vnucování evropsky raženého církevního manželského práva, ale opravdová inkulturace v křesťanském duchu.

#### *Polygamní manželství*

Monogamie má být závazným ideálem, ale rozpad stabilní polygamní rodiny nesmí být podmínkou křtu manželů, pokud sňatek uzavřeli s dobrým svědomím ještě před svým obrácením ke křesťanství.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> „Non baptizatus, qui plures uxores non baptizatas simul habeat, recepto in Ecclesia catholica baptismo, si durum ei sit cum earum prima permanere, unam ex illis, ceteris dimissis, retinere potest.“ CIC 1984, c. 1148, § 1

### *Plakat s malomocnými*

Jeden z mých kursů se konal ve farnosti, kde leží velká kolonie malomocných a těch, kteří se z malomocenství vyléčili. První, kdo mne oslovil, byl farář, mladý africký kněz, který se o tyto lidi stará. Vyprávěl mi, že tito bývalí malomocní sami postavili velký kostel. Ale k přijímání mohou jít jen jejich děti a několik málo privilegovaných, kterým zemřel první manželský druh. Sotva kdo z uzdravených se může vrátit ke své rodině, poněvadž v Zambii je to jako ve starém Izraeli: malomocný platí pro rodinu za mrtvého a jeho manželství je tím skončeno. Proto bývalí malomocní uzavírají sňatky mezi sebou navzájem a zůstávají v kolonii. Kněz mi se zjevnou účastí vyprávěl, že k němu tito lidé často přicházejí a pláčou, protože nejsou připouštěni k eucharistii. Zeptal jsem se, jak na to reaguje. Odpověděl: „Pláču s nimi a neřeknu ani slovo.“

Samozřejmě jsem se během kursu pro duchovní příslušné diecéze o tomto problému zmínil a výslovně jsem požadoval připouštění těchto těžce zkoušených lidí ke svátostem. Připomněl jsem přitom, jak Ježíš pro malomocné překračoval tabu a zákony, s láskou se jich dotýkal, a připomněl jsem i to, že tito lidé se hříchem rozvodu neprovinili. To tradice a panující mravy prohlásily jejich manželství za mrtvé. Jeden holandský misionář mi živě oponoval: „Zákon je zákon. I tito lidé musí dodržovat zákon, pokud jejich právoplatný druh ještě žije!“ Africký biskup a duchovní oné stanice společně odpověděli: celé minuty plakali tak, jako se v Africe oplakávají mrtví. Ještě vzlykaje se biskup holandského misionáře zeptal: „Dodržujete stále velký zákon lásky?“<sup>81</sup>

Není náhodné, že se všechny tyto případy týkají manželství. I v naší kultuře je synapse církve a manželství (potažmo rodiny) neuralgickým bodem, i když z jiných důvodů. (Setkali jsme se s tím už výše, u J. A. T. Robinsona.) Häring této problematice věnoval mj. útlou knížku — spíše brožuru — s názvem *Ausweglos?* a podtitulem *Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung; ein Plädoyer*.

Církev musí seriózně uvážit, zda by nemohly existovat úplně jiné cesty, úplně jiné myšlení a úplně jiné instituce, které by církev učinily světu zřetelně přesvědčivou a zakusitelnou jako svátost spásy, jako svátost uzdravující a smiřující lásky Kristovy.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> HÄRING, Bernhard. *Moje zkušenost s církví v Africe*. Přeložil J. Spousta. Praha: Vyšehrad 1997. Str. 22–23; 34–36; 43–44

<sup>82</sup> HÄRING, Bernhard. *Bez východiska? Výzva ve prospěch lidštější pastorace rozvedených a znovu sezdáných*. Praha: Sít' 2001. Str. 7

Funkce rodiny a její sociálně ekonomické a kulturní zázemí se v průběhu XX. století podstatně změnily. Dnes už téměř nikde v Evropě neexistuje velká rodina, poskytující jako dříve svobodným, opuštěným a ovdovělým útočiště a pocit identity. Ve velkých městech už neexistuje ani susedská podpora. Až do XIX. století se člověk relativně snadno vyrovnal s tím, že zůstal svobodný. Být svobodný navíc nebyla žádná hanba jako dnes, kdy nemít partnera člověka sociálně diskvalifikuje. Těm, kdo se — ať už z jakéhokoliv důvodu — nemohli ekonomicky osamostatnit, zbývaly (kromě vystěhovalectví) od počátku novověku pouze dvě možnosti: zůstat při rodičovské nebo bratrově živnosti jako ctěný strýc či teta anebo jako kněz, řeholník či řeholnice, nebo jako voják z povolání postoupit na společenském žebříčku dokonce o něco výše.

Mít partnera, rodinu, se dnes chápe jako základní lidské právo. Pokud se církevně sezdanému rozvedenému předepisuje celibát, a to i tehdy, když rozvedené manželství nemělo od začátku žádnou šanci na přežití, pak se tím postiženým a jejich rodinným příslušníkům ubližuje v míře, jaká dříve nebyla myslitelná. Manželství je dnes mnohem zranitelnější než v dobách našich předků. Lidé dnes od manželského partnera očekávají mnohem více než dřív. (Kromě toho se dnešní lidé vyznačují udivující chudobou vztahů následkem nereflektovaného přejímání "hodnot" konzumní společnosti orientované jednostranně na výkon a úspěch.)

Dále: Manželství dnes trvají — pokud se nerozpadnou — téměř dvakrát déle než před dvěma nebo třemi generacemi. Sňatky se uzavírají dříve a přitom lidé žijí déle. Zároveň dnešní rodina přišla o mnoho funkcí, které dříve posilovaly její soudržnost. Když se dospělé děti odstěhují, vyvstane před ještě poměrně mladými manžely problém, jak mají vyplnit vzniklou prázdnotu (tzv. syndrom prázdného hnízda). Nedrží-li je pohromadě společné ideály a hodnoty, manželství se rozpadá.

Učení, které se prosadilo od dob papeže Alexandra III. (XII. století), že druhý sňatek uzavřený po rozpadu prvního manželství musí být přímo zatracen, leda že by byla dána absolutní jistota o neplatnosti prvního manželství, fungovalo v tehdejší kultuře vcelku dobře: stát chránil manželství svými sankcemi. Již samotné vlastnické právo snadno zatlačilo myšlenku na rozvod. A jak již bylo řečeno — ale budiž zde znovu vzpomenuto — rozloučený partner měl své zázemí ve velké rodině. Tento nouzový stav, to, že již nemůže založit vlastní rodinu, měl společné s mnoha dalšími lidmi. Teprve moderní průmyslová společnost všem ekonomicky umožnila založit rodinu. Toto všechno a mnoho dalšího musí být uváženo,

má-li tak velký počet rozvedených a opuštěných, především tehdy, cítí-li se donuceni uzavřít nový sňatek, najít v církvi své plné domovské právo. Po tomto úvodu přistupuje Bernhard Häring k jádru věci:

Chci čtenáři již zde říci: Myslím si, že se katolická církev může mnoho učit ze své vlastní bohaté tradice a zvláště pak z tradice východních církví, z tzv. oikonomie.<sup>83, 84</sup>

Jestliže manželství, rodina i každý z partnerů ukazují svou věrnou, něžnou, starostlivou, odpouštějící, smiřující, uzdravující láskou na původní zdroj spásy, ať už výslovně či beze slov, může určitá svátostnost přináležet všem manželstvím všech dob, oblastí a náboženství. To, co je zde specificky křesťanské, je víra... Aby se stalo svátostí víry, potřebuje manželství opravdovou víru a pohled víry nebo alespoň základní postoj a základní chování, které strukturuje a dynamice víry odpovídají.

V bezpočtu rozhovorů v Africe... jsem slyšel vždycky znova, jak reagují zbožní katechumeni, kteří před svým obrácením žili v sociálně naprosto uznávané polygamii, když je jim řečeno: „Bůh zajisté dobrotivě přijímá tvoje obrácení, on tě miluje, ale abys byl připuštěn ke svátostem, k tomu se nehodíš!“ Mohou snad jen kroutit hlavou nad tím, že se jim řekne Ano a současně kategorické Ne. Pro ně je totiž symbolická řeč svátostí naprosto rozhodující! Nemělo by to být pro nás v Evropě také tak?<sup>85</sup>

Nejhlubší rozdíly mezi praxí ortodoxních církví a církví Říma a Západu mají též kulturní pozadí a souvisejí vždy s příslušným anthropologickým chápáním vztahu mezi mužem a ženou a obzvláště s chápáním manželství a odpovídající úlohy církve. K silné fixaci na právně soudní aspekt přistupuje tradice uctívání pohlavní zdrženlivosti:

---

<sup>83</sup> „Církevní oikonomie... je s láskou vykonaný dočasný a logický odklon od přesných pravidel bez posouvání dogmatických hranic pro spásu lidí uvnitř Církve nebo mimo ni. Pokud nekompromisní dodržování a aplikace určitého pravidla v nějakém konkrétním případě překáží uskutečnění tohoto cíle, Církev zkoumá, zda dočasné "obejití" tohoto pravidla přispěje prospěchu toho, kdo cíl hledá. Je-li tomu vskutku tak, smíme připustit výjimku, protože tím nacházíme správnou cestu..., vedeme věřícího k spásě a Božímu království.“ BOUMIS, Panagiotis I. *Kanonické právo pravoslávnej cirkvi*. Přeložil G. Kountouris. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity 1997. Str. 47

<sup>84</sup> K hlubšímu pochopení Häringovy argumentace viz Přílohu I, str. 87

<sup>85</sup> HÄRING, Bernhard. *Bez východiska? Výzva ve prospěch lidštější pastorace rozvedených a znovu sezdaných*. Praha: Sít 2001. Str. 14



V římskokatolické církvi má všechno, co souvisí se sexualitou, mnohem více co do činění s augustinovským omezováním a jinými podobnými vlivy než s vůlí být věrni Božím přikázáním (která zde jistě též byla). Není prostě smysluplně možné lpět křečovitě na určitých normativních formulacích až po tvary jednotlivých slov, jestliže dnes víme, jak velmi jsou tyto formulace podmíněné...<sup>86</sup>

#### **a) „Dokud nás smrt nerozdělí“<sup>87</sup>**

Häring připomíná, že pravoslavná tradice chápe fyzickou smrt jednoho manželů pouze jako částečné odloučení od milovaného manželského druha. Proto je vdovcům a vdovám obvykle zatěžko pomýšlet na další sňatek.

#### **b) "Morální smrt" manželství**

Mnohem vážněji než úmrtí jednoho z manželů je tu brána "morální smrt", tedy situace, „kdy už společný život po těžkých zneužitích nemá nic společného se svátostí spásy“, např. když jeden manžel druhému zne- možňuje svobodně vyznávat víru, pokud ho svádí k těžce hříšnému činu, jestliže ohrožuje jeho život nebo duševní zdraví atp., nedá-li se s morální jistotou doufat v obrat.

Okamžitý další sňatek po rozvodu proto nepřichází v úvahu, očekávají se nejméně dva roky smutku a pokání.

#### **c) "Psychická smrt" jednoho z manželů**

Ve společenských vědách se dnes na západě mluví o tzv. „sociální smrti“ tehdy, jsou-li v naší kultuře staří, slabí, už nadále neproduktivní lidé ze společnosti prakticky vyloučeni, jako by už pro nás vůbec neexistovali. To je jedno z největších utrpení a příznak chybného vývoje naší kultury blahobytu a úspěchu. Obzvláště duševně choří přináležejí k těm, kteří zakusí velmi snadno onu „sociální smrt“.

(...) Avšak něco naprosto jiného je, lze-li požadovat manželský život s úplně nepřičetným, duševně těžce nemocným člověkem, či je-li to vůbec na rovině svátosti spásy možné. V 18. století vícero moralistů tvrdilo, že manželka se musí podvolit požadavku svého duševně nemocného muže, aby tak jeho semeno nepřišlo nazmar... Ve východních církvích jsem nikdy podobné mínění neobjevil. Manželský styk s duševně chorým, úplně

---

<sup>86</sup> HÄRING, Bernhard. *Bez východiska? Výzva ve prospěch lidštější pastorace rozvedených a znovu sezdaných*. Praha: Sít' 2001. Str. 14

<sup>87</sup> Cf. CIC 1983, c. 1141, viz Příloha I, str. 87

rozleptaným člověkem byl prostě chápan jako absolutně nepožadovatelný. (...)

Západu je znám příběh sv. Bonifáce, který se byl v Římě dotázat, zda si manžel, jehož žena je duševně chorá a nepřičetná, smí vzít druhou ženu, jestliže se mu naprostá zdrženlivost zdá být nemožná. Bylo mu to z Říma za Řehoře II. povoleno jako ústupek, avšak s připomínkou, aby povinná péče o duševně nemocnou ženu nebyla zanedbána. Do naší západní tradice zcela zapadá, že se zjevně nevynořila otázka opačná, zda se totiž také žena smí znovu provdat. V ortodoxní tradici je proti tomu „psychická smrt“ něco, co může postihnout jak muže tak i ženu. Při zjišťování, zda je duševní choroba nezvratná a zda dosáhla takového stupně, že další manželský vztah se schopností uzdravovat na úrovni opravdového láskyplného sjednocení je dále nemožný, se samozřejmě postupovalo velmi opatrně.

(...) V průběhu posledních desetiletí mnohé církevní soudy přijaly, že kvůli duševním nemocem (obzvláště kvůli jejich specifickým formám), které vypuknou po uzavření manželství, se může manželství prohlásit za neplatné, proto, že již také minimálně latentně působily při uzavírání sňatku a ovlivnily souhlas k manželství. Budiž zde opět poukázáno na rozdíl vůči praxi oikonomie. Zde se neptají, zda bylo manželství uzavřeno platně či nikoliv, nýbrž zda bylo manželství jako mezilidský vztah přinášející spásu definitivně znemožněno vlivem vypuknutí duševní choroby.<sup>88</sup>

#### **d) "Civilní smrt"**

"Civilní smrtí" je myšleno např. úřední prohlášení za mrtvého u nezvěstných. V určité zvláštní formě byl uznán i Římem, a sice pro zavlčené otroky, kteří neměli žádnou naději na opětovné shledání se svými partnery. Bylo jim povoleno uzavřít nový sňatek, a pokud se později přece jen objevil původní partner, za platné bylo považováno druhé manželství a původní partner se mohl také znovu provdat či oženit. V tradici oikonomie platí za "civilní smrt" i doživotní vězení, protože manželský život už není dále možný.

Bylo by to neorganické a nejspíš by to nevedlo k cíli, kdybychom naše naléhavé problémy ukvapeně řešili podle modelu, jak ho praktikují východní církve. I v rámci naší církve musíme osvědčovat loajalitu, a to na každém poli. Avšak církvi Kristově neprokazujeme úctu bezduchou poslušností, nýbrž pouze poslušností tvůrčí. (...) K tomu patří nejen nepolemické chápání jiné tradice, ale

---

<sup>88</sup> HÄRING, Bernhard. *Bez východiska? Výzva ve prospěch lidštější pastorace rozvedených a znovu sezdaných*. Praha: Sít' 2001. Str. 19–20

i velký díl pokory a ochoty se učit, abychom, patřice na evangelium, znovu integrovali do našeho teologického myšlení... cenné elementy původně společné tradice.

Důležitým krokem vycházejícím z ducha oikonomie k praxi tomu odpovídající by bylo podle mého názoru uplatnění „nestranosti“ (aequitas) při procesech o neplatnost manželství. (...) Nejde o nic menšího ani o nic většího, než o dávno potřebné překonání tvrdého tutorismu ve věci nejisté platnosti prvního manželství. (...) Za tímto tutorismem — za tímto lpěním na jistotě — stojí strach, že by se snad prohřešili proti svátostnosti manželství, kdyby tolerovali druhé manželství. A tak se došlo k tomu, že se právě v nejcitlivější oblasti aplikuje ten nejurputnější zákonický tutorismus. Zapomíná se na jinak nepopíratelnou zásadu: "svátosti jsou pro člověka" a na ještě jasnější princip: zákony jsou pro člověka a nikoliv člověk pro zákony, jejichž závaznost je nanejvýš pochybná.<sup>89</sup>

(...) Tváří v tvář neodvratně "mrtvému" prvnímu manželství by v případě pochybností o jeho počáteční platnosti neměl existovat žádný zákaz druhého sňatku. Mnohem spíše se má ponechat na rozvedených, kteří jsou osobně přesvědčeni, že jejich první manželství bylo od počátku neplatné a odsouzené ke ztroskotání, aby se znovu oženili či provdali "v Pánu".<sup>90</sup>

Závěrem se snad smíme odvážit vyjádřit opatrně tuto tezi: Katolická církev není ke své dosavadní, přespříliš striktní praxi připoutána na život a na smrt. Zevrubné studium různých tradic uvnitř křesťanstva a také uvnitř římskokatolické církve, pečlivé studium textů Písma svatého, vztahujících se k této problematice..., to vše dává katolické církvi volný prostor pro novou orientaci pastorače...

