

Když se morálně rozhodujeme, existují v podstatě pouze tři odlišné cesty či přístupy, kterých se můžeme držet. Jedná se o: (1.) legalismus; (2.) antinomismus – opačný extrém, tj. postoj, který neuznává zásady či normy; a (3.) situační přístup. Všechny tři hrály roli v dějinách západní morálky, přičemž legalismus byl zdaleka nejběžnější a nejstálejší. Tak jako se prosadil mezi poexilními Židy, podářilo se mu – Ježíšovi a Pavlovi navzdory – od počátečních dnů ovládnout křesťanství. Jak se brzy přesvědčíme, v mnoha běžných životních situacích vykazuje legalismus rysy toho, co Henry Miller kousavě označil za „nemorálku morálky“.¹

K ilustraci nám poslouží jeden starý vtip. Bohatý muž se zeptal půvabné mladé dívky, jestli by se s ním nepo-mlovala. Odpověděla: „Ne.“ Potom se jí otázal, zda by to udělala za 100 000 dolarů. Řekla: „Ano!“ „A co za 10 000 dolarů?“ zeptal se opět. „No, ano, vyspala.“ od-pověděla. Jeho další otázka zněla: „A za 500 dolarů?“ Na dívčino pohoršené „Kdo si myslíš, že jsem?“ odpověděl: „To už ale přece víme. Teď se dohadujeme o ceně.“ Je každá žena, která udržuje mimomanželské „vztahy“ (jak podivně zní v daném kontextu toto slovo!), automaticky prostitutkou? Je to *vždy*, bez ohledu na to, co činí pro sebe či jiné, nesprávné? Je mimomanželský sex špatný jako takový, nebo může být v některých situacích dobrý?

¹ *Stand Still Like the Hummingbird* (New Directions, 1962), s. 92–96.

Má každý svou cenu? A pokud ano, znamená to, že jsme nemorální a eticky slabí? Na tyto otázky se pokusíme najít odpověď.

P R Í S T U P Y K R O Z H O D O V Á N Í

1. *Legalismus*

Zastáváme-li tento postoj, vstupujeme do každé situace rozhodováním obřížení celým souborem prefabrikovaných pravidel a předpisů. Zde panuje litera, nikoli duch zákona. Zásady tohoto přístupu, kodifikované v pravidlech, nejsou pouze vodítky či maximami, které objasňují situaci; jsou to *směrnice*, podle kterých se máme řídit. Řešení jsou dána předem a můžeme si je „vyhledat“ v nějakém spisu – v bibli či zповědní knize.

Všechny významné západní náboženské tradice – židovství, katolicismus i protestantismus – jsou legalistické. V oblasti morálky i nauky se přidržují „polopatického“, „systematického“ pravověří. Starověcí Židé, zejména v poexilní době pod vedením Makabejců a farizejů, se řídili Zákonem neboli Tórou a její ústní tradicí (halachou).² Jednalo se o soubor 613 (či 621) přikázání, rozvedený složitějšími výklady a aplikacemi Mišny.

Psané právo a zákoníky se nevyhnutelně rozrůstají, vrší jeden předpis na druhý, protože složitost života a požadavky milosrdenství a soucitu se spojují – dokonce i u zakonodárců –, aby vytvořily komplikovaný systém

výjimek a kompromisů v podobě pravidel porušujících pravidla! To vede k onomu osídnému a obtížnému způsobu výkladu ve stylu „podívejme, copak to tu ještě máme“, který rabíni nazvali pilpul – tedy k puntičkářskému a intelektuálně náročnému studiu litery zákona, zahrnujícímu jak Pentateuch s jeho zákoníky (např. kniha smlouvy, Zákon svatosti), tak i midraš, Mišnu a talmud. Pro prorocký „pathos“ (podlení se na Boží milující účásti) a „ethos“ (život v lásce jako *norma*, nikoli program) to znamenalo tragickou smrt. U proroků šlo přitom o otázku, jak citlivě dojít k „porozumění *konkrétní situaci*“.³

Takto tkaná pavučina dříve či později zadusí své tvůrce. Reformní a dokonce i konzervativní Židy to stále dlo k tomu, aby se z ní vymotali. Pouze ortodoxie se stále zmnitá v jejich vláknech. Něco z takového pilpulu a probněmu formalismu lze ovšem nalézt i v dějinách křesťanství. V katolicismu se tento formalismus hájí do velmi důmyslné morální teologie, která – s tím, jak narůstala její složitost a spleť – se stále víc uchyluje ke kazuistice. A ta, jak se zdá, uniká „zákonům“ správného a nesprávného, jež jsou zachyceny v učebnicích a příručkách. To katolictví samozřejmě slouží ke cti. Láska, dokonce i u nejzatvrzelejších tvůrců systémů, se nadále zastává milosrdenství a vybojovává přinejmenším částečnou úlevu od chladné abstraktnosti norem. Kazuistika je hold, který vzdává legalismus lásce k druhým a realitickému vidění životních spleťtostí.

² Prorocká iahvistická tradice ustoupila elohisticko-deuteronomistické tradici s jejími přikázáními a nařízením.

³ Abraham J. Heschel, *The Prophets* (Harper & Row, Publishers, 1962), s. 225, 307–315.

Protestantismus žádné takové složité systémy či sbírky zákonů v podstatě nevytvoril, ale co získal svou jednoduchoštinou, ztratili rigiditou, puritánským důrazem na morální normy.⁴ Ve skutečnosti ve chvíli, kdy jsou lidé od dáni být jen *prostému principu* legalistické morálky či zákonické etiky, je neexistence kazuistiky a její komplexnosti důkazem zavírání očí před pochybnostmi a složitostí života. Tito lidé ztratili kontakt s tím, co nás v životě trápí a sužuje.

A co je ještě horší – kdekoli chyblí kazuistika, ukazuje se, že trestající a sadistické užiti zákonů lidem nepomáhá, nýbrž ubližuje. Jak jinak si lze vysvětlit středověké upalování homosexuálů (pro něž Starý zákon nařizoval smrt)? I dnes ještě hrozí v jednom státě stejně sexuálně orientovaným dospělým trest vězení až do výše šedesáti let, třebaže nikoho nesvědčí ani veřejně nepohoršují! Tak to nutně končí, když se dává přednost zákonu před láskou. „Puritánský“ typ člověka je dobrým příkladem tohoto přístupu. Ale i když legalista opravdu *lituje*, že si zákon žádá chladně či tvrdě rozhodnutí, stále křičí: „*Fiat justitia, ruat caelum!*“ (Budiz spravedlnost, i kdyby se mělo zhroutit nebe!) Takového člověka nazval Mark Twain „dobrým člověkem v nejhorsším slova smyslu“.

