

# Mezinárodní teologická komise

## Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon

### Obsah

#### Úvod

#### 1. kapitola: Konvergence

- 1.1. Mudroslovné tradice a světová náboženství
- 1.2. Řecké a římské prameny přirozeného zákona
- 1.3. Nauka obsažená v Písmu svatém
- 1.4. Rozvoj křesťanské tradice
- 1.5. Následný vývoj
- 1.6. Učitelství úřad církve a přirozený zákon

#### 2. kapitola: Percepce mravních hodnot

- 2.1. Úloha společnosti a kultury
- 2.2. Mravní zkušenost: „Je třeba konat dobro“
- 2.3. Odhalování příkazů přirozeného zákona: univerzalita přirozeného zákona
- 2.4. Příkazy přirozeného zákona
- 2.5. Aplikace společných přikázání – historicita přirozeného zákona
- 2.6. Morální dispozice osoby a její konkrétní jednání

#### 3. kapitola: Teoretické základy přirozeného zákona

- 3.1. Od zkušenosti k teorii
- 3.2. Přirozenost, osoba a svoboda
- 3.3. Přirozenost, člověk a Bůh – od harmonie ke konfliktu
- 3.4. Cesty ke smíření

#### **4. kapitola: Přirozený zákon a obec**

- 4.1. Osoba a společné dobro
- 4.2. Přirozený zákon, měřítko politického řádu
- 4.3. Od přirozeného zákona k přirozenému právu
- 4.4. Přirozené právo a pozitivní právo
- 4.5. Politické uspořádání není uspořádání eschatologické
- 4.6. Politické uspořádání má časnou a racionální povahu

#### **5. kapitola: Ježíš Kristus, naplnění přirozeného zákona**

- 5.1. Vtělený „Logos“ jako živoucí Zákon
- 5.2. Duch svatý a nový Zákon svobody

#### **Závěr**

Předběžná poznámka. Téma: „Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon“ bylo předloženo ke studiu Mezinárodní teologické komisi. Za účelem přípravy této studie byla utvořena subkomise, v níž byli: jeho excelence mons. Rolland Minnerath, ctihodní profesori: o. Serge-Thomas Bonino OP (prezident subkomise), Gerald Luis Borges Hackmann, Pierre Gaudette, Tony Kely CSSR, Jean Liesen, John Michael McDermott SJ, dále osvícení profesori: doktor Johannes Reiter a doktorka Barbara Hallensleben, jako spolupracovník jeho eminence mons. Luis Ladaria SJ, generální sekretář. Je třeba zmínit příspěvní také ostatních členů MTK. Generální diskuse se odehrála u příležitosti plenárních zasedání MTK, která se konala v Římě v říjnu 2006 a 2007 a v prosinci roku 2008. Dokument byl schválen MTK jednomyslně na zasedání ve dnech 1.–6. prosince 2008 a byl předán předsedovi MTK, kardinálu Wiliamu J. Levadovi, jenž dal své schválení k publikaci tohoto textu.

## Úvod

1. Existují mravní hodnoty, kterou jsou s to sjednocovat lidi a zajišťovat jim pokoj a štěstí? O jaké normy se jedná? Jak je poznat? Jak je naplňovat v životě osob a různých typů společností? Tyto otázky, které se týkají dobra a zla, jsou dnes naléhavější než kdykoli dříve, neboť lidé si dnes daleko více uvědomují, že spoluutvářejí jednu jedinou planetární komunitu. Velké problémy, které stojí před lidskými bytostmi, mají v naší epoše mezinárodní a planetární rozměry, neboť rozvoj komunikačních technologií napomáhá vzrůstající interakci mezi osobami, společnostmi a kulturami. Určitá lokální událost může mít téměř bezprostředně planetární ozvuky. Do popředí tak vystupuje povědomí ohledně globální solidarity, jejímž základem je jednota lidského rodu. Na scéně se tak objevuje odpovědnost za celou naši planetu. Problematika ekologie, tedy ochrana životního prostředí, hospodaření se zdroji a starost o klima, se staly naléhavou záležitostí, které interpelují celé lidstvo. Řešení těchto otázek vysoce překračuje rámce jednotlivých národů. Rovněž hrozby jako terorismus, organizovaný zločin a nové podoby násilí i útlatku, které tíží jednotlivé společnosti, mají celoplanetární rozměr. Překotný rozvoj biotechnologií, které v některých případech ohrožují samotnou identitu lidské bytosti (manipulace s geny, klonování ...) naléhavě volají

po etické a politické reflexi, která musí mít univerzální rozměr. V právě nastíněném kontextu hledání společných etických hodnot se stává znovu velmi aktuální.

2. Existují mužové a ženy, kteří se díky své moudrosti, velkodušnosti, a někdy i heroismu stávají svědky těchto společných etických hodnot. Obdiv, jež v nás probouzejí, je znamením toho, co lze definovat jako první a spontánní uchopení mravních hodnot. Reflexe univerzitních pracovníků a badatelů zabývajících se kulturními, politickými, ekonomickými, morálními a náboženskými rozměry naší existence je nesena úsilím o společné dobro lidstva. Existují rovněž umělci, kteří poukazováním na krásu vystupují proti ztrátě smyslu a chtějí posilovat naději ostatních lidí. Rovněž politikové vynakládají mnoho energie a pracují s velkou tvořivostí na díle překonávání bídy a ochraně základních lidských svobod. Vedle toho je velmi důležité také neutuchající svědectví představitelů různých náboženství a spirituálních tradic, kteří chtějí žít ve světle nejvyšších pravd a absolutního dobra. Všichni tak přispívají, každý svým vlastním způsobem a ve vzájemné spolupráci, k nastolování míru a spravedlivějšího politického uspořádání, k prohlubování vědomí společné odpovědnosti, k rovnoprávnějšímu rozdělování bohatství, k většímu respektování životního prostředí, k důslednějšímu uznávání důstojnosti lidské osoby a jejích základních práv. Platí však, že všechno toto úsilí může být úspěšné jedině tehdy, když se dobré záměry budou zakládat na opravdovém souladu v základních otázkách dobra a hodnot, jež představují nejhlubší aspirace lidství, a to jak z hlediska jednotlivce, tak z hlediska společnosti. Uznávání a rozvíjení těchto etických hodnot je zásadním předpokladem reálného budování lidštějšího světa.

3. Hledání tohoto společného etického jazyka se týká všech lidí. Pro křesťany se zmíněný požadavek tajemně snoubí s působením Božího Slova, jež je pravé světlo, které osvěcuje každého člověka (srov. Jan 1, 9), a s působením Ducha svatého, který naplňuje lidská srdce láskou, radostí, pokojem, velkodušností, vlídností, dobrotou, věrností, tichostí a sebeovládáním (srov. Gal 5, 22–23).

Křesťanská komunita, která sdílí s ostatními lidmi naší doby „radost a naději, smutek i úzkost,“ a proto „cítí, že je opravdu těsně spjata s lidstvem a jeho dějinami,“<sup>1</sup> se rozhodně nemůže vyhybat této společné odpovědnosti. Osvícení evangeliem a nasazení v trpělivém a aktivním dialogu se všemi lidmi dobré vůle se křesťané podílejí na společném hledání lidských hodnot, jež je třeba rozvíjet. „Konečně bratři, přemýšlejte o všem, co je pravdivé, čestné, spravedlivé, čisté, cokoli je hodné lásky, co má dobrou pověst, co se považuje za ctnost a co sklízí pochvalu.“ (Flp 4, 8). Křesťané vědí, že Ježíš Kristus, „naš pokoj“ (Ef 2, 14), jenž svým křížem usmířil všechny lidi s Bohem, je nejhlubším principem té jednoty, k níž je celý lidský rod povolán směřovat.

4. Hledání společného etického jazyka je neoddělitelné od zkušenosti obrácení, jehož prostřednictvím se osoby a komunity vzdalují silám, které usilují uvěznovat lidskou bytost v netečnosti nebo ji vedou k tomu, aby budovala zdi oddělení od druhých nebo cizinců. Kamenné srdce, tedy srdce chladné a necitelné vůči údělu bližního nebo celého lidského rodu, se musí proměnit díky působení Ducha svatého v srdce z masa,<sup>2</sup> jež je vnímavé k pravé moudrosti, jež je soucitné, nechá se prostupovat touhou po pokoji a naději pro všechny. Právě takové obrácení je podmínkou každého dialogu.

5. V současné době nescházejí pokusy definovat univerzálně platnou etiku. Po skončení druhé světové války společnost národů vyvodila důsledky z toho, že totalitarismus se opíral o čirý právní pozitivismus, a na tomto základě ve *Všeobecné deklaraci lidských práv* (1948) definovala nezadatelná práva lidské osoby, která překračují pozitivní zákony států, a proto musí představovat pro zmíněné právní systémy základní měřítko a také referenční bod. Takováto práva nejsou prostě poskytována zákonodárcem, nýbrž jsou deklarována, tedy veřejně ozřejmena jako něco, co existuje objektivně a co předchází rozhodnutí zákonodárce. Platí totiž, že

<sup>1</sup> II. Vatikánský koncil, pastorální konstituce *Gaudium et spes*, předmluva, č. 1; *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří 2002, s. 183.

<sup>2</sup> Srov. Ez 36, 26.

tato práva vyplývají z „uznání důstojnosti, jež přísluší všem členům lidské rodiny“ (preambule).

*Všeobecná deklarace lidských práv* představuje jeden z nejskvělejších úspěchů moderních dějin. Tento dokument „zůstává jedním z nejvznešenějších výrazů lidského svědomí“<sup>3</sup> a nabízí spolehlivé východisko pro budování spravedlivějšího světa. Výsledky dosažené v následujícím období však neodpovídaly vždy očekáváním. Některé země se postavily proti univerzálnímu rozsahu těchto práv, protože byla hodnocena jako příliš západní, z čehož vyplývá, že je třeba hledat jejich novou a pro ostatní více srozumitelnou formulaci. Dále je třeba konstatovat, že určitý trend směřující k rozmnožování lidských práv, a to v souladu s nespořádanými přáními konzumistického jedince nebo na základě prosazování zájmu jednotlivých skupin, a nikoli v zájmu společného dobra lidstva, nakonec vedlo k tomu, že došlo k devalvaci vlastních lidských práv. Zmnožování procedur a právních regulací, které je odtrženo od mravního smyslu hodnot, jež překračují partikulární zájmy, vede k jejich zamlžování, což v posledním důsledku slouží jedině zájmům těch mocnějších. Ukazuje se především tendence reinterpretovat lidská práva tak, že se odtrhují od svého etického a racionálního východiska, které představuje jejich skutečný základ a cílové zaměření, a vnímat je očima čirého utilitaristického legalismu.<sup>4</sup>

6. Kvůli vysvětlení etického základu lidských práv se někteří pokusili vypracovat jakousi „celosvětovou etiku“ v rámci dialogu mezi kulturami a náboženstvími. „Celosvětová etika“ indikuje základní závazné hodnoty, které od pradávna představují

<sup>3</sup> SVOJ. JAN PAVEL II., „Proslov z 5. října 1995 před valným shromážděním OSN u příležitosti oslav padesátého výročí od jeho založení,“ in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XVIII/2, 1995*, Città del Vaticano 1998, s. 732.

<sup>4</sup> SVOJ. BENEDIKT XVI., „Proslov z 18. dubna 2008 před valným shromážděním OSN,“ in AAS, 2008, s. 335: „Zásluhou *Všeobecné deklarace lidských práv* bylo to, že kulturám, různým formám soudnictví i institucionálním modelům otevřel možnost najít základního společného jmenovatele v konstitutivních hodnotách, a proto i právech. Toto úsilí však musí být dnes ještě mocněji podporováno tváří v tvář tendencím reinterpretovat základy *Deklarace* a kompromitovat jejich vnitřní jednotu, což má jít ve prospěch přechodu od ochrany lidské důstojnosti

výtěžek lidské zkušenosti. Tato etika se nachází ve všech velkých náboženských a filosofických tradicích.<sup>5</sup> Zmíněný projekt, který si jistě zaslouhuje, abychom se o něj zajímali, vyjadřuje současnou potřebu takové etiky, která by měla univerzální platnost. Nicméně se vynořuje otázka, zda striktně induktivně směřované úsilí, které se odehrává podle parlamentního modelu již existujícího minimálního konsensu, může uspokojit požadavek zakotvit právo v absolutnu. Druhým otázníkem je, zda takováto minimalistická etika nakonec nepovede k relativizaci silných etických požadavků jednotlivých náboženství a jednotlivých tradic moudrosti.

7. V některých segmentech současné kultury už po několik desetiletí dochází k tomu, že se etická východiska práva a politiky odsouvají stranou. Pod záminkou, že jakýkoli nárok na objektivní a univerzálně platnou pravdivost by měla být zdrojem intolerance

k uspokojování prostých zájmů, které mají nezřídka jen partikulární charakter [...] Často musíme konstatovat, že v jednotlivých událostech převládá legalita nad spravedlností, když se objevuje tendence k prosazování práv, které dospívá až tak daleko, že tato práva jsou prezentována jako výlučný důsledek zákonodárných ustanovení a normativních rozhodnutí různých instancí a příslušných autorit. Práva, která se představují ve formě pouhé legality, jsou vystavena riziku, že budou ustanoveními malého významu, protože budou oddělena od svého etického a racionálního východiska, které konstituuje jejich základ a také cíl. *Všeobecná deklarace lidských práv* totiž nově a mocně vyjádřila přesvědčení, že respektování lidských práv je v první řadě zakořeněno v určité neměnné etice, na níž se pak zakládá přesvědčující síla mezinárodních proklamací. Jedná se o aspekt, který bývá často opomíjen, když se objevuje tendence zbavovat tato práva jejich funkčnosti ve jménu striktně utilitaristického pojetí.“

<sup>5</sup> V roce 1993 někteří představitelé Parlamentu světových náboženství zveřejnili *Všeobecnou deklaraci planetární etiky*, v níž se tvrdí, že „mezi náboženstvími již existuje konsensus, které má sílu být základem planetární etiky. Jedná se o jakousi minimální shodu, jež se týká závazných hodnot, neodvolatelných norem a esenciálních mravních tendencí.“ Tato *Všeobecná deklarace planetární etiky* obsahuje čtyři principy. 1) „Žádné nové uspořádání světa bez celosvětové etiky.“ 2) „S každou lidskou osobou je třeba nakládat lidským způsobem.“ Nárok ohledně lidské důstojnosti je nahlížen jako cíl sám o sobě. Tento princip se zakládá na „zlatém pravidle“, které se nachází v mnoha náboženských tradicích. 3) Tato *Deklarace* prohlašuje čtyři neodvolatelné morální směrnice: nenásilí a respektování života; solidarita; tolerance a pravda; rovnoprávnost muže a ženy. 4) Vzhledem k problémům, jež stojí před lidstvem, je nezbytná proměna smýšlení, tedy to, aby si každý uvědomoval svou vlastní naléhavou odpovědnost. Povinností náboženství je kultivovat tuto odpovědnost, prohlubovat ji a předávat ji budoucím generacím.

a násilí a že výlučně relativismus by mohl zachránit pluralismus hodnot a demokracii, se předkládá apologie právního pozitivismu, který odmítá odvolávat se na nějaké objektivní a ontologické kritérium toho, co je spravedlivé. Z toho hlediska pak platí, že posledním horizontem práva a mravní normy je právě platný psaný zákon, který je považován za spravedlivý z vlastní definice, neboť je výrazem zákonodárcevy vůle. Tohle ale znamená, že se otvírá cesta k nekontrolovanému rozhodování moci, k diktatuře matematické většiny a k ideologické manipulaci na úkor společného dobra. „V etice a v aktuální filosofii práva jsou výrazně přítomny postuláty právního pozitivismu. V důsledku toho se pak zákony stávají často jen kompromisem mezi různými zájmy. Usiluje se o to, aby soukromé zájmy a soukromá přání, které jsou v protikladu k povinnostem vyplývajícím ze sociální odpovědnosti, byly proměněny v zákony.“<sup>6</sup> Jenomže právní pozitivismus je notoricky nedostatečný, neboť zákonodárce může oprávněně jednat výhradně v mezích, které jsou dány důstojností lidské osoby a službou rozvoji toho, co je autenticky lidské. Nuže tedy zákonodárce nesmí nedbat na to, co je autenticky lidské, a řídit se pouze vnějšími a povrchními kritérii, což by kupříkladu učinil, pokud by legitimizoval všechno, co lze realizovat v rámci biotechnologií. Zkrátka a dobře, zákonodárce musí působit eticky odpovědně. Politika nesmí opomíjet etiku a rovněž zákony a právní uspořádání nesmějí opomíjet vyšší mravní zákon.

8. V tomto kontextu, kdy odvolávání se na absolutní, objektivní a univerzálně uznávané hodnoty se stalo problematickou záležitostí, někteří odborníci, v touze dát racionální základnu společným rozhodnutím v oblasti etiky, doporučují tak zvanou „etiku diskuse“ v linii určitého „dialogického“ chápání mravnosti. Tato etika diskuse spočívá v tom, že v jejím průběhu se budou používat výhradně ty normy, na nichž se všichni příslušní účastníci mohou shodnout, přičemž se každý zřekne „strategického“ chování směřujícího k tomu, aby ostatním vnucoval svůj vlastní zorný

<sup>6</sup> BENEDIKT XVI., *Proslov z 12. února 2007 na Mezinárodním kongresu o mravním zákonu organizovaném Papežskou Lateránskou univerzitou*, in AAS 99, 2007, s. 244.



úhel. Na tomto základě je pak možno stanovit, zda určité pravidlo hodnocení, chování a jednání je mravné, poněvadž se ponechají stranou kulturní a historické podmíněnosti a princip diskuse tak poskytuje garanci univerzality a racionality. Etika diskuse se zabývá přednostně metodou, jejímž prostřednictvím lze etické principy a normy prověřovat a zároveň se dané normy mohou stávat univerzálně závazné pro všechny účastníky dané debaty. Jedná se v zásadě o proces promýšlení hodnoty předložených norem, zároveň ale takováto debata nemůže produkovat podstatně nové příspěvky. Etika diskuse je tedy čistě formální etikou, která se netýká nejjzákladnějších prvků mravnosti jako takové. Objevuje se zde také riziko, že celá debata se bude pohybovat pouze v mezích hledání určitého kompromisu. Nesporně platí, že dialog a debata jsou vždy nezbytné, když chceme dospět k souhlasu ohledně konkrétní aplikace mravních norem v určité situaci, nicméně nesmí při tom docházet k opomíjení mravního svědomí. Opravdová diskuse nenahrazuje mravní přesvědčení osoby, nýbrž ho předpokládá a obohacuje.

9. Vědomi si toho, co všechno je ve hře, když se jedná o univerzální etiku, chceme tímto dokumentem vyzvat všechny, kteří si kladou otázku ohledně posledních základů etiky, právního i politického uspořádání, aby věnovali pozornost tomu, co přináší obnovená prezentace nauky o přirozeném zákoně, která v zásadě tvrdí, že lidské osoby a komunity jsou schopny ve světle rozumu rozpoznat základní linie mravního jednání, které jsou v souladu se samotnou přirozeností lidského subjektu, a vyjadřovat je normativním způsobem v podobě předpisů nebo příkazů. Tyto základní, objektivní a univerzální předpisy jsou určeny k tomu, aby byly základem a inspirací pro souhrn morálních, právních a politických determinací, jež regulují život lidských osob a společností. Zmíněné základní, objektivní a univerzální předpisy představují jejich trvalou kritickou instanci, neboť zajišťují důstojnost lidské osoby před proměnlivostí různých ideologií. V průběhu svých dějin křesťanská komunita při vypracovávání své vlastní etické tradice pod vedením Ducha Ježíše Krista a v kritickém dialo-

gu s těmi filosofickými tradicemi, s nimiž se setkala, přebírala, očišťovala a rozvíjela právě v tomto smyslu nauku o přirozeném zákoně jako o základní etické normě. Jenomže křesťanství nemá monopol na přirozený zákon. Vždyť přirozený zákon se zakládá na rozumu, jež mají všechny lidské bytosti společný, přirozený zákon je proto také platformou spolupráce mezi všemi lidmi dobré vůle bez ohledu na jejich náboženské přesvědčení.

10. Bezpochyby platí, že výraz „přirozený zákon“ je v aktuální kontextu zdrojem mnoha nedorozumění. Někdy se mu rozumí jako rezignované a naprosto pasivní podřizování se fyzikálním zákonům přírody, zatímco lidská bytost se zcela oprávněně snaží o to, aby ovládala tyto determinace a využívala je ke svému vlastnímu dobru. Jindy, když je přirozený zákon předkládán jako objektivní danost, která jako by se ukládala zvenku osobnímu svědomí, a to nezávisle na práci vlastního rozumu a subjektivity, dochází k podezření, že se zde uvádí na scénu určitá forma heteronomie, která je v rozporu s důstojností svobodné lidské osoby. Dalším problémem může být to, že v průběhu svých dějin křesťanská teologie až příliš jednoduše ospravedlňovala prostřednictvím přirozeného zákona takové antropologické pozice, které se později ukázaly být podmíněně dobovým a kulturním kontextem. Ovšem hlubší porozumění vztahům mezi morálním subjektem, přirozeností a Bohem spolu s jasnějším vnímáním dějinnosti, která ovlivňuje konkrétní aplikace přirozeného zákona, umožňují překonání těchto nedokonalých koncepcí. Dnes je kromě jiného také důležité předkládat tradiční nauku o přirozeném zákoně pomocí terminologie, která bude lépe vystihovat osobní a existenciální rozměr mravního života. Je rovněž třeba klást větší důraz na skutečnost, že vyjádření požadavků přirozeného zákona je neoddelitelné od úsilí celé lidské komunity při překonávání egoistických a sektářských tendencí a o rozvíjení globálního přístupu pomocí tak zvané „ekologie hodnot“, bez níž by lidský život riskoval, že pozbude svou vlastní integritu a svůj vlastní smysl pro zodpovědnost za dobro všech.

11. Idea mravního přirozeného zákona čerpá celou řadu prvků z toho, co je společné velkým mudroslovným a filosofickým

tradicím lidstva. Z toho důvodu náš dokument v první kapitole začíná připomenutím těchto velkých „konvergencí“. Aniž bychom si nárokovali, že tento přehled bude vyčerpávající, dokument poukazuje na skutečnost, že zmíněné velké projevy náboženské a filosofické moudrosti vydávají svědectví ohledně existence v širokém slova smyslu společného mravního dědictví, které představuje bázi každého dialogu o mravních záležitostech. Ba co více, tyto velké projevy moudrosti napovídají tím či oním způsobem, že toto dědictví představuje univerzální etické poselství, jež je imanentní přirozenosti věcí a jež jsou lidé s to dešifrovat. Tento dokument dále připomíná některé esenciální referenční body týkající se dějinného rozvoje ideje přirozeného zákona a také uvádí některé moderní interpretace, jež jsou částečně původkyněmi obtíží, které zakoušejí naši současníci, když se hovoří o přirozeném zákoně. Ve druhé kapitole („Percepce mravních hodnot“) tento dokument popisuje to, jak lidská osoba na základě těch nejjednodušších údajů morální zkušenosti bezprostředně vnímá některá základní mravní dobra a jak v důsledku toho formuluje předpisy přirozeného zákona. Tyto formulace ovšem nepředstavují nějaký kompletní kodex nedotknutelných předpisů, nýbrž určitý trvalý a normativní princip inspirace ve službě konkrétního mravního života lidské osoby. Třetí kapitola („Teoretické základy přirozeného“) přechází od společné zkušenosti k teorii a prohlubuje filosofické, metafyzické a náboženské základy přirozeného zákona. Ve snaze odpovědět na některé současné námitky, se ve třetí kapitole upřesňuje úloha přirozenosti při osobním jednání, dále je položena otázka ohledně toho, jak může přirozenost představovat určitou mravní normu. Ve čtvrté kapitole („Přirozený zákon a obec“) se vysvětluje regulativní role přirozeného zákona v politickém životě. Nauka o přirozeném zákoně vykazuje soustavnost a platnost na filosofické rovině rozumu, jenž je všem lidem společný, nicméně pátá kapitola („Ježíš Kristus, naplnění přirozeného zákona“) dokládá, že přirozený zákon nabývá svého plného významu uvnitř dějin spásy, neboť Ježíš Kristus poslaný Otcem je spolu s Duchem plností každého zákona.

