

Tillichova koncepcia prirodzeného zákona*

Pavel-Andrei Prihracki

Russell ReManning sa zamýšľa nad vplyvom Paula Tillicha (1886–1965) v teologickom myslení súčasnej doby. Napriek tomu, že Tillich je považovaný za jedného z najvýznamnejších protestantských teológov 20. storočia,¹ po 60-tych rokoch minulého storočia jeho vplyv začal upadať.² V posledných rokoch sa však mnohí bádatelia a teológovia začali nanovo vracieť k Tillichovi a „znovu objavovať“ jeho dielo. Aj keď

žiadna „škola“ neprevzala jeho meno, Tillichove myšlienky a terminológia sa dostali do širšieho teologického kruhu a je stále prekvapujúce ako veľa z Tillichových myšlienok je možné nájsť ukrytých, častokrát bez pomenovania, v pozadí rôznych debát.³

Prekvapivý je aj výskyt Tillichovho mena v diskusiách o otázke prirodzeného zákona. Tento koncept, najmä v teologických kruhoch, je totiž tradične vnímaný ako „doména“ rímsko-katolíckych morálnych teológov. A napriek tomu, že aj pri protestantských mysliteľoch sa objavujú úvahy o prirodzenom zákone, skôr by sa očakávali v súvisi s konzervatívnymi menami.⁴

Paul Tillich je v širšej akademickej spoločnosti častokrát vnímaný ako existenciálny teológ či filozof. Tí, ktorí jeho dielo poznajú lepšie ve-

* Táto práca bola podporená grantom UK/374/2020 „Učenie o prirodzenom zákone v evanjelickej teológii a etike v 20. storočí“.

¹ Pre rímskokatolícke hodnotenie Tillicha pozri *Paul Tillich in Catholic Thought*, ed. Thomas A. O'Meara – Celestin D. Weissner, Dubuque: The Priory Press, 1965.

² Russell ReMANNING, „Preface,“ in *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, ed. Russell ReManning, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. XV–XVII. Srov. Gary DORRIEN, *The Word as True Myth: Interpreting Modern Theology*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1997, s. 3.

³ ReMANNING, „Preface,“ s. XV.

⁴ Prekvapujúce je to preto, že napríklad konzervatívny evanjelický teológ a etik Helmut Thielicke (súčasník Tillicha) odmieta inkorporovať toto učenie do svojho etického systému (pozri Helmut THIELICKE, *Theological Ethics: Foundation*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1966, s. 383–433), kým liberálny teológ Tillich si pre neho miesto nachádza.

dia, že Tillich bol aj etikom.⁵ Svedčia o tom jeho etické úvahy v ktorých sa zmieňuje a vychádza z konceptu prirodzeného zákona – či už je to v článkoch napr. *Moralism and Morality: Towards a Theonomous Ethic*⁶ (prvýkrát vydané v roku 1959), alebo publikácie *Love, Power and Justice*⁷ (prvýkrát vydané v roku 1954) a *Morality and Beyond*⁸ (prvýkrát vydané v roku 1963).

Cieľom tohto článku je preto predstaviť Tillichovo učenie o prirodzenom zákone a výhody, ktoré jeho pochopenie *lex naturalis* prináša. Pre dosiahnutie tohto cieľa necháme Tillicha prehovoriť čo najviac, budem teda citovať extenzívne z jeho diela. Takýto prístup je potrebný, pretože Tillich častokrát používa vlastné pojmy, alebo zaužívanú terminológiu naplňa iným obsahom, ktorý považuje za presnejší. Z tohto dôvodu je nevyhnutné jeho texty citovať, aby nedošlo k nedorozumeniu.⁹

Štruktúra článku sa riadi pravidlom *a maiori ad minus*, čo umožní čo najobširnejšie predstavenie problematiky. Po krátkom historickom úvode, v ktorom budú zdôraznené dôležité dejinné udalosti, sa posunieme k prehľadu kľúčových pojmov, ktoré Tillich používa. Následne pozornosť obrátíme na jeho teonómne chápanie etiky. Hlavná a najdlhšia časť sa bude venovať konceptu prirodzeného zákona a jeho aplikácii na jednu z najbežnejších námietok voči prirodzenému zákonu: naturalistickému omylu a ako sa mu Tillich vyhýba. Záver zhrňa zistené poznatky, ale i ohlasy zo sekundárnej literatúry k danej problematike.

⁵ Pre stručný opis Tillichovho etického systému pozri Mark L. TAYLOR „Tillich’s ethics: between politics and ontology,” in *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, ed. Russell ReManning, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 189–207. Srov. Paul RAMSEY, *Nine Modern Moralists*, London: Forgotten Books, 2018, s. 181–196. To, že Tillich bol aj etikom potvrdzuje napríklad fakt, že bol ako jeden z 10 teológov nominovaný do Komisie kresťanských bádateľov (Commision of Christian Scholars) na návrh Federálneho cirkevného združenia (Federal Council of Churches), aby sa zaoberal etickými aspektami nukleárných zbraní.

⁶ Paul TILlich, *Theology of Culture*, London – Oxford – New York: Oxford University Press, 1964, s. 133–145.

⁷ Paul TILlich, *Love, Power and Justice*, London – Oxford – New York: Oxford University Press, 1960.

⁸ Paul TILlich, *Morality and Beyond*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.

⁹ Petr GALLUS, *Člověk mezi nebem a zemí: pojetí víry u P. Tillicha a K. Bartha*, Jihlava: Nakladatelství Mlýn, 2005, s. 3.

1. STRUČNÝ HISTORICKÝ KONTEXT

Konsenzus ohľadom využitia prirodzeného zákona v protestantskom kontexte v 20. storočí poukazuje na dominantnú rolu, ktorú zohral Karl Barth (1886–1968).¹⁰ Hlavne v nemecky hovoriacich krajinách sa prirodzený zákon a prirodzená teológia, pod jeho vplyvom, stáva *Streitbegriff*, t. j. pojmom sporu. Barthov postoj je potrebné vnímať v kontexte Nemecka v roku 1933, kedy sa k moci dostala národnosocialistická strana.¹¹

Spor, ktorý viedol k Barthovmu odmietnutiu prišiel nečakane od jeho kolegu z dialektického tábora Emila Brunnera (1889–1966). Tento v máji 1934 publikoval krátky spis v renomovanom vydavateľstve Mohr (Paul Siebeck) pod názvom *Natur und Gnade: Zum Gespräch mit Karl Barth (Prirodzenosť a milosť. Príspevok k rozhovoru s Karlom Barthom)*.¹² V tomto spise Brunner reaguje na to, čo vníma ako Barthovu nesprávnu interpretáciu niektorých kľúčových tém: hamartológia, učenie o zjavení, Kristus ako jediný zdroj milosti, stvoriteľský poriadok, „bod nadväzovania“ (komunikácia evanjelia navonok)¹³ a nové stvorenie. Barth reaguje spisom *Nein! Antwort an Emil Brunner (Nie! Odpoveď Emilovi Brunnerovi)*, ktorý predstavuje určitý sumár Barthových názorov.¹⁴ Z formálneho hľadiska

¹⁰ Stephen J. GRABILL, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006, s. 24–54. Srov. Thomas K. JOHNSON, *Natural Law Ethics: An Evangelical Proposal*, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2005, s. 19–23; Jan ŠTEFAN, *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických theologů 20. století: Barth, Brunner, Tillich, Althaus, Iwand*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 127–147; David VANDRUNEN, *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010, s. 316–347; John T. PLESS „After Barth: Three Lutheran Appraisals of Natural Law,“ in *Natural Law: A Lutheran Reappraisal*, ed. Robert Baker – Roland Ehlke, Saint Louis: Concordia Publishing House, 2011, s. 117–118; Ľubomír BATKA, *Prirodzený zákon a stvoriteľský poriadok v evanjelickej etike*, Bratislava: Univerzita Komenského, 2015, s. 29–30; Jennifer HERDT, „Natural Law in Protestant Christianity,“ in *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*, ed. Tom Angier, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, s. 155.