Křesťanský situační etik souhlasí s Bertrandem Russelllem, jenž tvrdí: „Dodnes považují řádoví křesťané cízoložníka za člověka zkaženějšího, než je politik, který přijímá úplatky, ačkoli úplatkářský politik nadělá pravdě-

⁴ Existují však atypická díla, jako je *Christian Directory* (1673) Richarda Baxtera či *De conscientia, eius hinc et Casibus* (1632) Willama Amese (Amesia).

podobně tisíckrát více škody.“⁵ A naprosto zavrhuje názor kardinála Newmana: „Církev má za to, že by bylo lepší, kdyby slunce i měsíce spadly z nebe, zanikla země a mnoho milionů jejích obyvatel zemřelo hladu ve strážlivé agonii... než aby jediná duše – neřeknu přímo byla ztracena, nýbrž – dopustila se jednoho drobného hříchu.“⁶

Paní X byla obžalována (později ji odvolací soud obvinění zprostil) z ohrožování mravní výchovy mladší dcery. Pokoušela se naučit dítě cudnosti, ale již ve třinácti letech dívka porodila první ze tří nechtěných, zanedbávaných dětí. Matka tehdy prohlásila: „Pokud se chceš taktó chovat dál, aspoň se ujisti, že má ten hoch prezerativu!“ Na základě tohoto důkazu byla obviněna a odsouzena. Spojené síly „světského“ práva a legalistického puritanismu se snažily zabránit tomu, aby se dříve a jejím nemanželským dětem dostalo matčiny láskyplné pomoci i podpory, kterou nabízejely sociální organizace. Situační etika by tuto ženu chválila, nikoli stavěla na pranyř.

V řeči klasické etiky a právníctví platí, že čím více je psaného práva, tím více je zapotřebí obvyčejné lidské slusnosti. Při aplikaci zákonů na konkrétní situace musí zůstat určitý prostor pro pochybující či zmatená svědomí. Nevýhnutelně se objevují otázky, zda se zákon na jistý případ vůbec vztahuje (pochybnost) či kterého ze zákonů, jež si více či méně protičeí, se máme držet (zmatenost). Kazuistika je snaha odpovědně se s těmito otázkami vyrovnat, i když je při tom ochromena a se-

⁵ *Why I Am Not a Christian* (Simon and Schuster, 1957), s. 33; Český: Bertrand Russell, *Proč nejsem křesťanem a jiné eseje*, přel. František Kejdana (Praha: Orbis, 1961), s. 29.

⁶ F. H. Newman, *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching* (Longmans, Green & Co., 1918), s. 190.

šněrována zásadami a „posvátnými“ normami. Pokud etika zákona vůbec naslouchá lásce, snaží se povznést nad legalismus. Vznik katolické kazuistiky je paradoxně pádným důkazem toho, že v katolicismu panuje menší legalismus než v protestantismu.

Legalismus má v křesťanské tradici dvě podoby. V katolické tradici je důležitý legalistický rozum, který se zakládá na přirozenosti či přirozeném zákonu. Katoličtí morální teologové mají sklon načrtnout etické normy tak, že lidský rozum vztahuje k danostem přírody, tedy k člověku i mimolidskému stvoření, a k ponaučením z historické zkušenosti. Tvrdí, že tímto postupem se jim podařilo odvodit obecně uznávané a tudíž platné „přirozené“ morální zákony. Protestantští etikové se přidržují téže vysvětlovací a deduktivní taktiky. Zmocnili se Písma a učinili s ním to samé, co katolíci s přírodou. Jejich biblické morální normy se prý zakládají na slovech a výrocích Zákona a Proroků, evangelistů a apoštolů. Jedná se o legalistické zjevení. První přístup je tedy racionalistický, druhý biblicistní; jeden se opírá o přirozenost, druhý o Písmo. Oba jsou však legalistické.

Ačkoli se katoličtí etikové vyrovnávají i se „zjeveným zákonem“ (jako je např. „Boží pozitivní zákon Desatera“) a protestanté se snaží při interpretaci biblických výroků využívat rozumu (hermeneutika), obecně platí, že jsou oba tábory svázány s naukou etiky zákona.

2. Antinomismus

Protipólem legalismu je antinomismus. Zastáváme-li tento postoj, vstupujeme do každé situace rozhodování bez jakýchkoli pravidel či maxim, nemluvě o *normách*.

Antinomisté tvrdí, že v každém „existenciálním okamžiku“ či „jedinečné situaci“ musíme spoléhat právě na situace jako takové, *hic et nunc*, abychom se mohli eticky rozhodnout.

Termín „antinomismus“ (doslova: proti zákonu) užil poprvé Luther, když chtěl vystihnout názory Johanna Agricoly. Tento etický koncept se vyskytoval spíše zřídka, například mezi některými anabaptisty, některými sektami anglických puritánů a některými stoupenci Johna Wesleyho. Hovoří se o něm jistě již v 1. listu Korintským (1K 6, 12–20). Pavel musel bojovat s dvěma primitivními podobami antinomismu u helénistických židokřesťanů, které navštívil. Jeho útoky na morálku zákona totiž chápali příliš naivně a doslovně.

Jednou podobou byl libertinismus – víra, že díky milosti, novému životu v Kristu a spáse skrze víru křesťané již nepodléhají zákonu či normám. Jejich šťastný osud byl již zajištěn, a proto nezáleží na tom, *co* dělají. (A *co* tedy dělali? Smlíhali, opijeli se, dopouštěli se incestu! 1. list Petřův 2, 16 tudíž varuje: „Jste svobodní, ale ne jako ti, jímž svoboda slouží za plášť nepravosti, nýbrž jako služebníci Boží.“ Tato svobodomyšlnost nevyhnutelně vedla – zejména v oblasti sexuální etiky – k vzestupu legalismu, který na křesťany těžce dolehá dodnes.) Druhou, méně okázalou a vytrvalejší formu představoval gnostický nárok na mimořádné poznání, v němž pravidla či normy nemají místo ani jako vodítka a ukazatele směru. V aktuální situaci by gnostici jednoduše *věděli*, *co* je správné. Tvrdili totiž, že mají mimořádně vvinuté svědomí. Právě tato druhá, „gnostická“ podoba antinomismu je zde předmětem mého zkoumání.

Zatímco zájem legalistů zcela poutá zákon a jeho ustanovení, gnostici se proti zákonu stavějí natolik rozhodně a principiálně, že jejich morální rozhodování je nahodilé, nevypočítatelné, nevyzpytatelné a zcela anomální. Morální rozhodování je věci spontánnosti; je doslova bezzásadové, čistě *ad hoc* a neplánované. Gnostici se pohybují od jedné situace k druhé, aniž by bylo jejich jednání předvídatelné. Představují vlastně anarchisty, tj. neuznávají vládu pravidel. Nejenže „se zbavili Jha zákona“, ale navíc při rozhodování improvizují, reagují živelně a jsou intelektuálně nezodpovědní. Nejenže zavrhli starobylou Tóru, ale dokonce přestali vážně a pečlivě zvažovat požadavky lásky, jak byla zjevena v Kristu, samotnou normu lásky. S vaničkou vyhlili i děti!