## První kapitola Konvergence

### 1.1. Mudroslovné tradice a světová náboženství

12. V různých kulturách lidé postupně vypracovali a rozvinuli mudroslovné tradice, v nichž se vyjadřuje a předává jejich vize světa a zároveň také reflektované porozumění tomu, jaké místo přísluší lidské bytosti ve společnosti a v kosmu. Před každým konceptuálním teoretizováním je třeba konstatovat, že zmíněné mudroslovné tradice, které často mají náboženskou povahu, předávají určitou zkušenost, která rozpoznává to, co podporuje plné rozvinutí osobního života a dobré fungování života společnosti a co tomu všemu naopak brání. Tyto tradice představují určitý „kulturní kapitál“, který je k dispozici při hledání společné moudrosti, jež je nezbytná, když chceme odpovědět na současné etické výzvy. Podle křesťanské víry tyto mudroslovné tradice, navzdory svým limitům a někdy i omylům, představují odraz Boží moudrosti, která působí v srdcích lidí. Zaslouhují si tedy pozornost a respekt, neboť mohou mít hodnotu přípravy na evangelium (*praeparatio evangelica*).

Forma a rozsah zmíněných tradic může významně oscilovat, nicméně zmíněné tradice představují svědectví ohledně existence dědictví mravních hodnot, které jsou společné všem lidem, a to bez ohledu na to, jakým způsobem jsou tyto hodnoty ospravedlnovány uvnitř určitého partikulárního světonázoru. Kupříkladu „zlaté pravidlo“ („Nečiň nikomu to, co nechceš, aby bylo činěno tobě“ – srov. Tob 4, 15) se nachází v té či oné formě ve většině mudroslovných tradic.<sup>7</sup> Kromě toho je třeba podotknout, že tyto mudroslovné tradice jsou zpravidla zajedno v tom, že velká etic-

<sup>7</sup> Srov. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, III, XIV, 22 (*Corpus christianorum*, series latina, 32, 91): „Přikázání: »To, co nechceš, aby bylo činěno tobě, nečiň ty druhým,« nemůže být u různých národů žádným způsobem měněno.“ („*Quod tibi fieri non vis, alii ne feceris*« nullo modo posse ulla eorum gentili diversitate variari.“) Srov. L. J. PHILIPPIDIS, *Die »Goldene Regel« religionsgeschichtlich Untersucht*, Leipzig 1929; A. DIHLE, *Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgarethik*, Göttingen 1962; J. WATTLES, *The Golden Rule*, New York – Oxford 1996.

ká pravidla se neukládají pouze nějaké přesně vymezené skupině lidí, nýbrž mají univerzální platnost pro každého člověka i pro všechny národy. Konečně, mnohé z těchto tradic uznávají, že takovéto způsoby mravního chování jsou požadavkem vyplývajícím ze samotné přirozenosti lidské bytosti, takže vyjadřují, jak se má člověk kreativně a zároveň harmonicky včleňovat do kosmického nebo metafyzického řádu, jenž člověka přesahuje a jenž dává také smysl jeho životu. Vždyť tento řád se vyznačuje svou vnitřní moudrostí a představuje poselství, jež jsou lidé s to dešifrovat.

13. Podle hinduistických tradic jsou svět, tedy kosmos a stejně tak i lidská společnost, regulovány řádem nebo jakýmsi základním zákonem (*dharma*), ježž je třeba zachovávat, pokud nechceme vyprovokovat velké katastrofy. *Dharma* tedy definuje společensko-náboženské závazky člověka. Etická nauka hinduismu se stává srozumitelnou v celé své specifičnosti ve světle základních naučení *Upanišád*, což je víra v nedefinovaný cyklus převtělení (*samsára*) a zároveň přesvědčení, že dobré nebo špatné skutky vykonané v přítomném životě (*karman*) mají vliv na budoucí nová narození. Takovéto nauky mají význačné důsledky v oblasti jednání ve vztahu k druhým, protože implikují vysoký stupeň dobroty a tolerance, smysl pro nezištné konání ve prospěch ostatních, vedou k praktikování nenásilí (*ahimsá*). Hlavní proud hinduismu rozlišuje dvě velké skupiny textů: *šruti* („to, co je dáno na srozuměnou,“ tedy zjevení) a *smrti* („co se připomíná,“ tedy tradice). Etické předpisy se nacházejí především ve *smrti*, přesněji v *dharmašástra* (nejdůležitější z nich jsou *Mánava dharmasástra* čili Manuovy zákony, Manu žil ve druhém století před Kristem). Kromě základního principu, podle něhož „nepamětným obyčejem je transcendentní zákon stvrzený posvátným písmem a ustanoveními božských zákonodárců, a proto každý člověk ze tří hlavních vrstev (kast), jenž respektuje svrchovaného ducha v něm přebývajícího, se musí pečlivě snažit o to, aby jednal podle nepamětného obyčeje,“<sup>8</sup> zde nacházíme praktický ekvivalent zlatého pravidla:

<sup>8</sup> *Mánava Dharmasástra*, 1, 108 (G. V. HAUGHTON, *Mánava Dharma Sastra or the Institutes of Manu*, Comprising the Indian System of Duties, Religious and Civil, ed. by P. PERCIVAL, New Delhi 1982(4), 14.)

„Řeknu ti, co je základem největšího dobra lidské bytosti. Člověk, který praktikuje náboženství (*dharma*), tedy to, aby nikomu a ničemu neškodil (*ahimsá*), nabude největší Dobro. Takový člověk, který zvládá tři vášně, tedy žádostivost, hněv a lakotu tak, že se jich vystříhá ve styku s ostatními bytostmi, dosáhne úspěchu. [...] Ten člověk, který nahlíží všechny bytosti jako „sebe sama“ a jedná s nimi jako „sám se sebou“, odkládá hůl trestání a zcela ovládá svou hněvivost, si zajišťuje vlastnění štěstí. [...] Nebude konat druhému to, co je považováno škodlivé pro něho samého. Zkrátka a dobře, tohle je pravidlo ctnosti. [...] V otázce, zda odmítnout, nebo dát; v nadbytku i nedostatku; ve štěstí i neštěstí si bude vyhodnocovat všechny důsledky pohlížeje na sebe.“<sup>9</sup> Různé předpisy hinduistické tradice lze srovnat s nároky Desatera.<sup>10</sup>

14. Obvykle se buddhismus definuje pomocí čtyř „vznešených pravd“, jimž po svém osvícení učil Buddha: 1) skutečnost je utrpení a nespokojenost; 2) původem utrpení je touha; 3) konec utrpení je možný (pomocí uhašení touhy); 4) existuje cesta vedoucí ke konci utrpení. Touto cestou je „vznešená osmerá cesta“, jež spočívá v praktikování disciplíny, koncentraci a moudrosti. Na etické rovině se pozitivní jednání může shrnout do pěti příkázání: (*šíla*): 1) neškodit živým bytostem a nepřipravovat je o život; 2) nebrat to, co není dáno; 3) nechovat se nekorektně v sexuální oblasti; 4) nepoužívat falešná slova a nelhat; 5) nepožívat škodlivé produkty, které snižují kontrolu nad sebou samým. Hluboký altruismus buddhistické tradice, který se projevuje rozhodným zachováváním nenásilí a který nachází výraz v dobrotivé a soucitné přátelskosti, se právě tímto způsobem vyrovnává se zlatým pravidlem.

---

<sup>9</sup> *Mahabharata, Anusasana parva*, 113, 3–9 (ed. ISHWAR CHUNDRÁ SHARMA – O. N. BIMALI; trsl. according to M. N. DUTT, vol. IX, Delhi, Parimal Publications, 469).

<sup>10</sup> Například: „Mluv pravdu, říkej věci, které působí potěchu, nerozhlašuj nepřijemnou skutečnost, nepronášej soucitnou lež: to je věčný zákon“ (*Mánava dharmášástra*, 4, 138, s. 101). „Zasáhnout bližního, potupit ho a škodit jeho dobru považuj vždy za tři nejzlobnější ze všech nectností, jež pocházejí z hněvu.““ (*Mánava dharmášástra*, 7, 51, s. 156).

15. Čínská civilizace je hluboce poznamenána taoismem pocházejícím od myslitele Lao-Tse (šesté století před Kristem). Podle zmíněného autora platí, že cesta nebo *Tao* je prvořadým principem, jenž je imanentní celému universu. Jedná se o nevýslovný princip trvalé proměny pod vlivem dvou protikladných pólů, jež jsou zároveň vzájemně komplementární, tedy *jing* a *jang*. Na člověku je, aby přijal tento přirozený proces transformace a nechal se nést plynutím času, a to prostřednictvím nejednání (*wu-wei*). Hledání harmonie s přírodou, která je nerozlučitelně jak materiální, tak duchovní, představuje tudíž jádro taoistické etiky. Konfucius (571–479 před Kristem), nazývaný „Mistr Kong“, se v situaci hluboké krize snažil obnovit řád pomocí respektování ritů, jež je motivováno synovskou úctou, neboť právě na tomto základě má spočívat život společnosti. Platí totiž, že společenské vztahy se utvářejí podle vztahů v rodině. K harmonii se dospěje díky etice správné míry, kde obnovený vztah (*li*), který uvádí lidskou bytost do přirozeného řádu věcí, je měřítkem všeho. Je třeba usilovat o ideál definovaný jako *žen*, což je dokonalá lidská ctnost spočívající ve vládě nad sebou a v dobrotivosti vůči ostatním. „Není snad klíčovým slovem krotkost (*šü*)? Co nechceš, aby se dělalo tobě, to nedělej druhým.“<sup>11</sup> Praktikování tohoto pravidla ukazuje nebeskou cestu (*tien tao*).

16. V afrických tradicích platí, že základní skutečností je život sám. Je to nejvzácnější dobro. Ideál člověka tkví nejenom v tom, žít bez starostí až do svého stáří, nýbrž především v tom, zůstat i po smrti živoucí silou, která ustavičně narůstá v potomstvu a jeho prostřednictvím. Platí také, že život je dramatickou zkušeností. Lidská bytost jakožto mikrokosmos uvnitř makrokosmu intenzivně prožívá drama zápolení mezi životem a smrtí. Člověku přísluší poslání zabezpečit vítězství života nad smrtí, a právě to také zásadně determinuje jeho etické jednání. Proto také člověk musí rozpoznat v etickém kontextu, jenž tomuto pojetí odpovídá, spojení života, získat je na svou stranu, a tak zajistit vlastní přežití, což je zároveň vítězství života. To je také

<sup>11</sup> KONFUCIUS, *Entretiens* 15, 23 (trsl. A. CHENG, Paris 1967, 125).

hlubší význam tradičních afrických náboženství. Africká etika má antropocentrické a vitální rysy, pročež platí, že úkony, které podporují početí života, jeho udržení, jeho ochranu, jeho rozvíjení a teré napomáhají k vzrůstu vitálního potenciálu komunity, se považují za dobré. Každý úkon považovaný za škodlivý vzhledem k životu jednotlivce nebo komunity se hodnotí jako negativní. Africká náboženství se tudíž jeví jako zásadně antropocentrická, avšak vnímavému a přemýšlivému pozorovateli neunikne, že ani místo vyhrazené živému člověku, ani kult předků nepředstavují něco zásadně do sebe uzavřeného. Vrcholem tradičních afrických náboženství je Bůh vnímaný jako pramen života a stvořitel všeho, co existuje.

17. Islám se považuje za obnovu prapůvodního přirozeného náboženství. Mohamed je vnímán jako prorok poslaný Bohem, aby přivedl lidi definitivně na správnou cestu. Mohamed ale měl předchůdce: „A není národa jiného, k němuž by nebyl přišel varovatel.“<sup>12</sup> Islám si připisuje univerzální poslání, a proto se obrací na všechny lidi, protože pro člověka je „přirozené“ být muslimem. Islámský zákon, jenž je nedílně komunitní, morální a náboženský, se vnímá jako přímo daný Bohem. Muslimská etika tedy je mravnost založená zásadně na poslušnosti. Konat dobro znamená plnit příkázání, konat zlo znamená projevovat jim neposlušnost. Lidský rozum přispívá k tomu, aby člověk rozpoznal, že zákon je zjevenou záležitostí, a také k tomu, aby člověk z tohoto zákona dokázal vytěžit konkrétní právní principy. Představitelé školy *mout'azila* v 9. století hlásali princip, podle něhož „zlo a dobro tkví ve skutečnostech“, tedy že určité způsoby jednání jsou dobré, nebo zlé samy v sobě, a to ještě předtím, nežli je Boží zákon nařizuje nebo zakazuje. Zastánci této školy se domnívali, že lidská bytost může prostřednictvím rozumu rozpoznávat, co je dobré a co je zlé. Podle jejich mínění člověk spontánně poznává, že nespravedlnost a lež jsou zlé, že člověk má povinnost vrátit dluh, že se má vyhýbat tomu, co je škodlivé, že se má chovat vděčně ke svým dobrodin-

<sup>12</sup> *Korán*, súra 35, 24; český překlad – *Vznešený Korán komentářem a rejstříkem opatřený překlad významu do jazyka českého*, I. HRBEK (trsl.), AMS: Praha 2007, s. 492.



cům, mezi nimiž první místo patří Bohu. Naproti tomu příslušníci školy *ašarija*, kteří převládají v sunitském pravověří, zastávají opačné mínění. Tito zastánci nahodilosti, která nepřiznává přirozenosti žádnou konzistenci, se domnívají, že výlučně pozitivní zjevení Boží definuje, co je dobro a zlo, co je spravedlivé a nespravedlivé. Mnohé předpisy tohoto pozitivního Božího zákona vycházejí z morálního dědictví lidstva a lze je uvádět do poměru k Desateru.<sup>13</sup>

## 1.2. Řecké a římské prameny přirozeného zákona

18. Myšlenka, že existuje přirozený zákon, který předchází pozitivní právní ustanovení, se nachází v klasické řecké kultuře ve spojitosti s Antigou, Oidipovou dcerou. Její dva bratři, Eteokles a Polyneikes, se střetli v boji o moc a vzájemně se zabili. Polyneikes jakožto vzbouřenec byl odsouzen k tomu, aby nebyl pochován a aby byl spálen na hranici. Antigonu se na základě úcty

<sup>13</sup> *Korán*, súra 17, 23–38, český překlad – s. 317–318: „Pán tvůj rozhodl, abyste nikoho kromě Něho neuctivali a abyste rodičům dobré prokazovali. A jestliže jeden či oba z nich u tebe zestárnou, neříkej jim: »Fuj!« a neodbývej je stroze, nýbrž mluv s nimi slovem laskavým! Skloň k nim oběma z milosrdenství křídla pokory a řekni: »Pane můj, smiluj se nad nimi oběma, tak jako oni mě vychovali, když jsem byl malý!« Pán váš nejlépe ví, co v duších vašich je a jste-li zbožní, On věru ke kajícím je odpouštějící. A dávej příbuznému po právu, a také chudšasovi a po cestě Boží jdoucímu, však nerozhazuj rozhazováním, vždyť marnotratní jsou bratři satanovi a satan byl vůči Pánu svému nevděčný. Jestliže se od nich odvrátíš čekaje na milosrdenství Pána svého, ve které doufáš, potěš je alespoň slovem útěšným! A neměj ruku svou přivázanou ke krku svému ani ji nerozevírej příliš široce, abys byl nebyl pomlouván a neupadl v nouzi. Pán tvůj otevřenou rukou uštěďuje obživu, anebo ji odměňuje, komu chce, neboť On dobře je zpraven o služebnících Svých a jasně je zří. Nezapíjejte děti své z obavy před zchudnutím, vždyť My jim i vám obživu uštěďíme. A jejich zabíjení je hříchem velkým. A nepřibližujte se k cizoložství, neboť to ohavnost je i špatná cesta. A nezapíjejte osoby, jež Bůh zakázal zabíjet, leda podle práva. [...] A nepřibližujte se k majetku sirotka, leda způsobem co nejlepším, pokud nedosáhne dospělosti. Dodržujte věrně závazky své, neboť žádáno bude zúčtování o závazku! A buďte spravedliví v míře, když odměňujete, a važte vahami přímými – to pro vás je lepší i nejlepší co do výsledku. A nenásleduj to, o čem vědění nemáš, vždyť sluch, zrak i srdce budou všechny žádány, aby počet vydaly. A nevykračuj si po zemi troufale, vždyť zemi nemůžeš rozpolit a nedosáhneš výškou svou horvrcholku. To všechno je špatností u Pána tvého a je mu to odporné.“

ke svému mrtvému bratrovi odvolává proti zákazu pohřbení, který vydal král Kreon, a odvolává se přitom na „nepsané a neměnné zákony.“

»Kreon: „A ty ses opovážila ho [můj zákaz] překročit?“

Antigona: „Ten zákaz nevydal hromovládny bůh

a rovněž ani z podsvětí, kam přijdeme,  
nám lidem nikdo nedal zákon takový.

A nepřipouštím, že by zákon, ten či ten,  
vydaný tebou, člověkem, směl platit víc  
než nepsaný a nevývratný věčný řád.

Jen to jsou totiž pro mne platné zákony,

A ty se nezrodily včera nebo dnes –

jdou z hlubin času, do nichž nikdo nedozří.

Ty nikdy nepřestoupím pro strach z člověka.“«<sup>14</sup>

19. Platón a Aristotelés činí svým rozlišení, pocházející od sofistů, mezi těmi zákony, které mají původ v určité konvenci, a proto se jedná o pozitivní rozhodnutí (*thesis*), a těmi zákony, jež jsou platné na bázi „přirozenosti“. První zmíněné nejsou ani věčné, ani nemají univerzální platnost, a proto nezavazují všechny. Zákony zmíněné na druhém místě naproti tomu zavazují všechny vždy a všude.<sup>15</sup> Někteří sofisti jako Kalliklés z Platónova Gorgia se odvolávali na právě zmíněné rozlišení, aby se pak na tomto základě stavěli proti právoplatnosti zákonů ustanovených v určitých obcích. Do protikladu k těmto zákonům stavěli své striktní a zároveň nesprávné pojetí přirozenosti, již vnímali výhradně na základě fyzické složky lidství. Tak například zastávali mínění, že proti

<sup>14</sup> SOFOKLES, *Antigona*, V. RENC (trsl.), Orbis: Praha 1965, s. 22–23. (Poznámka překladatele: české tlumočení se poněkud liší od italské verze užitě autory dokumentu – čísla veršů 449–460.)

<sup>15</sup> Srov. ARISTOTELES, *Rétorika*, I, XIII, 2 (1373 b 4–11): „Partikulární zákon (*nomos idios*) je takový, který determinuje každé uskupení lidí vzhledem k jejich příslušníkům. Tyto zákony se rozdělují na nepsané a psané. Společný zákon (*nomos koinos*) je ten, jenž odpovídá přirozenosti (*kata fysin*). Vskutku je něco spravedlivého a něco nespravedlivého, co všichni rozlišují na základě přirozenosti a prostřednictvím určitého tušení, byť by v dané věci neexistovalo žádné ustanovení nebo vzájemná dohoda. To je vidět v Sofoklově Antigoně, která prohlašuje, že je spravedlivé pohřbit Polyneika, jehož pohřeb byl zakázán, když tvrdí, že toto pohřbení odpovídá přirozenosti.“ Srov. také *Etika Nikom.*, V, 10.

rovnosti občanů jak ve smyslu politickém, tak ve smyslu právním se staví nejevidentnější mezi všemi „přirozenými zákony“, totiž že silnější má navrch nad slabším.<sup>16</sup>

20. Nic takového se ale nenachází v díle Platónově nebo Aristotelově, neboť zmínění filosofové nestavějí do vzájemného protikladu přirozené právo a zákony obce. Jsou totiž přesvědčeni, že zákony obce jsou v zásadě správné a představují určitý výraz, více méně zdařilý, přirozeného zákona, jenž odpovídá přirozené povaze věcí. Podle Platóna je přirozené právo ideálním právem, je to norma pro zákonodárce i pro občany, je to pravidlo, jež slouží jako základ pozitivních zákonů a zároveň umožňuje, aby tyto zákony byly posuzovány.<sup>17</sup> Podle Aristotela tato nejvyšší norma mravnosti odpovídá uskutečňování esenciální formy přirozenosti. Mravné je to, co je přirozené. Přirozený zákon je neměnný, zatímco pozitivní zákon podléhá změnám v závislosti na národech

---

<sup>16</sup> Srov. PLATÓN, *Gorgias* (483c–484b), český překlad – *Platónovy spisy III*, překlad F. NOVOTNÝ, Praha 2003, s. 281: [hovoří Kalliklés] „... ale podle mého mínění sama příroda ukazuje, že je spravedливо, aby lepší měl více než horší a mocnější než méně mocný. A že tomu tak jest, je zhusta vidět jak u jiných tvorů, tak i mezi lidmi v celých obcích a rodech, že totiž to je podstatná známka spravedlnosti, aby silnější vládl slabšímu a měl více nežli on. Neboť podle jakého práva vytáhl Xerxés proti Helladě nebo jeho otec proti Skythům? A bylo by možno uvést nesčíslně jiných takových příkladů. Ale ti, myslím, dělají tyto věci podle přirozeného pojmu spravedlnosti a, bůh je mi svědek, podle přirozeného zákona, a ne snad podle toho, který si my dáváme; my utváříme nejlepší a nejsilnější z nás samých, berouce je již z mládí jako lvíčata, a zařikáváním i kouzelnými prostředky si je ztotožňujeme říkajíce, že je třeba zachovávat rovnost a v tom že záleží krásno i spravedливо. Avšak myslím jestliže se vyskytne muž náležitě od přírody nadaný, ten všechno to ze sebe setřese, prorazí a unikne ven, pošlape všechny ty naše zápisy, kejkle, zařikadla a nepřirozené zákony, povstane a náhle se objeví ten otrok naším pánem a tu jako plamen vyšlehně právo přírody.“

<sup>17</sup> V díle *Theaitétos* (172a–b), překlad – *Platónovy spisy I*, překlad F. NOVOTNÝ, Praha 2003, s. 279, Platónův Sókratés vysvětluje zhoubné politické důsledky relativistické teze, připisované Prótagorovi, podle níž je každý člověk měřítkem pravdy: „Jistě pak i v občanském životě, pokud jde o krásné a ošklivé i spravedlivé a nespravedlivé i zbožné a co není zbožné, jaké mínění si o tom každá jednotlivá obec udělá a jak potom pro sebe stanoví zákonem, takové to vpravdě také pro každou jest; [...] Avšak tam, o čem mluvím, ve věcech spravedlnosti a nespravedlnosti, zbožnosti a bezbožnosti, jsou hotovi tvrdit, že nic z toho není od přirozenosti a nemá svou vlastní jsoucnost, nýbrž pravdou že se stává obecné zdání, a to tehdy, kdykoli se uzdá a po jak dlouhý čas se zdá.“

a odlišných epochách. Ovšem přirozený zákon neleží někde mimo pozitivní právo, neboť se vyjadřuje prostřednictvím pozitivního práva, jenž je aplikací obecné ideje spravedlnosti na sociální život v jeho proměnlivosti.

21. Ve stoicismu se přirozený zákon stává klíčovým pojmem univerzalistické etiky. Dobré je to a činit se musí to, co odpovídá přirozenosti, která je vnímána jak na psychické a biologické, tak na racionální rovině. Každý člověk, ať už patří k jakémukoli národu, se musí začlenit do celku jako část kompletního univerza. Musí žít v souladu s přirozeností.<sup>18</sup> Zmíněný imperativ předpokládá, že existuje jakýsi věčný zákon, božský Logos, jenž je přítomen jak v kosmu, jímž tento věčný zákon proniká, tak v lidském rozumu. Tak například pro Cicerona tento zákon je „nejvyšší měřítko vložené do přirozenosti, které nám nařizuje, co je třeba konat, a zároveň zakazuje to, co je s ním v protikladu.“<sup>19</sup> Přirozenost a rozum představují dva prameny našeho poznání základního etického zákona, který má božský původ.

