

## Pokles vědomí viny a hříchu – perspektivy teologické etiky

Jindřich Šrajfer

Teologická etika (morální teologie) prochází za dobu své existence menší či větší proměnou svého učení. V současnosti, v kontextu výzev doby, jejich struktur, obsahů a vlastních pojetí a norem – jako jeden z důsledků radikálního celosvětového rozvoje lidstva, vědy a kultury – se požadavek na obnovu struktur a obsahů teologické etiky zvýšil a vyžaduje nutnou reformulaci klíčových kategorií s ohledem na všeobecně uznávané vědecké výsledky novějšího bádání v oblasti biblických a teologických, filozofických, psychologických a sociálních věd o člověku a lidské společnosti.

Je proto bezesporu oprávněné v současnosti věnovat pozornost pojetí teologické etiky a relevanci jejích argumentačních pozic, zvláště v návaznosti na diskutovaný problém dneška: pokles vědomí viny a hříchu.<sup>1</sup>

Při pojednání problematiky se nejdříve věnuji otázce možných příčin a souvislostí autory uváděného poklesu vědomí mravní viny a hříchu, které poukazují současně na ambivalenci a rozpolcenost dnešního člověka. Následně poukáži na některé perspektivy řešení tematiky v teologické etice.

### 1. MOŽNÉ PŘÍČINY POKLESU VĚDOMÍ VINY A HŘÍCHU: AMBIVALENCE A ROZPOLCENOST DNEŠNÍHO ČLOVĚKA

Řada teologických autorů včetně církevních dokumentů vyjadřují přesvědčení, že donedávna centrální pojem mravní viny a hříchu se v současnosti, zejména pro mnohé lidi naší kulturní oblasti, včetně některých křesťanů, stává mizivou relikvií, která patří do dob minulých, nikoliv do současnosti. Stává se něčím, co se v přítomnosti i v budoucnosti zdá jako málo pravděpodobné a sotva zastávané. Hovoří zde o patrném oslabení vnímavosti pro problém mravní viny a pojetí hříchu. Příčiny změny tohoto stavu povědomí, včetně mizející plauzibility tradiční nauky o hříchu, jsou přitom chápány jako vícevrstvé. V zásadě se na nich autoři shodují. Nelze však, což není vždy u zmiňovaných vyjádření dostatečně zřejmé, problém obecně paušalizovat, uvědomíme-li si celkovou společenskou různorodost v názorech a postojích. Je zde žádoucí kompetentní diferenciaci. Vedle negativních trendů není možné nevidět i některé pozitivní tendence.

Problematiku poklesu vědomí mravní viny a hříchu, jakož i ochoty osobního přijetí viny, je nutno spatřovat v širším kontextu změn kultury, pohledu na člověka a náboženské praxe.

<sup>1</sup> Helmut Weber se dokonce domnívá, že jde o jeden z nejtěživějších problémů současnosti. Srov. Helmut WEBER, *Všeobecná morální teologie*, Praha: Zvon Vyšehrad, 1998, s. 262.

Od počátku 20. století zaznamenávají zejména sociologická a psychologická zkoumání a psychoterapeutické praxe záslužná, ale jen parciální a neintegrováná hodnocení problému viny člověka. Tyto nezřídka jednostranné názory přispívají v naší kulturní oblasti podstatně k postupujícímu poklesu pojetí mravní viny a hříchu. Vina je přenášena na jiné, ponejvíce na společnost a na instituce (viz socialistické interpretace). Pojetí právní i mravní viny jsou předmětem ideové transformace.

