

**Univerzita Palackého v Olomouci**

**Cyrlometodějská teologická fakulta**

Katedra systematické teologie

**Diplomová práce**

**2014**

***Bc. Jaroslav Rykr***

**Univerzita Palackého v Olomouci**

**Cyrlometodějská teologická fakulta**

Katedra systematické teologie

Obor: *Teologické nauky*

*Bc. Jaroslav Rykr*

*Hledání východiska z morální stagnace postmoderní společnosti  
v teologické reflexi*

**Diplomová práce**

Vedoucí práce: ThLic. Tomáš Klíč

**Olomouc 2014**

*Čestné prohlášení:*

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci na téma: "Hledání východiska z morální stagnace postmoderní společnosti v teologické reflexi" vypracoval samostatně pod odborným dohledem vedoucího diplomové práce a uvedl jsem všechny použité podklady a literaturu.

V Olomouci dne 22. 4. 2014

.....

*Bc. Jaroslav Rykr*

## Poděkování

Poděkování patří vedoucímu práce ThLic. Tomáši Klíčovi za veškerou pomoc a čas věnovaný při této práci. Děkuji mu též za trpělivý přístup v průběhu studií a podnětné informace, na jejichž podkladě mohla tato práce vzniknout.

*Znaven, ach, znaven vším, já volám smrt a klid,  
když vidím zásluhy rodit se na žebrači,  
a bědnou nicotnost zas v nádheře se skvít,  
a víru nejčistší zrazenou v hořkém pláči,*

*a zlatý vavřík poct na hlavách nehodných,  
a dívčí něhu, čest, servanou v okamžiku,  
a dokonalost pak, budící už jen smích,  
a vládu ve zchromlých pařátech panovníků,*

*a jazyk umění vrchností zmrzačený,  
a blbost, doktorský radící rozumu,  
a přímou, zvanou dnes hloupostí bez vší ceny,  
a Dobro, zajaté a otročící Zlu -*

*tím vším, ach, unaven, já zemřel bych už rád,  
kdybych tím nemusel i lásce sbohem dát.*

(William Shakespeare - sonet č. 66 – překlad: Jan Vladislav 1964)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Přístup z: <http://sonety.blog.cz/0706/willam-shakespeare-sonet-c-66-v-nekolika-prekladech> (20.10.2013)

## OBSAH

Úvod .....	6
I. Uvedení do problematiky morální stagnace .....	8
1.1. Krize české morální etiky v postmoderní době.....	8
1.2. Lidská bytost jako odraz socializačního procesu .....	13
1.3. Ztráta ctnosti a mravnosti.....	19
II. Hledání univerzální etiky jako východiska .....	24
2.1. Subjektivní, či objektivní model? .....	24
2.2. Diskuze o etickém pluralismu.....	30
III. Výstup z morální stagnace cestou proměny individuality .....	35
3.1. Vstup do vnitřního prostoru individuality.....	35
3.2. Budování personálního bytí .....	42
3.3. Náboženský smysl a jeho povaha .....	48
IV. Východisko cestou interiorizace času a věčnosti .....	52
4.1. Bůh a člověk – bytost vztahová .....	52
4.2. Tvorba prostoru a času.....	55
4.3. Tajemství časové kontinuity .....	61
ZÁVĚR.....	68
Použité prameny .....	71
Použitá literatura.....	72
Internetové zdroje .....	73

## Úvod

Hlavním podnětem této práce je neutěšený morální stav dnešní populace, se kterým se během svého života setkávám. Postmoderní společnost je založena konzumním způsobem, který v člověku nezanechává příliš stálých hodnot. Dezorientace, kterou způsobuje neustálý spěch a honba za produktivitou a výkonem se dnes bohužel odráží na civilizaci i co do stavu morálních hodnot. S dobou jdoucí modernizace a věda na všech úrovních našeho života zanechává v lidské osobě stav nevyvážených lidských hodnot a zvýšená elektronická interaktivita na úrovni neosobní komunikace, způsobuje v člověku stav určité osamělosti. Mnohdy se stávají i elektrokomunikační systémy, jako je internet, skype, facebook či mobilní telefon „drogou“ společnosti, bez které by se na první pohled lidstvo nemohlo obejít. Tato závislost dále způsobuje i psychické problémy, odrážející se hlavně na mladé, nově rostoucí generaci. O závislosti na počítačových hrách a zkresleném obrazu reality ani nemluvě. Díky tomu se člověk uzavírá více sám do sebe a uniká mu tak smysl všeho dění, které je zúžené právě na základě neosobní a bezkontaktní komunikace. Všimněme si v poslední době nárůstu agresivity dospívajících, kde hodnota lidského života se odehrává na úrovni poznatků získaných buď z medií, nebo internetového světa virtuální reality. S tím souvisí i nově páchané trestné činy, které se začínají v tomto nejen virtuálním světě prosazovat. Naproti tomu roste i způsob kontroly osob, které v dnešním postmoderním světě žijí. Osobní svoboda a ochrana osobnosti je vysoce ohrožena rychle se rozvíjejícím světem komunikačních technologií. Není dnes již výjimkou to, že mnozí lidé přicházejí o své životní úspory právě na základě špatně chráněných osobních dat, či nepřehlednosti v systému, což se týká hlavně starších osob, které se chtě nechtě stávají jeho součástí. Způsob kontroly zaměstnanců jednotlivými zaměstnavateli je též na hranici lidské důstojnosti. Skryté kamerové a zvukové systémy, které se na pracovištích mnohdy používají, tak odosobňují charakter lidského soukromí. Elektronické sledování profilů jednotlivých osob, nebo využívání systémů GPS ke sledování aktivit běžného člověka též omezuje jeho osobní prostor, který zasahuje jak do jeho osobních, tak psychosociálních vztahů. Často i média se přičiní na tom, aby člověk nastartovaný k pozitivnímu vnímání reality byl obelhán a změnil tak svoje postoje a svůj charakter osoby založený na tomto nepravdivém podání. To vše se potom odráží i na vnímání etického chování jedince. Porušená a nemocná morálka se stává určitou standartní normou, ze které se těžko hledá východisko. Chybí zde základní a principiální vzory pro zdravé vytváření morálního úsudku. Ztráta ctnosti a mravnosti tak způsobuje chaos a dezorientaci na

úrovni lidského chování a zasazení jedince do společnosti. Asociální chování některých jedinců tak není zřídkačným jevem. Člověk je přitom bytost komunikativní, založená na přímém styku s jinými osobami, tedy je to bytost společenská.

Cílem práce bude zabývat se člověkem, jako samostatně smýšlející osobou, k nalezení případného východiska z „*umělé degenerace*“ a *degradace* jeho myšlení, tak i výklad opírající se v kontextu o historické souvislosti konfrontované s lidskou přirozeností. Snaha o pochopení lidské bytosti, mající svoji podstatu ve věčné touze po poznání, zde bude vycházet jak z potřeb transcendentního myšlení, tak ze zásad personálního existencialismu.

Práce bude rozdělena do čtyř kapitol, po uvedení do problematiky morální stagnace společnosti následují tři paralelní pokusy o nalezení východiska. V prvním případě se vydáme cestou hledání univerzální etiky. Druhou cestou je objevení vnitřního prostoru člověka skrze náboženský fenomén. Poslední cestou bude úvaha skrze porozumění vztahu mezi časem a věčností. V práci bude použita metoda analyticko-syntetická a metoda deduktivní.

Filosofie nám bude nápomocna k přehodnocení a vyzdvižení jednotlivých míst probíraného tématu. Teologie bude opěrným vodítkem reflexe směřující ke znovuzrození samostatně smýšlející bytosti, odpovědné za své jednání a uvědomující si poslání a charakter svého bytí. Výstupem by měl být renezanční člověk, se zachovávajícími si rysy víry moderního věku, ve kterém se jako plnohodnotná persona nachází.



## I. Uvedení do problematiky morální stagnace

V první kapitole se budeme zabývat uvedením do základní problematiky morální stagnace společnosti v naší zemi. Všimneme si jevů, které způsobily propad lidského myšlení ve vztahu k etickým hodnotám. Nejenom vlivy dlouhodobě uměle nastaveného totalitního režimu, ale i samotný člověk se stává lehkou ovladatelnou bytostí, bez pevných zásad, pokud projde mnohdy nevybíravým vývojem socializačního procesu. Vliv okolního prostředí, ráz neosobní konformity, nebo uměle vytvořená společenská *deviace* může zasáhnout do zdravého vývoje jedince. V konečném důsledku to přináší ztrátu ctnosti a mravnosti. Ta se může stát základním „kamenem úrazu“ společnosti, bytostním poklesem, ztrátou lidské důstojnosti, jednoduše toho, co dělá člověka člověkem.

### 1.1. Krize české morální etiky v postmoderní době

Po pádu „železné opony“ a vymanutí se ze jha komunistické diktatury vše nasvědčovalo tomu, že člověk je konečně schopen v rámci získané svobody jednat tak, aby byl zodpovědný za své vystupování, chování a etiku, která se zdála být najednou velice korektní. Je ale znovu nabytá svoboda člověka, skrývající se pod označením *demokracie* tím správným modelem nově utvářené osobnosti? Samo vyjádření slova „*demokracie*“ však mnohé z nás uvedlo v její nesprávný výklad a ten zní: „Všechno nám je dovoleno“. Část biblických slov, která jsou povětšinou převzata jen z části tak, aby se člověku hodila do jeho plánu. Druhá část pravdy, že: „Ano, ale ne všechno prospívá“<sup>2</sup>, jako by ani neexistovala. Euforie a emoce, které po změně českých poměrů opanovaly naši mysl, byly často doprovázeny nereálnými očekáváními velmi blízkých a snadných úspěchů.<sup>3</sup> Většina společnosti tak podlehla nově vytvořené náladě a atmosféře, která odváděla pozornost ale od nově se kupících problémů, po kterých přišlo náhlé procitnutí do skutečné reality.<sup>4</sup> Ekonomická a politická transformace se tedy určitým způsobem „vymkla“ z rukou původně dobře zamýšleného plánu. Bohužel i jako

---

<sup>2</sup> 1K 6,12.

<sup>3</sup> Srov. ŠRAJER Jindřich, *Teologická etika a česká přítomnost*, in Teologické texty, 4/2003, s. 145.

<sup>4</sup> Tamtéž.

dříve, dochází dnes stále k nerovnostem mezi nově se utvářejícími sociálními skupinami. Velký sociální a majetkový rozdíl však bohužel není dílem vysoce schopných a fundovaných manažerů, spravujících své poctivě získané výrobní prostředky, či movité a nemovité majetky, ale výplodem nekorektní hry na našem trhu, spočívající většinou na podvodech a nepoctivě získaném blahobytu. Pojmy nám nově známé jako „tunelování“ se již uchytily i v mezinárodní sféře a výraz korupce a kriminální přečin tak pouze s výsměchem nahradil dříve užívaný termín nedovoleného obohacování a rozkrádání socialistického majetku. V dnešní realitě, a to už i po vícerych opakovaných předčasných volbách, zatím nevznikla dostačující vůle k tomu, aby donutila člověka k razantnímu obratu v jeho myšlení. Nutnou se tedy stává spíše zdoluhavá a hluboká duševní a duchovní transformace ve vědomí a srdci člověka.<sup>5</sup> Česká společnost se zvláště v posledních dvaceti letech komunistického totalitního režimu, po likvidaci „pražského jara“, uzavírá sama do sebe a mnozí po ztrátě poslední naděje na humanizaci systému se raději obrátili opačným směrem, ať se již jednalo o nabízené výhody v možnosti budování svoji kariéry, či jen z vlastního finančního prospěchu.<sup>6</sup> Určitá kolaborace s režimem tedy prorostla až do té míry, že jedinec byl schopen udávat a vystupovat v zájmu matoucí ideologie proti druhému člověku, aniž by pociťoval zodpovědnost a následky vyplývající s tohoto jednání. Nově vytvořený vzorec chování se pak již pouze zapisoval do vědomí dalších generací. Původní precizně propracovaná byrokracie ještě z doby Rakouskouherské monarchie se tak přenesla přes pokrokový aparát první republiky do vědomí a řízené mašinerie totalitního režimu. Vše oficiální a institucionizované v době relativního útlumu se později po pádu „železné opony“ se posouvá do sféry nově podávané politické rétoriky, často vytvářených deziluzí úřednické vlády. Lidé, upadající do nově vytvářené „morální deprese“ společnosti dnes již často nevěří ani nově nastupujícímu systému zdánlivé svobody a „demokratickému“ systému postmoderní doby. Hledání východiska z morální stagnace dnešní společnosti tedy není jednoduché, zvláště pokud se vytratily původní archetypy etických hodnot, opírajících se o dávno nám již známé ctnosti, nebo základní prvky biblického *Desatera*. Skutečné umění žít ve svobodě a hledat kořeny společného dobra je rozhodně mnohem těžší pro člověka zasaženého zhoubnými zděděnými myšlenkami minulé éry. Bylo by ale až moc jednoduché svádět pouze vše na „neblahé dědictví“, pokud by zde nebyla reálná možnost člověka, svobodně se rozhodnout pro nový směr, který nevede pouze k obhajování kolektivní viny, ale i k osobní zodpovědnosti každého

---

<sup>5</sup> Srov. ŠRAJER Jindřich, *Teologická etika a česká přítomnost*, s. 146.

<sup>6</sup> Srov. tamtéž.

z nás. Na jedné straně lze tedy sledovat nárůst asociálních fenoménů doby, jako jsou drogy, násilnosti, alkoholismus, vzrůstající kriminalita, či jiné dnes již patologické negativní návyky a na straně druhé až spontánní nezištnou pomoc, objevující se mezi lidmi v kritických momentech, jako jsou například povodně, či jiné katastrofy.

V roce 2001 pronesl náš bývalý prezident Václav Havel v novoročním projevu své pocity a vyjádření k situaci v naší zemi: „Nejsem asi zdaleka jediný, kdo se občas diví světu, jenž ho obklopuje, propadá pocitu, že tomuto světu přestává rozumět a pochybuje o dobrém smyslu mnoha věcí, jenž určují jeho pohyb.“<sup>7</sup>

Na otázku, co je tedy základem a pramenem všech představ o dobru, prezident odpovídá: „Mravní vědomí, nám všem známý a všemi tak či onak sdílený soubor zásad slušného chování, rostoucí zřejmě z podvědomého a hluboce zakořeněného předpokladu, že se přece jen někde všechno a navždy ví, a že nic tudíž neunikne spravedlivému soudu.... Všichni přece víme, že nemáme zrazovat přitele, krást, lhát, pohrdat někým proto, že má jiný tvar očí nebo tělesnou vadu, nerespektovat společné zájmy, byť by náš vliv na jejich ochranu byl sebemenší, a že máme myslet i na to, co se děje daleko od nás nebo co se bude dít dlouho po nás.“<sup>8</sup>

Havel tedy klade důraz nejen na míru osobního svědomí a zodpovědnosti jedince, ale i na určitý stav morálního vědomí, který by se měl odrážet v mravním kodexu společnosti. Tím by mělo vznikat pozitivní morální klima, vedoucí ke schopnosti zdravého a zralého úsudku. Jak Havel dále upozorňuje, „o této důležité *tkáni* nemáme dostatek zpráv a míváme proto občas beznadějný pocit, že nic takového neexistuje.“<sup>9</sup> Bohužel ani po více jak 10 letech se na tomto jevu nic nezměnilo. Tento dojem „bezmocnosti“ potom vzniká každodenním senzacechtivým bombardováním masmédií, která povětšinou vytváří negativní zprávy, které se obzvláště dobře prodávají.<sup>10</sup> Touto dominantní převahou negativních informací vzniká falešný a černý obraz reality, který demotivuje svými přehnanými obrazy o světě celou společnost. Sám Havel tím chtěl dát na vědomí, že osobní *svědomí* existuje, jen je zapotřebí ho „pěstovat, posilovat a budovat tak, aby se mohlo proměnit do trvalých a vskutku odolných

---

<sup>7</sup> HAVEL Václav, *Novoroční projev*, Praha 1.1. 2001, in: <http://old.hrad.cz/president/Havel/speeches/> (22. 10. 2013)

<sup>8</sup> Srov. ŠRAJER Jindřich, *Teologická etika a česká přítomnost*, s. 146.

<sup>9</sup> Srov. HAVEL Václav, *Novoroční projev*, Praha 1.1. 2001, in: <http://old.hrad.cz/president/Havel/speeches/> (22. 10. 2013)

<sup>10</sup> Tamtéž.

společenských skutečností.<sup>11</sup> Havel byl tedy přesvědčen, že má-li dojít ke zlepšení v naší společnosti, musí nejdříve dojít k tomu, „že se něco změní ve sféře ducha, v oblasti lidského vědomí, v samotném postoji člověka ke světu a v samotném jeho porozumění sobě samému, tedy svému místu v celkovém řádu bytí.“<sup>12</sup> Tím se ztotožňuje s kritikou nerespektování a pohrdání nejen zákonů „pozemských“, ale i přehlížení vyšší autority, kterou je Bůh.

Podobné odkazy týkající se transcendentního charakteru poukazující na lidské *svědomí* nacházíme i v mnoha církevních dokumentech. Např. v pastorální konstituci „*Gaudium et spes*“ Druhého vatikánského koncilu nacházíme tato vyjádření:

„V hlubinách *svědomí* odkrývá člověk zákon, který si sám nedal, ale který musí poslouchat. Jeho hlas ho stále vybízí, aby miloval a konal dobro a vyhýbal se zlu...Neboť člověk má ve svém srdci zákon vepsaný Bohem; poslouchat ho je sama jeho důstojnost a bude podle něj souzen. *Svědomí* je nejtajnější střed a svatyně člověka; v ní je sám s Bohem, jehož hlas mu zaznívá v nitru.“<sup>13</sup>

Jindřich Šrajfer dále ve svém článku uvádí: „Prostřednictvím *svědomí* si podivuhodným způsobem uvědomujeme onen zákon, který dosahuje svého naplnění v lásce k Bohu a bližnímu. Věrnost vlastnímu *svědomí* spojuje křesťany s ostatními lidmi k hledání pravdy a k pravdivému řešení mnoha mravních problémů, které vyvstávají jak v životě jednotlivců, tak ve společenském soužití.“<sup>14</sup>

„Čím více tedy převládá správné *svědomí*, tím více se jednotlivci a skupiny vzdalují slepé zvrůli a snaží se přizpůsobit objektivním zásadám mravnosti.“<sup>15</sup>

Tyto koncilní vyjádření se shodují s Písmem sv., ve kterém je vystižen základní princip zdravě fungujícího *svědomí*, individuální přístup každého jedince a osobní zodpovědnost „vepsaná“ do každého člověka v jeho vlastním nitru, bez ohledu na znalost samotného zákona. „Jestliže národy, které nemají zákon, samy od sebe činí to, co zákon žádá, pak jsou samy sobě 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

---

<sup>11</sup> Srov. HAVEL Václav, *Novoroční projev*, Praha 1.1. 2001, in: <http://old.hrad.cz/president/Havel/speeches/> (22. 10. 2013)

<sup>12</sup> HAVEL Václav, *Novoroční projev*, Praha 1.1. 2001, in: <http://old.hrad.cz/president/Havel/speeches/> (22. 10. 2013)

<sup>13</sup> *Gaudium et spes*, čl. 16.