### 1.3. Nauka obsažená v Písmu svatém

22. Dar Zákona na Sinaji, jehož jádrem je „Deset přikázání“, představuje esenciální prvek náboženské zkušenosti Izraele. Tento Zákon smlouvy předkládá základní etické normy. Ty určují způsob, jímž má vyvolený národ odpovídat prostřednictvím svatosti života na Boží vyvolení. „Hospodin promluvil: »Mluv k celé pospolitosti Izraelců a řekni jim: Buďte svatí, neboť já, Hospodin, váš Bůh, jsem svatý«“ (Lev 19, 1–2). Tyto etické zásady však platí i pro ostatní národy, protože Bůh vyžaduje počet od cizích národů, které pošlapávají spravedlnost a právo.<sup>20</sup> Bůh totiž uzavřel

<sup>18</sup> Srov. např. SENECA, *De vita beata*, VIII, 1: „Je třeba nechat se vést přirozeností; rozum ji pozoruje a dotazuje se jí. Je tedy totéž žít šťastně a žít podle přirozenosti.“ (*Natura enim duce utendum est: hanc ratio observat, hanc consulit. Idem est ergo beate Cicere et secundum naturam.*)

<sup>19</sup> CICERO, *De legibus*, I, VI, 18: „*Lex est ratio summa insita in natura quae iubet ea quae faciendae sunt prohibetque contraria.*“

<sup>20</sup> Srov. Am 1–2.

již v osobě Noemově smlouvu s celým lidským rodem, která obsahovala zejména princip respektování života (srov. Gn 9).<sup>21</sup> Ještě zásadněji platí, že samo stvoření je vnímáno jako úkon, jehož prostřednictvím Bůh strukturuje celek univerza, když mu dává určitý zákon: „Chvalte ho, Slunce a Měsíci, chvalte ho, všechny zářící hvězdy! Chvalte ho, nebesa nebes a vody, které jsou nad nebesy! Ať chválí Hospodinovo jméno, neboť on rozkázal, a byly stvořeny! Umístil je na věčné časy, vydal zákon, který nepomine“ (Žl 148, 5–6). Tato poslušnost tvorů vůči Božímu zákonu je vzorem pro lidské bytosti.

23. Vedle textů, které se vztahují k dějinám spásy a k velkým teologickým tématům vyvolení, příslibení, Zákona a smlouvy, Bible obsahuje rovněž mudroslovnou literaturu, která nepojednává přímo o národních dějinách Izraele, ale zabývá se místem člověka ve světě. Rozvíjí se zde přesvědčení, že existuje správný, „moudrý“ způsob vedení života a spravování záležitostí. Tato moudrost není situována ani v dějinách, ani v přírodě, ani v každodenním životě.<sup>22</sup> V tomto druhu literatury bývá moudrost často představována jako Boží dokonalost, někdy bývá dokonce zosobňována. Prezentuje se překvapivým způsobem ve stvoření, jehož je „strůjkyní“ (srov. Mdr 7, 21). Harmonie panující mezi tvory o tom vydává svědectví. Na této moudrosti, která pochází

<sup>21</sup> Rabínský judaismus hovoří o sedmi mravních přikázáních, které Bůh dal Noemovi pro všechny lidi. Jejich výčet se nachází v Talmudu (srov. *Sanhedrin* 56): 1) Neutvoříš si modlu. 2) Nezabiješ. 3) Nepokradeš. 4) Nedopustíš se cizoložství. 5) Neber Boží jméno nadarmo. 6) Nebudeš požívat maso z živého zvířete. 7) Ustanovíš soudy, které zajistí respektování uvedených přikázání. Zatímco 613 *mitot* psané Tóry a jejich interpretace v ústní Tóře se vztahuje výlučně na Hebreje, zákony dané Noemovi platí pro všechny lidi.

<sup>22</sup> Mudroslovná literatura se zabírá dějinami především v tom smyslu, nakolik tyto dějiny vykazují určité konstantní prvky vztahující se k putování, jež přivádí člověka k Bohu. Mudrovcé nepohrdají ponaučením vzházejícím z dějin ani zjevitelskou hodnotou toho všeho (srov. Sir 44–51), nicméně mají jasné vědomí vazby mezi jednotlivými událostmi, které vykazují souvislost, jež nemá povahu historického dění. Kvůli pochopení této identity uvnitř proměnlivosti a kvůli zodpovědnému působení v souladu s touto identitou, moudrost hledá spíše principy a strukturální zákonitosti než přesně vymezené historické perspektivy. Právě tímto způsobem se moudrost zaměřuje na protologii, tedy na počáteční stvoření spolu s tím vším, co toto stvoření implikuje. Protologie se totiž pokouší

od Boha, má člověk různorodou účast. Zmíněná participace je Božím darem, o nějž je třeba prosit v modlitbě: „Proto jsem se modlil a byla mi dána rozumnost, vzýval jsem Boha, a přišel ke mně duch moudrosti“ (Mdr 7, 7). Zmíněná moudrost je rovněž plodem poslušnosti vůči zjevenému Zákonu. Vždyť Tóra je jakoby vtělením moudrosti. „Dychtíš-li po moudrosti, zachovávej příkázání, a Hospodin tě jí obdaří. Bázeň před Hospodinem je moudrost a vědění“ (Sir 1, 26). Moudrost je ovšem také plodem jasnozřivého pozorování přírody a lidských zvyklostí, kterýmžto způsobem se dospívá k odhalování její vnitřní srozumitelnosti i k tomu, že je vskutku příkladná.<sup>23</sup>

24. V plnosti času hlásal Ježíš Kristus příchod Božího království jakožto projev milosrdné lásky Boží, která se mezi lidmi zpřítomňuje v jeho vlastní osobě a která požaduje od lidí obrácení a svobodnou láskyplnou odpověď. Toto hlásání má důsledky v oblasti etiky a promítá se také do způsobu utváření světa a mezilidských vztahů. Ve své mravní nauce, jejíž podivuhodnou syntézou je Horská řeč, Ježíš svým osobitým způsobem aplikuje zlaté pravidlo: „Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jednejte s nimi; v tom je celý Zákon i Proroci“ (Mt 7, 12).<sup>24</sup> Uvedené příkázání k aktivnímu jednání doplňuje negativní formulaci téhož pravidla, jež nalézáme ve Starém zákoně: „Co sám nenávidíš, nikomu nečiň“ (Tob 4, 15).<sup>25</sup>

---

popsat, jak spolu v hloubce souvisejí jednotlivé historické události. To je onen apriorní předpoklad, který umožňuje uspořádání všeho možného historického dění. Mudroslovná literatura tudíž usiluje o správné hodnocení předpokladů, které umožňují každodenní život. Dějiny popisují tyto prvky v chronologickém pořádku, mudroslovná literatura však jde nad dějiny a směřuje k nadčasovému popisu toho, co představuje realitu času stvoření, tedy k „počátku“, kdy lidské bytosti byly stvořeny k obrazu Božímu.

<sup>23</sup> Srov. Př 6, 6–9: „Jdi k mravenci, lenochu, ať zmoudříš. Ač nemá žádného vůdce, dozorce či vládce, opatřuje si v létě pokrm, o žních sklízí svou potravu. Jak dlouho, lenochu, budeš ležet? Kdy se probudíš ze svého spánku?“

<sup>24</sup> Srov. také Lk 6, 31: „Jak chcete, aby lidé jednali s vámi, tak jednejte vy s nimi.“

<sup>25</sup> Srov. BONAVENTURA, *Commentarius in evangelium Lucae*, c. 6, n. 76 (*Opera Omnia*, VII, ed. Quaracchi, s. 156): „Tímto způsobem [Lk 6, 31] se dovršuje přirozený zákon, jehož negativní složka je obsažena ve čtvrté kapitole knihy Tobiáš,

25. Na začátku listu Římanům apoštol Pavel, když chce dát najevo univerzální potřebnost spásy, již přinesl Kristus, popisuje náboženskou a mravní situaci společnou všem lidem. Stvrzuje možnost přirozeného poznání Boha: „Vždyť to, co lze o Bohu poznat, je jim přístupné, Bůh jim to přece odhalil. Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu“ (Řím 1, 19–20).<sup>26</sup> Toto poznání se však zvrátilo v modloslužbu. Když staví na stejnou rovinu židy a pohany, svatý Pavel stvrzuje existenci nepsaného mravního zákona, který je vepsán do jejich srdcí.<sup>27</sup> Tento zákon jim umožňuje, aby sami rozpoznávali dobro a zlo. „Jestliže národy, které nemají Zákon, samy od sebe činí to, co Zákon žádá, pak jsou sobě samy zákonem, i když Zákon nemají. Tím ukazují, že to, co Zákon požaduje, mají napsáno ve svém srdci, jak dosvědčuje jejich svědomí, poněvadž jejich myšlenky je jednou obviňují, jednou hájí“ (Řím 2, 14–15). Znalost zákona proto sama o sobě nestačí k tomu, aby člověk vedl spravedlivý život.<sup>28</sup> Uvedené texty svatého Pavla měly rozhodující vliv na křesťanskou reflexi ohledně přirozeného zákona.

---

kde se říká: *Co sám nenávidíš, nikomu nečin* (Tob 4, 15).“ PSEUDO-BONAVENTURA, *Expositio in Psalterium*, Ps 57, 2 (*Opera Omnia*, IX, ed. Vivès, s. 227): „Jsou dvě přirozená přikázání. Jedno je zakazující: *Co nechceš, aby jiní dělali tobě, to nečin druhým*. Druhé je nařizující: *Co chceš, aby jiní dělali tobě, to čin ty druhým*. První se týká odstranění zlého a druhé zase uplatňování dobrého.“

<sup>26</sup> Srov. I. Vatikánský koncil, dogmatická konstituce *Dei Filius*, c. 2. Srov. také Sk 14, 16–17: „Tento Bůh sice v minulosti nechával pohanské národy žít, jak chtěly, avšak nepřestával dosvědčovat sám sebe tím, že jim prokazoval dobro: dával jim z nebe dešť i úrodu v pravý čas, sytil vás pokrmem a naplňoval radostí.“

<sup>27</sup> V díle Filona Alexandrijského se nachází myšlenka, podle níž Abrahám ještě před dobou psaného Zákona vedl život shodný se Zákonem na základě „přirozenosti“. Srov. FILON ALEXANDRIJSKÝ, *De Abrahamo*, § 275–276 (Úvod, překlad a poznámky J. GOREZ): „Mojžíš praví: »Tento člověk [Abrahám] zachovával Boží zákon a všechna Boží přikázání (Gn 26, 5). Nedostalo se mu poučení prostřednictvím psaných textů. Ovšem na základě nepsané přirozenosti horlivě následoval zdravé a bezvadné pohnutky.«“

<sup>28</sup> Srov. Řím 7, 22–23: „Podle vnitřního člověka s radostí souhlasím se zákonem Božím; když však mám jednat, pozoruji, že jiný zákon vede boj proti zákonu, kterému se podřizuju má mysl, a činí mě zajatcem zákona hříchu, kterému se podřizují mé údy.“

## 1.4. Rozvoj křesťanské tradice

26. Pro církevní Otcové platilo, že život podle přirozenosti (*sequi naturam*) se nestaví proti následování Krista (*sequela Christi*). Obecně vzato, tito Otcové přebírali stoickou ideu, podle níž nám přirozenost a rozum ukazují to, jaké jsou naše mravní povinnosti. Jednat podle tohoto principu znamená následovat osobní *Logos*, Boží Slovo. Nauka týkající se přirozeného zákona představuje základ, jehož pomocí lze doplňovat biblické poselství ohledně mravnosti. Tato nauka rovněž umožňuje vysvětlovat to, proč pohané nezávisle na biblickém zjevení dospěli k určité pozitivní morálce, kterou jim ukazuje přirozenost a která je ve shodě s učením nacházejícím se ve zjevení. „Od Boha pochází jak zákon přirozenosti, tak zjevený zákon, a oba tyto zákony jsou jedno.“<sup>29</sup> Nicméně církevní Otcové nepřebírají prostě a jednoduše stoickou nauku, neboť ji upravují a rozvíjejí. Antropologie vycházející z Bible, která pojímá člověka jako Boží obraz (*imago Dei*), přičemž plnost této pravdy se zjevuje v Kristu, nedovoluje redukovat lidskou osobu na pouhou součást kosmu. Jelikož lidská osoba je povolána ke společenství s živým Bohem, transcenduje kosmos, i když je zároveň jeho součástí. Harmonie mezi přirozeností a rozumem se již nezakládá na imanentistickém a panteistickém pojmání kosmu, nýbrž na společném odkazování se k transcendentní moudrosti Stvořitele. Chovat se způsobem odpovídajícím rozumu tudíž znamená sledovat ty směrnice, jež božský *Logos* vložil prostřednictvím semen Slova (*logoi spermatikoi*) do lidského rozumu. Jednat v rozporu s rozumem je proviněním proti právě zmíněným směrnicím. Velmi významná je definice pocházející od svatého Augustina: „Věčný zákon je Boží rozum nebo Boží vůle, nařizující zachovávat přirozený zákon a zapovídající jeho narušování.“<sup>30</sup> Ještě poně-

<sup>29</sup> KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata*, I, c. 29, 182, 1 [Sources chrétiennes, 30, 176].

<sup>30</sup> AUGUSTIN, *Contra Faustum*, XXII, c. 27 [PL 42, col. 418] „Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans.“ Augustin kupříkladu zavrhuje lež, neboť jde přímo proti přirozenosti řeči, jejímž smyslem je být znamením myšlení. Srov. *Enchiridion*, VII, 22 [*Corpus christianorum*, series latina, 46, 62]: „Slova nebyla lidem dána proto, aby se



kud přesněji: Podle svatého Augustina jsou normy spořádaného života a spravedlnosti vyjádřeny v Božím Slově, které je následně vtiskuje do srdce člověka, a to „jako pečetidlo, které se z prstenu vtiskuje do vosku, aniž by opustilo prsten“<sup>31</sup> Kromě toho je třeba připomenout, že pro církevní Otce přirozený zákon patří do oblasti dějin spásy, což nás vede k rozlišování různých stavů přirozenosti (původní přirozenost, upadlá přirozenost, obnovená přirozenost), v nichž se přirozený zákon realizuje odlišnými způsoby. Patristická nauka o přirozeném zákoně byla předána středověku, a to spolu s jí velmi blízkou koncepcí tak zvaného „práva národů“ (*ius gentium*), podle něhož existují mimo římské právo (*ius romanum*) univerzální právní principy, jež upravují vztahy mezi jednotlivými národy a jež jsou závazné pro všechny.<sup>32</sup>

---

vzájemně podváděli, nýbrž proto, aby dobře předkládala jejich myšlenky poznání druhých. Používat slova k podvádění, a nikoli v souladu s jejich normálním účelem je tedy hřích (Et utique verba propterea sunt instituta non per quae invicem se homines fallant sed per quae in alterius quisque notitiam cogitationes suas perferat. Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod instituta sunt, peccatum est.)“

<sup>31</sup> AUGUSTIN, *De Trinitate*, XIV, XV, 21 [*Corpus christianorum*, series latina, 50 A, 451]: „Kde jsou zapsána tato pravidla? Člověk, i ten nespravedlivý, kde rozpozná, co je spravedlivé? Kde vidí, že je třeba mít to, co nemá? Kde jsou psaná, pokud ne v knize onoho světla, jež se nazývá Pravda? Tam je psán každý spravedlivý zákon, odtamtud vstupuje do srdce člověka, jenž praktikuje spravedlnost. Nepřechází do něho, ale zanechává v něm svůj otisk jako pečetidlo, které se z prstenu vtiskuje do vosku, aniž by opustilo prsten (Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur, unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis qui operatur iustitiam non migrando sed tamquam imprimendo transfertur, sicut imago ex anulo et in ceram transit et anulum non relinquit?“

<sup>32</sup> Stov. GAIUS, *Instituta*, 1, 1 (II. století po Kristu) (ed. J. REINACH, „Collection des universités de France,“ Paris 1950, 1): „Co přirozeně platí mezi všemi lidmi, to je u všech národů stejnou měrou střeženo a to se nazývá právo národů, jako by toto právo užívaly všechny národy. Římský lid tudíž užívá zčásti své vlastní právo, zčásti právo společné všem lidem. (Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur. Populus itaque romanus partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utitur.“)

27. Ve středověku dosahuje nauka o přirozeném zákoně určité zralosti a nabývá své „klasické“ podoby, jež představuje základ všech následných diskusí. Tato nauka je charakterizována čtyřmi základními prvky. Za první, v souladu s povahou scholastického myšlení, které usiluje nalézt pravdu, ať už se nalézá kdekoli, scholastika přebírá předchozí pohanské i křesťanské reflexe ohledně přirozeného zákona a pokouší se dospět k určité syntéze. Za druhé, v souladu se systematickou povahou scholastického myšlení je téma přirozeného zákona situováno do obecného metafyzického a teologického rámce. Přirozený zákon je pojímán jako participace rozumem obdařeného tvora na věčném Božím zákonu, díky čemuž pak člověk vědomě a svobodně vstupuje do záměrů Prozřetelnosti. Nejedná se o do sebe uzavřený a kompletní celek mravních norem, nýbrž o zdroj ustavičné inspirace, který je přítomen a působí v různých etapách ekonomie spásy. Za třetí, spolu s nabytým přesvědčením ohledně komplexnosti, jež je lidské přirozenosti vlastní, což je částečně spjato s opětným odhalením Aristotelova myšlení, scholastická nauka týkající se přirozeného zákona nahlíží etický a politický řád jako dílo lidské inteligence. Scholastika proto nauce o přirozeném zákoně vyhrazuje prostor určité autonomie vzhledem k řádu náboženského zjevení. Jedná se o rozlišení bez separace.<sup>33</sup> Konečně za čtvrté, v očích scholas-

<sup>33</sup> Sv. Tomáš Akvinský jasně rozlišuje přirozený politický řád, jenž se zakládá na rozumu, a nadpřirozený náboženský řád, jenž se zakládá na milosti zjevení. Staví se proti těm muslimským a židovským středověkým filosofům, kteří přisuzovali náboženskému zjevení esenciálně politickou roli. Srov. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 12, a. 3, ad 11: „Lidská společnost, nakolik je zaměřena k cíli věčného života, se může udržet jedině pomocí spravedlnosti víry, jejímž principem je prorocství [...] Jelikož tento cíl je nadpřirozený, tak spravedlnost odpovídající tomuto cíli i prorocství, které je jejím principem, budou také nadpřirozené povahy. Naproti tomu spravedlnost, jíž se spravuje lidská společnost se zaměřením na společné dobro, je dosažitelná dostatečným způsobem pomocí principů přirozeného zákona, jež jsou vloženy do člověka (Societas hominum secundum quod ordinatur ad finem vitae aeternae, non potest conservari nisi per iustitiam fidei, cuius principium est prophetia [...]) Sed cum hic finis sit supernaturalis, et iustitia ad hunc finem ordinata, et prophetia, quae est eius principium, erit supernaturalis. Iustitia vero per quam gubernatur societas humana in ordine ad bonum civile, sufficienter potest haberi per principia iuris naturalis homini indita)“.

tických teologů a právníků přirozený zákon představuje určitý referenční bod a také kritérium, v jehož světle se pak hodnotí právoplatnost pozitivních zákonů a partikulárních mravů.

## 1.5. Následný vývoj

28. Moderní historii ideje přirozeného zákona lze v jistém ohledu vnímat jako právoplatné rozvíjení scholastické nauky v poněkud komplexnějším kulturním kontextu, který se vyznačoval především živějším smyslem pro morální subjektivitu. Mezi těmito kroky připomínáme dílo španělských teologů ze šestnáctého století, v dané souvislosti je třeba zmínit dominikána Františka de Vitoria, kteří se odvolávali na přirozený zákon, když se stavěli proti imperialistické ideologii určitých evropských států a když hájili práva nekřesťanských národů Ameriky. Platí totiž, že tato práva přísluší lidské přirozenosti a nezávisí na konkrétní situaci poměru těchto lidí ke křesťanské víře. Myšlenka přirozeného zákona dále umožnila španělským teologům, aby položili základy mezinárodního práva, tedy základy určité univerzální normy, která by regulovala vztahy mezi národy a státy.

29. Z jiných hledisek nahlíženo je třeba konstatovat, že myšlenka přirozeného zákona nabyla v moderní epoše takových podob, jež přispívají k tomu, že je dnes těžko akceptovatelná. V posledních staletích středověku se mezi scholastiky profiloval voluntaristický myšlenkový proud, jehož kulturní hegemonie výrazně modifikovala ideu přirozeného zákona. Voluntarismus si klade za cíl valorizovat transcendenci svobodného subjektu vzhledem k jakýmkoli podmíněnostem. Proti naturalismu, jenž se pokoušel podřizovat Boha přírodním zákonitostem, voluntarismus jednostranně podtrhuje absolutní Boží svobodu, což s sebou nese riziko, že bude kompromitována Boží moudrost a že Boží rozhodnutí budou vnímána jako svévolná. Dále pak proti intelektualismu, jenž bývá podezříván z toho, že lidskou osobu podřazuje řádu světa, voluntarismus vyzdvihuje nezávislou svobodu, která je pojímána jako čirá moc rozhodovat se mezi protiklady, což s sebou nese

riziko, že lidská osoba bude odtrhována od svých přirozených inklinací a od objektivního dobra.<sup>34</sup>

30. Důsledky voluntarismu v nauce o přirozeném zákoně jsou četné. Předně je nutno podtrhnout, že zatímco v díle Tomáše Akvinského se zákon pojímá jako dílo rozumu a zároveň výraz moudrosti, voluntarismus vede k tomu, že zákon se váže pouze na vůli, a to na vůli, která je odtržena od svého vnitřního zaměření k dobru. Pak je ovšem veškerá síla zákona vázána výlučně na vůli zákonodárce. Zákon je tím zbaven své vnitřní srozumitelnosti. Za takových podmínek se morálka redukuje na poslušnost vůči příkázáním, která vyjevují vůli zákonodárce. Thomas Hobbes prohlašuje: „Autorita, a nikoli pravda, ustavuje zákony (*auctoritas, non veritas, facit legem*).“<sup>35</sup> Moderní člověk, který je milovníkem autonomie, nemohl nepovstat proti takovému pojetí zákona. Posléze na základě záminky, že je třeba uchovat absolutní suverenitu Boha nad přirozeností, voluntarismus přírodu zbavuje veškeré vnitřní inteligibility. Teze o absolutní Boží moci (*potentia Dei absoluta*), podle níž by Bůh mohl jednat nezávisle na své moudrosti a dobrotě, relativizuje všechny existující inteligibilní struktury a oslabuje přirozené poznání, k němuž člověk ohledně zmíněných struktur může dospět. Přirozenost přestává být kritériem pozná-

<sup>34</sup> Srov. BENEDIKT XVI., *Proslov přednesené v Řezně u příležitosti setkání s představiteli světa vědy*, dne 12. 9. 2006, in AAS 98 (2006), s. 733: „Na konci středověku se v teologii rozvinuly tendence, v nichž se projevovala tato syntéza mezi řeckým duchem a křesťanským duchem. Vedle toho, co se označuje jako augustinovský a tomistický intelektualismus, započíná s Duns Scotem teorie voluntarismu, která ve svém následujícím rozvoji dospěla až k tomu, že z Boha můžeme poznat jenom jeho spořádanou vůli (*voluntas ordinata*). Nad tím by měla být Boží svoboda, na jejímž základě by Bůh býval mohl stvořit a vykonat opak toho, co udělal. Zde se objevují názorové pozice, jež mohou [...] směřovat k představě svévolného Boha, jenž by nebyl vázán ani na pravdu, ani na dobro. Boží transcendence a jeho alterita jsou situovány tak vysoko, že náš rozum a náš smysl pro pravdu a dobro už nejsou autentickým zrcadlovým obrazem Boha, jehož nesmírné možnosti, skrývající se za jeho skutečnými rozhodnutími, pro nás zůstávají navěky nepřístupné a skryté.“

<sup>35</sup> TH. HOBBS, *Leviathan*, II, c. 26 (překlad F. TRICAUD, Paris 1971, s. 295, pozn. 81): „V určité obci interpretace zákonů přirozenosti nezávisí na doktorech ani na pisatelích, kteří pojednali o morální filosofii, nýbrž na politické autoritě. Nauky mohou být pravdivé, leč autorita, a nikoli pravda, ustavuje zákony.“

vání moudré Boží vůle, neboť člověk může obdržet toto poznání výhradně prostřednictvím určitého zjevení.

31. Na druhé straně je patrné, že byla celá řada činitelů, kteří přispěli k sekularizaci pojmu přirozeného zákona. Mezi nimi lze připomenout narůstající rozdělení víry a rozumu, což je charakteristické pro pozdní středověk, také některé aspekty reformace,<sup>36</sup> především pak to byla snaha o překonání násilných náboženských konfliktů, které na úsvitu moderních dob zaplavily Evropu krví. Dospělo se k tomu, že politická jednota lidských komunit se zakládala bez ohledu na náboženské vyznání. V této době nauka o přirozeném zákoně odhlíží od jakéhokoli specifického náboženského zjevení, a proto také od jakékoli vyznavačské teologie. Tato nauka o přirozeném zákoně si nárokuje, že se bude zakládat výlučně na světle rozumu, který je společný všem lidem, a v tomto smyslu se prezentuje jako poslední norma v sekulární oblasti.