Tendence „osvobození se“ od viny jejím nepřijetím je podpořena či podmíněna zejména rozvojem psychologických teorií. Podstatnou roli zde hraje psychologie Sigmunda Freuda, který ve svých úvahách a v terapeutické praxi považuje vědomí viny za nemoc! Jeho zkoumání se sice nevztahují na podstatu viny, nýbrž na vědomí pocitu viny, jak je shledává v analýze neuroticky nemocných pacientů. Freud odvozuje pocit viny a vědomí viny z disharmonie struktury instancí Já – ono(id) – Nad-já. Z jejich vnitřního podvědomého konfliktu dochází k vědomí pocitu viny, kterou musí pacient zpracovat, přivést ji do vědomí a tak dospěje k uzdravení.<sup>2</sup>

Freud rozlišuje sice vedle chorobného neurotického pocitu viny také pocit nechorobné povahy a nazývá ho „pocitem viny z lítosti“. Tento pojem však vylučuje ze svých psychologických úvah a zůstává jen u pojmu chorobného neurotického pocitu viny. Jeho pozice je ale nejednoznačná. Tím, že Freud nerozlišuje jasně mezi nemocným a zdravým člověkem, dochází ke zkratkovitému pojetí pocitu viny vztahenému na člověka celkově. Tak dochází ke zkreslení pojmu viny: vina je považována za falešné vědomí, za iluzi a nemoc, kterou může psychoterapie uzdravit. Tím, že psychoanalýza osvobozuje od chorobné neurózy, poskytuje sice záslužné odhalení skutečných neurotických nemocí, ale také neblahou nabídku osvobození se od viny prohlášením o její neexistenci.

Se snahou eliminovat téma viny a hříchu distancováním se od tradičního pojmu a fenoménu viny se setkáváme již ve filosofii Friedricha Nietzscheho. Vliv jeho kriticky odmítavého postoje vůči křesťanství a jeho morální nauce vysvětluje zejména ze spisu *Zur Genealogie der Moral*, v němž se Nietzsche zabývá ostrou kritikou pojmů „vina“ a „špatné svědomí“. Jeho pojetí jsou však poznamenána, jak je známo, kolísající fantazií, nejednoznačností soudu a ambivalentní analýzou. Nietzsche odvozuje vinu a svědomí ze smluvního poměru mezi věřitelem a dlužníkem. Vývojem tohoto vztahu v „předhistorickém“ procesu bolestivého výchovného sebekárání a sebetrestání dochází člověk k uvědomění si svých dluhů a pocitu dlužníka, které vznikají v mezilidském vztahu. Z tohoto procesu získávají „svědomí“ a „vina“ jejich původ a „ospravedlnění“. Z takto pojatého pocitu viny vzniká vědomí osobní povinnosti vzájemného vyrovnání se mezi osobami. A toto vědomí pak překračuje chorobně do nadměrného povědomí dluhu vůči Bohu, který však člověk nemůže splatit. Vědomí viny vůči Bohu tím narůstá s neúměrností vztahu člověka vůči stupni majestátnosti Boží. A proto: „Příchod křesťanského Boha, jako nejvyššího Boha, kterého si lze dodnes představit, způsobil tak maximální vědomí pocitu viny na zemi.“ „Tím nese křesťanství vinu na ‚zkažení‘ lidské rasy.“<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Srov. Sigmund FREUD, *Zwangshandlungen und Religionsübungen* (z roku 1907), in *Freud – Studienausgabe*, ed. A. Mitscherlich, A. Richards a J. Strachey, sv. 7, Frankfurt am Main: Fischer, 1969–1975, s. 11–21.

<sup>3</sup> Srov. Friedrich NIETSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, in *Kritische Studienausgabe* (KSA), ed. Giorgio Colli a Mazzino Montinari, sv. 5, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1993, s. 297 a 329n.

Nastíněné motivace jsou zmiňovány proto, že si pro svůj ohlas zasluhují i dnes zvláštní pozornosti. Lze jimi totiž doložit změnu zkresleného povědomí v širším kontextu. Za odmítáním nebo zkreslením mravní viny a hříchu zde stojí (podobně jako např. u Alfreda Adlera, C. G. Junga) zřejmá tendence ztotožňovat pocit viny s patologickými a negativními jevy.

