

Dynamické pojetí přirozeného zákona a česká teologická tradice

Libor Ovečka

1. NOVÉ POJETÍ PŘIROZENÉHO ZÁKONA

Odvolání na přirozený zákon je častým zdůvodněním platnosti mravní normy předkládané církevním magisteriem. Nicméně jeho původ není v bibli, nýbrž ve staré řecké filosofii, pro kterou světový řád a přirozený zákon byly nehybné, statické. Ve svém tradičním pojetí představoval pevný a nehybný základ mravnosti, opírající se o neproměnnou lidskou přirozenost.

Dokument Mezinárodní teologické komise z roku 2009 *Hledání přirozené etiky: Nové pojetí přirozeného zákona* předkládá velmi odlišný pohled na přirozený zákon, který vidí sice jako základ etiky, avšak dynamický, vyvíjející se. To je dokladem skutečnosti, že katolická teologie a církevní nauka není nepohnutý a nepohnutelný blok odříznutý od dynamiky života, že je schopna reagovat na jeho vyvíjející se problémy a otázky, že je schopna oslovit lidi moderní doby, a to nejen katolíky či křesťany, nýbrž každého člověka. Jako nepohnutelná se mohla, sice nesprávně, ale s jistým odůvodněním, církevní nauka jevit v 19. století a v první polovině století 20. Církevní dokumenty poslední doby a zejména Druhý vatikánský koncil ukazují, že to je jinak. Církev a její nauka je živý organismus, vnímá problémy doby, reaguje na ně, hledá řešení a vede lid kupředu. To se dotýká takových skutečností, jako je třeba sociální problematika, nauka o manželství, o sexualitě, o svobodě svědomí.

I tento dokument je toho dokladem. Jednak je výrazem pružnosti a dynamičnosti katolické teologie, jednak o pružnosti a vývoji sám mluvím. Obvyklou zavedenou nauku o přirozeném zákoně posunuje o významný krok dál, neboť situace, ve které žijeme, se vyvíjí a mění. I naše poznání této situace, naše porozumění se vyvíjí a mění. Též naše pochopení, co je církev a církevní nauka, se vyvíjí.

2. DŘÍVĚJŠÍ POJETÍ PŘIROZENÉHO ZÁKONA

Pojem „přirozený zákon“ pochází ze staré řecké filosofie. Pro ni ideálem byla stabilita, nehybnost. Co se pohybuje, je nedokonalé, neboť to ještě nedosáhlo naplnění svých možností. Základní myšlenka nauky o přirozeném právu, zastávaná zvláště stoiky, vychází z toho, že příroda je staticky uspořádaný kosmos. Kosmos, světový řád, je dokonalý a nehybný. Člověk do něj nemůže zasahovat, může jej pouze pozorovat a obdivovat. I přirozený zákon byl nehybný a neznal vývoj. Původní charakter přirozeného zákona ve staré řecké filosofii byl skutečně chápán naprosto staticky. Tato idea vychází z přirozenosti jako zdroje poznání správných norem jednání. Všechno, co se děje v rámci jeho hranic, probíhá podle zákonů předem stanovených od věčnosti, které do ní byly vloženy „světovým duchem“, základem jsoucna. Člověk je součástí tohoto celku. Jeho jednání se má podřídít předem daným zákonům. Abychom je poznali, musíme pozorovat běh přírody. Z jejích zákonů se pak dají zjistit normy jednání závazné pro jednání člověka.¹ Nejvyšší činností byla činnost filosofa, která vlastně ani činností nebyla. Spočívala v tom, že nehybně pozoroval nehybný řád kosmu a obdivoval se mu.

Tento pojem byl pak přijat i do křesťanské teologie. Ovšem Bible mluví jinak. Bůh v Bibli je tvořivý, tvořící, žije s člověkem. Přirozený zákon byl chápán jako Boží idea, Boží plán vložený do stvoření, jako výraz Boží vůle. Člověk jej má ze stvoření vyčíst a podle něj žít. K tomu, aby jej poznával správně, jej vede církevní magisterium. Přirozený zákon jako věčně platný byl základem konkrétních mravních norem, jež ale byly předkládány ahistoricky, jako též věčně platné bez ohledu na konkrétní okolnosti.

Přesto v různých dobách teologové z téhož přirozeného zákona vyzvovali závěry pro jednání člověka, jež ale byly různé v závislosti na stavu poznání partikulárních věd. To byl ovšem problém ne učitelského úřadu církve, nýbrž jednotlivých teologů a obecného teologického mínění. Tak se s odvoláním na přirozený zákon třeba tvrdilo, že žena v manželství má mít menší vzdělání než muž, že homosexuály je třeba léčit, případně i trestat apod.

¹ Srov. Ambrosius Karl RUF, *Grundkurs Moraltheologie*, sv. 1, Freiburg: Herder, 1976, s. 106.