32. Dále pak je třeba podotknout, že moderní racionalismus postuluje existenci určitého absolutního a normativního řádu inteligibilních esencí přístupných rozumu a zároveň relativizuje odvolávání se na Boha jakožto na poslední základ přirozeného zákona. Nezbytný, věčný a neměnný řád esencí musí být bezesporu uváděn do bytí Stvořitelem, nicméně se věří, že tento řád vykazuje již sám v sobě určitou soustavnost a racionalitu. Odvolávání se

---

<sup>36</sup> Postoj reformátorů k přirozenému zákonu není monolitický. J. Kalvín uznává výrazněji nežli M. Luther existenci přirozeného zákona jako etické normy a vychází přitom z učení svatého Pavla, i když je tento zákon rozhodně nemůže člověka ospravedlnit. „Je všeobecně známo, že člověk by měl být dostatečně poučen o pravidlech spořádaného života od onoho přirozeného zákona, o němž hovoří apoštol [...]. Účel přirozeného zákona tkví v tom, že člověka činí neomluvitelným, a proto jej můžeme definovat následujícím způsobem: je to cit svědomí, jehož prostřednictvím dostatečně rozlišuje mezi dobrem a zlem, aby tak byl člověk vyveden z nevědomosti, nakolik je obviňován svěděctvím svého svědomí.“ *Inst. Christiana*, II, c. 2, 22. Ve třech stoletích, která následovala po vzniku reformace, sloužil protestantům přirozený zákon jako základ jejich právní vědy. Až v důsledku sekularizace přirozeného zákona v devatenáctém století došlo k tomu, že protestantská teologie se od něho vzdálila. Až od této doby se tedy projevuje opozice mezi katolickým a protestantským názorem na přirozený zákon. Zdá se však, že protestantská etika začíná dnes znovu projevovat zájem o danou záležitost.

na Boha má tudíž pouze povahu osobní volby. Přirozený zákon by se ukládal všem i v případě, „pokud by Bůh neexistoval (*etsi Deus non daretur*).“<sup>37</sup>

33. Moderní racionalistický model přirozeného zákona je charakterizován: 1) esencialistickou vírou v neměnnou a ahistorickou lidskou přirozenost, jejíž definici a esenciální charakteristiky rozum dokáže dokonale vystihnout; 2) tím, že se dává do závorky konkrétní situace lidských osob v dějinách spásy, které jsou poznamenány hřichem a milostí, jejichž vliv na znalost a uplatňování přirozeného zákona hraje ve skutečnosti rozhodující roli; 3) přesvědčením, že je v moci rozumu vyvozovat apriorně předpisy přirozeného zákona na základě definice esence lidské bytosti; 4) tím, že takto vyvozené principy jsou natolik rozsáhlé, takže přirozený zákon se jeví jako kodex prefabrikovaných norem, které regulují téměř všechny druhy jednání. Tato tendence rozšiřovat oblast determinací daných přirozeným zákonem se stala příčinou hluboké krize zejména v okamžiku, když rozvoj moderní vědy přivedl západní myšlení k tomu, že si hlouběji uvědomilo historickou podmíněnost lidských institucí a kulturní relativitu mnoha způsobů chování, jež se v minulých dobách ospravedlňovala odvoláváním se na evidentnost přirozeného zákona. Toto napětí mezi maximalistickou teorií a bohatstvím empirických údajů zčásti vysvětluje, proč se začala projevovat nelibost vzhledem k samotné tematice přirozeného zákona. Aby pojem přirozeného zákona mohl sloužit k vypracování určité univerzální etiky v sekularizované a pluralistické společnosti, jako je ta naše, nesmí se tudíž prezentovat v rigidní podobě, jíž nabyl zejména v moderním racionalismu.

---

<sup>37</sup> Výraz pochází od HUGO GROTIUS, *De iure belli et pacis*, prolegomena: „To, co jsme řekli, by nějak platilo, i za předpokladu, který by se ovšem dal připustit jedině v případě opravdového šílenství, totiž že Bůh by nebyl. (Haec quidem quae iam diximus locum aliquem haberent, etsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum).“

## 1.6. Učitel'ský úřad církve a přirozený zákon

34. Až do třináctého století nebyla ještě jasně vypracovaná distinkce mezi přirozeným a nadpřirozeným řádem, a proto nauka o přirozeném zákoně byla zpravidla začleněna do křesťanské morálky. V tomto smyslu Gratianův dekret, jenž ve dvanáctém století představoval základní kanonickou normu, začíná tvrzením: „Přirozený zákon je to, co je obsaženo v Zákoně a v Evangelii.“ Následně se obsah přirozeného zákona identifikuje se zlatým pravidlem. Dále se upřesňuje, že Boží zákony odpovídají přirozenosti.<sup>38</sup> Církevní Otcové tedy využívali přirozeného zákona i Písma k tomu, aby z nich vytěžili to, jak má vypadat mravní jednání křesťanů, zatímco učitel'ský úřad církve neměl v prvních dobách mnoho důvodů k tomu, aby zasahoval do diskusí ohledně obsahu mravního zákona.

Když učitel'ský úřad církve byl postaven nejen před problém, jak řešit partikulární diskuse v oblasti morálky, ale také před otázku, jak ospravedlnovat svou vlastní pozici tváří v tvář sekularizovanému světu, odvolával se výslovněji na pojem přirozeného zákona. V devatenáctém století, zejména v době pontifikátu Lva XIII., se objevují odvolávky na přirozený zákon v dokumentech magisteria. Nejvýslovnější prezentace se objevuje v encyklice *Libertas praestantissimum* (1888). Lev XIII. se odvolává na přirozený zákon, když identifikuje zdroj občanské autority a když vymezuje její limity. Papež silně podtrhuje, že je třeba projevovat více poslušnost Bohu než lidem, když občanské autority nařizují a uznávají něco, co je v rozporu s Božím zákonem nebo s přiro-

<sup>38</sup> GRATIAN, *Concordantia discordantium canonum*, pars I, dist. 1 [PL 187, col. 29]: „Lidský rod se řídí dvojím, tedy přirozeným právem a obyčejem. Přirozený zákon je to, co je obsaženo v Zákoně a Evangelii, jímž se každému přikazuje, aby druhému dělal to, co chce, aby bylo činěno jemu, a zakazuje druhému způsobovat to, co člověk nechce, aby se dělalo jemu. [...] Všechny zákony jsou buď božské, nebo lidské. Božské spočívají v přirozenosti, lidské v obyčejích, protože nesouzní, neboť různým národům se zamlouvá něco jiného. (Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus. Ius naturale est quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri. [...]) Omnes leges aut divinae sunt aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constant, ideoque hae discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent).

zeným zákonem. Odvolává se na přirozený zákon rovněž tehdy, když obhajuje soukromé vlastnictví proti socialismu, i při obhajobě práva pracujících na to, aby si prostřednictvím práce obstarávali nezbytné živobytí. Ve stejné linii je Jan XXIII., když se odvolává na přirozený zákon, aby tímto způsobem odůvodňoval práva a povinnosti člověka (encyklika *Pacem in terris* z roku 1963). S Piem XI. (encyklika *Casti connubii* z roku 1930) a Pavlem VI. (encyklika *Humanae vitae* z roku 1968) se přirozený zákon ukazuje být rozhodujícím kritériem v otázkách týkajících se manželské morálky. Je zřejmé, že lidský rozum, který je společný věřícím i nevěřícím, má právo přístupu k přirozenému zákonu, jenž tudíž nepatří výlučně církvi, nicméně zjevení přebírá požadavky přirozeného zákona, a proto je učitelský úřad církve ustanoven jako jeho garant a interpret.<sup>39</sup> *Katechismus Katolické Církve* (1992) a encyklika *Veritatis splendor* (1993) dávají přirozenému zákonu rozhodující roli ve výkladu křesťanské morálky.<sup>40</sup>

35. Dnes se katolická církev odvolává na přirozený zákon ve čtyřech základních kontextech. Za prvé, v situaci, kdy se rozšiřuje určitá kultura, která omezuje racionalitu na pozitivní vědy a mravní život vydává napospas relativismu, církev podtrhuje přirozenou schopnost lidí pochopit svým rozumem „etické poselství obsažené v bytí“<sup>41</sup> a poznat v hlavních směrnicích tohoto etického poselství základní normy spravedlivého jednání, jež je v souladu s přirozeností a s její důstojností. Přirozený zákon tak odpovídá požadavku založit na rozumu práva člověka<sup>42</sup> a umožňuje mezi-

<sup>39</sup> Srov. PAVEL VI., encyklika *Humanae vitae*, č. 4, in AAS 60 (1968), s. 483.

<sup>40</sup> Srov. *Katechismus Katolické Církve*, čl. 1954–1960; JAN PAVEL II., encyklika *Veritatis splendor*, čl. 40–53.

<sup>41</sup> BENEDIKT XVI., *Proslov ze dne 12. února 2007 na Mezinárodním kongresu o přirozeném zákoně organizovaném Papežskou lateránskou univerzitou*, in AAS 99 (2007) s. 243.

<sup>42</sup> Srov. BENEDIKT XVI., *Proslov z 18. dubna 2008 před Generálním shromážděním OSN*: „Tato práva [práva člověka] nalézají svůj základ v přirozeném zákoně vepsaném do srdce člověka a přítomném v různých kulturách a civilizacích. Odtřouvat lidská práva od tohoto kontextu by znamenalo omezovat jejich význam a bylo by to ustupování relativistické koncepci, podle níž by smysl a interpretace těchto práv mohlo oscilovat a jejich univerzalita by mohla být popřena ve jménu různých kulturních, politických, sociálních a také náboženských koncepcí.“



kulturní a mezináboženský dialog, který je s to napomáhat univerzálnímu míru a předcházet „válce civilizací“. Za druhé, tváří v tvář relativistickému individualismu, jenž má za to, že každý jedinec by měl být pramenem svých vlastních hodnot a že společnost by měla být jenom důsledkem dohody uzavřené mezi jednotlivci, kteří sami rozhodují o ustanovení všech norem, církev připomíná to, že základní normy, které regulují sociální a politický život, mají přirozenou a objektivní povahu, a nikoli pouze konvencionální. Zejména demokratická forma vlády je vnitřně spjata se stabilními etickými hodnotami, které nacházejí svůj pramen v nárocích přirozeného zákona, a proto nezávisejí na oscilaci souhlasu aritmetické většiny. Za třetí, tváří v tvář agresivnímu laicismu, který chce vyloučit věřící z veřejné diskuse, církev upozorňuje, že zásahy křesťanů do veřejného života ohledně témat týkajících se přirozeného zákona (obrana práv utiskovaných, spravedlnost v mezinárodních vztazích, obrana života a rodiny, náboženská svoboda a svoboda výchovy ...), nejsou svou vlastní povahou konfesní záležitostí, nýbrž vyplývají z odpovědnosti, již musí mít každý občan vzhledem ke společnému dobru obce. Za čtvrté, tváří v tvář hrozbám zneužívání moci a také totalitarismu, jež právní pozitivismus kryje a jež s sebou nesou určité ideologie, církev připomíná, že občanské zákony nezavazují svědomí, když jsou v protikladu k přirozenému zákonu, a proto požaduje uznání námitky svědomí, ba dokonce povinnost neposlušnosti ve jménu poslušnosti vůči vyššímu zákonu.<sup>43</sup> Odvolávání se na přirozený zákon nejenže nevede ke konformismu, ale zároveň garantuje osobní svobodu a obhajuje ty, kdo jsou odsunuti na okraj, a utiskováni takovými sociálními strukturami, které nerespektují společné dobro.

---

<sup>43</sup> STOV. JAN PAVEL II., encyklika *Evangelium vitae*, čl. 73–74.

## Druhá kapitola Percepce mravních hodnot

36. Zkoumání velkých tradic mravní moudrosti, jež jsme podnikli v předešlé kapitole, dokládá, že určité typy lidského chování jsou uznávány ve většině kultur jakožto výraz výjimečnosti způsobu, jímž lidská bytost žije a realizuje své vlastní lidství: úkony odvahy, trpělivosti ve zkouškách a obtížích života, soucítění se slabšími, umírněnost v užívání materiálních dober, odpovědné jednání ve vztahu k životnímu prostředí, oddanost společnému dobru ... Takovéto způsoby etického jednání definují základní linie morálního ideálu života ve shodě s „přirozeností“, tedy v souladu s hloubkou bytí lidského subjektu. Z druhé strany vzato platí, že určité způsoby jednání jsou univerzálně hodnoceny jako zavrženíhodné: zabíjení, krádež, lež, hněv, chamtivost, lakota ... Tyto způsoby jednání se jeví jako útoky na důstojnost lidské osoby a na spravedlivé požadavky kladené na život společnosti. Je tudíž zcela oprávněné vidět v těchto souzvučích určité projevy toho, co je humánní v lidské bytosti, tedy „lidskou přirozenost“, která je nad rozličnými kulturami. Zároveň je ale nutno konstatovat, že vedle tohoto souhlasu ohledně morální kvalifikace určitých typů jednání existuje značná rozrůzněnost vysvětlujících teorií. Jedná se o základní nauky *Upanišád* v hinduismu, o čtyři „vznešené pravdy“ v buddhismu, o Lao-Tseho *Tao*, o „lidskou přirozenost“ stoiků. Každý typ moudrosti či filosofický systém chápe mravní jednání uvnitř obecného vysvětlujícího rámce, jenž směřuje k legitimizaci rozlišování mezi tím, co je dobré, a tím, co je zlé. Máme před sebou velkou rozrůzněnost takových odůvodnění, což pochopitelně značně ztěžuje dialog a ukotvování mravních norem.

37. Nicméně nezávisle na teoretických odůvodněních pojetí přirozeného zákona, je možno odhalovat bezprostřední danosti svědomí, na nichž přirozený zákon staví. Předmět této kapitoly spočívá specificky v tom, že chceme ukázat, jak se zachycují společné morální hodnoty, jež pak představují přirozený zákon. Následně uvidíme, jak se pojem přirozeného zákona zakládá na ur-

čítém vysvětlujícím rámci, jenž ustavuje a legitimizuje mravní hodnoty, a to takovým způsobem, aby to mohlo být sdíleno mnoha lidmi. Když chceme podniknout úspěšně tyto kroky, zdá se být obzvláštním způsobem vhodné představit pojetí přirozeného zákona v myšlení svatého Tomáše Akvinského, protože tento myslitel, mimo jiné, situuje přirozený zákon do rámce morálky, která staví na důstojnosti lidské osoby a uznává její schopnost rozlišovat dobro a zlo.<sup>44</sup>

## 2.1. Úloha společnosti a kultury

38. Lidská osoba nabývá jenom postupně morální zkušenosti a stává se schopnou dát si sama zásady, jež mají řídit její jednání. K tomu dospívá v závislosti na tom, že je již od svého narození včleněna do sítě mezilidských vztahů počínaje rodinou. Tyto vztahy jí umožňují, aby si postupně uvědomovala sebe samu a realitu, která ji obklopuje. K tomu dochází především prostřednictvím osvojování si jazyka, mateřského jazyka, který člověka učí pojmenovávat věci a umožňuje mu, aby se stal subjektem uvědomujícím si sebe. Lidská osoba orientovaná osobami, které jsou kolem ní, proniknuta kulturou, v níž je ponořena, rozpoznává určité způsoby jednání a smýšlení jako hodnoty, o něž má usilovat, zákony, jež má zachovávat, příklady, jež má následovat, vize světa, jež si má osvojit. Sociální a kulturní kontext hraje tudíž rozhodující úlohu ve výchově k mravním hodnotám. Nicméně tyto podmíněnosti nesmí být stavěny do protikladu k lidské svobodě. Uvedené danosti spíše umožňují, aby jejich prostřednictvím lidská osoba mohla vstupovat do mravní zkušenosti, která jí eventuálně dovolí nově pohlížet na některé z těchto „samozřejmostí“, jež si vnitřně osvojila v průběhu své mravní výchovy. K tomu je třeba dodat, že společnosti a jednotlivé kultury nevyhnutelně musejí v kontextu současné globalizace uplatňovat upřímný dialog a vzájemnou výměnu názorů, které se zakládají na společné odpovědnosti všech

<sup>44</sup> Srov. JAN PAVEL II., encyklika *Veritatis splendor*, čl. 44: „Církev se často odvolávala na tomistické učení o přirozeném zákoně a přijala je do své vlastní mravouky.“ Český překlad – Praha 1994, s. 51.

za společné dobro celé planety. Společnosti a kultury musejí nechat stranou partikulární zájmy, aby tak byly s to přijímat ty mravní hodnoty, k jejichž sdílení jsou voláni všichni.

## 2.2. Mravní zkušenost: „Je třeba konat dobro“

39. Každá lidská bytost, která nabývá vědomí a odpovědnosti, zakouší vnitřní povolání ke konání dobra. Odhaluje tak, že je zásadně mravní bytostí schopnou přijímat a vyjadřovat výzvu, která se, jak jsme viděli výše, nachází ve všech kulturách: „Je třeba konat dobro a varovat se zla.“ Právě na tomto příkazu se zakládají všechny ostatní příkazy přirozeného zákona.<sup>45</sup> Tento první příkaz je poznáván přirozeně a bezprostředně pomocí praktického rozumu stejně, jako je princip sporu (princip kontradikce),<sup>46</sup> jenž je základem každého spekulativního uvažování, vnímán teoretickým rozumem nazíravě (intuitivně) a přirozeně, jakmile subjekt pochopí smysl použitých termínů. Tradičně se uvedené poznání prvního principu mravního života připisuje určité vrozené intelektuální dispozici, která se nazývá syndereze.<sup>47</sup>

40. Pomocí tohoto principu se bezprostředně ocitáme v oblasti morality. Dobro, které se osobě ukládá, je mravní dobro, tedy

---

<sup>45</sup> TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, Ia–IIae, q. 94, a. 2: „Prvním příkazem zákona je, že se má konat dobro a usilovat o ně a že se člověk má varovat zla. Na tom se pak zakládají všechny ostatní příkazy přirozeného zákona, totiž že se má konat a odmítat všechno to, co se týká příkazů přirozeného zákona, jež praktický rozum rozpoznává přirozeně jako lidská dobra.“ („Hoc est primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.“)

<sup>46</sup> Intelekt nemůže současně a z téhož zorného úhlu tvrdit a popírat určitou věc o nějakém podmětu. (Pozn. překladatele: Zde uvedená definice je formulována z logického hlediska. Vedle toho se též princip vyjadřuje také na ontologické rovině: Věc nemůže v témže ohledu zároveň být a nebýt.) (Pozn. překladatele – pokud se jedná o český překlad bylo přihlédnuto k: TOMÁŠ AKVINSKÝ, *O zákonech v Teologické sumě*, překlad K. ŠPRUNK, Praha 2003, s. 59).

<sup>47</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, Ia–IIae, q. 79, a. 12; *Katechismus Katolické Církve*, č. 1780.

určitý způsob jednání, který, když se překročí kategorie užitečného, postupuje ve směru autentické realizace onoho bytí, zároveň jednoho a rozličného, jímž je lidská osoba. Lidská aktivita se nedá redukovat na jednu prostou otázku adaptace na „ekosystém“. Lidské bytí znamená existovat a nalézat své místo uvnitř širšího rámce, jenž definuje smysl, hodnoty a odpovědnost. Když usiluje o mravní dobro, lidská osoba tím přispívá k realizaci své přirozenosti, a to za hranicemi instinktivních impulsů a bažení po specifických choutkách. Toto dobro dosvědčuje sebe samo a jeho chápání započíná v něm samotném.<sup>48</sup>

41. Mravní dobro odpovídá hluboké touze lidské osoby, která stejně jako každá bytost spontánně a přirozeně inklinuje k tomu, co vede k její plné realizaci, k tomu, co jí umožňuje dospět k dokonalosti, jež je jí vlastní, totiž ke štěstí. Subjekt se stále může, bohužel, nechat strhnout partikulárními přáními a volit ta dobra nebo ty způsoby jednání, které jsou v rozporu s mravním dobrem, jež poznává. Osoba může odmítat sebepřekonávání. To je cena svobody, jež je limitována sama v sobě a také oslabena hříchem, svobody, která se setkává jen s částečnými dobry, z nichž žádné nemůže plně uspokojit srdce lidské bytosti. 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.

42. Poslední tvrzení má zcela zásadní význam. Zakládá totiž možnost dialogu s osobami, které patří k jiným kulturním a náboženským horizontům. Dává zásadní váhu jedinečné důstojnosti každé lidské osoby, když podtrhuje její přirozenou dispozici poznávat mravní dobro, jež má uskutečňovat. Jako každý tvor tak také lidská osoba je definována celým souborem dynamismů a finalit, kterýžto soubor předchází svobodným volbám vůle. Avšak

---

<sup>48</sup> Srov. R. GUARDINI, *Liberté, grâce et destinée*, Paris 1969, s. 46–47: „Dělat dobro znamená dělat zároveň to, co obohacuje existenci a činí ji plodnější. Tak tedy dobro je to, co ochraňuje život a přivádí ho k jeho plnosti, avšak výlučně tehdy, je-li dobro konáno pro ně samo.“

narozdíl od bytostí, které nejsou vybaveny rozumem, lidská osoba je s to poznávat a interiorizovat tyto finality, a proto také vyhodnocovat vzhledem k nim to, co je pro ni dobré a co zlé. Tímto způsobem rozpoznává věčný zákon, tedy plán Boží se stvořením, a má jedinečně vznešenou účast na Boží prozřetelnosti, když řídí sebe samu a vede druhé.<sup>49</sup> Tento důraz kladený na důstojnost mravního subjektu a na jeho relativní autonomii se zakládá na uznání autonomie stvořených skutečností a vyrovnává se také se základní charakteristikou současné kultury.<sup>50</sup>

43. Mravní závazek, jež subjekt uznává, tedy nepochází z nějakého zákona, jenž by byl vzhledem k subjektu vnější (čirá heteronomie), nýbrž je ukládán vycházející z něj samotného. Jak ukazuje základní princip, jež 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 popis konstant fyzikálního nebo sociálního světa, neodkazuje ani na nějaký imperativ svévolně uložený mravnímu subjektu zvnějšku. V tomto případě výraz „zákon“ označuje určité zaměření praktic-

---

<sup>49</sup> TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, Ia–IIae, q. 91, a. 2: „Mezi všemi bytostmi je tvor obdařený rozumem podřízen Boží prozřetelnosti tím nejvznešenějším způsobem, neboť on sám má účast na této prozřetelnosti, když pečuje o sebe i o ostatní. Tento tvor má totiž účast na věčné normě, podle níž tato bytost vlastní určitou přirozenou inklinaci k povinnému cíli i způsobu jednání. A tato účast rozumem obdařeného tvora na věčném zákoně se nazývá přirozený zákon.“ („Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.“) Tento text je citován in: JAN PAVEL II., encyklika *Veritatis splendor*, čl. 43. Srov. také II. Vatikánský koncil, deklarace *Dignitatis humanae*, čl. 3: „Nejvyšším pravidlem pro lidský život je sám Boží zákon, věčný, objektivní a všeobecný, kterým Bůh podle záměrů své moudrosti a lásky pořádá, řídí a spravuje celý svět a cesty lidské společnosti. Bůh dává člověku účast na tomto svém zákoně, takže člověk může pod jemným vedením Boží prozřetelnosti stále více poznávat neměnnou pravdu.“

<sup>50</sup> Srov. II. Vatikánský koncil, pastorální konstituce *Gaudium et spes*, čl. 36.

kého rozumu, jež indikuje mravnímu subjektu, jaký druh jednání je v souladu s jeho vrozeným dynamismem a zároveň je nezbytný pro jeho bytí, které tíhne ke své plné realizaci. Tento zákon je normativní silou nároku, jenž je niterný duchu. Tento zákon se rodí ze samotného srdce naší bytosti jako výzva k realizaci a k překonávání sebe. Nejde zde tudíž o podřizování se zákonu někoho jiného, nýbrž o přijetí zákona vlastního bytí.

### **2.3. Odhalování příkazů přirozeného zákona: univerzalita přirozeného zákona**

44. Když máme za sebou tematizaci základního tvrzení, které uvádí do mravního řádu: „Je třeba konat dobro a varovat se zla,“ podívejme se nyní na to, jak v subjektu dochází k uznání základních zákonů, jež mají upravovat lidské jednání. Zmíněné uznání nespočívá v nějakém abstraktním nahlížení lidské přirozenosti, nejde tu ani o konceptualizační úsilí, která následně přísluší filosofickému a teologickému teoretizování. Vnímání základních mravních dober je bezprostřední a vitální, zakládá se na spřízněnosti ducha s hodnotami a vtahuje do hry jak afektivitu, tak intelekt, jak srdce, tak ducha. Jedná se často o nedokonalý výtěžek, který je ještě nevyjasněný, který však zároveň vykazuje hlubinnou bezprostřednost. Na tomto místě se jedná o údaje nejprostší a všem společné zkušenosti, které jsou implicitní konkrétnímu jednání lidských osob.