Mnohé je už víceméně teologicky zpracováno a to jak věřícím lidem, tak vědci. Ještě nikdy neměla církev ani zdaleka tak vzdělané a teologicky bdělé laiky. V důležitých otázkách, i v otázce, která nás zde obzvláště zajímá, nejsou už ve skutečnosti naši aktivní věřící žádnými „laiky“. Dorůstají větší dospělosti, se stále větším smyslem pro rozlišování. (...)

To dodává i mně odvalu k důvěře.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> „Mně osobně je znám případ, kdy nevině rozvedená žena, jejíž první muž kategoricky vyloučil děti, musela čekat léta na anulování svého prvního manželství církevním soudem, až byla možnost mít děti s konečnou platností pryč.“  
HÄRING, Bernhard. *Bez východiska? Výzva ve prospěch lidštější pastorače rozvedených a znovu sezdáných*. Praha: Sít' 2001. Str. 33

<sup>90</sup> Tamtéž, str. 22–26

<sup>91</sup> Tamtéž, str. 25–26

## 3.4 Epikie

*Epikie je opravou zákona tam,  
kde tento pro svou povšechnost nedostačuje.*

Aristotelés

Některé situace slušného člověka nutí, aby obešel nebo pozměnil platné normy a za tuto změnu přijal odpovědnost. To je podstatou nejen "nové morálky", nýbrž i epikie, "zapomenuté ctnosti".<sup>92</sup>

Západní myšlení počínajíc Aristotelem běžně ztotožňuje mravnost se spravedlností: spravedlivý (δι, καιοῖ) je ten, kdo dodržuje právo (δι, κη).

Jak se však mám vyrovnat se zkušeností, že se mohu řídit zákonem a přesto být nespravedlivý, a naopak — mohu jednat proti zákonu a přitom spravedlivě? Řecký výraz νο, μοῖ (podobně jako latinský pojem lex) v sobě zahrnuje jak normy pozitivního (občanského) zákona, tak i normy mravní. Normy stanovují všeobecná pravidla jednání, nemohou obsáhnout všechny situace, které život přináší. Nemohou být formulovány s takovou přesností, aby je nebylo nutné v konkrétní situaci formulovat přesněji. Kdo je však k tomu oprávněn? A jak lze posoudit, zda provedená změna je opravdu zlepšením a ne zhoršením?

Aristotelův učitel Platón se nejprve domníval, že pouze král-filosof, který má plný vhled do ideje dobra, dokáže garantovat spravedlivou společnost. Zákony (v jejichž jménu se může dít takové bezpráví jako třeba poprava Sókratova) toho nejsou schopny.<sup>93</sup> Ve spisu *Politikos* tento názor poněkud koriguje: ani nejdokonalejší král-filosof se nemůže obejít bez zákonů, musí však zákony stále obměňovat a přizpůsobovat, neboť zákony nikdy nemohou dostat stálým změnám lidských poměrů.<sup>94</sup> Konečně ve svém pozdním díle *Zákony* uděluje tuto kompetenci soudcům: zákonodárce stanoví obecné, soudce přihlíží k jednotlivostem.

---

<sup>92</sup> VIRT, Günter. Zapomenutá ctnost epikie. Přeložila L. Švancarová. *Teologický sborník 2/1995*. Brno: CDK

<sup>93</sup> *Ústava*

<sup>94</sup> „Zákon... směřuje právě k této věci, jako nějaký svéhlavý a nevzdělaný člověk, který nikomu nedovoluje, aby dělal něco proti jeho ustanovení, ani nedovoluje nikomu se ptát, a to ani tehdy, kdykoli se někomu naskýtá něco nového a lepšího proti nařízení, které dal on sám.“ PLATÓN. *Politikos*. Přeložil P. Novotný. Praha: Laichter 1934. Str. 59

Aristotelés oproti tomu zastával názor, že každý svobodný občan (neboť je 1. schopný mravního poznání a 2. v případě zvolení do politické funkce potencionální zákonodárce) — smí tam, kde je to nutné, nezávisle na platné zákonné normě zjednat lepší spravedlnost, tj. v konkrétní situaci konkrétnímu spoluobčanu zjednat právo.

Pro označení tohoto postoje zvolil jedno z nejstarších slov svého jazyka: "evpieikei, a", projev svobody a zároveň uměřenosti.<sup>95</sup>

V epikii souzní odhad situace, velkorysost a schopnost řešit problémy pomocí zásahu do platných, leč strnulých řádů, a vlastně teprve tyto změny otevřely prostor pro kooperaci a participaci širší veřejnosti.

Epikie lze pochopitelně i zneužít (právě v Platónově a Aristotelově době určité kruhy z politických pohnutek proměnily tuto dovednost [avreth,] v instanci směřující proti právu). To Aristotela vede k zásadní úvaze o vztahu mezi právní normou a jednotlivou konkrétní situací. Bud' je zákon adekvátním naplněním spravedlnosti (a pak nemůže být epikie mravním dobrem, nýbrž pouze provizorní náhražkou zákona), nebo zákon není dostačujícím určením toho, co je správné (potom není mravný ani spravedlivý; obojí je třeba hledat právě v epikii), anebo jsou zákon a epikie identické.

Na tuto námitku Stagirita odpovídá: Spravedlnost se dělí na oblast práva, vymezenou obecně formulovanými normami, a na široký prostor, který pozitivní právo nepokrývá. Důvod tkví na jedné straně v povšečnosti a abstraktnosti každého zákona, na druhé straně v mnohosti jednotlivých konkrétních situací, které má zákon upravovat. „...jest povahou slušnosti (th.n evpiei, keian), že je opravou zákona tam, kde tento pro svou povšečnost nedostačuje.“<sup>96</sup>

Epikie není instancí mimo spravedlnost, sama je formou spravedlnosti, a to formou dokonalejší než zákon, poněvadž zahrnuje více, než může obsáhnout formulace pozitivního zákona. Představuje odvážné hledání mravního optima v konkrétní situaci.

Aristotelés rozlišuje v praktickém rozumu nejen schopnost (avreth,) normu vyhledávající (fro, nhsij) a schopnost normu zkoumající (sunhsij), nýbrž i schopnost kritického usuzování o konkrétní situaci, v níž je nutné normu zlepšit (gnw, mh). Epikie pro něj není věcí

---

<sup>95</sup> V Bibli hapax legomenon (Sk 24,4), Vulgáta tu překládá "clementia". U Homéra znamená evpieikh, j *řádný, slušný, zdatný, spravedlivý; ten, kdo se řídí uznávanými mravy* (cf. František Lepař: *Homérovský slovník řecko-český*)

<sup>96</sup> Etika Níkomachova V, 14

důvtipu, jakési eristické myšlenkové gymnastiky (jako u sofistů<sup>97</sup>), a už vůbec ne snahou o exaktnost v etice, nýbrž zkušeností získanou schopností člověka sjednotit vlastní pohled na situaci (gnw, mh) se stanoviskem druhého (suggnw, mh), vidět situaci v širších souvislostech.

Po zániku athénské demokracie byla epikie zredukována na shovívavost vladaře, na blahosklonný postoj, v němž zaznívá prvek libovůle.

Teprve Albert Veliký znovu vzkřísil v plném rozsahu Aristotelovu ctnost epikie a jeho žák Tomáš Akvinský ji spojil s římskou právní tradicí tím, že ztotožnil epikii s "aequitas" (od té doby jsou tato dvě slova v západní morální teologii užívána jako synonyma). Epikie je pro Tomáše „... jakoby vyšším pravidlem lidského jednání“.<sup>98</sup> V ní se spravedlnost uskutečňuje primárně, neboť epikie v sobě zahrnuje více než pouze spravedlnost podle norem. Zákonná spravedlnost se má proto řídit epikií, a nikoli opačně.

Posléze Alfons Liguori aplikuje epikii důsledně v oblasti zákonů mravních: za konkrétních okolností může být určité nezákonné jednání prosto mravního zla.<sup>99</sup>

Z právní pragmatiky Římanů přejímá Tomáš Akvinský metodu přesného zvažování až do posledního konkréta. Jako křesťanský theolog však překračuje aspekt distributivní a důrazně poukazuje na to, že epikie má personální rozměr. Primárním subjektem epikie je sám Bůh, neboť vposledku jen Bůh může být vůči člověku vždycky a zcela v právu, avšak člověk, jakožto obraz Boží, má analogicky podíl na Boží aequitas a na epikii Ježíše Krista.<sup>100</sup>

V dobách papežského schizmatu se epikie stala bojovým heslem konciliaristů, čímž se v očích kuriálních a papežům věrných theologů silně zdiskreditovala. Následuje pokus Franciska Suáreze S.J. o ochočení epikie.

---

<sup>97</sup> Cf. Aristotelés: *O sofistických důkazech* (ⲁⲣⲓⲥⲏⲧⲉⲗⲉⲥ: Ⲡⲟⲥⲟⲩⲥⲏⲧⲓⲕⲏⲥ ⲉⲛⲏⲁⲗⲁⲃⲁⲥⲏⲥ)

<sup>98</sup> „Unde patet quod epieikeia est pars subiectiva iustitiae. Et de ea iustitia per prius dicitur quam de legali: nam legalis iustitia dicitur secundum epieikeiam. Unde epieikeia est quasi superior regula humanorum actuum.“ (Summa, IIa-IIae, q.120, art. 2)

<sup>99</sup> „...in omnibus potior debet esse ratio aequitatis, quam stricti iuris.“ Citováno podle TELCH, Karl. *Epitome theologiae moralis*. Innsbruck: Pustet 1920. Str. 40

<sup>100</sup> Αὐτὸ τὸ εὐγὼν Παύλου παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τὴν πρᾶξιν καὶ ἐπιεικεῖαν τοῦ Χριστοῦ (ὅτι κατὰ πρόσωπον μετὰ ταπεινῆς ἐν ὑμῖν ἀντιφωτισμένης ἀγαπᾶς διὰ τὴν ἐπιεικῆ ὑμᾶς.. (2Κορ 10,1)

Ctnost epikie byla u něj z větší části "nahrazena" ctností poslušnosti. Epikie se stává interpretačním uměním právníků a zužuje se na taxativní výčet případů, kde by uposlechnutí zákona vedlo k nemorálním důsledkům. Epikie lze užít, pokud by se striktní zachování zákona stalo

1. nemorálním z hlediska konfliktu hodnot (např. kdyby někdo opustil nemocného, aby byl přítomen na mši; nebo
2. mravně nemožným (např. kdyby nemocný byl nucen se postit); nebo
3. představovalo pro jedince vyšší zátěž, než zamýšlel zákonodárce.

"Epikie" se tak stala krycím jménem pro kasuistiku.

V katolických učebnicích morální teologie až do nedávné doby hrála epikie pramalou úlohu; pokud se o ní vůbec psalo, pak jako o okrajové a spíše teoretické záležitosti, která nemá pro život prostého křesťana praktický význam.<sup>101</sup>

Za nacistické éry se však ctnost poslušnosti zdiskreditovala (po válce se začalo dokonce mluvit o "nectnosti poslušnosti") což se posléze promítlo i do morální teologie.

(Při dnešním ústupu zákonodárství z eticky relevantních oblastí se dá říci, že epikie motivuje mnohé spíše k tomu, aby dělali **více**, než od nich požaduje zákon, má-li být naplněna spravedlnost.)

Přetrvávající obava ze zneužití epikie je sice pochopitelná, přesto by byl její návrat do etické praxe v mnoha oblastech církevního života žádoucí. Tak například u rozvedených, kteří uzavřeli nové manželství, by se pomocí epikie — s přihlédnutím ke konkrétním životním podmínkám, na něž římskokatolické církevní právo nebere ohled — důvody neplatnosti ztroskotaného manželství mohly hledat v oblasti svědomí.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Rovněž současná (1991) — jinak vynikající — *Všeobecná morální teologie* Helmuta Webera (v českém překladu má 376 stran) věnuje epikii jednu poznámku pod čarou. (Na třinácti stránkách ovšem pojednává o situační etice, již hodnotí v zásadě příznivě.)

<sup>102</sup> Biskupská synoda pro manželství a rodinu z 26.9.–25.10.1980 dala ve své propozici 14, č. 6 podnět v tomto směru: „Vycházejíc z pastorální starosti o věřící, synoda si přeje, aby se tato záležitost nově a hlouběji zkoumala. Mělo by se přihlédnout také k praxi Východní církve, aby se tak více zdůraznilo pastorační milosrdenství.“ Tento příkaz je dosud málo známý a neznámý je také jeho další osud. VIRT, Günter. Zapomenutá ctnost epikie. Přeložila L. Švancarová. *Teologický sborník 2/1995*. Brno: CDK

Stále komplikovanější životní podmínky (a rozšiřování poznatků z oblasti psychologie a sociologie, ale i biologie a informatiky) nás vybízejí k diferencovanějšímu přístupu. To se netýká jen vnějších podmínek lidského života, je třeba uvážit rovněž vnitřní podmínky: věk, inteligenci, dosažený stupeň morálního vývoje<sup>103</sup>, životní krize atd. atp., máme-li dojít ke vskutku spravedlivému rozhodnutí. Dokud se etické normy budou formulovat pouze jako ideální princip, jenž nebere ohled na konkrétní situaci, bude nutně nadále docházet k rozporům mezi ideálem a reálnými možnostmi. Hrozí tak nejen nebezpečí tzv. dvojí morálky, ale nedosažitelnost ideálu může umrtvit mravní snahy právě těch nejupřímnějších lidí a dohnat je až k rezignaci.

Epikie je nejpotřebnější tam, kde se otevírá prostor pro lidskou svobodu, jež ze zásady nelze regulovat obecnými normami, jako se tomu děje při závažných životních rozhodnutích.

Pro mnohé je i dnes snazší a "pohodlnější" hledat útočiště v poslušnosti či právním pozitivismu (i církevním). Zdánlivě to dává větší jistotu před nebezpečím viny a hříchu, ve skutečnosti je to však jenom útěk před odpovědností a projev strachu. A *„...strach působí muka, a kdo se bojí, nedošel dokonalosti v lásce.“* (1J 4,18)

### 3.5 Námitky

Námitky proti situační etice jsou četné a lze je (zjednodušeně) rozdělit na

- 1) neinformované a
- 2) poučené.

ad 1) Zabývat se neinformovanými námitkami nemá cenu, proto jen jednu ilustraci:

Existuje etický systém, který neuznává žádné trvalé normy jednání. Podle něj pouze daná situace člověku diktuje, jak se má zachovat. Odmítání trvalých... norem jednání je nebezpečné. Ten, kdo neuznává nezměnitelné normy chování, se snadno stane otrokem svých chvilkových vrtochů, tužeb, závislostí, nálad nebo nápadů. (...)

Přínejmenším jednu všeobecnou zásadu, totiž že se nemáme řídit nenávisť, ale láskou, je nutno dodržovat v každé situaci bez

---

<sup>103</sup> viz níže Psychologie mravního vývoje, str. 63



výjimky. (...) Jestliže někdo odmítá vždy a všude závaznou zásadu jednání, jíž je láska, a začne si sám určovat, co je dobré a co špatné bez ohledu na jakékoliv objektivní normy, může způsobit spoustu utrpení a křivd, protože se např. rozhodne, že v určité situaci bude nejlepší druhé veřejně ponižovat, zesměšňovat a urážet je.<sup>104</sup>

ad b)

1) Jako praktický návod k mravnímu jednání je situační etika příliš neurčitá a riskantní.

