

Vztah pozitivního a přirozeného mravního zákona na pozadí problematiky legalizace „fakticky existujících soužití“

Josef A. Beneš

Instrukce Papežské rady s názvem *Rodina, manželství a „fakticky existující soužití“* představuje mezi jinými také reakci na rozšířené tendence poskytnout mimomanželským formám soužití legální rámec, a tím je fakticky postavit na stejnou úroveň s manželstvím. I u nás se tato tendence artikuluje snahou zavést instituci tzv. „registrovaného partnerství“ osob stejného pohlaví. Zastánci tohoto řešení se snaží tyto tendence podepřít humánní argumentací, vycházející z názoru, že legální a institucionalizovaný rámec poskytnutý homosexuálním osobám pro jejich soužití zabrání různým formám společensky škodlivé promiskuity. Tato argumentace se na první pohled jeví jako přijatelná, dokonce se zdá, že je možno v její prospěch použít klasického argumentu tzv. „minus malum“ – „menšího zla“, jehož legitimitu do jisté míry uznává i klasická teologie. Chceme se nejprve zabývat otázkou, zda je tento princip použitelný pro tuto oblast problémů. Víme však, že odvolání na princip menšího zla bylo zneužíváno, např. v totalitních režimech, argumentací typu „nebudu-li toto dělat já, bude to dělat někdo jiný způsobem mnohem horším“ atp.

Encyklika *Veritatis splendor* vymezuje možnosti použitelnosti tohoto principu v par. 89–93, kde je zdůrazněna zásada, že není dovoleno dělat něco zlého s cílem dosáhnout něčeho dobrého. Cituje biblický text z listu Římanům 3,8: „A neplatí snad potom to, co o nás pomlouvačně roztrušují a co prý podle některých říkáme: ‚činnme zlo, aby z toho vzešlo dobro?‘ Takoví lidé jsou hodní odsouzení!“ Encyklika *Humanae vitae* vymezuje princip volby menšího zla tvrzením, že nikdy, ani z nejmenších důvodů, není dovoleno konat zlo, aby z něho vzešlo něco dobrého, tj. činit předmětem pozitivního úkonu vůle něco, co je vnitřně nesprávné, a proto nedůstojné lidské osoby, i když se to děje s úmyslem zachovat nebo podpořit dobro osobní, rodinné nebo sociální. Za určitých okolností je však možno trpět menší zlo, aby nedošlo ke zlu většímu, nebo aby bylo dosaženo většího dobra.¹

Můžeme si nyní na základě shora uvedených principů položit otázku, zda se v případě poskytnutí legálního rámce různým formám mimomanželského soužití může jednat o aplikaci principu volby menšího zla. Pokud společnost poskytne těmto dvojicím legální rámec, nevolí tím menší zlo v porovnání s rozvratem rodin, promiskuitou, s nebezpečím případného ohrožení mladistvých jednáním starších, společensky neintegrováných osob? Zdá se, že argumenty zastánců tohoto druhu řešení přímo uplácejí lidského ducha svou průkazností.

¹ *Humanae vitae*, n. 14.

Proti těmto argumentům je však třeba postavit střizlivou argumentaci etického rázu, kterou se vyznačuje Instrukce Rady pro rodinu. Princip volby menšího zla není v tomto případě použitelný ze dvou důvodů:

- a) nejedná se zde o pouhé trpění menšího zla, ale o jeho přímé zvýhodnění a protežování. Sekularizovaná společnost, poznamenaná sexuální revolucí šedesátých let, nemá otevřený sluch pro argumenty magisteria, které vycházejí z Písma a z přirozeného mravního zákona, tj. z lidské přirozenosti, jak ji poznává lidský rozum. Církev se však nemůže dispensovat od povinnosti hlásat zásady typu: „smilstvo je tělesné spojení svobodného muže se svobodnou ženou, kteří neuzavřeli manželství. Závažně odporuje důstojnosti osob a lidské pohlavnosti;“² nebo „homosexuální úkony jsou vnitřně nezřízené. Odporují přirozenému zákonu.“³
- b) princip volby menšího zla je přípustný pouze za předpokladu, že se nejedná o pozitivní spolupráci se zlem a je vyloučen jakýkoliv náznak schvalování zla. Skutečnost, která je svou povahou mravně závadná, nemůže však být pozitivně schvalována zákonem.