¹¹ Alister McGRATH, *Emil Brunner: A Reappraisal*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2014, s. 105–113.

¹² Dostupné v anglickom preklade Karl BARTH – Emil BRUNNER, *Natural Theology, comprising “Nature and Grace” by Professor Dr. Emil Brunner and the reply “No!” by Dr. Karl Barth*, Eugene: Wipf and Stock, 2002.

¹³ K prekladu Brunnerovho pojmu *Anknüpfungspunkt* (po ang. *point of contact*) pozri ŠTEFAN, *Karl Barth a ti druzí*, s. 287–290.

¹⁴ BARTH – BRUNNER, *Natural Theology*, s. 67–128.

Barthov *Nein!* zodpovedá bod po bode Brunnerovmu spisu a argumentom, s doplnkovou kapitolou „Brunner: vtedy a teraz“, ktorá sa snaží preukázať, že Brunner je na nesprávnej ceste v otázke prirodzenej teológie a zákona.¹⁵ Tejto knižnej výmene názorov bolo venované veľa priesotoru.¹⁶ Niektorí bádatelia jej význam potvrdzujú (napr. Grabill),¹⁷ iní tvrdia, že nevyriešila žiaden problém (napr. McGrath).¹⁸ Faktom ostáva, že prirodzený zákon v minulom storočí nebol medzi evanjelickými teológmi populárny, a to hlavne nie po roku 1934. Platí teda, že v období, keď Tillich žil a písal, sa prirodzený zákon v protestantských kruhoch netešil veľkej obľube.

Tillich¹⁹ si všima túto diskusiu medzi Barthom a Brunnerom, avšak jej vplyv je väčší pre protestantizmus ako celok, než ako pre samotného Tillicha. Barthov etický prístup, ktorý je možné definovať ako heteronómny, predstavuje prvok, na ktorý Tillich reaguje a voči ktorému sa vymedzuje.²⁰ Opakom heteronómnej etiky, teda etiky, ktorá zdroj morálnych prikázaní chápe externe (v Barthovom prípade je to dôraz na Bibliu a špeciálne zjavenie v Kristovi), je autonómna etika (I. Kant). Tillich

¹⁵ Tamtiež, s. 110–121.

¹⁶ Všíma si ju aj spomenutý Helmut Thielicke. Pozri THIELICKE, *Theological Ethics*, s. 321–331.

¹⁷ Grabill tvrdí, že táto knižná debata mala dva dôležité dôsledky. Prvý dôsledok je teologický a týka sa legitímnosti otázky prirodzeného zákona v protestantskej teológii, pretože dochádza k identifikácii tejto náuky s tomistickou a neo-protestantskou náukou, ktorá je príliš racionalistickou v prístupe k učeniu o *imago Dei*, rozumu a hriechu. Druhý, historický dôvod, vyplýva z teologického a týka sa výskumu otázky prirodzeného zákona v učení reformátorov. Namiesto toho, aby sa výskum sústredil na to, ako reformátori a neskoršia protestantská ortodoxia prijali a premenili stredoveké rímsko-katolícke učenie o *lex naturalis*, sa bádanie sústredilo na to, či reformátori zastávali, alebo nezastávali nejakú formu prirodzeného zákona. GRABILL, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics*, s. 21–23.

¹⁸ McGrath uvádza nasledovné 4 dôvody, prečo táto debata nebola rozhodujúca pre problematiku prirodzenej teológie a zákona: 1. Pretože to nebola v prvom rade diskusia o prirodzenej teológii, ale o učení o stvorení, povahe zjavenia a ľudskej schopnosti odpovedať na dané zjavenie; 2. Táto debata nebola v priamom slova zmysle debata, keďže nedošlo k stretnutiu týchto dvoch teológov, ale išlo o knižnú odpoveď Bartha na Brunnerov spis a zároveň nevyriešila zásadné otázky zmienenej problematiky; 3. Táto debata nezahŕňala vedúce osobnosti kresťanského teologického sveta, ale dvoch švajčiarskych reformovaných teológov; 4. Neobsahuje, alebo nereflektuje, nové prvky v teológii spomenutých účastníkov. MCGRATH, *Emil Brunner: A Reappraisal*, s. 91–94.

¹⁹ PAUL TILlich, *Systematická teológia*, preklad Ján Grešo, Liptovský Mikuláš: Transciscus, 2009, s. 257.

²⁰ TILlich, *Morality and Beyond*, s. 14–15.

tvrdí, že podľa mnohých moderných filozofov, etikov, je odpoveď na to čo je dobro a zlo možné nájsť iba autonómne, a teda etika je nezávislá od náboženstva či nejakej koncepcie Boha. Tillich vníma oba tieto prístupy k etike ako defektívne a riešenie vidí v teonómnej etike.²¹ Aby sme vysvetlili, čo tým pojmom Tillich myslí, tak najprv predstavíme základné pojmy, s ktorými Tillich operuje.

2. PROLEGOMENA K TILLICHovi

Podľa Tillicha teológia

musí vyhovovať dvom zásadným požiadavkám: Musí vyslovovať pravdu kresťanského posolstva a túto pravdu musí nanovo tlmočiť pre každú novú generáciu. Teológia stojí v napätí medzi dvoma pólmi: vecnou pravdou svojho základu a dobovou situáciou, v ktorej má byť táto pravda prijatá.²²

O to sa snaží aj Tillich.

Podľa Tillicha je Boh odpoveďou na to, čo sa človeka bezpodmienečne týka:²³

To, čo je bezpodmienečné, dáva sa človeku len v stave bezpodmienečnej zasiahnutosti. Nepodmienené nie je „najvyššia vec“, ktorú by sme mohli skúmať s nezáväznou objektivitou. Je to predmet úplnej oddanosti, ktorý požaduje aj vzdanie sa našej subjektivity.²⁴

Libor Bednár vysvetľuje Tillichove chápanie Boha nasledovne:

Boh je Bytie-Samo. Bytie Boha, argumentuje Tillich, nemôžeme chápať ako existenciu jedného bytia vedľa iných bytí, alebo nad inými bytiami. Boh ako Bytie-Samo stojí za hranicou protikladu esenciálneho a existenciálneho bytia, ktorému je podrobené všetko konečné.²⁵

²¹ David NOVÁK, „Theonomous Ethics: A Defense and A Critique of Tillich,“ *Papers for The Tillich Centennial* 69/4 (1986): 436–440.

²² TILlich, *Systematická teológia*, s. 7.