3. NOVÝ POHLED NA PŘIROZENÝ ZÁKON

Zkoumaný dokument reflektuje tuto dynamičnost, vývojovost, proměnnost přirozeného zákona. Odmítá jeho ztotožňování s fyzikálními zákony přírody. Konstatuje též, že je někdy „předkládán jako objektivní danost, která jako by se ukládala zvenku osobnímu svědomí, a to nezávisle na práci vlastního rozumu a subjektivity, a dochází k podezření, že se zde uvádí na scénu určitá forma heteronomie, která je v rozporu s důstojností svobodné lidské osoby.“² Dále kritizuje to, co se dříve činilo, totiž že „křesťanská teologie až příliš jednoduše ospravedlňovala prostřednictvím přirozeného zákona takové antropologické pozice, které se později ukázaly být podmíněné dobovým a kulturním kontextem.“³ Dokument dále rozvíjí nauku např. *Humanae vitae* o zodpovědném rodičovství. Tam jde o důstojnost člověka, jeho mravní zodpovědnost, jeho rozum a svobodu. Zároveň jde o biologické zákony lidského těla. Toto dvojí je třeba uchopit v souladu. Pokud to někdo chápe tak, že kritériem mravnosti pohlavního soužití manželů je pouze respekt k biologické zákonitosti, zastává mravní heteronomii a dostává se do rozporu s *Humanae vitae* i s naším dokumentem o přirozeném zákoně.

V době před Druhým vatikánským koncilem se katolická morálně-teologická nauka skutečně jevila jako neměnně platná, a to i v konkrétních požadavcích. To se týkalo církevní nauky v oficiálních dokumentech a zejména nauky teologické, která oficiální církevní naukou sice nebyla, ale předkládala se s církevním schválením v knihách a v přednáškách na teologických fakultách. Základní výpovědi o lidské přirozenosti, alespoň v katolické tradici, bylo, že je neměnná a že z ní se odvozují neměnné mravní požadavky. To, co má být (mravní povinnost), se odvozovalo z toho, co jest (neměnná lidská přirozenost). Alespoň tak to vypadalo v teorii. Konkrétní praktické příklady se moc neuváděly; na nich se ukazovalo, že v různých dobách a různých prostředích se konkrétní požadavky dovozené z téhož přirozeného zákona různí. Pokud se uváděly konkrétní příklady, byly ohrožené tím, že se ukáží historicky a situačně podmíněné. Tato představa přirozeného zákona byla tedy značně nepraktická. Správná byla na obecné rovině, avšak dovozování konkrétních závěrů bylo závislé na stavu poznání o člověku a společnosti, což

² MTK, *Hledání univerzální etiky*, čl. 10.

³ Tamtéž.

ale nebylo reflektováno. Tento stav poznání se samozřejmě mění, takže se také měnily závěry vyvozované z neměnného zákona.

Statické chápání přirozenosti člověka a přirozeného zákona jako skutečností neměnných se v křesťanském myšlení uchovalo až do moderní doby. Na doložení tohoto statického a nehybného pojetí přirozeného zákona v morální teologii můžeme poukázat např. na Franze Martina Schindlera, morálního teologa, který pocházel z Čech a působil na vídeňské univerzitě. Schindler se samozřejmě dovolává Tomáše Aquinského. Zákon, který je člověku zvnějšku a jakoby shora uložen, mu předkládá nepodmíněné požadavky všeobecné platnosti, které proto musejí být neměnné.⁴

Schindler říká např.:

Rozumové důkazy existence přirozeného zákona vedou především k jistým všeobecným skutečnostem: 1) Skutečnost uznání jistých všeobecně stejných a absolutně zavazujících životních zákonů v celém lidstvu, ať stojí uvnitř či vně Božího zjevení, nezávislého na místě, čase a osobách...⁵

Takto pojímaný Bohem uložený přirozený zákon poznatelný přirozeným rozumem bez ohledu na místo, čas a konkrétní osoby logicky musí být neměnný, stále stejný, nehybný. Kdyby byl pojímám jako podrobený vývoji a změně, musel by zřejmě na různých místech, v různých dobách a pro různé osoby platit různým způsobem a předkládat různé požadavky, což by bylo v přímém rozporu s jeho definicí.⁶ Jestliže je uložen Bohem *člověku*, znamená to *každému člověku, všem lidem*.

⁴ Libor OVEČKA, *Die Moralthologie Franz M. Schindlers*, St. Ottilien: EOS Verlag, 1995, s. 84–85: „... er beschäftigt sich mit den Normen vorwiegend nicht aus der Sicht ihrer Verwendung und Erfüllung in praktischen Situationen des Lebens, nicht aus der Sicht der Subjektivität des Menschen und seiner Handlung selbst. Mit den Handlungsnormen beschäftigt er sich aus der Sicht ihrer allgemeinen Gültigkeit, aus der Sicht der unbedingten Herausforderungen des dem Menschen von außen auferlegten Gesetzes, aus der Sicht der Normierung und Steuerung des menschlichen Lebens von außen und oben.“

⁵ Franz M. SCHINDLER, *Lehrbuch der Moralthologie*, sv. 1, Wien: A. Opitz Nachfolger, 1907, s. 161: „Die Vernunftbeweise für die Existenz des Naturgesetzes ... liefern zunächst bestimmte allgemeine Tatsachen: 1) Die Tatsache der von Ort, Zeit und Personen unabhängigen Anerkennung gewisser im allgemeinen gleicher und absolut verpflichtender Lebensgesetze in der ganzen Menschheit, mag sie innerhalb oder außerhalb der göttlichen Offenbarung stehen...“

⁶ Tamtéž, s. 159.

