

Objektivita teologického metaetického základu morálky človeka

František Ábel

1. NEVYHNUTNOST DISKUSIE O METAETICKOM ZÁKLADE ĽUDSKEJ MORÁLKY

Udalosti dvadsiateho storočia postavili ľudstvo pred zásadné prehodnotenie otázok spojených s morálkou. Dve svetové vojny, holokaust, totalitné režimy v krajinách východnej Európy, či Ďalekého Východu, s mnohorakými podobami a prejavmi zla a utrpenia nevinných ľudí neskutočných rozmerov, jednak v dôsledku deštruktívnej činnosti človeka samého, jednak v dôsledku prírodných a biologických procesov, to všetko stavia človeka pred zásadnú otázku: prečo? Je ešte vôbec možné vraviť o morálke ako o sústave nemenných a pevne stanovených noriem, ktoré sú nadradené akémukoľvek režimu, spoločenskému zriadeniu, či osobnému životu jednotlivca a ktoré sú trvalou garanciou konečného zhodnotenia ľudského konania? Je človek morálnou bytosťou? Všetky idealistické predstavy o neustálom zdokonaľovaní sa človeka ako duchovnej bytosti sa po skúsenostiach 20. storočia ukázali ako prázdne a absurdné. Dokladom toho je aj filozofické myslenie 20. storočia s dominanciou fenomenológie a epistemológie, ktoré postupne prenikli a ovplyvnili takmer všetky filozofické systémy, vrátane sociálnych a humanitných vied, minimálne v Európskom geografickom prostredí. V duchovnej, náboženskej oblasti sa zároveň ukázali ako problematické i neustále pokusy o „ospravedlňovanie“ Boha za prítomnosť zla a utrpenia vo svete. Otázka teodícey sa zdá byť po skúsenostiach minulého storočia neadekvátne a neriešiteľná. Je vôbec možné naďalej zastávať názor o akomsi meta-systéme zásadných morálnych noriem, ktoré tvoria základ morálneho správania človeka? Je možné vôbec interpretovať morálku teologicky a teleologicky zároveň?

Vychádzajúc z teistického svetonázoru je existencia pevne stanovených a nemenných morálnych noriem úplne samozrejma. Je predpokladom afirmácie objektívnych morálnych hodnôt, morálnych záväzkov a predovšetkým morálnej zodpovednosti.¹ Z druhej strany však naturalistický svetonázor namieta a radikálne spochybňuje akýkoľvek teologický metaetický systém. Sú teda metaetické základy ľudskej morálky objektívnou skutočnosťou, alebo ide len o projekciu ľudských túžob a snažení o uplatňovanie humanistických princípov v živote človeka a v spoločnosti, v čo najširšej možnej miere? Sú v konečnom dôsledku všetky pokusy o stanovenie morálnych pravidiel v spoločnosti iba výsledkom utilitaristického či pragmatického prístupu človeka a filozofických smerov k životu na tomto svete v istej konkrétnej dejinnej epoche a forme spoločenského zriadenia? Tieto otázky sú stále aktuálne a je potrebné neustále sa nimi zaoberať, zvlášť preto, lebo ich zodpovedanie nikdy nebolo, nie je a zrejme ani nebude úplne jednoznačné a komplexné.

¹ W. L. CRAIG, „The Indispensability of Theological Meta-Ethical Foundations for Morality,“ *Foundations* 5 (1997): 9–12, <http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/meta-eth.html> [cit. 6. 11. 2006].

2. OPODSTATNENOSŤ TEOLOGICKEJ INTERPRETÁCIE ĽUDSKEJ MORÁLKY

Človek, ktorého už Aristoteles definoval slovami ζῶον πολιτικόν, potrebuje garanta nemenných morálnych princípov, ktoré sú zlučiteľné s rozvojom života, a to predovšetkým v rovine kvalitatívnej. Skúsenosti, ktoré prinášajú so sebou dejiny ľudstva, dokazujú, že človek takýmto garantom nedokáže byť. Nemožno prijať tézu, že morálne je to, čo slúži prospechu väčšiny. Takýto postoj priniesol v dejinách mnoho utrpenia. Ak však k tejto otázke pristupujeme teologicky, musíme analyzovať v prvom rade biblickú zvesť. Je možné na základe biblickej exegézy a hermeneutiky vraviť o Bohu ako o garantovi morálneho konania ľudstva? Je Boh kreátorom primárneho metaetického normatívu? To nie sú jednoduché otázky, pretože biblické správy nie sú v tomto smere jednoznačné. Tento problém súvisí aj so samotnou otázkou existencie zla a utrpenia v tomto svete.

Už na pozadí mýtických príbehov o stvorení sveta a človeka v prvých troch kapitolách Biblie je vidno snahu človeka zodpovedať základné existenciálne otázky (1 M 1–3).² Na jednej strane sa dozvedáme z Biblie o jedinom všemocnom Bohu, ktorý je kreátorom sveta a všetkého tvorstva, ktorý povoláva človeka do spoločenstva a dáva mu možnosť dobrovoľne prijať, ale i odmietnuť isté axiomatické pravidlá, ktoré mu majú umožniť život v harmónii, v spoločenstve s Bohom i ostatnými ľuďmi. Boh kladne zhodnocuje to, čo tvorí (1 M 1,1–2,4a), pozhŕňa človeka, ale zároveň neváha život na zemi aj ničiť (1 M 8). Ústami proroka Deuteroizaiáša, pôsobiaceho v Babylone na sklonku exilnej doby,³ o sebe dokonca vraví:

יִצְרָא אֱלֹהִים וְיִבְרָא חֹשֶׁךְ עֲשֵׂה שְׁלֹמֹם וּבִרְכָּא רַע אֲנִי יְהוָה עֲשֵׂה כָּל-אֲלֵה:
Ja formujem svetlo a tvorím temnotu, pôsobím blaho (šálóm) a tvorím zlo (rá).
Ja som Hospodin, ktorý to všetko robí (Iz 45,7).

Podľa tohto jedinečného a zároveň radikálneho starozmluvného výroku, ktorý je vyjadrením striktného monoteizmu, je Boh zodpovedný za všetky aspekty skutočnosti. Predošlý 6. verš totiž jednoznačne vyjadruje Božiu zvrchovanosť:

² Skratky biblických kníh ako aj použité biblické citáty vychádzajú z evanjelického autorizovaného prekladu Biblie z roku 1999, vydaného vo vydavateľstve Tranoscius, v Liptovskom Mikuláši. Grécky text je citovaný podľa NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 27. vyd., Deutsche Bibelgesellschaft, 1995. Hebrejský text je citovaný podľa R. KITTEL, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, vierte, verbesserte Auflage 1990 (spracované s použitím BNM databázy: Michael BUSHELL – Jean-Noel ALETTI – Andrzej GIENIUSZ, *BibleWorks Greek New Testament Morphology*. Norfolk: 1991–2001, BibleWorks LLC, grécka a hebrejská morfológická databáza použitá v programe BibleWorks 5). Preklad hebrejského a gréckeho textu, pokiaľ je v texte uvedený, je vlastný.