²³ Výstižne to vyjadruje Štefan: „Človek je otázka, Boh je odpoveď.“ ŠTEFAN, *Karl Barth a ti druzí*, s. 352.

²⁴ TILlich, *Systematická teológia*, s. 14–15.

²⁵ Libor BEDNÁR, *Pneumatológia v teológii Paula Tillicha*, Poprad: Witty de Vine, 2009, s. 22.

Ďalší dôležitý koncept, s ktorým teológia pracuje, je hriech. Hriech zohráva v kresťanskej teológii a etike dôležitú rolu.²⁶ Súčasťou teologickej úlohy je aj predstavenie učenia o páde do hriechu – avšak tento obraz by nemala interpretovať doslovne. „Teológia musí jasne a nedvojznačne predstaviť ‚pád‘ ako symbol univerzálnej ľudskej situácie, nie ako nadpis príbehu, ktorý sa mal kedysi odohrať“.²⁷ V Tillichovej terminológii je pád do hriechu vnímaný ako prechod od esencie k existencii. Človek sa „pôvodne“ nachádzal v stave, ktorý možno opísať napr. psychologickým pojmom „snívajúcej neviny“. Tento stav je charakteristický tým, že predchádza existenciu. Človek v snívajúcej nevinnosti totiž disponoval potencialitou, ale nie aktualitou. Človek v stave nevinnosti čelí túžbe, ktorá smeruje von nad seba, teda pokušeniu. Pokušenie je podľa Tillicha nevyhnuté, a to z dôvodu, že opísaný stav je stavom nerozhodnosti. Následne vzniká pokušenie slobody: „človek sa nachádza v konflikte medzi želaním aktualizovať svoju slobodu a medzi požiadavkou zachovať svoju snívajúcu nevinnu. Silou svojej konečnej slobody sa rozhoduje pre aktualizovanie“.²⁸

Práve tento prechod, aktualizovanie slobody, predstavuje pád. Je to

prechod od esencie k existencii [...] Nie je to prvý fakt v časovom zmysle, alebo jeden fakt vedľa iných; je to to, čo každému faktu dáva realitu. Je to skutočné v každej skutočnosti. To znamená, že prechod do existencie je univerzálna kvalita konečného bytia. Prechod nie je udalosť v minulosti, lebo ontologicky predchádza všetko, čo sa odohráva v čase a priestore. Prechod konštituuje podmienky časnej a priestorovej existencie a je manifestovaný v tom, ako sa v každom jednotlivcovi uskutočňuje prechod od snívajúcej neviny k vinnému uskutočneniu.²⁹

²⁶ Gustafson píše, že vnímanie hriechu v protestantizme a rímsko-katolicizme je odlišné. Poukazuje na to, že v evanjelickej teológii a cirkvi je hriech interpretovaný ako previnenie proti „prvej tabuli“ Božích prikázaní a teda vo svojej podstate je to skôr náboženský, ako morálny problém. To zároveň znamená, že odpoveď musí taktiež byť náboženská: ak hriech je nevera, neviera či nedôvera v Boha, tak „protiľátka musí byť viera alebo dôvera v Boha.“ James M. GUSTAFSON, *Protestant and Roman Catholic Ethics: Prospects for Rapprochement*, Chicago: University of Chicago, 1978, s. 9. Pre evanjelické učenie o hriechu pozri *Obranu Augsburgského vyznania*, druhý článok. *Symbolické knihy evanjelickej cirkvi augsburgského vyznania*, preložil Oto Vízner, Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1992, s. 65–68.

²⁷ TILlich, *Systematická teológia*, s. 271.

²⁸ Tamtiež, s. 276.

²⁹ Tamtiež, s. 277. Prechod od existencie do esencie je ahistorický. Znamená to, že na Adama „musíme hľadiť ako na esenciálneho človeka a ako na symbol prechodu od esencie k existencii. Dedičný hriech je univerzálny osud, ktorému podlieha každý človek“. Tamtiež, s. 293.

Tento prechod je možné charakterizovať jedným slovom: tragický! Prechod obsahuje morálny a tragický prvok. Tillich ďalej píše: „v každom individuálnom akte sa uskutočňuje odcudzený charakter bytia. Každé morálne rozhodnutie je akt individuálnej slobody a univerzálneho osudu zároveň“.³⁰

Ďalší dôležitý pojem pre pochopenie Tillicha je moralita. Podľa neho patrí pod činnosti ducha, spolu s kultúrou a náboženstvom, ktoré ju ovplyvňujú.³¹ A zase

náboženstvo dáva moralite bezpodmienečný charakter morálneho imperatívu. [...] Tieto tri funkcie života – moralita, kultúra, náboženstvo – vo svojej jednote konštituuju esenciálnu štruktúru ducha, v ktorej ich možno rozlíšiť, ale ich nemožno oddeliť.³²

3. TEONÓMNA ETIKA

Každá podkapitola tohto článku predstavuje zúženie, resp. zaostrenie pozornosti a priblíženie sa ku zvolenej téme. Tento oddiel tvorí poslednú analytickú časť pred tým, ako sa budeme venovať pojednávaniu samotného prirodzeného zákona. Je to z dôvodu, že pod teonómnou etikou Tillich označuje prirodzený zákon. Je to „kostra“ jeho etického systému.³³

Čo je teonómia?³⁴ Teonómia je sféra života, ktorá je určovaná Božím Duchom a je na neho zameraná.³⁵ V praxi však „teonómia nemôže byť

³⁰ Tamtiež, s. 278.

³¹ Tamtiež, s. 430. Srov. Paul TILICH, *Dynamics of Faith*, New York: Harper Torchbooks, 1958, s. 65–69.

³² BEDNÁR, *Pneumatológia v teológii Paula Tillicha*, s. 40. Kierkegaard, a taktiež aj Tillich používa pojem moralita ako záväznosť voči Bohu, teda presahujúcu každú ľudskú etiku vo význame mravnosti. Etika ako mravnosť je dosiahnutá rozumom, moralita je dosiahnutá vierou a preto sa nedá merať podľa noriem morálky ako etického systému.

³³ Teonómia nie je výlučne spätá s etikou – podľa Tillicha môže existovať aj teonómná filozofia. Pozri BEDNÁR, *Pneumatológia v teológii Paula Tillicha*, s. 108. Tillich hovorí aj o teonómnej kultúre. TILICH, *Morality and Beyond*, s. 60.