Právě o to zápasil Pavel s antinomisty v Korintu a Efezu – zavrhlovali veškerý zákon a všechny zásady a při mravní volbě spoléhali pouze na vodítko, které se jim naskytne v konkrétní situaci. Někteří z nich se považovali – a Pavel je tak nazýval – za *pneumatikoi*, obdařené Duchem. Tvrdili, že jejich vodítko nepochází od nich, ale od Ducha svatého. A k čemu jsou zásady a zákony, když se můžeme spolehnout na Ducha svatého? Jednalo se o určitý druh pojetí speciální prozřetelnosti; jistý typ teorie inspirovaného svědomí.⁷ Jiní antinomisté tvrdili a dodnes tvrdí, že v sobě mají vodítko, jakýsi vestavěný radar, jasnou živě svědomí, které není vázáno na vnější zákon, protože ten je, jak zaslíbil Jeremiáš, vepsán „do jejich srdce“ (Jr 31, 31–34). Tato druhá a běžnější podoba gnostického antinomismu, křesťanského i nekřesťanského,

má blízko k teorii intuitivního svědomí či svědomí coby přirozeného habitu.⁸

Dobrym příkladem této představy vodítka je dnes sdružení Moral Re-Armament (Morální znovuvybrojení). Zastává učení o speciální prozřetelnosti a o tom, že se člověku díky „duchovním mocím“ dostává každodenního vedení, jež mu umožňuje rozlišovat správné a nesprávné jednání a pohnutky. Základní nauka tohoto sdružení byla vypracována ve dvacátých letech pod vedením Franka Buchmana, kdy se hnutí ještě jmenovalo The First Century Christian Fellowship (Křesťanské sdružení prvního století). Příliš nepřekvapuje, že do svých řad získalo dokonce i francouzského existencialistického filozofa Gabriela Marcela.⁹

Dnes, kdy tuto klientelu tvoří zámožní lidé, se jedná o „cestu k nápravě ve smokingu“. Součástí ideologie tohoto uskupení je pochopitelně perfekcionistická představa, že „členové sdružení“ mohou a mají dosáhnout *absolutní čistoty* (v sexuální oblasti), *absolutní* počestnosti, *absolutní* nesobeckosti a *absolutní* lásky. Oddělení lásky a nesobeckosti je však stejně matoucí jako požadavek „absolutní“ ctnosti a perfekcionismu, a je právě tak domyšlivé. Ale když nám moc Ducha každý den říká, co je dobré, můžeme bezpochyby očekávat, že to budeme činit „absolutně“! Etku Morálního znovuvybrojení bychom logicky hledali v letnicích a charismatických hnutích, ale ta jsou kupodivu – navzdory proklamovanému „pneu-

⁸ Viz poznámku 23, kapitola II.

⁹ Viz Gabriel Marcel, *Fresh Hope for the World* (Longmans, Green & Co., 1960); viz též Tom Driberg, *The Mystery of Moral Re-Armament* (Alfred A. Knopf, 1965).

matickému“ charakteru – z větší části zcela legalistická a v jejich etice nenaženeme po antinomismu ani stopy.

Jinou verzí antinomismu, která je filozoficky mnohem propracovanější a zjevně i obdivuhodnější, představuje existencialistická etika. Sartre hovoří o „nevolnosti“, kterou v nás vzbuzuje úzkostná zkušenost *roztržičnosti* reality. Důvěru v její soudržnost (například křesťanské učení o jednotě Božho stvoření či o Boží vládě nad dějinami) označuje jako „špatnou víru“. Kdykoli morálně volíme nebo se rozhodujeme, „nemůžeme se vymlouvat či zpěmně ospravedlňovat“. Sartre odmítl připustit, že by existovaly nějaké *obecné* – a dokonce ani běžné – platné zásady, o univerzálních *zákonech* nemluvě.¹⁰ Simone de Beauvoir naproti tomu v *Pour une morale de lam-biguïté* (*Etika dvojnáčnosti*) nedokáže zcela přijmout „nahodilou absurditu diskontinuity“ ani „rozumovou nultnost kontinuity“, a tak prokazuje, že není tak zatvrzelou existencialistkou jako Sartre. Připouští nicméně, že reálný svět je vpsledku „roztržičný a pustý“.¹¹ Před otevřeným antinomismem sice couvá, ale její ontologie – její pojetí základní skutečnosti – je nepochybně stejně radikálně diskontinuitní jako Sartrova, takže mezi jednotlivými situacemi či okamžiky zkušenosti není žádná spojitost. Žádná tkáň či pavučina života neexistuje, tudíž ani základna pro zobecňující morální zásady či zákony. Každá situace je jedinečná!

Tento postoj vede samozřejmě k tomu, že existencialisté zavrhují veškeré zásady, všechny „obecně platné“

¹⁰ Jean-Paul Sartre, *Existentialism*, přel. B. Fiechman (Philosophical Library, 1947), s. 27.

¹¹ (Philosophical Library, 1948), s. 44, 122.

etické normy či axiomy i všechna pravidla, zákony nebo předpisy, které je legalisticky absolutizují (zbožšťují). Chápání bytí jako radikální diskontinuity nevyhnutelně směřuje k „naprosté partikulárnímu“ – *tout comprendre, tout pardonner* (vše pochopit znamená vše odpustit). Sartre je alespoň poctivý a nemění postoj. Protože nepovažuje lásku za normu ani nevěří v Boha jakožto zdroj norem, rázně prohlašuje: „Ontologie sama nedokáže formulovat morální předpisy. Zabývá se výlučně tím, co jest; a z jejich poukazů nelze vyvozovat nějaké imperativy.“¹² Přinejmenším v tomto bodě má naprostou pravdu!

3. *Situční přístup*

Třetí přístup, který se pohybuje mezi legalismem a bezzásadovostí antinomismu, představuje situční etika (přebíhat od jednoho pólu ke druhému by bylo jen chodit od čerta k ďáblu). Zastáváme-li tento postoj, vstupujeme do každé situace rozhodování s předem danými etickými maximami konkrétního společenství a jeho tradicí a re-spektujeme je coby pomoc při řešení problému. Stejně tak jsme ovšem připraveni vzdát se jich nebo na ně nebrat zřetel v *situaci*, kdy se zdá, že tím lépe posloužíme lásce. Situční etika jde kus cesty s přirozeným zákonem, neboť přijímá rozum jako nástroj morálního soudu; odmítá však myšlenku, že dobro je objektivně „dáno“ v přirozenosti věcí. Kus cesty jde také s biblickým zákonem, protože přijímá zjevení jako pramen normy; odmítá však všechny „zjevené“ normy či předpisy kromě jednoho při-

¹² *Being and Nothingness*, přel. Hazel Barnes (Philosophical Library, 1956), s. 625. Česky: Jean-Paul Sartre, *Bytí a nicota: Pokus o fenomenologickou ontologii*, přel.

O. Kuba (Praha: OIKOYMENH, 2006), s. 710.

kázání – milovat Boha v bližním. Situační etik se drží morálního zákona nebo její porušuje podle toho, co si žádá láska. Řekne například: „Dobročinnost je dobrá, pokud ...“ Ale nikdy neprohlaší: „Dobročinnost je dobrá věc. Tečka!“ Jeho rozhodnutí jsou hypotetická, nikoli kategorická. Pouze přikázání lásky je bezpodmínečně dobré. „Nikomu nebudte nic dlužni, než abyste se navzájem milovali“ (Ř 13, 8). Jestliže chudého pomoc pouze ponizuje a ještě více zbidáčuje, situační etik odmítá poskytovat dary a hledá jiné východisko. Neční zákon z Ježíšových slov: „Každému, kdo tě prosí, dávej.“ Od takového biblicistního lpění na literě je jen krůček k výkladu, který vede k tomu, že ženy v jistých sektách odmítají krevní transfuzi, i když to má za následek nejen jejich smrt, ale dokonce i smrt nenarozeného dítěte. Pokud zločinci pravdivě odpovíme na otázkou, kde se skrývá oběť, kterou si vyhlédl, a on ji nalezne a zabije, dopustili jsme se podle legalisty jen jednoho hříchu (vraždy), nikoli dvou (vraždy a lhaní)!