Podobně, ale ještě mnohem zřetelněji, píše třeba český morální teolog Antonín Vřešťál:

Zákon přirozený jest nezrušitelný a nezměnitelný, tak jako sám mravní řád... Vniterní dobro a vniterní zlo nemůže měniti mravnost svou. Proto také zákon přirozený nepomíjí, nemůže býti odvolán a jiným nahrazen, nepřipouští žádné změny a žádného uvolnění... dispensovati ze zákona přirozeného nemůže nikdo, ani Bůh sám, tím méně arcibí čírkve anebo některý člověk. Zákon přirozený nezná žádných výjimek.⁷

4. PRŮLOM DO STATICKEHO VIDĚNÍ SVĚTA

Druhý vatikánský koncil a další pokoncilní dokumenty znamenaly průlom do tohoto statického vidění světa. Koncil vidí svět v jeho dynamice – už samotným podnětem pro jeho svolání bylo zjištění, že „světský svět“ se ve svém vývoji a ve svých proměnách natolik vzdálil církvi usilující o pevnost a nehybnost, že mezi nimi ustává komunikace. Církve musí dynamicky reagovat na proměny světa kolem, aby pro něj její zvěstování spásy vůbec mohlo být srozumitelné. Církve je podle koncilu ne nepohnutý blok, nýbrž Boží lid kráčející dějinami, tedy lid v pohybu.⁸

U nás v českých zemích k tomuto dynamickému průlomu v teologii z historických a společenských důvodů v podstatě nedošlo. V době koncilu a v letech před ním i po něm jsme žili pod komunistickou diktaturou a nevycházela prakticky žádná teologická literatura. V této likvidaci te-

⁷ Antonín VŘEŠTÁL, *Katolická mravouka*, sv. 1, Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1909, s. 115. Hned na další straně (s. 116n) se ovšem Vřešťál musí vyrovnávat s výroky Písma, které tomuto tvrzení o nezměnitelnosti přirozeného zákona odporují; my s uvážením současné exegeze musíme konstatovat, že mu odporují jen zdánlivě, neboť Vřešťálem uváděná místa z Písma mají jiný význam, než jaký on předpokládal. „Neprávem někteří odpůrcové, chtějíce dokázat měnitelnost zákona přirozeného, uvádějí, že Bůh sám přikázal a tedy i dovolil, aby Abraham obětoval Isáka, aby Israelité vzali Egyptanům zlato a stříbro, aby vyhubili národy kanaanské a p. Díme: ‚neprávem‘, neboť Bůh, jsa neobmezeným pánem všech věcí stvořených, a tudíž i života a majetku, může bez porušení práva kterémukoli pozemšťanu i život i statek odejmouti, nebo po případě některému člověku naříditi, aby tak učinil. ... Právě rozkazem Božím byly proměněny předměty tak, že již nespádaly pod příkázání ‚Nezabiješ‘, ‚Nepokradeš‘, a že podmíněná jejich zloba zanikla.“ Tento krkolomný výklad Vřešťál uvádí, aby doložil, že přirozený zákon nebyl změněn, a to ani samotným Bohem.

⁸ *Lumen gentium*, kapitola 2. o Božím lidu.

ologické práce byl komunistický režim důsledný. Rok 1948 představuje faktický konec publikování teologické literatury a „teologický půst“ po dlouhé období komunistické vlády.

Ani česká morálně teologická literatura vydávaná po roce 1989 tento zásadní krok od statického k dynamickému pojetí církve a teologie moc nezaznamenala. Alespoň pokud jde o knižní produkci morální teologie a o užití pojmu *přirozený zákon* v ní, zůstává na dřívějších tradičních pozicích. Po roce 1989 vyšla v naší republice celá řada morálně teologických publikací zahraničních autorů, ale jen dosti krátká řada knižních publikací teologů českých. Oněmi českými publikujícími morálními teology jsou nebo byli zejména Albert Beneš, Aleš Caha, Oto Mádr, Josef Petr Ondok, Libor Ovečka, Jiří Skoblík.⁹

V důsledku tohoto setrvávání na tradičních statických pozicích, resp. v důsledku nereflexování zásadní proměny morální teologie v souvislosti s Druhým vatikánským koncilem si někteří teologové různých oborů dodnes myslí, že morální teologie si klade stejné či podobné otázky jako před koncilem a odpovídá na ně stejným či podobným způsobem. Že se snad změnil jazyk, kterým mluví, ale že obsah výpovědi je stejný. Znamená to, že neberou v úvahu obrat ve způsobu, jak se kladou otázky, na co se ptají a jak se na ně odpovídá, neberou v úvahu např. rozlišení mravní a morální roviny jednání, rozlišení autonomního a heteronomního pojetí morálky, roli individuálního svědomí atd.¹⁰

O to větší zvrat představuje tento dokument o přirozeném zákoně, neboť po mnoha staletích představuje jeho nové pojetí. Přirozený zákon v něm není chápán jako statický, nýbrž dynamický. V roce 2008 tu na jedinou zaznívá hlas, který jako by přicházel z jiného světa. Samozřejmě navazuje na dřívější církevní dokumenty a teologické texty, jak vědí odborníci na teologii, kteří se zabývají touto problematikou a mají přístup k zahraniční teologické literatuře. Avšak pro běžného českého čtenáře, který není teologickým odborníkem, je tento dokument jakoby bleskem z čistého nebe, je koncepcí, která sice dlouho zrála, avšak v české teologické literatuře byla nanejvýš naznačena.

⁹ Kritiku statického pojetí přirozeného zákona nalezneme u Libora OVEČKY v knize *Die Moralthologie Franz M. Schindlers*, např. na s. 273–275 v kapitole *Mechanistische Sicht der Welt*.