³⁴ Podobne uvažuje aj Bonhoeffer, ktorý nehovorí však o teonómii, ale christonomii. Tradičná interpretácia Bonhoefferovho diela znie tak, že pod vplyvom Bartha odmietol prirodzenú teológiu a zákon. V posledných rokoch sa však objavuje aj iná interpretačná línia, ktorá tvrdí, že Bonhoeffer zaujal vlastné teologické stanovisko, ktoré možno považovať za určitú kristologickú reinterpretáciu prirodzeného zákona vo svetle zjavenia. Srov. „Vladařský nárok Ježíše Krista, který církev vyhlašuje, osvobozuje zároveň rodinu, kulturu a vrchnost k jejich vlastním bytí v Ježíši Kristu. [...] Protiklad hetero-

nikdy absolútne víťazná, ako ani nemôže byť nikdy úplne zničená.“³⁶ Posledná pripomienka sa týka etiky ako takej. Tillich odmieta existenciu filozofickej etiky a teologickej etiky, pretože

logicky by to viedlo k dvojakej pravde – filozofickej a teologickej. Je presvedčený, že môže existovať len jedna etika, ktorá analyzuje štruktúru morálnej funkcie a vyhodnocuje morálne obsahy vo svetle tejto analýzy.³⁷

Pripúšťa, že z praktických dôvodov občas dôjde k oddeleniu etiky od dogmatiky pri tvorbe etických spisov.³⁸ Osamostatnenie etiky ako disciplíny sa má diať vždy iba z praktických dôvodov. Etika je „teonómna vtedy, keď je na jednej strane slobodná od vonkajšieho vplyvu a na druhej strane opisuje etické princípy a procesy vo svetle prítomnosti Božieho ducha“.³⁹ Presnejšie povedané

teonómna etika v plnom zmysle slova je etika, v ktorej sa pod pôsobením Božieho Ducha ukazuje náboženská substancia – skúsenosť toho, čo sa nás bezpodmienečne tyká – v nezávislom, slobodnom bádaní a nie v pokuse vopred určovať bádanie. Teonómia s takýmto zámerom je heteronómia a vedeckým bádáním musí byť odmietnutá; skutočne teonómna etika je autonómna etika, ktorá je otvorená pre prítomnosť Božieho Ducha.⁴⁰

Iba teonómia môže byť základom pre autentickú ľudskú komunitu.⁴¹

nomie a autonómie je tu preklenut vyšší jednotou, kterou můžeme pojmenovat jako christonomii.“ Dietrich BONHOEFFER, *Etika*, preklad Bohuslav Vik, Praha: Kalich, 2007, s. 325.

³⁵ „Pojem „teonómia“ je, žiaľ, vystavený nesprávnemu pochopeniu, akoby kultúra bola podrobená božským zákonom, ktoré sú jej uložené zvonku, totiž od cirkvi. Pri pojme „teonómia“ je však predsa nebezpečenstvo nesprávneho pochopenia menšie ako pri iných pojmoch, a s týmto nebezpečenstvom sa možno vyrovnáť tak, že sa pojem „heteronómia“ bude používať o situácii, v ktorej je cudzí zákon (*heteros nomos*) uložený zvonku, ako zákon, ktorý ničí „autonómiu“ kultúrneho života (jej *autos nomos*), jej najvnútornejší zákon“. TILICH, *Systematická teológia*, s. 600.

³⁶ Tamtiež, s. 600.

³⁷ BEDNÁR, *Pneumatológia v teológii Paula Tillicha*, s. 108.

³⁸ TILICH, *Systematická teológia*, s. 30. Srov. TILICH, *Morality and Beyond*, s. 13.

³⁹ TILICH, *Systematická teológia*, s. 614.

⁴⁰ Tamtiež, s. 615.

⁴¹ David NOVAK, „Theonomous Ethics: A Defense and A Critique of Tillich,“ *Papers for The Tillich Centennial* 69/4 (1986): 440.

4. PRIRODZENÝ ZÁKON

Tillich rozpracoval svoje učenie o prirodzenom zákone v rámci etiky, ktorú nazýva teonómnou.⁴² Na úvod je však potrebné uviesť krátku sémantickú analýzu pojmov, ktoré využíva. Tillich definuje moralizmy (pl. od pojmu moralizmus) ako systém morálnych imperatívov, ktoré sú dobovo a kultúrne podmienené a sú limitované obmedzeniami danej kultúry.⁴³ Moralita podľa Tillichovej definície sa týka jednotlivca ako toho, kto prežíva morálne imperatívy⁴⁴ a je nutná pre ľudské bytosti, pretože „bytosť bez vedomia morálnej požiadavky nie je ľudská“.⁴⁵ Moralita, v zmysle toho čo Kant nazýva kategorický imperatív, nie je ničím iným ako bezpodmienečným charakterom morálneho prikázania. Tillich si je vedomý, že takéto tvrdenie vedie k etickému systému bez obsahu, ale vidí v tom nasledovný silný aspekt: moralizmus je platný iba za určitých podmienok a v rámci určitých hraníc, ale moralita je nepodmienená. Ignorovanie tejto reality vedie buď k absolútnemu skepticizmu, alebo k absolutizmu, ktorý prisúdi jednej z možností bezpodmienečnú platnosť.

Moralita, s nepodmieneným charakterom imperatívu, odкрýva to, že zákon nie je niečo externé, vnútene z vonku, ale niečo esenciálne ľudskému bytiu. Pre pochopenie morálneho imperatívu je dôležité pamätať na to, že Tillich ho interpretuje v súvislosti s tromi funkciami ľudského ducha: moralita, kultúra a náboženstvo, pričom žiadna z nich neoperuje samostatne a nezávisle od zvyšných dvoch.⁴⁶ Morálny akt

uskutočňuje človeka ako osobu a ako nositeľa ducha. Je to bezpodmienečný charakter morálneho imperatívu, ktorý dáva najvyššiu vážnosť kultúre, ako aj náboženstvu. Bez neho by sa kultúra degradovala na estetické alebo utilitaristické ciele a náboženstvo na emočnú deformáciu mystiky.⁴⁷

⁴² Prirodzený zákon v evanjelickej teológii v 20. stor. analyzuje John T. Pless. Pozri PLESS „After Barth: Three Lutheran Appraisals of Natural Law,“ s. 117–134.

⁴³ TILlich, *Theology of Culture*, s. 133.

⁴⁴ „Akt, v ktorom človek uskutočňuje svoju esenciálnu centrovanosť, je morálny akt.“ TILlich, *Systematická teológia*, s. 424–425.

⁴⁵ TILlich, *Theology of Culture*, s. 134.

⁴⁶ TILlich, *Morality and Beyond*, s. 17.

⁴⁷ Tamtiež, s. 18.

Morálny imperatív je spôsob, akým jedinec môže naplniť svoju potencialitu a stať sa tak osobou⁴⁸ v komunite osôb.⁴⁹ Morálny prirodzený zákon je vnímaný ako zákon, pretože človek je odcudzený od

štruktúralného zákona jeho esenciálneho bytia [...]. Zákon patrí jemu – je to jeho prirodzenosť. Nikdy by sa nestal rozkazovacím zákonom, ak by sa nesnažil cez [zákon] preraziť. Ale ak je odcudzený od neho, ak mu protirečí vo svojej existencii, stáva sa pre neho zákonom.⁵⁰

Aby však boli princípy poznateľné,⁵¹ nech už sú obsahovo definované akokoľvek, tak musí dôjsť k „zvnútorneniu“ daných prikázaní.⁵² Iba keď sú požiadavky pre človeka vnímané ako prirodzené, tak ich poslúchne. Podobne ako scholastické učenie o prirodzenom zákone, tak aj Tillich uznáva, že vedomie a svedomie sa môžu mýliť pri vynášaní súdov, pretože svedomie „nie je ani neomylný Boží hlas, ani neomylné vedomie prirodzeného zákona“.⁵³

Tillich interpretuje učenie o prirodzenom zákone v rámci pádu do hriechu, ktorý je v jeho teologickom slovníku pomenovaný ako odcudzenie.⁵⁴ Jedná sa o univerzálnu tragickú ľudskú situáciu, ktorá nastala prechodom z esencie do existencie. Tento prechod ontologicky prestupuje všetko, aj samotný čas a priestor. Avšak aj napriek tomu, má človek stále nejaké stopy svojej esenciálnej prirodzenosti. Nadväzujúc na prítomnosť zákona v existenciálnom odcudzení, vníma Tillich zákon ako

⁴⁸ Srov. „Moralita, alebo konštituovanie osoby ako osoby v stretnutí s inými osobami, je esenciálne spojená s kultúrou a náboženstvom: kultúra dáva moralite jej obsah (konkrétne ideály osoby a spoločenstva a meniace sa morálne zákony). Náboženstvo dáva moralite nepodmienený charakter morálneho imperatívu.“ TILICH, *Systematická teológia*, s. 473.