Brunner prohlašuje: „Základ Božího přikázání je stále stejný, ale jeho obsah se proměňuje podle měnících se okolností.“ Proto „chyba kazuistiky nekví v tom, že ukazuje nekonečné množství podob, jichž může nabýt přikázání lásky; její chyba spočívá v odvozování specifických zákonů ze zákona univerzálního ... jako kdybychom se mohli na vše přichystat předem ... Láska je naproti tomu těchto předběžných vymezení prosta.“¹³ Z hlediska situační etiky můžeme říci, že z čehokoli, co je jediným univerzálním zákonem (u křesťanů *agapē*, u ostatních lidí

něco jiného), lze odvozovat obecné „zásady“, nikoli však zákony či pravidla. Z jedné univerzální normy nemůžeme „vyždímat“ další!

William Temple to vyjadřuje takto: „Univerzální povinnost se nespojuje s konkrétními soudy svědomí, nýbrž se svědomitostí. Zda jsou činy správné, může záviset na okolnostech ... ale existuje absolutní povinnost – chť to, co se v určitém okamžiku jeví jako správné.“¹⁴ K situaci se naše povinnost vztahuje relativně, ale v rámci situace je absolutní. Jsme například „povinni“ říkat pravdu jen tehdy, když to situace vyžaduje; pokud se táže vrah, kde se nachází jeho oběť, naši povinnost může být lháť. Situační etika obsahuje absolutní prvek a prvek úvahy, jak kdysi zdůraznil Alexander Miller.¹⁵ Lépe řečeno, patří k ní absolutní *norma* a metoda úvahy. Staré úsloví, že je třeba „víry, naděje a bystrosti“, není bez významu. Musíme zjistit, co se prokazuje jako skutečně etické, co je touto etikou „přiměřené“ (*fitting*), abych použili termínu H. R. Niebuha z knihy *The Responsible Self* (*Odpovědné já*).¹⁶ Člen situační etiky je kontextuální vhodnost – nikoli „dobře“ nebo „správně“, ale *přiměřené*.

V jednom fundamentalistickém časopise se kdysi objevil kreslený vtip, který ukazuje zamračeného Mojžíše, jak drží kamenné desky se všemi deseti vyrytými zákony, a horlivého kameníka, který mu říká: „Áron povídal, že bychom je možná měli omezit na, jedneji odpovědně

¹⁴ *Nature, Man and God* (The Macmillan Company, 1934), s. 405.

¹⁵ *The Renewal of Man* (Doubleday & Company, 1955), s. 44.

¹⁶ Harper & Row, Publishers, 1963), s. 60–61. Předchůdci jsou Samuel Clarke, *Unchangeable Obligations of Natural Religion* (London, 1706) a A. C. Ewing, *The Definition of the Good* (The Macmillan Company, 1947).

¹³ *The Divine Imperative*, přel. Olive Wyon (The Westminster Press, 1947), s. 132nm.

v lásce.“ Bylo to zamýšleno jako rýpnutí do situačních etiků a nové morálky, ale legalistický humor, který zde nacházíme, vyjadřuje přesně to, co požaduje situační etika! Spolu s Dietrichem Bonhoeferem prohlašujeme: „Principy jsou jenom nástroje v Boží ruce, které budou brzy zavřeny jako nepoužitelné.“¹⁷

Jeden kompetentní situační etik vysvětloval uvedené stanovisko studentům taktro: Fotbalová pravidla například uvádějí „brankář má být v bráně nebo „všichni záložníci se při úroku stahují“; jedná se o součást znalostí zkušeného hráče, které jej odlišují od nováčka. Pravidla však nejsou neporušitelná. Nejlepší hráči jsou ti, kteří vědí, kdy je ignorovat. V šachu například existuje užitečné pravidlo, že máme rozvíjet hru ve středové části hracího pole. Ale sledovali jste někdy hru člověka, který se tohoto pravidla otrocky drží? A když mu trochu podražďeně řeknete: „Proč jsi opět zaútočil v prostředku? Vždyť jsi mohl získat výhodu!“, nevzrušeně odpoví: „Rozvijím hru ve středové části hracího pole!“ Co je na tom špatného? Totéž, co je špatného na tom, když Kant poskytuje informaci vrahovi. Zapomíná na účel hry ... Již nemyslí na výhru, ale na to, aby se dokázal zaštitit pravidly.“¹⁸

Praktické uvažování nejnahjichho či toho, kdo se rozhoduje, se zaměřuje na *děni*, nikoli na kontemplativní *stálost*, jež je spíše rysem helénismu než bible. Podle Abrahamama Heschela je „trvání na zevšeobecnování za cenu naprosté lhostejnosti k zvláštnímu a konkrétnímu naprosto cizí prorockému myšlení. Slova proroků nikdy

neodhlíží od konkrétní historické situace. Nehlásají nadčasové, abstraktní proctví, ale vztahují se k aktuální situaci. Obecné existuje ve zvláštním a abstraktní se proěřuje v konkrétním.“¹⁹ „Skok víry“ je spíše věcí činu než myšlenkových úvah, neboť víra je hypotéza, kterou člověk bere natolik vážně, že podle ní žije a jedná.

Pro tento postoj existuje řada označení: situační přístup, kontextualismus, okazionalismus, ba dokonce aktualismus. Tyto nálepky samozřejmě naznačují, že jádrem etiky, již popisují, je zdravé a základní vědomí, že okolnosti mění situaci – tj. ve chvíli, kdy svědomí řeší aktuální problémy, musíme zvažovat situační proměnné stejně důkladně jako normativní či „obecné“ konstanty.

Situační faktory jsou tak podstatné, že můžeme dokonce říci, že „okolnosti mění pravidla a zásady“. Když Gertrude Steinová umírala, pronesla pry: „Je lepší klást otázky než dávat odpovědi, i kdyby to byly odpovědi dobré.“ To je v souladu s povahou situační etiky, jež je empirická, věcná, orientovaná na fakta a zviřává. Je antimoralistická i antilegalistická, protože citlivě reaguje na rozmanitost a složitost. Není ani zjednodušující ani perfercionistická. Jedná se o „kazuistiku“ (zajímají ji individuální případy) v konstruktivismu a nepejorativním slova smyslu. Možná bychom ji měli nazývat „neokazuistiku“. Stejně jako klasická kazuistika se zaměřuje na jednotlivé případy a konkrétní události a usiluje o praktické uplatnění křesťanských imperativů. Avšak na rozdíl od ní zahrňuje jakýkoli pokus o předjímání či předepiso-

¹⁷ *Ethics*, přel. N. H. Smith (The Macmillan Company, 1955), s. 8. Český: Dietrich

Bonhoefer, *Etika*, přel. Bohuslav Vík (Praha: Kalich, 2007), s. 69.

¹⁸ E. Lab. Chertonnier, Trinity College, 14. prosince 1964.