Tím se dostáváme k jádru problematiky: jaký je vztah mezi přirozeným mravním zákonem a pozitivním, tj. vyhlášeným občanským zákonem? Tato problematika zaměstnávala mysl filozofů a právníků od počátků lidské civilizace. Zamýšlí se nad ní již Sofokles, který své hrdince Antigoně vkládá do úst slova, kterými odmítá splnit rozkaz vladaře: „Není tak mocné to, co přikazuješ, že by se před tebou musel sklonit bohů nepsaný věčný zákon, neboť jsi smrtelný, a od všech věků žije tento zákon.“⁴ Na tento text naráží zřejmě apoštol Pavel v listě Římanům 2,10–16, kde praví, že pohané, ačkoliv nemají zjevený Zákon, jsou sami sobě zákonem, obsah Zákona mají vepsaný ve svém srdci, o tom u nich vydává svědectví také jejich svědomí.

Žádné státní zřízení, ani demokracie, nevytváří právo a spravedlnost. Právo a spravedlnost jsou skutečností, které každému státnímu systému předcházejí; demokracie, která by porušovala základní principy práva, se sama stává tyraníí, ochlokracií, diktaturou většiny. Zvlášť výmluvně tyto zásady vyjadřuje velký teoretik práva Cicero: „Kdyby se právo mělo zakládat na rozhodnutích lidu, pak by se mohlo stát, že by se rozhodnutím většiny stalo právem loupit, cizoložit, falšovat závěť.“⁵ Jediná norma, která odlišuje špatný zákon od dobrého, je přirozenost, kterou člověk poznává obecnou poznávací schopností (*communis intelligentia*); pouze pošetilý člověk (*demens*) může tvrdit, že tyto věci jsou záležitostí názorů a nemají základ v přirozenosti.⁶ Co se týká vztahu psaných zákonů a spravedlnosti, Cicero praví:

Kdyby spravedlnost spočívala v pouhém zachovávání psaných zákonů a v ustanoveních národů a kdyby jejich jediným měřítkem, jak někteří tvrdí, byla užitečnost, pak by každý, kdo by měl nějaký užitek z přestoupení zákona, tyto zákony přestupoval a porušoval. Jestliže neexistuje žádná sprave-

² KKC 2353.

³ KKC 2357.

⁴ SOFOKLES, *Antigone*, 448–468.

⁵ CICERO, *De legibus*, 1, 43.

⁶ Srov. tamtéž, 1, 44.

dllost odvozená od přirozenosti, jestliže jejím jediným základem je užitečnost, pak může být kdykoliv v zájmu užitečnosti převrácena.⁷

Proč však existuje ve věci práva tolik různých názorů? Příčinu spatřuje Cicero v žádostivosti (*voluptas*), která je matkou všech zel. Žádostivost člověka oslepuje, že již nevidí, co je přirozeně správné a dobré.⁸

Myšlenky Ciceronovy přejal také sv. Augustin, především ve svém díle *O Boží obci*, kde praví: „Odstraníme-li spravedlnost, co jsou státy jiného, než tlupy lupičů?“⁹

Instrukce vyzdvihuje potřebu shody přirozeného a občanského zákona poukazem na učení svatého Tomáše Akvinského: „Na základě své jasné argumentace svatý Tomáš Akvinský odmítá mínění, že mravní zákon a občanský zákon by mohly být ve vzájemném protikladu: oba zákony se sice vzájemně liší, ale nestojí proti sobě; odlišují se, ale neoddělují se; nejsou totožné, ani nestojí vzájemně v opozici.“ V poznámce pod čarou je citován text ze *Summy teologické*: „Každý zákon stanovený lidmi má natolik hodnotu zákona, nakolik vyplývá z přirozeného zákona. Jestliže se v něčem staví proti přirozenému zákonu, nejedná se už o zákon, nýbrž o porušení zákona.“¹⁰