⁴⁹ BEDNÁR, *Pneumatológia v teológii Paula Tillicha*, s. 108.

⁵⁰ TILICH, *Morality and Beyond*, s. 48.

⁵¹ „Bytosť, ktorá žije zo svojej esenciálnej podstaty, je zákonom sama pre seba. Nasleduje svoju prirodzenú štruktúru. Ale to sa nevzťahuje na ľudskú situáciu. Človek je odcudzený od základnej bytosti a preto sa mu morálny imperatív javí ako zákon: moralizmus je legalizmus!“ TILICH, *Theology of Culture*, s. 141.

⁵² Tamtiež, s. 138.

⁵³ Tamtiež.

⁵⁴ „V aktuálnom živote rozumu nikdy nie je celkom stratená jeho esenciálna štruktúra. Keby bola stratená, tak by rozum, presne tak ako skutočnosť, bol zničený v tom istom okamihu, v ktorom vstupuje do existencie. V aktuálnom živote rozumu sú esenciálne a existenciálne sily, sily tvorenia a sily ničenia, súčasne navzájom spojené a oddelené.“ TILICH, *Systematická teológia*, s. 72–73.

výraz tohto odcudzenia. Človek vo svojom esenciálnom postavení, alebo nevinnom stave, nepotrebuje zákon. Medzi ním a Bohom, ku ktorému patrí, je totiž jednota. Tento vzťah je narušený tragédiou toho, čo klasická teológia nazýva pád do hriechu a tak dochádza k tomu, že človek potrebuje zákon. To má za následok, že

v existencii je táto identita zlomená a v každom životnom procese je pomiešaná identita a ne-identita toho, čo je a toho čo má byť. Preto poslušnosť a neposlušnosť voči zákonu sú navzájom neoddeliteľne späté.⁵⁵

Zákon by mal viesť k čiastočnému splneniu – avšak to sa deje tak, že človek si uvedomuje svoje odcudzenie, pretože v stave nevinnosti by nepotreboval zákon.

Každý človek má vzťah k svetu, ku ktorému patrí a na druhej strane je od neho odlúčený. Tento dvojité vzťah znamená, že je schopný svet konfrontovať a v tomto zmysle je od neho slobodný a môže reagovať zodpovedne.⁵⁶ Avšak zároveň disponuje možnosťou konať proti svetu a sebe, resp. konať proti esenciálnemu morálnemu prikázaniu.⁵⁷ Ľudská sloboda dovoľuje ľuďom konať proti morálnemu imperatívu, ktorý reprezentuje esenciálnu časť bytia, a tak konať proti sebe. Nemorálny skutok nepredstavuje porušenie nejakých externých prikázaní, alebo zákonov, ale je to konanie proti vlastnej seba-realizácii osoby v komunite osôb a smerovanie k vlastnej dezintegrácii.

Otázka, ktorá sa vynára je – aká je náboženská dimenzia morálneho imperatívu? Tillichova odpoveď je nasledovná: „náboženská dimenzia morálneho imperatívu je jej nepodmienený charakter. Toto, samozrejme, vedie k nadväzujúcej otázke: prečo“.⁵⁸ Je to preto, lebo nepodmienený charakter sa nevzťahuje na obsah, ale na formu morálneho rozhodovania. Ak rozhodnutie má byť morálne, tak „závisí jedine na úplnom malo-by-to-tak-byť morálneho imperatívu“.⁵⁹ Naplnenie esenciálneho bytia predstavuje morálnu požiadavku vlastnú ľudskému bytiu. Tillich sa však pýta „prečo je to nepodmienený imperatív?“⁶⁰ Podľa neho je to tak,

⁵⁵ Tamtiež, s. 433.

⁵⁶ Jedine človek disponuje slobodou, ktorá ho oddeľuje od iného stvorenia. Na základe tejto slobody, aj keď obmedzenej, je schopný konať.

⁵⁷ TILICH, *Morality and Beyond*, s. 19.

⁵⁸ Tamtiež, s. 22.

⁵⁹ Tamtiež, s. 23.

⁶⁰ Tamtiež, s. 24.

pretože ide o povedomie spolupatričnosti k dimenzii, ktorá transcenduje slobodu a schopnosti človeka potvrdiť, alebo poprieť svoje bytie. Tillich píše, že „trvám na základnom predpoklade: nepodmienený charakter morálneho imperatívu je jeho náboženská kvalita“.⁶¹

Povedali sme, prečo je prirodzený zákon vyjadrením vnútorného zákona ako súčasť esenciálneho bytia. Teraz je potrebné poukázať na obsah tohto morálneho prirodzeného zákona. Obsah morálneho zákona je dobovo podmienený, ovplyvnený sociálnymi a psychologickými faktormi. Moralita v čistej forme je teda absolútna, morálne systémy sú relatívne. Avšak relatívnosť etických systémov treba interpretovať ako ľudské uvedomenie si obmedzenia a závislosti na čase a priestore. Podľa Tillicha „žiaden teológ by nemal popierať relatívnosť morálnych obsahov; žiaden etnológ by nemal popierať absolútny charakter etického prikázania“.⁶² Tillich vychádza z predpokladu, že do určitej miery je možné v širokospektrálnej rôznorodosti kultúr, náboženských presvedčení a etických systémov nájsť základné morálne normy, ktoré „bránia ľudstvu v seba-zničení a ktoré, povedané náboženským jazykom, sú založené na všeobecnom zjavení“.⁶³ Tieto princípy sú „zakorenené v ľudskej esenciálnej prirodzenosti a v konečnom dôsledku v bytí samom“.⁶⁴ Tieto normy, alebo princípy, „ak sú raz odhalené, nemôžu znova zmiznúť, hoci ich teoretická a praktická realizácia vždy vedie k vyššej dokonalosti. Týmto spôsobom sú prispôsobiteľné každej ľudskej situácii.“⁶⁵ Základné etické normy preto obsahujú absolútnu a relatívnu zložku, keďže musia byť univerzálne platné, avšak súčasne sa musia prispôbiť konkrétnej situácii.⁶⁶ Na tomto mieste si Tillich uvedomuje, že sa rozchádza z tradičnou formuláciou prirodzeného zákona ako je ho možné nájsť v rímskokatolíckom prostredí.⁶⁷ Tillich píše, že „protestantizmus môže akceptovať tento element relativity v etike a vybudovať pomocou neho dynamické

⁶¹ Tamtiež, s. 25. Na kritiku zo strany filozofie hodnôt reaguje Tillich na nasledujúcich stranách. Tamtiež, s. 25–27.