V katolické morální teologii se zásadně rozlišuje mezi pocitem viny a vědomím viny. Tímto rozlišením je zdůrazněno, že vědomí viny a hříchu je schopnost postřehu směřující k rozpoznání mnoha forem, podob a projevů hříchu, která tkví hluboko v mravním vědomí člověka a váže se na vědomí Boha.<sup>4</sup>

Při reflexi oslabeného vnímání problému mravní viny a hříchu je třeba být pozorný pro možné přesuny na tomto poli vnímání. Rovněž není možné opomíjet skutečnost, že snížená vnímavost pro problém mravní viny a hříchu neznamena automaticky, že je obecně eliminována potřebnost etiky, jejích principů, zákonů a norem. Bylo by to bezesporu podceněním faktické situace a převládající mentality. Stačí jen připomenout v současnosti trvalé volání po etice, ozývající se téměř ze všech stran, nacházející své uplatnění mimo jiné v koncipování profesních etických kodexů.

Christoph Böttigheimer je toho přesvědčení, že „tradiční řeč o vině a hříchu dnes stále více naráží na kritiku a nepochopení,“ současně vyslovuje domněnku, že se vina „potlačuje nebo omezuje na to, co lze právnicky dokázat.“<sup>5</sup> Problematické u Böttigheimera ovšem je, že svá tvrzení nedokladuje. Bez toho, že bychom se dopouštěli nepřipustných fabulací, můžeme v návaznosti na jeho tvrzení připomenout některé reálné postoje, za kterými stojí názor, že co zákon nezakazuje, dovoluje. Etický požadavek přesahující rozsah právní normy zde není akceptován. Můžeme také tvrdit, že mnoho lidí dnešní doby dokáže vnímat jako vinu či selhání, prohřešky proti právním ustanovením zákona a úředním předpisům, zvláště pokud z jejich překročení vyplývají pro ně osobně negativní konsekvence, např. v podobě trestu, promarněné šance, určité nevýhody nebo společenského handicapu. Většinou ale nevnímají, že se jejich provinění nějak dotýká společnosti a Boha.

V tomto kontextu je možné také zmínit posun ve vnímání viny a hříchu, který má patrnou souvislost se „změnou hodnot“ ve druhé polovině 20. století, jak ji zachycují ve svých studiích např. němečtí sociologové Ulrich Clement<sup>6</sup> a Helmut Klages.<sup>7</sup> V porovnání s minulostí je zde patrná pozitivní a daleko větší citlivost pro nesprávné sociální jednání (např. netoleranci, diskriminaci, omezování politické a společenské svobody, provinění proti ekologii či zvířatům), tedy negativní jevy,

<sup>4</sup> Johannes Gründel hovoří při analýze viny v zážitkové oblasti člověka o pocitu viny, který se vztahuje jen na emocionální oblast a který nemusí být s reálnou vinou identický. Může jít o nepravé pocity viny, někdy patologického charakteru. Ve vědomí viny jde o zážitek pronikající do hlubin bytí osoby, ve kterém se provinilec subjektivně nemýlí. Jako nemůže být zcela zničeno vědomí Boha či potlačen vnitřní hlas svědomí, nemůže být eliminováno ani vědomí mravní viny a hříchu. Srov. Johannes GRÜNDEL, „Vina a smíření,“ *Teologické texty* 3 (1994): 93n. Srov. také Albert GÖRRES, „Vina a pocity viny,“ *Communio* 5, č. 2 (2001): 198–208, zvl. 198.

<sup>5</sup> Christoph BÖTTIGHEIMER, „Hřích: čin, nebo životní postoj?“ *Teologické texty* 2 (2002): 53.

<sup>6</sup> Srov. Ulrich CLEMENT, *Sexualität im sozialen Wandel: Eine empirische Vergleichsstudie an Studenten 1966 und 1981*, Stuttgart: Enke Ferdinand, 1986.

<sup>7</sup> Srov. Helmut KLAGES, *Wertorientierung im Wandel: Rückblick, Gegenwartsanalyse, Prognose*, Frankfurt: Campus, 1984.

kteřé zůstávaly v minulosti mnohdy bez povšimnutí. Na druhou stranu je zde daleko menší citlivost pro osobní vinu či spoluvinu, nelásku a egoismus. Některé konkrétní případy tento rozpor dokumentují. Tak např. když účastníci protestní akce demonstrují proti znečišťování ovzduší výfukovými plyny a volají po ulicích bez aut. Na demonstraci však sami přijedou auty.