¹⁹ *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism* (Farrar, Strauss & Cudahy, 1956),

s. 204.

vání rozhodnutí skutečného života v jejich existenciální specifičnosti. Pracuje se dvěma vodítky, která nám poskytl apoštol Pavel: „Litera zabývá, ale Duch dává život“ (2 K 3, 6) a „Vždytí celý zákon je shrnut v jednom slově: Milovatí budeš bližního svého jako sebe samého!“ (Ga 5, 14).

Millar Burrows to ve své knize formuluje následovně: „Ten, kdo si vezme za měřítko zákon, je povinen vykonávat všechny jeho předpisy, protože porušit jedině při kázání znamená porušit zákon. Kdo však žije vírou a láskou, není souzen na tomto základě, ale podle mnohem vyšších a zároveň dosažitelnějších kritérií.“²⁰ Proto Mons. Pietro Palazzini (sekretář Kongregace pro klerus) ochotně uznává, že situační etice „nesmíme rozumně jako úniku před těžkým břemenem morální integrity. Její stoupenci sice skutečně popírají absolutní hodnotu univerzálních norem, ale přesvědčení řady z nich je nesenó vírou, že tímto způsobem lépe chrání naprostou Boží svrchovanost.“²¹

Křesťanská situační etika se opírá, jak uvidíme, pouze o jedinou normu, zásadu či zákon (můžeme to nazvat jakkoli), ta je závazná a platí bez výjimky – je tedy vždy dobrá a správná bez ohledu na okolnosti. Jedná se o lásku – *agapé* jako největší ze všech přikázání: milovat Boha a bližního.²² Vše ostatní bez výjimky, veškeré zákony, pravidla, zásady, ideály a normy jsou *podminěné*,

²⁰ *An Outline of Biblical Theology* (The Westminster Press, 1946), s. 163–164.

²¹ „Morality, Situation“, in *Dictionary of Moral Theology*, ed. Francesco Roberti a Pietro Palazzini (The Newman Press, 1962), s. 800–802.

²² Mt 5, 43–48; 22, 34–40; L 6, 27–28; 10, 25–28; 10, 29–37; Mk 12, 28–34; Ga 5, 14; R 13, 8–10 and.

platné jen tehdy, *pokud* slouží v konkrétní situaci lásce. Křesťanská situační etika není systém ani program, který říká, jakého souboru pravidel se má člověk v životě držet, nýbrž úsilí o vztahení lásky k proměnlivému světu prostřednictvím kazuistiky, která je této lásce podřízena. Je to strategie lásky a tato strategie popírá, že existují ne-psané nebeské zákony, jak se domníval Sofoklés, a souhlasí s Bultmannem v tom, že všechny takové představy jsou modlářskou, ba dábelskou výmlouvou.²³

V ne-křesťanské situační etice samozřejmě zaujímá místo lásky jiné *summum bonum* (nejvyšší dobro), které se tak stává jediným měřítkem – u Aristotela je to například sebeuskutečnění. *Křesťanství* se však v první řadě soustředí na bližního. Láska je určená lidem, nikoli zásadám; tj. je personální. Dojde-li tedy ke konfliktu mezi neosobně všeobecným a osobně specifickým, má v situační etice přednost ono druhé. Kvůli prostředkující pozici situačních etiků, kteří jsou připraveni jednat jak na základě morálních zákonů, tak i navzdory nim, je budou antinomisté nazývat mírnými legalisty, zatímco legalisté je budou považovat za skryté antinomisty.

Z Á S A D Y A N O, P R A V I D L A N E

Je třeba zdůraznit, že situační etika chce plně a s naprostou vážností využívat mravních zásad. Považuje je nicméně za maximy, nikoli za zákony či předpisy. Můžeme

²³ Rudolf Bultmann, *Essays Philosophical and Theological* (The Macmillan Company, 1955), s. 22, 154.

to nazývat „zásadovým relativismem“. Řečeno výše uvedenými slovy – zásady, maximy či obecná pravidla jsou *vodítka*, ne *směrnice*. Klasická poučka morální teologie říká, že máme dodržovat zákony a při tom se řídit *co možná nejvíce* láskou a rozumem (*secundum caritatem et secundum rationem*). Ale situační etika nás vyzývá, abychom zákonu vyhradili podřízené postavení, tak aby ve chvíli, kdy „přijde na věc“, hrály roli *pouze* láska a rozum! Situační etika není bezpodminečně vázána ani tím, co bývá občas nazýváno „středními axiomy“ (*midalle axioms*), což jsou logicky odvozené normativní výroky, které se opírají o příkazání lásky. Příkladem je tvrzení, že láska k bližnímu *obvykle* znamená upřednostňování lidských práv před právy vlastnickými. Pojem „střední axiomy“ o němž poprvé hovořili J. H. Oldham a William Temple a v Americe ho známe zejména od Johna C. Bennetta, je dobře míněný, ale nešťastný, neboť axiom je platný sám o sobě a neodvoditelný, a nemůže tedy stát ve „středu“ mezi něčím logicky předcházejícím a následně odvozeným. Teoretikové středního axiomu si musejí dávat pozor, aby nesklouzli k získávání univerzálních norem z univerzálních norem.

Při etikém uvažování se zpravidla využívají dvě rozumná pravidla. Prvním z nich je obecně přijímaná poučka „vnitřní soudržnosti“ – výrok by si neměl protřečt. Druhým je „vnější soudržnost“ (analogie) – zásada, že to, co platí pro jeden případ, by mělo platit ve všech podobných případech. A právě toto druhé pravidlo vzbuzuje nesoulas. Antinomisté analogii naprosto zavrhují, protože to odporuje jejich učení o radikální specifčnosti každé situace. Situační etikové se velmi vážně tážou, zda vůbec

existuje dostatek stejných případů, jenž by umožnil uznat platným zákon či vést dále než k opatrnému zevšeobecnování. Jak šibalsky poznamenal Edmond Cahm: „Jeden případ je jako druhý, ale žádný není stejný.“²⁴

Mezi situačním přístupem a etikou zásad nepadají skutečné rozpory, pokud nedojde k povýšení zásad na zákony.²⁵ Biskup Robinson říká: „Taková etika [tj. situační] se musí v hluboké pokoře spolehnat pouze na vůdčí pravidla, na kumulativní zkušenost vlastní a druhých. Tento násep zkušeností nám vymezuje pracovní pravidla o tom, co je ‚správné‘ a co ‚špatné‘, bez nichž bychom se jen potáceli.“²⁶ Nicméně pokud v konkrétním případě odporují lásce, lze v situační etice odvrhnout i ty nejuctivnější zásady. Dokonce i Karl Barth, jenž s vervou píše o „absolutně špatných“ činech, povoluje to, čemu říká *ultima ratio*, krajní prostředek, který umožňuje, aby láska v konkrétní situaci dostala přednost před absolutní normou. Jako příklad uvádí potrat.²⁷

Užijeme-li slovo, která zpopularizoval mimo jiné Tillich, můžeme konstatovat, že křesťanský situační přístup je metoda, která taktikajíc postupuje od (1.) svého jediného zákona, lásky (*agapé*), k (2.) moudrosti (*sofía*), kterou nalezá v církví a kultuře a jejíž součástí je řada více či méně spolehlivých „obecných pravidel“, a dále k (3.) plnosti

²⁴ „The Lawyer as Scientist and Scoundrel“, *New York University Law Review*, roč. 36 (1961), s. 10.