⁶² TILlich, *Theology of Culture*, s. 137.

⁶³ TILlich, *Love, Power and Justice*, s. 81.

⁶⁴ TILlich, *Morality and Beyond*, s. 34.

⁶⁵ TILlich, *Systematická teológia*, s. 86–87.

⁶⁶ Tillich sa kritiku tohto bodu snaží predísť tým, že proti autonómnej a heteronómnej kultúre stavia teonómnou kultúru. George A. LINDBECK, „Natural Law in the Thought of Paul Tillich,“ *Natural Law Forum* 73 (1962): 92.

⁶⁷ TILlich, *Morality and Beyond*, s. 35; 71–72; 86–87.

učenie o prirodzenom morálnom zákone“.⁶⁸ Ak podľa katolíckeho chápania je obsah *lex naturalis* nemenný a zároveň je aj vyhlásený Cirkvou, tak v protestantskom chápaní je obsah prirodzeného zákona odvodený od rôznych etických konceptov a sociálnych konvencií. V tomto vidí Tillich výhody protestantského chápania, ktoré umožňuje priestor pre dynamickosť morálneho obsahu prirodzeného zákona. Tak ako Luther pred ním, aj Tillich spája učenie o *lex naturalis* s Desatorom: „podľa klasickej protestantskej teológie sú aj Desť prikázaní, aj prikázania Kázne na vrchu, novoformulácie morálneho prirodzeného zákona“.⁶⁹

Napriek relatívnosti etických prikázaní stále platí, že existujú určité morálne autority.⁷⁰ Tieto nie sú neomylné a každý morálny akt sa deje pod rizikom omylu. Aby sa človek stal človekom musí opustiť „stav nevinnosti“, avšak keď to urobí, tak zisťuje, že je v stave protirečenia si. Pravá morálka teda spočíva v odvahe byť. Ak je moralizmus relatívny, potom to znamená, že obsah je produktom skúseností minulých generácií, ktoré odvodzovali svoju autoritu z „participácii na nepodmienečnom charaktere morálneho imperatívu“.⁷¹ Stručne povedané

obsahy morálneho imperatívu sa skladajú z morálnych prikázaní, ktoré vyplývajú z konkrétnej situácie, a z abstraktných noriem, ktoré sa odvodzujú z morálnych skúseností z konkrétnych situácií.⁷²

Vychádzajúc zo zmyslu pojmu osoby v komunite osôb, ktorá čerpá z Buberovho chápania ľudského vzťahu Ja-Ty, vyplýva že na naplnenie tohto imperatívu je potrebné vnímať každého človeka ako osobu.⁷³ Toto je možné dosiahnuť iba vtedy, ak tento vzťah je „pod záštitou“ spravodlivosti.

⁶⁸ Tamtiež, s. 36.

⁶⁹ TILICH, *Systematická teológia*, s. 432. Jediný absolútny cieľ je Boh (podobne ako u Augustína a Tomáša Akvinského) a to znamená, že všetko ostatné je relatívne, aj prirodzený zákon (ani Augustín ani Tomáš nedoviedli myšlienku Boha ako finálneho cieľa do konečných dôsledkov). A teda morálna normatívnosť všetkých prikázaní musí byť overená esenciou bytia.

⁷⁰ LINDBECK, „Natural Law in the Thought of Paul Tillich,“ s. 91.

⁷¹ TILICH, *Theology of Culture*, s. 139.

⁷² TILICH, *Systematická teológia*, s. 619–620.

⁷³ TILICH, *Love, Power and Justice*, s. 78, 85.

Spravodlivosť je inkorporovaná do lásky, ak uznanie druhej osoby ako osoby nie je nestranné, ale úprimné. Týmto spôsobom sa láska stáva najvyšším morálnym princípom, zahŕňa spravodlivosť a zároveň ju transcenduje.⁷⁴

Ak láska obsahuje spravodlivosť, tak spravodlivosť nie je oslabená, ale práve naopak, dochádza k jej posilneniu. Lásku netreba zamieňať s pocitom, alebo emóciou. Ak by láska bola emóciou, tak by kresťanské prikázanie lásky (milovať budeš blížneho, ako seba samého) bolo neuskutočniteľné. Lásku treba chápať v ontologickom kontexte, ktorý kvalifikuje etickú interpretáciu lásky.⁷⁵ Pojem láska Tillich používa v zmysle agapé, t. j. kvality lásky ktorá vyjadruje seba-transcendovanie náboženského elementu lásky.⁷⁶ Láska ako agapé predstavuje zdroj nepodmieneného morálneho charakteru – takýmto spôsobom je následne zodpovedaná aj otázka relatívnosti morálnych noriem. Láska je zároveň absolútna a relatívna, pretože je „nemeniaci sa princíp, ktorý sa napriek tomu stále mení v konkrétnej aplikácii“.⁷⁷ Stručne povedané – náboženský zdroj morálneho prirodzeného zákona sa prejavuje v troch bodoch: spravodlivosť, láska v zmysle jej agapé kvality a „závislosť morálnych požiadaviek na konkrétnej situácii a jej jedinečnosti“.⁷⁸ Každé morálne rozhodnutie je však rizikom, keďže „niet záruky, že splní prikázanie lásky“.⁷⁹ Predbežne sa dá povedať, že

vzhľadom na obsah morálneho konania je moralita teonómna vtedy, keď je určená Duchom-vytvorenou láskou. Je podporovaná Duchom-vytvorenou múdrosťou všetkých čias, ktorá nachádza svoj výraz v morálnych zákonoch národov. A táto sa stáva konkrétnou a aplikovateľnou na jedinečnú situáciu tak, že sa jej prispôsobí s odvahou lásky.⁸⁰

Podobne ako Luther, aj Tillich spája prirodzený zákon s láskou – dochádza však ďalej ako Luther. Nestačí mu spojenosť s prikázaním milovať blížneho, ale priamo podriaďuje prirodzený zákon zákonu lásky.

⁷⁴ TILICH, *Morality and Beyond*, s. 39. Srov. TILICH, *Love, Power and Justice*, s. 13–14.

⁷⁵ Paul TILICH, *Love, Power and Justice*, s. 3–4.

⁷⁶ „Všetok etický materiál, napr. Starej a Novej zmluvy, je podrobený princípom *agapé*, lebo Boží Duch netvorí ‚nové litery‘, t.j. prikázania, ale súdi všetky prikázania.“ TILICH, *Systematická teológia*, s. 615. Kurzíva pôvodná.

⁷⁷ TILICH, *Morality and Beyond*, s. 42.

⁷⁸ Tamtiež, s. 44.

⁷⁹ TILICH, *Systematická teológia*, s. 432.

⁸⁰ Tamtiež, s. 620.