2) Situační etika „nepopírá morální koncepty a principy (i když se mnohdy takovéto negaci velmi blíží), ale přesouvá je z centra na krajní periferii.“<sup>105</sup>

3) „Je nemožné, abychom se plavili podle orientačních bodů, které jsme si přibili na před' vlastní lodi.“ (D. M. McKay)

4) „...z toho, že něco **je**, nikdy nelze vyvodit, co **má být**, žádnou direktivu, normu nebo zásadu jednání. Je pochopitelné, že člověk musí k tomu, aby se mohl správně rozhodnout, také znát určitá fakta, ale tato informovanost sama o sobě ještě nestačí... Tento názor má pravdu pouze v tom, že situace je jinými slovy úhrn faktů, které je třeba při rozhodování vzít v úvahu — sama znalost faktů však nestačí...“<sup>106</sup>

5) Situacionisté se dopouštějí „redukování etiky na techniku. Rozdíl mezi těmito dvěma oblastmi spočívá především v tom, že technické směrnice a příkazy jsou vždy podmíněny cílem činnosti, zatímco etické normy jsou nepodmíněné..., morální příkaz ‚nepodřízneš hrdlo vlastní matce, abys získal sto korun na pití‘ není závislý na žádném cíli. Především to v žádném případě nijak nezávisí na tom, zda syn, jenž vlastní matce podřízne krk, skončí nebo neskončí v pekle. Dokonce i v případě, že by žádné peklo

---

<sup>104</sup> Odpověď P. Michała Kazsowského na otázku „V čem spočívá situační etika a jakému nebezpečí člověka vystavuje?“ <[http://www.teologia.pl/m\\_k/zag03-06.htm](http://www.teologia.pl/m_k/zag03-06.htm)>

<sup>105</sup> *Allocution de S. S. Pie XII à Rome le 18 avril 1952 au congrès international de la "Fédération mondiale des jeunesses féminines catholiques".* Texte original français. Acta Apostolicæ Sedis, 1952, pp. 413 et sqq.

<sup>106</sup> BOCHEŃSKI, Józef M. *Stručný slovník filosofických pověr*. Přeložil J. Mlejnek. Praha: Aeterna 1993<sup>2</sup>. Str. 35–36

nebylo, nebo v případě, že by měl skončit v pekle za to, že vlastní matce krk nepodřezal, zůstane etický princip ‚nepodřízneš krk vlastní matce, abys získal sto korun na pití‘ bezpodmínečně platný.“<sup>107</sup>

6) Podle některých autorů je hlavním, ne-li jediným zájmem situační etiky řešení konfliktu hodnot.<sup>108</sup> Přitom se domnívají, že vlastně „není možné, aby mezi dvěma hodnotami vznikl absolutní konflikt. Vždycky je jedna ve vztahu k druhé buď vyšší, nebo nižší v hierarchii hodnot.“<sup>109</sup>

Něco jiného je však subjektivní obraz hodnot.

Mějme dospělou odpovědnou osobu vyznávající hierarchicky uspořádaný systém hodnot panující v její kultuře. Tato osoba pociťuje konflikt mezi určitými hodnotami. Má se mezi nimi rozhodnout, nebo (pokud je to možné) na rozhodnutí rezignovat? Koziellecki<sup>110</sup> je přesvědčen, že v takovém případě je třeba rozhodnutí učinit. Dokonce i tehdy, nejsme-li hluboce přesvědčeni o správnosti svého rozhodnutí. Vyhýbat se složitým rozhodnutím totiž může vést k abúlii vůle, tj. k chorobné neschopnosti činit závažná rozhodnutí.<sup>111</sup> Na to lze namítnout: Z psychologického hlediska je takové rozhodnutí možná zdravé, ale máme na ně morální právo?

...smíme učinit rozhodnutí, které v sobě obsahuje kromě dobrých účinků i zlé, ale jedině pokud splňuje následující podmínky:

1. Jednání, k němuž se rozhodneme, musí být samo v sobě, a tudíž objektivně, dobré nebo přinejmenším indiferentní.

---

<sup>107</sup> Tamtéž, str. 36–37

<sup>108</sup> „Konfliktem hodnot se rozumí takové situace, v nichž se určité hodnoty vylučují navzájem, takže jedna hodnota se nedá uskutečnit jinak než tím, že obětujeme jinou hodnotu...“ ŚLIPKO, Tadeusz. *Zarys etyki ogólnej*. Kraków: WAM 2004. Str. 230

<sup>109</sup> Tamtéž, str. 232

<sup>110</sup> KOZIELECKI, Józef. *Psychologiczna teoria decyzji*. Warszawa: PWN 1975. Str. 136–137

<sup>111</sup> Podobně Romano Guardini: „Musím uvidět, co tkví v tom všem, co tu je. (...) Rozpoznat to, posoudit, rozhodnout, jednat; jasně, velkoryse, uváženě, rozhodně, energicky, doopravdy, vykonat čin s bušícím srdcem a jistou rukou...“ GUARDINI, Romano. *Dobro, svědomí a soustředování*. Přeložil Fr. Lobkowicz. Praha: Vyšehrad 1999. Str. 23

2. Dobrého cíle nelze dosáhnout prostřednictvím mravně špatných činů, dobrý cíl nesvětí špatné prostředky."<sup>112</sup>

Existují ovšem situace, tzv. "etická dilemata", kde každé rozhodnutí s sebou nese zlé následky.<sup>113</sup>

### *Relativismus*

7) „Ve skutečnosti není relativní žádná pravda a řeči o "mé pravdě" jsou prostě blábol.<sup>114</sup> (...) Zde pověra vyplývá z matení dvou zcela odlišných věcí. Na jedné straně pravdy samotné a na druhé straně našeho poznání této pravdy. Věci se totiž mají tak, že lidské poznání pravdivosti výroků je vždycky lidské, tj. závislé na lidských subjektech a v tomto smyslu je tedy vždycky relativní, zatímco samotná pravda tohoto výroku nemá s poznáním nic společného: věta je pravdivá nebo nepravdivá zcela nezávisle na tom, zda někdo tuto pravdivost či nepravdivost zná nebo ne. Podstatou relativismu je generalizace teorie relativity... Teorie relativity například učí, že věta ‚A je v pohybu‘ vlastně znamená, že ‚A je v pohybu vzhledem k C‘. (...) Relativismus toto tvrzení zevšeobecňuje a říká, že... např. věta ‚Olga spí‘ znamená totéž co ‚Olga spí vzhledem k Markétě‘, ale je možné, že Olga nespí vzhledem k Natálii. Takto chápaný relativismus je pověra, protože

---

<sup>112</sup> PERZ, Zygmunt. *Actus humanus. Teologiczne aspekty działania ludzkiego*. Warszawa: Bobolanum 1999. Str. 60

<sup>113</sup> KOHLBERG, Lawrence. *The philosophy of moral development: moral stages and the idea of justice*. San Francisco/London : Harper & Row 1981. Str. 495; HEIDBRINK, Horst. *Psychologie morálního vývoje*. Přeložil O. Müller. Praha: Portál 1997. Str. 70–73. Modelovou situaci líčí Romain Gary v divadelní hře *La bonne moitié* (1979). Účastník odboje se ve snaze získat užitečné informace nabídne Gestapu jako informátor. Aby neztratil důvěru Němců a mohl být hnutí odporu dále užitečný, občas některého z odbojářů udá. Jejich děti — jichž se ujme a láskyplně se o ně stará — se to po válce dozvědí. A právě jejich "etické dilema" — odsoudit nebo pochopit svého milovaného "strýčka"? — hra popisuje.

<sup>114</sup> Bocheňski se tu nedopouští zbytečného hrubiánství. Blábol/blábolení je u něj terminus technicus. Je to „lidské mluvení, které postrádá smysl. (...) Existují dva druhy blábolení: první spočívá v užívání slov, jimž nikdo nerozumí, druhý v užívání výrazů... v podstatě srozumitelných, avšak používaných ve smyslu odlišném od významu zažitého. Příkladem prvního druhu jsou např. magické pojmy jako "abakadabra" apod. Příkladem blábolení ve druhém smyslu je zneužívání významu slov, se kterým se často setkáváme zejména u filosofů a teologů.“ BOCHEŇSKI, Józef M. *Stručný slovník filosofických pověr*. Přeložil J. Mlejnek. Praha: Aeterna 1993<sup>2</sup>. Str. 23

i když velice mnoho výroků je relativních, některé zcela evidentně relativní nejsou. Obzvlášť věta ‚pravda je relativní‘ je zcela ‚nerelativní‘ nepravda, má-li vůbec nějaký smysl, protože výrok ‚P je pravdivé tehdy a pouze tehdy, znamená-li totéž co P‘ je fakt, a to bez ohledu na lidi, kteří o tom vědí nebo nevědí.“<sup>115</sup>

### Nejdůležitější námitka

Existuje jediná opravdu zásadní námitka proti situační etice. (V literatuře se s ní kupodivu nesetkáme.) Týká se ústředního bodu celé koncepce, jejího absolutního kritéria — lásky. Dá se formulovat různě.

Například:

- opravdu vím, co je to láska?
- opravdu takovou dokonalou lásku mám?
- opravdu se takovouto láskou řídím?
- atp.

Augustin, jehož "dilige et quod vis fac" se situacionisté rádi dovolávají, s tím měl jak víme sám velké potíže.

S láskou se to má podobně jako s vírou podle Tridentina.<sup>116</sup> Mutatis mutandis by to šlo vyjádřit takto:

Nedá se ani tvrdit, že ti, kdo skutečnou lásku opravdu mají, mohou být bez nejmenší pochybnosti vnitřně přesvědčeni, že ji mají. Není možné mít ani za to, že ten, kdo pevně věří, že se zbavil sobectví, vypočítavosti a strachu, už tím pravé lásky dosáhl a že dokonalá láska je dílem pouze této víry. Vždyť tak jako žádný zbožný člověk nesmí pochybovat o Božím milosrdenství, zásluhách Kristových, hodnotě a účinku svátostí, tak každý, kdo hledí na sebe a vlastní slabost a nepokoj, má důvod obávat se a strachovat se skutečného stavu své schopnosti milovat.

Neboť nikdo nemůže vědět s jistotou a bez možnosti se mýlit, že takovouto lásku má.<sup>117</sup>

Problém tedy netkví v tom, že by snad láska byla kritériem nedosta-  
tečným, nýbrž v tom, že je to kritérium nedosažitelné.

---

<sup>115</sup> Tamtéž, str. 105

<sup>116</sup> viz níže, str. 63

<sup>117</sup> Cf. *Decretum de iustificatione*. Conc. oecum. XIX. Tridentinum; Sessio VI; art. 802 (DS 1534)

Je-li výše řečené pravda, pak je praktická použitelnost situační etiky ohrožena.

Nebo ne?

## 4 Optio fundamentalis

Představme si na okamžik, že by naše každodenní činy vyžadovaly z naší strany výslovné odůvodnění: jak rychle bychom byli vyčerpáni nebo ochromeni! Vycházím z bytu, zamykám dveře: mám morální důvod chránit takto svoje obydlí? Není to projev nedůvěry vůči bližnímu? Jakým právem jsem se rozhodl, že to, co je uvnitř, patří mně a nikomu jinému? Scházím ze schodů a potkávám paní Dupontovou, obtíženou balíky. Mám ji nejen pozdravit (proč bychom měli vlastně někoho zdravit?), ale i nabídnout, že jí s balíčky pomohu? V přízemí narazím na hezkou sousedku z třetího patra, vůči jejímž půvabům nejsem nevšímavý. Proč bych neměl právo jí bez okolků vyjádřit svou touhu, zavléci ji do sklepa a znásilnit ji tam?<sup>118</sup>

**Optio fundamentalis je základní více nebo méně uvědomělé přilnutí lidské bytosti k dobru nebo ke zlu, k lásce nebo k sobectví.**

Jde o specifický akt základní lidské svobody — *actus humanus*. Karl Rahner definuje *actus humanus* jako „*skutek vykonaný specificky lidským způsobem: s poznáním mravní normy a svobodným rozhodnutím vůle*“.<sup>119</sup> Optio fundamentalis podle něj „*odkazuje na... poslední formu svobody, která je přede všemi jednotlivými činy a rozhodnutími... Tato svoboda nachází vyjádření v jednotlivých činech, ale nikdy se v nich nevyčerpává. Je to svoboda, v níž osoba rozhoduje o sobě samé...*“<sup>120</sup>

Je ovšem hned třeba říci, že optio fundamentalis není jednotlivý izolovaný, vymezený nebo výslovný akt. Ač nelze vyloučit zcela vědomé a plně promyšlené rozhodnutí pro dobro (nebo pro zlo), obecně platí, že základní rozhodnutí není obvykle premeditovaný čin, člověk se rozhoduje vždycky jen v konkrétních situacích pro konkrétní jednání, které má konkrétní obsah. Optio fundamentalis se děje právě v těchto jednotlivých činech, závisí na nich, i když je svým dosahem překračuje.

...člověk se nemůže vidět... před pouhou otázkou: Mám být dobrý, nebo zlý? Tato otázka se klade a rozhoduje vždy jen v jiných

---

<sup>118</sup> FUCHS, Eric. *Co dělá naše jednání dobrým*. Přeložil J. Lédl. Jihlava: Mlýn 2003. Str. 1

<sup>119</sup> Citováno podle HONEK, Alois. *Žij ve víře v Syna Božího*. Praha: Česká katolická Charita 1986. Str. 30

<sup>120</sup> WEBER, Helmut. *Všeobecná morální teologie*. Přeložil M. Kratochvíl. Praha: Vyšehrad/Zvon 1998. Str. 237

činech a rozhodnutích, jež mají ze své strany určitý obsah. Základní rozhodnutí nemůže existovat bez... jednotlivých rozhodnutí, ale nespadá s nimi v jedno.

Je to rozhodnutí naprosto svého druhu, jež se ode všech ostatních obsahově kategoriálních rozhodnutí zásadně liší.

V základním rozhodnutí záleží vlastní morální hodnota jednotlivého činu. Vlastní hodnota jednotlivých činů vychází ve skutečnosti z příslušného základního rozhodnutí... Přesto nelze myslet, že by základní rozhodnutí nezáviselo na jednotlivých rozhodnutích.<sup>121</sup>

O tom, do jaké míry je *optio fundamentalis* uvědomělý volní akt, panují různá mínění. České označení "základní rozhodnutí" sugeruje plně vědomý, zcela úmyslný a promyšlený úkon. Latinské "optio" (či francouzské a anglické "option") nabízí více možností: od "rozhodnutí", "volba", "výběr", přes "alternativa", "varianta", "možnost", až po "přilnutí", "zaměření", "přání".

Stejně jako tomu bylo v případě situační etiky, ani *optio fundamentalis* není vlastně nic nového, o mnohém z toho, co tato teorie obsahuje, se hovořilo už dříve, i když pod jiným jménem (jako třeba: "volba posledního/konečného cíle", "habitus gratiae/peccatus", "votum", "peccata seu vitia capitalia", "ctnost a neřest").

Na zmíněné koncepty můžeme jistě po právu pohlížet jako na legitimní předchůdce dnešních představ, přestože tyto mají nepochybně i své osobité rysy a vděčí za svůj vznik a existenci specifickým novodobým zkušenostem a podnětům.