²⁵ J. M. Gustafson to zřetelně vidí v „Context Versus Principle“, loc. cit.; méně jasné v „Christian Ethics“, in Paul Ramsey (ed.), *Religion* (Prentice-Hall, 1965), s. 285–354.

²⁶ *Honest to God*, s. 119–120. Český: *Čestně o Bohu – Debata pokračuje*, s. 149.

²⁷ *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1961), sv. III/4, s. 420–421.

času (*kairos*), tedy k okamžiku, v němž se *odpovědné já* rozhoduje, zda v *dané situaci* poslouží *sofía* lásce, či nikoli. Takto zní stručný popis strategie situační etiky. Legalistům se bude zdát, že tento přístup *sofií* neprokazuje dostatečnou úctu a poslušnost; antinomisté budou mít za to, že je *sofií* otupen jeho břít.

Legalisté *sofií* zbožšťují, antinomisté ji odmítají, situační etikové ji *využívají*. Všechny zásady mimo lásku pro ně nemohou být více než záležitost předběžné úvahy, protože spolu s Dietrichem Bonhoefferem vědí: „Otázka po dobru se klade a rozhoduje vždy v určité, a přece neuzavřené, jedinečné a už zase dál plynoucí situaci našeho života, kdy jsme vázáni na lidi, věci, instituce a mocnosti, tedy uprostřed našeho dějinného bytí.“²⁸ A Bonhoeffer je bezpochyby moderní křesťanský etik. Sám byl popraven za pokus o zabítí, ba *vraždu* Adolfa Hitlera – tak *daleko* jako situační etik zašel.

V Evropě patří k představitelům situačního přístupu v teologické etice Brunner, Barth, Bonhoeffer, Niels Søren a Bultmann. Z americké oblasti lze uvést mimo ně H. R. Niebuhra, Josepha Sittera, Jamese Gustafsona, Paula Lehmanna, Gordona Kaufmana a Charlese Westa. A jistě k nim můžeme přidat i Tillicha. Tito autoři byli kritizováni kvůli příliš radikálnímu odmítnutí morálních zákonů a zásad, v Americe zejména Johnem Bennettem, Jamesem Adamsem, Paulen Ramseyem, Robertem Fitchem, Clintonem Gardinerem a Edwardem Longem, v Evropě konzervativnějšími teology, jako je Werner Elert.²⁹

²⁸ *Ethics*, s. 185. Český: *Etika*, s. 241.

²⁹ Viz bibliografii v Gustafson, „Context Versus Principle“, *loc. cit.*, s. 171–173.

Papež Pius XII. vyzval římskokatolické badatele, aby se stavěli proti situační etice, ale přesto mezi její představiteli můžeme zařadit dva jezuity, z Evropy Karla Rahnera a z Ameriky Roberta Gleasona. Jmenovaní lidé nesdílí stejný teologický či filozofický rámec, ale tak tomu být ani nemusí, neboť situační přístup je *metoda*, nikoli nezávislá etika.

K „nemístné debatě“ o situační etice došlo skutečně i kvůli tomu, že ji mnozí příliš rychle pochopili jako *antinomismus*. Omyl kritiků, jenž vznikl na základě zjednodušujících soudů některých evropských teologů, se v oficiální podobě poprvé projevil v papežské alokuci Pia XII. ze dne 18. dubna 1952, v níž byla slova „existenciální“ a „situační“ použita synonymně.³⁰ Zdůrazňovalo se varování, že by tato etika mohla být využita při obhajobě kontroly porodnosti. O čtyři roky později byla situační etika označena za „novou morálku“ (2. února 1956, Kongregace pro nauku víry)³¹ a nesmělo se o ní přednášet na katolických vysokých školách ani v seminářích. Směšování situační a existenciální etiky se objevilo i v protestantských kruzích.³² Dopusťte se ho jeden příležitostný anglikánský spisovatel³³ a v Americe tento nesprávný argument uvedl významný badatel Paul Ramsey.³⁴

³⁰ *Acta Apostolicae Sedis*, sv. 44 (1952), s. 413–519.

³¹ *De ethica situationis*. Text je obsažen v *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger a A. Schönmelzer (Pörsching/Br., 1976), 3918–3921. Pozn. překl.

³² W. Burnett Easton, „Ethical Relativism and Popular Morality“, *Theology Today*, roč. 14 (1958), s. 470–477.

³³ J. H. Jacques, *The Right and the Wrong* (London: S.P.C.K., 1964), s. 13.

³⁴ „Faith Effective Through In-Principled Love“, *Christianity and Crisis*, roč. XX (1960), s. 76–78.

Není pochyb o tom, že některé rané představitelé situ-
ačního přístupu nebylo snadné odlišit od existencialistů
či antinomistů. Platí to o určitých německých katolících
(např. o E. Michelovi a Theodoru Steinbüchelovi) a zcela
jistě o německém protestantovi Eberhardu Grisebachovi
(*Gegenwart: Eine kritische Ethik [Současnost: Kritická
etika]*, Halle, 1928). Mnoho křesťanských etiků na kato-
lické i protestantské straně se v posledních letech snažilo
s nastolenými problémy vyrovnat odpovědněji. Teolog
Jacques Leclercq dospěl k závěru, že klasická ctnost prak-
tické moudrosti stejně jako Aristotelova epikie (slušnost)
ospravedlňuje situační přístup.³⁵ Matthew Arnold popsal
epikii jako „sladkou rozumnost“. Jiný katolík, laický ba-
datel Josef Pieper, tuto otázku rozvinul: „Formulace etiky,
a tedy i kazuistiky, zůstávají nutně nekonkrétní. Nikdy
totiž nemožno uchopit skutečné a celé *zde a nyní*, pro-
tože právě jen člověk, který se skutečně rozhoduje – on
sám – zakouší (nebo aspoň *muže* zakusit) konkrétní situ-
aci konkrétního jednání.“³⁶ A dodává: „Praktická moud-
rost je formujícím základem mravních ctností; láska však
proniká i moudrost samu.“ Zde se ozyvá kazuistika ně-
kterých dřívějších morálních teologů, jež se opírala
o praktickou moudrost a dostala jméno „kompenzacio-
nismu“.³⁷

³⁵ Christ and the Modern Conscience, přel. Ronald Matthews (London: Geoffrey Chapman, 1962), s. 126.

³⁶ Prudence (London: Faber & Faber, 1959), s. 45, 48. Český: Josef Pieper, *Ctnost*, přel. Vladimír Petkevič (Praha: Česká křesťanská akademie, 2000), s. 25, 30.

³⁷ Viz T. P. Coffey, „Moral Systems and a Defense of Compensationism“, *Anglican Theological Review*, roč. XLI (1959), s. 199–211.

Jezuitský teolog Karl Rahner se například v duchu *ag-
giornamenta* pokouší zmírnit omezení „přirozeného zá-
kona“ a kanonického práva. Věřící, že „v podstatě může
člověk v jedné a téže situaci jednat různými ospravedl-
něnými způsoby. Volbu mezi možnostmi, jež musí být
účinněna a vždy zahrnuje dějinně lidské rozhodnutí, v zá-
sadě nelze ve jménu křesťanství předem napláňovat.“³⁸
Rahner zde nevyhrazuje zákonu podřízené postavení ani
neopouští myšlenku, že věci jsou správné či nesprávné
o sobě. Nicméně jeho pojednání je vážným a poctivým
pokusem vyrovnat se s otázkami, které vznesla situační
etika.