Láska je tak najvyššia norma morálnych zákonov.⁸¹ Sám priznáva, že „láska, uložená ako zákon, môže byť splnená ešte menej ako jednotlivý zákon“.⁸² Okrem svojej normatívnej úlohy však láska plní aj úlohu sily, ktorú človek potrebuje pre dodržiavanie morálneho imperatívu. Napriek tomu, je láska, ako normatívny princíp zákona, stále všeobecná a negeneruje konkrétne normy, ktorými by sa mala spoločnosť riadiť. Špecifické zákony vyplývajú z kultúrnych a náboženských noriem a sú produktom ducha minulých generácií – jedinec sa nenarodí do vákua, ale do morálneho univerza.⁸³ To neznamená, že zákony prijaté od minulých generácií sú neplatné. Tieto pozitívne zákony sú ľudskou snahou o jednotu s esenciou. Tillich vyslovene spája prirodzený zákon s pozitívnym zákonom: „napríklad, keď hovoríme o ‚právach človeka‘, ako sú zakotvené v americkej ústave, hovoríme o prirodzenom zákone“.⁸⁴

Poslušnosť morálnemu imperatívu, alebo prirodzenému zákonu, nachádza svoj zdroj v milosti.

Tam, kde je milosť, nie je žiaden príkaz a žiadny boj o dodržanie rozkazu. Toto platí pre všetky oblasti života. Ten, kto má milosť milovať vec, úlohu, osobu alebo myšlienku, nemusí byť k milovaniu vyzvaný, bez ohľadu na to, aká kvalita lásky v jeho láske prevláda.⁸⁵

Vyvstáva tu otázka: aká moc núti ľudí pociťovať tento zákon? Tillich predpokladá, že táto moc: „je badateľná ak si všimneme slová Ježiša, Pavla a Luthera, keď hovoria, že zákon je naplnený iba ak je vykonávaný s radosťou a nie s nevoľou a nenávisťou“.⁸⁶ Tillich vysvetľuje paradoxnosť výroku v typickom evanjelickom duchu: zákon niečo prikazuje a je teda postavený proti ľuďom. Ale tento príkaz sa týka niečoho, čo je možné naplniť iba vtedy, ak to nie je proti vlastnej bytosti a je možné dosiahnuť jednotou s prikázaním. „Dobrý strom“ môže priniesť „dobré ovocie“. Povedané náboženským jazykom: milosť predchádza zákon. Milosť spája dva elementy: prvý je možné identifikovať ako odpustenie

⁸¹ Srov. LINDBECK, „Natural Law in the Thought of Paul Tillich,“ s. 89.

⁸² TILICH, *Systematická teológia*, s. 434.

⁸³ TILICH, *Theology of Culture*, s. 144. Srov. Paul TILICH, *A History of Christian Thought: From its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, New York: Simon & Schuster, 1968, s. 331.

⁸⁴ TILICH, *A History of Christian Thought*, s. 8.

⁸⁵ TILICH, *Morality and Beyond*, s. 61.

⁸⁶ TILICH, *Theology of Culture*, s. 142.

hriechov, alebo „prijatie neprijateľného“ a druhým je vstúpenie do Nového bytia.⁸⁷ Avšak milosť nie je konštanta a tam kde nie je, tak morálny imperatív zákona znovu nadobúda podobu externého zákona, sprevádzaný „bolestivou skúsenosťou, ktorá znemožňuje stať sa tým, čím niekto by mal a mohol byť“.⁸⁸ To je osoba v spoločenstve iných osôb.

Ostáva sa pozrieť ešte na jeden klasický pojem, ktorý je úzko spätý s prirodzeným zákonom – svedomie. Tillich zavádza pojem transmorálne svedomie a definuje ho nasledovne:

svedomie možno nazvať ‚transmorálne‘ ak nesúdi podľa poslušnosti morálnemu zákonu, ale podľa svojej účasti na realite, ktorá transcenduje sféru morálnych príkazov. Transmorálne svedomie nepopiera morálnu sféru, ale je hnané za ňu neúnosným napätím zo sféry zákona.⁸⁹

Tillichova interpretácia prirodzeného zákona je prepojená aj s tým, čo on nazýva protestantský⁹⁰ princíp. Tento princíp

obsahuje boží a ľudský protest proti akýmkoľvek absolútnym nárokom relatívnej reality, aj keby tento nárok vzniesla protestantská cirkev. Protestantský princíp je sudcom každej náboženskej a kultúrnej reality, vrátane náboženstva a kultúry, ktorá sa nazýva protestantská.⁹¹

V náboženskej sfére sa protestantský princíp prejavuje ako

kritický prvok vo vyjadrení komunity viery a následne prvok pochybnosti v akte viery. Ani pochybnosti, ani kritický prvok nie je vždy aktuálny, ale oboje musia byť možné v rámci kruhu viery.⁹²

Aj tento princíp umožňuje Tillichovi hovoriť o prirodzenom zákone, ktorý si nenárokuje na absolútnu pravdivosť morálnych princípov.

⁸⁷ Nové bytie Tillich definuje ako „esenciálne bytie v podmienkach existencie; bytie, v ktorom je prekonaná priepasť medzi esenciou a existenciou.“ TILlich, *Systematická teológia*, s. 342.

⁸⁸ TILlich, *Morality and Beyond*, s. 62.

⁸⁹ Tamtiež, s. 77.

⁹⁰ Pomenovanie protestant vzniklo po Druhom Speyerskom sneme (1529), ktoré zrušilo rozhodnutie Prvého Speyerského snemu (1526). 19. apríla 1529 predložili evanjelici na sneme „protestáciu“, alebo „protest“. Táto historická udalosť viedla k zaužívaniu pomenovaniu protestanti.

⁹¹ Paul TILlich, *The Protestant Era*, London: University of Chicago, 1966, s. 163.

⁹² TILlich, *Dynamics of Faith*, s. 29.

5. NATURALISTICKÝ OMYL

Jeden z najčastejších výhrad na etiku prirodzeného zákona sa nazýva naturalistický omyl. Prvýkrát ho formuloval David Hume. Nosná línia argumentu znie nasledovne: nie je možné na základe toho, že niečo existuje v prírode, či spoločnosti (deskriptívna premisa), odvodzovať morálny charakter tohto javu (normatívne tvrdenie). Tento argument je pripisovaný filozofovi Georgeovi E. Mooreovi v jeho diele *Principia Ethica*.⁹³

Explicitne sa Tillich tejto kritike prirodzeného zákona nevenuje, avšak jeho koncepcia prirodzeného zákona pomáha vyhnúť sa tomuto omylu.⁹⁴ Tillich odvodzuje morálne imperatívy „opačným“ spôsobom dedukcie. Nezačína s tým, že niečo je a teda by tak aj malo byť. Argumentuje tým, čo by malo byť (čo je esenciálne bytiu) a dospieva k tomu, že to je prirodzené a platí (aj v podmienkach existencie). Zákon je morálny imperatív, pretože patrí k esencii človeka. Všíma si to aj Lindbeck:

v situácii bezpodmienečnej morálnej vážnosti sa človek nemôže vyhnúť vnímaniu toho, že to, čo uznáva za absolútne normatívne, je v skutočnosti zákon pravého bytia, čo je v podstate esenciou človeka [...] Nemyslieť na morálny imperatív zakorenený v ľudskej podstate je *ipso facto* prehliadnutím základnej charakteristiky morálneho života.⁹⁵

Toto však nie je možné, ak sú morálne prikázania vnímané ako zákon esenciálneho bytia. Samozrejme, aj takéto chápanie môže podliehať kritike, pretože vychádza z predpokladu, že človek má nejakú esenciu (alebo prirodzenosť), ktorá je viac ako suma empiricky dokázateľných vlastností.