Mezi ně patří zejména

- a) zjištění, že lidské jednání má psychologickou kontinuitu,
- b) objev, že jednotlivé skutky mají různou intenzitu a míru osobní účasti,
- c) fakt, že lidský život lze pochopit pouze jako dynamické a kontinuální dění.

ad a) Nejde pouze o banální zjištění, že jednotlivé činy po sobě následují v čase, ani o to, že důsledek jednoho se stává východiskem pro druhý, čili — obrazně řečeno — jsou spolu spojené jako články řetězu. Mnohem vhodnějším obrazem lidského jednání je proud řeky: někdy je její

---

<sup>121</sup> WEBER, Helmut. *Všeobecná morální teologie*. Přeložil M. Kratochvíl. Praha: Vyšehrad/Zvon 1998. Str. 239

hladina hladká jako zrcadlo, jindy je zčeřená a dají se na ní rozeznat jednotlivé vlny; výjimečně přijde povodeň a řeka se vylije ze svých břehů. Jednotlivou vlnu je jistě třeba vidět jako takovou, je však součástí proudu a může být pochopena jenom z něho. Zdá se, že podobně se to má i s jednotlivými skutky.

ad b) Že lidské činy mohou mít různou intenzitu a osobní účast, vyplývá z otázky přítomnosti osoby v jejích jednotlivých činech. Přestože každý skutečně lidský skutek je osobní jednání (*actus personae humanae*), přítomnost osoby nemá vždy stejnou sílu. Základní rozhodnutí je také různým způsobem u různých osob zakořeněno v hloubi duše. U člověka, v němž je *optio fundamentalis* hluboce zakořeněna, nelze snadno očekávat, že by došlo k její změně.

ad c) Neexistují v kontinuu lidského jednání určité skutky, které vlivem zvláštní osobní hloubky toto kontinuum také zvláštním způsobem poznamenají?

Podle všeobecně rozšířeného mínění má pojem i název "*optio fundamentalis*" původ v úvahách francouzského filosofa J. Maritaina, inspirovaných etickým učením Tomáše Akvinského.

Maritain ovšem viděl (přinejmenším zpočátku) "*option fondamentale*" už v první svobodné morálně volné volbě dítěte "dosáhnuvšího věku užívání rozumu", ať už jakkoliv neuvědomělé a malicherné (rozdělím se s bratrem o koláč, nebo ne?), přičemž chápal toto "rozhodnutí" jako závazně a nezvratně určující celý další mravní život jedince. Odhlédneme-li od otázky, zda je dítě vůbec schopno hlubokého vnitřního rozhodnutí, můžeme právem pochybovat, že by jediný záblesk dobré vůle nebo zcela sporadický akt zlovolnosti měl určovat dynamiku celého pozdějšího morálního života. Současní etikové toto pojetí základního rozhodnutí vesměs odmítají, a to jak na základě nových poznatků vývojové psychologie<sup>122</sup>, tak i klasického učení o "*parvitas materiae*".

(Zajímavou paralelu tu nabízí Adlerovo pojetí *Leitlinie*, kterou člověk získá již v dětství a jež potom obvykle vtiskuje ráz celému jeho pozdějšímu životu.<sup>123</sup>)

Účinky a trvání základního rozhodnutí nelze přeceňovat. Nelze ho chápat jako definitivní nezvratné rozhodnutí pro celek života, ba ani pro

---

<sup>122</sup> viz níže, str. 63

<sup>123</sup> DREIKURSOVÁ-FERGUSONOVÁ, Eva. *Adlerovská teorie*. Přeložili V. Smékal et al. Tišnov: Sursum 1993



nejbližší delší časové údobí, protože lidská svoboda není jediným základním rozhodnutím vyčerpána. Upevňuje se tím víc, čím víc je v dalších jednotlivých činech potvrzováno a prohlubováno, aniž by kdy zesílilo do té míry, že by nemohlo být odstraněno a nahrazeno svým protikladem.<sup>124</sup>

Ještě jednou: Uskutečnění základního rozhodnutí nelze vidět jako samostatný izolovaný akt. Spíše je tomu tak, že jednotlivá konkrétní rozhodnutí pro dobro nebo proti dobru nabývají na zřetelnosti a síle jen pozvolna, až konečně v určitém jednotlivém činu dosáhnou té síly a jednoznačnosti, že přerostou v základní rozhodnutí. (Jako jistá ilustrace by snad mohl posloužit známý jev z oboru fyziky: proměna skupenství vody.)

Dobré základní rozhodnutí ovšem nečiní automaticky všechny následující skutky dobrými (a naopak zlé zlymi). Platí však, že protikladná rozhodnutí neznamenaají okamžité zrušení stávající *optio fundamentalis*, resp. její proměnu v opak, může však být takto pozvolna erodována a oslabována, takže nakonec dojde k inverzi.<sup>125</sup>

Veličina "základní rozhodnutí" je empiricky neprokazatelná, je to výsledek filosoficko-teologické reflexe. Dokáže ovšem vysvětlit tak rozmanité jevy a pozorování..., že ji lze obtížně zprovodit ze světa jako pouhou spekulaci. Je to představa, s níž lze zásadně a rozhodně souhlasit.<sup>126</sup>

## 4.1 Soteriologický aspekt

Z theologického hlediska je základní rozhodnutí odpovědí člověka na Boží volání (*vocatio*).<sup>127</sup> V základním rozhodnutí **proti** Bohu spočívá

---

<sup>124</sup> V této souvislosti je zajímavé připomenout pojednání z Duchovních cvičení Ignáce z Loyoly o rozlišování duchů. K lidem jsoucím ve stavu milosti promlouvají dobří duchové jemně a lahodně, kdežto nečistí duchové hrubě a rušivě. U lidí žijících ve smrtelném hříchu je tomu právě naopak.

<sup>125</sup> Někteří současní katoličtí autoři (B. Häring aj.) mluví v této souvislosti o tzv. "zraňujícím hříchu", jenž oslabuje základní rozhodnutí a připravuje tak půdu jeho pádu.

<sup>126</sup> WEBER, Helmut. *Všeobecná morální teologie*. Přeložil M. Kratochvíl. Praha: Vyšehrad/Zvon 1998. Str. 242

<sup>127</sup> Tím se rozhodně nechce říci, že *optio fundamentalis* vkládá do lidských rukou rozhodování o vlastním spasení nebo zavržení! (Už proto ne, že základní svoboda, jež základní rozhodnutí umožňuje, je sama o sobě Božím darem.)

vlastní hřích člověka, hřích v singuláru. Tento odvrát se neuskutečňuje jako takový (an sich), nýbrž vždy jen v kategoriálních jednotlivých aktech, které pak lze per analogiam nazývat rovněž hříchy (v plurálu). Je však třeba mít na paměti, že jsou to hříchy vždy jen v odvozeném smyslu.

Zda se někdo rozhodl pro Boha nebo proti němu, či — klasickým slovníkem — zda se aktuálně nachází ve stavu milosti nebo hříchu, nemůžeme nikdy s jistotou vědět. Člověk nedokáže s absolutní jistotou identifikovat ani svou vlastní základní volbu. Tridentický koncil to vyjádřil slovy:

Sed neque illud asserendum est, oportere eos, qui vere iustificati sunt absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere, se esse iustificatos... cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.<sup>128</sup>

## 4.2 Psychologie mravního vývoje

Člověk je... znovu a znovu nově určován. Jeho fyzický a duševní stav se neustále mění. (...) U každého jednotlivce vystávají různé momenty jeho bytí odlišně. Změny zdravotního stavu, povolání nebo sociální situace mohou člověka poznamenat až do hloubi duše. Vznikající rozdíly jsou někdy tak velké, že musíme vzít v úvahu i změnu samotné identity člověka...<sup>129</sup>

Tato životní období tvoří... "hodnotové principy"... Z nich vystávají hodnoty, které jsou podřízeny určitým dominantám, a tvoří tak charakteristické skupiny. Tyto hodnoty vymezují možnosti a mravní úkoly příslušné životní etapy.<sup>130,131</sup>

Zkoumání mravního vývoje osobnosti je předmětem psychologie. Pro psychologii představuje etika prostě jednu z oblastí lidského chování. Psychologové přistupují k etice deskriptivně a někteří i podezíravě, do-

---

<sup>128</sup> *Decretum de iustificatione*. Conc. oecum. XIX. Tridentinum; Sessio VI; art. 802 (DS 1534)

<sup>129</sup> GUARDINI, Romano. *Životní období*. Přeložila L. Dolejší. Praha: Zvon 1997. Str. 9

<sup>130</sup> Guardini hledá pro každé životní období dominantní hodnotový princip (Dominante der Wertfigur), těžiště (Schwerpunkt).

<sup>131</sup> GUARDINI, Romano. *Životní období*. Přeložila L. Dolejší. Praha: Zvon 1997. Str. 12–13

mnívajíce se, že skutečné příčiny mravního jednání jsou skryté, čistě psychologické, z větší části podvědomé (libido, vůle k moci, existenciální úzkost apod.) a povýtce egoistické. Navíc mívají občas tendenci redukovat etiku na její společenskou roli. Speklativní tvrzení, že morální vývoj člověka je geneticky podmíněn (Konrad Lorenz, Desmond Morris, Edward O. Wilson), nedokážeme definitivně potvrdit nebo vyvrátit. Nadějnou se tu zdá být koncepce vrozených struktur Noama Chomského:

Po staletí převládala ve vědě tendence soudit, že povaha člověka se omezuje jen na bezprostředně poznávanou fyzickou strukturu organismu. Současně se soudilo, že v jiných sférách, jako je lidské jednání nebo vztahy mezi lidmi, postižitelné struktury prostě nejsou, v žádném případě struktury genetické, které by mohly být předmětem výzkumu tak, jako je možno analyzovat fyzický vývoj lidského těla. Předpokládalo se, že fyzická struktura se dědí geneticky, zatímco intelektuální se dědí kulturně prostřednictvím výuky a obě tyto struktury byly zkoumány zcela odlišnými metodami. Osobně si myslím, že tento předpoklad je chybný. Myslím, že neexistuje u člověka žádná struktura, která by se zcela předávala učením. Všechny se rozvíjejí na základě určitých dispozic a znaků, jež jsou předávány geneticky. (...) Myslím, že by bylo velmi důležité, kdybychom pochopili, jak je charakter lidského jednání a vzájemných kontaktů člověka s okolím determinován geneticky zděděným způsobem organizace a pořádání zkušeností. Tyto problémy bude třeba prozkoumat.<sup>132</sup>

Dnes už klasický výzkum Jeana Piageta o mravním úsudku dětí vyústil v poznatek, že morálka není něco jednou provždy daného, buduje se nepřetržitě v průběhu celé lidské existence, souběžně s rozvojem inteligence. Klíčové pojmy "budování" (édification) a "rozvoj" (développement) převzali Piagetovi následovníci a pokračovatelé: Erik H. Erikson, Lawrence Kohlberg, James Fowler, Robert Kegan, André Guindon a další. Všem těmto autorům je společné, že předkládají různá stadia morálního vývoje osobnosti, která se obvykle shodují s různými věkovými obdobími. (Zkušenost nicméně ukazuje, že ne všichni jedinci se vyvíjejí ve stejném rytmu a ani neprocházejí stejnými stadii.) Jsou-li tato stadia překročena, nemizí, zůstávají přítomna ve zkušenosti subjektu, který se k nim občas vrací za okolností, které jej přesazují do psychologicky regresivní situace (např. humanisticky založený intelektuál, jenž v sobě v konfliktní situaci náhle objeví udivující zásobu hrubostí).

---

<sup>132</sup> OSIATYŃSKI, Wiktor. *Labyrint světa. Rozhovory se sovětskými a americkými vědci*. Přeložili D. Provazník a P. Provazníková. Praha: Mladá fronta 1984. Str. 146 a 148

Jednotlivá stadia morálního vývoje lze představit následovně:

**Stadium 1:** "impulsivní" (Guindon), "trest–poslušnost" (Kohlberg). V tomto prvním stadiu (které odpovídá přibližně věku 0 – 5 let) dítě reaguje spontánně na vlivy vnímatelného okolí. Malé dítě, vržené do světa bez jakékoliv ochrany kromě svých reflexů reagujících na okolní svět, je bytostně závislé na dobré vůli svých blízkých. Podle Eriksona je toto období determinující pro nabytí důvěry nebo nedůvěry k životu. Později (kolem dvou let) se dítě stává schopným volby, a může tedy říkat „ne“. S tím přicházejí první úzkosti, první pocity viny.

V morálním ohledu zažívá dítě naprostou heteronomii: pravidla, jimž se musí podřizovat, jsou mu předepisována zvnějšku, a pokud poslouchá, je to ze strachu před trestem a z respektu vůči rodičům, vyhlašujícím zákony. Piaget nám říká, že motivací poslušnosti je snaha zachovat si výhody rodičovské ochrany. Pravidla nejsou interiorizována, jsou materiální a vnější povahy. Dítě je respektuje pouze, je-li přítomen dospělý. Poslušnost jako taková není hodnotou, ale strategií. Jak praví Bruno Bettelheim, pohádky učí děti, že v zemi obrů (dospělých) může vyvážnout jen ten, kdo je mazaný!<sup>133</sup>

**Stadium 2:** "imperiální" (Guindon), "individuální instrumentální plán a výměna" (Kohlberg). Toto stadium zhruba koresponduje s obdobím od pěti až sedmi let po adolescenci. Dítě má už vědomí své totožnosti a kontextu, v němž se ji může snažit měnit. Je rovněž schopno abstrakce. Zapojuje se do skupin mimo rodinu a buduje tak svou sociální roli. Vydává se dobývat své okolí (odtud přívlastek "imperiální"). V tomto podnikání naráží na konkurenci, což vede k novému pojetí morálky, které má sloužit distributivní spravedlnosti ve skupině, morálky "do ut des". Dobré je to, co je užitečné. Vůči rodičům se dítě učí lstivosti, aby uniklo jejich moci. Druzí jsou chápáni jako prostředek k dosažení výhod.

V prvních dvou stadiích se nacházíme na úrovni "předkonvenční"; dítě nechápe společenské konvence jako něco, co se ho bezprostředně týká. Povinnosti jsou mu dány zvnějšku autoritou, které se nemůže účinně vzepřít.

---

<sup>133</sup> FUCHS, Eric. *Co dělá naše jednání dobrým*. Přeložil J. Lédl. Jihlava: Mlýn 2003. Str. 60–61

Se **stadiem 3** "splývání" (Guindon), "interpersonálních a vzájemných očekávání, vztahů a konformity" (Kohlberg) přichází úroveň konvenční. Je to věk adolescence. Rozvoj formální, deduktivní inteligence umožňuje abstrakce, a tedy i chápání hodnoty konvencí. S adolescencí objevuje jednotlivec svou schopnost distancovat se, a to jak od sebe sama, tak i od okolního světa, čímž se otevírá krize dosavadního pojetí morálky. Po morálce se žádá, aby prokázala své opodstatnění. Od pouhé reciprocity ve vztazích s druhými přechází adolescent ke vztahům mnohem komplexnějším, proto je toto období možné označit jako stadium "splývání". Hledá svou identitu mezi osamocněním a splynutím se skupinou.

Problémem je, že je členem více rozdílných skupin, z nichž si každá činí nárok na jeho loajalitu, a to někdy i neslučitelným způsobem (např. rodina a kamarádi, farní skupina mládeže a spolužáci), takže u něj občas dochází ke konfliktu mezi protikladnými nároky.

Hlavní úkol tohoto období spočívá v rozvoji toho, čemu říkáme charakter:

...v požadavcích pravdivosti, čestnosti, věrnosti, odvahy a schopnosti stát za svým rozhodnutím. (...)

Jsou to ony hodnoty, kterých je mladému člověku, jenž hledá sám sebe, obzvlášť zapotřebí; jejich nutnost pociťuje neobyčejně silně, avšak jejich požadavkům by se rád vyhnul. Jsou to základní hodnoty osobnosti, jejichž uskutečňováním vyrůstá charakterní člověk, ale které právě proto lze získat jen za cenu největšího sebezpřemáhání.<sup>134</sup>

**Stadium 4:** "instituční", (Guindon), "obranu svědomí a společenského systému" (Kohlberg). Adolescent se stává mladým dospělým; objevuje důležitost a náročnost společenských povinností. Naráží přitom na pluralismus, jenž po něm žádá, aby definoval své přesvědčení a zároveň nepředpojatě akceptoval přesvědčení odlišná, s nimiž je třeba se dorozumět. Tato emergence smyslu pro odpovědnost vede k legalismu, právo má tendenci vítězit nad morálkou.