<sup>14</sup> ŠRAJER Jindřich, *Teologická etika a česká přítomnost*, s. 147.

<sup>15</sup> *Gaudium et spes*, čl. 16.

obviňují, jednou hájí.<sup>16</sup> V encyklice Jana Pavla II. „*Veritatis splendor*“ se uvádí: „Neexistuje-li transcendentní pravda, které poslušen dospěje člověk ke své úplné identitě, pak neexistuje ani zásada, která by spolehlivě zaručovala vtahy mezi lidmi. Jejich třídní, skupinové a národní zájmy je nevyhnutelně uvádějí do vzájemného rozporu. Není-li uznávána transcendentní pravda, triumfuje síla moci a každý se snaží beze zbytku využívat prostředků, které má k dispozici, k prosazování svých zájmů a názorů bez ohledu na práva ostatních. Člověk je pak respektován pouze do té míry, že ho lze využít jako nástroje pro egoistický cíl.“<sup>17</sup> Z tohoto by mohla opět vyplynout nám známá věta, vyřčená v Dostojevského románu „*Bratři Karamazovi*“: „Pokud Bůh neexistuje, pak je všechno dovoleno.“<sup>18</sup> Jestliže tedy opomineme kladení důrazu na vyšší, transcendentní charakter *svědomí*, uzavírá se zde i možnost uzdravující nápravy jedince a tím potažmo i celé společnosti. „Věrnost *svědomí* nejenom otevírá srdce člověka pro zkušenost s Bohem, ale spojuje ho také s ostatními lidmi v hledání pravdy a k pravdivému řešení mnoha mravních problémů, které vyvstávají jak životě jednotlivců, tak ve společenském soužití.“<sup>19</sup> Jak Václav Havel ve svých projevech, tak i církevní dokumenty hovoří o zkušenosti našeho *svědomí*. Totalitní režimy se snažily zaútočit na lidskou svobodu a důstojnost. Jak Česká republika, tak i okolní svět náhle vytržený z pout „železné opony“, svět který se proudem času transformuje a mění, si musí klást neustálé nároky v rámci pokroku učít se tomu, jak správně čelit dlouholeté mravní absenci. Pokud je tedy člověk stvořený jako stále se vyvíjející a zdokonalující bytost, může zde být šance i na náhlý prožitek „vystřízlivění“ z morálního defektu? Pojďme ještě blíže nahlédnout do lidského nitra a zjistit tak, co všechno může mít neblahý až takřka devastující vliv na změny chování jedince v jeho začlenění do společenského života.

---

<sup>16</sup> Ř 2,14-15.

<sup>17</sup> *Veritatis Splendor*, čl. 99; *Centesimus Annus*, čl. 44.

<sup>18</sup> DOSTOJEVSKÝ Fjodor Michajlovič, *Bratři Karamazovi*, Odeon, Praha 1980, s. 135.

<sup>19</sup> ŠRAJER Jindřich, *Teologická etika a česká přítomnost*, s. 148.

## 1.2. Lidská bytost jako odraz socializačního procesu

Nebudeme se zde dopodrobna zabývat vším, co zkoumá *sociologie* jako vědecká disciplína. Zaměříme se na ní z pohledu vlivu na *etické* chování jedince a s tím spojené schéma získané mravní identity. Předchůdcem klasické *sociologie*, jak jí dnes známe, byla tzv. „*protosociologie*“. Přesněji vyjádřeno: „*Protosociologii* rozumíme všechny formy filozofického, etického a teologického přemýšlení o společenském životě, které předcházely vzniku *sociologie* jako vědy.“<sup>20</sup> Předchůdci, kteří se touto otázkou společenských vztahů zabývali, byli již staří filozofové, jako Aristoteles, nebo jeho žák Platon. Později, např. sv. Augustin ve svém pohledu etického chování člověka, poukazuje na stále pohyblivou veličinu času, kterou chápe jako tok dějin, podle kterého se člověk dovede orientovat a uvědomovat si pohyb od minulosti přes přítomnost až do budoucnosti, k poslednímu soudu.<sup>21</sup> „Kromě toho dějiny samotné vyložil jako zápas mezi dvěma „obcemi“: obcí oddanou Bohu (*Civitas Dei*) projevující se láskou k Bohu, prací, nezájmem o materiální blahobyť, pokorou a vzájemnou oddaností a obcí oddanou zlu – zde pohrdání Bohem, projevující se sebeláskou, vzájemným soutěžením a nechotou vzájemně si pomáhat a krajním egoismem.“<sup>22</sup> Již tehdy částečně odkrývá problematiku lidských vztahů, tehdejší morálky a chápání tohoto světa. Pohled těchto předchůdců se ale liší s moderním pojetím této vědy. K novému náhledu na *sociologii* jako vědní obor dochází až u Augusta Comta, který odděluje již filozofii, etiku (myšlenou teorií morálního chování) a teologii od doposud chápaného uvažování o společnosti.<sup>23</sup> Comte patří již mezi propagátory „*francouzského osvícenství*“, které do evropského myšlení vnáší myšlenku *racionálního uspořádání světa* a ideu pokroku, jako představy, že společnost se vyvíjí k lepšímu.<sup>24</sup> Tato osvícenská představa o možnosti nově vytvořené pokrokové společnosti ovlivňuje zbylé 19. a 20. století. Objevuje se *liberalismus*, který zdůrazňuje individuální svobodu a občanská práva, *socialismus*, který usiluje o odstranění sociální nerovnosti a *solidarismus*, který zase zdůrazňuje nezbytné vědomí závazků osob vůči sobě, žijících v jedné společenské skupině.<sup>25</sup> S nástupem *racionalismu* se již tedy ale úplně vytrácí

---

<sup>20</sup> PETRUSEK Miloslav, *Základy sociologie*, Praha: Akademie veřejné správy o.p.s., 2009, s. 134.

<sup>21</sup> Srov. PETRUSEK Miloslav, *Základy sociologie*, Praha: Akademie veřejné správy o.p.s., 2009, s. 134.

<sup>22</sup> PETRUSEK Miloslav, *Základy sociologie*, s. 134.

<sup>23</sup> Srov. PETRUSEK Miloslav, *Základy sociologie*, s. 139.

<sup>24</sup> Srov. PETRUSEK Miloslav, *Základy sociologie*, s. 140.

<sup>25</sup> Srov. tamtéž.

transcendentní charakter myšlení a člověk se stává středobodem svého zájmu, neohroženou a nezávislou bytostí, postupně ztrácející tradici své duchovní podstaty. Bůh a jeho základní kodex „desatera“ se postupně vytrácí a člověk se stává nebezpečným „pánem tvorstva“. Vytvářejí se nové normy pro vzorce chování. Všimněme si nyní, jaký může mít vliv racionální myšlení na společenský život člověka a s ním utvářející se postoje.

Přístup ke společenskému životu bývá založen i na tzv. „zdravém rozumu“.<sup>26</sup> Ten však není dostačující k tomu, aby dovedl plně rozpoznat občasné problémy přicházející z našeho okolí. Poznatky zdravého rozumu jsou omezeny více faktory, kterými jsme si v daném období svého života prošli. Patří mezi ně i zkušenosti z dětství, které byly důležité v raném vývoji jedince k osvojování svých postojů ke světu.<sup>27</sup> Je to i jazyk, který používáme k dorozumívání se s ostatními lidmi, prostor - prostředí v němž jsme prožívali svůj vývoj od dětství až k dospělosti, sociální skupiny, nebo i masové sdělovací prostředky, které vytvářejí zkreslené obsahy našeho zdravého rozumu a svým způsobem ho i negativně mohou ovlivnit.<sup>28</sup> Zvláštním druhem postojů které, nejsou výsledkem přímé zkušenosti individua jsou tzv. „stereotypy“. Jsou většinou přenášeny a „naučeny“ prostřednictvím skupiny lidí nebo vžitých tradic. Vzniká tak určitá šablona, kterou se lidé poměřují, ale zároveň se dá říci, že to není vždy rozumné, protože si takto předem vytváříme určitý pohled již zkresleného myšlení. Tímto specifickým druhem postojů jsou i „předsudky“.<sup>29</sup> Ty povětšinou vycházejí z nedostatečných předchozích zkušeností, utvořených na „ukvapeném úsudku“, z povrchních znalostí a jsou tedy chápány spíše v negativním smyslu.<sup>30</sup> Mezi ty nám z historie nejznámější jistě patří *antisemitismus*, který se projevoval ve skupinách vyhrazujících se proti Židům i tam, kde s nimi neměli žádnou zkušenost. Lidské předsudky tedy vedly k negativním projevům, jako bylo fyzické napadání, osočování, diskriminace či v tomto případě kompletní vyhlazování jedné skupiny celého národa.<sup>31</sup> Sám člověk - „svrchovaný pán tvorstva“, se nechal ovládnout, samozřejmě i účelově vedenou propagandou, emocemi, povrchním myšlením a přístupem, kde zdravý rozum začal ztrácet svoji skutečnou hodnotu. Etická

---

<sup>26</sup> Srov. PETRUSEK Miloslav, *Základy sociologie*, s. 15.

<sup>27</sup> Srov. tamtéž.

<sup>28</sup> Srov. PETRUSEK Miloslav, *Základy sociologie*, s. 16.

<sup>29</sup> Srov. PETRUSEK Miloslav, *Základy sociologie*, s. 17.

<sup>30</sup> Srov. tamtéž.

<sup>31</sup> Srov. PETRUSEK Miloslav, *Základy sociologie*, s. 19.

otázka, křesťanské hodnoty, či smysl pro spravedlnost se kamsi vytratily. Pravda se přehlíží či překrucuje tak, jak se nám hodí. „Je jasné, že milovat více pravdu než představu, kterou jsme si o ní vytvořili, znamená být osvobozeni od předsudků.“<sup>32</sup> Skutečným problémem ale není mít předsudky, protože každý člověk je individualitou, která si vytváří svůj osobní úsudek a představu o věcech. Jedná se spíše o proces „odstupu od sebe sama“, o postoj, při kterém „svoboda sama o sobě přemýšlí, sama sebe ovládá tak, aby využila svou energii úměrně účelu.“<sup>33</sup> Pojďme si ještě přiblížit, v čem dále mohou vznikat problémy v mezilidském soužití a kde se mohou rodit určité znaky „nerovnosti“ mezi osobami žijícími v jedné komunitě. Existují určité prvky, které nelze ovlivnit výchovou či genetickou dispozicí, nesoucí jisté předpoklady, nebo vlohy pro některé lidské činnosti, ať již v pozitivním nebo negativním smyslu. V sociologii jsou vnímány jako „vrozená nerovnost“. Člověk se rodí do konkrétních objektivních vnějších podmínek, jako je kultura, stav ekonomiky, národ, politický systém, ale své rodiče, rodinu nebo svůj rodný jazyk si vybrat sám nemůže. Může je vzít pouze na vědomí, jako určitý fakt.<sup>34</sup> Osvícenská představa, že se „všichni lidé rodí sobě rovni“ a další nám známé listiny jako je deklarace práv v tomto případě neplatí. Vzniká tedy určité sociální rozvrstvení, kam lze každého člověka ve společnosti zařadit. Obecně se toto zařazení nazývá pojmem „sociální status“, který se však během života mění s tím, v jakém prostředí se dotyčná osoba pohybuje a jakou osobní „prestiž“ si svým přičiněním na sociálním žebříčku vydobude.<sup>35</sup> Skupina „*existencialistů*“ (např. M. Heidegger, A. Camus, J.P. Sartre aj.) se touto otázkou zabývali a došli k tomuto závěru: „Člověk je vržen do světa a záleží pouze na něm, jak naloží se svobodou, která je jeho údělem. Člověk je ve svém rozhodování svobodným i tehdy, když je hluboce přesvědčen, že tomu tak není.“<sup>36</sup> Avšak i v dnešní moderní době je tato „nerovná“ situace, do které se člověk rodí považována a vnímána za nespravedlivou. Lidé stále sní o „*rovnostářské*“ společnosti, o které již hovořili jak ty západní, tržně ekonomické, tak i ty totalitní režimy. Rozdíly mezi oběma pohledy jsou významné. Zatímco západní, tržně ekonomický „kapitalistický“ systém, zde vidí spíše možnost sebereflexe a rozvíjení člověka jako svobodné osoby, žijící v *demokratické* společnosti a pracující na svém sociálním růstu,

---

<sup>32</sup> GIUSSANI Luigi, *Náboženský smysl*, Praha: Nové město, 2001, s. 50.

<sup>33</sup> GIUSSANI Luigi, *Náboženský smysl*, Praha: Nové město, 2001, s. 50.

<sup>34</sup> Srov. PETRUSEK Miloslav, *Základy sociologie*, s. 50.

<sup>35</sup> Srov. PETRUSEK Miloslav, *Základy sociologie*, s. 50.

<sup>36</sup> PETRUSEK Miloslav, *Základy sociologie*, s. 51.



tak totalitní režimy, pokud budeme vycházet z marxisticko-leninských idejí, berou rovnost jako nastolení vlastního řádu v rámci „*třídního boje*“ mezi skupinou vlastníci výrobní prostředky a skupinou pracujících, kteří jsou těmito vlastníky vykořisťováni. Rovnost je tedy násilně získána přeskupením majetku (výrobních prostředků) do rukou „všech“ a společnost dále žije, ale pod kontrolovaným ideologickým diktátem. Člověk se nestává osobou, ale pouhou organizovanou hmotou, ve svém materialisticko-dialektickém smýšlení. *Totalitarismus*, jako prostředek k ovládnutí mas, se stává diktaturou „nově“ politicky smýšlející skupiny, která svým vojenským uspořádáním omezuje osobní svobody člověka a nastoluje svůj právní řád.<sup>37</sup> Paradoxní na myšlence rovnostářské společnosti je to, že spojuje prvky západního marxismu s mentalitou Ruského bolševického totalitarismu, spojeného vždy s násilným řešením, ať se již jednalo o převzetí moci, nástup kolektivizace, či „znárodňování“ soukromého majetku.<sup>38</sup> Ruský filozof Nikolaj Berd'jajev žijící v emigraci to vyjádřil takto:

„Marxismus má humanistické kořeny a sovětské Rusko také hledá humanismus; ve jménu člověka je však člověk utlačován, humanizace člověka je provázena dehumanizací.“<sup>39</sup>

Nebezpečná je tedy pro člověka jakákoliv *ideologie*, která se snaží za každou cenu prosadit svoji myšlenku tak, aby se stala nástrojem ovládnutí druhých k dosažení určitého cíle. „Přesněji řečeno je to teoreticko-praktická konstrukce založená na určitém *aspektu* reality, který může být i pravdivý, ale je přejímán jednostranně a je tendenčně absolutizován pro účely určité filosofie nebo určitého politického projektu.“<sup>40</sup> Přestože se přístup liberální od socialistického liší a může se zdát schůdnější a lidštější, na člověka jako osobu pohlíží v přehnaně individualistickém přístupu, kdy opět dochází k určité sociálně-duchovní izolaci. Podrobněji se těmito otázkami zabývá i obor „*Sociální nauka církve*“. Pokud blíže nahlédneme do problematiky sociálních vztahů, které vytvářejí majetkové rozdíly mezi jednotlivými společenskými třídami, zjistíme, že k důstojnému životu člověka patří lidská práce, kterou si můžeme zaopatřit určitou úroveň své existence. Člověk by se však neměl stávat „otrokem“ své práce, jak se tomu i v poslední uspěchané době dosti často děje. V lidské snaze zabezpečit si kvalitní život se dnes nezřídka zavazujeme i k nepřiměřeným požadavkům svého zaměstnavatele a v rámci celkového vědeckého a technologického

---

<sup>37</sup> Srov. PETRUSEK Miloslav, *Základy sociologie*, s. 165.

<sup>38</sup> Srov. PETRUSEK Miloslav, *Základy sociologie*, s. 166.

<sup>39</sup> PETRUSEK Miloslav, *Základy sociologie*, s. 166.

<sup>40</sup> GIUSSANI Luigi, *Náboženský smysl*, s. 50.

pokroku ve výrobních i nevýrobních odvětvích dochází opět ke konfliktním situacím mezi zaměstnancem a jeho zaměstnavatelem. V rámci globalizace světa tak dochází opět k nezdravému soutěžení, způsobeného nepřiměřeným nastavením mnohdy až bezuzdné honby za produktivitou a mamonem. Člověk jako důstojná bytost se stává opět pouze nástrojem pro uspokojování potřeb někdy až přehnaných pracovních požadavků. Honba za kariérou a časová vytíženost se potom stávají pastí, kde dochází k odcizení a izolaci jedince. Nezřídka bývá nucen stát se spoluaktérem jednání lidí, ztrácejících postupně svoji důstojnost a identitu v rámci konkurenčního boje mezi firmami, boje mezi jednotlivými zaměstnavateli potažmo boje mezi lidmi samotnými, a to někdy jen v rámci zachování své vlastní existence. Člověk se najednou stává „*lidským kapitálem*“, který podléhá momentálnímu vývoji dané ekonomiky, nebo celosvětovému dění. To se samozřejmě odráží i na celkové kvalitě jeho rodinného života, která si poté odnáší své neblahé následky v podobě zvýšené rozvodovosti a celkové frustrace obyvatelstva.

Podobný problém řešila na konci 20. století již encyklika papeže Lva XIII. *Rerum novarum*, která reagovala z hlediska *sociální morálky* na křivdy působené na dělnících, považovaných v té době pouze jako pracovní nástroj, kde docházelo často až k ponižování lidské důstojnosti.<sup>41</sup> Tato encyklika zdůrazňuje naléhavou obranu nezcizitelné důstojnosti pracujících, spojené s právem na vlastnictví, spolupráci mezi společenskými třídami, práva slabých a chudých, povinnosti pracujících a zaměstnavatelů nebo práva na sdružování. Na základě myšlenek z této encykliky bylo podníceno úsilí k zakládání center a skupin, zabývajících se studiem společenských jevů, tzn. různá dělnická hnutí, sdružení, odbory, záložny, pojišťovny a jiné podpůrné spolky. Vše tedy bylo zaměřeno ke zlepšení pracovního prostředí a mezd pracujících. Další, pozdější encyklika sepsaná papežem Janem Pavlem II. *Laborem Exercens* navazuje na tu předchozí, má však více personalistické pojetí práce. Podporuje myšlenky ekonomického rozvoje v souladu s růstem mravního a kulturního růstu osoby, společnosti a celého lidského pokolení: „Proto je nadále třeba klást si otázku o podnětu práce a o podmínkách jeho (člověka) existence. Pro uskutečnění sociální spravedlnosti v různých částech světa, v různých zemích a ve vzájemných vztazích mezi nimi jsou nutná stále nová hnutí solidarity pracujících a také solidarity s pracujícími. Taková solidarita se musí vyskytovat vždy tam, kde to žádá společenské znehodnocení podmětů práce, zvrácené vykořisťování pracujících a rostoucí oblasti bídy, a dokonce přímo

---

<sup>41</sup> Srov. JAN PAVEL II., *Laborem exercens*, čl. 8, Praha: ZVON, 1991.

hladu..... Chudí pak mají různé podoby. Objevují se na různých místech, často je vidáme jako lidi, kteří trpí urážením důstojnosti lidské práce, ať proto, že možnost dostat práci je – pod bičem nezaměstnanosti – omezená, ať proto, že hodnota práce i práv, jaká z ní vyplývají, zvláště práva na spravedlivou mzdu, na zabezpečení osoby pracujícího a jeho rodiny, bývá zlehčována.“<sup>42</sup> I v dnešním světě je toto téma stále aktuální.