Legalismus klasické křesťanské etiky bude zabraňovat
prosažení situační etiky lásky všemi dostupnými pro-
středky. Narůstající riziko, které je spojené s etikou zá-
kona, je však zřejmé. Stačí si jenom připomenout, jak bi-
skup Kenneth Kirk, doyen anglikánských morálních
teologů, zanechal úsilí stát se kazuistou, *praktickým* eti-
kem. Když došel k tomu, že alespoň počet nezměnitel-
ných zásad musí být „velmi nízký“, připustil, že „pokud
bychom sledovali tuto myšlenkovou linii do konce (jak
tomu bylo v křesťanské etice zřídka), mohla by zde pří-
sně vzato existovat pouze jedna taková zásada. Pokud
totiž musíme jednu zásadu dodržovat za všech okolností,
měli bychom se zříci každé jiné zásady, která by se s ní
dostala do konfliktu.“³⁹ *Přesně tak!* Křesťanská etika sku-
tečně nedokázala sledovat tuto myšlenkovou linii! Ujala

³⁸ *The Christian Commitment* (London: Sheed & Ward, 1963), s. 7–8.

³⁹ *Conscience and Its Problems* (London: Longmans, Greek & Co., 1927), s. 331.

se jí však situační etika, která rezolutně prohlašuje, že existuje pouze jediná zásada, láska – aniž bychom věděli, jak její podoba bude vypadat v praxi –, a že *všechny ostatní* tzv. zásady či maximy se vztahují k jedinečným, konkrétním situacím relativně! Pokud má situační etika nějaká pravidla, jedná se o pravidla dobrého odhadu.

Kirk se rmoutí, protože „patrně nastala chvíle, kdy je celý ambiciózní projekt morální teologie odhalen jako naprostá marnost. Každý člověk se musí rozhodnout sám za sebe podle vlastního zvažení okolností a následků jednání; nikdo se nemůže rozhodnout za něj ani zprochybňovat volbu, k níž dospěl. Znamená to možná konec morální teologie.“⁴⁰ *Přesně to chce naše kniha prokázat.*

K O N K R É T N Í S I T U A C E : P O T R A T

V roce 1962 znásilnil pacient ve státní nemocnici pro mentálně choré svobodnou dívku, která měla těžkou schizofrenní psychózu. Když se otec oběti dozvěděl, co se stalo, obvinil nemocnici z trestného činu nebalosti a požadoval, aby provedla potrat. Chtěl, aby bylo nechtěnému těhotenství zabráněno hned, v raném stadiu vývoje embrya. Personal a správci nemocnice to odmítli, protože trestní zákon zakazuje vykonávání všech potratů kromě „terapeutických“, které jsou odůvodněny ohrožením matčina života. Má se totiž za to, že podle *morálního* zákona je odstranění embrya po oplodnění vražda, zmaření nevinného lidského života.

K této situaci nyní vztáhneme tři uvedené etické přístupy. Došlo ke znásilnění a rozhodující otázka zní: Je správné (oprávněné) ukončit toto těhotenství, jehož vznik má na svědomí psychicky nevyrovnaný člověk, který zauočil na ustrašenou, mentálně nemocnou dívku? Matka i dítě jsou přitom zjevně po všech stránkách fyzicky zdravé.

Legalisté by řekli NE. Jejich stanovisko zní: zabíjení je absolutně špatné a samo o sobě zlé. Je dovoleno pouze při napadení a ve válce, která je pokládána za nutnou sebeobranu či zabíjení, jež lze ospravedlnit. Potrat lze tedy provést jen tehdy, je-li v ohrožení matčin život. (Mnoho lékařů ovšem chápe „život“ komplexněji, a proto je podle nich oprávněný i potrat, který zachrání nejen pacientovo fyzické zdraví, ale i zdraví *psychické*.) Ačkoli legalisté v některých případech potrat ospravedlňují, nikdy ho *neomlouvají* – je sám o sobě zlý. Toto stanovisko zastávají mnozí protestanté a někteří humanisté.

Katolická morální teologie jde ještě dál než rigidní legalismus trestního práva, když *naprosto* zahrnuje potrat, zamítá všechny výjimky, a dokonce i terapeutický potrat prohlašuje za nesprávný. (V případě napadení povoluje zabít agresora, kteří jsou zlovolní, tj. jednají záměrně, ale nepovoluje sebeobranu proti agresorům, kteří jsou nevinní, tj. nejdnaří záměrně.) Stojíme-li tedy před tragickou volbou, zda zachránit život matky, nebo dítěte, jak se v řídkých případech stává, nemůžeme zachránit nikoho.

Legalismus má na tuto etickou noční můru následující odpověď: „Zdá se, že církev je v tomto bodě neúprnsná, ale není. Pouze její logika je neúprnsná; církev slibuje, že

⁴⁰ Tamtéž, s. 375–376.

První teze: „Pouze jedna věc je dobrá o sobě, totiž láska, nic jiného.“

Základní otázkou veškeré etiky je „hodnota“. Kde ji nalezneme? Jaké je její místo? Je to *vnitřní* hodnota věci? Nebo se jedná o něco nahodilého, co se vztahuje *relativně* ke všemu ostatnímu kromě sebe? Pochází dobro a zlo věci z této věci, nebo zvnějšku? Tkví správnost a nesprávnost jednání v jednání samém?

N O M I N Á L N Í D O B R O

Středověká debata mezi nominalisty a realisty, která se zčásti rozproudila kolem výše uvedené základní otázky etického chápání, není v žádném případě archaická nebo překonaná. Jak jsme viděli v předchozí kapitole, závisí na ní všechno. Chceme-li přistoupit k etickým problémům inteligentně a zrale, musíme nejprve zodpovědět tuto otázku, která je v křesťanské etice doslova všudypřítomná, i když se většinou skrývá hlouběji pod povrchem a prostodušší lidé ji nepostřehnou. Ockham a Scotus ve středověku a Descartes v novověku formulovali názor, že jakékoli „dobro“ je nominální, tzn. je tím, čím je, jen proto, že ho za dobré považuje Bůh. Tomu odpovídalo „realistické“ stanovisko, podle něhož Bůh něco chce, protože to je dobré. Bůh sledává „hodnotným“ vše, co od-

Druhá teze: „Vádní normou křesťanského rozhodování je láska, nic jiného.“

Jak jsme uvedli, láska je pevné měřítko, jednoznačná norma, která vedle sebe nestrpí žádná jiná nařízení. Všechna ostatní, menší dobra odsunuje stranou. Křesťanská situační etika redukuje železný systém pravidel na kánon lasky. Z tohoto důvodu Ježíš neváhal nedbat předpisů, které se měly zachovávat o šabatě, a schvalovat zákaznou práci, neboť: „Sobotě je učiněna pro člověka, a ne člověk pro sobotu“ (Mk 2, 27). Podobně mohl Pavel jíst jídlo, ať bylo košer či nikoli – záviselo to jednoduše na tom, zda jeho jednání v dané situaci přispívá k růstu ostatních (1K 10, 23–26).