³ Tento prorok (Iz 40–55) pôsobil v Babylone na sklonku exilného obdobia (približne v rokoch 550–538) dospieval k výroku, ktorý je v Starej zmluve (Starom zákone) jedinečný. Podľa toho Hospodin stvoril rovnako i životu nepriateľský prvok, temnotu. Dôležité je, že pisateľ používa na vyjadrenie tvoriaceho aktu temnoty a zla sloveso *bārā*, čo je *terminus technicus* vyhradený v Starej zmluve (Starom zákone) výlučne konaniu Boha. Prorok tým zrejme nemyslí priamo morálne zlo, napriek tomu neváha odvodzovať z Božieho stvoriteľského konania tiež negatívny, životu nebezpečný aspekt sveta a dejín. Pozri W. GROSS – K.-J. KUSCHEL, *Bůh a zlo*, z nemeckého originálu *Ich schaffe Finsternis und Unheil!* (vydaného v roku 1995 nakladateľstvom Matthias-Grünwald-Verlag, 1995) preložil Jiří Hoblík. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 178.

אֲנִי יְהוָה וְאֵין עֹדֶי:

Ja (som) Hospodin – a inak nikto (Iz 45,6b).

Neznamená to však, že Boh je sám objektom temnoty a skazy, naopak je ich subjektom, tak ako je subjektom, to jest pôvodcom spásy a svetla. Boh ako stvoriteľ je zvrchovaným vládcom celého tohto procesu, ktorý vedie aj prostredníctvom negatívnych aspektov, síce paradoxným spôsobom, ale predsa k pozitívnemu cieľu. Tak by sa dala v krátkosti zhrnúť skúsenosť človeka, ktorú získaval v priebehu dejín, reflexia toho, čo Boh koná v dejinách z pohľadu viery. Boh, ktorý stvoril temnotu a skazu, je totiž i zvrchovaným pánom temnoty a skazy. V tomto výroku teda v žiadnom prípade nejde o odlišnú ontologickú kvalifikáciu spásy a skazy, svetla a temnoty, ktorou začína svoju interpretáciu zla vo svete Augustín a ktorou pokračuje neskôr Tomáš Akvinský.⁴ Tento dialektický aspekt vyjadrujúci dvojznačnosť existencie sa vinie celou zbierkou starozmluvných príbehov. Boh je a stále zostáva do značnej miery pre človeka a jeho *ratio* tajomstvom. I napriek tomu však biblickú správu o vyvolení Izraela, jeho vyslobodení z otroctva a ustanovení zmluvy je možné interpretovať ako vyvrcholenie procesu povolania človeka k „humanite“, čo možno vidieť v odovzdaní a záväznom prevzatí základného etického normatívu – Dekalógu, ako základného normatívneho dokumentu, formujúceho vzťah človeka k Bohu a k blížnemu, ktorý umožňuje ľuďom žiť na tomto svete v spoločenstve a rozvíjať život nielen kvantitatívne, ale predovšetkým kvalitatívne (2 M 1–20). Pôvodcom a zároveň i garantom tohto etického normatívu je Boh, pretože Boh je z tohto pohľadu vlastným metaetickým základom ľudskej morálky.

V tomto príbehu je možno pozorovať zároveň i to, že medzi pôvodcom a recipientom, to jest medzi Bohom a človekom, je a stále ostáva zásadný rozdiel. Týmto spôsobom možno interpretovať udalosť, keď pôvodné kamenné dosky s Desatorom, ktoré boli napísané priamo Bohom (2 M 31,18), boli zničené v dôsledku modloslužby (2 M 32). Izrael napokon dostáva náhradu, dostáva „druhý opis“, kópiu, ktorú zhotovuje na Boží pokyn Mojžiš (2 M 34,1.27–28). Táto skutočnosť má teologický význam, pretože vyjadruje zásadný rozdiel medzi Bohom a človekom. Príbeh Izraela sa tak stáva paradigmou pre celé ľudstvo. Človek, ktorý je súčasťou Božieho stvoriteľského diela, sa nachádza v stave existencie, kde esenciálne a existenciálne bytie sú vzájomne previazané. To znamená, že v živote človeka je vždy prítomné dobro aj zlo, ktoré sú vzájomne previazané a nič z toho, čo človek v rámci svojej existencie koná, nie je jednoznačne dobré, či jednoznačne zlé. Paul Tillich to nazýva dvojznačnosťou života.⁵ I v ďalších biblických príbehoch sa stretáme s touto dvojznačnosťou v súvislosti s dodržiavaním zákonných ustanovení (prikázaní) a rovnako i v záujme šírenia viery v Jahveho. Možno teda hovoriť v nejakom zmysle o „prirodzenej teológii“ alebo „prirodzenom poznaní Boha“? Tu sú namieste aj otázky metaetiky. Treba si najprv všimnúť, o akú problematiku ide v samotnom pojme „prirodzené poznanie Boha“.

Týmito otázkami sa už zaoberal i najznámejší a súčasne najvýznamnejší kresťanský misionár, Pavol z Tarzu. Pavol, pôvodcom farizej a zákonník, detailne a do-

⁴ W. GROSS – K.-J. KUSCHEL, *Biňh a zlo*, s. 179.

⁵ P. TILICH, *Systematic Theology*, zv. 3, *Life and Spirit, History and the Kingdom of God*, Chicago: The University of Chicago Press, 1967, s. 372.

konale oboznámený s obsahom židovského Zákona, reflektuje zásadné morálne otázky na pozadí teologického hodnotenia postavenia človeka v rámci existencie. V Liste Rímskym v prvých ôsmych kapitolách teologicky analyzuje stav, v ktorom sa ľudstvo nachádza a predkladá čitateľovi konzekvencie, ktoré z tohto stavu plynú.⁶ Pavol vraví najprv o Božom hneve (ὀργή θεοῦ) v rámci tohto veku – *eónu* (R 1,18–3,20) ako dôsledku za všetku ľudskú bezbožnosť a nespravodlivosť (ὀργή θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων). Až následne bude môcť hovoriť o novom veku – *eóne* (R 3,21–8,39), ktorý je charakterizovaný Božou spravodlivosťou (δικαιοσύνη θεοῦ). Výrazy „spravodlivosť“ a „nespravodlivosť“ však Pavol nepoužíva ako moralistické pojmy.⁷ Nespravodlivosť spočíva v prvom rade v tom, že človek sa odvrátil od Boha, nepýta sa na neho a neusiluje sa o to, aby si zachoval poznanie Boha (R 1,28). „Boží hnev“ označuje totálny stav stratenosti, v ktorom sa nachádza človek, keď sa odvráti od Boha. Celý život človeka dostáva svoju charakteristiku od toho, že sa nachádza pod Božím hnevom. Podľa Pavla sa celé ľudstvo nachádza v tomto stave. Boží hnev je preto charakteristickým znakom starého *eónu*. To platí o všetkých ľuďoch bez výnimky. Boží hnev sa prejavuje spôsobom, ako to Pavol naznačuje, keď tri razy za sebou opakuje nesmierne vážne slová: διὸ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός... (preto ich Boh vydal napospas...).⁸ Boh vydáva človeka napospas hriechu, ktorý hanobí samého človeka (R 1,24–27) a rozbieja ľudské spoločenstvo (R 1,28–31), vydáva ho napospas dvojznačnosti existencie. Človek, ktorý odmieta v živote hľadať Boha, žije v ilúzii a sebaklame, že to robí v mene slobody, ktorú má. Avšak človek nie je od Boha nezávislý, jeho sloboda je relatívna. V domnienke absolútnej slobody je človek Bohom vydaný napospas deštruktívnym silám záhuby, ktoré sa v tomto veku prejavujú podľa Pavla ako hnev, hriech, zákon a smrť.⁹