Jak jsme si mohli povšimnout, člověka, jako stále se vyvíjející a rostoucí bytost ovlivňuje v jeho myšlení a náhledu na svět mnoho okolností, kterými si během svého života prochází. Tyto vlivy se odrážejí jak v jeho budoucím stylu života, tak i v jeho psychickém poli, které dotváří jeho celkovou osobnost. Jeho chování je tedy ovlivněno nejenom prostředím, ve kterém vyrůstal, ale i již vytvořeným předsudečným myšlením, získaným většinou na základě osobní zkušenosti. Další okolní vlivy, jako je právě již zmíněná „vrozená nerovnost“, se potom promítají do způsobu přijímání tohoto světa. Řešení problému, jakým je *sociální spravedlnost* se může nadále odrazit v chování jedince jako určitý druh nespravedlnosti, se kterým je potřeba něco udělat a dosáhnout tak vytoužené „rovnosti“. Zajímavé je, že během lidské historie zkoumající lidské chování, se již objevila spousta teorií o tom, jakým způsobem je člověk ovlivňován během svého vývoje. Např. pojem „*tabula rasa*“<sup>43</sup>, hovořící o tom, že člověk je „*nepopsaný list*“ na který se dá psát. Sv. Tomáš Akvinský udává podobný náhled převzatý od Aristotela, že „lidská duše je čistá jako tabulka, na níž není nic napsáno“<sup>44</sup>. Podobně anglický filosof John Locke udává ve výkladu své *empiristické epistemologie*, že všechny pojmy, vědomosti, znalosti, mravní zásady se získávají v průběhu života výhradně na základě zkušeností.<sup>45</sup> Na základě výzkumů moderní genetiky a pokusy s jednovaječnými dvojčaty, však dnes již převažuje názor, že člověk není „*tabula rasa*“, ale je od narození sám specificky vybaven.<sup>46</sup> Je nadmíru zajímavé, že některý jedinec vyrůstající společně s ostatními v jedné skupině, získává úplně odlišný pohled na okolní svět, přijímá za své více negativistické postoje, které se potom dále promítají do jeho chování a tím vším je schopen ovlivnit i své okolí. Ožehavým tématem tedy zůstává, jakým způsobem se v člověku vytváří příklon ke zlu, či dobru, projevu ctnosti a mravnosti.

---

<sup>42</sup> JAN PAVEL II., *Laborem exercens*, čl. 8.

<sup>43</sup> Srov. přístup z: [http://cs.wikipedia.org/wiki/Tabula\\_rasa#cite\\_note-2](http://cs.wikipedia.org/wiki/Tabula_rasa#cite_note-2) (6.11.2013)

<sup>44</sup> Srov. přístup z: [http://cs.wikipedia.org/wiki/Tabula\\_rasa#cite\\_note-2](http://cs.wikipedia.org/wiki/Tabula_rasa#cite_note-2) (6.11.2013)

<sup>45</sup> Tamtéž.

<sup>46</sup> Přístup z: [http://cs.wikipedia.org/wiki/Tabula\\_rasa#cite\\_note-2](http://cs.wikipedia.org/wiki/Tabula_rasa#cite_note-2) (6.11.2013)

### 1.3. Ztráta ctnosti a mravnosti

Slovo „morálka“ je odvozené od latinského slova „*mores*“, které má stejný význam podobně jako řecké slovo „*éthos*“. V češtině se využívá slovo *mrav* odvozené od staročeského *nray*, tedy to, co se mi líbí, nebo co je vhodné.<sup>47</sup> Anglický filozof Thomas Hobbes ve svém díle *Leviathan* tvrdí, že morálka je v konečném důsledku dohodou mezi civilizovanými lidmi. Podle Hobbese existoval jakýsi „přírodní stav“, kdy vztahy mezi jednotlivci nebyly řízeny žádnými zákony a neustále vládla „válka všech proti všem“. <sup>48</sup> Dále tvrdí, že „logika toho, co označujeme jako mravní pravidla, je výsledkem konvencí: *implicitní dohody mezi rozumnými jednotlivci s vlastními zájmy*. Podle něj se mi bude dařit mnohem lépe, pokud budu součástí společnosti, v níž se lidé dohodli na spolupráci v důležitých oblastech, než kdybych se stal osamělým soupeřem všech. Morální pravidla jsou tedy účelová – slouží jako prostředek k dosažení cíle společenské harmonie, která je v zájmu nás všech.“<sup>49</sup> Pokud by měla tato teorie morálky pravdu, mohl by být svět bez Boha, bez „desatera“ docela ideálním prostorem pro lidské soužití. Jak ale Linville ve své knize upozorňuje, platí to že „pokud budou pravidla morálky skutečně pravidly sloužícími k nějakému účelu, pak budou pouze trvat tak dlouho, jak dlouho budou plnit svůj účel.“<sup>50</sup> Jsou tedy účelová pravidla morální? Jistě že ne. Německý filozof Immanuel Kant jako základ pro morálku obhajoval určitý princip *lidství*: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“<sup>51</sup> Kant zde vyzdvihuje účelovost, jako určitý stupeň hodnoty, kterou ale u člověka nazývá důstojností. Rozlišuje hodnotu, kterou mají věci a lidskou důstojnost, neboli vnitřní hodnotu.<sup>52</sup> Tím poukazuje na osobu jako nenahraditelnou entitu, přestože každý člověk přináší společnosti něco jiného. Může být jak užitečným pro ostatní, tak se stát i jejím břemenem. „Mohou existovat neužiteční lidé, ale neexistuje nic takového jako bezcenný člověk.“<sup>53</sup> Kantův princip lidství nám přibližuje lidské skutky a postoje jako úctu a

---

<sup>47</sup> Srov. přístup z: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Mor%C3%A1lka> (6.11.2013)

<sup>48</sup> Srov. LINVILLE Mark D., *Je vše dovoleno?*, Praha: Návrat domů, 2003, s. 12.

<sup>49</sup> LINVILLE Mark D., *Je vše dovoleno?*, s. 13.

<sup>50</sup> LINVILLE Mark D., *Je vše dovoleno?*, s. 14.

<sup>51</sup> KANT Immanuel, *Základy metafyziky mravů*, Praha: Svoboda, 1976, s. 68.

<sup>52</sup> Srov. LINVILLE Mark D., *Je vše dovoleno?*, s. 44.

<sup>53</sup> Srov. tamtéž.

důstojnost. S člověkem není nakládáno jako s pouhým prostředkem, k dosažení určitého cíle, ale s osobou hodné úcty, kterou je mu potřeba projevat. Eticky nesprávný postoj je tedy úctu mu neprojevovat.<sup>54</sup> V jednom z jeho výroků je řečeno, že kromě obdivujícího hvězdného nebe nad hlavou ho naplňuje i „morální zákon v nás“, což zvyšuje naši hodnotu, stejně jako inteligence naši osobnost.<sup>55</sup> Je ale člověk schopen sám od sebe činit dobro a dodržovat morální principy, na základě svého „morálního zákona“ - uvnitř sebe? Sv. Augustin ve své knize „Vyznání“ se vyjadřuje takto: „Zdánlivé dobro vede ke hříchu, pravé jest v Bohu.“<sup>56</sup> V této stati se přiznává k tomu, že ve svých 16 letech kradl, a vnitřně si liboval ve své skutečně „nemorálnosti“. „Krásné byly ony hrušky, jež jsme ukradli, poněvadž byly Tvým dílem, Nejkrásnější ze všech, Stvořiteli všeho, Bože dobrý, mé nejvyšší a pravé Dobro! Krásné byly ony hrušky, ale po nich nedychtila má ubohá duše, neboť jsem měl hojnost lepších, otrhal jsem je jen proto, abych kradl....a to jediné, na čem jsem si s radostí pochutnával byl hřích. A nyní, Pane Bože můj, se táži, co se mně vlastně na té krádeži líbilo? Nebylo přece na ní žádné půvabnosti....nebylo na ní nic tak uchvacujícího jako jest lesk hvězd zdobících nebes říši....ba nebyl zde ani jakýsi zdánlivý půvab, který mají nepravosti nás klamající.“<sup>57</sup> Dále se vyznává: „Co jsem tedy miloval na té krádeži? Byla to záliba jednati proti Tvému zákonu proto, abych alespoň zdánlivě, když - jsa služebníkem – nemohl jsem skutečně, napodobit nepravou svobodu nedovoleným činem bezrestným a tak hříšně napodobil Tvou všemohoucnost....Tedy se mně mohlo líbiti nedovolené jen proto, že to bylo nedovolené?“<sup>58</sup> Sv. Augustýn se zde přiznává k tomu, že i ve své krádeži miloval zdánlivou krásu, nepravou svobodu (*manca libertas*), jež spočívala ve lsti a byla tak převráceným napodobením Boží všemohoucnosti.<sup>59</sup> Pokud tedy sv. Augustin dovedl později rozpoznat a uvědomit si svoji vnitřní vinu, oddělit od sebe špatný, nebo dobrý čin, jaký je tedy morální zákon v člověku a čím se řídí? Dá se tedy vlastní podíl viny nějak změřit, zvážit, či jinak zhodnotit? Virt Günter ve svém článku o zkušenosti viny píše toto: „Empirický popis viny zřejmě není možný. Přechod ze stavu před vinou do stavu viny není z vnějšku pozorovatelný, neboť pozorovatelné je jen vnější chování, odchylka od pravidla, porušení normy, skutek proti zákonu. Ale již Aristotelés se důkladně zabýval jevem, že

---

<sup>54</sup> Srov. LINVILLE Mark D., *Je vše dovoleno?*, s. 44.

<sup>55</sup> Srov. KANT Immanuel, *Kritika praktického rozumu*, Praha: Svoboda 1944, s. 276.

<sup>56</sup> AUGUSTINUS Aurelius, *Vyznání*, II, 6, Praha: KALICH, 2012, 6. vyd., s. 56.

<sup>57</sup> AUGUSTINUS Aurelius, *Vyznání*, II,6. s. 58.

<sup>58</sup> Tamtéž.

<sup>59</sup> Srov. AUGUSTINUS Aurelius, *Vyznání*, II,6, s. 56.

člověk může sice jednat proti zákonu, a přesto jednat spravedlivě, a že jindy jednat dokonale v souladu se skutečným nebo ideálním měřítkem, a přesto být nespravedlivý.“<sup>60</sup> V morální teologii se potom tímto problémem zabývá dále *situční etika*. Zajímavá je tedy myšlenka, zda je lepší zpřísnit zákon, abychom se předem „obrnili“ proti spáchání viny. Jak Virt Günter dále upozorňuje na analýzu sv. Pavla ze 7 kapitoly Římanům: „Zákon jako pokus obrany před zlem právě vyvolává hřích. Na obranu proti tomuto podněcování ke hříchu se vymyslí ještě přísnější zákony, které vyvolávají ještě hlubší zapletení do viny.“<sup>61</sup> Lze se tedy před vlastní vinou a vykonanými hříšnými skutky ospravedlnit, jestliže zákon je dokonalý? Připomeňme si, jak se o vztahu zákona a hříchu sv. Pavel vyjadřuje: „Nepoznávám se ve svých skutcích; vždyť nedělám to, co chci, nýbrž to, co nenávídím. Jestliže však to, co dělám, je proti mé vůli, pak souhlasím se zákonem a uznávám, že je dobrý. Pak to vlastně nejsem já, kdo jedná špatně, ale hřích, který je ve mně. Víím totiž, že ve mně, tj. v mé lidské přirozenosti (v mém těle), nepřebývá dobro. Chtít dobro, to dokážu, ale vykonat už ne. Vždyť nečiním dobro, které chci, nýbrž zlo, které nechci. Jestliže však činím to, co nechci, nedělám to já, ale hřích, který ve mně přebývá.“<sup>62</sup> Pro člověka tedy z toho vyplývá, že hřích se stal součástí jeho porušené přirozenosti, tzn. že hřešit je lidské! To ho ale neospravedlňuje ze spáchané viny byť třeba i v dobrém úmyslu. „Nelze ospravedlnit špatnou činnost konanou s dobrým úmyslem. Cíl neospravedlňuje prostředky.“<sup>63</sup> Od viny je možné osvobodit se pouze skrze Kristovo vykoupení. Jak je doporučeno v Písmu sv. „Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jednejte s nimi.“<sup>64</sup> Co tedy člověka zavazuje k tomu chovat se mravně, dle pravidel, pokud nejsme schopni dodržet zákon? Sv. Tomáš Akvinský rozlišuje po vzoru Aristotela čtyři hlavní mravní ctnosti: *Prozíravost* (chápanou jako rozumnost, opatrnost), která řídí volbu prostředků k dosažení zamýšleného cíle; *Spravedlnost*, která dává každému to, co mu náleží; *Mužnost* (statečnost) co učí snášet zlo, vystavit se kvůli dobru i nebezpečí a necouvnout ani před smrtí, bude-li to situace vyžadovat a *Uměřenost*, která nás učí míře a rovnováze tam, kde působí afekty nebo hnutí smyslovosti. Podle Tomáše se tyto čtyři *kardinální ctnosti* řídí tzv. *přirozeným zákonem*.<sup>65</sup> Lidskými ctnostmi jsou podle definice tedy pevné postoje a ustálené sklony, trvale nabyté dokonalosti rozumu a vůle, které řídí naše

---

<sup>60</sup> VIRT Günter, *Co dnes ztěžuje zkušenost viny*, in Teologické texty, 6/97, s. 194.

<sup>61</sup> VIRT Günter, *Co dnes ztěžuje zkušenost viny*, in Teologické texty, 6/97, s. 194.

<sup>62</sup> Řím 7,15-20.

<sup>63</sup> KCC 1759, *Katechismus katolické církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. 2. vyd.

<sup>64</sup> Mt 7,12.

<sup>65</sup> Srov. AKVINSKÝ Tomáš, *O zákoně v Teologické sumě*, Praha: KRYSTAL OP, 2003, s. 61.

skutky, přičemž vnášejí řád do našich vášní a usměrňují naše chování podle rozumu a víry. Ctnostným je člověk tehdy, pokud svobodně koná dobro. Mravních ctností se většinou dosahuje lidským úsilím.<sup>66</sup> Jak sv. Tomáš uvádí, přirozený zákon vyplývá z přirozenosti člověka, avšak lidská přirozenost jako celek je jedna. „*Přirozený zákon* není nic jiného než poznání dané člověku přirozeně, jímž je řízen k náležitému jednání ve vlastních činnostech.“<sup>67</sup> Jak dále uvádí, existuje několik principů, z nichž hlavní je založený na principu praktického rozumu, na pojmu dobra. Příkazem přirozeného zákona je tedy konat dobro, usilovat o ně a nutně se vyvarovat zla.<sup>68</sup> Sama lidská přirozenost ale není *přirozený zákon*. „Lidská mysl poznává přirozený zákon prostřednictvím přirozených sklonů, jsou to tedy příkazy rozumu, v nichž rozum předkládá objekty přirozených tendencí jako cíle, k nimž má člověk směřovat.“<sup>69</sup> Přestože je člověku známo, jakým způsobem by se měl chovat tak, aby jednal mravně a ctnostně, tak i sám sv. Tomáš říká, že přirozený zákon není jeden stejný u všech lidí: „Ale různí lidé mají přirozeně sklon k různým věcem, jedni touží po rozkoši, druzí po počtách a jiní opět po jiných věcech.“<sup>70</sup> Důležitou roli též hraje svědomí. „Svědomí dovoluje vzít na sebe odpovědnost za vykonané skutky. Dopustí-li se člověk zla, správný úsudek svědomí v něm může zůstat svědkem všeobecné pravdivosti dobra a zároveň špatnosti jeho jednotlivé volby.“<sup>71</sup> Člověk má tedy jednat i podle svého svědomí svobodně, aby mohl učinit správné rozhodnutí. Nesmí tak být nucen, aby jednal proti svému svědomí.<sup>72</sup> Důležitá je však výchova svědomí, která je pro člověka celoživotní záležitostí. Moudrá výchova ho učí ctnostem, chrání před strachem, umí ho vyvést ze sobectví a pýchy z pocitů viny a hořkostí, které pocházejí z jeho slabostí a vin.<sup>73</sup> Přesto všechno se může člověk dopustit mylného úsudku, který sice řídí jeho vlastní svědomí, ale na základě své nevědomosti tak vynáší mylné úsudky, které ho uvádějí v omyl ve svém jednání. Často se tato „nevědomost“ přičítá malé osobní zodpovědnosti, ke které dochází tehdy, pokud se člověk málo stará a zajímá o hledání pravdy a dobra, přičemž jeho vlastní svědomí se vlivem

---

<sup>66</sup> Srov. KCC 1804.

<sup>67</sup> AKVINSKÝ Tomáš, *O zákoně v Teologické sumě*, s. 58.

<sup>68</sup> Srov. AKVINSKÝ Tomáš, *O zákoně v Teologické sumě*, s. 59.

<sup>69</sup> Srov. AKVINSKÝ Tomáš, *O zákoně v Teologické sumě*, s. 60.

<sup>70</sup> AKVINSKÝ Tomáš, *O zákoně v Teologické sumě*, s. 63.

<sup>71</sup> KCC 1781.

<sup>72</sup> Srov. KCC 1782.

<sup>73</sup> Srov. KCC 1783-1784.

návyku k přehlížení zla stává téměř slepým a hluchým. Potom ale nastává situace, kdy osoba je skutečně vinná a plně odpovědná za zlo které páchá.<sup>74</sup>

Jak zde vidíme, otázka morálního jednání, které člověka zavazuje k respektu k určitým hodnotám, normám chování nebo k samotnému zákonu není jednoduchá. Vše je vždy závislé na osobním postoji jedince k dané situaci, jak by se měl správně zachovat. Důležité je ale být si vědom i toho, že dopouštět se chyb je lidské, avšak svojí snahou se mohu pokusit hledat cestu tak, aby byla v souladu s morálními hodnotami a byla tak schůdná nejenom pro mne, jako pro zúčastněnou osobu, ale i pro ostatní, kterým bych měl jít v životě příkladem. Není tedy pro lidstvo v žádném případě omluvou, že v průběhu času a posunutím se k tzv. „modernímu myšlení“, se změnil náhled na posuzování dobra či zla. Na to, že morálku snad dnes již dodržuje málo kdo, nebo dokonce převzít za svoji myšlenku to, že pácháním malého zla, když větší zlo páchá např. v politice „někdo nade mnou“, vlastně nic špatného nepáchám, se stalo typickým obrazem dnešní pokleslé společnosti. Ztráta morálních ctností a mravnosti tedy v dnešním světě poukazuje na to, že společnost není zdravá a je potřeba jí postupně „léčit“. Jakým přístupem se k tomuto nelehkému cíli vydat a zda je člověk schopen a ochoten se tomuto zpětně naučit budeme postupně společně probírat v následujících kapitolách.