¹⁰ Srov. Libor OVEČKA, „Základní etická otázka v česky vydaných knihách o morální teologii,“ in *Z plnosti Kristovy: Sborník k devadesátinám Oto Mádra*, ed. Eduard Krumpolc, Jolana Poláková a Ctirad V. Pospíšil, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 161–171.

V tomto smyslu mluví i články 53 a 54 dokumentu *Hledání univerzální etiky*, jež pojednávají o historicitě přirozeného zákona:

Nelze zůstat pouze na obecné rovině prvních principů přirozeného zákona. Morální reflexe se potřebuje ponořit do konkrétní úkonu, aby právě sem vnesla své světlo. Jenomže čím více se zabývá konkrétními situacemi, tím více charakterizuje její závěry variabilita a nejistota. Není tudíž divné, že konkrétní aplikace předpisů přirozeného zákona může nabývat různých podob v odlišných kulturách nebo také v odlišných epochách v rámci totožné kultury. Postačí připomenout vývoj morální reflexe ohledně otázek jako otroctví, půjčka a úrok, souboj či trest smrti.¹¹

K tomuto výčtu příkladů bychom samozřejmě mohli dodat další jako třeba postavení ženy v manželství, v rodině a ve společnosti; způsoby realizace kněžského celibátu, postavení a způsob života osob a skupin s menšinovou sexuální orientací, uvědomění a uplatňování lidských práv, řešení bioetických problémů apod. V různých epochách i v současné době v různých oblastech světa se k nim zauímají velmi odlišné postoje. Pro univerzální církve to znamená značnou obtíž či snad až nepřekonatelný problém v předkládání jednotné nauky a jednotné pastorační praxe.

V dalším textu poukazuje dokument na proměnlivost skutečností, kterými se zabývá morální teologie. Toto konstatování musíme označit za naprosto stěžejní. Tuto nauku o dynamickém pojetí neměnného přirozeného zákona můžeme chápat jako pokračování či doplnění statického prohlášení o nemylnosti papeže ve věcech víry a mravů z roku 1870. To není dynamickým pojetím přirozeného zákona žádným způsobem zpochybněno, avšak doplněno a rozvinuto. Formulace z roku 1870 vyžadovala vysvětlení a doplnění, jež přišlo např. už v 25. kapitole konstituce *Lumen gentium* Druhého vatikánského koncilu v roce 1965, která mluví o autentické nauce církve, a pak například v tomto dokumentu. Autentická nauka církve pojednávající o věcech mravů je na jednu stranu oficiální církevní naukou, na druhou stranu to není vyjádření ve smyslu dogmatu platného pro všechny věky¹² a v reakci na vývoj společnosti se může posunovat či měnit. Týká se věcí, jež jsou zásadně proměnné a o nichž nelze vydat prohlášení, které by v nezměnné podobě mělo platit pro všechny věky. Konkrétní mravní normy jsou natolik svázány s historickou, kulturní, sociální situací, že nelze o žádné z nich tvrdit, že

¹¹ *Hledání univerzální etiky*, čl. 53.

¹² *Srov. Codex iuris canonici*, can. 752.

bude platit vždy a za všech okolností stejným způsobem, ať se tato situace promění jakkoliv. Kromě toho učitelský úřad sám je také historicky podmíněn, jeho nauka ve věcech mravů vždy reaguje na určitou, v zásadě proměnnou situaci. Tedy i jeho nauka musí mít dynamický charakter. To neznámá, že by církev a její učitelský úřad neměly autoritu závazně učit v morálních věcech. Znamená to však, že toto učení se může změnit, když se změní situace, pro kterou a ve které bylo formulováno, když se prohloubí náhled magisteria na danou věc nebo když se prohloubí sebepochopení církve, jako např. v nauce o smyslu pro víru celého lidu církve (LG 12). Církev se o konkrétních mravních otázkách vyjadřuje z pozice své autority, ale bez uplatnění neomylného učitelského úřadu. Její učení je závazné, ale nelze tvrdit, že by bylo v daném bodě nezměnitelné. Text dokumentu říká:

Někdy takový vývoj vede k lepšímu porozumění mravnímu požadavku. Jindy dochází také k tomu, že vývoj ekonomické či politické situace vede k novému hodnocení partikulárních norem, které byly před tím stanoveny. Platí totiž, že morálka se zaobírá kontingentními skutečnostmi, které se v průběhu času proměňují. Teolog jako Tomáš Akvinský, ačkoli žil v epoše výrazně charakterizované křesťanstvím, si to velmi jasně uvědomoval, a proto v *Teologické sumě* napsal: „Praktický rozum se zaobírá nahodilými záležitostmi, mezi něž patří lidské skutky, a proto, ačkoli na obecné rovině je určitá nutnost, čím více se sestupuje k vlastním záležitostem, tím více shledáváme porušenost...“¹³

Toto je formulace, jakou by byl První vatikánský koncil nevyklučoval, ale jakou neměl na mysli, jak dosvědčuje i obecně rozšířená a obecně přijímaná interpretace jeho prohlášení o neomylnosti papeže až do nedávné doby.