...člověk propadá absolutismu, stává se otrokem doktríny, fanatickým zastáncem principů, nic neuznává, ale všechno kritizuje. Nebo se stává věčným revolucionářem, který nedokáže nic pořádného a nic nedotáhne do konce, protože nenašel kontakt s tím, co je dané. Nedokáže ohodnotit, jak vypadá skutečný, a ne vysněný výkon,

---

<sup>134</sup> GUARDINI, Romano. *Životní období*. Přeložila L. Dolejší. Praha: Zvon 1997. Str. 33

a svou vlastní neužitečnost se snaží kompenzovat tím, že stále začíná něco nového. Stává se trvalým entuziastou, jehož cit není ve vztahu k jsoucímu, a proto upadá do ireálné sféry.<sup>135</sup>

Nezdar může probíhat také tím způsobem, že mladý člověk, jenž není schopen ustoupit od bezpodmínečnosti smýšlení, kapituluje před skutečností, ovšem před nepravou skutečností. Vzdává se tomu, co "všichni" říkají, co požaduje průměr.<sup>136</sup>

V obou případech se nepodařilo překročit hranici do další fáze. Takový krok by spočíval v tom, že mladý člověk získá zkušenost s realitou, kterou přijme, ale zároveň si uchová přesvědčení o platnosti velké myšlenky a upevní si závazky vůči pravdě a cti. Přesvědčení, že vposledku nezáleží na tom, zda získáme peníze a moc, nýbrž na tom, zda dokážeme vykonat něco hodnotného a vytvoříme ze sebe opravdového člověka, nejen zůstává, ba dokonce teprve teď je skutečně zdůvodněno.<sup>137</sup>

Nicméně objev významu zákona pro jednotlivce i společnost je tím hlavním a vyznačuje důležitou etapu v utváření zralé etiky. Je to objev významu konvence, týkající se a ovlivňující každého a rozhodující v případech protichůdných zájmů společenských skupin. To je počátek reflexe, která pak pokračuje tázáním, na čem se tento zákon zakládá. Což nás přivádí k následujícímu stadiu.

**Stadium 5:** "interindividuální" (Guindon), "prvních práv, společenské smlouvy či společenské užitečnosti" (Kohlberg). Tak jako adolescent musí nahlédnout nedostatečnost morálky svázané se zájmy partikulární skupiny, musí mladý dospělý zažít nespolehlivost společenských a politických insti-

---

<sup>135</sup> Velkým literárním příkladem je Goethův Faust, který se nevymanil z období mladického věku, jehož objektivní podobou je magie, a v důsledku toho je potom opravdovost jeho pozdější inženýrské činnosti nevěrohodná. [Pozn. R. Gardini]

<sup>136</sup> Může tak vzniknout psychický typ, jemuž David Riesman říká "vnějškově řízený" (other-directed). „Všem vnějškově řízeným lidem je společné to, že zdrojem řízení pro jednotlivce jsou jeho vrstevníci — buď ti, které zná, nebo ti, jež poznává nepřímo, prostřednictvím přátel či hromadných sdělovacích prostředků. (...) Cíle, o něž vnějškově řízený člověk usiluje, se mění v závislosti na tomto činiteli: beze změny zůstává po celý život jen usilování samo a pozorné sledování signálů přicházejících zvnějšku od druhých lidí.“ Riesman, David. *Osamělý dav*. Přeložili I. Hájek a M. Mašková. Praha: Mladá fronta 1968

<sup>137</sup> GUARDINI, Romano. *Životní období*. Přeložila L. Dolejší. Praha: Zvon 1997. Str. 42–43

tucí a připustit, že jim neustále hrozí riziko vytváření nespravedlivých situací tam, kde chtěly garantovat spravedlnost.

Mladý člověk zakouší, že mnohé, co chtěl dokázat, ve skutečnosti dokázat nemůže. ...poznává, že věci jsou složitější a že s jednoduchými normami neuspěje. Stále ve větší míře nabývá platnosti ono "na jedné straně — na druhé straně"... Člověk pozoruje, jak často jsou absolutní principy ireálné, že stále znovu musí být uskutečňováno to, pro co se mládí tak těžko odhodlává, a sice kompromisy, v nichž je možnost uskutečnění vykupována vyškrtnutím absolutnosti požadavku.

Mladý člověk také zakouší, že realita sociálního, politického a hospodářského života, kterou chce bezpodmínečností myšlenky a čistotou smýšlení měnit, je mnohem nepoddajnější, než si myslel. Začíná vidět a pojmenovávat to správné, ale ještě to nepřijímá. Hloupost, sobectví a lhostejnost jsou neuvěřitelně silné. Od změn stávajících poměrů, jichž chtěl rychle docílit, snadno zase ustupuje zpět.

Stejnou zkušenost prožije mladý člověk také sám na sobě. To, že něco uznal za správné, ještě vůbec neznamena, že to také uskuteční. Znovu a znovu selhává. Etická bilance, kterou si sám stanovil, vykazuje stále znovu deficit. Nadobro se zbavit některé chyby, přemoci nějakou slabost, uznat za správné nějakou "areté" a získat určitou ctnost, to je velmi obtížné.

Mladý člověk poznává, jak je život často ubohý, a se sklíčeností si uvědomuje, co to znamená "průměr" a "všednost", jak ojedinělá jsou opravdová nadání, významná díla, a stejně tak velké události, ať už dobré nebo špatné.

Objevuje, co to znamená faktické, to, co nemusí být, ale je. Co není odvozeno z principů, a s čím se nelze vypořádat na základě principů, co však zde je, s čím se musí počítat a nad čím zvítězí jen dlouhodobá a namáhavá práce... Objevuje onu sílu, jež je předpokladem všeho toho, co se nazývá uskutečnění, totiž trpělivost.

Vše, co bylo až dosud tak pevně a s jistotou uchováváno a s čím byl vlivem bezpodmínečnosti smýšlení vysloven souhlas, je hluboce otřeseno. Zjevně něco chybělo, a sice zkušenost, a díky tomu bylo všechno nějak pochybené. Je nutné přezkoumání hodnot.<sup>138</sup>

Toto zklamání vede mnoho mladých dospělých buď k ústupu na předchozí pozici "law and order" mj. členstvím v extrémních politických organizacích (skinheads, anarchisté, někteří "zelení") či výstředních náboženských sektách, nebo se poctivě snaží najít příčiny tohoto nezdaru.

---

<sup>138</sup> GUARDINI, Romano. *Životní období*. Přeložila L. Dolejší. Praha: Zvon 1997. Str. 40–42

Takovéto hledání je výsostně etické, neboť vychází z otázky, na čem by mohl spočívat morální konsensus, překračující jednotlivé zákony dané společnosti.

Dospělost — ne jenom biologická nebo právní — je založena na tom, že člověk našel své místo jednak ve vlastní osobě, ve vlastním smýšlení, a jednak ve skutečnosti. Objevil, co to znamená stát na vlastních nohou, a rozhodl se tento postoj uskutečňovat... osobnost se vnitřně upevňuje. Člověk přestává být zatvrzelý, dokáže měnit svá stanoviska a své jednání. Znamená to ještě mnohem více: je sjednoceno živoucí myšlení, cítění a chtění s vlastním duchovním jádrem.

Na zvláštním významu teď nabývají určité hodnoty: spolehlivost v tom, co jsme převzali, schopnost dostát danému slovu, věrnost vůči těm, jejichž důvěru jsme získali, čest jako neochvějný smysl pro to, co je spravedlivé a co nespravedlivé, co je ušlechtilé a co naopak nízké, schopnost rozlišovat ve slovech, v činech, v chování a ve věcech mezi pravým a nepravým...<sup>139</sup>

Je to doba, v níž člověk objevuje to, co trvá, co se v proudu času vztahuje k věčnosti: co staví, napřimuje, drží, nese, vede vpřed. V této době člověk také objevuje, co to znamená vytvářet základy a uchovávat tradici. Zjišťuje, jak je neplodné a zároveň ubohé znovu a znovu opouštět vytčenou cestu a stále začínat něco nového.<sup>140</sup>

V tomto vztahu mezi pravidly vyjadřujícími snahu chovat se ke všem nestranně a spravedlivě (stadium 4) a vědomím vyšších, univerzálních a nevyhnutelných etických nároků se utváří jakási aliance, založená na uznání nezczitelné hodnoty lidské bytosti. Tak se dostáváme na nadkonvenční rovinu, od této chvíle se člověk stává soudcem legitimacy vyhlášených pravidel.

Jednání už není dobré nebo zlé proto, že je dovolené nebo zakázané; stává se nařizeným nebo zakázaným, uznáme-li je za dobré nebo zlé. Pročpak? Protože morální předpisy jsou úctyhodné a závazné pouze v té míře, v jaké v nich zdravý rozum objevuje

---

<sup>139</sup> „K nebezpečným symptomům naší doby patří skutečnost, že obraz takové osobnosti se zdá být oslaben... Absence oněch kvalit budí podivný dojem, který vzniká dnes tak často, že totiž život je — navzdory nedozírnosti vědy, nesmírné síle a důkladnosti techniky — v zásadě ovládan nedospělými.“ GUARDINI, Romano. *Životní období*. Přeložila L. Dolejší. Praha: Zvon 1997. Str. 46

<sup>140</sup> GUARDINI, Romano. *Životní období*. Přeložila L. Dolejší. Praha: Zvon 1997. Str. 44–45



humanizační hodnoty. Nejhlubším základem mravní existence se stal člověk ve své lidské důstojnosti.<sup>141</sup>

**Stadium 6** není přijímáno všemi. Někteří Kohlbergovi žáci a následovníci se k němu už nehlásí. Kohlberg sám mu říká "stadium universálních etických principů" a od stadia 5 ho odděluje ne zcela zřetelnou hranicí. Romano Guardini v této souvislosti mluví o "moudrém člověku" a charakterizuje ho takto:

...je to člověk, který ví o svém konci a přijímá ho. (...) Přijetím blížícího se konce se chování člověka stává pokojným a v existenciálním smyslu slova rozvážným. Je to přemáhání strachu, touha vychutnávat radosti života, snaha co nejlépe využít dny, které ještě zbývají, a co nejhutněji naplnit zkracující se čas (chování Sokrata v závěru Platónova dialogu *Faidón*). (...)

Z těchto zkušeností se rodí schopnost rozlišovat podstatné od nepodstatného, pravé od nepravého, celistvost bytí a význam jednotlivostí. To jsou výrazové formy toho, co nazýváme "moudrostí". Moudrost je něco víc než pronikavý rozum nebo praktická životní chytrost. Je tím, co vzniká, když je ve vědomí to, co je konečné a pomíjivé, prostoupeno oním absolutním a věčným, a odtud je projasňován život. Zde má kořeny pravá působnost stáří. (...)

Zde je třeba říci něco, co už dnes není tak zjevné, avšak pro dnešního člověka důležité. Dnešní člověk totiž zapomněl, co je podstatou stáří. Na jeho místo dosadil ne zcela zřetelný obraz pokračujícího života. To má za následek, že životní normou se stává mladý člověk...<sup>142,143</sup>

Jde o to, že tohoto stadia, "stadia integrity" (Guindon), zřejmě dosahují pouze ti, kdo spojují morálku s duchovní zkušeností, relativizující schopnosti rozumu.

Takoví lidé vyznávají, že veškeré jejich vědění vposledku ústí do nevědomosti, nemožnosti poznat pravdu o věcech a bytostech.

---

<sup>141</sup> GUINDON, ANDRÉ. *Le Développement moral*. Paris–Ottawa: Desclé/Novalis 1989

<sup>142</sup> „V současnosti převažuje názor, že lidsky plnohodnotný je jen mladý život. Na stáří se pohlíží jako na propad... Hovoříme dnes s velkými obavami o rostoucím množství starých lidí ve společnosti. Nesetkal jsem se však nikdy s otázkou, zda tyto obavy netkví v tom, že starý člověk už dnes nemá v celku společnosti žádnou opravdovou úlohu právě proto, že nerozumí smyslu svého stáří, čímž se pro rodinu, obec i stát stává pouhou přítěží.“ GUARDINI, Romano. *Životní období*. Přeložila L. Dolejší. Praha: Zvon 1997. Str. 99

<sup>143</sup> Tamtéž, str. 57–59

Moudrost? Zajisté, ale pouze tehdy, nevede-li toto zjištění k zatrpklosti, uzavření do sebe, nýbrž otevírá-li se novému ocenění etiky. Etika už nepředstavuje systém, byť univerzální, ale nepředvídatelný růst dokonalé milosti lásky. Opouštíme území spravedlnosti a odvažujeme se kamsi za pravidla, kde už existuje jen odpovědný člověk, to jest člověk odpovídající druhému člověku, jeho požadavkům. Je to ještě etika? V každém případě je to to, co podle nás vyjadřuje nejzazší smysl etických požadavků, to, čeho se etika nesmí zříci, nechce-li ztratit svou hodnotu zároveň kritickou i humánní: starost o druhého, ospravedlněnou právě jen touto starostí.<sup>144</sup>

Podle Kohlberga dosáhne tohoto stupně jen asi 20% lidí. Ostatní zůstávají na úrovni sociálně uložené slušnosti a pozitivního práva nebo dokonce pouze na úrovni regulace chování prostřednictvím odměn a trestů.

Přínos psychologického zkoumání mravního vývoje je nepopiratelný. Zprv se jím potvrdil teoretický předpoklad, že vývoj mravních postojů probíhá z velké části latentně a sukcesivně a k jejich upevnování dochází selekcí a interiorizací. Zadruhé se jím prokázala potřeba, ba nutnost morální pedagogiky odpovídající objektivním možnostem jednotlivých osob.

Západní společnost se v současné době pod záminkou podpory osobního rozhodnutí vzdala veškeré mravní výchovy, zaměňujíc paradigma konkrétního morálního systému s výukou etického jednání. To je — jak nás upozorňují psychologové — neblahá záměna: aby se morálka mohla stát předmětem svobodné a promyšlené volby, je třeba, aby předtím byla žita v průběhu vývoje osobnosti v postupných formách — nejprve jako zcela vynucovaná zvnějšku, později krok za krokem interiorizovaná vyvíjejícím se jedincem.<sup>145</sup>

Člověk nežije ve vzduchoprázdnu. Dnes často slýchané „Teď ho tím nebudeme zatěžovat. Počkáme, až bude dospělý, pak si sám vybere“ je nesmysl. I vnucování morálního kodexu mladého budovatele komunismu bylo lepší než současné vnucování lhostejnosti pod záminkou pluralismu a tolerance. Dítě si tak přinejmenším uvědomovalo, že etika musí být něco důležitého, pro život podstatného, když jí režim věnuje tolik zájmu.

Dalším důležitým důsledkem těchto psychologických výzkumů je to, že nám umožňují v interpersonálním dialogu lépe pochopit důvody toho či

---

<sup>144</sup> FUCHS, Eric. *Co dělá naše jednání dobrým*. Přeložil J. Lédl. Jihlava: Mlýn 2003. Str. 64

<sup>145</sup> Tamtéž, str. 64

onoho morálního postoje. Ne proto, abychom je klasifikovali podle stadia dosaženého danou osobou, ale abychom pochopili skutečné motivy rozhodnutí, a v rozhodování, které z toho vyplývá, odhalili záměr, jenž se takto projevuje, v závislosti na stadiu dosaženém mluvčím.

U dětí a adolescentů je takový přístup naprosto nezbytný.

A nakonec: domnívám se, že pochopení etiky jakožto čehosi, co se vyvíjí společně s vývojem osobnosti, nás přinutí opustit statické pojetí morálky, chápané jako uzavřený systém hodnot, necitlivý vůči kontextu, a přijmout představu morálky jako výsledku nepřetržité adaptace jednotlivce vzhledem k světu a událostem. Jean Piaget dokázal, že morální vývoj je ovocem přizpůsobení člověka okolnímu prostředí. Tato adaptace je dána dvojím pohybem: z jedné strany asimilací, která se snaží přizpůsobit okolí potřebám jedince, z druhé strany akomodací, která naopak dovoluje jednotlivci přizpůsobit se okolí, jehož některé požadavky se asimilací nedají řešit.<sup>146</sup>

Vytváření morálního subjektu je tvorbou hranic, do nichž se jedinec učí vkládat svou svobodu a v nichž se jí snaží rozvíjet, a tak nabývá postupně své reálné autonomie, která není na rozdíl od autonomie infantilní libovůlí.