Vyhodnocení prezentovaných postojů vede k několika možným dílčím závěrům, které poukazují na ambivalenci postoje člověka vůči vině. Pokud se člověk skutečně spokojuje pouze s obecným požadavkem právní normy, pak je podstatně oslabeno jeho etické vnímání, ve smyslu eticky podstatného – tj. hledání dobrého a spravedlivého, pozitivního a osobitého, toho lepšího. V takovém případě je oprávněné tvrdit, že redukce viny na právní vinu může být překážkou pro osobní přijetí viny a posiluje v právní praxi legitimní snahu umět se ze svých provinění „vysekat“, a tím nepřímou vinu odmítnout.<sup>8</sup> V případě zmiňovaných přesunů a jistého rozporu ve vědomí člověka je třeba, a v tom vidím jednu ze současných podstatných výzev pro teologickou etiku, budovat „mosty“ pro porozumění individuálně etické a sociálně etické odpovědnosti. Poukazovat na jejich vzájemnou provázanost a dílčí významnost.

Dnešní námitky k problému viny a hříchu a s tím spojené snížené vnímání pro otázky mravní viny a hříchu jsou vznášeny, jak bylo již uvedeno, ve jménu vědy. Lze souhlasit s Böttigheimerovým názorem, že:

... analýzou společenských a individuálních podmínek lidských svobodných aktů byla převedena skutečnost svázanosti člověka s vinou na jiné příčiny, dané a uložené lidské svobodě. Tím vybledla individuální odpovědnost a tradiční řeč o vině a hříchu byla diskreditována jako naivní a nekritická.<sup>9</sup>

Výstižné je v tomto směru vyjádření Viktora E. Frankla, který v „Psychoterapii pro laiky“ hovoří o nesprávně pojaté vědě, která způsobuje, že člověk špatně chápe sám sebe. Na vině není podle něho přílišná specializace, nýbrž její generalizace. Sebepoznání člověka je tímto zkreslené, protože jsou mu „nabízeny polopravdy, čtvrtpravdy, osminkové pravdy, jakoby šlo o pravdu celou.“<sup>10</sup> Taková interpretace člověka vede nakonec podle něho k nihilismu, který charakterizuje slovy: „Člověk není ‚nic než‘ produkt výrobních poměrů, dědičnosti a okolí, sociálně-ekonomických a psychodynamických podmínek a okolností.“<sup>11</sup>

Při kompetentním diferencování výsledků dnešních věd o člověku a společnosti od tendencí zpochybňujících základní předpoklad křesťanské etiky – danost mravní svobody a odpovědnosti lidské osoby vůči vědomí viny – a z nich vyvozaných falešných závěrů s fatálními praktickými dopady je prospěšné tyto výsledky kriticky akceptovat jako předpoklad žádoucího interdisciplinárního dialogu a obecně je neodmítat. Tyto poznatky jsou často důležité i pro hlubší a komplexnější pochopení problematiky viny a hříchu. Současní morální teologové jsou zjedno v tom, že o vině a hříchu je třeba mluvit velmi opatrně a s větším respektem

<sup>8</sup> Srov. k tomu Jan SOKOL, *Filosofická antropologie: Člověk jako osoba*, Praha: Portál, 2002, s. 190n.

<sup>9</sup> BÖTTIGHEIMER, „Hřích: čin, nebo životní postoj?“ s. 53.

<sup>10</sup> Viktor E. FRANKL, *Psychoterapie pro laiky*, Brno: Cesta, 1998, s. 149.