Podľa Pavla možno Boha do istej miery poznať, pretože svet nebol v žiadnej etape svojej existencie bez svedectva o ňom. „Od stvorenia sveta zjavoval svoju večnú moc a Božiu slávu“ (R 1,20). Dal poznať niečo zo svojej podstaty vo svojich skutkoch. Tu sa stretáme s myšlienkou, ktorá predstavuje v dôsledku nesprávnej interpretácie určitý *crux interpretum* (R 1,20). Niektorí chcú z týchto slov vyčítať celú „prirodzenú teológiu“ alebo „prirodzené náboženstvo“. Iní odmietajú akúkoľvek myšlienku o prirodzenej teológii. Otázkou je, v akom vzájomnom vzťahu je prirodzené poznanie Boha a poznanie Boha dané zjavením Boha v Kristovi. V dejinách kresťanstva sa stretáme častejšie s touto otázkou. Tak napríklad protestantská ortodoxia rozlišuje medzi *articuli mixti* a *articuli puri* (miešané články a čisté články). Podľa toho sú niektoré veci v našom poznaní Boha prístupné ľudskému rozumu, iné zas predpokladajú zvláštne Božie zjavenie. Tá istá otázka v inej obmene sa vyskytuje v „prirodzenom náboženstve“ alebo „rozumovom náboženstve“ v dobe osvietenstva. Prirodzené

⁶ V nasledujúcej analýze vychádzam z komentára k Listu Rímskym od Andersa Nygrena: A. NYGREN, *Commentary on Romans*, do angličtiny preložil Carl C. Rasmussen, Philadelphia: Muhlenberg Press, 1949, s. 65–113.

⁷ Tamtiež, s. 109nn.

⁸ Tamtiež, s. 109 (taktiež s. 109–112).

⁹ Pavol neskôr v rovnakom liste podrobne analyzuje situáciu človeka, ktorý vo viere v to, čo Boh vykonal v Ježišovi ako Kristovi, získava ako dar Božej milosti slobodu od týchto deštruktívnych síl záhuby, to znamená je slobodný od Božieho hnevu (kap. 5), od hriechu (kap. 6), od zákona (kap. 7) a od smrti (kap. 8).

poznanie Boha tu má tendenciu vtiahnuť všetko do svojej sféry, v dôsledku čoho sa zvláštne kresťanské zjavenie stáva zbytočným. S touto otázkou sa stretáme aj v neskoršej dobe v pokusoch vylúčiť akúkoľvek myšlienku na prirodzené poznanie Boha a poprieť každé iné zjavenie ako zjavenie skrze Krista. S takto postavenou otázkou o možnosti prirodzeného poznania Boha sa potom pristupuje k Pavlovi. Hovorí však Pavol o takomto prirodzenom poznaní Boha alebo nie? Otázka je však postavená nesprávne. Z Pavla nemožno urobiť zástancu nejakého druhu prirodzenej teológie alebo prirodzeného náboženstva v dnešnom zmysle a chápaní.

Na druhej strane však Pavol nepochybne hovorí v 1. kapitole Listu Rímskym o večnej moci a sláve Božej, ktoré sú viditeľné od stvorenia sveta, keďže ich možno vidieť z Božích diel. V 2. kapitole zase vraví, že „pohania,¹⁰ ktorí nemajú zákon, robia od prírody to, čo obsahuje zákon, čím ukazujú, že skutky zákona sú napísané v ich srdciach“ (ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν... οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν). Nepočíta teda Pavol predsa len s prirodzeným poznaním Boha a tým i s prirodzenou mravnosťou? Pavol sa však touto otázkou vôbec nezapodieva, preto je dôležité interpretovať tieto Pavlove slová výhradne v kontexte, v akom sa nachádzajú, a tak sa snažiť odhaliť ich zmysel. Súvislosť nachádzame v predchádzajúcom texte. Pavol chce hovoriť o tom, ako Boh zjavil v „novom *eóne*“ skrze Krista novú spravodlivosť a ako prostredníctvom nej daruje ľuďom život. Kristus je teda *typosom* (vzorom, prvotinou) človeka, ktorý nie je rozpoltený dvojznačnosťou dejinnej existencie. Je tým, čo možno nazvať „duchovným človekom“, novým Adamom. Kristus tak zjavuje konečný *telos* dejín ľudského spoločenstva. Boh sa v celých dejinách ľudstva dával a stále dáva poznať v tom, čo koná, a to aj tým, že zjavuje svoj „hnev proti nespravodlivosti“. Ľudia napriek tomu, podľa Pavla, Boha nechceli poznať, ale naopak, „Božiu pravdu premenili na lož“ (R 1,25). V ďalšej časti 1. kapitoly (vv. 26–32) Pavol opisuje konkrétne prejavy tejto zámeny. Ale práve preto, že Boh umožnil poznať svoju pravdu, nemajú ľudia výhovorky a ospravedlnenia, ak sa na ňu nepýtajú. To sa vzťahuje na všetkých ľudí, nielen na pohanov, ale rovnako i na veriacich. To je dôležitá skutočnosť, ktorou sa Pavol už takmer pred dvetisíc rokmi snažil interpretovať stav, v akom sa ľudstvo nachádza pred Bohom. Táto Pavlova interpretácia teda právom zakladá objektivitu teologického metaetického základu ľudskej morálky.

Načrtli sme v kontexte biblickej zvesti dva konkrétne príklady, na základe ktorých je možné do istej miery zdôvodniť opodstatnenosť teologickej interpretácie ľudskej morálky. To však nerieši celý problém komplexne. Vráťme sa preto teraz opäť k dvom základným a vzájomne súvisiacim otázkam: môže byť človek dobrý bez Boha? Sú metaetické základy morálky objektívnou skutočnosťou? Ako na iné

¹⁰ Treba si uvedomiť, že je rozdiel medzi dnešným a Pavlovým chápaním pohanstva. Tu nejde o mimokresťanské náboženstvá, ale o všetky ľudské formy náboženstiev, ktoré Pavol charakterizuje slovom „lož“. Tieto pohanské ľudské náboženstvá nie sú nižším stupňom pravdy ani prípravným štádiom pre dokonalú pravdu, ale sú prevrátením pravdy, to znamená pravým opakom. Jestvuje síce súvislosť medzi nimi a pravdou v tom zmysle, že by ony ani neexistovali, keby Boh nebol zjavil svoju pravdu. Nedáva im to však pozitívnu hodnotu, naopak, vedie to k tomu, že človek stojí pred Bohom bez výhovorky, a že je naň oprávnené namierený Boží hnev. Pre Pavla predstavuje pohanské uctievanie boha výraz najhlbšej ľudskej skazenosti. Človek týmto spôsobom opovrhne Božou majestátnosťou a uráža Boha tým, že dáva prednosť stvoreným veciam pred Stvoriteľom a slúži im. Pozri NYGREN, *Commentary*, s. 65–113.

otázky, i na tieto je možné odpovedať rozdielne. Človek dokáže konať dobro i bez viery v Boha, rovnako ako veriaci dokáže vedome konať zlo. Kategorický imperatív Immanuela Kanta do istej miery a čisto teoreticky rieši problém ľudskej morálky, ale napriek tomu to viditeľne nestačí. Kant pristupoval k etike z hľadiska zachovávania univerzálneho zákona, čo znamená, že etika nie je v prvom rade rešpektovanie, či úcta voči inej osobe, ale skôr rešpektovanie racionality tejto osoby ako činiteľa, ktorý dodržiava a zachováva zákon.¹¹ Človek však v sebe cíti potrebu ísť do hĺbky a pýtať sa ďalej. Tieto otázky iba potvrdzujú už spomenutý fakt, že ľudstvo potrebuje garanta morálnych hodnôt. Ako sme už spomenuli, z hľadiska teistického svetonázoru je pôvodcom i garantom objektívnych morálnych hodnôt Boh. Inými slovami povedané, ako to výstižne vyjadruje William L. Craig, Božia svätosť a dokonalá доброта ako základné vlastnosti Boha poskytujú absolútny štandard, ktorý je merítkom všetkých zámerov, rozhodnutí a aktivít človeka.¹² Boh je teda samotným centrom a zdrojom morálnych hodnôt bez ohľadu na to, ako sa k nim stavia jednotlivec, kolektív alebo celá spoločnosť.