---

<sup>146</sup> FUCHS, Eric. *Co dělá naše jednání dobrým*. Přeložil J. Lédl. Jihlava: Mlýn 2003. Str. 65

## 5 Situační etika a optio fundamentalis

### 5.1 Malá rekapitulace

Situační etika nezavrhuje etickou tradici, orientuje se podle ní, ale rozhodujícím, nejvyšším kritériem, nacházejícím své uplatnění zejména při konfliktech zájmů či hodnot, je pro ni v každé situaci láska. Proto z této tradice vyjímá vše, co je v dané situaci s láskou v rozporu. Situacionisté ovšem předpokádají, že většinou bývají láska a "příkázání" v souladu — potom jsou i "příkázání" navzdory své heteronomii vlastně výrazem lásky — a vposledku tedy mohou vyhlásit: jedinou normou rozhodování je láska.

Optio fundamentalis je základní přilnutí lidské bytosti k dobru nebo ke zlu, k lásce nebo k sobectví. Je to akt základní lidské svobody, předcházející všechny jednotlivé činy a jednotlivá rozhodnutí. Jde přitom o rozhodnutí netematické, většinou neuvědomělé nebo přinejmenším ne plně uvědomělé. Není to jednotlivý, vymezený akt. Děje se sice vždycky v jednotlivých činech, ale svým dosahem je překračuje.

Obdobně jako normy v sobě zahrnují lásku a z druhé strany je láska jejich zdůvodněním a vyjádřením, zahrnuje v sobě každé stadium mravního vývoje optio fundamentalis a zároveň každé takové stadium představuje rozvinutí základního rozhodnutí.

Jak bylo řečeno výše, láska je v rozhodování kritériem naprosto postačujícím, ba přímo abundantním, avšak nepraktickým, protože nedosažitelným. Oproti tomu je optio fundamentalis stále "při ruce", nosíme ji v sobě.

### 5.2 Optio fundamentalis jako možné kritérium v situační etice

Proved'me teď malý myšlenkový experiment. Pokusme se pozměnit některé výroky situační etiky a nahradit v nich kritérium lásky základním rozhodnutím.

Fletcher říká, že situacionista „vstupuje do každé situace plně vyzbrojený etickými maximami své komunity a jejího dědictví a zachází s nimi s respektem jako s osvětlením svých problémů. Zároveň je připraven v každé

*situaci uzavírat s nimi kompromisy nebo je úplně obejít, pokud by tím v dané situaci byla lépe naplněna láska.“*

Mutatis mutandis to zní: „...vstupuje do každé situace plně vyzbrojen etickými maximami své komunity a jejího dědictví a zachází s nimi s respektem jako s osvětlením svých problémů. Zároveň je připraven spolehnout se v každé situaci na své základní rozhodnutí.“

Podobně:

*...musí existovat vyšší řídicí princip, který nám... dokáže napovědět, jaký má být náš další krok, aby byl správný v kontextu našeho celkového směřování. Tímto principem je láska. (Fletcher)*

=> Musí existovat vyšší řídicí princip, který nám v této spleti prostředků–účelů dokáže napovědět, jaký má být náš další krok, aby byl správný v kontextu našeho celkového směřování. Tímto principem je optio fundamentalis.

*V každé situaci bychom... měli jednat tak, jak nám velí láska. (...) Přebíráme tak za své jednání plnou zodpovědnost spojenou se zodpovědností za všechny bližní... (Fletcher)*

=> V každé situaci bychom... měli jednat tak, jak nám velí optio fundamentalis. (...) Přebíráme tak za své jednání plnou zodpovědnost spojenou se zodpovědností za všechny bližní...

*Situacionistova láska je čistě subjektivní, on sám rozhoduje o tom, co láska v daném kontextu znamená. (Fletcher)*

=> Optio fundamentalis je subjektivní, každému říká jeho vlastní základní rozhodnutí, jak se v daném kontextu orientovat.

Na první pohled to může vypadat jako truismus. Nic nového. Všichni se přece takhle rozhodujeme.

Přesně tak. O to právě jde.

Ať už se teoreticky hlásíme k přirozenému právu, nebo vyznáváme, že každá norma je pozitivně vyhlášený zákon, ve většině eticky relevantních situací (a těmi jsou všechny situace požadující actus humanus) se řídíme více či méně vědomě svým základním rozhodnutím.

Nebo jinak: Jen ve velmi málo situacích — mezních či jinak vyžadujících vysloveně racionální reflexi — si se základním rozhodnutím nevystačíme. V takových případech se utíkáme buď k heteronomně daným vzorům (kasuistika, "láska"<sup>147</sup>) nebo na základě dosažených životních

---

<sup>147</sup> U Fletchera totiž láska vystupuje ve skutečnosti v úloze heteronomního kritéria. Místo „Co mi k tomu říká zákon?“ se situacionista ptá: „Co by tomu řekla láska?“.

zkušeností (zkušenost = reflektovaný zážitek) dojde ke změně (zásadní nebo částečné) naší optio fundamentalis.

Návrh připustit, že nejen v každodenním "bezmyšlenkovitém" rozhodování, nejen ve všedních situacích nevyžadujících hlubší reflexe, nýbrž i v existenciálních, rozhodujících otázkách naší životní orientace se smíme s důvěrou spolehnout na svou optio fundamentalis přitom nikterak nenarušuje princip lásky jakožto cíle (te, loj) našeho mravního usilování.

Výroky situační etiky

- Nejvyšším kritériem je láska
- V každé situaci bychom se měli přidržet lásky
- Láska je plnost zákona

a konečně i

- Dilige et quod vis fac

neztrácejí nic na své platnosti. Optio fundamentalis může nahradit lásku jenom ve funkci bezprostředního kritéria, jímž se řídíme jak ve svých všedních každodenních eticky podmíněných činnostech, tak i v mimořádných situacích, vyžadujících okamžité rozhodnutí.

Nejslabším bodem Fletcherovy argumentace jsou jeho "kasuistiky", konkrétní příklady:

- „V letadle vypukne požár a uprostřed plamenů se ocitne malé dítě. Jeden z cestujících skočí do ohně a dítě zachrání, ale sám přitom utrpí těžké popáleniny. To můžeme bezpochyby označit za láskyplný čin hodný obdivu. Co bychom ale řekli tomu, kdyby se tak zachoval pilot letadla? Ten musí mít v tomto případě raději sebe než ohrožené dítě, protože zachováním vlastního života může zachránit i ostatní cestující.“ [Podtrženo J.L.]
- Když se sovětská armáda blížila k Labi, aby se tam setkala s Američany, narazila sovětská hlídka na jistou paní Bergmeierovou, která sháněla jídlo pro své děti. Byla zatčena a deportována na Ukrajinu (její manžel se nacházel v zajateckém táboře ve Walesu). Na Ukrajině se paní Bergmeierová prostřednictvím vstřícného velitele dozvěděla, že její manžel, který se mezitím vrátil do Berlína, se s ní snaží spojit. Platná nařízení však umožňovala její propuštění pouze v případě 1) vážné nemoci nebo 2) těhotenství. Po důkladné úvaze požádala přátelského povolžského Němce, který sloužil v táboře jako dozorce, aby ji oplodnil. Když bylo její těhotenství lékařsky ověřeno, směla se vrátit do Berlína ke své rodině, která ji uvítala s otevřenou náručí.

---

Místo pravítka "příruček a prefabrikovaných pravidel" užívají situacionisté jako prubířský kámen "lásku".

- „Roku 1962 pacient psychiatrického ústavu znásilnil jinou pacientku, trpící schizofrenií, a ta otěhotněla. Když se to dozvěděl pacientčin otec, okamžitě ústav žaloval a žádal přerušeni těhotenství. Vedení ústavu jeho žádost odmítlo z morálních důvodů: jakýkoliv zásah by znamenal vraždu lidské bytosti. Legalisté by se v tomto případě jistě postavili za vedení ústavu. Co by udělali antinomisté se neví — jejich činy a postoje jsou zcela nepředvídatelné. Situacionisté by se — z hlediska lásky k bližnímu — postavili za požadavek pacientčina otce. Dítě bylo počato násilným činem a jeho další existence je tudíž pokračováním agrese choromyslného muže.“  
[Podtrženo J.L.]

Poslední příklad v sobě nese značnou porci ideologie. Fletcher se tak dostává na pozice připomínající teze Petera Singera. Ani jeden z těchto příkladů přitom nic nevyovídá o prioritě lásky, jakožto kritéria mravního rozhodování. Je to něco podobného, jako když rovnice operující iracionálními čísly ztrácí svou platnost, jakmile je převedena na čísla reálná.

## 6 Závěr: In moralibus nulla certitudo

Všechny dosavadní etické systémy charakterizuje to, že značně přecenily své znalosti. Současné vědy (exaktní i humanitní) jsou většinou mnohem skromnější a na základě svých — často bolestných — zkušeností relativizují možnosti svého poznání světa a člověka.

Na tomto pozadí se sebevědomí etiky jeví jako pýcha pramenící z neznalosti. V XVIII./XIX. století, ve věku víry v automatický evoluční pokrok, se společenské vědy (Geistwissenschaften) úporně snažily přizpůsobit modelu přírodních věd. Vystavily se tak (oprávněnému) posměchu, z něž se dosud nevzpamatovaly, ač se mezitím pokusily o metodologické osamostatnění.

Člověk je na všech úrovních své existence vystaven nejistotě a proto bychom se neměli bát položit si otázku: Proč by tomu zrovna v etice mělo být jinak? Proč by mravní rozhodování mělo poskytovat větší míru jistoty než přírodovědné zkoumání nebo historické bádání?

Měli bychom se smířit s tím, že na této straně hrobu žádná jistota neexistuje. Ani jistota spasení (při vší úctě k Jonathanu Edwardsovi a Dwightu L. Moodymu), a tím méně jistota rozhodování.

Morálka přece není cíl. Je to cesta. (Analogicky: demokracie není cíl, je to cesta ke spravedlivé společnosti.) Snaha o jistotu vede k vyprázdění etiky.

Etika je na jedné straně projevem svobody člověka, na druhé straně jejím základem. (Pokud svobodu nechápeme jako prázdný prostor, v němž se mohu pohybovat, kudy chci a jak chci.) Etické jednání jako cosi odlišného od jednání obecně lidského vlastně neexistuje. Každý lidský čin (actus humanus) má svůj etický rozměr. Ač na běžné, známé, každodenní situace většinou reagujeme "automaticky", přesto každý náš čin obsahuje etické konotace. Etika je zkrátka jedním z průvodních jevů naší lidské existence, ať se nám to líbí nebo ne. Proto je třeba vyjít z toho, co je dáno.

Etika zajisté není pouhým popisem, předkládá hodnoty, musí. Přesto žádný z nás nepřekročí svůj stín. V situacích svého života se rozhodujeme podle toho, jací jsme. Každá jiná morálka je morálkou heteronomní. (I tzv. theonomie [Tillich] je buď heteronomií, nebo zniterněním, dobrovolným souhlasem s Boží vůlí, a tedy autonomií.)

K dospělosti — již se dnešní doba tolik dovolává — patří odpovědnost. Odpovídám za svá rozhodnutí a — je-li třeba — i za důsledky



(byť nepředvídané) těchto rozhodnutí. A tak jako přijímám ve své odpovědnosti nepředvídatelné důsledky svých rozhodnutí, musím přijmout i odpovědnost za svou etiku. Kdo chce mít absolutní jistotu, musí se vzdát jednání. (A i jeho nejednání by bylo vlastně jednáním.) Žít znamená jednat.

Situační etika a *optio fundamentalis* jsou přes své nedostatky ("dětské nemoci") zatím jediné etické koncepce, které

- berou vážně nejistotu lidské existence a
  - jsou (jak se zdá) na výši současného anthropologického poznání.
- Kromě toho jsou (přínejmenším zčásti) kompatibilní.

Záměrem této práce bylo

- představit systém situační etiky a koncepci rozhodování známou jako *optio fundamentalis*,
- zasadit je do historických, filosofických a theologických souvislostí,
- zjistit, co z jejich obsahu platí i mimo jejich rámec,
- najít, v čem se případně shodují a
- pokusit se je propojit použitím základního rozhodnutí jako ústředního kritéria situační etiky.

Ukázalo se, že styčné body mezi *optio fundamentalis* a situační etikou opravdu existují, přínejmenším v tom, že obě koncepce

- navazují na některé společné historicky dané předpoklady (epikie, etika ctností),
- usilují o ryze autonomní etiku,
- hlásí se k personalismu a
- mají podobný názor na svědomí.

Přínejmenším dva z autorů, uvedených v souvislosti se situační etikou se (implicite) hlásí i ke koncepci základního rozhodnutí.

Přesto zůstává mnoho otevřených otázek. Namátkou:

Situační etika musí podle Josepha Fletchera vyznávat mj. pragmatismus, relativismus a pozitivismus; do jaké míry jsou to pro ni konstitutivní prvky, čili: do jaké míry situační etika stojí a padá s uznáním pragmatického, relativistického a pozitivistického přístupu? S tím souvisí fakt, že (Fletcherova) situační etika chce ve svém pojetí svobody vědomě a výslovně navazovat na nominalismus a voluntarismus Viléma z Ockhamu, zatímco koncept *optio fundamentalis* vznikl jako rozvinutí myšlenek Tomáše Akvinského, a tedy (umírněného) realismu; je tento rozpor nepřekonatelný? *Optio fundamentalis*

se může zvnějšku jevit jako převážně deskriptivní model lidského jednání; jaká je její hodnototvorná funkce?

Odpovědnému rozhodnutí, zda je navrhovaný model "optio fundamentalis jako kritérium situační etiky" plně funkční a má-li cenu o něm vážně uvažovat, tak brání ještě řada nedořešených problémů.

Několik podnětů pro další výzkum:

- To, že obě koncepce chápou svědomí shodně jako "nihil aliud quam applicatio scientiae ad aliquem actum" (Tomáš) samo o sobě nestačí, je nutno podrobně prozkoumat, jaké postavení v nich svědomí zastává a jakou úlohu v nich hraje.

- Je třeba se zamyslet nad tím, neodehrává-li se celý problém vlastně jenom na sémantické rovině. "Láska" je v situační etice (přínejmenším u Fletchera) široký, nevyhraněný a v důsledku toho matoucí pojem. Možná by šlo říci, že u Fletchera láska vlastně představuje stupeň dosaženého mravního vývoje toho kterého jedince, tudíž rozvinutí jeho základního rozhodnutí, a naopak: že optio fundamentalis se aktuálně projevuje jako láska. Je-li tomu tak, nebylo by rozumnější a schůdnější raději v rámci situační etiky (re)definovat lásku než zavádět jinou terminologii?

- Zejména je nezbytné prověřit model "optio fundamentalis jako kritérium situační etiky" na soustavě konkrétních etických problémů (dobře by se k tomu hodila některá profesní — např. lékařská — etika). Jak bylo výše konstatováno, aplikace na konkrétní případy ("kasuistiky") jsou tím nejslabším článkem původního Fletcherova návrhu. Obstojí náš model v praxi lépe?

Každodenní život s sebou přináší mnohá rozhodování, nemůžeme se tomu vyhnout. Většinou si ani neuvědomujeme, že každé z těchto drobných rozhodnutí má svůj etický rozměr. Pak jsou tu ona pořád ještě malá, ale plně vědomá rozhodnutí (dát peníze žebrákovi s podezřele červeným nosem? pustit čtrnáctiletou dceru na diskotéku?) a na konci této škály jsou tzv. rozhodnutí životní.

Situační etika i optio fundamentalis nás vybízejí k vědomému přijetí nejistoty jako neodstranitelného průvodního jevu našeho života na všech jeho rovinách. Naše mravní rozhodování se tak stává tvůrčím a plně odpovědným úkolem pro celý život.