<sup>11</sup> Tamtéž.

vůči dané osobě, nakolik je toto téma možno dnes hlouběji a kompetentně zpracovávat spíše jen na úrovni týmové spolupráce teologů a kvalifikovaných odborníků antropologických věd. Poznatky vědeckých prací ukazují, že „svoboda jedince je v konkrétním případě také (vždy) složitě zapletena např. do sítě geneticko-psychických a historicko-sociálních vztahů a jednoznačný a přesný soud o existenci, rozsahu a závažnosti odpovědné mravní viny je problematický i pro toho, kdo zásadně počítá s její možností.“<sup>12</sup>

Nelze nepoukázat také na to, že krize vědomí mravní viny a hříchu úzce souvisí, a ne naposled, s oslabeným vědomím existence Boha a se ztrátou povědomí transcendence. I v tomto kontextu je patrná ambivalence a rozpolcenost mnoha dnešních lidí, kteří prožívají krizi identity a sebeodcizení. Americký filosof Alan Ehrenhalt zde poukazuje na důvod, totiž na často povrchní, neuspořádaný a lhostejně prožívaný život, bez smyslu a dynamiky, bez morální orientace.<sup>13</sup> Svoboda osoby, chápána a postavena výhradně na vlastní libovůli, má sklon k nerozumu a tyranii.<sup>14</sup>

Otcové 2. vatikánského koncilu spatřují ve zneužití svobody základní příčinu mnoha vážných rozbrojů ve společnosti. Upozorňují na to, že člověk a svět balancují na tenké hraně mezi svobodou a otroctvím, pokrokem a úpadkem, bratrstvím a nenávisť, nejlepším a nejhorším. „Mimoto si člověk (také) uvědomuje, že je na něm, aby správně usměrňoval síly, které vyvolal a které ho mohou buď rozdrtit, anebo mu sloužit.“<sup>15</sup> V tomto smyslu jde jistě o „dramatický charakter“ doby, na který upozorňují i někteří současní teologičtí etikové, jako např. Josef Römelt.<sup>16</sup>

Když papež Jan Pavel II. cituje slova papeže Pia XII., že „hříchem tohoto věku je ztráta vědomí hříchu,“ dodává k tomu, že člověk sice může budovat svět bez Boha, ale tento se nakonec obrátí proti němu.<sup>17</sup> Uvědomíme-li si, že papež Pius XII. vyslovuje příslovečnou větu krátce po skončení 2. světové války, je tím zvýrazněno ovoce zatmění svědomí, odmítnutí Boha a podcenění lidské svobody, která je také svobodou ke zlému.<sup>18</sup> V kontinuitě pohledu poukazuje také papež Benedikt XVI. naléhavě na nebezpečí současné radikální emancipace člověka od Boha, která je charakterizována snahou utvářet si lidské záležitosti bez něho.<sup>19</sup> Nelze v tomto

<sup>12</sup> WEBER, *Všeobecná morální teologie*, s. 268.

<sup>13</sup> Alan Ehrenhalt přirovnává metaforicky moderního člověka k televiznímu divákovi, který sedí před televizí a cvaká dálkovým ovládáním, „touto vrcholnou zbraní osobní volby, kdy si během hodiny vybere a odmítne deset zábavných pořadů a požitků z nich mu kalí podezření, že o pár kanálů dál může být něco zajímavějšího... Příliš mnoho velkých i malých činností se v životě člověka začalo podobat surfování po televizních kanálech. Vyznačujících se otupujícím a zdánlivě nekonečným postupováním od jedné možnosti k druhé bez jakékoli technické nebo morální mapy.“ David BROOKS, *Bobos, Nová americká elita a její styl*, Praha: Dokořán, 2001, s. 245n. Srov. také Pascual Chávez VILLANUEVA, „Pravím Hospodinu: ‚Ty jsi můj Pán. Bez tebe nemám štěstí‘: List o zasvěceném životě v dnešní době,“ [www.sdb.cz/res/data/059/006567.doc](http://www.sdb.cz/res/data/059/006567.doc) [cit. 25. 2. 2009], s. 3 (ACG 382).

<sup>14</sup> Srov. Josef RATZINGER, *Glaube Wahrheit Toleranz, Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg: Herder, 2003, s. 187 a 198–201.