Božia morálna podstata je vyjadrená vo vzťahu k ľuďom vo forme prikázaní, ktoré vytvárajú rámec ľudského správania a konania, vrátane zodpovednosti zaň. Židovsko-kresťanská tradícia zhŕňa morálne správanie človeka do celej zbierky noriem správania, akými sú Dekalóg a celý rad ďalších zákonov a prikázaní, ktoré obdržal Izrael a ktoré sú zhrnuté podrobne v kňazskom zákonodarstve Pentateuchu (od 2 M po 4 M 10). Celá táto zbierka sa nesie v znamení Božieho výroku:

אַלֶּהֶם קְדָשִׁים תְּהִיוּ כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:
Buďte svätí, lebo Ja, Pán, váš Boh, som svätý (3 M 19,2b).

Dokonalé zhrnutie všetkých morálnych noriem a prikázaní ako vzorca ľudského správania a zodpovednosti nachádzame v takzvanom dvojitom prikázaní lásky (5 M 6,4,5; 3 M 19,18). Tento fundamentálny morálny normatív možno oprávnenne pokladať za absolútny vrchol, vzor a zároveň meradlo morálneho konania človeka. Z hľadiska tohto normatívu je každý človek osobne zodpovedný za svoje správanie a konanie vo vzťahu k sebe samému, rovnako tak i vo vzťahu k ostatným.

3. FILOZOFICKÝ PRÍSTUP K METAETICKÉMU ZÁKLADU MORÁLKY

V dobe osvietenstva sa zreteľne ukázalo, že napriek mnohým pokusom je nemožné vyriešiť výhradne filozofickou cestou všetky otázky týkajúce sa harmónie a usporiadanosti nášho sveta, vrátane teodícey. Filozofická reštitúcia augustínovsko-tomášovskej myšlienky a predstavy univerza ako harmonického a usporiadaného celku, o ktorú sa pokúsil Gottfried Wilhelm Leibniz, spôsobila v konečnom dôsledku

¹¹ I. Kant sa zaoberá týmito otázkami v dvoch kľúčových dielach „Kritika čistého rozumu“ (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781 a 1787) a „Kritika praktického rozumu“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788).

¹² CRAIG, „The Indispensability,” 9–12.

jej absolútnu demontáž.¹³ Tento stav výstižne dokumentujú slová Immanuela Kanta v spise *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791), kde píše:

Výsledkom tohto procesu pred súdnym dvorom filozofie je, že všetky doterajšie pokusy o teodíceu nerobia to, čo sľubujú, totiž, že ospravedlnia mravnú múdrosť vlády nad svetom voči pochybnostiam, ktoré o nej vznikajú z toho, čo nám umožňuje poznať o tomto svete skúsenosť.¹⁴

Zlo a utrpenie, vedomé porušovanie akýchkoľvek morálnych noriem, to všetko je tak očividné a tak intenzívne, že každá teória zla interpretovaná iba ako nedostatok dobra sa javí ako absurdná. Táto situácia spochybnila zároveň i dovtedy všeobecne prijímanú tézu, že za *malum morale* nesú zodpovednosť výhradne ľudia. Otázky metaetiky sa teda opäť dostávajú do centra pozornosti jednotlivých filozofických škôl a smerov s cieľom zodpovedať komplexne i otázku objektívnosti metaetického základu ľudskej morálky.

Jedným z filozofických smerov, ktoré sa zaoberajú otázkami metaetiky, je filozofia *common sense* (spoločný zmysel, lat. *sensus communis*), ktorá našla svoje uplatnenie a rozšírila sa najmä v USA v období vojny za nezávislosť, avšak dnes sa opäť dostáva do popredia.¹⁵ Nechcem sa teraz púšťať do detailnej analýzy tohto filozofického smeru, všimnime si len súvislosti s otázkami metaetiky. Z tohto hľadiska má tento filozofický smer dopad na mnohé oblasti života človeka a ľudskej spoločnosti, akými sú politická etika, riešenie otázok teleológie, utilitarizmu, pragmatizmu, či takzvaného svetového étosu. Z hľadiska posledného vývoja vo filozofii *common sense* sa vyvinuli dva rozdielne smery interpretácie ontologických a morálnych otázok. Podľa prvého je systém hodnôt a poznania človeka kultúrne podmienený, čo prináša do etickej a morálnej roviny nebezpečenstvo relativizácie všetkých etických hodnôt. Druhý smer nadväzuje myšlienkovu na filozofiu Thomasa Reida a Georga Edwarda

¹³ G. W. LEIBNIZ sa týmito otázkami zaoberal predovšetkým v spise *Abhandlung über die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft* a v kľúčovom diele *Theodizee: Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, ed. H. Herring, Darmstadt, 1985.

¹⁴ KANT, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*. Citované podľa: GROSS – KUSCHEL, *Bůh a zlo*, s. 88.

¹⁵ Tento filozofický smer je známy predovšetkým podľa názvu v anglickom jazyku *common sense*, ale bežný je i latinský ekvivalent *sensus communis*. Z tohto dôvodu používam názov tohto filozofického smeru v anglickom pomenovaní. *Common sense* znamená zdravý ľudský zmysel, zdravý rozum. Podľa zakladajúcej škótskej školy ide o vrozený základ každého poznania pravdy. V tejto filozofii ide v podstate o to, s čím ľudia vo všeobecnosti môžu súhlasiť ako s niečím prirodzeným a samozrejým, to znamená, čo si uvedomujú ako všeobecne zdieľané a prijímané prirodzené poznanie. Toto poznanie sa vzťahuje výhradne na zmyslovú oblasť človeka, teda na udalosti a skutočnosti, ktoré sú predmetom ľudskej skúsenosti. Filozofia *common sense* vznikla na európskej pôde ako reakcia na skepticizmus Davida Huma, ktorý ho vztiahol zo senzualistickej gnozeológie Johna Lockeja. Svoj najväčší rozvoj dosiahla v škótskej filozofickej škole reprezentovanej Thomasom Reidom (1710–1796) a Georgom Edwardom Moorom (1873–1958). Táto škótska filozofická škola sa snažila preukázať, že niektoré predstavy, najmä v oblasti morálky a estetického citenia, sú človeku vrozené. George Edward Moore (1873–1958) patrí k jedným z najvýznamnejších predstaviteľov etiky 20. storočia a jeho práce *Principia Ethica* (1903) a *Ethics* (1912) sú súčasťou klasiky etickej teórie v 20. storočí. G. E. Moore je známy na jednej strane ako zakladateľ metaetiky a predstaviteľ metaetického intuitivizmu, no na druhej strane je v rovnakej miere známy ako predstaviteľ utilitaristickej etiky na začiatku 20. storočia a ako autor koncepcie, ktorá bola nazvaná Hastingsom Rashdallom ideálnym utilitarizmom. Bližšie pozri Selwyn A. GRAVE, „Common sense,“ in *The Encyclopedia of Philosophy*, zv. 1, London: Macmillian and Co., 1967, s. 155–160.