Tento pohled činí zadost historické podmíněnosti přirozeného zákona, jehož konkrétní aplikace se mohou v různých dobách lišit. Zároveň se tímto způsobem otvírají dveře reflexi moralistů, kteří jsou takto vyzváni k dialogu a k diskusi, což je opravdu nezbytné, neboť v morálce čirá sylogistická dedukce nepředstavuje adekvátní prostředek. Čím více se moralista zabývá konkrétními situacemi, tím intenzivněji se musí uchýlovat k moudrosti stavějící na zkušenosti, která propojuje přínosy ostatních věd a narůstá v kontaktu s ženami a muži, kteří se nasazují v konkrétním jednání. Jedině tato moudrost, která staví na zkušenosti, umožňuje nahlížet mnohost situací a dospět k orientaci ohledně způsobu, jak vykonávat to, co je dobré teď a tady (*hic et nunc*). Obtíž moralistovy práce spočívá v tom, že musí brát v potaz a kombinovat přínosy teologie, filosofie, antropologických věd,

¹³ Hledání univerzální etiky, čl. 53.

ekonomie, biologie, aby tímto způsobem dobře poznal údaje o příslušné situaci a správně identifikoval konkrétní požadavky kladené lidskou důstojností. Zároveň musí obzvláštním způsobem dbát na to, aby se neopomíjely základní údaje vyjádřené prostřednictvím těch příkazů přirozeného zákona, jež zůstávají za hranicemi rozličnosti jednotlivých kultur.¹⁴

K tomu ještě dodejme, že to všechno činí moralista zároveň na půdě církve a s plným respektem k autoritě církevního magisteria, biskupského a papežského úřadu. Při tom se může dostávat do situací obtížně řešitelných.

Vedení diskuse předpokládá svobodné vyjadřování různých názorů a postojů, a to i protichůdných. Zároveň je však teologovi zakázáno zaujímat a vyjadřovat postoje rozporné s tím, co učí církevní autorita. Jí se musí ve svém teologickém poznání a nauce podřídít, a to dokonce i kdyby to bylo v rozporu s jeho vlastním svědomím! Instrukce Kongregace pro nauku víry *Donum veritatis* z r. 1990 stanovuje jednoznačně, že nesouhlas teologů s církevní naukou je vždy a za každých okolností neoprávněný: „Svoboda úkonu víry nemůže zakládat právo na nesouhlas.“¹⁵

Konečně ani odůvodnění odvolávající se na to, že každý člověk má povinnost poslouchat svoje svědomí, nemůže ospravedlnit tento nesouhlas... Dávat do protikladu učitelský úřad Církve a nejvyšší učitelský úřad svědomí znamená připustit princip svobodného zkoumání, který není slučitelný ani s ekonomikou zjevení a s jeho předáváním v Církvi, ani se správným pojetím teologie a poslání teologa.¹⁶

Kontrast mezi těmito dvěma dokumenty z r. 1990 a 2008 by nemělo smysl zamlčovat, ba právě naopak. Můžeme jej považovat za doklad dynamičnosti církevní nauky a její schopnosti reagovat na vyvíjející se situaci společnosti i samotné církve.

5. UNIVERZÁLNÍ NAUKA A MĚNÍCÍ SE SITUACE

Výklad o časové a situační podmíněnosti či nepodmíněnosti a o dynamice či neměnnosti církevní nauky a nauky o přirozeném zákoně šel

¹⁴ Tamtéž, čl. 54.

¹⁵ *Donum veritatis*, čl. 36.

¹⁶ Tamtéž, čl. 38.

v dřívější teologické tradici často jiným směrem, a to i u českých teologů. Můžeme u nich pozorovat napětí mezi nadčasovostí a historickou pod-
míněností v jejich pojetí přirozeného zákona a Božího zákona vůbec.

V české teologické etice do roku 1948 shledáváme pozoruhodný vnitřní rozpor.¹⁷ Na jedné straně čeští morální teologové předkládají nauku, jež je, podle jejich přesvědčení, nezávislá na proměnách času a na měnící se společenské a politické situaci. Trvají v přesvědčení, že nauka, kterou předkládají, je neměnná nauka katolické církve vycházející z Božího zjevení a z přirozeného zákona, kterých se události lidských dějin a vývoje společnosti nedotýkají. Například po první i po druhé světové válce stále dál vykládají nauku o spravedlivé válce Tomáše Akvinského, přestože reálná válka přinesla mnoho nových otázek, na něž v Tomášově nauce nelze najít odpověď.

Extrémním výrazem takového přesvědčení jsou Vodičkovy *Principy sociální etiky*,¹⁸ podle nichž nauka církve je stejná po všechny časy, a to dokonce i nauka sociální. Vodička je přesvědčen, že:

... lze provést jednoduchý a účinný důkaz o tom, že nauka Církve je skutečně stejná po všechny časy, že středověká theologie připravovala řešení problémů dvacátého století a že sociální projevy novodobých papežů nejsou nějakým oportunistickým využitím novodobých tendencí a problémů, ... nýbrž že se v nich připomíná rozvrácenému světu totéž, co Církev vždycky učila a k čemu vytrvale vedla po staletí evropskou společnost...¹⁹

I církev je podle jeho přesvědčení nadčasová a nezávislá na společenské situaci.

Vodička zcela ignoruje fakt, že sociální nauka církve 19. a 20. století se snaží dát odpověď na otázky, které jsou nové, neboť vznikly teprve s novými společenskými jevy, jako např. industrializace, přesun obyvatelstva z venkova do měst, vznik dělnické třídy, pauperizace proletariátu, rozvoj mezinárodního obchodu, vyvíjení nových zbraní a prostředků válečného ničení a posléze zbraní hromadného ničení... To jsou jevy, které středověk neznal a ke kterým tedy nezaujímal žádný postoj.