45. Při svém hledání mravního dobra se lidská osoba pouští do naslouchání tomu, čím sama je, a uvědomuje si základní inklinace své přirozenosti, což je něco jiného než prostá a slepá hnutí touhy. Když si uvědomí, že dobro, 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 pro sebe samu určitý počet velmi obecných příkazů, která sdílí se všemi lidskými bytostmi a které představují obsah toho, co se nazývá přirozený zákon.

46. Tradičně se rozlišují tři soubory přirozených dynamismů, které působí v lidské osobě.<sup>51</sup> První, který je společný všem substanciálním jsoucňům, esenciálním způsobem zahrnuje tíhnutí k uchování a rozvíjení vlastní existence. Druhý, jenž má osoba společný se všemi živými bytostmi, zahrnuje tíhnutí reprodukovat se, aby pokračoval vlastní druh. Třetí, jenž je vlastní lidské osobě jakožto rozumem obdařené bytosti, obsahuje tíhnutí k poznávání pravdy o Bohu a k životu ve společnosti. Vyjde-li se z těchto tří tíhnutí, je možno formulovat první přikázání přirozeného zákona, jež člověk poznává přirozeným způsobem. Tato přikázání jsou velmi obecná, zároveň však představují první substrát, jenž se nachází v základech veškerých následných úvah o dobru, jež se má konat, a zlu, jehož je třeba se varovat.

47. Když chceme vyjít z těchto obecností a objasnit konkrétní volby, jež se mají uplatňovat, je třeba obrátit se na diskursivní rozum, jenž determinuje to, jaká konkrétní mravní dobra jsou s to realizovat osobu a lidství, a tak formuluje konkrétnější přikázání, která jsou schopna orientovat člověkovu jednání. V této nové etapě poznání dobra a zla postupuje cestou uvažování, které je na začátku je velmi jednoduché, dostává se mu omezená životní zkušenost a odehrává se v rámci intelektuálních možností příslušného člověka. Na této rovině se hovoří o „druhých přikázecích“ přirozeného zákona, které člověk odhaluje díky více či méně dlouhému pozorování praktického rozumu na rozdíl od obecných a základních příkazů, které člověk vystihuje spontánně a které se nazývají „první příkazy“.<sup>52</sup>

## 2.4. Příkazy přirozeného zákona

48. V lidské osobě jsme identifikovali určité první tíhnutí, které sdílí s ostatními jsoucnými. Jedná se o inklinaci uchovávat a rozvíjet svou vlastní existenci. V živých tvorech se zpravidla projevuje spontánní reakce na určité bezprostřední ohrožení živo-

<sup>51</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 94, a. 2.

<sup>52</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 94, a. 6.



ta, tvor před ním prchá, brání celistvost vlastní existence, bojuje o přežití. Tělesný život se přirozeně jeví jako základní, esenciální a prvořadé dobro. Z toho pak vzhází příkázání chránit vlastní život. Výrok o uchování života implikuje inklinace ke všemu tomu, co vlastním způsobem prospívá člověku k udržení biologického života a k jeho kvalitě, jde o zdraví těla, užívání vnějších prostředků, jež zajišťují život jako strava, oděv, ubytování, práce, kvalita životního prostředí ... Na základě těchto inklinací lidská bytost před sebe staví cíle, které přispívají k harmonickému a odpovědnému rozvíjení vlastní existence a které se mu jeví jako mravní dobra, hodnoty, o něž je třeba usilovat, jako závazky, jež je třeba dodržovat, a také jako práva, jež je třeba uplatňovat. Povinnost uchovat vlastní život je spjata s právem požadovat to, co je nezbytné k jeho zachování ve vhodném prostředí.<sup>53</sup>

49. Druhá inklinace, jež je společná všem živým tvorům, se týká přežití druhu, které se realizuje prostřednictvím plození a které souvisí s tendencí k zachování vlastní existence. Jestliže trvalost biologické existence je pro individuum cosi nemožného, pak je možná pro druh, a právě tak se v určitém ohledu překračuje limit vlastní každé tělesné bytosti. Dobro vlastního druhu se tudíž jeví jako jedna ze základních aspirací osoby. Tuto záležitost si uvědomujeme zejména v naší době, když určité perspektivy jako oteplování klimatu podněcují náš smysl pro odpovědnost za naši planetu obecně a zejména o lidský druh specificky. Tato otevřenost vůči určitému společnému dobru vlastního druhu již ohlašuje některé aspirace, jež jsou člověku vlastní. Dynamismus zaměřený na plození je vnitřně spjat s přirozenou inklinací muže vůči ženě a ženy vůči muži, což je ve všech lidských společnostech univerzálně uznávaná danost. Totéž platí pro inklinaci starat se o vlastní děti a vychovávat je. Zmíněné inklinace implikují, že trvalost páru muže a ženy a také jejich vzájemná věrnost jsou hodnoty, o něž je třeba usilovat, i když se tyto hodnoty mohou naplno projevit jedi- ně v duchovním řádu meziosobního společenství.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Srov. *Všeobecná deklarace lidských práv*, čl. 3. 5. 17. 22.

<sup>54</sup> Srov. *Všeobecná deklarace lidských práv*, čl. 16.

50. Třetí tíhnutí je vlastním specifíkem člověka jako duchovní bytosti, která je vybavena rozumem, která je s to schopna poznávat pravdu, která je s to vstoupit do dialogu s druhými a uzavírat svazky přátelství. Z uvedených důvodů je třeba přiznat těmto inklinacím obzvláštní důležitost. Tíhnutí k životu ve společnosti vyplývá především ze skutečnosti, že lidská bytost potřebuje druhé kvůli překonávání svých vlastních vnitřních individuálních limitů i kvůli dosahování zralosti v různých oblastech své existence. Za účelem plného projevení své duchovní přirozenosti člověk potřebuje uzavřít se sobě podobnými vztahy velkodušného přátelství a rozvíjet intenzivní spolupráci v díle hledání pravdy. Integrované dobro osoby je tak niterně spjato s životem v komunitě, která se organizuje jako politická společnost, a to díky síle přirozené inklinace, a nikoli jen na základě nějaké konvence.<sup>55</sup> Vztahová charakteristika osoby se promítá také do tendence k životu ve společenství s Bohem nebo s Absolutnem. To vše se projevuje v náboženském citu nebo v touze poznat Boha. Je zřejmé, že tato inklinace může být popírána těmi, kdo odmítají existenci osobního Boha, nicméně zůstává implicitně přítomna v hledání pravdy a smyslu, které je patrné v každé lidské bytosti.

51. Těmto specificky lidským tendencím odpovídá požadavek, jež postřehuje rozum, konkrétně uskutečňovat tento vztahový život a utvářet život ve společnosti na spravedlivých základech, které mají odpovídat přirozenému právu. To implikuje jednak uznání rovnocenné důstojnosti každého jedince lidského druhu bez ohledu na rozdíly, které s sebou nese rasa a kultura, jednak velký respekt k lidství, kdekoli se nachází, a to i v tom nejmenším a nejopovrhovanějším mezi představiteli lidského rodu. „Nečiň nikomu to, co nechceš, aby bylo činěno tobě.“ V tomto výroku nalézáme zlaté pravidlo, jež je dnes využívána jako princip morálky vzájemnosti. První kapitola nám umožnila shledat přítomnost zmíněného pravidla ve valné většině různých druhů moudrosti i v samotném Evangelii. Svátý Jeroným proka-

<sup>55</sup> STOV. ARISTOTELES, *Politika*, I, 2 (1253 a 2–3); II. Vatikánský koncil, pastorální konstituce *Gaudium et spes*, čl. 12, odstavec 4.

zoval univerzalitu mnoha mravních předpisů tak, že je vztahoval k negativní formulaci zlatého pravidla. „Je správné to, co Bůh vepisuje do srdce lidského rodu: »Co nechceš, aby bylo činěno tobě, to nedělej druhým.« Kdo by nevěděl, že vražda, cizoložství, krádež a všechny druhy chamtivosti jsou zlo, poněvadž si nepřeje, aby se to dělo jemu? Kdybychom nevěděli, že tyto záležitosti jsou zlé, nikdy bychom si nestěžovali, když se tyto věci přihodí nám.“<sup>56</sup> Se zlatým pravidlem souvisejí různá přikázání Desatera, mnohé předpisy buddhismu, řada pravidel konfucianismu, ba dokonce i valná většina směrnic velkých chart, které pojednávají o právech lidské osoby.

52. Na konci této zběžné prezentace morálních principů, které vyplývají z toho, že náš rozum vezme na vědomí základní inklinace lidské osoby, stojíme před souborem předpisů a hodnot, jež alespoň ve své obecné formulaci mohou být považovány za univerzální, neboť se vztahují na celé lidstvo. Tyto předpisy a hodnoty navíc vykazují neměnnost v té míře, ve které vyplývají z lidské přirozenosti, jejíž esenciální složky zůstávají v průběhu dějin identické. Nicméně může dojít k tomu, že dané záležitosti jsou zatemněné nebo vymazané z lidského srdce z důvodu hříchu nebo kulturních či historických podmínek, jež mohou negativně ovlivňovat osobní mravní život. Jedná se zejména o ideologie, záluďnou propagandu, generalizovaný relativismus, hříšné struktury...<sup>57</sup> Je tudíž třeba umírněnosti a opatrnosti, když

---

<sup>56</sup> Sv. JERONÝM, *Epistola* 121, 8 [PL 22, co. 1024].

<sup>57</sup> Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 94, a. 6: „Pokud se jedná o druhé příkazy, přirozený zákon může být vymazán ze srdce lidí, a to buď kvůli špatným názorům, obdobně jako ve spekulativních záležitostech dochází k omylům ohledně nutných závěrů, nebo kvůli špatným zvykostem a nesprávným návykům, jako například někteří nepokládali za hřích lupičství, nebo dokonce neřestí proti přirozenosti, jak tvrdí apoštol (srov. Řím 1, 24).“ („Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos; sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam apostolus dicit, ad Rom. 1,24.“) (Pozn. překladatele – pokud se jedná o český překlad bylo přihlédnuto k: srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *O zákonech v Teologické sumě*, překlad K. ŠPRUNK, Praha 2003, s. 68).

se odvoláváme na zřejmost (evidenci) předpisů přirozeného zákona. Zároveň je ale nutno uznat, že tyto předpisy mají společný základ, na čemž se pak může zakládat dialog směřující k univerzální etice. Protagonisté zmíněného dialogu se však musejí naučit tomu, aby neprosazovali své vlastní zájmy, aby se tak mohli otevřít potřebám ostatních lidí a nechat se oslovovat společnými mravními hodnotami. V pluralistické společnosti, v níž je složité nalézt shodu ohledně filosofických základů, je takovýto dialog absolutní nezbytností. Nauka o přirozeném zákoně může být pro tento dialog přínosná.

## **2.5. Aplikace společných příkázání – historicita přirozeného zákona**

53. Nelze zůstat pouze na obecné rovině prvních principů přirozeného zákona. Morální reflexe se potřebuje ponořit do konkrétního 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. 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 [...]. Ve skutečích však není tatáž praktická pravdivost nebo správnost u všech lidí, když se jedná

o vlastní skutky, nýbrž shledáváme ji, když se jedná o to obecné. A ti, u kterých je táž správnost ve vlastních záležitostech, nemají o tom stejné poznání [...]. Čím více se sestupuje k jednotlivinám, tím více se shledává nedostatečnost.<sup>58</sup>

54. 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 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, 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.

---

<sup>58</sup> Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 94, a. 4: „Ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae, et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus [...]. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia, et apud illos apud quod est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota. [...]. Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur.” (Pozn. překladatele – pokud se jedná o český překlad bylo přihlédnuto k: srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *O zákonech v Teologické sumě*, překlad K. ŠPRUNK, Praha 2003, s. 63).

## 2.6. Morální dispozice osoby a její konkrétní jednání

55. K tomu, aby člověk dospěl ke správnému hodnocení toho, co je třeba vykonat, mravní subjekt musí být vybaven určitým počtem vnitřních dispozic, jež mu umožňují, aby zůstal otevřen požadavkům přirozeného zákona a zároveň aby byl informován o danostech konkrétní situace. V kontextu pluralismu, jako je ten náš, si stále jasněji uvědomujeme skutečnost, že nelze vypracovat určitou morálku zakládající se na přirozeném zákoně, aniž bychom k tomu nepřipojili reflexi o vnitřních dispozicích nebo o ctnostech, což moralistu uschopňuje k tomu, aby dokázal dospět k adekvátní normě jednání. To platí ještě více pro subjekt, jenž je osobně angažován v jednání a jenž musí formulovat soud svědomí. Proto není divu, že jsme dnes svědky obrody „morálky ctností“, která se inspičuje aristotelovskou tradicí. Když se tímto způsobem klade důraz na mravní kvality, jež jsou potřebné ke správné morální reflexi, stává se srozumitelným, proč různé kultury připisují tak důležitou roli postavě mudrce. On má totiž obzvláštní schopnost rozlišování právě v té míře, v jaké má vnitřní mravní dispozice, jež mu umožňují formulovat odpovídající etický soud. Schopnost rozlišování tohoto druhu má charakterizovat moralistu, když usiluje o konkretizaci přirozeného zákona, i každý autonomní subjekt, který stojí před úkolem vyslovit soud svědomí a formulovat bezprostřední a konkrétní normu týkající se jeho vlastního jednání.

56. Morálka se tudíž nemůže omezovat pouze na vyslovování norem. Musí totiž rovněž podporovat formaci subjektu, aby tento subjekt, když je nasazen v jednání, byl s to aplikovat univerzální příkazy přirozeného zákona na konkrétní podmínky existence v různých kulturních kontextech. Tato schopnost je zajišťována mravními ctnostmi, především pak rozvážností (*prudenza, prudentia* – rozumností, opatrností), která bere zřetel na jednotlivost při posuzování konkrétního jednání. Rozvážný člověk musí mít poznání nejen univerzálního, ale také partikulárního. Když chce vystihnout vlastní charakteristiky této ctnosti, svatý Tomáš Akvinský neváhá tvrdit: „Jestliže má jen jedno z těchto dvou druhů

poznání, pak je třeba upřednostnit, aby to bylo poznání partikulárních skutečností, jež se zblízka týká onoho jednání.<sup>59</sup> Pomocí rozvážnosti je třeba proniknout danou kontingentní skutečností, která je pro rozum vždy tajemná, dále je třeba: udělat si pokud možno co nejpresnější představu o dané skutečnosti, jasně vnímat mnohočetnost okolností, zachytit pokud možno co nejdělejší onu originální a v zásadě nepopsatelnou situaci. Dosažení tohoto záměru vyžaduje různé operace a schopnosti, jež má uvést do činnosti právě rozvážnost.

57. Jedinec se ale nesmí ztratit v konkrétním a individuálním, což se vytykalo „situační etice“. Člověk musí odhalovat „správné pravidlo jednání“ a stanovit odpovídající normu jednání. Toto správné pravidlo vyplývá z preliminárních principů. Zde máme na mysli první principy praktického rozumu, nicméně přísluší také mravním ctnostem, aby otevíraly a sensibilizovaly vůli i afektivitu vůči různým lidským dobrům, a tak rozvážnému člověku indikovaly to, k jakým cílům se má zaměřovat ve své každodennosti. Nyní bude jedinec schopen formulovat konkrétní normu, která se před něj staví, a zároveň nechat své jednání prostupovat spravedlností, silou a umírněností. V dané záležitosti lze hovořit o určité

---

<sup>59</sup> Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Sententia libri Ethicorum*, Lib. VI, 6 (ed. Leonina, t. XLVII, 353–354). „Rozvážnost nenahlíží pouze univerzální záležitosti, v nichž není úkon, je totiž třeba, aby znala jednotlivosti, neboť je aktivní, tedy princip jednání. Nuže tedy úkon se týká jednotlivého. Proto určití lidé, kteří nemají univerzální vědění, jsou aktivnější v určitých partikulárních záležitostech nežli ti, kdo mají univerzální vědění, protože mají zkušenost v onom partikulárním. [...] Jelikož tedy rozvážnost je praktické měřítko, je proto třeba, aby rozvážný člověk měl oba druhy poznání, totiž ono univerzální i ono partikulární. Jestliže nemá jeden z těchto dvou druhů poznání, pak je třeba upřednostnit, aby to bylo poznání partikulárních skutečností, jež se zblízka týká onoho jednání.“ (*Prudentia enim non considerat solum universalialia, in quibus non est actio; sed oportet quod cognoscat singularia, eo quod est activa, idest principium agendi. Actio autem est circa singularia. Et inde est, quod quidam non habentes scientiam universalium sunt magis activi circa aliqua particularia, quam illi qui habent universalem scientiam, eo quod sunt in aliis particularibus experti. [...] Quia igitur prudentia est ratio activa, oportet quod prudens habeat utramque notitiam, scilicet et universalium et particularium; vel, si alteram solum contingat ipsum habere, magis debet habere hanc, scilicet notitiam particularium quae sunt propinquiora operationi.*)“

„emocionální inteligenci“, protože rozumové mohutnosti, aniž by pozbyly svou specifickost, se uplatňují v rámci afektivity, takže v mravním jednání je zapojena plnost osoby.

58. Rozvážnost je pro mravní subjekt nezbytná kvůli požadované flexibilitě univerzálních morálních principů vzhledem k jejich adaptaci na různé situace. Zmíněná flexibilita však neznamená oprávnění vidět v rozvážnosti pouze určitý druh laciného kompromisu vzhledem k mravním hodnotám. Přesně naopak, právě prostřednictvím rozhodování na základě rozvážnosti se před subjektem vyjadřují konkrétní požadavky mravní pravdy. Rozvážnost představuje nutný předpoklad autentického morálního závazku.

59. Máme před sebou perspektivu, která v rámci pluralistické společnosti, jako je ta naše, nabývá významu, jež nelze podceňovat bez toho, že by z toho nevzešly závažné škody. Dané pojetí se rodí ze skutečnosti, že morální věda nemůže poskytnout jedinámu 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. Zároveň však morální věda neponechává svědomí jenom čiré subjektivitě, a proto ho vede, aby se otvíralo mravní pravdě, a tak bylo s to dospět k přiměřenému soudu. Přirozený zákon tudíž nemůže být prezentován jako již předem ustavený souhrn norem, jež se mravnímu subjektu ukládají apriorně. Přirozený zákon totiž představuje pramen objektivní inspirace v procesu, v němž mravní subjekt dospívá ke svému rozhodnutí.



## Třetí kapitola

### Teoretické základy přirozeného zákona

#### 3.1. Od zkušenosti k teorii

60. Spontánní osvojení si základních etických hodnot, jež se vyjadřují v příkazech přirozeného zákona, představuje výchozí bod procesu, jenž přivádí mravní subjekt až k soudu svědomí, v němž se vyjadřuje, jaké jsou morální požadavky, které se staví před subjekt v konkrétní situaci. Úkolem teologa a filosofa je zabývat se touto zkušeností osvojení si prvních principů etiky, prověřovat její hodnotu a vykládat to vše rozumovou cestou. Uznání těchto filosofických a teologických základů však nepodmiňuje spontánní přilnutí ke společným hodnotám. Mravní subjekt totiž může v praxi uplatňovat směrnice přirozeného zákona, aniž by byl s to kvůli specifickým intelektuálním podmíněnostem výslovně chápat jeho poslední teoretické základy.

61. Filosofické odůvodnění přirozeného zákona vykazuje dvě úrovně souvislosti a hloubky. Idea přirozeného zákona se odůvodňuje především na rovině reflexivního pozorování antropologických konstant, které charakterizují zdařilou humanizaci osoby a harmonický sociální život. Reflexivní zkušenost nesená různými tradičními formami moudrosti, rozlišnými filosofiemi a humanitními vědami umožňuje vymezit některé z podmínek, jež jsou třeba k tomu, aby každý dokázal co nejlépe vyjádřit své lidské schopnosti ve svém osobním a komunitním životě.<sup>60</sup> Tak se dospívá k poznání, že některé způsoby jednání vyjadřují příkladnou důstojnost ve způsobu prožívání a naplňování vlastního lidství. Tyto způsoby jednání vymezují ve vlastním smyslu mravní

---

<sup>60</sup> Kupříkladu experimentální psychologie podtrhuje důležitost aktivní přítomnosti rodičů jednoho i druhého pohlaví pro harmonický rozvoj osobnosti dítěte nebo také rozhodující význam otcovské autority při utváření identity dítěte. Dějiny politiky ukazují, že účast všech na rozhodnutích, která se týkají celé komunity, obecně napomáhá k utváření sociálního smíru a budování politické stability.

ideál ctnostného života „podle přirozenosti“, tedy života v souladu s hlubinnou přirozeností lidského subjektu.<sup>61</sup>

62. Platí však, že jedině přijetí metafyzického rozměru reality může přirozenému zákonu poskytnout jeho plné a kompletní filosofické odůvodnění. Metafyzika totiž umožňuje porozumět tomu, že univerzum nemá samo v sobě svůj poslední důvod bytí. Metafyzika rovněž vrhá světlo na základní strukturu reality. Jedná se o rozlišení mezi Bohem jako bytím, jež subsistuje samo v sobě, a ostatními jsoucnými, která od Něho dostávají existenci. Bůh je stvořitel, svobodný a transcendentní pramen všech ostatních jsoucenců, která dostávají od něho „podle míry, počtu a váhy“ (srov. Mdr 11, 20) existenci ve shodě s přirozeností, která je definuje. Tvorové jsou tudíž epifanií osobní stvořitelské moudrosti, ustavujícího Slova, jež se v nich vyjadřuje a zjevuje. „Každý tvor je Boží slovo, protože o Bohu vypovídá,“ píše svatý Bonaventura.<sup>62</sup>

63. Stvořitel není pouze počátkem tvorů, nýbrž také jejich transcendentním cílem, k němuž tvorové svou přirozeností směřují. Tímto způsobem jsou tvorové proniknutí dynamismem, jenž je vede k tomu, aby se naplňovali, každý svým vlastním způsobem, ve sjednocení s Bohem. Uvedený dynamismus je transcendentní, a to v míře, v jaké vychází z věčného zákona, totiž z plánu Boží prozřetelnosti, jenž se nachází ve Stvořitelově duchu.<sup>63</sup> Tento

---

<sup>61</sup> Na této první rovině výraz přirozeného zákona obvykle odhlíží od výslovného zmiňování Boha. Je jisté, že otevřenost transcenci patří k ctnostnému způsobu jednání, jež máme očekávat od naplněného člověka, nicméně Bůh na této rovině ještě není nezbytně uznáván jako základ a pramen přirozeného zákona ani jako poslední cíl, jenž mobilizuje a hierarchizuje různé způsoby ctnostného jednání. Zdá se, že toto výslovné nevyznávání Boha jako poslední mravní normy brání „empirickému“ přístupu k přirozenému zákonu v tom, aby se ustavil jako vysloveně mravní nauka.

<sup>62</sup> SV. BONAVENTURA, *Commentarius in Ecclesiasten*, c. 1 (*Opera Omnia VI*, ed. Quaracchi, 1893, s. 16): „verbum divinum est omnis creatura, quia Deum loquitur.“

<sup>63</sup> SV. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 91, a. 1: „Zákon není nic jiného než příkaz praktického rozumu ve vládci určité dokonale obce. Připustíme-li, že svět je spravován Boží prozřetelností, pak je zřejmé, [...] že celá vesmírná obec je spravována podle Božího záměru. A proto záměr spravování věcí, jenž je v Bohu jako ve vládci všeho existujícího, má povahu zákona.“

dynamismus je ale zároveň také imanentní, neboť není tvorům uložen jaksi zvenku, nýbrž je vepsán do jejich vlastní přirozenosti. Tvorové striktně materiální naplňují spontánně zákonitosti svého bytí, zatímco duchovní tvorové realizují tento dynamismus osobním způsobem. Interiorizují totiž dynamismy, jež je definují a zaměřují ve svobodě k jejich vlastnímu kompletnímu naplnění. Tito duchovní tvorové formulují pro sebe samotné zmíněné dynamismy jako základní normy svého mravního jednání, jedná se o mravní zákon ve vlastním slova smyslu, a usilují o realizaci toho všeho ve svobodě. Z uvedeného důvodu se přirozený zákon definuje jako participace na věčném zákoně.<sup>64</sup> Na jedné straně je přirozený zákon zprostředkován inklinacemi přirozenosti, které jsou výrazem stvořitelské moudrosti, na druhé straně je zprostředkuje světlo lidského rozumu, které ho interpretuje, vždyť sám lidský rozum je určitou stvořenou participací na světle Boží inteligence. Etika se tímto způsobem prezentuje jako „participovaná teonomie“.<sup>65</sup>

---

A poněvadž Boží rozum netěží své vědění z času, nýbrž má věčné vědění, [...] je tudíž třeba tento typ zákona definovat jako věčný.“ („Nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur [...], quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum [...], inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam.“) Pozn. překladatele – pokud se jedná o český překlad bylo přihlédnuto k: SROV. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *O zákonech v Teologické sumě*, překlad K. ŠPRUNK, Praha 2003, s. 26–27.