Moorea. Podľa tohto smeru sú isté morálne normy človeku už vrodené, na základe čoho je možné formulovať svetový étos, ako sa o to pokúša v súčasnosti známy teológ a spisovateľ Hans Küng. Tento proces je viditeľný aj na pozadí svetovej politiky, napríklad v ustanovení Charty ľudských práv, ale i ďalších dôležitých dokumentov, ktoré boli prijaté pod mandátom OSN. Takto ponímaná filozofia *common sense* má za cieľ uplatňovať vo svete v čo najväčšej možnej miere princípy humanity. Stáva sa však zároveň i kritikom rigoróznejšej a dogmaticky chápanej morálky deontológie v niektorých kresťanských cirkvách. Takto pochopená morálka v niektorých cirkvách totiž nezohľadňuje a odmieta reflektovať dynamiku dejín, vývoj v spoločnosti ako i všetky zmeny, ktorým musí človek čeliť a s ktorými sa potrebuje efektívne vysporiadať. Práve z tohto dôvodu sa akýkoľvek dogmatický systém, rigorózne chápaný a pokladaný za nemenný, stáva terčom kritiky filozofov tejto platformy filozofie *common sense*.¹⁶

Na druhej strane, ak sú isté morálne a etické normy človeku už vrodené, ako je potom možné, že sa od nich človek dokáže tak zásadne odkloniť a vytvoriť si systém, ktorý je s nimi v úplnom rozpore. Kto je vlastne garantom týchto etických noriem? Je teda možné hovoriť o *lex naturalis*? Nie je metaetický systém iba ľudským výtvorom, teda produktom historického vývoja spoločnosti? Do akej miery je možné tieto hodnoty meniť, respektíve upravovať? Práve tu sa objavuje naliehavá potreba vrátiť o týchto otázkach teologicky. Inak sa relativizmus stáva jediným možným spôsobom prístupu k základným existenciálnym otázkam, ktoré si človek od nepamäti kladie. Takýto prístup je absurdný a vedie k nihilizmu, pretože relatívna je aj samotná téza, že všetko je relatívne. Do istej miery je takýto prístup i pohodlný, avšak príliš zjednodušujúci, zároveň skeptický a demotivujúci v každej oblasti ľudskej činnosti a pôsobenia. Ak človek v sebe pociťuje potrebu konať v súlade s uplatňovaním princípov humanity, potom sa natiška otázka, čo ho k tomu vedie. A práve tu je priestor pre interpretáciu tejto skutočnosti v zmysle objektívnej existencie teologického metaetického základu morálneho konania človeka.

4. ETICKÁ EXEGÉZA A BIBLICKÝ HUMANIZMUS AKO POKUS O KONSENZUÁLNE RIEŠENIE OTÁZKY METAETICKÉHO ZÁKLADU ĽUDSKEJ MORÁLKY

V rámci pokusu zodpovedať aspoň čiastočne otázky súvisiace s objektivitou teologickej interpretácie ľudskej morálky nachádzame podnetné myšlienky v spôsobe filozofického myslenia, s ktorým prichádza Richard A. Cohen¹⁷ vo svojej monografii *Ethics, Exegesis and Philosophy*.¹⁸ Autor nazýva tento spôsob filozofického myslenia „etickou exegézou“ (ethical exegesis). Cohen nadväzuje na filozofiu svojho učiteľa Emmanuela Levinasa, jedného z najvýznamnejších európskych morálnych filozofov

¹⁶ Predstaviteľom takto ponímanej etiky je napríklad americký filozof (USA) Mortimer J. Adler.

¹⁷ Filozof Richard A. Cohen je profesor religionistiky a judaizmu na Univerzite v Severnej Karolíne v Charlotte. Bližšie pozri R. A. COHEN, *Ethics, Exegesis and Philosophy: Interpretation after Levinas*, West Nyack: Cambridge University Press, 2001, s. iii, <http://site.ebrary.com/lib/uniba/Doc?id=10062698&ppg=3>.

¹⁸ Citované podľa elektronickej databázy *Ebrary Academic Complete* [cit. 6. 11. 2006].

¹⁸ COHEN, *Ethics*.

20. storočia, ktorú však rozvíja postulovaním ďalších otázok súvisiacich s interpretáciou etickej problematiky v kontexte textuálne založeného etického myslenia.¹⁹

Ako vieme, jazyk je základným prostriedkom, kódovacím systémom komunikácie a tým i vytvárania vzťahov medzi ľuďmi.²⁰ Jeho písomný záznam, to znamená text, je výpoveď, to jest istá informácia vyjadrená jazykom, zaznamenaná a fixovaná písmom. Preto je text dôležitým fenoménom, ktorý vypovedá aj o ľudských vzťahoch, pričom je dôležité dokázať tieto vzťahy, udalosti a myšlienky správne dekódovať. Ak chceme porozumieť textu, musíme porozumieť predovšetkým funkcii samotného jazyka. Na tomto mieste si treba uvedomiť, že samotná Biblia je zbierkou textov, ktorých exegéza priniesla a stále prináša najväčšie množstvo hermeneutických skúseností. Preto ju možno právom pokladať za klasický text americkej a európskej kultúry, ktorý svojou nespochybniteľnou kultúrnou autoritou podnecuje a nabáda k snahe o správne porozumenie tohto textu.²¹

Z uvedeného vyplýva, že je to práve nový prístup k exegéze a hermeneutike textov, ktorý môže pomôcť zodpovedať i primárnu otázku o objektivite teologického základu ľudskej morálky ako metaetického systému morálnych hodnôt. Emmanuel Levinas a po ňom i Richard A. Cohen sa podujali na neľahkú úlohu. Snažili sa viesť dialóg o vopred a pevne stanovených morálnych hodnotách s intelektuálnou elitou, ktorú charakterizuje často práve zásadné odmietanie akýchkoľvek náboženských hodnôt. Pre túto intelektuálnu skupinu je metaetický základ morálky iba buržoáznym prežitkom, masovou ilúziou, či prejavom fyziologickej slabosti.²² Levinas naopak zastával názor, že niet ničoho závažnejšieho v živote človeka ako práve morálka, pretože ona je vyjadrením najvyššieho individuálneho i kolektívneho poslania človeka v rámci jeho existencie. Možno teda povedať, že morálny systém v živote spoločnosti je vyjadrením samotnej zmysluplnosti ľudskej existencie.²³

Podľa Levinasa, filozofia napriek svojim ohraničeným možnostiam preniká k samotným základom poznania a vedomosti.²⁴ Z tohto prieniku plynie aj poznanie vlastnej morálnej zodpovednosti a záväzkov. Náboženský a filozofický rozmer existencie človeka sa nevyklučujú, ani nesplývajú v jeden celok, viac, či menej na

¹⁹ Emmanuel Levinas (1906–1995) bol žiakom Edmunda Husserla, predstaviteľa fenomenologickej filozofickej školy. Možno ho zaradiť medzi nasledovníkov fenomenologického a existenciálneho filozofického smeru, ktoré reprezentujú osobnosti ako Edmund Husserl, Martin Heidegger, či Jean-Paul Sartre. Levinas je známy ako priekopník nových foriem exegézy, ktorá je založená na postmodernej interpretácii Talmudu. Levinas sa svojim dielom snažil zosúladiť a zbližiť náboženské a nenáboženské, židovské a nežidovské tradície súčasných moderných myšlienkových smerov. Tamtiež, s. iii.