<sup>15</sup> *Gaudium et spes*, čl. 9.

<sup>16</sup> Srov. Josef RÖMELT, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, Regensburg: Pustet, 1996, s. 142.

<sup>17</sup> Srov. JAN PAVEL II., *Reconciliatio et paenitentia: Posynodální apoštolská adhortace, o smíření a pokání v dnešním poslání církve* (2. 12. 1984), Praha: Zvon, 1996, čl. 18.

<sup>18</sup> Papež Pius XII. pronesl svůj příslovečný výrok při rozhlasovém poselství ke Katechetickému kongresu, který se konal v Bostonu (26. října 1946): *Distorsi e Radiomessaggi* VIII (1946), s. 288.

<sup>19</sup> Srov. Josef RATZINGER, *Evropa Benedikta z Nursie v krizi kultur*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 41.

kontextu nevzpomenout slova Dt 30,19n: „Předložil jsem ti život i smrt, požehnání i zlořečení, vyvol si tedy život, abys byl živ ty i tvé potomstvo a miloval Hospodina, svého Boha, poslouchal ho a přimkl se k němu.“ V Hospodinově nabídce izraelskému národu je nejen příslib, ale i výzva, kterou je možné do dnešní doby přetlumočit i jako výzvu k obnově vědomí mravní viny a hříchu, jako výzvu k návratu ke zdroji života. Zvláště pokud se ztotožníme s názorem Josefa Ratzingera, že člověk, který už není schopen vnímat svou vlastní vinu, je duševně nemocným člověkem, je „živoucí mrtvola, charakterová maska“.<sup>20</sup>

V souvislosti s oslabeným vnímáním vědomí viny a hříchu lze vykázat spektrum vlivů a příčin. Sebekriticky je zde možné poukázat také na metodické pochybení dřívější katolické morální teologie a pastorálky, spočívající především v nadsazování. Hřích je viděn téměř všude a ve všem, i v malichernostech.<sup>21</sup> Tímto přístupem byla mimo jiné devalvována hodnota biblické a patristické tradice v pohledu na mravní vinu a hřích jako na integrální problém lidské existence, který solidarizuje hříšníka se společenstvím církve a kterému je předkládána nabídka Boží milosti a usmíření.<sup>22</sup>

Nauka o hříchu dřívější morální teologie reagovala na určité výzvy konkrétní praxe pokání, zejména s ohledem na požadavky církevní nauky a dané pastorální praxe. Především ve smyslu Tridentského koncilu se pozornost koncentrovala na konkrétní způsob zpovědní praxe, pro kterou se stanovují racionální, až juridická kritéria. Klaus Demmer hovoří v této souvislosti o „neblahé tendenci“. Teologická klasifikace závažnosti hříchu se v tomto pojetí přesouvá ve prospěch matérie činu. Hlavní otázkou je, z čeho se má penitent „zpovídat“. Pěstuje se tím jakási „mezni morálka“, kdy se člověk ptá, odkdy je přestupek těžkým hříchem a dokdy jím není. Výsledkem tohoto přístupu je konstatovaná inflace těžkých hříchů, což u mnoha věřících vyvolává na jedné straně přehnaný strach z trestu, vedoucí až ke skrupulozitě svědomí, na druhé straně vnitřní oslabení pojetí hříchu a jeho „zvěčnění“ a redukování na oblast spíše juridickou.<sup>23</sup> Můžeme konstatovat, že představa o vině a hříchu nebyla v katolické morální teologii vždy prostá jednostranností. Šlo mnohdy o deformované, moralizující chápání hříchu ve světle legalistického rigorismu spojené často se strachem z Božího trestu.<sup>24</sup>