---

<sup>74</sup> Srov. KCC 1790-1791.



## II. Hledání univerzální etiky jako východiska

Ve druhé kapitole se budeme zabývat hledáním cest k vytvoření určité univerzální etiky, která by měla sjednotit myšlení lidí na celém světě ve smyslu platných morálních norem. Základem pro společný „jazyk dorozumění“ by mohla být platnost přirozeného zákona jako dějinného prostředku k mezilidské komunikaci. Tato otázka v řešení univerzální cesty však není z důvodu různých tradic, společenských, náboženských či ideologických rozdílů tak jednoduchá. Uvedeme zde některé etické modely, které se snaží zhodnotit nejsprávnější stanovisko. Církev řeší otázky přístupu k tomuto tématu svým vnitřním dialogem, kde mohou opět vznikat nejednotné směry v pohledu na vyřešení tohoto problému. Cílem bude tedy přiblížit složitost této problematiky nejen v celosvětovém měřítku, ale i z vnitřního pohledu církve.

### 2.1. Subjektivní, či objektivní model?

Po druhé světové válce, která zanechala v lidstvu nesmazatelný otisk člověka, jako bytosti schopné čehokoliv v uskutečňování svých osobních plánů a idejí, se objevil problém, jak definovat univerzálně platnou etiku všem národům, aby se tato situace již nikdy neopakovala. Na tomto základě vznikla v roce 1948 tzv. „*Všeobecná deklarace lidských práv*“, která se snažila definovat nezadatelná práva lidské osoby tak, že překračují pozitivní zákony států a stala se tak základním měřítkem pro jejich zmíněné právní systémy. Takováto práva potom nejsou poskytována zákonodárci, ale jsou *deklarována* jako skutečnost, jako něco, co objektivně pomáhá při rozhodování zákonodárců. Tato práva vyplývají z *preambule*, tj. z uznání důstojnosti člověka, jako člena jedné lidské rodiny.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon*, in Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, čl. 5.

„*Všeobecná deklaráce lidských práv* představuje jeden z nejskvělejších úspěchů moderních dějin. Tento dokument zůstává jedním z nejvznešenějších výrazů lidského svědomí a nabízí spolehlivé východisko pro budování spravedlivějšího světa.“<sup>76</sup>

Jak se ale bohužel později ukázalo v nezadržitelném toku dějin, toto univerzální pojetí se začalo jevit některým zemím jako příliš prozápadní a v některých státech, nejčastěji s působností totalitních režimů, není dodnes uplatňována. Kvůli určité devalvací chápání etického pojetí základu lidských práv se někteří pokusili vypracovat v rámci dialogu mezi jednotlivými kulturami a náboženstvími, určitou „Celosvětovou etiku“.<sup>77</sup> Ta zahrnuje veškeré závazné hodnoty za období, co lidstvo existuje a nachází svůj společný střed ve všech náboženstvích a filozofických tradicích. V roce 1993 někteří členové Parlamentu světových náboženství zveřejnili tzv. *Všeobecnou deklaráci planetární etiky*, ve které se tvrdí, že mezi náboženstvími již existuje konsenzus, který má na to být základem planetární etiky protože obsahuje vzájemnou minimální shodu závazných hodnot, neodvolatelných norem a esenciálních mravních tendencí.<sup>78</sup> „Tato *Všeobecná deklaráce 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.“<sup>79</sup> Přestože se zdá tento model *univerzální etiky* jako dostačující, tak již dnes převládají názory, zda nemůže vést spíše k „relativizaci silných etických požadavků jednotlivých náboženství a jednotlivých tradic moudrosti.“<sup>80</sup> Z důvodu problematičnosti řešení této otázky doporučují někteří

---

<sup>76</sup> MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon*, in Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice, čl. 5.

<sup>77</sup> MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon*, in Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice, čl. 5.

<sup>78</sup> Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon*, in Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice, čl. 6, pozn. 5.

<sup>79</sup> MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon*, in Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice, čl. 6, pozn. 5.

<sup>80</sup> Tamtéž.

odborníci tzv. „etiku diskuze“ v linii určitého „dialogického“ chápání mravnosti. Tato etika diskuse má základ v tom, že jednotliví její členové se dohodnou společně, bez toho aniž by jedinec upřednostňoval před ostatními svůj vlastní zorný úhel.<sup>81</sup> S pomocí této metody je potom možné stanovit, zda je určité pravidlo hodnocení, chování a jednání mravné, protože eliminuje kulturní a historickou podmíněnost. Proto se mohou stávat dané normy zkoumající etické principy pro účastníky debaty závaznými. Jedná se tedy ale o čistě formální etiku, kde se neřeší nejzákladnější prvky mravnosti jako takové a proto se zde může sklouznout k hledání určitého kompromisu. Tato metoda diskuse tedy nenahrazuje mravní přesvědčení osoby, pouze ho předpokládá a obohacuje.<sup>82</sup> Pojetí univerzální etiky tedy vychází opět z nauky o přirozeném zákoně, která tvrdí, že člověk a lidské skupiny jsou schopny ve světle rozumu rozpoznávat základní strukturu mravního jednání, které je v souladu se samotnou přirozeností lidského subjektu a vyjadřovat je v podobě předpisů a příkazů. Tyto objektivní a univerzální předpisy jsou potom základem a inspirací k utváření morálních a právních pravidel, řídicích a regulujících lidskou společnost.<sup>83</sup> „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>84</sup>

Přirozený zákon kráčí se samotným člověkem v jeho bytí celou historií a i jeho vývojem. Moderní člověk tedy není omezován nějakým striktním nařízením, ale stává se pro něho skutečnou výzvou s tím, jak se mění prostředí okolo něho samotného. Pokud budeme chápat celý smysl a sílu pojmu přirozeného zákona jako základ univerzální etiky, je nutné se obrátit k metafyzické moudrosti, která v celkovém obrazu vnímá Boha, kosmos i lidskou osobu a je schopna usmířit je v analogické jednotě bytí, totiž v celém podílu na stvoření.<sup>85</sup> „Vize světa,

---

<sup>81</sup> Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon*, in Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice, čl. 6, pozn. 5.

<sup>82</sup> Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon*, in Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice, čl. 8.

<sup>83</sup> Srov. tamtéž.

<sup>84</sup> MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Závěr*, in Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice, čl. 113.

<sup>85</sup> Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Teoretické základy přirozeného zákona, cesty ke smíření*, in

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, totiž mezi Bohem, člověkem a přírodou. V tomto pojetí je svět vnímán jako inteligibilní celek, který je sjednocen společným poměrem jsoucna, z nichž se tento svět skládá, k jedinému ustavujícímu božskému principu, tedy ke slovu (*Logos*).<sup>86</sup> Katolická církev si uvědomuje, že lidé nutně potřebují nalézt pravidla společného života ve spravedlnosti a pokoji, ve společném sdílení s ostatními náboženstvími, druhy moudrosti a filosofiemi. Přirozený zákon je zde tedy vnímán jako základ určité univerzální etiky, který ukazuje na naši společnou lidskou přirozenost.<sup>87</sup>

V rámci teologické etiky existují různé modely, které dnes řeší posun od tradičního postoje pojetí mravního chování jedince k novodobé „autonomní“ bytosti, ovlivněné osvícenským podáním, kdy se mravní vědomí zaměřilo v rámci Kantova myšlení na svobodné užívání praktického rozumu.<sup>88</sup> Tím vznikl určitý chaos, jakým způsobem se dnes orientovat v moderním světě, který natolik ovlivnil možnosti lidského jednání v různých oblastech života. Prvním modelem je zvnějšnění mravnosti, které je „objektivistickým modelem čisté zákonné etiky.“ Vytvářel se již od 19. století na základě statického nehistorického pojetí přirozeného práva, kde jeho charakteristikou je deduktivní odvozování mravních norem z přirozeně předem daného řádu bytí, který se vysvětluje jako božský řád přírody a existence člověka.<sup>89</sup> Získané mravní zákony bytí a pravidla se zde pokládají za nezměnitelné a věčně platné. Úkolem jednotlivce je tedy dobrat se k určitému zákonu k dané situaci a na místě ho použít.<sup>90</sup> Tento zákonně etický model se stal základem pro morálně teologické výklady nového Katechismu katolické církve, tj. Světového katechizmu.<sup>91</sup> Jak dále autor článku uvádí, v článku KCC 346 se praví toto: „Ve stvoření položil Bůh základ a zákony, jež stále platí. Věřící člověk se na ně může spolehnout; jsou mu znamením a zárukou neotřesitelné věrnosti, s níž Bůh trvá na své smlouvě. Člověk se ze své strany musí neotřesitelně držet

---

Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice, čl. 76.

<sup>86</sup> Z dokumentu Hledání univerzální etiky: *nový pohled na přirozený zákon* in Teologické texty, 2/2011, s. 90.

<sup>87</sup> Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, K dokumentu MTK o přirozeném zákoně z roku 2008, in Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice, s. 70.

<sup>88</sup> Srov. GRUBER Hans-Günter, *Subjektivní nebo objektivní etika?*, in Teologické texty, 3/1994, s. 79.

<sup>89</sup> Srov. tamtéž.

<sup>90</sup> Tamtéž.

<sup>91</sup> Srov. GRUBER Hans-Günter, *Subjektivní nebo objektivní etika?*, s. 79.

tohoto základu a ctít zákony, jež Bůh do stvoření vepsal.<sup>92</sup> Dále v článku KCC 1750 se říká, že mravní povaha lidských činů závisí na zvoleném předmětu, vytyčeném cíli nebo úmyslu a na okolnostech jednání. Dobrý skutek tedy musí obsahovat všechny tyto tři zdroje.<sup>93</sup> Hlavním a rozhodujícím se ukazuje předmět skutku, který je dobrem, k němuž se zaměřuje vědomě vůle (KCC 1751). Podle toho, jak je zvolený předmět blízko k „pravému dobru“, je jak úmysl, tak skutek mravně dobrý nebo špatný.<sup>94</sup> Co je ale pravým dobrem? Podle KCC 1751 je to rozumový řád dobra a zla, který je dosvědčován svědomím. Tato objektivní pravidla je třeba vnímat ve spojení s okolnostmi včetně následků, ty však mohou pouze zvýšit nebo zeslabit dobrotu nebo špatnost lidských skutků, ale základní mravní povahu samotného skutku tím nezmění.<sup>95</sup> Vědomá lež nebo krádež, třeba i v rámci záchrany lidského života zůstává ve své podstatě stále lží a krádež krádeží. „Nelze ospravedlnit špatnou činnost konanou s dobrým úmyslem. Cíl neospravedlňuje prostředky.“<sup>96</sup> Objektivistický model sice dává člověku zřetelné a jednoznačné směrnice, jak se má zachovat, ale nepočítá s proměnnou, kterou ovlivňuje jak situační etika, tak historická změna hodnot a norem vlivem působení času. Oproti tomu tradiční morální teologie tuto stránku etických konfliktních situací vyřešila naukou o „skutku s dvojitým účinkem“ a naukou o „menším zlu.“ Oba tyto principy ve Světovém katechismu ale nenajdeme.<sup>97</sup> Jak se v článku dále uvádí, dnes se znovu a znovu vyskytují situace, kdy se „mravnost nějakého skutku nepostihne použitím předem daného objektivního pravidla, nýbrž zvláštnost příslušné situace a okolností vyžaduje přesahující, diferencovanou odpověď.“<sup>98</sup> Tak dochází k určité objektivizaci pravidel lidského jednání a tedy i k nechtěnému „zvnějšnění mravnosti“. „Objektivistický model čisté zákonné etiky se tím však vyjevuje jako „mezí morálka“, jíž hrozí nebezpečí, že zvnějšněním dlouhodobě povede také k ochuzení mravnosti.“<sup>99</sup>

Dalším modelem je tzv. „*Relativizace mravnosti, neboli: Subjektivistický model extrémní situační etiky.*“ Tento model se objevil v první polovině 20. století jako určitá radikalizace subjektivního pojetí etiky. „Přáním *extrémní situační etiky* je zachránit jedinečnost

---

<sup>92</sup> Srov. GRUBER Hans-Günter, *Subjektivní nebo objektivní etika?*, s. 79.

<sup>93</sup> Srov. tamtéž.

<sup>94</sup> Srov. tamtéž.

<sup>95</sup> Srov. KCC 1754.

<sup>96</sup> KCC 1759.

<sup>97</sup> Srov. GRUBER Hans-Günter, *Subjektivní nebo objektivní etika?*, s. 80.

<sup>98</sup> Tamtéž.

<sup>99</sup> Tamtéž.

jednotlivého proti všeobecnému a učinit v etickém ohledu zadosť složitosti situace a okolností.<sup>100</sup> Na základě konkrétní neopakovatelné situace vyjádřené jednoduše slovy „zde a nyní“ se člověk rozhoduje ve vzniklé nepředvídatelné události, přičemž se zde stává více závislým na funkci svědomí, které je zde jak subjektivní tak i objektivní normou. V různých životních komplikovaných situacích je potom nucen řídit se vlastním rozhodnutím, odrážející stupeň jeho svědomí, které se stává nejvyšší samostatnou normou, namísto striktního dodržování vžitých mravních příkazů.<sup>101</sup> Ve funkčnosti nastíněného popisu svědomí se však objevuje jak síla, tak slabost tohoto situačně etického modelu. Jak pisatel článku správně uvádí: „žádná morální kazuistika nemůže z pouhých všeobecných principů dostatečně zachytit mnohotvárnost příslušného mravního požadavku této vždy zvláštní skutečnosti.....a tím posouvá jednotlivce v jeho odpovědnosti a dospělosti před Boha a člověka do středu mravnosti.“<sup>102</sup> Tím, že extrémní situační etika odmítá vše objektivní a zevšeobecnitelné v mravním řádu, dochází zde jak k relativizaci, tak k subjektivizaci mravnosti. Proto byla tato extrémní forma situační etiky zamítnuta i církevním učitelským úřadem.<sup>103</sup>

Jakým způsobem lze tedy určit ten či onen správný model tak, aby byl vnitřně vyvážený? Model objektivní etiky je zaměřený směrem k jednání na předem stanovený řád statků a hodnot. Velice málo bere ale ohledy na osobu postavenou před konkrétní situaci a její vlastní odpovědnost. Tak je zredukována mravnost lidského jednání na pouhé dodržování obecných pravidel v konkrétní situaci.<sup>104</sup> Model extrémní situační etiky zase upozorňuje na význam situace jako základní určující prvek mravnosti, závisející na konkrétní neopakovatelné situaci přičemž dochází nepřiměřeně k posunutí subjektu do středu jednání a odsouvání všeobecných norem a principů. Dochází zde tedy k určitému napětí mezi závazným dodržováním směrnic a mravních norem vyplývajících z jasně daných principů a určitého volního jednání závislého na kvalitě a míře lidského svědomí každého jednotlivce. Zde nastupuje svobodná vůle a odhodlanost člověka pro dobré mravní jednání a též správné posouzení k tomuto jednání. „Každý čin potřebuje k svému náležitému vybavení odpovídající vnitřní postoj, potřebuje podnět z etického smýšlení, jenž ukazuje jednání vždy nový směr.“<sup>105</sup> Samotný člověk by

---

<sup>100</sup> GRUBER Hans-Günter, *Subjektivní nebo objektivní etika?*, s. 80.

<sup>101</sup> Srov. tamtéž.

<sup>102</sup> GRUBER Hans-Günter, *Subjektivní nebo objektivní etika?*, s. 81.

<sup>103</sup> Srov. tamtéž.

<sup>104</sup> Srov. GRUBER Hans-Günter, *Subjektivní nebo objektivní etika?*, s. 82.