<sup>64</sup> Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, Ia–IIae, q. 91, a. 2: „Z toho je patrné, že přirozený zákon není nic jiného než účast rozumového tvora na věčném zákoně.“ (Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.“) SROV. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *O zákonech v Teologické sumě*, překlad K. ŠPRUNK, Praha 2003, s. 29.

<sup>65</sup> SROV. JAN PAVEL II., encyklika *Veritatis splendor*, čl. 41. Nauka ohledně přirozeného zákona jako základu etiky je po právu přístupná přirozenému rozumu. Dějiny to dokládají. Ve skutečnosti ale tato nauka dosahuje své plné zralosti až s křesťanským zjevením. Především proto, že porozumění přirozenému zákonu jako účasti na věčném zákoně je úzce vázáno na metafyziku stvoření. Ačkoli tato metafyzika je po právu přístupná filosofickému rozumu, ve skutečnosti byla prezentována a vysvětlena až pod vlivem biblického monoteismu. Zjevení tedy,

### 3.2. Přirozenost, osoba a svoboda

64. Pojem přirozenosti je specifickým způsobem komplexní a rozhodně není jednoznačný. Je nesporné, že ve filosofii hraje roli řecké myšlení ohledně fysis. V tomto myšlení přirozenost znamená princip zvláštní ontologické identity určitého subjektu, tedy jeho esenci, která je definována souhrnem svých stálých inteligibilních charakteristik. Takováto esence nabývá jména přirozenost především tehdy, je-li vnímána jako vnitřní princip pohybu, jenž zaměřuje subjekt k jeho vlastní realizaci. Pojem přirozenosti tudíž představuje nikoli statickou danost, nýbrž dynamický a reálný princip rozvoje subjektu a jeho specifických aktivit. Pojem přirozenosti byl vytvořen zejména jako prostředek myšlení o materiálních a smyslových jsoucnech, nicméně neomezuje se pouze na tuto „fyzickou“ oblast a aplikuje se analogicky také na duchovní skutečnosti.

65. Idea, podle níž bytosti mají určitou přirozenost, se staví před lidského ducha, jakmile chce odůvodnit imanentní finalitu bytostí a uspořádanost, již vnímá v jejich způsobech jednání a reagování.<sup>66</sup> Kdo pohlíží na tvory jako na přirozenosti, zároveň tím uznává jejich vlastní konzistenci a stvrzuje, že tito tvorové jsou relativně autonomní jednotky v řádu bytí a jednání, a nikoli pouhé iluze nebo dočasné konstrukce ze strany vědomí. Tyto „přirozenosti“ ovšem nejsou do sebe uzavřené ontologické jednotky a nestojí prostě jedny vedle druhých. Jedny přirozenosti působí

---

například prostřednictvím Desatera, vysvětluje, potvrzuje, očišťuje a kompletuje základní principy přirozeného zákona. (Poznámka překladatele: Autoři dokumentu prezentují právě uvedený text jako citaci z čl. 41 zmíněné encykliky, kde se hovoří o „teonomii“. Právě uvedený text se v čl. 41 však nenachází. Nenalezli jsme ho ani na jiném místě této encykliky, a proto tento text uvádíme jako komentář autorů dokumentu.)

<sup>66</sup> Nestaví za pojem přirozenosti velký otazník evoluční teorie, která inklinuje k redukování druhu na choulostivou a provizorní rovnováhu v toku stávání se? Ať už je hodnota této teorie v oblasti biologie jakákoli, pojem druhu odpovídá trvalému požadavku kladenému na filosofické vysvětlení toho, co je živé. Jedině použití formální specifity, která se nedá redukovat na souhrn materiálních vlastností, umožňuje odůvodňovat inteligibilitu vnitřní funkčnosti určitého organismu, který je nahlížen jako vnitřně souvislý celek.

na jiné a udržují mezi sebou komplexní vztahy příčinnosti. V duchovním řádu platí, že osoby mezi sebou utvářejí intersubjektívni relace. Přirozenosti tedy tvoří určitou síť, v posledním důsledku určitý řád, jakousi sérii ujednocenou relací k určitému principu.<sup>67</sup>

66. Křesťanství promyslelo nově *fysis* starověkých myslitelů a začlenilo ji do širší a hlubší vize celé skutečnosti. Na jedné straně platí, že Bůh křesťanského zjevení není prostou součástí univerza, tedy jedním prvkem velkého Celku přírody. Naopak, On je transcendentní a svobodný Stvořitel univerza. Je totiž zřejmé, že konečné univerzum nemůže ustavovat sebe samo, a proto odkazuje k tajemství nekonečného Boha, jenž ho z lásky stvořil z ničeho a zůstává svobodný zasáhnout do přirozeného běhu věcí, kdykoli se mu zlíbí. Na druhé straně se odráží transcendentní tajemství Boha v tajemství lidské osoby, která je obrazem Božím. Lidská osoba je schopna poznání a lásky, je vybavena svobodou, je s to vstupovat do společenství s ostatními a je Bohem povolána k cíli, jenž překračuje zaměření fyzické přirozenosti. Osoba se naplňuje ve svobodném a zdarma darovaném vztahu lásky k Bohu, jenž se realizuje v dějinách.

67. Spolu s důrazem na svobodu jakožto podmínku odpovědi člověka na iniciativu Boží lásky křesťanství rozhodujícím způsobem přispělo k tomu, aby se ve filosofickém myšlení dávalo náležité místo pojmu osoby, což mělo zásadní vliv na etické nauky. Dále je třeba připomenout, že teologické bádání v oblasti tajemství křesťanské víry vedlo k velmi významnému prohloubení filosofického pojmu osoby. Na jedné straně pojem osoby slouží k označování distinkce mezi Otcem, Synem a Duchem svatým v nekonečném tajemství jedině Boží přirozenosti. Na druhé straně je osoba bodem, v němž se realizuje, při respektování rozlišení

---

<sup>67</sup> Nauka o dědičné vině silně podtrhuje reálnou jednotu lidské přirozenosti, která se nedá redukovat pouze na prostou abstrakci ani na sumu individuálních skutečností. Tato přirozenost označuje spíše celistvost, jež zahrnuje všechny lidi, kteří společně sdílejí totéž určení. Prostá skutečnost, že jsme se narodili nás uvádí do trvalých vztahů solidarity se všemi ostatními lidmi.

i distance mezi božskou a lidskou přirozeností, a ustavuje ontologická jednota Bohočlověka, Ježíše Krista. V křesťanské teologické tradici vykazuje osoba dva vzájemně komplementární aspekty. Na jedné straně je osoba podle Boethiovy definice, jak ji převzala scholastická teologie: „individuální podstata rozumem obdařená přirozenosti.“<sup>68</sup> To odkazuje na jedinečnost ontologického subjektu, jenž má duchovní přirozenost, a proto se těší důstojnosti a autonomii, jež se projevují ve vědomí sebe sama a ve svobodné vládě na vlastním jednáním. Na druhé straně platí, že osoba se projevuje ve své schopnosti vstupovat do vztahů, a proto uplatňuje své působení v řádu intersubjektivit a ve společenství lásky.

68. Osoba není v rozporu s přirozeností. Přesně naopak, neboť přirozenost a osoba jsou dva pojmy, které se vzájemně doplňují. Na jedné straně platí, že osoba je určitá jedinečná realizace lidské přirozenosti pojmáná v metafyzickém smyslu. Na druhé straně platí, že osoba ve svých svobodných rozhodnutích, jejichž prostřednictvím odpovídá v konkrétnosti „teď a nyní“ na vlastní jedinečné a transcendentní povolání, přijímá směrnice dané svou vlastní přirozeností. Přirozenost totiž podmiňuje výkon svobody a dává orientaci pro rozhodnutí, jež osoba má vykonat. Když zkoumá inteligibilitu své vlastní přirozenosti, osoba odhaluje cesty vedoucí ke své vlastní realizaci.

### 3.3. Přirozenost, člověk a Bůh – od harmonie ke konfliktu

69. Pojem přirozeného zákona předpokládá, že přirozenost je pro člověka nositelkou určitého etického poselství, a tak představuje určitou implicitní morální normu, již pak lidský rozum aktualizuje. Víze světa, v níž se rozvinula nauka o přirozeném zákoně a v níž dodnes nalézá svůj smysl, proto implikuje reflektované přesvědčení, že existuje harmonie mezi třemi substancemi,

---

<sup>68</sup> BOETHIUS, *Contra Eutychen et Nestorium*, c. 3 [PL 64, col. 1344]: „Persona est rationalis naturae individua substantia.“ Srov. Sv. BONAVENTURA, *Commentarius in librum I Sententiarum*, d. 25, a. 1, q. 2; Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, Ia, q. 29, a. 1.

totiž mezi Bohem, člověkem a přírodou. V tomto pojetí je svět vnímán jako inteligibilní celek, který je sjednocen společným poměrem jsoucen, z nichž se tento svět skládá, k jedinému ustavujícímu božskému principu, tedy ke Slovu (*Logos*). Křesťanství tvrdí, že za hranicemi neosobního a imanentního *Logos*, jež odhalil stoicismus a jež předpokládají moderní přírodní vědy, je osobní, transcendentní a stvořitelský *Logos*. „Nejsou to prvky kosmu, zákonitosti hmoty, jež v posledním důsledku panují nad světem i člověkem, nýbrž je to osobní Bůh, kdo vládne nad hvězdami, tedy na univerzem. Nikoli zákonitosti hmoty a evoluce jsou poslední instancí, nýbrž rozum, vůle, láska, tedy Osoba.“<sup>69</sup> Osobní Boží *Logos* – Boží Moudrost a Slovo – je nikoli pouze inteligibilním, transcendentním Počátkem a Modelem univerza, ale rovněž Tím, kdo ho drží v harmonické jednotě a kdo ho přivádí k jeho cíli.<sup>70</sup> Stvořitelské Slovo pomocí dynamismu, jež vepsalo do nitra bytostí, zaměřuje tyto bytosti k jejich plné realizaci. Toto dynamické zaměření není nic jiného než Boží vláda, jež v čase uskutečňuje plán Prozřetelnosti, tedy Věčný zákon.

70. Každý tvor svým vlastním způsobem participuje na *Logos*. Člověk, který je definován na základě rozumu nebo *logos*, se na Něm podílí jedinečným způsobem. Platí totiž, že je s to svobodně interiorizovat svým rozumem Boží záměry vyjádřené v přirozenosti věcí. Člověk si tyto záměry formuluje pro sebe v podobě určitého mravního zákona, který pak inspiruje a orientuje jeho vlastní jednání. V tomto pojetí člověk není někdo „jiný“ vzhledem k přirozenosti a přírodě, neboť ustavuje s kosmem svazek spřízněnosti, jenž se zakládá na společné účasti na Božím *Logos*.

<sup>69</sup> BENEDIKT XVI., encyklika *Spe salvi*, čl. 5.

<sup>70</sup> Srov. také ATANÁŠ Z ALEXANDRIE, *Traité contre les patiens*, 42 [*Sources chrétiennes* 18, 195]: „Jako hudebník, který rozeznává lyru, svým uměním propojuje hluboké tóny s vysokými a střední tóny s těmi ostatními, aby zahrál jedinou melodii, tak také Boží Moudrost, Slovo třímá univerzum jako lyru a propojuje tvory v ovzduší s pozemskými tvory a nebeské bytosti s bytostmi v ovzduší; z částí skládá celek, všechno pořádá svým nařízením a svou vůlí, a tak v krásě a harmonii produkuje jediný svět a jeden jediný řád světa.“

71. Z různých historických a kulturních důvodů, jež se snoubí zejména s rozvojem myšlení v pozdním středověku, tato vize světa ztratila své výsadní kulturní postavení. Přirozenost věcí už pro moderního člověka není zákonem a není také referenčním bodem etiky. Na metafyzické rovině došlo k tomu, že vize, která staví na analogii jsoucna byla nahrazena myšlením na základě jednoznačnosti jsoucna a konečně nominalismem, což vedlo k podkopání základů nauky o stvoření vnímaném jako participace na *Logos*, která odůvodňovala určitou jednotu mezi člověkem a přírodou. Nominalistické univerzum Viléma Ockhama se tímto způsobem redukuje na vedle sebe položené reality bez hloubky, neboť každé reálné univerzum, tedy každý princip společenství mezi jsoucnými, je označován jako pouhá lingvistická iluze. Rozvoj voluntarismu a s tím spjaté podtrhování subjektivity, definované jako svoboda nenechat se determinovat jakoukoli přirozenou inklinací, vyhloubily hluboký předěl mezi lidským subjektem a přírodou. Od té doby se pak někteří domnívají, že esenciálním obsahem lidské svobody je považovat za nic to, co člověk znamená na základě své přirozenosti. Subjekt by proto neměl přikládat žádný význam tomu, co osobně ne zvolil, měl by také sám rozhodovat o tom, co znamená být člověkem. Člověk tak stále zřetelněji začal chápat sebe sama jako „odpřírodněné zvíře“, jako nepřirozenou bytost, která se ustavuje tím více, čím více se staví proti přírodě. Vlastní lidská kultura je tudíž definována nikoli jako humanizace nebo proměna přírody duchem, nýbrž jako čirá a prostá negace přírody. Hlavním důsledkem tohoto myšlenkového směřování se stalo roztržení reality do tří separovaných sfér, které se někdy dokonce stavějí do vzájemného protikladu: příroda, lidská subjektivita a Bůh.

72. Spolu s ústupem metafyziky bytí, která je jediná schopna zakládat na rozumu diferencovanou jednotu mezi duchem a materiálními skutečnostmi, a ruku v ruce s nárůstem vlivu voluntarismu bylo království ducha postaveno do radikálního protikladu ke království přírody. Příroda již není vnímána jako epifanie Slova (*Logos*), nýbrž jako něco, co je duchu „cizí“. Příroda či přirozenost byla redukována na oblast tělesnosti a nezbytné nutnosti.



Jedná se o tělesnost bez hloubky, protože svět těles byl identifikován s pouhou extenzitou, jež je regulována inteligibilními matematickými zákonitostmi, jež je ale zároveň zbavena jakékoli teleologie či vnitřní finality. Karteziánská a posléze newtonovská fyzika rozšířily pojetí inertní hmoty, která je pasivně podřízena zákonitostem univerzálního determinismu, jež jí dává Boží duch a jež lidský rozum může dokonale poznávat a využívat.<sup>71</sup> Jedině člověk může vkládat smysl a určitý záměr do této beztvaré a bezvýznamné masy, jíž člověk manipuluje pomocí technologie ke svému vlastnímu prospěchu. Příroda a přirozenost přestává být držitelkou života a moudrosti a stává se místem, kde se projevuje prométheovská potence člověka. Zdá se, že toto pojetí vysoce hodnotí lidskou svobodu, ve skutečnosti ale tím, že staví svobodu proti přírodě a přirozenosti, zbavuje lidskou svobodu jakékoli objektivní normy, která by měla být měřítkem jejího jednání. To vše pak vede k ideji svévolného lidského tvoření, což vše nakonec spěje až k prostému a čirému nihilismu.

73. V tomto kontextu, kdy příroda a přirozenost již v sobě nemá žádnou niternou teleologickou racionalitu a podle všeho již ztratila jakoukoli spřízněnost či příbuznost se světem ducha, přechod od poznání struktur bytí k mravní povinnosti, který, jak se zdá, z toho všeho vyplývá, se stává vskutku něčím nemožným a je vystaven kritice jako „naturalistický sofismus nebo paralogismus“ (*naturalistic fallacy*), jak tvrdí David Hume a dále také Georg Edward Moore ve svém díle *Principia Ethica* (1903). Dobro je tedy odtrženo od bytí a od pravdy. Etika je odtržena od metafyziky.

74. Rozvoj chápání poměru člověka k přírodě a přirozenosti se projevuje také v obrodě radikálního antropologického dualismu, jenž klade do protikladu ducha a tělo, protože tělo je určitým

---

<sup>71</sup> Pojem *physis* u antických myslitelů měl charakteristiku také určitého ne-bytí (materie), což v jistém ohledu chránilo nahodilost pozemských skutečností a chránilo je před nároky lidského rozumu vnútit souhrnu těchto skutečností určitý deterministický, striktně racionální řád. Tak zůstávala otevřena možnost, aby se ve světě účinně projevovala lidská svoboda.

způsobem „příroda – přirozenost“ v každém z nás.<sup>72</sup> Tento dualismus se projevuje v odmítnutí přiznávat jakýkoli lidský a etický význam přirozeným inklinacím, které předcházejí rozhodnutím individuálního rozumu. Tělo, které je považováno za cizí skutečnost vzhledem k subjektivitě, se stává pouhým „vlastněním“, manipulovatelným objektem techniky ve funkci zájmů individuální subjektivity.<sup>73</sup>

75. Když vyvstala metafyzická koncepce, v níž si lidské jednání a Boží jednání konkurují, protože jsou vnímány nikoli jako vzájemně analogické a neprávem postaveny na stejnou úroveň, legitimní potvrzení autonomie lidského subjektu implikuje, že Bůh je vyloučen ze sféry lidské subjektivity. Jakákoli zmínka o určité normativitě pocházející od Boha nebo od přírody – přirozenosti jakožto vyjádření Boží moudrosti, tedy jakákoli „heteronomie“, je chápána jako určité ohrožení autonomie lidského subjektu. Pojem přirozeného zákona se tudíž jeví být neslučitelný s autentickou důstojností lidského subjektu.

---

<sup>72</sup> SVOV. JAN PAVEL II., *List rodinám*, čl. 19: „Filosofie, která hlásala princip »Cognito, ergo sum« – »Myslím, tedy jsem«, vtiskla do moderní koncepce člověka onen dualistický charakter, jímž se sama vyznačuje. Právě k racionalismu patří to, že se v člověku radiálně staví duch proti tělu a tělo proti duchu. Ve skutečnosti je ale člověk jedna osoba v jednotě svého těla a svého ducha. Tělo se nikdy nesmí redukovat na pouhou materii, protože ve skutečnosti se jedná o tělo »produchovené« stejně, jako duch je hluboce sjednocen s tělem, a proto ho můžeme nazvat vtěleným duchem.“

<sup>73</sup> Gender ideologie, která popírá jakýkoli antropologický a mravní význam přirozené rozdílnosti mezi pohlavími, se začleňuje do této dualistické perspektivy. SVOV. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *List biskupům katolické církve o spolupráci mezi mužem a ženou v církvi a ve světě*, čl. 2: „Aby se vyloučila supremace jednoho nebo druhého pohlaví, směřuje se ke smazání jejich odlišností. Pohlaví jsou nahlížena jako prosté důsledky historické a kulturní podmíněnosti. V tomto „rovnostářství“ platí, že tělesná odlišnost nazývaná pohlaví je minimalizována, zatímco čistě kulturní rozměr definovaný jako rod se maximálně podtrhuje a je považován za něco prvořadého. [...] Hlubší důvod této tendence se nachází v oblasti ženské problematiky, avšak její ještě hlubší motivaci je třeba hledat v pokusu osoby osvobodit se od svých biologických podmíněností. Podle této antropologické koncepce by lidská přirozenost neměla v sobě mít charakteristiky, které by se člověku ukládaly absolutním způsobem, a proto každá osoba by se mohla a měla sama determinovat podle své vlastní vůle, nakolik by měla být svobodná vzhledem ke každé předběžné determinaci vázané na její esenciální konstituci.“

### 3.4. Cesty ke smíření

76. Když chceme vyjádřit plný smysl a celou sílu pojmu přirozeného zákona jakožto základu univerzální etiky, je třeba obrátit zrak ve vlastním slova smyslu metafyzické moudrosti, která je s to najednou vnímat Boha, kosmos i lidskou osobu a která je s to usmířit je v analogické jednotě bytí, a to díky tomu, že stvoření se pojímá jako participace.

77. Především je zásadní rozvinout pojetí nekonkurenčního skloubení mezi Boží příčinností a svobodnou aktivitou lidského subjektu. Lidský subjekt se realizuje tak, že se svobodně včleňuje do působení Boží prozřetelnosti, a nikoli tak, že by se proti tomuto působení stavěl. Lidský subjekt má svým rozumem odhalit dynamismy, které definují jeho vlastní přirozenost, a následně je ve svobodě promítat do své realizace. Lidská přirozenost je totiž definována celkem svých dynamismů, tendencí, orientací, v jehož rámci se rodí svoboda. Svoboda totiž předpokládá, že lidská vůle je „vystavena tlaku“ přirozené touhy po dobru a po posledním cíli. Svobodné rozhodování se tedy odehrává ve volbě konečných objektů, které pak umožňují dosažení posledního cíle. Ve vztahu k těmto dobrům, jejichž přitažlivost není determinující, si osoba uchovává vládu nad svým vlastním rozhodováním právě kvůli své vrozené otevřenosti vůči absolutnímu Dobru. Svoboda tudíž není jakési absolutno, které by utvářelo samo sebe, nýbrž vynikající charakteristika každého lidského subjektu.

78. Filosofie přírody, která si uvědomuje hlubiny inteligibility smyslového světa, a zejména metafyzika stvoření umožňuje překonat pokušení ke gnostickému dualismu, pro nějž příroda a přirozenost nemají žádný morální význam. Z tohoto hlediska je třeba překonat reduktivní pojetí přírody a přirozenosti, které je typické pro dominantní technickou kulturu, aby bylo možno odhalovat mravní poselství, jehož je příroda a přirozenost jakožto dílo Slova (*Logos*) nositelkou.

79. Zároveň je ale třeba podotknout, že rehabilitace přirozenosti a tělesnosti v etice nesmí být zaměňována za nějaký druh

„fyzicismu“. Některé moderní prezentace tématu přirozeného zákona totiž výrazně popírají nezbytnou integraci přirozených inklinací do jednoty osoby. Když tyto prezentace opomíjejí jednotu lidské osoby, následně absolutizují přirozené inklinace různých vrstev lidské přirozenosti, protože k nim přistupují, aniž by byla brána v potaz jejich správná hierarchie a aniž by se začleňovaly do jednoty celkového projektu, jenž se týká lidského subjektu. Jan Pavel II. vysvětluje: „Přirozené sklony totiž získávají morální rozměr pouze ve vztahu k lidské osobě a jejímu plnému uskutečnění se.“<sup>74</sup> Dnes je proto třeba uvědomovat si zároveň dvě pravdy. Na jedné straně platí, že lidský subjekt je nikoli pouhé sjednocení nebo nějaký souhrn různých autonomních přirozených inklinací, nýbrž substanciální a osobní jednota, která je povolána k tomu, aby odpovídala Boží lásce a aby se vnitřně sjednocovala prostřednictvím vědomého zaměřování se k poslednímu cíli, který hierarchizuje částečná dobra, jak se projevují v různých přirozených tendencích. Toto sjednocování přirozených tendencí vzhledem k vyšším cílům ducha, tedy tato humanizace dynamismů vepsaných do lidské přirozenosti, rozhodně nepředstavuje nějaké jejich znásilňování. Přesně naopak, je to naplňování určitého příslibu, jenž je v nich již vepsán.<sup>75</sup> Například vysoká duchovní hodnota, která se projevuje ve vzájemném sebedarování v lásce mezi manžely, je již vepsána v přirozenosti pohlavím vybaveného těla, které tak nachází v tomto duchovním rozměru sebedarování poslední důvod své existence. Na druhé straně ale v tomto organickém celku si každá její součást zároveň uchovává svůj vlastní a nemsazatelný význam, na nějž rozum musí dbát při vypracovávání globálního projektu ohledně osoby. Nauka o přirozeném mravním

<sup>74</sup> JAN PAVEL II., encyklika *Veritatis splendor*, čl. 50; český překlad: Praha 1994, s. 57.