⁹³ George E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903, s. 46–58. Opakom tohto argumentu je takzvaný „morálny omyl“, či „moralistický omyl“ podľa ktorého určité neželané javy (napr. vojna) sú interpretované ako neprirodzené a nepatriace do ľudskej prirodzenosti. Tento argument je pripisovaný Bernardovi Davidovi.

⁹⁴ Z určitej formy naturalistického omylu obviňuje Tillicha napr. americký filozof a etik William Frankena (citované podľa David NOVÁK, „Theonomous Ethics: A Defense and A Critique of Tillich,“ *Papers for The Tillich Centennial* 69/4 (1986): 442, keď tvrdí, že Tillich z teologickej koncepcie odvodzuje etické dôsledky. Novák píše, že Tillichove ontologické vnímanie lásky, ktoré predpokladá etiku spravodlivosti, predchádza dichotómiu je/má tak byť. Tamtiež, s. 446–447. Logický vzťah medzi moralitou a vierou/náboženstvom nie je totiž deduktívny, ale teleologický.

⁹⁵ LINDBECK, „Natural Law in the Thought of Paul Tillich,“ s. 86.

ZÁVER

Odborná literatúra, ktorá analyzuje Tillichove učenie o prirodzenom zákone, je minimálna. Lindbeck uvádza:

[Tillichove] názory sa nezmestia do žiadnych obvyklých foriem. To, čo sa považuje za klasický postoj prirodzeného zákona, sa mieša s evanjelickou etikou lásky, a s niečím, čo sa javí ako jemne poznačené nemeckým romantizmom, idealizmom, historicizmom a existencializmom. Máme tu buď určitú zmes alebo geniálnu syntézu. Prikláňam sa k názoru, že je to to druhé.⁹⁶

Pre podporu svojho tvrdenia vyzdvihuje nasledovných päť silných stránok Tillichovej koncepcie prirodzeného zákona.

Po prvé – spôsob, akým Tillich udržiava na jednej strane absolútnosť morálneho zákona a na druhej strane relatívnosť, ktorá je podmienená dejinami a kultúrou – a ako to dokazuje bez toho, aby kombinácia absolútnosti a relatívnosti bola redukovaná na druh situačnej etiky, je podľa Lindbecka obdivuhodné. Po druhé vyzdvihuje, že na rozdiel od Kanta, Tillichov prirodzený zákon umožňuje špecifikáciu toho, ktorý morálny akt je dobrý a jeho systém tak neostáva iba etickou formou bez obsahu.⁹⁷ Po tretie vysvetľuje vzťah medzi moralitou, motívom, morálnym aktom a zákonom. Po štvrté na teologickej rovine prekonáva, rozdiel medzi prirodzenou a nadprirodzenou morálkou, ako aj spravodlivosťou a milosťou. Týmto spôsobom Tillich dokazuje, že dôrazy rímskokatolíckej a evanjelickej teológie a etiky nie sú nekompatibilné, ale diskusia sa môže posunúť na ďalší stupeň. Po piate – jeho koncepcia prirodzeného zákona odpovedá na naturalistický omyl.⁹⁸

David Novak, doktorand G. Griseza, jedného z predstaviteľov neoklasickej teórie prirodzeného zákona (spolu s J. Boyleom a J. Finnisom⁹⁹), vyzdvihuje ako silné stránky Tillichovho učenia o prirodzenom zákone jeho teonómnou zložku a spôsob, akým sa vyrovnáva s naturalistickým

⁹⁶ Tamtiež, s. 85.

⁹⁷ Aj keď tento bod stále ostáva slabinou Tillichovho systému, Lindbeck sa pýta, či klasické teórie prirodzeného zákona sú na tom lepšie. LINDBECK, „Natural Law in the Thought of Paul Tillich,“ s. 90.

⁹⁸ Tamtiež, s. 85.

⁹⁹ V slovenskom preklade vyšlo jeho nasledovná kniha: JOHN FINNIS, *Prirodzený zákon a prirodzené právo*, Bratislava: Kalligram, 2019.

omylom.¹⁰⁰ Kritizuje to, čo vníma ako nedostatok konkrétnych aplikovateľných noriem, aj keď vyzdvihuje spôsob, akým do svojej teórie inkorporuje historicko-sociálnu realitu.¹⁰¹

Tillichova koncepcia prirodzeného zákona predstavuje paradox. Paradox v tom zmysle, že na prvý pohľad obsahuje protirečiaci si elementy, ktoré sú vo finálnom dôsledku pravdivé. Tillichove silné stránky spočívajú v dôraze na prirodzený zákon ako na prejav esenciálneho ľudského bytia v podmienkach existencie – čo mu dovoľuje „modifikovať“ absolútnosť prikázaní, vzhľadom na to, že tieto zahŕňajú relatívnu zložku. Keďže Tillich vníma etiku ako súčasť svojho teologického systému, táto funguje najlepšie na štrukturálnej úrovni, kde reaguje na spleť možných teoretických rébusov. Slabá stránka sa prejavuje pri konkrétnych morálnych rozhodnutiach, kde sa jeho etický systém spolieha na lásku ako sprievodnú silu a tým ponecháva obsah prirodzeného zákona nejasný. Ďalšia prednosť Tillichovho etického systému spočíva v spôsobe, akým sa vyrovnáva s naturalistickým omylom.

Na rozdiel od strnulejších formulácií prirodzeného zákona, Tillichova koncepcia umožňuje dialóg, ktorý presahuje hranice teologickej diskusie – avšak tento potenciál sa do skutočnosti doteraz veľmi nepretavil. Možno je to spôsobené tým, čo si všimol aj ReManning, že odhliadnuc od úzkeho kruhu akademikov, Tillich po svojej smrti zostal nepovšimnutý. Z tohto dôvodu by bolo jednou zo snáh tohto článku aj znovunastolenie otázky, či je Tillichova koncepcia užitočná aj v prebiehajúcej súčasnej etickej diskusii.

Tillich's Concept of Natural Law

Keywords: Tillich; Natural Law; Ethics; Morality

Abstract: There has been a small revival of natural law thinking in Protestant churches and theology since 1990. This article poses the question of what kind of ethics the German American theologian, philosopher and ethicist Paul Tillich espoused. More specifically what kind of natural theory did he hold? The methodological and hermeneutical key of the article is based on reading thoroughly from Tillich's work, e.g. *Morality and Beyond; Love, Power and Justice; Morality and Moralism: Towards a Theonomous ethics; Systematic Theology*, etc. and quoting these sources extensively in order to avoid misconceptions. In order

¹⁰⁰ NOVÁK, „Theonomous Ethics: A Defense and A Critique of Tillich,“ s. 440–451.

¹⁰¹ Tamtiež, s. 455–457.

to answer the aforementioned question, the author presents the main concepts in Tillich's writings, such as theonomy, the Protestant principle, and proceeds to demonstrate how they are related to the natural law thinking which Tillich stands for. All this will be applied to one of the most common objections to natural law: the naturalistic fallacy and the way Tillich bypasses it. This article also provides a short survey of secondary literature about Tillich and Natural Law.

Mgr. Pavel-Andrei Prihracki, PhD.
Katedra systematickej teológie
Evanjelická bohoslovecká fakulta UK v Bratislave
Bartokova 8,
81102 Bratislava
prihracki@gmail.com