L Á S K A N A H R A Z U J E Z Á K O N

Ježíš a Pavel nahradili předpisy Tóry živým principem *agapé* – *agapé* coby *aktivní dobré vůle, která spolupracuje s rozumem*. Láska usiluje o to, aby maximálně prospěla bližnímu, a přitom pečlivě sleduje všechny faktory situace. Ježíš a Pavel osvobodili zákon od litery, která zabývá, a dali mu opět ducha, jenž ožívuje. Proto je třeba zákon a obecná pravidla osvobodit od legalistických předpisů a rabínského pilpulu, aby se zaskvěl klíčový princip lásky. Mezi Ježíšem a farizeji došlo ke kolizi v chápání toho, co

Třetí teze: „Láska a spravedlnost je totéž, neboť spravedlnost je rozdělovaná láska, nic jiného.“

Tato teze osvětluje mnohé stíny kazuistiky a projasňuje temná zákoutí řady oblastí křesťanské etiky. Prakticky každý problém zmateného svědomí – které je třeba odlišovat od svědomí pochybujícího – lze redukovat na napětí mezi láskou a spravedlností. Nesmíme zapominat, že Augustin sice zdůrazňuje klíčové postavení lásky, ale zároveň je nucen vysvětlit, že k jejímu uskutečnění „nestačí dobrá vůle, ale je třeba i mimořádná pozornost a praktická moudrost“.¹

L Á S K A J E P R O Z Í R A V Ā

Augustin používal slovo *dilectio* (*diligere*) – nikoli *amor* či *caritas* –, aby zdůraznil, že láska se pouze nestará o druhé, ale slouží bližním ze všech sil a hlavně *prozíravě*. Praktická moudrost a láska nejsou pouze partneri – jsou jedno a totéž. To znamená, že *křesťanská* láska a *křesťanská* praktická moudrost jsou totožné, neboť obě vycházejí vstříc druhým. (Sebestředná láska a praktická moudrost se od sebe naprosto liší!)

¹ „Morals of the Catholic Church“, 26, 25, in Philip Schaff (ed.), *Nicene and Aene Nicene Fathers* (Buffalo: Christian Literature Co., 1887), sv. IV, s. 55.

Čtvrtá teze: „Láska usiluje o dobro bližního, at ho máme či nemáme v oblibě.“

Milovat křesťanský je záležitosti postoje, nikoli citu. Láska je přemýšlivá a kritická; není sentimentální. Mnoho studentů nesouhlasilo s tím či oním v knize Anderse Nygrena *Eros och agape (Eros a agape)*, která v anglickém překladu vyšla v roce 1932, tedy ve stejné době jako Brunnerovo a Niebuhrovo základní etické dílo. Ale její klíčové tvrzení, že křesťanská láska je *agapé*, nikoli *eros* či *filia* (nemá erotický a přátelský charakter), se terčem závažných námitek nestalo. Křesťanská láska se tedy zaměřuje na bližního a je nesobecká – není sebestředná či protekční. (Ačkoli Platón v *Symposiu* nebo *Faidroví* používal slovo *eros* ve zduchovnělém významu, stále se jednalo o něco, co je v milovníkově vlastním zájmu a kvůli němu samému. Otec Martin D'Arcy sice oprávněně protestuje, že obě lásky, *agapé* a *eros*, se vzájemně nevyklučují, ale ve skutečnosti nezpochybňuje jejich odlišnost a význam této odlišnosti.¹⁾

L Á S K A N E N Í S E N T I M E N T

Kanovník Quick výstižně napsal: „Zatímco u *erótu* je touha příčinou lásky, u *agapé* je láska příčinou touhy.“² *Agapé* chce uspokojit potřeby bližního, nikoli potřeby

¹ *The Mind and Heart of Love* (Henry Holt & Company, 1947), s. 54nn.

² *The Doctrines of the Creed* (Charles Scribner's Sons, 1938), s. 54.

Pátá teze: „Pouze účel světi prostředky; nic jiného.“

Když vidíme, jak křesťanská etika na své cestě stoletími tvrději lpěla na zásadě „účel nesvěti prostředky“, naplňuje nás to – v závislosti na naší povaze – buď cynismem, nebo zoufalstvím. Jedná se přitom o absurdní obecné tvrzení, které se rovná prohlášení, že žádná věc není hodna své ceny a že užitek či užitečnost věci jsou pro cenu bezvýznamné.

C O S V Ě T Í P R O S T Ě D K Y ?

Každého situačního etika udiví, že věta „účel nesvěti prostředky“ byla hladce a bez protestů přijata. Avšak stejně jako Sókratés prohlásil, že život, který nezkoumáme, není hoděn žítí, můžeme říci, že etické maximum, které nezkoumáme, nejsou hodny toho, abychom podle nich žili. Proto musíme vznést otázku, která byla implicitně obsažena již v našich předchozích úvahách: „Co světi prostředky, pokud to není účel?“ Odpověď je zřejmá: „Nic!“ Každé jednání, kterého se dopouštíme, doslova postrádá smysl – tj. je náhodné, čistě nahodilé, bezúčelné –, pokud nemáme na zřeteli nějaký účel či cíl. Každé jednání bez výjimky je chaotické, pokud neslouží nějakému účelu. Význam získává pouze coby prostředek, stává se smysluplným jen na základě účelu, který leží mimo ně.

Šestá teze: „Rozhodnutí lasky jsou situační, nikoli preskriptivní.“

Úředníci se smyslem pro ironii si někdy dávají na stůl komický nápis: „Už jsem se rozhodl, neplete mě fáky!“ Je to poněkud hořký humor, protože poukazuje na fatální, nicméně rozšířenou formu duchovní a morální nejistoty.

H L E D Á S E S Y S T Ě M

Přiliš mnoho lidí vnitřně touží po etickém systému předfabrikované a předem připravené morálky. Chťeji se opřít o pevná, stabilní pravidla. Naríkájí: Je v pořádku, že Pavel přirovnal život pod zákonem k otroctví (Ga 4, 21–26), „ale *my* nejsme svatí Pavlové.“ I kdyby apoštol prohlásil, že ti, kteří lnou k zákonu, nejsou lepší než otroci, neměnilo by to nic na tom, že zákon potřebujeme – a když ne Tóru, tak něco podobného, něco „křesťanštějšího“.

Lidé si rádi hoví nebo se hrbí v bezpečí zákona. Nevěří si natolik, aby se spolehli na svobodu milosti; dávají přednost pohodlí zákona. Lepší je politika velkého inkvizitora; lepší jsou chléb a hry. Pokud se člověk stal, jak říkají filozofové, „tragickým zvířetem“, protože překročil volby určené instinktem a nabyl svědomí, je lepší tragické břemeno svědomí odsunout na bezpečnou zadní pozici! Lidé, kteří takto uvažují, mají v určitém smyslu

+ shlédnout film na dané téma:

Iracionální muž

Drama / Mysteriózní

USA, 2015, 96 min

Režie: [Woody Allen](#)

Scénář: [Woody Allen](#)

<https://www.csfd.cz/film/372898-iracionalni-muz/prehled/>

Stáhnout zdarma zde:

<https://uloz.to/hledej?q=Iracion%C3%A1ln%C3%AD+mu%C5%BE>