²⁰ Základným dielom teórie jazyka, ktoré umožňuje správne porozumenie súčasnej teórie jazyka, je práca Ferdinanda de Saussure (1857–1913) *Cours de linguistique générale* (Kurz obecnej lingvistiky), publikované prvýkrát v roku 1916. Pozri P. POKORNÝ, *Hermeneutika jako teorie porozumění*, Praha: Vyšehrad, 2005, s. 24nn.

²¹ Tak POKORNÝ, *Hermeneutika*, s. 22nn.

²² COHEN, *Ethics*, s. 1.

²³ Sú to zvlášť dve diela, ktoré reprezentujú samotné jadro filozofického myslenia E. Levinasa. V ich rámci sa zaoberá konceptom etickej metafyziky: *Totality and Infinity*, publikované v roku 1961, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, publikované v roku 1974. Obe diela predstavujú detailné etické prepracovanie západného filozofického myslenia a sú v podstate spochybnením filozofických systémov reprezentovaných filozofmi ako Kant, Spinoza, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, či Derrida. Pozri bližšie: tamtiež, s. 1–24.

²⁴ Tamtiež, s. 2.

úkor jedného alebo druhého, ale zachovávajú si svoju integritu a vzájomne sa dopĺňajú. Vyjadrené obrazne, Atény a Jeruzalem, to znamená filozofiu a vieru, tieto dva základné duchovné piliere ľudského života, netreba od seba oddeľovať. Radšej sa treba snažiť o ich spoločný vzájomný dialóg a vzájomnú participáciu v procese existencie. Týmto spôsobom získava život človeka v rámci existencie svoju hodnotu, zmysel i cieľ. Levinas rozvíja svoje filozofické myslenie na dvoch frontoch, jednak vo vzťahu k Husserlovej fenomenológii, a jednak vo vzťahu k Heideggerovej ontológii. Oba systémy presahuje tým, že východisko i cieľ humanity a tým i ľudskej existencie nachádza nie vo fenomenológii, ani v epistemológii, ale výhradne v etike. Etika je omnoho dôležitejšia ako epistemológia, pretože vyjadruje nároky a uplatnenie morálky a spravodlivosti.

Samotné jadro Levinasovho filozofického systému je rozpracované v jeho dvoch kľúčových dielach: *Totality and Infinity* (1961) a *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974). Tieto dve štúdie sa vzájomne dopĺňajú. V prvom z nich sa Levinas zaoberá radikálnou a morálnou transcendenciou jedinca. V druhom sa zase zaoberá odozvou tejto transcendencie v etickom založení morálnej osobnosti a osobitosti každého jedinca. Levinasova intersubjektívna etika teda vyjadruje zvlášť dva dôrazy, ktorými sú transcendencia a dopad tejto transcendencie na vlastné „ja“ každého človeka. Eticky to možno vyjadriť slovami: *for-the-other before oneself*.²⁵ Tento prístup je viditeľne v súlade so základnou prioritou etiky, ktorou je uprednostnenie toho druhého pred sebou a radikálne prispôbenie svojho egocentrizmu a individuality oproti inakosti, a napriek inakosti toho druhého.²⁶ To znamená, že morálka nevychádza zo slobody jednotlivca, ako sa domnieval Kant, ale z poslušnosti jednotlivca voči samotnému základu, respektíve voči garantovi etiky, ktorým je z hľadiska teistického svetonázoru Boh.

Pre Cohena, rovnako i pre Levinasa je exegéza viac ako len samotná metodika a technika textovej analýzy. Súvisí priamo s biblickým humanizmom.²⁷ Biblia ako celok i jednotlivé časti vyjadrujú základnú skutočnosť, ktorá vytvára vlastné jadro humanity – tým je centrálna biblická myšlienka, že každá ľudská bytosť napriek všetkým odlišnostiam a špecifikám vo vzťahu k pôvodu, rase, spoločenskému postaveniu, talentu a charakterovým vlastnostiam, je „stvorená“ na „obraz“, respektíve „podobu Boha“.²⁸ Biblia vyjadruje túto jedinečnosť a zároveň jednotu univerzálneho spoločenstva ľudských bytostí, to znamená humanitu človeka, nie prostredníctvom logických diskurzívnych filozofických výkladov, ani prostredníctvom poukázania na rodovú príslušnosť k jednotlivým biblickým postavám, ale prostredníctvom životných príbehov týchto postáv, v ktorých, a aj na pozadí ktorých, sú odhalené základné fundamentálne eticko-duchovné atribúty pravdy, spravodlivosti, milosrdenstva, súcitu, štedrosti, veľkorysosti a empatie.²⁹ To všetko sa nedeje imaginárne

²⁵ Týmto spôsobom pomenúva Levinas výsledný efekt intersubjektívnej etiky. *For-the-other before oneself* možno preložiť buď ako: „pre toho druhého, pred sebou samým,“ ale aj: „najprv ten druhý, potom ja.“ Oba spôsoby sú v súlade s Levinasovou etickou filozofiou. Z dôvodu viacnázovného prekladu uvádzam v texte anglický termín. Tamtiež, s. 145.

²⁶ Tamtiež, s. 145.

²⁷ Cohen sa venuje detailne otázkam etickej exegézy v 7. kapitole predmetnej monografie, v časti *Humanism and the rights of exegesis*. Pozri tamtiež, s. 216–265.

²⁸ Tamtiež, s. 219.

²⁹ Tamtiež, s. 219.

dosahovaním nejakej univerzálnej idey, ale v konkrétnych vzťahoch človeka k človeku, či už individuálne alebo kolektívne. Tieto paradigmatické príbehy, ako ich nazýva sám Levinas, odhaľujú ľudské zlyhania rovnako i ľudské víťazstvá a úspechy, ľudské túžby, ambície, ciele a všetko úsilie ľudského spoločenstva, a sú obsiahnuté v každej literatúre, ktorá sa seriózne zaoberá životom človeka. Treba ich len vedieť správne interpretovať, odhaliť a poukázať na ich najvnútornejšiu hodnotu a význam pre život súčasného človeka. Tieto paradigmatické príbehy zaznamenáva Biblia ako také, ktoré sa odohrávajú pred „tvárou Stvoriteľa“, ktorý je zdrojom humanity. Tým sa zároveň potvrdzujú základné aspekty humanity, totiž, že človek naplňa svoju skutočnú ľudskosť iba v rámci vzťahov ako *homo sapiens*, zároveň však ako *homo politicus* a predovšetkým ako *homo religiosus*.