<sup>105</sup> GRUBER Hans-Günter, *Subjektivní nebo objektivní etika?*, s. 82.

tedy mněl usilovat o to, aby bylo v jeho jednáních v daných situacích dosaženo maximálního uskutečnění toho, co je morálně správné a dobré. V tomto ohledu k pomoci rozlišit co je mravně dobré existují určité normy a směrnice, které formulují určité požadované aspekty lidského jednání v jeho všeobecnosti, přičemž mu ulehčují rozhodování v jeho správnosti a příklonu k nejlepšímu dobru. Posouzení ale vždy zůstane na jednotlivci a jeho míře vlastního svědomí. Jak zde vidíme, skutečná povaha mravnosti je složitá a ne vždy jednoduše řešitelná. Z vybraných článků Teologických textů ještě uvedu stále platnou myšlenku, která stvrzuje lidské bytí, které je omezené a závislé vždy na míře milosti našeho Stvořitele:

„Na rovině jednání, na rovině mravně správného nelze nikdy počítat s dokonalým splněním mravního požadavku, a to nejen pro lidskou hříšnost, ale i pro zásadní omezenost tvorby člověka a světa. Etika, jež za mravné uznává etický rigorismus uvolňuje jednotu napětí mravnosti buď směrem k předmětu činu, nebo k subjektu. V prvním případě máme co dělat se zákonickým fanatismem, v druhém případě s nepřiměřeným úsilím o mravní dokonalost. Obojí odporuje fundamentálním způsobem podmínkám konečného lidského bytí.“<sup>106</sup>

## 2.2. Diskuze o etickém pluralismu

V současném světě, který je plný dynamického rozvoje vědy a techniky je stále těžší rozpoznávat hranice morálních hodnot. Ať se již jedná o zdravotnictví, nebo průmyslová odvětví, kde není např. žádnou zvláštností i riskantní nakládání s nebezpečným odpadem vůči přírodě, nebo vůči zdraví samotných lidí. Složitost této nelehké situace moderního člověka se potom odráží i na jeho jednání, které je konfrontováno jak se zájmy vedoucích skupin, které se soustředí pouze na zisk, se skupinou jí podřízenou, která se ohlíží po negativních účincích a dopadech na celou společnost. V tomto celospolečenském problému musí pracovat i církev, která se snaží vytyčit hranice tomu, co je morálně přípustné a co se již za touto hranicí nachází. Morální teolog je tedy sám v dnešní vzniklé situaci ve velmi obtížné pozici. Sama církev nemá zájem uzavírat se pouze do svých vlastních představ daných tradičním učením. Plynoucí čas a civilizační pokrok jí předurčuje k poslání zhostit se tohoto významného úkolu

---

<sup>106</sup> GRUBER Hans-Günter, *Subjektivní nebo objektivní etika?*, s. 83.

a posunout jej dál k vyvíjející se nové generaci. Vzniká tím nové pojetí morální teologie, která je více konfrontační a kritičtější i vůči učitelskému Úřadu církve v rámci etické reflexe v katolické církvi.<sup>107</sup> Vzniklá etická diskuze v tomto církevním prostoru hledá nový profil, který může pomoci mnoha odpovědím na morální rizika moderní technologické a pluralitní kultury.<sup>108</sup> Je tedy zajímavé sledovat nové formující se proudy uvnitř samotné církve, které mnohdy vytváří názorové antipóly v oblasti teologické etiky. Příkladem by mohla být i konfrontace velkých církevních morálních teologů, Karola Wojtyly-pozdějšího papeže Jana Pavla II. a Bernharda Häringa, profesora teologie na vysokých školách v Německu a Římě, který byl průkopníkem teoretické a praktické obnovy morální teologie po Druhém vatikánském koncilu.<sup>109</sup> Zatím co životní dílo Jana Pavla II. se snaží o morální identitu církve v dnešní komplikované společnosti, Häring se ve svých pracích zaměřuje na strukturně politicky teologickou etiku, která se blíží svojí výpovědí více plurálním vědeckým názorům, různým kulturním požadavkům a současným ekumenickým výzvám. Přesto jsou oba postoje plně hodnotné a jsou přínosem pro utváření rozvinuté pluralistické a světové kultury.<sup>110</sup> V Römeltově příspěvku se vyskytuje více zajímavých myšlenek které zde přednesu. Jednou z nich je např. pohled na moderní diferencovanou společnost:

„Z hlediska sociologie představují postmoderní společnosti systémy polycentrické, takže už nelze nalézt žádný archimedovský bod, podle něhož by bylo možno rozdělovat různé oblasti a roviny sociálního života (techniku, ekonomii, vědu, správu, kulturu) a vzájemně je přiřazovat. Právo, morálka a politika už nejsou jednotlivé útvary. Není už možné, aby určitá myšlenka, zvláštní obraz světa nebo speciální návod pro život měly samy o sobě obecnou platnost. Na scéně světových názorů existují pouze menšiny, z nichž žádná se nikdy nemůže stát většinou.“<sup>111</sup>

I v samotné církvi v rámci diskuse o morálním postoji církve jsou znatelné stopy pluralismu. Článek teologických textů uvádí příklad z německého Horního Porýní, kde se vedou spory o udělování svátostí rozvedeným, kteří uzavřeli nová manželství. Diskuse s představiteli

---

<sup>107</sup> Srov. RÖMELT Josef, *Morální teologie v diskusi*, in Teologické texty, 2/2000, s. 46.

<sup>108</sup> Srov. RÖMELT Josef, *Morální teologie v diskusi*, in Teologické texty, 2/2000, s. 46.

<sup>109</sup> Tamtéž.

<sup>110</sup> Tamtéž.

<sup>111</sup> HÖHN Hans-Joachim, *Gesellschaft im Übergang – Theologie im Wandel. Theologische Positionen im Streit um die Moderne*, in ThG 32 (1989) s. 85, in RÖMELT Josef, *Morální teologie v diskusi*, s. 46.



Učitelského úřadu zatím nedospěla v tomto ohledu k uspokojivému řešení.<sup>112</sup> Např. sám Häring chápe tyto problémy jako etickou diskusi uvnitř církve. Schvaluje přitom pluralismus, který se „otevřeně dostává ke slovu, když se snažíme pochopit vzájemné působení mezi náboženstvím (křesťanskou vírou) a společenskými a politickými silami.“<sup>113</sup> Zůstává přesto věrný Písmu, tradici a dogmatickému smýšlení. V rámci řešení rozvodových problémů v moderní společnosti vyzívá Häring církev, aby při „aplikaci Kristova zákona a jeho příklonu ke zraněným a ztroskotaným bylo stále možné prožívat svátost Kristova smiřujícího milosrdenství.“<sup>114</sup> I samotný Učitelský úřad vidí, že církev a teologie jsou zavázány kvůli lásce k pravdě rozlišovat různé situace. Häring vidí východisko v tomto ohledu v převzetí východocírkevní myšlenky *oikonomia*, což představuje „psychoterapii v duchu spirituality oikonomie“, která nechce konfrontovat lidi s nějakými normami církve, ale chce, aby církev naslouchala tomu, jak sám postižený jedinec hledá cestu do nitra svého svědomí, hledá své důvody a motivy jednání.<sup>115</sup> Tak se osobní zkušenost svědomí křesťana má stát zdrojem aplikace morálních důsledků víry, přičemž morálněteologická nauka církve zůstává pouze určitým rámcem.<sup>116</sup> Za důležitou věc považuje Häring též v rámci diskuse vytvoření vnitřního dialogu v církvi, a chápání etické otázky na úrovni celosvětového ekumenismu, jakožto učícího se společenství v atmosféře důvěry a otevřenosti, na úrovni vnitrocírkevní kolejality, ekumenické solidarity a mezikulturní komunikability.<sup>117</sup> Jeho dlouholetá zkušenost s afrického kontinentu ho přivádí k na základě osobní zkušenosti k otázkám inkulturace víry, založené na hlásání poselství spásy blízké životu:

„Církev a její morální teologie ještě nikdy nestály před tak velkou výzvou jako dnes, kdy v kontextu sekulární, světově propojené komplexní a plurální kultury mají rozšířit svůj pohled, aby postihly mnohost a rozdílnost různých kultur.“<sup>118</sup>

Směrem ke kněžskému povolání v tomto sekulárním prostředí žádá Häring od kněžích velkou otevřenost a schopnost učit se:

---

<sup>112</sup> Srov. RÖMELT Josef, *Morální teologie v diskusi*, s. 46.

<sup>113</sup> Srov. RÖMELT Josef, *Morální teologie v diskusi*, s. 47.

<sup>114</sup> Srov. RÖMELT Josef, *Morální teologie v diskusi*, s. 47.

<sup>115</sup> Tamtéž.

<sup>116</sup> Srov. tamtéž.

<sup>117</sup> Srov. RÖMELT Josef, *Morální teologie v diskusi*, s. 47.

<sup>118</sup> Häring Bernhard, *Es geht auch anders*, in RÖMELT Josef, *Morální teologie v diskusi*, s. 47.

„Pouze tak může být kněz v procesu zrání na cestě a uskutečňovat hlavní cíl pastorační péče – pomáhat věřícím na cestě ke křesťanské dospělosti.“<sup>119</sup>

Tímto svým až „nekonvenčním“ osobitým přístupem otevřel tento morální teolog cestu opouštějící prosté přirozenoprávní intuice podstat etického hodnocení, přičemž se musel konfrontovat se současným postojem humánních věd, jako je dialogická filosofie, sociologie, psychologie, kultura apod. Myšlenka „učící se církve za pochodu“ musí být otevřena vůči mnohovrstevné životní zkušenosti, rozličným kontextům poznání, potřebným oblastem života jako krok na cestě k hledání pravdy, bez kterého se nemůže zdařit přiměřený lidský étos.“<sup>120</sup>

Papež Jan Pavel II. ve svém hlásání chápe jako povinnost křesťansky popsat „identifikovatelný étos“ v tomto nepřehledném víru postmoderny, jako dobře mířící protipól proti technikou přetížené kultuře, která se jeví jako individualizující, tedy znesolidárňující tendence v mnohé dialektice ohrožující samo lidství.<sup>121</sup> Jeho obavy pramení i z nepřiměřeného drobení kultury, která mnohdy oslavuje svobodu až do té míry, že se stává absolutní, tzn. stává se samým zdrojem veškerých hodnot a může se přeměnit i v překážku kulturního rozvoje lidstva.<sup>122</sup> Východisko vidí v antropologických premisách, založených na lidské zkušenosti a odpovědnosti v rámci komplexu lidského poznání, kterou člověk v sobě samém nosí, tak i na zkušenosti ostatních lidí, jak té vnitřní, tak i vnější. To vše potom vytváří celek, ve kterém by člověk v postmoderní době mohl obstát a to i při zachování své lidské důstojnosti.<sup>123</sup>

Jak jsme si mohli povšimnout, oba tyto přístupy v diskuzi morální teologie z prvního pohledu jevící se jako antipóly, vytvářejí ve své osobité linii neustálého vnitřního napětí jistý soulad, který může posílit formu pohledu na řešení komplikovaných otázek spojených s moderní kulturou. Vnitrocírkevní etická reflexe, která zde probíhá, může tedy i upevnit postavení církve, jako plnohodnotného soupeře s vyvíjejícím se multikulturním ateismem, používajícím v rámci svého boje vědeckotechnické poznatky na všech úrovních společenského života. Kriticky zaměřený pohled do svého centra a reálné pravdivé hodnocení se tak může stát pragmatickou službou pro posílení víry křesťansky smýšlejícího člověka.

---

<sup>119</sup> Häring Bernhard, *Heute Priester sein. Eine kritische Ermutigung*. Freiburg (1995), s. 97, in RÖMELT Josef, *Morální teologie v diskuzi*, s. 47.

<sup>120</sup> Srov. RÖMELT Josef, *Morální teologie v diskuzi*, s. 48.

<sup>121</sup> Srov. tamtéž.

<sup>122</sup> Srov. tamtéž.

<sup>123</sup> Srov. RÖMELT Josef, *Morální teologie v diskuzi*, s. 48.

„Církev tak reaguje na zvláštní obtíž moderních dynamik tvorby étosu. Poněvadž s množstvím vědeckých, kulturních a duchovních inovací a invencí je tvorba doprovodných morálních představ zajišťujících lidskou rovnováhu pokrokem ještě daleko obtížnější a komplexnější, vytváří si i církev jako tradiční a komunikativní společenství víry takový rytmus, který jí dovoluje nalézat věcně správné etické odpovědi na moderní vývoj.“<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup> RÖMELT Josef, *Morální teologie v diskusi*, s. 48.

### III. Výstup z morální stagnace cestou proměny individuality

Ve třetí kapitole se budeme zabývat člověkem, jako osobou, která má svůj osobitý charakter. Vnitřní prostor, který se v ní odkrývá má svůj jak tělesný, tak i transcendentní způsob chápání její podstaty. Pochopení tohoto odhaleného místa nám zde pomůže nahlédnout do duchovního propojení člověka v jeho bytostné existenci se samotným Bohem. Odkrytý náboženský fenomén a jeho struktura může pomoci pochopit člověku jeho ontologický smysl a povahu. Toto důležité propojení totiž souvisí i s morálním základem lidské individuality, hledající svůj etický kodex a cíl, který ovlivňuje pouť jeho pozemským životem.

#### 3.1. Vstup do vnitřního prostoru individuality

V postmoderním chápání doby se nezdá stává, že jedinec, který se snažil uplatnit již některé pozitivní osvojené morální zásady, začíná tápat. Vliv prostředí, který zanechává spíše negativní otisk dnešní „dravé“ společnosti, se do něho snaží vtisknout nevyvážený postoj, který se jeví v prvním pohledu jako spravedlivý, ale v prověrce času často mění svůj ráz v pojetí sebespravedlnosti a obhajoby vlastního já. Tak se potom zdá, že nenese již žádný podíl na vině způsobené přehlížením své pýchy a nedokonalosti. Pokrok lidské osoby na všech možných úrovních v průběhu času totiž způsobil, že chápání její identity a přirozeného lidství, vytvářející zrající osobnost mizí kdesi v meziprostoru kulturního a politického dění, dotvářející falešný dojem vlastní „vyzrálé“ individuality a tak i ztrátu zdravé soudnosti. Tento přijatý morální postoj se tak stává normou, která se pod neustálým tlakem společnosti, vyznačuje často svým neetickým jednáním. Nejlépe to vyjadřuje ukázka z pastorální konstituce *Gaudium et spes*, poukazující na vzájemný vztah mezi lidskou osobou a lidskou společností:

„Lidská osoba získává ze společenského života mnoho pro to, aby dosáhla svému povolání, a to i náboženskému; nelze však popřít, že společenské prostředí, v němž lidé žijí a jímž jsou od malička obklopeni, je často odvádí od konání dobra a navádí ke špatnosti. Je

jisté, že poruchy tak často se vyskytující ve společenském pořádku zčásti pocházejí z napětí v hospodářských, politických a sociálních strukturách. Ale jejich hlubší kořen je lidská pýcha a sobectví, jež rozvracejí společenské prostředí.“<sup>125</sup>

Jak lze ale oddělit onen vnější prostor obklopující člověka a vstoupit do jeho vnitřního prostoru, utvářejícího jeho vlastní individualitu, jeho vlastní já? Vidíme jasně, že prostor obklopující člověka zasahuje i jeho nitro, tzn. myšlení, chování, postoje. Tento vnitřní prostor je však ostatním nedostupný, pokud sám jedinec nemá zájem do této osobní části někoho vpustit. Prožitek vlastního uvědomění sebe sama ale může v člověku probudit touhu po sebepoznání, touhu po kladení si otázek svému osobnímu Já. Je to chvíle ztišení, kde se otevírá možnost probuzení lidského ducha, osvícení své mysli. Výstižně to zachycuje ukázka z knihy italského teologa Luigi Giussaniho *Náboženský smysl*:

„V takové chvíli já, pokud jsem pozorný, tj. pokud jsem zralý, nemohu popřít to, co se jeví jako nejočividnější ze všeho, co vnímám, a sice že se sám neutvářím, že existuji, aniž bych se sám utvářel. Tento objev závislosti na čemsi jiném je pro mne momentem přechodu k dospělosti. Sestoupím-li hluboko do svého nitra, až na samé dno, odkud vyvěrá? Nikoli ze sebe, ale z jiného. Vnímám sám sebe jako bystřinu, která se rodí z pramene. Je tu něco, co je větší než já a co mne utváří...jedná se o tušení, které v každém okamžiku dějin lidský duch ve svých nejpronikavějších formách vždy měl, o tušení oné tajemné přítomnosti, která umožňuje konzistenci každého okamžiku existence lidského já.“<sup>126</sup>

V obecném smyslu tak vzniká otevírající se prostor, tzv. „prostor bytí“ který neoznačuje jen pouhou vnější existenci hmotných věcí vedle sebe, ale je to celek všech oblastí a vztahů, v nichž se odehrává náš život, život každého kdo právě myslí a mluví.<sup>127</sup> V užším smyslu prostor je to prostor vnitřního já, kde se odehrává osobní dialog.

„Člověk zakouší sama sebe jakožto nahodilého, přechodného, existujícího díky něčemu, co je mimo něho, protože se sám netvoří...jedná se totiž o to, že v nitru lidského já existuje hlas, který mi říká „dobře“, který mi říká „špatně“. Toto vědomí (svědomí) nese sebou vnímání dobra a zla.“<sup>128</sup>

---

<sup>125</sup> Dokumenty II. Vatikánského koncilu in *Gaudium et spes*, Praha: ZVON, 1995, čl. 25.

<sup>126</sup> GIUSSANI Luigi, *Náboženský smysl*, s. 160, 161.

<sup>127</sup> Srov. GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, Svitavy: TRINITAS, 2005, s. 38.

<sup>128</sup> GIUSSANI Luigi, *Náboženský smysl*, s. 162, 163.

Opět se dostáváme do blízkosti přirozeného zákona, o kterém mluví sv. Pavel (srov. Řím 2,15) a sv. Tomáš Akvinský. Člověk v sobě objevuje transcendentní složku, která dovede komunikovat s naším „vnitřním hlasem“, který se otevírá samotnému Bohu. Pravda se opět zjevuje v lidském svědomí, kde přechází do „zákona srdce“. Člověk se stává svatyní Nejvyššího, kde svobodně vyjadřuje své vnitřní prožitky utvářející jeho *morální svědomí*. Druhý vatikánský koncil o tom píše:

„V hlubinách svědomí odkrývá člověk zákon, který si sám neukládá, ale který musí poslouchat. Jeho hlas ho stále vybízí, aby miloval a konal dobro a vyhýbal se zlu, a když je třeba, promlouvá k sluchu jeho srdce: to dělej, tamto nedělej. Neboť člověk má ve svém srdci zákon vepsaný Bohem; v poslušnosti vůči němu spočívá jeho důstojnost a podle něho bude souzen.“<sup>129</sup>

Vraťme se ale opět k vlastnímu vstupu do prostoru lidské individuality. Německý teolog italského původu Romano Guardini se ve své knize *Svět a osoba* zmiňuje o individuálním prostoru člověka, který však zajímavým způsobem rozděluje na tělesný a duchovně – personální prostor. Tělesný prostor rozděluje podle směrů a souřadnic a označuje jej za prostor bytí. Ten se dá rozdělit na jednotlivé osy jdoucí různými směry podle fyzikálních souřadnic zasahujících do živého organismu, přes kosmologické pojetí principů protikladů, zapadajících do celku celé přírody. Takto vytvořený model *živého bytí* umísťuje na rozhraní pozemského a vzdušného prostoru, kde leží zóna života, zrozeného k individuálnímu bytí, růstu a pohybu.<sup>130</sup> V tomto prostoru se odehrává život, se svojí vlastní zkušeností. Guardini ho nazývá *Středovým pásmem*, kde se odehrávají naše činy a rozděluje ho do pozic „nahore“ nad sebou a „dole“ pod sebou. Vrchní zóna je potom zóna věcí zformovaných, průhledných a pojmově pochopitelných a nazývá jí zónou „intelektu, svobodné volby, vládnoucí a pořádající vůle, idejí, norem a řádů.“<sup>131</sup> Dolní prostor se potom jeví jako oblast pudů a nutností daných růstem, tedy jako „sféra organických, psychických a osudových nutností; jako podvědomí a nevědomí.“<sup>132</sup> Jak dále popisuje, mezi těmito dvěma oblastmi probíhá každodenní uvědomělé bytí, které si každá individualita utváří svojí vůlí. Duchovně-personální prostor se vytváří až po přechodu z řádu tělesného prostoru, kde se nachází duch a osoba. Fyzikální kategorie se mění v kategorie bilogicko-psychologické. Objevuje se zde

---

<sup>129</sup> II. Vatikánský koncil, *Gaudium et spes*, čl. 16.

<sup>130</sup> Srov. GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 38, 39.

<sup>131</sup> Srov. GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 40.