Vodička ovšem ve svém protivývojovém myšlení navazuje na způsob myšlení a mluvy některých dřívějších církevních dokumentů, jež se též

¹⁷ Srov. Libor OVEČKA, „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré...“: Česká katolická morální teologie 1884–1948, Praha: Karolinum, 2011, s. 117–119.

¹⁸ Timotheus VODIČKA, *Principy sociální ethiky I–III*, Olomouc: Krystal, 1945–1946.

¹⁹ Tamtéž, s. 10.

bránily myšlenky vývoje, proměny či dokonce pokroku. Např. encyklika Pia X. *Pascendi dominici gregis* z roku 1908 kritizuje ideu vývoje a pokroku, která je „tak zvanými modernisty“ připisována nauce víry a chápání církve:

Vidíme tedy, ctihodní bratři, jak tu zvedá hlavu ona zhoubná nauka, která prohlašuje laiky za pokrokový prvek v Církvi. Z jakéhosi kompromisu a vyrovnání mezi těmito dvěma silami, totiž mezi autoritou a soukromými vědomími, pak vzniká pokrok a změny. ... pro modernistické autory a činitele není v Církvi nic stálého a neměnitelného.²⁰

Encyklika kritizuje přesvědčení těchto „nepřátel Božího zjevení“, že pokrok se musí týkat i náboženství jako takového, a to v souvislosti s pokrokem lidského rozumu. Encyklika připouští, že naše poznatky o víře se mohou rozvíjet, avšak původní smysl dogmat a jejich původní pojetí musí být zachovány. Není zde vyjasněn rozdíl mezi naukou o víře a naukou o mravech a obojí bylo u Vodičky a mnoha dalších autorů chápáno jako neměnná, neomylná a věčná církevní nauka.

Zároveň jsou ale, aniž by si toho byli vědomi, tito autoři velmi závislí na konkrétních politických poměrech a na situaci ve společnosti i v církvi, kterou jsou silně ovlivňováni. Jejich teologie je teologií jejich historického a společenského kontextu doby, což oni ale nereflktují. V době trvání rakousko-uherské říše např. hájili neomezenou poddanost církevní i státní moci s odůvodněním, že „vrchnost je od Boha.“ Nebyli pak schopni dostatečně reflektovat skutečnost, že z poddaného za rakouského císařství se po vzniku republiky stal svobodný občan, který svobodně rozhoduje o svých věcech, včetně své církevní příslušnosti. I nadále mu předkládali povinnost být slepě a nekriticky poddán „vrchnosti“, tedy státní moci, či být věřícím katolické církve. Aniž by si toho byli vědomi, byli (pochopitelně) závislí na tehdejšímu stavu církevní nauky. Protože např. dle „antimodernistické přísahy“²¹ mělo být možno Boží existenci dokázat rozumovou cestou, člověk proto podle nich měl být povinen věřit v Boha. To bylo považováno za mravní povinnost, jejíž nesplnění bylo označováno za hřích.

²⁰ „Pascendi dominici gregis,“ přeložil O. A. Tichý, in *Budoucnost modernismu? Ročenka časopisu GETSEMANÝ*, Praha: Sif, 1999, s. 103–134, § 19, s. 117.

²¹ Motu proprio *Sacrorum antistitum* (1910), DS 3537–3550, zejm. 3538.

Na jednu stranu byli čeští teologové předkoncilní doby závislí na panujících poměrech. Zároveň ale nebyli schopni na proměny situace, na níž byli závislí, přiměřeně reagovat, tkvěli svým přesvědčením v dřívějším stádiu společenského vývoje a ztráceli kontakt se současností. Nevěděli, že konkrétní formulace jejich teologie jsou na dané situaci závislé, a chtěli by, aby to bylo obráceně. Skrze svou nauku se např. snažili navrátit sociální situaci zpět k zidealizovanému stavu o několik staletí dříve. Ve společenském vývoji pak nebyli hnacím motorem, nýbrž brzdou.

Na druhou stranu ovšem nacházíme v Dacíkově Mravouce²² pozoruhodnou poznámku pod čarou uvedenou v souvislosti s jeho kritikou „kultury nahoty“, jež dokládá, že si byl vědom potřeby reflektovat konkrétní situaci:

Jde-li o konkrétní posouzení jednotlivých případů, je třeba mít na mysli slova sv. Tomáše: „Nemohla být dána nějaká obecná příkázání kladná o mírnosti, protože její užívání se mění podle různých dob, různých zákonů a zvyků.“ II. II. ot. 170, čl. 1, k 3. Co pohoršuje u nás, nepohoršuje ve střední Africe. Co pohoršovalo před sto lety u nás, nepohoršuje dnes. To vše je třeba mít na mysli a soudit vždy očima doby, místa a současných lidí.²³

Tento text je výrazem pozoruhodného smyslu pro situační podmíněnost platnosti konkrétních mravních norem, kterou někteří teologové jeho doby snad tušili, ale kterou se obávali ve svých dílech vyjádřit. Dacíkův smysl pro kontingenci reality i mravních norem se ovšem neprojeví v celém Dacíkově díle. Snad je to Dacíkova „tajná myšlenka“, kterou sice choval v srdci, ale neodvažoval se ji vyslovit zcela nahlas, a proto ji napsal pouze do poznámky pod čarou, zatímco v samotném textu se striktně drží rigidních pravidel jednání, která sám označuje za závazná. K nim patří např. zákaz společného koupání lidí obého pohlaví.²⁴ Podobně se Dacík ztotožňuje i s církevním ustanovením o oblékání žen, ovšem navzdory tomu, že musel vědět, že móda se mění každým rokem a že

²² Reginald M. DACÍK, *Katolická mravouka podle zásad sv. Tomáše Akvinského*, Olomouc: Krystal, 1946.