Religiozita a humanita teda kráčajú v živote človeka spoločne. *Religio* – teda náboženstvo ako realizovanie osobnej viery v Boha, je spojením toho ľudského s Božím. Vyžaduje si od človeka nie slepú poslušnosť, ani odcudzenú, indiferentnú slobodu bez akejkolvek angažovanosti, ale odvahu a zodpovednosť vziať na seba „bremeno“ slobody (*difficult freedom*) biblického humanizmu,³⁰ ktorá v existencii človeka predstavuje život v dvojznačnosti existencie, avšak v spojení s absolútnym garantom humanity a tým i samotných základov ľudskej morálky, ktorým je Boh. Konzekvence plynúce z tohto vzťahu nachádzame, ako sme už spomenuli vyššie, vyjadrené najdokonalejším spôsobom v biblickom Desatore (2M 20,1–17; 5M 4,15–19) a v takzvanom „dvojtom“ prikázaní lásky (5M 6,4.5; 3M 19,18), ktoré tvoria fundamentálny etický normatív a zároveň kontrolný mechanizmus hodnotenia života človeka, či a do akej miery je naplňaním a realizovaním tejto „neľahkej slobody“. Biblický humanizmus rozpoznáva stretnutie toho božského a toho ľudského v rámci existencie v morálnom príkaze, ktorý sa manifestuje v konkrétnom morálnom čine. V ľudskej odpovedi na morálny príkaz, to znamená v morálnom konaní človeka, spoznáva Božie prikázanie.³¹ Etická exegéza je preto reálnym prostriedkom, ktorého aplikovanie v procese stretnutia sa s textom, a to s cieľom správne ho interpretovať, prináša schopnosť poukázať na samotný vrchol, respektíve cieľ ľudského snaženia v rámci existencie ukrytý v jednotlivých udalostiach, v jednotlivých vzťahoch, v životných príbehoch. Týmto cieľom nie je len hľadanie a dosiahnutie poznania a pravdy ako takej, ale je ním predovšetkým „dobro“, jeho uplatňovanie v celom životnom procese, ktorý najvýstižnejšie vyjadruje už prv spomínaný termín *for-the-other before oneself*. Tým je v zásade vyjadrené vypočutie „povolania“ participovať na vzťahu božského a ľudského.

Vo vzťahu s Bohom – vyjadrenom biblicky ako zmluvný vzťah Boha s človekom – sa prelínajú dve heterogénne časové dimenzie: preexistencia a prítomný čas. Ten druhý nazýva Levinas „diachrónia“.³² Diachrónia je časovou dimenziou, v rámci ktorej sa realizuje spoločenstvo Boha s človekom. Možno to vyjadriť obrazne ako čas, keď Boh „zostupuje“ na túto zem k ľuďom, ktorí sú v dôsledku tejto skutočnosti „pozdvihovaní“ k ľudskosti, čo znamená, že dosahujú svoju pravú podstatu, aby tým zároveň slúžili Bohu, nie v zmysle otrockej poviazanosti, ani v zmysle indiferentnej

³⁰ Tamtiež, s. 223.

³¹ Tamtiež, s. 226.

³² Tamtiež, s. 224nn.

slobody, ale dodržiavaním Božích prikázaní, to znamená realizovaním „neľahkej slobody“. To všetko, čo sme práve opísali, nachádza a odhaľuje exegéza v zdanlivo jednoduchom biblickom príbehu o „dvoch kamenných doskách Desatora“.³³ V každom biblickom príbehu, rovnako i vo všetkých ostatných ľudských príbehoch treba hľadať v prvom rade *telos*, s ktorým Boh pristupuje k človeku, keď ho povoláva, aby sám participoval na jeho dosahovaní. Tým *telosom* je skutočná, pravá ľudskosť a jej aplikovanie v živote jednotlivca i spoločenstva.

5. NOVÝ SPÔSOB INTERPRETÁCIE SKÚSENOSTÍ V OSOBNÉJ VIERE A V NÁBOŽENSKEJ TRADÍCI AKO POTVRDENIE OBJEKTIVITY METAETICKÉHO ZÁKLADU ĽUDSKEJ MORÁLKY

Jednou z príčin neochoty podporovať vzájomnú participáciu filozofie a viery v procese odhaľovania samotného základu ľudskej morálky a humanity možno vidieť v nesprávnom porozumení a tým i odmietaní dogmatickej interpretácie viery a náboženskej tradície v živote ľudského spoločenstva. Treba sa pýtať v každom čase a teda i dnes, či by sme sa nemali pokúsiť hľadať riešenia, ktoré by dokázali tento stav zmeniť. Čoraz viac sa preto hovorí o potrebe etickej exegézy a novej hermeneutiky, teda nového spôsobu interpretácie udalostí zjavenia.³⁴ Tieto nové prístupy treba uplatniť zvlášť v interpretácii príbehov zaznamenaných formou mýtu, v ktorých má exegéza odhaľovať, správne a zároveň aktuálne interpretovať v prvom rade to ľudské, to, čo je charakteristické pre človeka – humanitu. Celé dvadsiate storočie bolo poznamenané týmto vývojom, keďže teológia bola konfrontovaná subjektivismom, ktorý pôsobil a významne ovplyvnil celé moderné myslenie. Dogma sa chápe ako praktická pamäť, ktorá preberá, odhliadnuc od nemennosti poučiek, skúsenosť, ktorú nachádza v ich zafixovaní, a ktorá je určená na aktivovanie iných skúseností a odpovedajúcej praxe.³⁵ Skúsenosť je teda veľmi dôležitým faktorom, pretože vytvára schopnosť rozprávať a rozprávanie je procesom realizácie, nakoľko aktivuje skúsenosť a činnosť. Problém vzťahu medzi vierou a skúsenosťou bol intenzívne pociťovaný zvlášť v teológii dvadsiateho storočia, či už na strane protestantskej, počnúc existenciálnou teológiou, cez hermeneutickú teológiu až k Tillichovej metóde korelácie, či na strane katolíckej, od Blondelovej apologetiky metódy imanencie, cez de Lubacovu nadprirodzenú teológiu, až k Rahnerovej transcendentálnej teológii a k politickej teológii.

Hermeneutická teória sa snaží nastoliť problém zrozumiteľnosti textov zjavenia, ich aktualizácie a nachádzania významu poučiek viery z hľadiska skúsenosti s nimi.

³³ Tamtiež, s. 225.

³⁴ Tejto problematike sa bližšie venujem vo svojom článku: F. ÁBEL, „Nachádzanie novej skúsenosti vo viere a v náboženskej tradícii ako spôsob oslovenia sekulárnej spoločnosti,“ *Cirkevné listy* 115 (126), č. 2 (2002): 20–21.

³⁵ Už v kresťanskom staroveku bol vnímaný problém pokroku v pochopení viery, ako to konkrétne dokumentuje *Commonitorium* (Pamätný spis) Vincenta z Lérins z 5. storočia po Kr., kde sa síce potvrdzuje nemeniteľnosť obsahu viery („tvrdíme to, čo všade, to, čo vždy, to, čo všetci verili,“ kap. 2), ale kde sa pripúšťa aj pokrok za dobre stanovených podmienok („ale pokrok nie je zmena ... narastá teda poznanie pravdy, ale toho istého druhu, v tom istom zmysle, v tom istom učení,“ kap. 23). Citované v preklade podľa: „The Catholic Encyclopedia“ <http://www.newadvent.org/fathers/3506.htm/> [cit. 27. 12. 2006].