<sup>132</sup> Srov. tamtéž.

prvek, který se stává naléhavým, ke kterému směřuje duchovní usilování, totiž o hodnotu.<sup>133</sup> Duchovně-personální prostor je tedy prostorem s různě utvářenými orientačními body, které jsou rovnocenně a hodnotově zaměřeny na existenci, kde se upravuje „nahore a dole“ na výšku a hloubku a prostor „nahore a uvnitř“ na výšku a niternost.<sup>134</sup>

V lidském bytí, v člověku samotném se vyskytuje tedy prostor, ve kterém je možné měnit způsob vnímání celé osoby, způsob vnímání světa ve vztahu k sobě samotnému, díky prostoru obklopujícího naši celou existenci. Je to vnitřní prostor v člověku, vymezený jak jemu samotnému, stvořenému ve své vlastní svobodě, tak samotnému Bohu. Jakým způsobem se ale může objevit a projevit tato transcendentní složka v nitru lidské osoby? Může to být náboženský prožitek, náboženská zkušenost, ve které dochází ke zniternění a k prohloubení vztahu s Bohem, kde může potom dojít k úplné změně chování jedince. Pokud se střetnou tato dvě očekávání a to na základě víry, dochází k proměně individuality a tedy i ke změně chápání toho světa, které se dále přenáší do jeho chování – ovlivňuje tedy i jeho morální postoje. Většinou přichází jako osobní duchovní zkušenost, kde se člověk „niterně“ obrací a po té dochází k posílení víry, na základě Kristova slova a učení. Není to však vždy zákonitostí, uvěřit v Krista a být ihned jeho následovatelem. Učedníkem se může člověk stát i na základě slyšení Božího slova: „Víra je tedy ze zvěstování a zvěstování z pověření Kristova (Božího).“<sup>135</sup> Víra je ale též nadpřirozeným Božím darem, kdy člověk potřebuje vnitřní pomoc Ducha svatého, aby věřil, a zároveň se jedná o úkon vědomý a dobrovolný, který plně odpovídá důstojnosti lidské osoby.<sup>136</sup> V katechismu katolické církve je o víře napsáno toto:

„Víra je osobní přilnutí celého člověka k Bohu, který se zjevuje. Víra vyžaduje, aby člověk rozumem i vůlí přijal zjevení, které Bůh uskutečnil svými činy a svými slovy.“<sup>137</sup>

„Přijetí tohoto rozhodnutí „víry“ vyžaduje lidskou spolupráci, lidskou svobodu, která je na úrovni vztahu k Bohu. „Jde tu o rozhodnutí se pro víru, o poslušnost vůči víře (srov. Řím 16,26), již se celý člověk svobodně zcela odevzdává Bohu tím, že se rozumem i vůlí plně podřizuje zjevujícímu Bohu. Tato víra se projevuje láskou (srov. Gal 5,6), vychází ze středu člověka, tj. z jeho „srdce“ (srov. Řím 10,10), a odtud je vybízena, aby skutky přinášela

---

<sup>133</sup> Srov. GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 40.

<sup>134</sup> Srov. GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 41.

<sup>135</sup> Řím 10,17.

<sup>136</sup> Srov. KCC 179-180.

<sup>137</sup> KCC 176.

plody.<sup>138</sup> Víra se potom stává jakýmsi dozorcem nad člověkem a jeho chováním (srov. Gal 3,25). Vraťme se ale k opět k lidské niternosti, kterou zde po proměně skrze víru, danou Bohem člověku jako dar, můžeme nazvat křesťanskou niterností. Romano Guardini ve své knize popisuje tuto niternost těmito slovy:

„Křesťanská niternost není nějaký prostor v nás, který by byl připraven a do něhož by mohl vstoupit Bůh; naopak Bůh přicházející uskutečnit své království sám vytváří vnitřní hloubku a šíří, v níž chce přebývat. Je to niternost závislá na Bohu a jen od něho může být přijata. Když ji však Bůh udělí, pak se uskuteční v duchovně-tělesném bytí, a to zároveň znamená pro konkrétního člověka větší šíří, posílení jeho činů a stavů, vzestup jeho vnitřního světa. A tak se teprve stane tím, co Stvořitel chtěl.“<sup>139</sup>

Jak se dále zmiňuje, Bůh přichází v Kristu k věřícímu člověku skrze tuto Boží niternost, protože Bůh sám je touto niterností. Tak se stává, že věřící má potom podíl na Boží přirozenosti, tedy dostává od Něho i podíl na své svaté niternosti. Ta se stává vlastnictvím věřícího člověka skrze formu Jeho milosti.<sup>140</sup> Na základě jednoty tohoto křesťanského existenčního aktu se člověk stává „nástrojem“ v rukou Božích, tak, jak s ním bylo zamýšleno v Jeho plánu. Nejedná se zde ale o „osudovost“, chápající v dnešním světě jako fatalistickou myšlenku tkvící ve své neovlivnitelnosti a nezvratitelnosti, ale jako svobodný akt provedený v danou chvíli ve své niterné přirozenosti. Několikrát zde bylo zmíněno, že rozhodování a posuzování některých lidských úkonů myslí může vycházet z vnitřního prostoru z oblasti srdce, myšleno „srdce“ jako transcendentního „čidla“ člověka k posuzování dobra a zla. Zkusme tedy propojit tuto složku v teologickém chápání a malém zamyšlení.

Podívejme se, jak hovoří o tomto srdci Bible. Srdce má pro člověka a systém Božích zákonů velice důležitý význam. V desateru Bůh člověku připomíná: „Budeš milovat Hospodina, svého Boha celým svým srdcem a celou svou duší a celou svou silou“ (Dt 6,5). Na dalším místě v druhé knize letopisů je uveden tento verš: „Všichni králové země vyhledávali Šalamouna, aby slyšeli jeho moudrost, kterou mu Bůh vložil do srdce“ (2 Pa 9,23). V Izajáši je o srdci např. tato zmínka: „Srdce tohoto lidu obal tukem, zacpi mu uši, zaslep oči, aby očima neviděl, ušima neslyšel, srdcem nepochopil, neobrátil se a nebyl uzdraven.“ (Iz 6,10). Srdce má ale i na jiných místech v Bibli vlastnosti, připisující se pouze člověku a jeho vůli.

---

<sup>138</sup> Jan Pavel II., *Veritatis Splendor*, čl. 66.

<sup>139</sup> GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 47.

<sup>140</sup> Srov. GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 48.



Srdce zde disponuje vlastnostmi „živé bytosti“ když např. velí, lká, chřadne, plesá, je sklíčené, čisté, upřímné nebo bloudí, je naduté, žárlivé, má strach anebo získává poznání. V Ezechielovi dále čteme toto: „A dám vám nové srdce a do nitra vám vložím nového ducha...“ ( Ez 36,26). Dále v kapitole Římanům je tento verš o národech, které nepoznaly pravého Boha: „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 2,15). Lidské „srdce“ je tedy Bohem určené k tomu, aby rozsuzovalo duchovní a duševní stav člověka, jeho momentální pocitové rozpoložení, nebo jeho životní rozhodnutí a postoje. Všimněme si také toho, že pokud je člověk v nějaké vypjaté situaci, skutečně se mu zrychlí dech a stoupá krevní tlak. Tím, že zčervená, bývá na člověku poznat stud nebo nějaký úskok v jeho myšlenkách. Srdce je jakýmsi životním středem. Zdá se tedy, že srdce má nejen funkci čistě fyzikální - rozvádět po těle životodárnou krev a zásobovat tak mozek kyslíkem - ale i jakousi „transcendentní živou složku“ podstaty existujícího člověka. Je to střed člověka, místo, kde probíhají určitá „existenciální rozhodnutí“.

V prvním listu Tesalonickým je tento verš: „Sám Bůh pokoje nechť vás cele posvětit a zachová vašeho ducha, duši i tělo bez úrazu a poskvrny do příchodu našeho Pána Ježíše Krista.“ (1. Te 5,23). V tomto verši je vedle ducha daného člověku Bohem a fyzického těla (*sarx*) vystižena lidská duše jako psychická stránka člověka tvořící jeho osobnost. Pokud by skeptik namítl, že lidská duše neexistuje, pak popírá schopnost člověka mít myšlenky, a vytvářet tak osobu nezávislého jedince. Myšlenku přece také nelze jednoduše fyzicky uchopit a dokázat že existuje, přestože všichni víme, že existuje?

Zmíním se zde ještě o jedné zajímavé vědecké studii zaměřené na vnitřní transcendentní prostor v člověku, vznikající při duchovních meditacích věřících. Je to prostor, který jasně ohraničuje personální duchovní prožitek zkoumané osoby od jeho vnějšího okolí, ve kterém je sledována. Vědci se zde snažili odhalit tajemství duchovního prožitku pomocí dnešních moderních přístrojů. Nejde tu tolik o sledování hloubky vzniklého zážitku, ale o snahu vystopovat tyto odehrávající se jevy a pochody na základě empirických dat, podložených výzkumem na úrovni a výši dnešní moderní dosažitelné vědy.

Před časem přišly výzkumné týmy neurologů se zajímavou myšlenkou, že Bůh dokazuje sám sebe, protože vyhradil člověku v jeho mozku zónu, která je určena výhradně k poznání Boha

– tzv. „antény pro příjem Boha“<sup>141</sup>. Další dva američtí neurologové Eugene D' Aquili (profesor psychiatrie na Filadelfské univerzitě) a Andrew Newberk (profesor radiologie Ústavu nukleární medicíny a současně docent religionistiky) vydali na základě svých výzkumů zajímavou knihu: „Vysmíváný Bůh, Jak vzniká víra v mozku.“<sup>142</sup> Důležité je dnes již to, že lze pomocí počítačové tomografie a magnetické rezonance nahlédnout do jednotlivých částí mozku a vypracovat tak jeho přesnou „mapu“. Tito dva vědci využili při svém výzkumu i speciální tomografickou kameru SPECT, umožňující sledovat pomocí radioaktivních látek vpíchnutých do krevního oběhu jednotlivé neurologické pochody v mozku. S pomocí takto vytvořených tracerů (stopy - shluky radioaktivních látek), lze sledovat aktivitu mozku ještě několik hodin po jeho zobrazení a určit tak největší místa intenzivního prokrvení po prošlých myšlenkových pochodech. Navíc není pro zkoumanou osobu tato metoda nijak nebezpečná.<sup>143</sup> Jako zkoumaný vzorek měli tito vědci k dispozici osm pokusných osob zkušných v dlouholeté tibetské meditaci a později s nimi spolupracovaly i františkánské řeholnice. Všem těmto osobám v okamžiku jejich nejhlubšího pohroužení při modlitbách byly vpíchnuty do těla radioaktivní látky. Vědci zde došli k zajímavým výsledkům. Zjistili, že u osob během „spirituálního transu“ poklesla aktivita jejich „orientačního pole“ tak prudce, že se tyto osoby dokázaly jen velmi stěží emocionálně a mentálně odlišit od svého okolí. Tzn. že u nich bylo v tu chvíli porušeno centrum v oblasti šedé kůry mozkové, konkrétně svazek nervů označovaný jako velký týlní lalok (*lobus parietalis superior*), který vědci označili jako „pole orientace“. Toto pole umožňuje člověku orientovat se v prostoru, přičemž vzniká též naše lidské vědomí a vnímání sebe sama jako nezávislého jedince, individua odlišného od okolního prostoru! Dále je toto pole u dospělého člověka neustále aktivní a nelze ho zpravidla ovlivnit vůlí. Lze ho narušit pouze v případě použití určitých drog. Alkohol sice aktivitu tohoto pole neoslabuje, ale nejsou zde potom dodávány do mozku spolehlivé informace a opilý člověk poté při chůzi vrávorá. Tento meditační pokus mi trochu připomíná biblické verše ze skutků apoštolů, kde o letnicích po naplnění Duchem svatým začali apoštolové mluvit ve vytržení jinými jazyky a někteří přihlížející si mysleli, že jsou opilí (Sk 2,4-13). Zkoumané osoby při tomto pokusu shodně se zjištěným výsledkem konstatovaly, že během meditačního pohroužení prožívaly mimořádné duchovní zkušenosti. Buddhisté hovořili o rozpuštění svého ega a jeho splynutí s univerzem,

---

<sup>141</sup> Srov. PATURI, Felix R., *Poslední záhady vědy*. Praha: Euromedia Group, 2006, s. 242.

<sup>142</sup> Srov. PATURI, Felix R., *Poslední záhady vědy*, s. 243.

<sup>143</sup> Srov. PATURI, Felix R., *Poslední záhady vědy*, s. 244.

františkánky o sjednocení s Bohem.<sup>144</sup> Tyto zjištěné poznatky a spousta dalších, které tito dva vědci našli, svědčí o tom, že se během hlubokých náboženských prožitků odehrávají v mozku procesy, které nejsou při každodenním vědomí běžné, a tudíž k nim nedochází. Z evolučního hlediska by byla tato schopnost člověku zbytečná, ba naopak by ho v určitých situacích mohla indisponovat a ohrožovat na životě. Uvedu zde doslovnou ukázkou z knihy Felixe R. Paturiho: „K čemu by byly takové funkce mozku dobré, když ne ke sběru spirituálních prožitků? Z čistě evolučního hlediska se nedají odůvodnit. Někteří se o to pokoušejí, když tvrdí, že mozek je při mimořádné zátěži, třeba v krizových situacích, prostě přetížený a reaguje náhodnými poruchami, které se posléze vykládají jako spirituální, protože se vymykají logickému soudu. Tento argument však neplatí, protože výsledné náboženské prožitky nemají v žádném případě charakter pouhých náhodných poruch, nýbrž dodávají životu pravidelně hlubší smysl, když zpřítomňují intimní vztah mezi stvořením a stvořitelem – a to dokonce i u lidí, kteří byli před tím ateisty.“<sup>145</sup>

Co tedy vyplývá z dosud řečeného? V člověku se skutečně nachází duchovně - personální prostor, který dovede ovlivňovat naše lidské pohnutky a naše chování, ale především otevírá možnost vztahu mezi člověkem a samotným Bohem. Romano Guardini nahlíží na tuto niternost z křesťanského pohledu jako na dobrovolný osobní vztah s Bohem, přesahující tělesný prostor a lidské myšlení:

„Není možné se k niternosti přiblížit prohloubením citových hnutí nebo ušlechtlejším chápáním smyslu. Cestu k ní nevytvoříme, budeme-li se psychologicky či duchovně nořit do sebe. Žádné zniternění pocházející z tohoto světa – a ke „světu“ v tomto smyslu náleží vše, čím je člověk sám za sebe – nevede ke křesťanské niternosti. K ní vede pouze víra; ochota jít tam, kde je Kristus.“<sup>146</sup>

### **3.2. Budování personálního bytí**

Nahlédněme nyní na člověka, jako na osobu skládající se jak z transcendentní – spirituální složky, tak tvora v personálně existujícím bytí. Osoba je křesťanském pohledu

---

<sup>144</sup> Srov. PATURI, Felix R., *Poslední záhady vědy*, s. 245.

<sup>145</sup> PATURI, Felix R., *Poslední záhady vědy*, s. 247.

<sup>146</sup> GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 48.

člověk, který stává skrze křest „obyvatelem nebe“. Jsme totiž stvořeni k obrazu Božímu, tedy k obrazu a podobnosti Božímu stvoření – jako osobě. Osobností se však člověk – osoba, stává po tom, co projde životními zkušenostmi, antinomiemi. Mohou to být i Bohem dopouštěné zkoušky, pokušení, kdy osoba musí projevit určité sebezapření a vzdorovat tak touhám své porušené přirozenosti.<sup>147</sup> Působením Ducha zde dochází k určitému posunutí a k pozitivní proměně bytosti.

Romano Guardini poukazuje na to, že osoba se skládá i ze své hmotné existence, že má určitý tvar. Tvar je zde chápán jako organismus, obsahující duševní děje, sociologické útvary, logické souvislosti, geometrické útvary, sílu, látku, akt, přičemž vše se prolíná v jednom celku složeného z uvedených základních prvků. Vytvořené „jsoucno“ se potom odlišuje jak od celku, tak ode všeho ostatního, co se v něm odehrává a trvá tak samo o sobě. To by mělo být ono nejnižší personální bytí, založené na svém „tvaru“, zapadající do okolního světa věcí.<sup>148</sup> Osobu, jak dále Guardini uvádí, tvoří i její *individualita*. Je to to živé, co právě odlišuje bytost od souvislosti a věcí. Vzniká tak určité sebeohraničování a sebeprosazování živého individua, které si utváří okolní svět ve vztahu k vlastní existenci a vytváří si tak své životní prostředí.<sup>149</sup> V tomto prostředí je individualita chápána výběrem skrze smyslové a výkonné orgány, a pokud těmto orgánům něco ujde, ať již z kvantitativní, nebo kvalitativní složky, pak k danému prostředí nepatří. Dále zde dochází k výběru skrze přirozené vztahy, odehrávající se na úrovni individua k druhým individuím. Tak se odlišuje individuální bytost na základě své životní iniciativy od svého okolí, od světa, ve kterém se ale musí neustále prosazovat do všech stran, do neurčita, na pozadí tohoto životního prostředí.<sup>150</sup> „V celku personálně existujícího člověka se také nachází vrstva živé individuality. Skrze ni se člověk stává živou bytostí mezi jinými živými bytostmi; jednotlivou bytostí oproti druhu i ostatním jedincům náležejícím tomuto druhu.“<sup>151</sup>

Další popisovanou vrstvou personální bytosti je *osobnost*. Ta je chápána jako „útvár živé individuality“, pokud je určována duchem. V tom je rozdíl např. oproti zvířatům, která mají formu svého uvědomování založenou na smyslech, které slouží k souhře vnímání ze získávaných podnětů, paměti apod. Nemá však možnost „zabudovávat“ příslušné životní

---

<sup>147</sup> Srov. ALTRICHTER Michal, *Příručka spirituální teologie*, Olomouc: Centra Aletti, 2007, s. 24.

<sup>148</sup> Srov. GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 92.

<sup>149</sup> Srov. GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 93.

<sup>150</sup> Srov. tamtéž

<sup>151</sup> GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 95.

souvislosti a podněty do svého nitra jako člověk. V tom je založena pravá niternost vědomí, která tvoří hranici mezi primáty a lidmi.<sup>152</sup> Tato niternost je vnímána bytím, které chápe samo sebe, je tedy v sobě „poznáno“ a chápe svět v prostoru „vědění“ jako pochopenou pravdu.<sup>153</sup>

Jak Guardini dále uvádí:

„Pravé vědomí je umožňováno teprve tím, že v člověku nežije pouze něco ‚duchovního‘ – což se nachází i v atomu, krystalu, v rostlině a zvířeti, ale že v něm žije konkrétní duchovní skutečnost; individuální duch, který má v tomto organismu základ pro své působení a místo své dějinné odpovědnosti.“<sup>154</sup>

Podle pisatele „osobní“ ale neznamená ještě personální. Niternost se zde projevuje jako vůle, která je pohnutkou vedoucí k organickým a psychickým dějům, které udržují život, ale neznamenají ještě vůli v osobním smyslu. Skutečná vůle se projeví teprve v hodnotovém charakteru, jako „cosi platného samo o sobě“, co vytváří určitou konkrétní mravní povinnost.<sup>155</sup> V tomto se opět nachází základní rozdíl mezi vnímáním zvířete a myšlením člověka jako bytosti, kde se musí rozlišovat mezi mechanismy psychofyzického životního celku a člověka podřízeného zcela jinému smyslu.<sup>156</sup> Jak dále autor uvádí, pojem osobnosti tedy znamená „živou základní podobu individuální lidské bytosti na rozdíl od všech ostatních.“<sup>157</sup> Tak se odlišuje osobnost od sebe samotné, od věcí a všeho ostatního a to na základě ducha, který se ocitá sám v sobě v konfrontaci se světem, kde je vnímána jako celek.