Chceme se proto zamyslet nad pojetím přirozeného a pozitivního zákona u Tomáše Akvinského. Základem všech zákonů je Boží věčný zákon, který Tomáš definuje jako úradek Boží moudrosti, který řídí všechnu činnost ke společnému dobru celého vesmíru.¹¹ Od věčného zákona jsou odvozeny všechny ostatní zákony. Věčný zákon je zákonem svou vlastní podstatou a je totožný s Boží bytostí, ostatní zákony jsou zákony na základě účasti na Božím věčném zákonu, který je jejich prototypem. Věčný zákon je též účinnou příčinou každého zákona, který od něj odvozuje svou závaznost (srov. Řím 13,1; Mdr 7,15–16). Účast na věčném zákoně v rozumové přirozenosti člověka se nazývá přirozený zákon, který je vyzářením božského světla v nás.¹² Přirozený zákon podle Tomáše „není ničím jiným než světlem intelektu, které nám Bůh vlévá. Díky němu jsme s to rozpoznávat to, co je třeba konat a čeho je třeba se vystríhat. Bůh nám daroval toto světlo a tento zákon při stvoření.“¹³ Občanský zákon spočívá v promulgovaném rozumovém příkazu, který byl vydán kompetentní autoritou za účelem společného dobra.¹⁴ Esenciálním prvkem a smyslem zákona je jeho zaměření ke společnému dobru.

Občanský zákon je nezbytný, protože v lidské společnosti je třeba se zabývat také jednotlivostmi, které nejsou specifikovány přirozeným zákonem. Cicero praví, že „počátek práva vyšel z přirozenosti; potom některá práva při užívání rozumu se stala zvykem; to jsou věci, které vzešly z přirozenosti, byly lidskými zvyky schváleny a jejich zárukou se stala bázeň zákonů a nábožnost.“¹⁵ K tomu poznamenává

⁷ Tamtéž, 1, 42.

⁸ Srov. tamtéž, 1, 47.

⁹ *De civitate Dei*, 4, 4.

¹⁰ S. Th., I-II, q. 95, a. 2.

¹¹ S. Th., I-II, q. 93, a. 1.

¹² Srov. S. Th., I-II, q. 91, a. 2.

¹³ S. Th. I-II, q. 93, a. 3, ad 2.

¹⁴ Srov. S. Th., I-II, q. 90.

¹⁵ CICERO, *Rhetorici libri duo qui vocantur De Inventionem*, 2,53.

sv. Augustin: „Nezdá se být zákonem to, co by nebylo spravedlivé.“¹⁶ Tomáš Akvinský doplňuje toto tvrzení slovy: „Zákon je natolik zákonem, nakolik je spravedlivý.“¹⁷ Jinými slovy výraz „nespravedlivý zákon“ nebo „špatný zákon“ v sobě obsahuje tzv. *contradictio in adiecto*, čili rozpor mezi podstatným jménem a připojeným přídavným jménem (např. kulatý čtverec). Zákon je buď dobrý a spravedlivý, nebo vůbec není zákonem. Dobrost a spravedlnost patří neodmyslitelně k podstatě zákona. Tato skutečnost vyplývá z definice zákona jako takového: zákon je zákonem, pokud sleduje společné dobro, tedy dobro jako takové. Dobro je dobrem především po stránce mravní, mravní zlo spočívá v absenci povinného dobra. Zákon, který by byl v rozporu s mravním dobrem, není zákonem. Isidor Sevillecký popisuje vlastnosti lidského zákona:

Bude to zákon čestný, spravedlivý, možný, podle přirozenosti, podle zvyku vlasti, vhodný místu a času, nutný, užitečný, také jasný, aby pro temnost neobsahoval nějakou léčku, napsaný nikoli pro soukromý prospěch, nýbrž k obecnému užitku všech.¹⁸

V tomto textu nacházíme jednu podmínku zákona, na kterou bude vhodné poukázat: zákon musí být mravně možný, účelem zákona není bránit všem neřestem. Kdyby totiž platil opak, že zákon, rozuměj občanský zákon, má bránit všem neřestem, tedy je i postihovat, vedlo by to k mravnímu totalitarismu. Mravní totalitarismus v občanské rovině je zlem, je především totalitarismem, který se snaží mravní dokonalost vynutit, a tím člověka připravuje o možnost mravního růstu a rozvoje. Sv. Tomáš zdůvodňuje nevynutitelnost všech ctností za pomoci občanského zákona poukazem na rozdílnost lidí, rozdílnost jejich mravní a duchovní úrovně, a také tím, že účelem zákona není stanovit, co se týká soukromého života, ale to, co patří ke společnému dobru.¹⁹