<sup>75</sup> Povinnost humanizovat lidskou přirozenost je neoddělitelná od povinnosti humanizovat vnější přírodu. To ospravedlňuje nezměrnou námahu, již lidé vynakládají na to, aby se emancipovali vzhledem k tlakům materiální přírody, a to natolik, nakolik tyto tlaky brání rozvíjení v pravém slova smyslu lidských hodnot. Boj proti nemocem, snaha o předcházení následkům přírodních katastrof, zlepšování životních podmínek, to jsou díla, která dosvědčují velikost člověka, který je povolán k tomu, aby naplnil zemi a aby ji ovládl (srov. Gn 1, 28). Srov. II. Vatikánský koncil, pastorální konstituce *Gaudium et spes*, čl. 57.

zákoně musí tudíž vyzdvihovat ústřední roli, která přísluší rozumu při naplňování projektu opravdu lidského života, a zároveň dbát na konzistenci a vlastní význam preracionálních přirozených dynamismů.<sup>76</sup>

80. Mravní význam preracionálních přirozených dynamismů se projevuje v plném světle v nauce o hříších proti přirozenosti. Jistě, každý hřích je v jistém slova smyslu proti přirozenosti natolik, nakolik se staví proti spořádanému rozumu a nakolik brání autentickému rozvoji lidské osoby. Nicméně některé způsoby jednání jsou posuzovány specificky jako hříchy proti přirozenosti, a to do té míry, nakolik přímo protirečí objektivnímu významu přirozených dynamismů, jež má osoba integrovat do jednoty svého mravního života.<sup>77</sup> Tak dobrovolná a chtěná sebevražda jde proti přirozené inklinaci zachovat svou vlastní existenci a učinit ji plodnou. Podobně některé sexuální praktiky se přímo stavějí proti finalitám vepsaným do pohlavím obdařeného lidského těla. Z uvedeného důvodu tyto praktiky protirečí rovněž interpersonálním hodnotám, jež mají pronikat odpovědným a vpravdě lidským sexuálním životem.

81. Riziko absolutizovat přírodu či přirozenost, která se redukuje pouze na fyzickou či tělesnou složku, přičemž se opomíjí její vlastní povolání k tomu, aby byla integrována do spirituálního projektu, dnes představuje hrozbu přítomnou v některých radikálních ekologických hnutích. Nezodpovědné kořistnictví některých

---

<sup>76</sup> Když reagují na nebezpečí „fyzicizmu“ a kladou správně důraz na rozhodující roli rozumu při odhalování přirozeného zákona, některé současné teorie přirozeného zákona opomíjejí, ba dokonce odmítají morální význam přirozených preracionálních dynamismů. Přirozený zákon by měl být „přirozený“ výlučně vzhledem k rozumu, který by definoval celek lidské přirozenosti. Poslušnost vůči přirozenému zákonu by se tudíž redukovala na rozumné jednání, tedy na to, že člověk bude aplikovat na celek svého jednání jednoznačný ideál racionality vypracovaný výlučně na základě praktického rozumu. To ale znamená, že se racionalita přirozeného zákona mylně identifikuje s racionalitou lidského rozumu, aniž by se bral zřetel na racionalitu, která je imanentní přirozenosti a přírodě.

<sup>77</sup> Srov. Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 154, a. 11. Mravní hodnocení hříchů proti přirozenosti musí brát zřetel nejen na jejich objektivní závažnost, ale také na subjektivní dispozice těch, kdo se jich dopouštějí, neboť tyto dispozice často umenšují míru přičitatelnosti.

lidských činitelů, kteří se ženou výlučně za ekonomickým ziskem, ve ztahu k přírodě a hrozby, které z toho vzbudí pro biosféru, zcela po právu interpelují svědomí. Nicméně tak zvaná „hluboká ekologie“ (*deep ecology*) představuje přemrštěnou reakci. Tento způsob myšlení předpokládá, že všechny živé druhy jsou si rovny, aniž by se člověku přiznávala nějaká obzvláštní role, což paradoxně umenšuje zodpovědnost člověka ve vztahu k biosféře, jejíž je člověk součástí. Ještě radikálnějším způsobem někteří dospěli až k tomu, že pohlížejí na člověka jako na destruktivní virus, jenž ohrožuje celek přírody, a proto člověku upírají jakýkoli význam či hodnotu uvnitř biosféry. Tak se dospívá k určité formě totalitarismu, jenž vylučuje specificitu lidské existence a zavrhuje oprávněný lidský pokrok.

82. Adekvátní odpověď na komplexní problematiku ekologie je možná jedině v rámci hlubšího pochopení přirozeného zákona, jež správně hodnotí vazby mezi lidskou osobou, společností, kulturou a vyváženosti v bio-fyzické sféře, do níž se vtěluje lidská osoba. Integrální ekologie musí podporovat to, co je specificky lidské, a zároveň valorizovat svět přírody v jeho fyzické a biologické celistvosti. Ačkoli člověk jako mravní bytost, která hledá pravdu a poslední dobra, překračuje své bezprostřední životní prostředí, zároveň s tím přebírá zvláštní poslání bdít nad světem přírody a žít v harmonii s ním, bránit to, co podporuje život, protože bez toho nemůže přežít ani člověk, ani biosféra této planety.<sup>78</sup> Tato integrální ekologie je výzvou pro každého člověka i pro každou komunitu k prohloubené odpovědnosti, je rovněž neoddelitelná od globálního zaměření, které bude respektovat požadavky přirozeného zákona.

---

<sup>78</sup> Srov. Gn 2, 15.

## Čtvrtá kapitola Přirozený zákon a obec

### 4.1. Osoba a společné dobro

83. Když se zabýváme politickým řádem společnosti, vstupujeme do prostoru, jenž je regulován právem. Platí totiž, že právo se objevuje na scéně v okamžiku, když do vzájemných vztahů vstupuje větší množství osob. Přechod od osoby ke společnosti vrhá světlo na distinkci mezi přirozeným zákonem a přirozeným právem.

84. Osoba se nachází v centru politického a společenského řádu, neboť je cílem, a nikoli prostředkem. Osoba je společenským bytím svou vlastní přirozeností, a nikoli pouze na základě volby nebo čiré smluvní konvence. Osoba kvůli své realizaci jakožto osoba potřebuje pletivo vztahů, do něhož vstupuje s ostatními osobami. Osoba se tak nachází v centru, které je utvářeno soustřednými kruhy: rodina, prostředí, v němž žije a pracuje, nejbližší komunita, národ a nakonec lidstvo.<sup>79</sup> Osoba těží z každého z těchto okruhů prvky nezbytné ke svému vlastnímu růstu a zároveň přispívá k jejich zdokonalování.

85. Lidské bytosti mají povolání žít ve společnosti s druhými, neboť společně s ostatními usilují o společný soubor dober a mají společné hodnoty, jež je třeba hájit. Právě tento soubor dober a hodnot se nazývá „společné dobro“. Jestliže osoba je cílem v sobě samotné, pak cílem společnosti je podporovat, zajišťovat a rozvíjet její společné dobro. Úsilí o společné dobro umožňuje obci mobilizovat síly všech svých členů. Na primární rovině můžeme společné dobro vnímat jako souhrn podmínek, které umožň-

---

<sup>79</sup> Srov. II. Vatikánský koncil, pastorální konstituce *Gaudium et spes*, čl. 73–74. *Katechismus Katolické církve*, čl. 1882 upřesňuje: „Určitá společenství, jako rodina a občanská společnost, která odpovídají bezprostředněji přirozenosti člověka, jsou pro něho nutná.“

ňují lidské osobě to, aby byla stále více lidskou osobou.<sup>80</sup> Ačkoli se ve svých vnějších aspektech artikuluje – ekonomie, bezpečnost, sociální spravedlnost, výchova, přístup k pracovním příležitostem, duchovní hledání atd. –, společné dobro je pořád lidské dobro.<sup>81</sup> Na druhé rovině je společné dobro cílem politického uspořádání a samotné obce. Právě v dobru všech a každého specifickým způsobem se vyjadřuje komunitní rozměr lidského dobra. Společnosti se mohou definovat podle typu společného dobra, k němuž chtějí přispívat. Pokud se jedná o esenciální nároky společného dobra každé společnosti, pak vize společného dobra se rozvíjí spolu se samotnými společnostmi, a to v závislosti na pojetí osoby, spravedlnosti a role, která přísluší politické moci.

## 4.2. Přirozený zákon, měřítko politického řádu

86. Společnost organizovaná podle společného dobra svých členů odpovídá rozměru sociální přirozenosti osoby. Přirozený zákon se tak jeví jako normativní horizont, v němž se má rozvíjet politické uspořádání. Přirozený zákon definuje souhrn hodnot, které se ve společnosti jeví jako humanizující. Jakmile se ocitáme v sociální a politické oblasti, hodnoty nemohou mít již privátní, ideologickou či konfesijní povahu, nýbrž týkají se všech občanů. Tyto hodnoty nejsou výrazem nějakého přechodného konsensu mezi občany, nýbrž se zakládají na jejich společném lidství. Měla-li společnost korektně naplňovat své poslání služby osobě, musí napomáhat realizaci jejich přirozených inklinací. Osoba tudíž předchází společnost a společnost je humanizující jedině tehdy, když odpovídá očekáváním, jež jsou vepsána do osoby jakožto společenské bytosti.

---

<sup>80</sup> Srov. JAN XXIII., encyklika *Mater et Magistra*, čl. 65; II. Vatikánský koncil, pastorální konstituce *Gaudium et spes*, čl. 26, odst. 1; deklarace *Dignitatis humanae*, čl. 6.

<sup>81</sup> Srov. JAN XXIII., encyklika *Pacem in terris*, čl. 55.



87. Takovýto přirozený řád společnosti ve službě osobě se podle sociální nauky církve vyznačuje čtyřmi hodnotami, jež vyplývají z přirozených inklinací lidské bytosti a které představují obrysy společného dobra, o něž má společnost usilovat. Jedná se konkrétně o svobodu, pravdu, spravedlnost a solidaritu.<sup>82</sup> Uvedené hodnoty odpovídají požadavkům etického uspořádání ve shodě s přirozeným zákonem. Jakmile jedna z těchto hodnot schází, pak obec směřuje k anarchii nebo k nadvládě toho silnějšího. Svoboda je první předpoklad lidsky přijatelného politického uspořádání. Bez svobody jednat podle svého svědomí, vyjadřovat vlastní názory a uskutečňovat vlastní projekty nelze hovořit o lidské obci, i když zároveň platí, že usilování o soukromá dobra se musí vždy začleňovat do podpory společného dobra obce. Bez hledání pravdy a respektu k ní nemáme co činit se společností, nýbrž s diktátem toho silnějšího. Pravda, která není vlastnictvím nikoho, je s to zaměřovat lidské bytosti ke společným záměrům. Pokud se pravda neprosazuje svou vlastní silou, pak ten „zdatnější“ prosadí svou vlastní „pravdu“. Bez spravedlnosti není společnost, nýbrž pouze vláda násilí. Spravedlnost je to nejvyšší dobro, jež může společnost zajišťovat. Musí se tudíž neustále usilovat o to, co je skutečně spravedlivé, a o to, aby se právo aplikovalo vždy s ohledem na partikulární případ, neboť nestrannost je zásadním předpokladem spravedlnosti. Konečně je třeba, aby společnost byla uspořádána solidárním způsobem, což znamená zajišťování vzájemné pomoci a odpovědnosti za úděl těch druhých. Statky, jimiž společnost disponuje, by měly být používány tak, aby to odpovídalo potřebám všech jejích příslušníků.

### 4.3. Od přirozeného zákona k přirozenému právu

88. Přirozený zákon (*lex naturalis*) dostává tvářnost přirozeného práva (*ius naturale*), když se zabýváme vztahy spravedlnosti mezi lidskými bytostmi. Jedná se o vztahy mezi fyzickými i práv-

---

<sup>82</sup> SŤOV. JAN XXIII., encyklika *Pacem in terris*, čl. 37; PAPEŽSKÁ RADA PRO MÍR A SPRÁVEDLNOST, *Kompendium sociální nauky církve*, čl. 192–203.

ními osobami, mezi osobami a veřejnou mocí, o vztahy všech k pozitivním zákonům. Přejít od antropologické kategorie přirozeného zákona ke kategorii právní a politické, na kterémžto základě se organizuje obec. Přirozené právo je měřítkem a základem shody mezi členy určité společnosti. Je to vnitřní pravidlo a norma mezilidských a společenských vztahů.

89. Právo není libovolnou záležitostí. Požadavek spravedlnosti, jenž vyplývá z přirozeného zákona, předchází formulování a vyhlášení zákonů. Právo nerozhoduje o tom, co je spravedlivé. Ani politika není libovolnou záležitostí. Normy spravedlnosti totiž nevyplývají jenom z dohody ustanovené mezi lidmi, nýbrž vycházejí především ze samotné přirozenosti lidských bytostí. Přirozené právo znamená zakotvení lidských zákonů v přirozeném zákoně. Přirozené právo je horizontem, v němž se musí pohybovat lidský zákonodárce, když vyhláší normy v souvislosti se svým posláním sloužit společnému dobru. V tomto smyslu zákonodárce ctí přirozené právo, jež souvisí s pravou humanitou. V opačném případě, když je přirozené právo popíráno, zákon se zakládá pouze na vůli zákonodárce. Pak ale zákonodárce není interpretem toho, co je spravedlivé a dobré, nýbrž si přivlastňuje nárok být posledním kritériem spravedlnosti.

90. 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.

#### **4.4. Přirozené právo a pozitivní právo**

91. Pozitivní právo musí usilovat o to, aby uvádělo do života požadavky přirozeného práva, což činí jak formou konkluze (přirozené právo zakazuje zabíjení člověka, pozitivní právo zakazuje

potrat), tak formou určení (přirozené právo předpisuje trestání provinilců, pozitivní právo určuje tresty, které se aplikují na příslušné druhy deliktů).<sup>83</sup> Nakolik skutečně vyplývají z přirozeného práva, a tím pádem také z věčného zákona, pozitivní lidské zákony zavazují člověka ve svědomí. V opačném případě ve svědomí nezavazují. „Není-li zákon spravedlivý, pak to není zákon.“<sup>84</sup> Pozitivní zákony se mohou a také musejí měnit, aby zůstaly věrně svému poslání. Na jedné straně totiž existuje pokrok lidského rozumu, který postupně dospívá k lepšímu vědomí ohledně toho, co je vhodnější pro dobro komunity, a na druhé straně se také mění historické podmínky života společnosti, a to jak k lepšímu, tak k horšímu, zákony se tomu všemu pochopitelně musejí přizpůsobovat.<sup>85</sup> Zákonodárce tak musí vymezovat, co je spravedlivé, v konkrétní historické situaci.<sup>86</sup>

<sup>83</sup> Srov. Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, Ia–IIae, q. 95, a. 2.

<sup>84</sup> Srov. Sv. AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, I, V, 11 [*Corpus christianorum, series latina*, 29, 217]; Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, Ia–IIae, q. 93, a. 3, ad 2: „Lidský zákon má povahu zákona, shoduje-li se se spořádaným rozumem, pak je zjevné, že vyplývá z věčného zákona. Nakolik se vskutku odchyluje od rozumu, pak se jedná o nespravedlivý zákon, a tak má nikoli povahu zákona, nýbrž je spíše určitým druhem násilí.“ („*Lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam, et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua, et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam.*“) (Pozn. překladatele – pokud se jedná o český překlad bylo přihlédnuto k: srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *O zákonech v Teologické sumě*, překlad K. ŠPRUNK, Praha 2003, s. 49.)

Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, Ia–IIae, q. 95, a. 2: „Proto každý zákon stanovený lidmi má povahu zákona v té míře, v jaké je odvozen od přirozeného zákona. Jestliže však v něčem není ve shodě s přirozeným zákonem, pak to není zákon, nýbrž porušení zákona.“ („*Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio.*“) (Pozn. překladatele – pokud se jedná o český překlad bylo přihlédnuto k: srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *O zákonech v Teologické sumě*, překlad K. ŠPRUNK, Praha 2003, s. 73.)

<sup>85</sup> Srov. Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, Ia–IIae, q. 97, a. 1.

<sup>86</sup> Podle sv. Augustina zákonodárce, chce-li vykonat dobré dílo, musí konzultovat věčný zákon. Srov. Sv. AUGUSTIN, *De vera religione*, XXXI, 58 [*Corpus christianorum, series latina*, 32, 225]: „Časný zákonodárce, je-li moudrý a dobrý, konzultuje věčný zákon, jež nesmí žádný člověk posuzovat, aby tak podle jeho neměnných norem mohl rozpoznat to, co je třeba v daném okamžiku nařídit nebo zakázat.“ („*Conditor tamen legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam*

92. Přirozená práva jsou měřítko lidských vztahů, která předcházejí vůli zákonodárce. Tato měřítko jsou dána proto, že lidé žijí ve společnosti. Přirozené právo je tím, co je přirozeně spravedlivé ještě před tím, než dojde k formulování zákonů. Vyjadřuje se zejména v subjektivních právech osoby jako například právo na respektování vlastního života, na nedotknutelnost osoby, na náboženskou svobodu, na svobodu smýšlení, právo na založení vlastní rodiny a na výchovu dětí v souladu s vlastním přesvědčením, právo na sdružování se s jinými, právo podílet se na životě společnosti ... Tato práva, jimž současné myšlení přisuzuje velkou důležitost, nalézají svůj pramen nikoli v proměnlivých tužbách jednotlivců, nýbrž v samotné struktuře lidských bytostí a v jejich vztazích, které mají humanizační povahu. Práva lidské osoby tudíž vyplývají ze spravedlivého uspořádání, jež má panovat v oblasti mezilidských vztahů. Uznávat tato přirozená práva člověka znamená respektovat objektivní řád lidských vztahů, jenž se zakládá na přirozeném zákoně.

#### **4.5. Politické uspořádání není uspořádání eschatologické**

93. V dějinách lidských společností bylo často politické uspořádání vnímáno jako odraz transcendentního a božského řádu. Tímto způsobem antičtí kosmologové ospravedlňovali různé politické teologie, v nichž samovládce zajišťoval vazbu mezi kosmem a světem lidí. Jednalo se o to, aby svět lidí byl uveden do předem daného řádu světa. Když na scénu vstoupil biblický monoteismus, univerzum bylo chápáno jako poslušné vůči zákonům, jež mu uložil Stvořitel. Uspořádání obce bylo dosaženo tehdy, když byly respektovány Boží zákony, které jsou ostatně vepsány do lidských srdcí. V různých společnostech, které se organizovaly

---

*ipsam consulit aeternam, de qua nulli animae iudicare datum est; ut secundum eius immutabiles regulas, quid sit pro tempore iubendum vetandumque discernat.*“)

V sekularizované společnosti, v níž ne všichni rozpoznávají známky tohoto věčného zákona, garantuje tuto legitimitu zákona úsilí o obranu a vyjádření přirozeného zákona prostřednictvím zákona pozitivního.

podle principů obsažených v posvátných knihách, mohly dlouho převládat různé formy teokracie. Neexistovala žádná distinkce mezi sférou náboženského zjevení a sférou uspořádání obce. Jenomže Bible desakralizovala lidskou moc, i když po řadu staletí tíhnutí k teokracii, což platí i pro oblast křesťanství, zatemňovala esenciální odlišnost mezi politickým a náboženským řádem. V dané věci je třeba dobře rozlišovat situaci první smlouvy, v níž zákon darovaný Bohem byl zároveň zákonem izraelského národa, a situaci nové smlouvy, která uvádí na scénu rozlišování náboženského a politického řádu a jejich relativní autonomii.

94. Biblické zjevení vyzývá lidstvo, aby vnímalo, že řád stvoření má univerzální povahu, že na něm participuje celé lidstvo a že zmíněný řád je přístupný rozumu. Když hovoříme o přirozeném zákonu, jedná se o tento řád chtěný Bohem a chápaný lidskou přirozeností. Bible rozlišuje mezi tímto řádem stvoření a řádem milosti, k níž má člověk přístup díky víře v Krista. Uspořádání obce tudíž není definitivním, eschatologickým uspořádáním. Oblast politiky není oblastí nebeské obce, která je milostivým darem Božím. Uspořádání obce vyplývá z nedokonalého a přechodného řádu, v němž žijí lidé, i když směřují k své realizaci za hranicemi dějin. Podle svatého Augustina platí, že vlastností pozemské obce je její smíšený charakter, neboť jsou v ní spravedliví i nespravedliví, věřící i nevěřící,<sup>87</sup> kteří musejí dočasně žít spolu podle požadků své přirozenosti a na základě schopností svého rozumu.

95. Stát si tedy nemůže nárokovat, že by byl vlastníkem posledního smyslu. Nesmí vnucovat ani nějakou globální ideologii, ani určité náboženství (a to ani sekulární), ani určité jednotné smýšlení. Oblast posledního smyslu je v občanské společnosti vyhrazena náboženským organizacím, filosofím a spiritualitám, tyto všechny musejí přispívat ke společnému dobru, posilovat sociální vazby a podporovat univerzální hodnoty, na nichž se zakládá i samo politické uspořádání. Úkolem politiky není přenášet na zemi

---

<sup>87</sup> Srov. Sv. AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, I, 35 [*Corpus christianorum*, series latina, 47, 34–35].

království Boha, jež nastane v budoucnosti. Může ho však anticipovat prostřednictvím svého pokroku v oblasti spravedlnosti, solidarity a míru. Nesmí ho ale nastolovat pomocí donucování.

#### 4.6. Politické uspořádání má časnou a racionální povahu

96. Ačkoli řád politiky není prostorem poslední pravdy, má být však otevřený ustavičnému hledání Boha, pravdy a spravedlnosti. „Oprávněná a zdravá laická povaha státu“<sup>88</sup> spočívá v rozlišování mezi nadpřirozeným řádem teologální víry a politickým řádem. Poslední zmíněný se nikdy nesmí směřovat s řádem milosti, k němuž jsou lidé povoláni přilnout ve svobodě. Politický řád je vázán spíše na univerzální lidskou etiku, která je vepsána do lidské přirozenosti. Politická obec proto musí zajišťovat osobám, z nichž se skládá, to, co je nezbytné k plné realizaci jejich lidského života, což zahrnuje některé duchovní a náboženské hodnoty, jako je svoboda občanů rozhodovat se vzhledem k Absolutnu a nejvyšším dobrům. Politická obec, jejíž společné dobro má časnou povahu, však nemůže zajišťovat nadpřirozená dobra, která patří do jiného řádu.

97. Kdyby Bůh a jakákoli transcendence měli zůstat vyloučení z horizontu politiky, pak by to vedlo pouze k moci člověka nad člověkem. Politický řád se často prezentoval jako poslední horizont smyslu lidstva. Ideologie a totalitární režimy dokládají, že takovéto politické uspořádání, jemuž schází horizont transcendence, není lidsky přijatelný. Právě zmíněná transcendence je vázána na transcendenci, již my nazýváme přirozený zákon.

98. Prolínání politiky a náboženství v minulosti i zkušenosti s totalitárními režimy dvacátého století vedly, díky zdravé reakci na to vše, k novému hodnocení role rozumu v politice, což dodalo novou aktualitu aristotelsko-tomistickému myšlení ohledně přirozeného zákona. Politika jakožto organizace obce a způsob vypracovávání jejích kolektivních projektů vyplývá z přirozeného

<sup>88</sup> Srov. PIUS XII., *Promluva ze dne 23. března 1958*, in AAS 25 (1958) 220.

řádu a musí uvádět do života racionální diskusi otevřenou transcendenci.

99. Přírozený zákon, který je základem sociálního a politického řádu, vyžaduje souhlas nikoli víry, nýbrž rozumu. Je nesporné, že rozum je často zatemněn vášněmi, protikladnými zájmy a předsudky. Ovšem ustavičné poměrování se přírozeným zákonem vede rozum k trvalému očišťování. Jedině tímto způsobem politické uspořádání vyloučí nebezpečí svévole, partikulárních zájmů, organizované lži, manipulace myslí. Poměrování se přírozeným zákonem brání státu v pokušení pohltit občanskou společnost a podřídít lidi určité ideologii. Tento postoj vylučuje, že by stát zajišťoval vše, a tak by zbavoval osoby a komunity veškeré jejich vlastní aktivity a odpovědnosti. Přírozený zákon obsahuje ideu právního státu, jenž se uspořádává podle principu subsidiarity, respektuje osoby i zprostředkující organizace a upravuje jejich vzájemné interakce.<sup>89</sup>

100. Velké politické mýty byly demaskovány díky tomu, že na scénu vstoupila racionalita a uznání transcendence Boha lásky, což vše zapovídá adorovat politické uspořádání ustanovené na zemi. Biblický Bůh chtěl řád stvoření proto, aby ho všichni lidé, kteří se řídí zákonem, jenž je jim vlastní, mohli svobodně hledat, a poté, co ho naleznou, aby promítali do světa světlo milosti, která je jeho naplněním.