„Díky této zkušenosti se osobnost dokáže setkávat s bytím – dokáže se vůbec setkávat se jsoucnem, místo aby na ně pouze narážela. A tak je také schopna setkávat se sama se sebou místo toho, aby pouze žila tím, čím je.“<sup>158</sup>

Co, nebo spíše kdo je ale osoba ve vlastním slova smyslu? Je to bytost, která má svůj tvar, niternost, je nezávislá a dovede rozhodovat sama o sobě a hlavně nemůže být vlastněna žádnou jinou instancí. Přestože může být zařazena do určitého kolektivu, nebo společenství, nemůže být použita jako taková k využívání a vlastnění někým druhým. Osoba se stává ve

---

<sup>152</sup> Srov. GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 96.

<sup>153</sup> Srov. tamtéž.

<sup>154</sup> GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 97.

<sup>155</sup> Tamtéž.

<sup>156</sup> Srov. tamtéž.

<sup>157</sup> GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 100.

<sup>158</sup> GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 101.

vztahu k sobě samé „sama sebou“, protože má svoji neopakovatelnou jedinečnost. I když existuje jako samostatná svéprávná bytost, může „onemocnět“ a být sama o sobě ohrožena. To většinou nastane ve chvíli, odpadne-li od spravedlnosti, odpoutá-li se od určitých norem a nemá již zájem v rámci své darované svobody dále bojovat. Zůstává tedy v opačné polaritě, když se sama opakovaně dopouští nespravedlnosti.<sup>159</sup> Tím však porušuje tělo jako celek, nehledě na její duchovní podstatu, a narušuje tak její kontinuitu. „Duchovní a nesmrtelná duše je principem jednoty člověka a díky duši lidská bytost existuje jako jeden celek, „*corpore et anima unus*“, jako jednota duše a těla“.<sup>160</sup> Tzn. celek - jako osobu. Apoštol Pavel uvádí v 1Kor 6,19, že „porušený člověk“, tedy osoba v plném smyslu své svobody rozhodování, nebude mít účast na nebeském království.

„Tělo a duše jsou ve skutečnosti neoddělitelné: v lidské osobě, v tom, čeho se dobrovolně dopouští, a ve svobodně vykonaném činu tělo a duše existují a hynou společně.“<sup>161</sup>

Přesto existuje jistá možnost nápravy v tom, k čemu má lidská osoba od přirozenosti sklon tj. morální požadavek tíhnoucí k projevování dobra. Jak uvádí encyklika Jana Pavla II. *Veritatis Splendor*:

„Lidská osoba, včetně těla, je zcela svěřena sama sobě a právě jako jednota duše a těla je též subjektem vlastních morálních úkonů. Skrze světlo rozumu a s pomocí ctnosti lidská osoba objevuje ve svém těle předznamenání, význam i příslib vlastního darování se, podle moudrého plánu Stvořitele.“<sup>162</sup>

Sv. Tomáš Akvinský uvádí ve svém díle „*Otázky o duši*“ člověka jako bytost, která je se svojí duší „individuována“ s tělem. Lidské tělo je zde prezentováno jako materiální jsoucnu, kterému duše dává svoji individualitu, tedy určitý personální charakter. Jelikož je duše ve svém jsoucnu propojena s Bohem jako aktivním principem, tak ani sama nemizí po zániku těla.

„Bytí a individuace jakékoli věci jsou neoddělitelné principy. Obecné pojmy přece nemají bytí v přírodě jakožto obecné, ale pouze nakolik jsou individuované. Bytí duše pochází od Boha jako aktivního principu, a je v těle, jako v materii. Jako tedy bytí duše nezaniká po

---

<sup>159</sup> Srov. GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 105.

<sup>160</sup> II. Vatikánský koncil, *Gaudium et spes*, čl. 14.

<sup>161</sup> Jan Pavel II., *Veritatis Splendor*, čl. 49.

<sup>162</sup> Jan Pavel II., *Veritatis Splendor*, čl. 48.

zániku těla, tak ani individuace duše – byť má určitý vztah k tělu – nezaniká po zániku těla.<sup>163</sup>

Člověk, jako celek - osoba ve své vnitřní provázanosti ducha – duše a těla přesahuje jiné živočichy právě svojí darovanou svobodou, rozhodnout se jít po té správné cestě, nebo jít i proti své přirozenosti, proti „duchu pravdy“ (1J 4,6), který nás může od hříšnosti a porušené tělesnosti dobře izolovat. Jak dále sv. Tomáš ve svém díle uvádí:

„Samotná touha těla směřující proti duchu ukazuje spřízněnost duše s tělem. Duchem se totiž nazývá nejvyšší část duše, kterou člověk přesahuje ostatní živočichy. Říká se, že tělo projevuje žádostivost, protože části duše svázané tělem si žádají to, co je tělu příjemné, a tyto žádosti někdy duchu odporují.“<sup>164</sup>

Odpadnutím člověka se tedy myslí odpad těla, ducha i duše, odklon celé lidské osoby od pravdy, od spravedlnosti a lásky. Člověk upadá do určité „nesvobody“ (hříchu). K uzdravení osoby může tedy opět přechodem do „svobody“ skrze lásku, ve svém svobodném rozhodnutí, příklonem k řádu pravdy a spravedlnosti.<sup>165</sup>

„Milovat znamená vidět hodnotu v cizím – především personálním – jsoucnu; vnímat její platnost; cítit že je důležité, aby trvala a aby se rozvíjela; být zaujat starostí o její uskutečňování stejně jako o uskutečňování vlastních hodnot. Kdo miluje, přechází vždy do svobody; do svobody od svých vlastních pout, totiž od sebe sama.“<sup>166</sup>

Zde dochází již k posunu personality od mého „já“ k jiné osobě znamenající „ty“. Tak vzniká určitý *personální vztah* mezi dvěma osobami. K chápání druhé osoby, druhého člověka v personálním pojetí však dochází ve chvíli, která se již nevyjadřuje jako prostý vztah mezi subjektem a objektem. Jde o hlubší rovinu, na které se uvolňuje prostor autonomie osoby. Osobní láska nezačíná ale pohybem směrem k druhému člověku, naopak se jeví jako pohyb od něho zpět. Tak se „já“ formuje a mění svůj vlastní postoj k „ty“. Tím, nakolik dávám druhé bytosti svobodu, aby byla svým vlastním „já“ - nedívám se na ní tedy pouze jako na objekt, nakolik jí nechávám přistupovat z jejího vlastního středu tak, aby se mohla stát mým „ty“.<sup>167</sup> Osobním vztahem se stává ale až tehdy, dochází-li ke vzájemnému otevírání jednoho

---

<sup>163</sup> AKVINSKÝ Tomáš, *Otázky o duši*, Praha: KRYSTAL, 2009, s. 25.

<sup>164</sup> AKVINSKÝ Tomáš, *Otázky o duši*, s. 51.

<sup>165</sup> Srov. GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 105.

<sup>166</sup> GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 105, 106.

<sup>167</sup> Srov. GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 113.

směrem k druhému. Tento stav by totiž zůstal jako nedokončený – nenaplněný, pokud by zde nedocházelo ke stejnému, tedy vzájemnému pohybu od mého protějšku tím, že mne přijme jako své „ty“.<sup>168</sup> Dochází zde k určitému prolínání a provázání dvou osob ve vztahu „já-ty“. Osoba je nejen *dynamis (hybnou silou)*, ale také bytí, které není jenom aktem, ale i útvarem. Ve vzájemném setkání tedy nevzniká, ale pouze se v něm aktualizuje. Stává se závislou na existenci druhé osoby, se kterou se může setkávat.<sup>169</sup> Tzn. že člověk je bytost sociálně založená, která se nachází v neustálém dialogu a jeho duchovní život směřuje ke společnému sdílení s ostatními jedinci. Z tohoto vychází personální a ontologický smysl v pojetí celé lidské bytosti stvořené ke sdílení nejen se stejným druhem, tedy člověkem, ale ke společnému vztahu a sdílení se samotným Bohem. Vzájemný vztah, který zde vychází z kontempace sebedarování člověka směrem k Bohu a k plnému přijímání jeho lidství ze strany Boha, uskutečněné na základě Kristovy oběti. V této komunikaci tak může docházet k prolínání jsoucen a přijímání podílu člověka na věčném životě. Podobně jako ale nemůže docházet k naplněnému vztahu člověka s člověkem na personální úrovni při vzájemné nedůvěře, tak nemůže docházet ani k naplněnému vztahu s Bohem, pokud nedochází k plnému odevzdání se. Tím se opět dostáváme ke křesťanské niternosti jako takové. Podstata osoby tedy spočívá v jejím vztahu k Bohu. Zásadní výroky o křesťanském chápání osoby se nacházejí v Pavlových listech ve výročích, jako je: „člověk je v Kristu; Kristus je v člověku.“ Nebo: „kdo je v Kristu, je nové stvoření“ (2 K 5,17). Jak Guardini uvádí:

„Smysl těchto výpovědí se prohlubuje ve výročích, které vidí Krista natolik přítomného a činného ve věřícím člověku, jako je *entelechie* (vývojový cíl) v člověku přirozeném.....v jistém smyslu můžeme přece říci, že duše člověka je entelechie jeho empirického bytí, v jehož různých projevech se vyjadřuje.“<sup>170</sup>

Tak se projevuje podle Pavla nová podstata člověka („tělesný člověk“), která není dána přírodou – myšlena jako okolní svět a dílo, nýbrž tím, co pochází z milosti – kdy člověk je uchvácen novou formou bytí, která ho utváří ke svaté existenci, ke „Kristu v nás“.<sup>171</sup> Tak se uskutečňuje v člověku „mystický život Kristův, vytvářející každého křesťana. K dospělosti a zralému lidství se dochází nejen přirozeným tělesným vývojem, ale i vývojem od duchovního

---

<sup>168</sup> Srov. GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 113.

<sup>169</sup> Srov. GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 115.

<sup>170</sup> GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 123.

<sup>171</sup> Srov. tamtéž.



dětství k plné dospělosti.<sup>172</sup> K plnému zralému lidství dochází člověk na základě dosažení „míry Kristovy plnosti“, jak je uvedeno v listu Efezským: „až bychom všichni dosáhli jednoty víry a poznání Syna Božího, a tak dorostli zralého lidství, měřeno mírou Kristovy plnosti. Pak už nebudeme nedospělí.“<sup>173</sup> Jak bylo již zmíněno na začátku této kapitoly, k proměně člověka ve skutečnou osobu, podobnou obrazu Božímu, tedy zároveň vyzrálou osobnost, dochází na základě proměny jeho individuality vlastním obrácením a přilnutím se k Bohu. Tak může dojít k obratu z lidské nedokonalosti v Boží dokonalost, která je uchvacuje jeho vlastní bytí.

### 3.3. Náboženský smysl a jeho povaha

Lidstvo neustále touží, dotazuje se a pátrá po smyslu života. Existuje určitý existenciální stav úzkosti člověka, který vyvolává tuto potřebu po smyslu a naplnění. Lidé mají určité potřeby, nejenom té materiální povahy, ale i té duchovní, transcendentní složky, která se v nich nachází. Proto od nepaměti vznikaly různé formy náboženství a uctívání „božstev“, o kterých si člověk vytvářel různé představy, jakým způsobem asi zasahují do jeho života a do jaké míry mu podléhá. Náboženská povaha jedince tedy vznikala z různých potřeb, které ovlivňovaly jeho život. Jednalo se např. o potřebu určité ochrany a jistoty, potřebu vlády nad přírodní a společenskou skutečností, potřebou určité čistoty, spravedlnosti, nesmrtelnosti, osvobození a spásy.<sup>174</sup> Přestože žádná z těchto potřeb nemusí být potřebou Boha, tak v určitém smyslu k němu směřuje. Vzniká tím *náboženská potřeba*, která aby měla svoji podstatu a smysluplný význam, musí vycházet existenciálního požadavku po poznání přesahných věcí, které pro svoji náboženskou skutečnost a víru musejí mít svůj vlastní zdroj.<sup>175</sup> Jedná se tedy o lidský, konkrétně osobní smysl veškerého jsoucna, lidské existence i vesmíru, do kterého člověk náleží. Luigi Giussani ve své knize *Náboženský smysl* interpretuje podstatu náboženského faktoru jako zásadní otázky kladené chápáním lidského - osobního já:

---

<sup>172</sup> Srov. GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 123.

<sup>173</sup> Ef 4,13-14.

<sup>174</sup> Srov. BROŽ Vojtěch, *Základy fundamentální teologie*, Hradec Králové: GAUDEAMUS, 2005, s. 42.

<sup>175</sup> Srov. SKALICKÝ Karel, *Po stopách neznámého Boha*, Praha: AULA, 1994, s. 172.

„Náboženský faktor představuje podstatu našeho já, neboť se projevuje v určitých otázkách typu: „Jaký je nejhlubší význam existence?“ , Proč existuje bolest, smrt, proč vlastně stojí za to žít?“ Anebo z jiného pohledu: „Z čeho a proč je stvořena realita?“ Na úrovni těchto otázek vstupuje náboženský smysl do našeho života: ztotožňuje se s radikální angažovaností našeho já v životě, která se v těchto otázkách projevuje.“<sup>176</sup>

Náboženský smysl se stává pro člověka určitým personalistickým stavem, který na základě tušení existence duchovní reality navazuje tento podmíněný vztah.

„Má-li být smysl osoby jí adekvátní, musí být osobní, musí to být tedy Osoba. Má-li být můj smysl osobní, pak musí být myšlen a chtěn Někým!“<sup>177</sup>

Jedná se tu opět o vytváření prvotního předobrazu vzniku osobního vztahu mezi člověkem jako podřízenou stvořenou entitou a Bohem, jakožto jeho Stvořitelem a svrchovaným Pánem.

„Duch, který je nad světem tento smysl garantuje sám sebou.....Svět má smysl, jen když existuje někdo, kdo ho myslí.....Svět je uspořádaný, protože existuje dárce a garant jeho řádu.“<sup>178</sup>

Smysl existence lidské osoby, má-li jí být přiměřený, musí být i osobní, aby tu byla určitá úměrnost. Jestliže však takovýto lidsko-osobní smysl existuje, musí existovat ještě Někdo, kdo jej zároveň tvoří. Tímto vzniká vysvětlení, proč je nejvyšší nebeská bytost nejvyšším Strůjcem, tedy Stvořitelem a Pánem, který vše vytvořil myšlením a slovem.<sup>179</sup> Ontologickými důkazy existence Boha se zabývali osobnosti středověké scholastiky např. jak sv. Tomáš Akvinský, tak sv. Anselm z Canterbury. Sv. Tomáš vychází z myšlenky, že Boha lze dokázat možnostmi pravdivého a objektivního poznání skrze existující svět a jeho pozorování. Ve své Telologické sumě představuje tzv. „patero důkazů“, kde každá z cest vychází ze skutečností vypořádaných ze světa na základě určitých aspektů a Bůh je jejich posledním vysvětlením. Jedná se o: 1) Pohyb; 2) Příčinnost; 3) Nahodilost; 4) Stupně dokonalosti; 5) Účelnost.<sup>180</sup> Naproti tomu sv. Anselm z Canterbury vychází z pojmu nejvyššího bytí, které nazývá jako „to, nad co nelze myslet nic většího“ (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*). Vztah víry a myšlení zde pojímá jako „nepodmíněné podřízení víře, kde víra musí předcházet, bez víry

---

<sup>176</sup> GIUSSANI Luigi, *Náboženský smysl*, s. 69.

<sup>177</sup> BROŽ Vojtěch, *Základy fundamentální teologie*, s. 43.

<sup>178</sup> BROŽ Vojtěch, *Základy fundamentální teologie*, s. 43.

<sup>179</sup> Srov. SKALICKÝ Karel, *Po stopách neznámého Boha*, s. 173.

<sup>180</sup> Srov. BROŽ Vojtěch, *Základy fundamentální teologie*, s. 60, 61.

není správného poznání: *credo, ut intelligam* – věřím, abych pochopil, poznal – tato slova.<sup>181</sup>

„To, nad co nelze myslet nic většího, jistě nemůže být pouze v rozumu. Neboť kdyby bylo pouze v rozumu, mohlo by být myšleno, že existuje i ve skutečnosti – a to by bylo větší. Jestliže tedy to, nad co nelze myslet nic většího, je pouze v rozumu, pak to, nad co nelze myslet nic většího, je něco, nad co lze myslet něco většího, ale to jistě není možné. Nepochybně tedy existuje něco, nad co nelze myslet nic většího, jak v rozumu, tak i ve skutečnosti.“<sup>182</sup>

Dovolím si zde poznamenat, že oba náhledy ve svém tvrzení na existenci vyššího Bytí, tedy Boha dochází ke stejnému ontologickému závěru, ačkoliv ten Anselmův byl ve své době napadán a odmítán spíše jako idealistická tendence. Boha lze skutečně vypátrat a empiricky vysledovat z okolního světa, pokud je člověk připravený a odhodlaný ke kroku víry. Jestliže je člověk takto „nastartovaný“ ve svém nitru a přibližuje se k Bohu, stává se „spojenou nádobou“, kde míra projevu víry vzrůstá závisle na projevu moci darovaného Ducha (srov. 1P 1,5; 1Tim 1,4; Ř 8,9; 2K 3,18). Člověk stvořený k obrazu Božímu, je tedy svojí stavbou těla, duše i ducha předurčen a vyvolen k pochopení tajemství víry (srov. Ef 1,4). Podívejme se na verše, které se přiklánějí k názoru, že Boha lze poznat, přestože je na první pohled „neviditelné“ duchovní podstaty:

„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, 20)

Lze ho tedy vysledovat jak z celého stvoření – „viděním“, tedy i empirickým pozorováním tak, jak je zmiňuje sv. Tomáš Akvinský, tak i na úrovni myšlení, které je vázáno na samotné bytí, o kterém se zmiňuje sv. Anselm z Canterbury. A takto uskutečňovaná víra (skrze vidění a myšlení) opět stvrzuje a posiluje „myšlenku o existenci Boha“, když nám sv. Písmo říká:

„...nám, kteří nehledíme k viditelnému, nýbrž k neviditelnému. Viditelné je dočasné, neviditelné však věčné.“ (2K 4,18)..... „Věřit Bohu znamená spolehnout se na to, v co doufáme, a být si jisti tím, co nevidíme.“ (Žd 11,1)

Náboženský smysl tedy člověk nachází v odpovědi Boha na to kdo je když říká: „JSEM KTERÝ JSEM“, v reakci na tázajícího se člověka který říká jako osoba „já jsem“. Zde se

---

<sup>181</sup> STÖRING Hans Joachim, *Malé dějiny filosofie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, 8. vyd. s. 183.