²³ DACÍK, *Katolická mravouka*, s. 366, pozn. 21.

²⁴ Tamtéž, s. 366, pozn. 19: „Srov. na př. Act C. arch. Olom. 1933, čl 7, str. 61–65. V č. 6. se praví: ‚Společné koupání lidí obého pohlaví bylo Církví vždy přísně zakázáno a nesmí se mezi křesťany trpěti ani dnes.‘“ Dacík ovšem „šalamounsky“ dodává: „Jen v případě, kde by bylo k dispozici jen společné koupaliště, bylo by možno ho použít za předpokladů, že tím neutrpí duše.“ Tím je přísný zákaz církevní autority fakticky zrušen, neboť situace dvou oddělených koupališť pro dvě pohlaví by byla velmi neobvyklá.

je velmi závislá na zvyklostech jednotlivých kulturních oblastí.²⁵ Dacík však má v souladu s tím, co v *dané době* učily církevní dokumenty, snahu zabránit pohledu na lidské tělo, přesněji řečeno zejména mužskému pohledu na ženské tělo.²⁶ Byly to ovšem předpisy platné právě pro *danou dobu* a *danou kulturní oblast*. Dacík snad ale tuší, že jeho snaha je marná, neboť píše, tentokrát v hlavním textu: „Zajisté, nelze stanovit s matematickou přesností, kdy je šat ještě slušný a kdy se stává pohoršlivým; kraj, lid, doba v té věci může také říci rozhodující slovo...“²⁷

Nabízí se ovšem ještě jiné vysvětlení tohoto myšlenkového rozporu: Pokud jde o minulost, autor připouští závislost konkrétních mravních norem na situaci, avšak pokud jde o přítomnost, tedy pokud jde o něj samého a jeho uchopení konkrétních mravních norem, považuje je za absolutně platné v nezměnitelné podobě. To by znamenalo, že situační závislost mravních norem připouští v dobách minulých a u jiných myslitelů, avšak v současnosti a u mravních norem, které on sám poznává, nikoliv.

6. PŘIROZENÝ ZÁKON A SVĚDOMÍ

Přirozený zákon není v dokumentu Mezinárodní teologické komise pojímám jako zákon, který stojí nad člověkem a nesmlouvavě mu vládne. Dokument sice nepojednává mnoho o svědomí člověka, avšak ve skutečnosti předkládá nauku o svědomí, jež není heteronomně určováno zákonem zvnějšku, nýbrž je dynamicky vázáno na možnosti seberealizace člověka. Text říká, že „každá bytost spontánně a přirozeně inkli-

²⁵ Tamtéž, s. 370, pozn. 27: „Posvátná kongregace koncilu dala r. 1930 přesné instrukce stran ženské módy. Jsou uveřejněné v Ord. listě diec. Královéhrad. 1940. č. 6. Práví se tam: Šat, zvláště dívčí, musí sahat pod kolena, po lokty, zakrývající prsa a záda, tělo nesmí při oblečení prosvítati a šat nemá být nepřiměřeně těsný.... Společné koupání, hry, slunění, sport, skauting a pod. hochů a dívek je naprosto nepřipustné.“ Podotkne-me, že podle ústního výroku Josefa Zvěřiny „kdykoliv se teologie vyjadřuje k ženské módě, špatně to dopadne.“

²⁶ Trvalo ještě desítky let, než se ujasnilo a mohlo být nahlas řečeno, že takovéto postoje jsou více výrazem mužského pohledu na ženy nebo mužského strachu z žen než skutečné nauky církve. Že v sexuálníním vývoji mladých mužů a žen v pubertě jsou rozdíly a že tomu mají odpovídat i výchovatské přístupy, je zmíněno např. v dokumentu Papežské rady pro rodinu z roku 1995 *Lidská sexualita: pravda a význam*, např. čl. 93.

²⁷ Tamtéž, s. 369.

nuje k tomu, co vede k její plné realizaci, k tomu, co jí umožňuje dospět k dokonalosti, jež je jí vlastní, totiž ke štěstí.²⁸ Možnosti seberealizace se v dějinách společnosti i jednotlivce proměňují a v návaznosti na to se proměňuje i racionální hodnocení toho, co je dobrem a co zlem:

Je na rozumu daného subjektu, aby zkoumal, zda se tato částečná dobra mohou včlenit do autentické realizace osoby, v takovémto případě budou hodnocena jako mravně dobrá, v opačném případě však budou mravně zlá.²⁹

Vymezení mravního dobra není dáno nábožensky formulovanými mravními normami, nýbrž tím, co může být zapojeno do autentické realizace osoby, tedy i svěbytného jedince. Vlastní realizaci křesťané samozřejmě pojmají ve vztahu k Bohu, jiní ovšem třeba nikoliv, jejich cesty seberealizace a vymezení mravního dobra a zla mohou být odlišné. V tom je pluralita, s čímž se snoubí rovněž rozličnost hodnocení jednotlivých konkrétních skutků. Někdo považuje zabíjení zvířat za dobré, jiný za zlé. Někdo zabíjí psy jako zdroj potravy pro člověka, jiný je pohřbívá na psím hřbitově. Oba dva přitom realizují imperativ přirozeného zákona a usilují o autentickou realizaci vlastní osoby. Přirozený zákon umožňuje, aby se z něj vyvozovaly různé závěry, aniž by byl zrušen v čirém subjektivismu.