Zjednodušené možno povedať, že ide o snahu zachovať texty svätého písma stále živé a aktuálne, aby mali čo povedať a ponúknuť človeku i v dnešnej dobe. Nejde samozrejme o zmenu obsahu, ako sme už uviedli, avšak ide o nachádzanie zrozumiteľného spôsobu interpretácie príbehov zjavenia, ktoré už samé o sebe predstavujú „aktívnu interpretáciu faktov“ histórie Izraela a Ježišovej histórie. Samotná Biblia je z hľadiska svojej kompozície procesom interpretácie. Stará zmluva interpretuje históriu Izraela, vychádzajúcu z viery v Božie zaslúbenia. Nová zmluva interpretuje Starú zmluvu vo svetle eschatologickej udalosti Ježiša ako Krista, čiže vo svetle histórie, ktorá otvára eschatologickú budúcnosť dejinám ľudstva. Pochopiť určitú tradíciu znamená znovu ju interpretovať prostredníctvom interpretácie textov z minulosti, v ktorých sa zafixovala tradícia. Pritom je treba vychádzať z prítomnosti novej kultúrnej situácie, v ktorej sa ľudstvo nachádza. Avšak najdôležitejšie je odvodzovať z tohto pochopenia dôsledky a to v rovine vzájomných vzťahov, kde sa má realizovať spomínané *for-the-other before oneself*. Medzi otázkami, ktoré vychádzajú z ľudskej skúsenosti, a odpoveďami, ktoré sú formulované zjavením, musí byť vzájomný vzťah. To možno dosiahnuť vtedy, ak na otázku o zmysle skutočnosti a existencie dokážeme dať odpoveď formulovanú zjavením tak, že v nej ponúkame konečný, definitívny zmysel – *telos*. Tento *telos* môže ponúknuť iba viera, ktorá prirodzene nezostane iba v rovine teórie, ani v rovine magickej interpretácie viery, ale premietne sa do praxe, aby získala schopnosť presvedčivosti. Je nadmieru potrebné snažiť sa interpretovať obsah osobnej viery a náboženskej tradície spôsobom, ktorý prinesie skúsenosť oživenia a konkrétneho vyjadrenia v praxi tak, aby sme človeku ponúkli zmysluplný cieľ v jeho živote, humanizáciu sveta, aby sme ho pobádali k radikálnemu úsiliu konať v prospech človeka a celého ľudského spoločenstva.

Čo dodať na záver? Iba krátku rekapituláciu. Na primárnu otázku o objektívnosti teologického metaetického základu ľudskej morálky možno odpovedať dvomi spôsobmi, áno a nie. Ani v jednom prípade však nie je možné predložiť exaktné dôkazy. Prvá odpoveď napriek tomu dáva zmysel, pretože ukazuje na konečný cieľ existencie a zároveň poskytuje čiastočné zodpovedanie fundamentálnej otázky o zmysluplnosti existencie ako takej. Preto možno povedať, avšak v hlbokkej pokore a vo vedomí hraníc nášho poznania, že metaetický základ ľudskej morálky je niečím objektívnym, i keď samozrejme zdôvodniť to možno iba teologicky. Samotné *ratio* k tomu nestačí. Tak by sme sa dostali len k rôznym hypotézam, ktoré definujú morálku buď ako čisto ľudský produkt, alebo ako súčasť evolučného vývoja, v rámci ktorého sa na istom stupni objavuje i praktická potreba človeka zachovať svoj druh, čomu má slúžiť systém morálnych pravidiel, ktoré tento účel dokážu viac, či menej zabezpečiť. Z tohto hľadiska je morálka len biologickou adaptáciou človeka.³⁶ Samozrejme, i táto skutočnosť má sama o sebe svoj význam, čo je nepochybné, nie je teda možné jednoducho otázku morálnej evolúcie prehliadať, ani ju zjednodušovať, či pokladať za bezvýznamnú. Napriek tomu by však takýto prístup vopred devalvoval a učinil absurdným akéhokoľvek ľudské snaženie v dejinách, ktoré bolo a je zamerané na „poľudšťovanie“ človeka. Vopred by odsúdil na neúspech všetky konkrétne udalosti a činy, ktoré prinášali do dejín niečo úplne nové, niečo, čo prekonáva zlo vo všetkých

³⁶ Tak M. RUSE, „Evolutionary Theory and Christian Ethics,“ in *The Darwinian Paradigm*, London: Routledge, 1989, s. 262 a 268–269.

štruktúrach života. Takáto aktivita je viditeľne zameraná na istý cieľ v živote človeka i ľudstva ako celku, ktorý je pozitívny vo všetkých ohľadoch.

Vyjadrené teologicky to znamená, že vždy prítomný cieľ a koniec dejín pozdvihuje pozitívny obsah dejín do večnosti a súčasne vylučuje to negatívne z účasti na večnosti.³⁷ Podľa Paula Tillicha tu dochádza k „esencifikácii“, čo znamená, že všetko nové, čo sa udialo v priestore a čase, obohacuje esenciálne bytie, lebo ho spája s tým pozitívnym, čo bolo vytvorené v podmienkach existencie a tak tvorí bezpodmienečne nové, nie len fragmentárne ako v celom časnom živote, ale ako dokonalý príspevok k tomu, čo označujeme analogickou rečou ako Božie kráľovstvo v jeho naplnení. Tillich vraví o „obohatení“ božieho života dejinnými procesmi. Táto myšlienka, aj keď nedokonale a iba metaforickým spôsobom, vyjadruje však nekonečnú závažnosť a zodpovednosť každého rozhodnutia a konania v priestore a čase a potvrdzuje zároveň vážnosť toho, čo je mienené symbolom posledného súdu. Účasť na večnom živote preto závisí od tvorivej syntézy esenciálnej prirodzenosti určitej bytosti s tým, čo táto bytosť z nej urobila vo svojej časnej existencii.³⁸ Z tohto dôvodu sa osobne domnievam, že o teologickom metaetickom základe ľudskej morálky nielen možno hovoriť, ale o ňom treba hovoriť ako o objektívnej skutočnosti, ktorá sa má stať základom, náplňou a zároveň i konečným cieľom ľudského života.

The objectivity of theological meta-ethical foundation of human morality

Key words: meta-ethics, common sense, morality, philosophy, theology.

Summary: The world events of the last century again revived discussion about the objectivity of theological meta-ethical foundation of human morality. The First and Second World War, genocides as the Holocaust or systematic repudiation of the otherness from the side of great majority, societal ethnic cleansing and many other forms of evil in daily life, partly in consequence of destructive activities of man, partly in consequence of natural and biological processes, these all are a part of tragic character of human nature. Despite of these realities, the elementary question about the theological meta-ethical foundation for morality is always the basic necessity in the human life. In this article, we try to show some philosophical as well as theological approaches to this question such as the ethical exegesis, biblical humanism, and the new way of interpretation of both experiences of personal faith and religious tradition. These approaches present some potential solutions, which could be at least a partial answer of this fundamental existential question.

³⁷ Tejto problematike sa bližšie venujem vo svojom článku: F. ÁBEL, „Analogia medzi nebom a zemou v teológii Paula Tillicha,“ in *Analogia medzi nebom a zemou*, ed. Igor Kišš a kolektív, Bratislava: Univerzita Komenského, Evanjelická bohoslovecká fakulta, 2003, s. 92–96.

³⁸ TILlich, *Systematic Theology*, zv. 3, s. 401.