Vyjdeme-li z přesvědčení Güntera Virta, že empirický popis morální viny je takřka nemožný, protože se tato vina nedá zvnějšku ani měřit, ani vážit a ani počítat..., nechá se koneckonců vždy jen přiznat, pak přílišný důraz na materii lidského činu a od toho se odvíjející častá schematizace a formalizace samotného aktu pokání znamenají v důsledku opomenutí toho podstatného – vnitřní změny kajícího a vyzvednutí jeho mravní odpovědnosti.<sup>25</sup> Můžeme to vyjádřit i tak, že zmíněné akcenty a pastorační přístupy nevedly člověka ke vztahu s Bohem, nýbrž jen k formálnímu

<sup>20</sup> Srov. Josef RATZINGER, *Pravda, hodnoty a moc: Prubířské kameny pluralistické společnosti*, Brno: CDK, 1996, s. 24. Srov. také Albert GÖRRES, *Vina a pocity viny*, s. 202.

<sup>21</sup> Srov. WEBER, *Všeobecná morální teologie*, s. 264n.

<sup>22</sup> Srov. GRÜNDEL, „Vina a smíření“, s. 93n.

<sup>23</sup> Srov. Klaus DEMMER, „Sünde“, in *Neues Lexikon der christlichen Moral*, ed. Hans Rotter a Günter VIRT, Innsbruck: Styria, 1990, s. 752–759 zde zvl. 756n. Srov. také GRÜNDEL, „Vina a smíření“, s. 94.

<sup>24</sup> Srov. BÖTTIGHEIMER, „Hřích: čin, nebo životní postoj?“ s. 53.

<sup>25</sup> Srov. Günter VIRT, „Co dnes ztěžuje zkušenost viny“, *Teologické texty* 6 (1997): 194. Srov. také GRÜNDEL, „Vina a smíření“, s. 94.

kontaktu s ním. V takovém vztahu však může jít jen o pouhé plnění povinnosti a určitou vypočítavost, nikoliv o touhu po společenství, po vzájemné interakci, lásce a odpovědnosti, o které jde primárně v osobním vztahu.

## 2. CESTY K „ZNOVUOBJEVENÍ“ VĚDOMÍ VINY A HŘÍCHU: PERSPEKTIVY TEOLOGICKÉ ETIKY

Teologická etika je v současnosti naléhavě konfrontována s otázkou, jak má v situaci značně oslabeného křesťanského a náboženského povědomí v širokých vrstvách obyvatelstva prokazovat, že lidská vina má, v celém jejím dopadu, také spojitost s Bohem. *Zmíněné okolnosti ji od tohoto úkolu nemohou dispensovat.* Naopak, má-li morálně teologické učení účinně přispět ke změně současné situace, pak zejména obohacením poznatků o příčinách a souvislostech vnímání mravní viny a hříchu. Domnívám se, že toho může dosáhnout především větším příklonem k novějším antropologickým a biblicko-teologickým východiskům.

Neméně účinný krok vidím v projevu trvalého zájmu a pochopení pro reálnou situaci konkrétního člověka, pro jeho existenciální strachy, vnitřní rozpolcenost, selhání, ale i pro jeho touhy a očekávání. Koncentrovat se převážně na příkazy a zákazy, jak bylo uvedeno, nahlížet pouze zvnějšku kontrolovatelné činy, znamená zaměřit se jen na terapii symptomu, nikoliv na působení skutečných příčin negativních lidských činů. Opomíjení podstaty problému vede k bagatelizaci hříchu a k možnému opomenutí toho, že si provinilec neuvědomuje, že se svým jednáním provinuje proti realizaci vlastního života. Jinými slovy řečeno, úkolem teologické etiky je napomáhat člověku objevovat mravní vinu jako reálnou skutečnost vlastního života. Disponovat ho k naslouchání hlasu svědomí a Božímu volání. Ukazovat mu cesty k návratu k Bohu a ke změně života; vzbudit v něm pochopení pro vědomí mravní viny a hříchu jako nezbytný závdavek žádoucího mravního uzdravení, plnosti života (ve smyslu Jan 10,10b) a spásy.