Životní situace společnosti i jednotlivců je zásadně proměnlivá. Proto platí, že:

přirozené právo není nikdy jednou provždy stanovené měřítko. Jedná se o výsledek hodnocení příslušných proměnlivých situací, v nichž lidé žijí. Přirozené právo prohlašuje soud praktického rozumu, jenž má v úctě to, co je spravedlivé. Přirozené právo, tedy právní vyjádření přirozeného zákona v řádu politiky, se tedy jeví jako měřítko spravedlivých relací mezi členy určité komunity.³⁰

Na jiném místě se konstatuje, že „morální věda nemůže poskytnout jednajícímu subjektu nějakou normu, která by se aplikovala odpovídajícím způsobem a v určitém slova smyslu automaticky na konkrétní situaci. Jedině svědomí subjektu, soud jeho praktického rozumu, je s to formulovat bezprostřední normu daného jednání.“³¹ Mravní normy sice

²⁸ *Hledání univerzální etiky*, čl. 41.

²⁹ Tamtéž.

³⁰ Tamtéž, čl. 90.

³¹ Tamtéž, čl. 59.

mají univerzální platnost, avšak zároveň musejí být specifikovány pro určité konkrétní situace:

Přirozený zákon tudíž nemůže být prezentován jako již předem ustavený souhrn norem, jež se mravnímu subjektu ukládají apriorně. Přirozený zákon totiž představuje pramen objektivních inspirací v procesu, v němž mravní subjekt dospívá ke svému rozhodnutí.³²

Základem tohoto rozhodnutí je sice „objektivně platný“ přirozený zákon, nicméně z něj mohou vzházet odlišná rozhodnutí.

Toto pojetí individuální zodpovědnosti ve svědomí je v souladu s konceptem mravní autonomie:

Mravní závazek, ježž subjekt uznává, tedy nepochází z nějakého zákona, ježž by byl vzhledem k subjektu vnější (čirá heteronomie), nýbrž je ukládán vycházející z něj samotného. Jak ukazuje základní princip, ježž jsme uvedli: „Je třeba konat dobro a varovat se zla,“ mravní dobro determinované rozumem „se ukládá“ subjektu. Toto dobro „musí“ být vykonáno, a proto nabývá podoby závazku a zákona. Ovšem termín „zákon“ v tomto případě neodkazuje na vědecké zákonitosti, které se omezují na popisování a na konstantní skutečnosti fyzikálního nebo sociálního světa, neodkazuje ani na nějaký imperativ svévolně uložený mravnímu subjektu zvnějšku. ... Tento zákon se rodí ze samotného srdce naší bytosti jako výzva k realizaci a k překonávání sebe. Nejde tu tudíž o podřizování se zákonu někoho jiného, nýbrž o přijetí zákona vlastního bytí.³³

Dynamický prvek takového pojetí mravní autonomie je nepřehlédnutelný. Přirozený zákon není diktátem toho, co je člověk povinen konat, nýbrž je to zásadní orientace, ve které se člověk rozhoduje s vlastní zodpovědností. Není tu vnější soubor mravních norem vyžadující od každého člověka totéž. Přirozený zákon nežádá bezmyšlenkovitou poslušnost, nýbrž vlastní zodpovědné hledání odpovědi na otázku, co je dobro, co mám konat. Přirozený zákon rodící se ze srdce naší bytosti je výzvu k aktivitě, hledání a rozhodování.

Tato myšlenka mravní autonomie je pak završena v samotném zdůvodnění mravního nároku. Když si lidská osoba uvědomí, že „dobra, k nimž tíhne svou vlastní přirozeností, jsou nezbytná pro její mravní realizaci, pak formuluje pro sebe samu v podobě praktických příkazů mravní povinnost uvádět to vše do svého vlastního života. Osoba vyjadřuje

³² Tamtéž.

³³ Tamtéž, čl. 43.

pro sebe samu určitý počet velmi obecných příkazů, které sdílí se všemi lidskými bytostmi a které představují obsah toho, co se nazývá přirozený zákon.³⁴ Dokument se tedy neodvolává na církevní magisterium jako na toho, kdo neomylně zná požadavky přirozeného zákona a s neomylnou jistotou nám je předkládá a ukládá, nýbrž se obrací především na konkrétní lidskou osobu a na její vlastní mravní realizaci v běhu jejího vlastního života.

The Dynamic Concept of the Natural Law and the Czech Theological Tradition

Key words: Theology; Ethics; Natural Law; Dynamism; Teaching of the church

Abstract: The idea of natural law comes from ancient Greek philosophy where it was understood as predominantly static. Transferred into the Christian theology, it was also understood as something stable, immovable, and unchangeable. Many examples of this can be shown, including those from the Czech tradition of moral theology from the period prior to the Second Vatican Council. The present document represents a completely different approach: Natural moral law is something dynamic, connected with the human conscience, ways of self-realization and of discerning good and evil. It does not represent heteronomous control of the conscience from outside but is a principal orientation in which a person makes decisions based on his or her own responsibility. The document is proof of the ability of the Church to react to changes in society, to develop its teaching and self-understanding.

PhDr. Libor Ovečka, Th.D.
Katedra teologické etiky a spirituální teologie
KTF UK
Thákurova 3
160 00 Praha 6

³⁴ Tamtéž, čl. 45.