## LITERATURA:

**ARISTOTELÉS.** *Etika Níkomachova.* Praha: Rezek. 1996.

**BENEŠ,** Albert. *Principy křesťanské morálky.* Praha: Krystal 1997.  
ISBN 80-85929-16-3

**BETTELHEIM,** Bruno. *A good enough parent: the guide to bringing up your child.* London: Thames & Hudson 1987. ISBN: 0-500-01413-2

**BOCHEŇSKI,** Józef M. *Stručný slovník filosofických pověr.* Přeložil J. Mlejnek. Praha: Aeterna 1993<sup>2</sup>. ISBN 80-900950-5-4

**BOUMIS,** Panagiotis I. *Kanonické právo pravoslávnej Cirkvi.* Přeložil G. Kountouris. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity 1997

**BRÁZDA,** Radim. *Srovnávací etika.* Praha: KLP 2002. ISBN 80-85917-86-6

*Catechismus ex decreto concilii Tridentini.* Torino: Typographia pontificia 1914<sup>5</sup>

**CORETH,** Emerich. *Co je člověk?* Přeložili K. Šprunk a B. Vik. Praha: Zvon 1996 ISBN 80-7113-170-9

**DENZINGER,** Heinrich J. D./**SCHÖNMETZER,** Adolf (ed.). *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Freiburg: Herder, 1976<sup>36</sup>. ISBN 84-254-0865-2

**DOSTÁLOVÁ,** Věra. *Pojetí světa 3 ve filosofii K. R. Poppera.* Diplomová práce. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci 2006.

**DREIKURSOVÁ-FERGUSONOVÁ,** Eva. *Adlerovská teorie.* Přeložili V. Smékal et al. Tišnov: Sursum 1993. ISBN 85-799-01-4

- ERIKSON, Erik H.** *Childhood and society*. New York: Norton 1964<sup>2</sup>
- ERIKSON, Erik H.** *Identity and the life cycle*. New York: International Universities Press, 1967<sup>2</sup>
- FLETCHER, Joseph.** *Moral responsibility: situation **ethics** at work*. Philadelphia: The Westminster Press, 1952
- FLETCHER, Joseph.** *Situation **ethics**: the new morality*. Philadelphia: The Westminster Press, 1966
- FRANKL, Viktor E.** *...a přesto řící životu ano*. Přeložil J. Hermach. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1996. ISBN 80-7192-095-9
- FUCHS, Eric.** *Co dělá naše jednání dobrým*. Přeložil J. Lédl. Jihlava: Mlýn 2003. ISBN 80-86498-03-4
- GEISLER, Norman L.** *Any Absolutes? Absolutely!*  
<[www.equip.org/free/DE198.htm](http://www.equip.org/free/DE198.htm)>
- GUARDINI, Romano.** *Dobro, svědomí a soustřed'ování*. Přeložil Fr. Lobkowicz. Praha: Vyšehrad 1999. ISBN 80-7021-328-0
- GUARDINI, Romano.** *Životní období*. Přeložila L. Dolejší. Praha: Zvon 1997. ISBN 80-7113-189-X
- GUINDON, André.** *Le Développement moral*. Paris—Ottawa: Desclé/Novalis 1989. ISBN 2-89088-406-6
- HADFIELD, J. A.** *Childhood and adolescence*. Harmondsworth: Penguin Books 1967<sup>6</sup>
- HEIDBRINK, Horst.** *Psychologie morálního vývoje*. Přeložil O. Müller. Praha: Portál 1997. ISBN 80-7178-154-1
- HÄRING, Bernhard.** *Bez východiska? Výzva ve prospěch lidštější pastorace rozvedených a znovu sezdaných*. Praha: Sít' 2001

- HÄRING**, Bernhard. *Christ in einer neuen Welt*. Bonn: Boromäusvereins 1960<sup>2</sup>; slovensky: *Kresťan v novom svete*. Přeložil J. Bednárík. Česká katolická charita 1969
- HÄRING**, Bernhard. *Jde to i jinak*. Přeložil J. Spousta. Praha: Vyšehrad 1994. ISBN 80-7021-109-1
- HÄRING**, Bernhard. *Láska je víc než přikázání*. Přeložili S. Láb, Fr. Ondráš, J. Spousta. Praha: Vyšehrad 1996. ISBN 80-7021-189-X
- HÄRING**, Bernhard. *Moje zkušenost s církví v Africe*. Přeložil J. Spousta. Praha: Vyšehrad 1997. ISBN 80-7021-222-5
- HEER**, Friedrich. *Evropské duchovní dějiny*. Přeložil Martin Žemla. Praha: Vyšehrad 2000. ISBN 80-7021-333-7
- HUME**, David.: *Zkoumání o lidském rozumu*. Přeložil. Praha : Svoboda 1996. ISBN
- KANT**, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Přeložil. Praha: Svoboda-Libertas 1992. ISBN
- KANT**, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Přeložil. Praha: Svoboda 1990. ISBN
- Katechismus katolické církve*. Přeložil J. Koláček. Praha: Zvon 1995. ISBN 80-7113-132-6
- KEGAN**, Robert. *The evolving self: Problem and process in human development*. Cambridge: Harvard University Press 1982. ISBN 0-674-44588-0
- KOHÁK**, Erazim. *Člověk, dobro a zlo (kapitoly z dějin morální filosofie)*. Praha: Ježek 1993. ISBN 80-901625-3-3
- KOHÁK**, Erazim. *Svoboda, svědomí, soužití (kapitoly z mezilidské etiky)*. Praha: Slon 2004<sup>2</sup>. ISBN 80-86429-35-0
- KOHLBERG**, Lawrence. *Essays on Moral Development*. San Francisco / New York: Harper and Row 1981. ISBN 00-60647-60-4

- KOHLBERG**, Lawrence. *The Psychology of Moral Development: the Nature and Validity of Moral Stages*. San Francisco/New York: Harper and Row 1984. ISBN 00-60647-61-2
- KREJČÍ**, Jiří. *Postižitelné proudy dějin*. Praha: Slon 2002. ISBN 80-86429-09-1
- KUHN**, Thomas S. *Struktura vědeckých revolucí*. Přeložil T. Jeníček. Praha: OIKOYMENH 1997. ISBN 80-86005-54-2
- KÜNG**, Hans. *Být křesťanem*. Přeložil. Brno: CDK 2000. ISBN 80-85959-76-3
- KÜNG**, Hans. *Světový étos: projekt*. Přeložili B. Horyna a K. Floss. Zlín: Archa 1992. ISBN 80-900249-4-7
- KÜNG**, Hans. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Přeložili B. Horyna a K. Floss. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-327-2
- LETZ**, Ján. *Filozofická antropológia. Príspevok ku kreačno-evolučnému porozumeniu človeka*. Bratislava: Charis 1994.
- LEWIS**, Clive S. *Zničení člověka*. Přeložila E. Janáčková. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1998. ISBN 80-7192-360-5
- LORENZ**, Konrad. *Odumírání lidskosti*. Přeložili K. Kamarýt a M Rýdl. Praha: Mladá fronta 1997. ISBN 80-204-0645-X
- LOSSKIJ**, Vladimir. *Théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris: Aubier Montaigne, 1960
- MACINTYRE**, Alasdair. *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*. Přeložili P. Sadílková a D. Hoffman. Praha : OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-082-3
- MARITAIN**, Jacques. *Oeuvres complètes*. Fribourg : Academic Press 2008. ISBN 978-2-8271-1032-2
- MCLEAN**, George F./**WOLAK**, Richard (eds.). *Ethics at the Crossroads, Vol. 1: Normative Ethics and Objective Reason*. Washington, D.C.: Paideia Publishers 1995. ISBN 1-56518-022-4

- MERELL**, Jan et al. *Malý bohovědný slovník*. Praha: Česká katolická charita 1963
- MORRIS**, Desmond. *Lidský živočich*. Přeložil J. Kovanda. Praha: Knižní klub/Balios: 1997. ISBN 80-7176-529-5
- NEUNER**, Peter. *Ekumenická teologie*. Přeložili J. Vokoun, J. Slabý a M. Zikmund. Praha: Vyšehrad 2001 ISBN 80-7021-408-2
- OSIATYŃSKI**, Wiktor. *Labyrint světa. Rozhovory se sovětskými a americkými vědci*. Přeložili D. Provazník a P. Provazníková. Praha: Mladá fronta 1984
- PERZ**, Zygmunt. *Actus humanus. Teologiczne aspekty działania ludzkiego*. Warszawa: Bobolanum 1999
- PIAGET**, Jean. *Le jugement moral chez l'enfant*, P. U. F.: Paris 1932
- PIAGET**, Jean/**INHELDER**, Bärbel. *Psychologie dítěte*. Přeložila E. Vyskočilová. Praha: SPN 1970
- PIEPER**, Josef. *Scholastika*. Přeložil I. Ozarčuk. Praha: Vyšehrad 1993. ISBN 80-7021-131-8
- PINCKAERS**, Servais. *Les sources de la morale chrétienne: sa méthode, son contenu, son histoire*. Fribourg: Editions Universitaires Fribourg 1985. ISBN 2-8271-0297-8
- PLATÓN**. *Ústava*. Přeložil Fr. Novotný. Praha: OIKOYMENH 2005<sup>4</sup>. ISBN 80-7298-142-0
- POLÁŠEK**, František. *Církevní manželství podle kanonického práva*. Praha: Česká katolická charita 1990.
- POPPER**, Karl R. *Bída historicismu*. Přeložila J. Odehnalová. Praha: OIKOYMENH 1994. ISBN 80-7298-007-6

- POPPER, Karl R.** *Objektive Erkenntnis : Ein evolutionärer Entwurf.* Hamburg: Hoffmann und Campe 1998. ISBN 3-455-10306-5
- POPPER, Karl R.** *Otevřená společnost a její nepřátelé.* Přeložil M. Calda. Praha: OIKOYMENH 1994. ISBN 80-85241-53-6
- POPPER, Karl R./Eccles John C.** *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism.* Berlin: Springer-Verlag 1977. ISBN 0-387-08307-3
- RIESMAN, David.** *Osamělý dav.* Přeložili I. Hájek a M. Mašková. Praha: Mladá fronta 1968
- RICKEN, Friedo.** *Obecná etika.* Přeložila D. Petříčková. Praha: OIKOYMENH 1995
- ROBINSON, John A. T.** *Čestně o Bohu.* Přeložil Fr. Marek. Praha: Mladá fronta 1969
- ROTTER, Hans.** *Osoba a etika.* Přeložili P. Váňa a S. Valihrachová. Brno: CDK 1997. ISBN 80-85959-18-6
- SCHÜTTE, Heinz.** *Ekumenický katechismus.* Přeložil J. Vokoun. Praha: Vyšehrad 1999. ISBN 80-7021-267-5
- SHERWIN, Michael S.** *Four Challenges for Moral Theology in the New Century.* <<http://www.stthomas.edu/cathstudies/logos/volumes/6-1/6-1%20Article.pdf>>
- SKOBLÍK, Jiří.** *Přehled křesťanské etiky.* Praha: Karolinum 1997. ISBN 8071-84-357-1
- Slovník Židovsko-křesťanského dialogu.* Přeložil M. Lyčka. Praha: OIKOYMENH 1994. ISBN 80-85241-59-9
- SPAEMANN, Robert.** *Šťěstí a vůle k dobru.* Přeložili M. Stretti a M. Zajíček. Praha: OIKOYMENH 1998. ISBN 80-86005-01-0
- SPAEMANN, R.:** *Základní mravní pojmy a postoje.* Přeložil K. Hlavoň. Praha: Svoboda 1995. ISBN 80-205-0484-2



**ŚLIPKO, Tadeusz.** *Zarys etyki ogólnej.* Kraków: Wydawnictwo WAM 2004.  
ISBN 83-7318-333-7

**TELCH, Karl.** *Epitome theologiae moralis.* Innsbruck: Pustet 1920

**TILLICH, Paul.** *Systematic Theology. Vol. 1-3.* Chicago: University  
of Chicago Press 1951

**TILLICH, Paul.** *Biblické náboženství a ontologie.* Praha: Kalich 1990

**TRESMONTANT, Claude.** *Bible a antická tradice.* J. Sokol. Praha: Vyšehrad  
1970.

**TRETERA, Ivo.** *Nástin dějin evropského myšlení.* Praha: Paseka 1999.  
ISBN 80-7185-819-6

**TRETERA, Jiří.** *Církevní právo.* Praha: Jan Krigl 1993

**VACEK, Pavel.** *Morální vývoj v psychologických a pedagogických  
souvislostech.* Hradec Králové: Gaudeamus 2000

**VILINSKÝ, Valerij. S.** *Duch ruské církve.* Praha: Kuncíř 1930

**WEBER, Helmut.** *Všeobecná morální teologie.* Přeložil M. Kratochvíl. Praha:  
Vyšehrad/Zvon 1998. ISBN 80-7021-292-6

**WEISS, Petr/ZVĚŘINA, Jaroslav.** *Sexuální chování obyvatel České republiky.  
Výsledky národního průzkumu.* Praha: Alberta 1999.  
ISBN 80-85792-13-3

**WEISCHEDEL, Wilhelm.** *Skeptická etika.* Praha: OIKOYMENH 1999.  
ISBN 80-86005-84-4

**WILSON, Edward O.** *O lidské přirozenosti.* Přeložili E. Bakalář a Z. Urban.  
Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1993. ISBN 80-7106-076-3

## Příloha I

### Manželské právo římskokatolické a pravoslavné církve

#### A. CÍRKEVNÍ MANŽELSTVÍ PODLE CIC 1984<sup>148</sup>

Manželství je podle Kodexu „*foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum*“ (c.1055, § 1). A §2 k tomu dodává: „*Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum.*“

Podstatným znakem manželství je jeho nerozlučitelnost (dissolubilitas). „*Matrimonium ratum et consummatum nulla humana potestate nullaque causa, praeterquam morte, dissolvi potest.*“ (c. 1141)

Manželství může uzavřít každý, komu v tom nebrání právo (c. 1058).

Dřívější kodex (CIC 1917) rozlišoval překážky zabraňující a vylučující (impedimenta impediencia/dirimentia). Manželství uzavřené se zabraňující překážkou bylo uzavřeno platně, ale nedovoleně. Manželství uzavřené s vylučující překážkou bylo uzavřeno neplatně. Nový kodex zná jen vylučující (zneschopňující) překážky.

#### Rozdělení překážek

Z hlediska původu:

- 1) překážky práva božského — ty se dále dělí na
  - a) překážky práva přirozeného (např. impotence)
  - b) překážky práva pozitivního (např. trvající manželství)
- 2) překážky práva lidského
  - a) církevního (pro pokřtěné) nebo
  - b) občanského (pro nepokřtěné)

Z hlediska dokazatelnosti:

- 1) překážka veřejná (impedimentum publicum)
- 2) překážka tajná (impedimentum occultum seu conscientiae).

Podle stupně jistoty:

- 1) překážka jistá (impedimentum certum)
- 2) překážka pochybná (impedimentum dubium)

---

<sup>148</sup> Platný Kodex kanonického práva (*Codex Iuris Canonici*) vydaný r. 1983. Není závazný pro všechny katolíky, pouze pro katolíky římské. Katolíci východních církví jsou vázáni odlišnými normami.

Nikdy není dovoleno uzavřít manželství, existuje-li pochybnost, zda strany nejsou spřízněny v jakémkoliv stupni přímé linie nebo v druhém stupni bočním. Naopak existuje-li pochybnost o nemohoucnosti (*impotentia coeundi*), nesmí se zabraňovat uzavření manželství, ať už jde o pochybnost skutkovou nebo právní, ani se nesmí prohlásit manželství za neplatné, pokud pochybnost trvá (c. 1084 § 2).

Podle možnosti získání dispense:

- 1) překážky nedispensovatelné (např. manželský svazek),
- 2) překážky, které se obvykle nedispensují (např. svěcení)
- 3) překážky, které bývají obvykle dispensovány

Kodex neupřesňuje, které překážky patří do druhé a které do třetí skupiny. Rozhodující je tu praxe Římské kurie, která se může poněkud měnit.