Tím, že teologická etika věnuje zvýšenou pozornost prohloubené reflexi biblických a teologických východisek života, může daleko přesvědčivěji osvětlit zejména opodstatněnost etických požadavků a přispívat tak k jejich účinnějšímu přijetí. Může přesvědčivěji doložit, že základem mravního jednání a odvrácení se od zlého není a nemůže být strach z trestu, vypočítavost nebo pouhá ochota k plnění předkládaných příkázání a povinností, nýbrž vděčná odpověď člověka za projevenou Boží lásku, za dar stvoření, osvobození a vykoupení. Touto pozitivní orientací a výzvou k osobní odpovědi na Boží příklon k člověku může teologická etika vést také k pravému vědomí mravní viny a hříchu, chápanému jako odepření odpovědi na Boží výzvu a narušení vztahu lásky k Bohu.

Řeč o vině a hříchu však není tím prvním cílem hlásání spásy. Tím je Ježíšovo evangelium, poselství slova a činů. Mravní učení teologické etiky budované na křesťanských pramenech a na výsledcích vědeckého bádání ukáže jistější cestu také k jejímu uskutečnění v pastorální praxi. Vědomí bezmezné Boží lásky a daru smířného obrácení disponuje člověka bez ostychu uznat vlastní vinu a hřích a distancovat se od něj. Je-li řeč o vině a hříchu, zahrnující i podporu a prohloubení osvo-

bozujícího náboženského významu svátosti smíření,<sup>26</sup> koncipována v kontextu radostné zvěsti evangelia srozumitelně pro člověka, nebude pro něho ani irelevantní, ani zastrašující. Bude pro něho uzdravující silou.<sup>27</sup>

## ZÁVĚR

Závěrem mi budiž dovoleno vyjádřit osobní přesvědčení o perspektivnosti teologické etiky. Ona může skrze přejatou zkušenost vědění o člověku a vědomí biblického Boha zprostředkovat dnešnímu člověku také účinnou pomoc při obnově jeho „zatemněného“ morálního vědomí. Může mu ukazovat osvobozující cestu vedoucí k Bohu, zbavující ho sobecké osamocenosti, zahlcení materiálními a veskrze pomíjivými zájmy, tíhy vlastních vin a hříchů, které zraňují nejen jeho samotného, nýbrž vnáší rozkol a nesvár i do lidského společenství. Dnešnímu člověku může etická nauka pomoci odhalit jeho vlastní svobodu a spásné vědomí mravní viny a hříchu. Proti „šílenství neviny“ moderní společnosti, která žene člověka ke stále novým pokusům o sebeospravedlnění potlačováním a popíráním mravní viny a hříchu, není záměrem teologické etiky ani pastoračním úkolem církve zvěstovat hrozné poselství o hříchu, nýbrž radostné poselství o jeho odpuštění.<sup>28</sup>

## Decrease of Conscience of Fault and Sin – Perspectives of the Theological Ethics

*Key words:* Fault; Sin; Theological Ethics

*Abstract:* The article reflects the discussed problem of today, the diminution of the sense of fault and sin. Here, the attention is paid to the matter of possible causes and connections of this diminution of the moral fault and sin, which are indicated by the authors. This, at the same time, contributes to the ambivalence and divarication of the man of today. The article adverts to some perspectives towards the resolution of this thematic range in the theological ethics.

doc. Jindřich Šraj, Dr. theol.  
Katedra teologické a sociální etiky  
Teologická fakulta Jihočeské univerzity  
Kněžská 8  
370 01 České Budějovice

<sup>26</sup> Richard Machan spatřuje ve vyznání hříchů ve svátosti smíření jakýsi svobodný úkon člověka, kterým on sám ze sebe strhává masky a falešné obrazy o své existenci. Srov. Richard MACHAN, „Duch svatý v díle spásy,“ *Communio* 5, č. 2 (2001): 156.

<sup>27</sup> Srov. BÖTTIGHEIMER, „Hřích: čin, nebo životní postoj?“ s. 56.

<sup>28</sup> Srov. Walter KASPER, „Církev – místo odpuštění hříchů,“ *Communio* 5, č. 2 (2001): 161.