Tyto principy nacházíme i v Instrukci, aplikované na tematiku manželství a fakticky existujících soužití. Stát si nemá přisvojovat právo zasahovat do soukromého života:

Dvě osoby nebo více osob se mohou rozhodnout ke společnému životu, a to jak na bázi pohlavních relací, tak bez nich; takové soužití nebo společné bydlení však ještě nepředstavuje veřejný zájem. Veřejná moc se může zdržovat toho, aby zasahovala do takových rozhodnutí, která mají soukromý charakter. Fakticky existující soužití jsou důsledkem soukromého chování a na této soukromé rovině by také měla zůstat.²⁰

Druhou otázkou je, zda je správné fakticky existujícím soužitím poskytnout legitimní rámec. Tyto tendence Instrukce rozhodně odmítá jakožto nespravedlivé vůči manželství a rodině. Zákon je nespravedlivý nejen tehdy, když něco nespravedlivého přikazuje, když umožňuje porušení základních lidských práv (viz zákony povolující potrat, které stanoví beztrestnost provinění vůči životu apod.), když povoluje vyslovená sociální zla; je nespravedlivý i tehdy, když nějakou sociální skupinu zvýhodňuje na úkor druhé např. tím, že jí přiznává práva, která svou

¹⁶ SVATÝ AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, I, 5, 11.

¹⁷ S. Th., I-II, q. 95, a. 2.

¹⁸ ISIDOR, *Etymologia*, 2,10.

¹⁹ Srov. S. Th., I-II, q. 96, a. 2, 3.

²⁰ Instrukce, č. 11.

povahou náleží pouze určité skupině na základě jejích zásluh, společenského vkladu a povinností. Instrukce praví výstižně:

Rovnost před zákonem musí respektovat pravidlo spravedlnosti, které požaduje, aby se jednalo s tím, co je stejné, jako se stejným, a s tím, co je odlišné, jako s odlišným, a tak aby se každému dostalo toho, co mu podle spravedlnosti patří. Tento princip spravedlnosti by byl porušen, kdyby se s fakticky existujícími soužitími jednalo právně podobným nebo stejným způsobem, jak je to vyhrazeno rodinám založeným na manželství. Jestliže rodina založená na manželství a fakticky existující soužití nejsou ani podobné, ani shodné v tom, jaké jsou jejich povinnosti, funkce a přínosy vzhledem ke společnosti, nemohou mít rovněž podobný nebo shodný právní statut.²¹

Ano, jednalo by se dokonce i o diskriminaci rodiny:

Argumentace, kterou uvádějí ti, kdo usilují o uznání fakticky existujících soužití (tedy „nediskriminovat“), s sebou nese skutečnou diskriminaci rodiny založené na manželství, která by tak byla postavena na stejnou rovinu se všemi ostatními způsoby soužití bez toho, že by se bral nějaký zřetel na existenci závazku vzájemné věrnosti a výchovy potomstva.²²

Slýcháme někdy výrazy jako „homosexuální manželství“ apod. Jsou to výrazy, které obsahují rozpor samy v sobě, výrazy typu „kulatý čtverec“. Podobně je tomu s výrazy „volná láska“ nebo „manželství na zkoušku“. Jestliže každá láska, je-li láskou, představuje i závazek, nemůže být „volná“, není možné říci „já tě miluji, ale bez závazků, jakmile se mi to bude hodit, opustím tě“. Takové tvrzení obsahuje vnitřní rozpor, který je více nebo méně vědomě přítomen v tzv. „fakticky existujících soužitích“, jejichž členové rezignovali na manželské závazky. Tato logická rozpornost by se stala rozporností v oblasti praxe a práva, kdyby těm, kteří žijí ve svazku, který s manželstvím má jen málo společného, byla přiznána stejná práva jako manželům.

²¹ Instrukce, č. 10.

²² Tamtéž.