Podle trvání:

- 1) překážky dočasné
- 2) překážky trvalé

### **Vylučující překážky jednotlivě (cc. 1083–1094)**

Následující překážky činí osobu neschopnou uzavřít platné manželství:

- 1) Překážka věku (nezletilost)
- 2) Manželská nemohoucnost (*impotentia*)
- 3) Existující manželské pouto (*vinculum*)
- 4) Různost náboženství (*disparitas cultus*)
- 5) Svěcení
- 6) Řeholní sliby
- 7) Únos (*raptus*)
- 8) Zločin (*crimen*)
- 9) Příbuzenství (*consanguinitas*)
- 10) Švagrovství (*affinitas*)
- 11) Veřejná mravopočestnost (*publica honestas*)
- 12) Zákonné příbuzenství vzniklé z osvojení (*cognatio legalis*)

34–35

Zplatnění manželství

- 1) Prostá konvalidace
  - a) odstranění překážky
  - b) obnovení manželského souhlasu
- 2) Mimořádné zplatnění (*sanatio in radice*)  
se užívá, není-li prostá konvalidace možná

## Manželské právo soudní

- 1) Prohlášení manželství za neplatné
  - a) manželství může být uzavřeno neplatně pro překážku, od níž nebyla vyžádána dispens
  
  - b) manželství může být uzavřeno neplatně pro vadu manželského souhlasu
  
  - c) manželství může být uzavřeno neplatně pro vadu kanonické formy
- 2) Dispens od nedokonaného manželství (matrimonium ratum non consummatum)
- 3) Odloučení od stolu a lože
- 4) Domnělá smrt manžela

### A. CÍRKEVNÍ MANŽELSTVÍ V PRAVOSLAVNÉ CÍRKVI<sup>149</sup>

Pravoslaví chápe manželství především jako vytvoření domácí Církve<sup>150</sup>. I ono má určité zákony na ochranu manželství. Tyto zákony mají za účel 1) kanonicky a platně vytvořit manželství a 2) takto vytvořené manželství zachovat. Za tímto účelem Církev stanovila podmínky, které se dělí na:

1. podmínky kladné (rozdílné pohlaví, věk, dobrovolný souhlas, přičetnost, "synúsie" [= schopnost pohlavního styku], povolení biskupa, ohlášky, souhlas rodičů)
2. podmínky záporné (překážky)

Překážkami se rozumí záporné podmínky, které nesmějí být naplněny, má-li být manželství kanonicky platné. Překážky se dělí na rozvratné a odkladné. Rozvratné překážky ruší platnost manželství. Odkladné překážejí uzavření manželství. Pokud je však přesto manželství uzavřeno, nemají vliv na

---

<sup>149</sup> Prameny: BOUMIS, Panagiotis I. *Kanonické právo pravoslávnej Cirkvi*. Přeložil G. Kountouris. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity 1997; TRETERA, Jiří. *Církevní právo*. Praha: Jan Krigl 1993

<sup>150</sup> Respektujeme zvyk pravoslavných psát slovo Církev vždy s velkým písmenem.

jeho platnost. Rozvratné překážky jsou absolutní a relativní. Absolutní překážejí uzavření manželství s jakoukoliv osobou, relativní s určitou osobou.

Rozdělení na rozvratné a odkladné, absolutní a relativní je rovněž relativní a může se kdykoliv změnit.

K těmto překážkám se počítá

- pokrevní příbuzenství
- duchovní příbuzenství (mezi křtěncem a kmotrem, jejich rodiči, mezi dvěma křtěnci, kteří mají stejného kmotra)
- cizoložství Je zakázáno uzavřít manželství mezi dvěma osobami, které spolu spáchaly cizoložství.
  - zásnuby Jsou-li dvě osoby zasnoubené církevním obřadem nebo státním zákonem, vytváří to překážku uzavření manželství nebo zásnub s jinou osobou, dokud předchozí zasnoubení není zrušeno zákonem či smrtí.
  - platné (první nebo druhé) manželství Platné manželství, úřední nebo církevní, které nebylo ukončeno smrtí nebo právoplatným rozvodem, je překážkou dalšího manželství. (Nezvěstnost jednoho z manželů, pokud neexistují důkazy či vážné podezření o jeho smrti, nedává druhému svobodu uzavřít další manželství.)
  - platné třetí manželství Církev nesouhlasí se třetím a čtvrtým manželstvím. (Ač někdy "s krajním pochopením" třetí manželství povoluje, čtvrté manželství neakceptuje.)
  - nelegálně ukončené manželství Pokud jeho manželství nebylo ukončeno podle církevních ustanovení (zákona nebo oikonomie) nemůže křesťan uzavřít další manželství.
  - jinověrci Podle platných kánonů je křesťanovi zakázáno uzavřít manželství s osobou jiného náboženství, pokud tato osoba neslíbí, že vstoupí do pravoslavné Církve.
  - hereze Manželství mezi pravoslavným křesťanem a heretikem je zakázáno. (Dnes Církev v rámci oikonomie manželství s heterodoxními osobami [tzv. smíšená manželství] akceptuje pod podmínkou, že děti v takovémto manželství narozené budou vychovány v pravoslavné víře.)

I v pravoslavné Církvi platí, že manželství je v zásadě nerozlučitelné.

Podle učení Páně je manželské spojení muže a ženy celoživotní. Rozvod je výjimečným řešením. (...) Církev **uznává za přirozené** jen jedno rozloučení kanonicky uzavřeného manželství, a tím je smrt jednoho z manželů. (...) Podobně Církev, podle slova Páně, **pokládá za možný** jen

jeden důvod rozloučení uzavřeného manželství: cizoložství a smilstvo. (...) Ostatní rozluky manželství Církev akceptuje "podle oikonomie".<sup>151</sup>

Důvodem rozvodu mohou být:

- Cizoložství (cizoložství jednoho z manželů je důvodem rozvodu pro druhého)
- Bigamie
- Zlý úmysl jednoho manžela zabít druhého
- Opuštění manžela s úmyslem osvobodit se od manželských povinností
- Silný otřes manželského vztahu, vycházející ze zlých činů (např. úmyslný potrat) nebo nedbalosti jednoho z manželů a znemožňující soužití s druhým manželem
- Rozhodnutí manželů nebo jen jednoho z nich pro mnišský život (v tomto případě je potřebný souhlas druhého manžela)
- Impotence, pokud byla druhému manželovi před uzavřením manželství neznáma, trvala po uzavření manželství a existuje i během procesu rozvodu
- Duševní choroba, trvající dlouho a znemožňující duchovní soužití manželů
- Malomocenství

### **Obnovení manželství**

Obnovení manželství je nejen možné, ale i vítané. V tomto případě se neopakuje svatební obřad, ale čtou se zvláštní rozhřešující modlitby.

### **Druhé a třetí manželství**

V případě druhého nebo třetího manželství musí klerik udělit budoucím manželům adekvátní epithýmii<sup>152</sup>, neboť druhé manželství Církev pokládá za osobní prohru těchto osob.

---

<sup>151</sup> BOUMIS, Panagiotis I. *Kanonické právo pravoslávnej Cirkvi*. Přeložil G. Kountouris. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity 1997. Str. 122–124 [zdůraznění J.L.]

<sup>152</sup> „Epitímia je duchovným liekom, ...duchovnou rehabilitáciou, procesom/prostriedkom rekonvalescencie. (...) Nie je to akési vykúpené za hriechy, zadosť učinenie/náhrada v pravom slova zmysle, neospravedlňuje nás pred Bohom.“ <<http://www.grkat.nfo.sk/Texty/poucenie-o-spovedi.html>>

## Příloha II

### Fiat iustitia

V posledním románu Hermana Melvilla\*, otištěném po jeho smrti, zabije plavčík Billy Budd na anglické válečné lodi svého nadřízeného. Ten jej v přítomnosti kapitána hanebně obvinil ze vzpoury. Smrt zbrojmistra je vlastně nehoda. Všem je jasné, že Billy jej nechtěl zabít a udeřil jen z bezradnosti nad ničemným obviněním.

Přesto je jeho další osud nevyhnutelný. Kapitán okamžitě svolá válečný soud, který Billyho odsoudí k smrti. Rozsudek je proveden následujícího dne. Billy je popraven, třebaže kapitán a jeho důstojníci, kteří tvoří válečný soud, vědí, že Billy je nevinný. Nejsou vůči němu ani nijak nepřátelsky nakloněni — právě naopak, mají Billyho rádi, a zvláště kapitánovi je velmi blízký. Po zabitém zbrojmistrovi nikdo netruchlí, Melville jej charakterizuje jako od základu zkaženého a zlého člověka.

Proč potom takový rozsudek? Kapitán jej zdůvodňuje, když se pokouší své váhající a nejisté důstojníky přesvědčit o nutnosti rozsudku:

„Avšak ty vaše ohledy! Pohybují se snad v nějakém příšeří? Vyzvěte je, ať vystoupí a představí se! Podívejte se — jde asi o toto: Jestliže bez ohledu na polehčující okolnosti jsme nuceni považovat zbrojmistrovu smrt za důsledek skutku tohoto vězně, je pak tento čin hrdelním zločinem, který se trestá smrtí? Nemělo by se však v přirozeném právu zvážit ještě něco jiného než přímý skutek věžňův? Což můžeme odsoudit k okamžité a hanebné smrti bližního, nevinného před Bohem, o němž i my soudíme, že je nevinen? — Formuluji to správně? Naznačujete smutný souhlas. I já to cítím, plnou váhu toho všeho. Tak je tomu podle přírody a přirozeného práva. Svědčí však tyto knoflíky, které nosíme, o naší věrnosti přírodě? Nikoliv, o věrnosti králi. (...)

Vyhlašuje-li se válka, ptá se někdo nás, předních bojovníků, na náš názor? Bojujeme na rozkaz. Jestliže náš rozum válku schvaluje, je to jen náhodná shoda. A tak je tomu i v detailech. Podobně i nyní: vyneseme-li rozsudek, budeme to my sami, kdo bude soudit? Mnohem spíše válečné právo, které bude působit naším prostřednictvím. Za toto právo a za jeho tvrdost my odpovědnost neneseme. Naše odpovědnost, k níž jsme se zavázali, je taková, že se tohoto práva budeme držet a že je budeme prosazovat, ať se projeví jakkoliv nemilosrdně.“

---

\* MELVILLE, Herman. *Billy Budd*. Přeložil J. Munzar. Praha: Vyšehrad 1978

Kapitán probírá i možnost zmírnění trestu, zavrhuje ji však na základě obávaného fatálního vlivu na disciplínu posádky:

„Budou si myslet, že jsme se zalekli, že se jich bojíme — že se bojíme uplatnit tvrdost zákona, jednoznačně v tomto okamžiku nutnou, nemá-li dojít k dalším obtížím. Jakou hanbou pro nás by byla taková jejich domněnka a jak hluboce by to ohrozilo udržení kázně!“

V Melvillově románu sděluje rozhodnutí soudu Billy Buddovi sám kapitán. Billyho poslední slova jsou: „Bůh žehnej kapitánu Verovi!“\*

---

\* HEIDBRINK, Horst. *Psychologie morálního vývoje*. Přeložil O. Müller. Praha: Portál 1997



### Příloha III Pravdomluvnost

Naštěstí jsme měli rádio, ačkoli hned na začátku okupace vyšlo nařízení, že všichni musí své osobní přijímače odevzdat. Bylo nám jasné, že si nemůžeme dovolit předstírat, že žádný nemáme. Rozhodli jsme se, že odevzdáme malý, přenosný, zatímco větší a výkonnější přístroj ukryjeme do jednoho z prázdných prostorů pod starými točitými schody.

Vymyslel to Petr. V době přepadem Holandska mu bylo šestnáct let a společně s jinými mladými muži sdílel nevyčerpatelnou energii pramenící ze zlosti a bezmoci. Petr umístil rádio pod křivkou schodiště, přímo nad otcovým pokojem, úkryt znovu nenápadně zakryl starými prkny, zatímco já jsem odnášela druhé rádio do velkého obchodního domu Vroom en Dreesman, kde jsme měli rádia odevzdat. Vojenský úředník za pultem si mne prohlédl.

„Je to jediné rádio, co vlastníte?“

„Ano.“

Vzal si k ruce seznam obyvatel našeho domu. „Ten Boom Casper, ten Boom Elizabeth, bydlí s vámi? Nevlastní nikdo z nich další rádio?“

Od dětství jsem věděla, že nebesa se otvírají a vylévají oheň na lháře, vydržela jsem však jeho pohled.

„Ne.“

Když jsem opustila budovu, udělalo se mi nevolno. Ne proto, že bych poprvé v životě vědomě lhala, nýbrž proto, že to bylo tak lehké.\*

\* \* \*

Povídali jsme si v kuchyni s Katrien a Cocky. V té chvíli se však do místnosti vřítily Petr se svým starším bratrem Bobem s obličejem pobledlými strachem.

„Vojáci! Rychle! Jsou o dva domy pod námi a směřují sem!“

Odtáhli stůl, odhodili koberec a otevřeli padací dveře. Nejdříve si dovnitř lehl Bob a Petr si lehl na něj. Zavřeli jsme dveře, přehodili přes ně

---

\* Corrie ten Boom: Útočiště, přeložil Martin Skořepa, Nakladatelství KMS 1999, str. 65–66

koberec a přitáhli stůl na původní místo. Třáslly se nám ruce, když jsme s Betsie a Cocky přehodily přes stůl ubrus a začaly prostírat čaj pro pět osob.

Zaslechli jsme rámus, otevřely se přední dveře, následovala další rána, protože Cocky upustila šálek. Dva Němci v uniformách pronikli do kuchyně s namířenými zbraněmi.

„Zůstaňte na místě! Nehýbejte se!“

Pronikal k nám sílící dupot vojenských bot. Kroky směřovaly po schodech nahoru. Vojáci znechuceně nahlédli do místnosti s ženami a jedním starcem. Kdyby si však lépe prohlédli Katrien, poznali by, že něco nehraje. Její tvář byla poznamenána úzkostí. Vojáky však zajímaly jiné věci.

„Kde máte vaše muže?“ zeptal se menší voják Cocky lámanou holandsčinou.

„To jsou moje tety,“ řekla, „a tady sedí náš dědeček. Tatínek je ve škole, maminka nakupuje a...“

„Nezajímá mě váš rodokmen!“ ozval se muž podrážděně německy a pokračoval holandsky: „Kde máš bratry?“

Cocky na něj vteřinu zírала a pak sklopila oči. Zatajil se mi dech. Věděla jsem, že Nollie své děti vychovala přísně, aby nikdy nelhaly. Nyní však nebylo možné dělat nic jiného, pomyslela jsem si.

„Máš bratry?“ zeptal se znovu důstojník.

„Ano,“ odpověděla Cocky tiše. „Mám tři bratry.“

„Kolik je jim let?“

„Osmnáct, devatenáct, dvacet jedna.“

Seshora k nám doléhalo bouchání dveří a skřípění odtahovaného nábytku.

„Kde jsou teď?“ naléhal voják.

Cocky se sehnula a začala sbírat střepy šálku. Popadl ji, aby se narovnal. „Kde jsou tví bratři?“

„Nejstarší studuje teologii, večer obyčejně není doma, protože...“

„A ostatní?“

Cocky ještě měla tolik sil, aby odpověděla:

„Jsou pod stolem.“\*

\* \* \*

---

\* Corrie ten Boom: Útočiště, přeložil Martin Skořepa, Nakladatelství KMS 1999, str. 86–87

Několik kroků ode mě stála venku stará Katrien, která bydlela u Nollie. Vypadala, jako by utrpěla nějaký těžký šok. Utíkala jsem dolů a vtáhla ji dovnitř. I když byl horký srpnový den, ruce staré paní byly studené jak led. „Katrien! Co tu děláte? Proč stojíte venku?“

„Zbláznila se!“ vzlykala. „Vaše sestra se zbláznila!“

„Nollie? Stalo se něco?“

„Gestapo!“ řekla. „Přepadlo nás. Nevím, jak na nás přišli, někdo nás udal. Vaše sestra a Annaliese byly v obýváku, slyšela jsem je!“

„Slyšela? Co jste slyšela?“ skoro jsem vykřikla.

„Slyšela jsem, co jim řekla. Gestapo ukázalo na Annaliesu s otázkou, je-li Židovka. Vaše sestra řekla, že ano.“

Udělal se mi nevolno. Představila jsem si Annaliesu, tu krásnou světlovlasou mladou ženu s perfektními doklady. Úplně nám důvěřovala. A teď udělá Nollie takovou věc. Ta její zákonická pravdomluvnost!\*

---

\* Corrie ten Boom: Útočiště, přeložil Martin Skořepa, Nakladatelství KMS 1999, str. 104–105