---

<sup>89</sup> Srov. PIUS XI., encyklika *Quadragesimo anno*, čl. 79–80.

## Pátá kapitola

### Ježíš Kristus, naplnění přirozeného zákona

101. Milost neničí přirozenost, nýbrž ji napravuje, posiluje a přivádí k plné realizaci. Proto platí, že přirozený zákon, ačkoli je výrazem racionality, která je společná všem lidem, a může být prezentována soustavně na filosofické rovině, není cizí řádu milosti. Lidství prochází různými stádii dějin spásy, v nichž jsou přítomny a působí nároky přirozeného zákona.

102. Záměr spásy, jenž vychází z iniciativy věčného Otce, se uskutečňuje prostřednictvím poslání Syna, který dává lidem nový Zákon, Zákon evangelia spočívající přednostně v milosti Ducha svatého působícího v srdci věřících za účelem jejich posvěcení. Nový zákon míří především k tomu, aby lidé měli účast na trojičném společenství božských osob, zároveň ale vede ke skvělému naplnění přirozeného zákona. Na jedné straně to znamená, že se projasňují ty požadavky přirozeného zákona, jež mohou být zatemněny hříchem a nevědomostí. Na druhé straně to znamená, že zákon evangelia osvobozuje lidi z hříchu, kvůli němuž „je ve mně touha po dobru, ale ne schopnost uskutečňovat ho“ (srov. Řím 7, 18), kterýmžto způsobem lidé dostávají reálnou schopnost překonávat sobectví, aby tak byli s to uvádět plně do života humanizující požadavky přirozeného zákona.

#### 5.1. Vtělený „Logos“ jako živoucí Zákon

103. Díky přirozenému světlu rozumu, které je účastí na Božím Světle, jsou lidé schopni pronikat do inteligibilního řádu univerza, aby v něm odhalovali výraz Stvořitelovy moudrosti, krásy a dobrotivosti. Na základě uvedeného poznání se mohou včleňovat do tohoto řádu prostřednictvím svého mravního jednání. Díky hlubšímu pohledu na Boží záměr, jehož predehrou je stvořitelský úkon, Písmo svaté učí věřící, že tento svět je stvořen v Něm, Jím a pro Něho, tedy pro *Logos*, Boží Slovo, milovaného Otcova Syna, nestvořenou Moudrost, a že svět právě v něm má život



a existenci. Vždyť Syn je „obraz neviditelného Boha, prvorozený všeho stvoření, neboť v něm (*en autó*) bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi, svět viditelný i neviditelný [...] všechno je stvořeno skrze něho (*di' auton*) a pro něho (*eis auton*). On předchází všechno, všechno v něm spočívá (*en autó*)“ (Kol 1, 15–17).<sup>90</sup> *Logos* je tudíž klíč stvoření. Člověk, stvořený k obrazu Božimu, v sobě nese specifický otisk tohoto osobního *Logos*. Z uvedeného důvodu je také člověk povolán k tomu, aby se včleňoval do Syna a spodoboval se Synem, který je „prvorozený mezi mnoha bratřími“ (srov. Řím 8, 29).

104. Jenomže z důvodu hříchu začal člověk zneužívat svou svobodu a vzdálil se od zdroje moudrosti. Když si člověk počínal tímto způsobem, zpronevěřil se poznání objektivního řádu věcí, k němuž mohl dospět, a to také na přirozené rovině. Lidé vědouce, že jejich skutky jsou špatné, nenávidí světlo a vytvářejí falešné nauky, aby tak ospravedlňovali své hříchy.<sup>91</sup> Tak je Boží obraz v člověku vážně zatemněn. Ačkoli jejich přirozenost je stále ještě odkazuje k tomu, že se mají realizovat v Bohu a za hranicemi sebe samých (tvor se přece nemůže zvrhnout natolik, aby nerozpoznával svědectví, jež Stvořitel o sobě nabízí ve svém stvořitelském díle), lidé jsou ve skutečnosti tak závažně postiženi hříchem, že neuznávají hlubší smysl světa a interpretují ho na rovině požitku, peněz a moci.

105. Svým spásonosným vtělením *Logos*, když na sebe vzal lidskou přirozenost, obnovil Boží obraz a navrátil člověka jemu samému. Tímto způsobem Ježíš Kristus, nový Adam, přivádí k naplnění původní Otcův záměr s člověkem, a tak zjevuje člověka jemu samotnému: „Je skutečnost, že tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova. První člověk Adam byl předobrazem člověka budoucího, totiž Krista Pána. Kristus, nový Adam, právě zjevením tajemství Otce a jeho lásky plně odhaluje člověka jemu samému a dává mu poznat vznešenost jeho povolání. [...] On je »obraz neviditelného Boha« (Kol 1, 15); je dokonalý

<sup>90</sup> Srov. také Jan 1, 3–4; 1 Kor 8, 6; Žid 1, 2–3.

<sup>91</sup> Srov. Jan 3, 19–20; Řím 1, 24–25.

člověk, který Adamovým synům vrátil podobnost s Bohem, prvotním hříchem pokřivenou. Protože lidská přirozenost, kterou přijal, v něm nebyla zničena, byla tím i v nás pozdvižena k vznešené důstojnosti.<sup>92</sup> Ježíš Kristus tedy ve své osobě vyjevuje příkladný lidský život, jenž je plně v souladu s přirozeným zákonem. Z uvedeného důvodu je také posledním kritériem, jež nám umožňuje správně dešifrovat to, jaké jsou autentické přirozené touhy člověka, když nejsou zatemněny pokřiveními, která s sebou nese hřícha a nespořádané vášně.

106. Vtělení Syna bylo připraveno ekonomik Starého zákona, který byl znamením Boží lásky k jeho izraelskému lidu. Podle některých církevních Otců jedním z důvodů, proč Bůh dal Mojžíšovi psaný zákon, bylo to, že tak chtěl lidem připomenout požadavky toho zákona, jenž je přirozeně zapsán do jejich srdcí a jenž byl částečně zatemněn a vymazán hříchem.<sup>93</sup> Tento Zákon, který judaismus ztotožnil s preexistující moudrostí předsedající údeľu

<sup>92</sup> II. Vatikánský koncil, pastorální konstituce *Gaudium et spes*, čl. 22 (*Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří 2002, s. 199). Srov. IRENEJ Z LYONU, *Adversus haereses*, V, 16, 2 [*Sources chrétiennes*, 153, 216–217]: „V dávných dobách se jistě tvrdilo, že člověk byl stvořen k Božímu obrazu, jenomže to nebylo zřejmé, neboť Slovo bylo ještě neviditelné, tedy Ten, k jehož obrazu byl člověk stvořen. Ostatně z tohoto důvodu se snadno vytratila podoba. Když se však Slovo učinilo tělem, potvrdilo jedno i druhé. Zjevilo totiž Boží obraz v celé jeho pravdivosti, když se On sám stal tím, čím byl jeho obraz, a tak obnovil podobnost trvalým způsobem, neboť učinil člověka zcela podobným neviditelnému Otci prostřednictvím Slova, které je od té doby viditelné.“

<sup>93</sup> Sv. AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, LVII, 1 [*Corpus christianorum*, series latina, 39, 708]: „Pravda vepsala rukou Stvořitele do našich srdcí tato slova: »Nečiň druhým to, co nechceš, aby se činilo tobě.« Nikdo nemohl nepoznat tento princip, a to již před tím, než byl dán zákon, protože to mělo sloužit právě k posuzování lidí, jimž ještě nebyl dán zákon. Aby si však lidé nestěžovali a aby neříkali, že jim něco schází, byla napsána rovněž na desky to, co oni sami již nedokázali vyčíst ze svých srdcí. Ne že by to tam již neměli napsané, avšak nechťeli to číst. Bylo tedy předloženo jejich očím to, co měli povinnost vidět ve vlastním svědomí. Hlas, jež dal Bůh slyšet zvenku, přiměl člověka, aby vstoupil do vlastního nitra.“ („Quandoquidem manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris scripsit: »Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri« . Hoc et antequam lex daretur nemo ignorare permissus est, ut esset unde iudicaretur et quibus lex non esset data. Sed ne sibi homines aliquid defuisse quaererentur, scriptum est et in tabulis quod in cordibus non legebant. Non enim scriptum non habebant, sed legere nolebant. Oppositum est oculis eorum quod in conscientia videre cogerentur; et

univerza,<sup>94</sup> tímto způsobem zpřístupňoval lidem poznamenaným hříchem to, jak je třeba uvádět do života pravou moudrost, jež spočívá v lásce k Bohu a v lásce k bližnímu. Tento Zákon obsahoval liturgické, pozitivně právní, ale také morální předpisy, které jsou shrnuty v Desateru a odpovídají implikacím přirozeného zákona. Křesťanská tradice tedy v Desateru viděla privilegovaný a trvale platný výraz přirozeného zákona.<sup>95</sup>

107. Ježíš přišel nikoli proto, aby Zákon zrušil, nýbrž proto, aby jej naplnil (srov. Mt 5, 17).<sup>96</sup> Jak je patrné z evangelijních textů, Ježíš učil jako ten, kdo má moc, a nikoli jako zákoníci (srov. Mk 1, 22). Neváhal relativizovat, ba dokonce i zrušit některé dočasné a specifické předpisy Zákona. Zároveň však stvrdil jeho esenciální obsah a ve své osobě přivedl k dokonalosti zachování Zákona, když se z lásky podřídil různým druhům předpisů mojišského Zákona, tedy mravním, kultovním a soudním, které odpovídají jeho třem funkcím proroka, kněze a krále. Svátý Pavel tvrdí, že Kristus je cíl (*telos*) Zákona (srov. Řím 10, 4). *Telos* má v tomto kontextu dvojitý význam. Kristus je „cílem“ Zákona v tom smyslu, že Zákon představuje určitý výchovný prostředek, jenž měl lidi přivést až ke Kristu. Kromě toho platí pro všechny, kdo žijí ve víře v Něho v Duchu lásky, že Kristus ukončuje platnost

---

quasi forinsecus admota voce Dei, ad interiora sua homo compulsus est.“)

Srov. Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In III Sent.*, d. 37, q. 1, a.: „Bylo nezbytné, aby to, co nařizoval přirozený rozum, tedy to, co se týká přirozeného zákona, bylo předloženo lidu jako příkázání a bylo také sepsáno [...], neboť kvůli převrácené zvyklosti, kvůli níž mnozí upadli do hříchu, došlo u mnohých k zatemnění přirozeného rozumu, v němž to vše bylo napsáno.“ („Necessarium fuit ea quae naturalis ratio dicat, quae dicuntur ad legem naturae pertinere, populo in praeceptum dari, et in scriptum redigi [...] quia per contrariam consuetudinem, qua multi in peccato praecipitabantur, iam apud multos ratio naturalis, in qua scripta erant, obtenebrata erat.“); Srov. *Summa theologiae*, Ia–IIae, q. 98, a. 6.

<sup>94</sup> Srov. Sir 24, 23 (*Vulgata*: 24, 32–33).

<sup>95</sup> Srov. Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, Ia–IIae, q. 100.

<sup>96</sup> Byzantská liturgie svatého Jana Chryzostoma dobře vyjadřuje toto křesťanské přesvědčení, když vkládá do úst presbytera, jenž žehná diakonovi při poděkování za svaté přijímání, následující slova: „Kriste, náš Bože, jenž jsi naplněním Zákona a Proroků a jenž jsi uskutečnil celé poslání přijaté od Otce, pronikni naše srdce radostí a veselím v každé době, nyní i vždycky a na věky věků. Amen.“

těch pozitivních nařízení Zákona, které jsou přidány k tomu, co vyplývá z přirozeného zákona.<sup>97</sup>

108. Ježíš kladl různými způsoby rozhodující důraz na etický primát lásky, která neoddělitelně propojuje lásku k Bohu s láskou k bližnímu.<sup>98</sup> Láska je nové přikázání (srov. Jan 13, 34), které shrnuje celý Zákon i Proroky, a podává k tomu interpretační klíč: „Na těch dvou přikázáních spočívá celý Zákon i Proroci“ (Mt 22, 40). Láska rovněž odhaluje hlubší smysl zlatého pravidla. Ono: „Nečiň nikomu to, co nechceš, aby bylo činěno tobě“ (Tob 4, 15), se stává v Kristu přikázáním lásky, která nezná limity. Kontext, v němž Ježíš cituje toto zlaté pravidlo, determinuje hloubku jeho pochopení. Citace se totiž nachází uprostřed sekce, která začíná přikázáním: „Milujte své nepřátele. Dobře činite těm, kteří vás nenávidí,“ a vrcholí povzbuzením: „Buďte milosrdní, jako je milosrdný váš nebeský Otec.“<sup>99</sup> Spíše než nějaké pravidlo směnné spravedlnosti má zlaté pravidlo formu určité výzvy, neboť vybízí k tomu, aby člověk převzal iniciativu lásky, která je sebedarováním. Podobenství o milosrdném Samaritánovi je charakterizováno právě touto křesťanskou aplikací zlatého pravidla, neboť hlavní zájem přechází ze starosti o sebe na starost o toho druhého.<sup>100</sup> Blahoslavenství a Horská řeč vysvětlují způsob, jak je třeba prožívat přikázání lásky, totiž nezištně a na základě vcit'ování se do druhého, což jsou vlastní prvky oné nové perspektivy, která odpovídá křesťanské lásce. Tak tedy uplatňování lásky překračuje všechny druhy uzavřenosti a také všechny meze. Láska nabývá univerzálních rozměrů a stává se z ní s ničím jiným nesrovnatelná síla, neboť lidskou osobu uschopňuje vykonat to, co by bylo bez lásky nemožné.

---

<sup>97</sup> Srov. Gal 3, 24–26: „Zákon byl tedy naším dozorcem až do příchodu Kristova, až do ospravedlnění z víry. Když však přišla víra, nemáme již nad sebou dozorce. Vy jste všichni skrze víru syny Božími v Kristu Ježíši.“ O teologickém pojmu naplnění srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Židovský národ a jeho posvátná písmo v křesťanské Bibli*, čl. 21.

<sup>98</sup> Srov. Mt 22, 37–40; Mk 12, 29–31; Lk 10, 27.

<sup>99</sup> Lk 6, 27–36.

<sup>100</sup> Srov. Lk 10, 25–37.

109. Především však je to tajemství jeho utrpení, kde Ježíš přivádí k dovršení zákon lásky. Zde vtělená Láska zjevuje vpravdě lidským způsobem, co je ve skutečnosti láska a co s sebou nese: darovat život za ty, které milujeme.<sup>101</sup> „Miloval své, kteří jsou ve světě, a prokázal svou lásku k nim až do konce“ (Jan 13, 1). V poslušnosti Otci z lásky a v touze po jeho oslavení, které spočívá ve spáse lidí, Ježíš přijímá utrpení a smrt na kříži za hříšníky. Kristova vtělená osoba, Logos, Moudrost sama se tak stává živoucím zákonem, nejvyšší normou každé křesťanské etiky. Následování Krista (*sequela Christi*) a napodobování Krista (*imitatio Christi*) jsou konkrétními cestami, jak naplňovat Zákon ve všech jeho rozměrech.

## 5.2. Duch svatý a nový Zákon svobody

110. Ježíš Kristus není jenom etický vzor, jež je třeba následovat, ale ve své tajemné identitě a ve svém velikonočním tajemství je rovněž Spasitelem, jež otvírá před lidmi reálnou možnost, aby uskutečňovali zákon lásky. Velikonoční tajemství totiž vrcholí darem Ducha svatého, Ducha lásky, jež je společný Otci i Synu, jež sjednocuje učedníky mezi nimi navzájem a spojuje je s Kristem a konečně s Otcem. Jelikož „Boží láska je vylita do našich srdcí skrze Ducha svatého“ (srov. Řím 5, 5), Duch svatý se stává vnitřním principem a nejvyšším pravidlem křesťanského jednání. Vede věřící k tomu, aby spontánně a správně naplňovali požadavky lásky. „Žijte z moci Božího Ducha a nepodléhejte tomu, k čemu vás táhne vaše tělo“ (Gal 5, 16). Tak se naplňuje příslib: „A dám vám nové srdce a do nitra vám vložím nového ducha. Odstraním z vašeho těla srdce kamenné a dám vám srdce z masa. Vložím vám do nitra svého ducha; učiním, že se budete řídit mými nařízeními, zachovávat moje řády a jednat podle nich“ (Ez 36, 26–27).<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Srov. Jan 15, 13.

<sup>102</sup> Srov. také Jer 31, 33–34.

11. Milost Ducha svatého představuje prvořadý prvek tohoto nového Zákona nebo Zákona Evangelia.<sup>103</sup> Hlásání církve, slavení svátostí, rozhodnutí církve ve prospěch toho, aby se mezi věřícími podporoval rozvoj života v Duchu se jednoznačně vztahují k osobnímu vzrůstu každého věřícího ve svatosti lásky. Spolu s tímto novým Zákonem, jenž je esenciálně vnitřní záležitostí, dokonalým zákonem svobody (srov. Jak 1, 25), touha po autonomii a po svobodě v pravdě, jež je přítomna v srdci člověka, dosahuje právě zde svého nejdokonalejšího naplnění. Morální jednání se rodí z nejvnitřnější hlubiny osoby, kde je přítomen Kristus a kde se projevuje proměňující síla Ducha.<sup>104</sup> Tato svoboda je však ve službě lásky: „Vy jste byli povoláni ke svobodě, bratři. Jen nemějte svobodu za příležitost k prosazování sebe, ale služte v lásce jedni druhým“ (Gal 5, 13).

<sup>103</sup> Srov. Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologie*, Ia–IIae, q. 106, a. 1: „Prvořadou záležitostí nové smlouvy, v níž spočívá celá její síla, je milost Ducha svatého, která je darována skrze víru v Krista. To je také důvod, proč nový zákon je primárně sama milost Ducha svatého, která je darována těm, kdo věří v Krista.“ („Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sancti, quae datur Christi fidelibus.“)

<sup>104</sup> Srov. Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologie*, Ia–IIae, q. 108, a. 1, ad 2: „Poněvadž milost Ducha svatého je jakoby do nás vlitý vnitřní habitus, jenž nás přiklání k tomu, abychom jednali spořádaně, vede nás k tomu, abychom svobodně konali díla, která jsou v souladu s milostí, a abychom odmítali to, co je v rozporu s milostí. Nuže tedy tento nový zákon se nazývá zákonem milosti z dvojího důvodu. Především proto, že nás nenutí vykonávat nebo odmítat nic jiného, nežli skutky, které jsou samy o sobě buď v souladu, nebo v rozporu se spásou, které jsou nařízeny nebo zakázány zákonem. Za druhé proto, že nás vede k tomu, abychom svobodně naplňovali tato nařízení a tyto zákazy, poněvadž je naplňujeme pohnutí vnitřním stimulem milosti. Z těchto dvou důvodů je tedy tento nový zákon definována jako »dokonalý zákon svobody« (Jak 1, 25).“ (Quia igitur gratia Spiritus sancti est sicut habitus nobis infusus inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quae conveniunt gratiae, et vitare ea quae gratiae repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo, quia non arctat nos ad facienda vel vitanda aliqua, nisi quae de se sunt vel necessaria vel repugnantia salutis, quae cadunt sub praecepto vel prohibitione legis. Secundo, quia huiusmodi etiam praecepta vel prohibitiones facit nos libere implere, in quantum ex instinctu gratiae ea implemus. Et propter haec duo lex nova dicitur lex perfectae libertatis, Iac 1, 25.“)

112. Tento nový Zákon evangelia zahrnuje, přijímá a přivádí k naplnění požadavky přirozeného zákona. Směrnice přirozeného zákona tudíž nejsou normativními ustanoveními, které by byly vnějšími vzhledem k tomuto novému Zákonu. Jsou jeho konstitutivní součástí, i když Zákon evangelia je zaměřen ke konstitutivnímu prvku, jímž je Kristova milost.<sup>105</sup> Proto člověk nyní lépe rozpoznává směrnice přirozeného zákona ve světle rozumu osvětleného živou vírou, a tak tyto směrnice mu ukazují cestu vedoucí k plnému rozvoji jeho lidství. Tímto způsobem přirozený zákon na jedné straně má „hlubokou vazbu na nový Zákon Ducha života v Ježíši Kristu a na druhé straně nabízí širokou bázi k dialogu s ostatními lidmi, kteří jsou jinak zaměřeni a mají jinou formaci, a to vše vzhledem k hledání společného dobra.“<sup>106</sup>

## Závěr

113. Katolická církev vědoma si toho, že lidé nutně potřebují, aby se společně hledala pravidla společného života ve spravedlnost a pokoji, si přeje sdílet s ostatními náboženstvími, různými druhy moudrosti a filosofiemi naší doby to, co lze vytěžit z pojmu přirozeného zákona. Přirozený zákon vnímáme jako základ určité univerzální etiky, již chceme vyvozovat z reflektovaného nahlížení na naši společnou lidskou přirozenost. Jedná se o mravní zákon vepsaný do srdce lidí, což si lidstvo stále jasněji uvědomuje v souvislosti s tím, jak postupuje vpřed dějinami. Výraz tohoto přirozeného zákona rozhodně není statickou záležitostí, nejedná se o nějaký seznam definitivních a neměnných předpisů. Přirozený zákon je spíše pramen inspirace, který stále prýští, když se hledá objektivní základ určité univerzální etiky.

---

<sup>105</sup> Srov. Sv. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quodlibeta*, IV, q. 8, a. 2: „Nový zákon, zákon svobody [...] sestává z morálních předpisů přirozeného zákona, z článků víry a e svátostí milosti.“ („Lex nova, quae est libertatis [...] est contenta praeceptis moralibus naturalie legis, et articulis fidei, et sacramentis gratiae.“)

<sup>106</sup> JAN PAVEL II., *Promluva z 18. ledna 2002*, in AAS 94 (2002) 334.

114. Přesvědčením naší víry je, že Kristus zjevuje plnost lidství, které realizuje ve své osobě. Toto zjevení ve své specifičnosti shrnuje a potvrzuje prvky přirozeného zákona, které jsou přítomny v různých podobách rozumově vyjádřených forem moudrosti lidstva. Pojem přirozeného zákona je tudíž především filosofickou záležitostí a jako takový umožňuje dialog, který při respektu k náboženskému přesvědčení každého zúčastněného apeluje na to, co je univerzálně lidské v každém člověku. Vzájemná výměna na rovině rozumu je možná, když jde o zakoušení a vyjadřování toho, co je společné všem lidem vybaveným rozumem, a o vyjádření nároků života ve společnosti.

115. Odhalování přirozeného zákona odpovídá tomu, co lidé hledají proto, aby si stanovili určitá pravidla mravního a sociálního života. Život ve společnosti odpovídá široké škále vztahů, jež počínají v základní buňce společnosti, tedy v rodině, a dospívají až na rovinu vztahů mezi národy, přičemž se dotýkají ekonomického života, občanské společnosti, politické komunity. Aby mohly být uznávány všemi lidmi i ve všech kulturách, normy chování ve společnosti musejí mít svůj zdroj v samotné lidské osobě, v jejích potřebách a v jejích inklinacích. Tyto normy vypracované pomocí reflexe a zastávané právem tak mohou být interiorizovány všemi lidmi. Po druhé světové válce si národy celého světa dokázaly dát *Všeobecnou deklaraci lidských práv*, která implicitně napovídá, že zdrojem nezcizitelných lidských práv je především důstojnost každé lidské osoby. Tento náš příspěvek nesměřoval k ničemu jinému nežli k tomu, aby napomáhal k reflexi právě nad tímto pramenem osobní i kolektivní mravnosti.

116. Když nabízíme náš příspěvek k hledání určité univerzální etiky a když předkládáme její základ, který je racionálně ospravedlnitelný, rádi bychom vyzvali odborníky a mluvčí velkých náboženských, sapienciálních i filosofických tradic lidstva, aby podnikli podobnou práci jako my vycházejíce při tom ze svých pramenů, aby se nakonec dospělo ke společnému uznání univerzálních mravních norem, jež by se zakládaly na rozumovém přístupu k realitě. Tato práce je nezbytná a naléhavá. Musíme



dospět k tomu, že si bez ohledu na naše náboženská přesvědčení a na odlišnosti našich kulturních předpokladů řekneme, jaké jsou základní mravní hodnoty platné pro naše společné lidství, a to tak, že budeme usilovat o prohlubování porozumění, vzájemného respektu a pokojné spolupráce mezi všemi složkami velké rodiny lidstva.