<sup>182</sup> ANSELM z Canterbury, *Proslogion*, 2.

projevuje existenciální prvek člověka, který je zasažen vyšším Bytím, které mu ve své existenci předchází a odráží se tak nyní v jeho vědomí. Jak Luigi Giussani ve své knize uvádí:

„Náboženský smysl je schopnost rozumu vyjádřit vlastní hlubokou podstatu v nejzazších otázkách, je to jádro vědomí, které má člověk o vlastní existenci.“<sup>183</sup>

„Pouze hypotéza Boha, pouze potvrzení tajemství jakožto skutečnosti existující mimo naše poznávací schopnosti odpovídá prvotní struktuře člověka.“<sup>184</sup>

Člověk ve své existenci hledá smysl lidského života ve světě. Proto vzniká i „idea“ boha ne jako rozumová domněnka, ale jako životní síla, rodící se ze zosobnělého smyslu, na intuitivně - existenciální úrovni.<sup>185</sup> Autor Karel Skalický ve své knize *„Po stopách neznámého Boha“* uvádí:

„Hledání záruky smyslu totiž předpokládá takový způsob či styl myšlení, který se liší od hledání příčiny nebo účelu. Příčinné myšlení a účelové myšlení jsou už myšlení příliš „specializovaná“, kdežto myšlení dotazující se po smyslu se pohybuje na vyšší úrovni, na níž příčinnost a účelovost nabývají jiného významu, který není zvěcněný, zpředmětněný, objektivizovaný, nýbrž právě osobní.“<sup>186</sup>

Cílem této kapitoly bylo přiblížit řešení základní otázky smyslu života. Pokud se člověk na své životní pouti setká s „vyšším Bytím“ a pozitivně na něj zareaguje, dochází k vnitřnímu obratu a přilnutí k právě „rodící“ se víře. Přehodnocením dosavadního způsobu života se tak mohou změnit i celkové životní postoje včetně morálky, vyhraňující se vůči tomuto světu. Osoba pomalu dozrává v osobnost, která má svůj specifický charakter. Navázání osobního vztahu s Bohem znamená stát se svobodně a dobrovolně „nástrojem v jeho rukou“. Touto personalizací člověk nabývá povědomí nejen o náboženském smyslu, ale i rozřešení své existenciální otázky: „Proč jsem zde a kam směřuji?“

---

<sup>183</sup> GIUSSANI Luigi, *Náboženský smysl*, s. 85.

<sup>184</sup> GIUSSANI Luigi, *Náboženský smysl*, s. 86.

<sup>185</sup> Srov. SKALICKÝ Karel, *Po stopách neznámého Boha*, s. 177.

<sup>186</sup> SKALICKÝ Karel, *Po stopách neznámého Boha*, s. 177.

## IV. Východisko cestou interiorizace času a věčnosti

V poslední čtvrté kapitole se budeme zabývat osobním vztahem mezi Bohem a člověkem, který vzniká na základě víry a osobního sdílení. Člověk zapadající do určitého plánu, který je umístěn v čase, se dostává do často rozporuplných životních situací. Přiblížíme se na hranici tajemství času a řešení časové aporie. Minulost, přítomnost a budoucnost není ukryta v neměnné osudovosti, ale ve zrání, v časové kontinuitě a smíření se samotným Bohem a vstoupením do Jeho času. Přijetím vlastního „já“ ve smysluplné „hře svého bytí“ tak nalezneme východisko z morální stagnace člověka na jeho existenciální úrovni.

### 4.1. Bůh a člověk – bytost vztahová

O Vztahu člověka a Boha se vyjádřil sv. Augustin ve své knize *Vyznání* takto:

„Kam přijde ve mně Bůh, který stvořil nebe a zemi? Jest snad ve mně, Pane Bože můj, nějaké místo, jež by Tebe obsáhlo? Nebo mohou Tě opravdu obsáhnouti nebe a země, jež jsi stvořil a v nichž jsi mne stvořil? Anebo obsahuje Tě vše, co jest proto, že by bez tebe nebylo tím, čím jest? A poněvadž i já jsem, proč Tebe prosím, abys ke mně přišel, jenž bych nebyl, kdybys nebyl Ty ve mně? .....Nebyl bych tedy, Bože můj, vůbec bych nebyl, kdybys Ty nebyl ve mně! Anebo nemám-li spíše říci: „Nebyl bych vůbec, kdybys nebyl v Tobě, z něhož a skrze něhož a k němuž jsou všechny věci“ (Řím 11,36)? Ano, také tak Pane, také tak tomu jest!“<sup>187</sup>

Fascinován Boží velikostí pokládá si Augustin ve svém rozjímání otázky, jak se může tak „malého“ tvora, kterým je lidská osoba Bůh vnitřně zmocnit a být součástí jeho bytí, jestliže by bez něj člověk nemohl ani existovat.

---

<sup>187</sup> AUGUSTINUS Aurelius, *Vyznání*, I, 2. s. 11.

Lidská osoba je dále závislá také na tom, že existují i jiné lidské osoby. Naproti tomu absolutní personalita – Bůh – na člověku závislá není. Bůh člověka stvořil a ten v něm nachází svůj smysl života. Člověk existuje právě jen ve vztahu k Bohu. Má personalita, jak soudí Romano Guardini, není dovršena v tom smyslu, že by sice mohla vkládat své ‚ty‘ do Boha, ale stejně tak by se toho také mohla vzdát, případně to odmítnout, a přitom by stále zůstávala osobou. „To, že já jsem já, je mnohem spíše bytostně dáno tím, že Bůh je mým ‚Ty‘.“<sup>188</sup>

Když je řečeno, že Bůh stvořil osobu, tvrdí se tím něco jiného, než výrokem, že uvedl do existence bytost, která není osobou. To co je tedy neosobní, živé či neživé, tvoří Bůh jako bezprostřední objekt své vůle. Osobu ale tvoří aktem, který zakládá a předpokládá její důstojnost tím, že ji oslovuje a povolává jako své ‚ty‘ – přesněji řečeno, že sám sebe určuje za člověkovu ‚Ty‘.<sup>189</sup> Jak Guardini ve své knize dále k tomuto vztahu uvádí:

„Bůh je pro člověka absolutním ‚Ty‘. Tímto faktem je dána stvořená personalita. Kdyby člověk mohl vystoupit z tohoto vztahu k Bohu, tedy nejen od Boha odpadnout, ale jednat, jako by k němu ontologicky nebyl ve vztahu jako ke svému ‚Ty‘, ale jen v normativním a realizačním vztahu stvořené bytosti k jejímu tvůrci, pak by přestal být osobou.“<sup>190</sup>

Člověk je tedy natolik člověkem, nakolik se v něm uskutečňuje v poznání a poslušnosti vztah k Bohu. Pokud přesto ale člověk odpadá od víry, nepřestává být osobou, protože svým bytím, které nemá ve své moci, zůstává odpovědí na Stvořitelovo oslovení. Jak se však svojí vůlí staví do rozporu se svou vlastní podstatou, stává se tím, co je potom nazýváno bytostí směřující do věčného zatracení.<sup>191</sup>

Bůh a člověk tedy spolu vytvářejí vztah, společenství, skrze které se Bohu zalíbilo spasit člověka. Ten nachází svou identitu, na cestě nekonečného těšení se z plnosti tohoto vztahu. Jestliže užíváme v duchovním životě výraz „spasit duši“, nerozumí se tím pouze člověka v částečně pojatém lidství, ale takový, jehož „duši“ je myšlen biblicky „celý člověk“, mající duchovní podstatu.<sup>192</sup> Člověk je bytostí vztahovou, podobně tak, jako se sdílí Bůh sám

---

<sup>188</sup> GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 120.

<sup>189</sup> Srov. GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 121.

<sup>190</sup> Tamtéž.

<sup>191</sup> Srov. tamtéž.

<sup>192</sup> Srov. ALTRICHTER Michal, *Příručka spirituální teologie*, s. 106.

v sobě, ve své trojjedinosti. Ve vztahu Bůh - člověk vychází vztah ze samotné reality životodárné Trojice.

„Proto personální rozměr vztahu nelze žít idealisticky (platonicky): v přemítání, jak by onen vztah mohl být stále lepší. To, čím vztahy hynou, je odosobnění a nedostatek intimity v dané konkrétní přítomnosti.“<sup>193</sup>

Kvalita vztahu tedy opravdu závisí na hloubce osobního vzájemného sdílení osob mezi sebou, přičemž nezáleží tolik na tom, zda se jedná o vztah mezilidský, či vztah mezi člověkem a Bohem. Pokud je ale ona vztahovost ze strany člověka úmyslně porušena, je to on, kdo si sebou odnáší následky. Osobní vztah s Bohem, ve smyslu „já-ty“, se zásadně zakládá na sdílení se všemi Božskými Osobami, tedy s Trojjediným Bohem. Člověk přistupuje k Bohu Otci skrze Krista v Duchu svatém.<sup>194</sup> Přibližme si podstatu tohoto vztahu úryvkem z knihy:

„Vlastním a definitivním ‚Ty‘ je Otec. Ten, kdo oslovuje Otce ‚Ty‘ je Syn. Stát se křesťanem znamená vstoupit do Kristovy existenciality. Znovuzrozený člověk oslovuje Otce ‚Ty‘, neboť se mu dostává podílu na tom, jak své ‚Ty‘ říká Kristus. Ve vlastním a definitivním smyslu neříká člověk ‚Ty‘ ke Kristu. Nestojí proti němu jako jeho protějšek, nýbrž jde s ním, ‚následuje jej‘. Vstupuje do něho a prožívá to setkání spolu s ním. Spolu s Kristem říká Otci ‚Ty‘ a o sobě samém říká ‚Já‘. Tím uskutečňuje slovo Páně, podle něhož se on sám nazývá ‚cestou, pravdou a životem‘ (J 14,6). Tím, kdo člověku dává vroucnost personálního vztahu je však Duch. On jej začleňuje do Krista, a povolává jej tak k jeho vlastní identitě. Činí z něho Boží protějšek a dává mu tím schopnost vyslovit skutečné ‚Ty‘“

<sup>195</sup> Kristus, který sdílí ve všem svoji lidskou existenci se však v rámci svého náboženského uvědomění od člověka odlišuje svým osobitým vztahem k Bohu. Učí ho říkat „Otče“ na základě víry a milosti, přičemž on sám vše vyslovuje na základě bytí a plné moci.<sup>196</sup> Přesto i tak, člověk sám o sobě, prodchnutý Bohem zůstává svobodný ve své vůli a důstojnosti, zodpovědný za své rozhodování a skutky.

---

<sup>193</sup> ALTRICHTER Michal, *Příručka spirituální teologie*, s. 109.

<sup>194</sup> Srov. GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 133.

<sup>195</sup> GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 133.

<sup>196</sup> Srov. GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, s. 131.

## 4.2. Tvorba prostoru a času

Až doposud jsme řešili člověka na existenciální úrovni ve vztahu ke světu, k sobě samému a ve vztahu k Bohu. Získané zkušenosti a úroveň myšlení souvisí s pokrokem, který lidstvo odnepaměti doprovází. Pokrok a růst člověka je však závislý na jedné důležité veličině, o které jsem se tu ještě samostatně nezmínil. Tou veličinou je čas. Čas pro člověka znamená, že je tu něco, co je ohraničeno svým trváním, svoji délkou, či mírou. Jen přímo ke slovu „čas“ se vztahuje v Písmu sv. celkem 275 veršů. Naopak věčnost je nadčasová, nemá své hranice a omezení. Čas tedy plyne, proudí z minulosti přes přítomnost a směřuje do neznámé budoucnosti, aby zakotvil ve věčnosti. Pozemský člověk a jeho bytí je tedy sevřeno a omezeno ve svém daném čase. Bytí je prozřetelně a smysluplně zasazeno do času. Čas vytváří dějiny a proud dějin formuje člověka. Z pohledu člověka je to do nekonečna jdoucí opakující se rytmus, který ale utváří svůj smysl v jeho existenci. V Písmu sv. se o smysluplnosti času vyjadřuje Kazatel, když po své zakoušené marnosti a pomíjivosti poukazuje na nový rozměr v čase:

„Všechno má určenou chvíli a veškeré dění pod nebem svůj čas: Je čas rození i čas umírání, čas sázet i čas trhat; je čas zabíjet i čas léčit, čas bořit i čas budovat; je čas plakat i čas smát se, čas truchlit i čas poskakovat; je čas kameny rozhazovat i čas kameny sbírat, čas objímat i čas objímání zanechat; je čas hledat i čas ztrácet, čas opatrovat i čas odhazovat; je čas roztrhávat i čas sešívát, čas mlčet i čas mluvit; je čas milovat i čas nenávidět, čas boje a čas pokoje.“<sup>197</sup> „On (Bůh) všechno učinil krásně a v pravý čas, lidem dal do srdce i touhu po věčnosti, jenže člověk nevystihne začátek ani konec díla, jež Bůh koná.“<sup>198</sup>

Sv. Augustin si ve svém díle *Vyznání* pokládá otázky, kdy mohl vzniknout čas jako takový a na co je vlastně vázán. Sám si klade otázku, na kterou očekává od Boha odpověď: „Co jest tedy čas?“ Co je minulost, přítomnost a budoucnost? Zde je ukázka z jeho myšlenek:

„Vím to, když se naň nikdo netáže; mám-li to však někomu vysvětliti, nevím. Přece však mohu tvrditi zcela určitě: ‚Nebyl by minulý čas, kdyby nic nemíjelo, nebyl by budoucí, kdyby nic nepřicházelo, nebyl by přítomný, kdyby nic netrvalo‘. Ale jak jsou ony dva časy, minulý a budoucí, když minulý již není a budoucí ještě není? Kdyby však přítomný čas byl stále

---

<sup>197</sup> Kaz 3,1-8.

<sup>198</sup> Kaz 3,11.



přítomným a neměnil se v minulý, již by to nebyl čas, nýbrž věčnost. Musí-li se tedy přítomný čas, aby byl časem proměnitelný v minulý, jak smíme o něm říci, že jest, když důvod jeho bytí jest v tom, že nebude? Nemůžeme tedy vskutku říci ‚Čas jest,‘ leč když spěje ke svému zániku?<sup>199</sup>

Sv. Augustin se tak dostává do těžko řešitelné otázky plynutí času, je to *aporie* nepostihnutele minulé, přítomnosti a budoucnosti. Budoucnost se nám jeví jako neuchopitelná vzdálenost vyjádřitelná slovy: „ještě ne“. Minulost se nám jeví nikoliv jako něco nekonečného, směřující zpět, ale již jako něco zmizelého a neexistujícího. Přítomnost je tedy něco nacházejícího se mezi minulostí a budoucností, na hranici mezi dvěma „nicotami“, směřující k tomu, aby také ničím nebyla.<sup>200</sup> Přesto lze ale zažívat jinou zkušenost, která nám dává okusit hluboký prožitek aporie našeho času. Vyřčením přirovnání „vyrovnal se s minulostí“, nebo plánování brzké budoucnosti, nás vnáší do reality, že skutečná prožívaná přítomnost je něco většího a přesaznějšiho než jen střed mezi dvěma neexistujícími body. Plánovaná budoucnost je tedy něco, právě se uskutečňujícího v přítomném čase. Člověk ale neprožívá pouhý chvilkový (časový) jev jako svoji přítomnost, nýbrž vnímá sebe samého; je to on, kdo se stal existující bytostí, ten, co má svoji historii a je navíc reálnou zálohou pro svoji budoucnost, která je uložena v této míře v něm samém už „nyní“.<sup>201</sup> Jak uvádí Raphael Schulz ve svém článku:

„V celistvé zkušenosti strhávajícího proudu času je ukryt i prožívaný souhrn mé ‚minulosti‘ a ‚budoucnosti‘ v přítomnosti.“<sup>202</sup>

Čas se tedy jeví jako něco, co je chápáno i na osobní úrovni, jako personalizující veličina. Sama osoba a její mezosobní vztahy, vyjádřené darováním svého času někomu druhému, tedy „vydáváním“ sebe sama, skrze svoji přítomnost, jsou toho důkazem.<sup>203</sup> Člověk vnímá svou existenci v podobě vlastní osoby, která se projevuje i svojí duchovní podstatou v čase, a zároveň si svůj čas, ve kterém má svobodu volby, uvědomuje. Při vyjadřování svého „Já jsem“ přichází ke slovu „základní zážitek vlastního bytí“, který se nachází mimo všechna

---

<sup>199</sup> AUGUSTINUS Aurelius, XI, 14. *Vyznání*, s. 391.

<sup>200</sup> Srov. SCHULZ Raphael, *Čas a věčnost*, in Teologické texty, 3/2000, s. 90.

<sup>201</sup> Srov. tamtéž.

<sup>202</sup> Tamtéž.

<sup>203</sup> Srov. tamtéž.

možná uspořádání podle minulosti, přítomnosti a budoucnosti, protože je jeho původním základem.<sup>204</sup>

„Každé ‚byl jsem‘ a ‚budu‘ předpokládá ‚jsem‘. Totéž se vyslovuje v prostém ‚Já žiji‘: s plnou platností reprodukuje mne a všeobjímající základní prožitek mne samého, je tedy výrazem toho, co je mým vlastním aktem, který vzdoruje každé objektivizaci. Základ mého bytí je uložen v pravé smysluplně nedotazované niternosti mne samého, která je míněna v tom, co každý vyjadřuje slovem ‚já‘.“<sup>205</sup>

Mé lidské „já“ tedy může sobě i druhým otevřít čas a různě ho utvářet. Může to být např. forma osobního rozhovoru, plodná výměna myšlenek s jinou osobou, která se dostává do vztahu „já-ty“. Prožívání osobního vztahu je tedy závislé na čase, kterým se vzájemně a svobodně obdarováváme. Obě osoby si uvědomují vzájemnou nemanipulovatelnost v bytí a čase a odevzdávají sobě společnou přítomnost. Oslovující otevírá budoucnost jak sobě samému, tak i druhému. Oslovený může ale nabízenou budoucnost negovat a zda se stane jeho budoucností nebo možná i jednou jeho trvalou přítomností je v rozhodování pouze na něm samotném.<sup>206</sup>

Vraťme se ale k tomu, kdy se tu čas, který měří naše bytí, a z jakého důvodu objevil. Jak sv. Augustin uvádí, času před stvořením nebylo:

„Jak totiž mohly uplynouti nesčetné věky, jichž jsi nestvořil Ty, jenž jsi přece Původce a Zakladatel všech věků. Nebo jaký čas mohl být, jenž by neměl od Tebe svůj původ? Poněvadž jsi tedy Tvůrce všeho času, jak možno říci, že jsi byl nečinným, byl-li před stvořením nebe a země čas? Vždyť právě ten čas jsi vytvořil a nemohl přece uplynouti žádný čas, než jsi stvořil čas.....Stvořil jsi všechny časy a jsi přede všemi časy, nebylo však času dříve než byl čas.“<sup>207</sup>

Bůh tvoří na počátku celý svět. To tedy znamená, že před stvořením čas neexistoval, byl jen jeho Stvořitel. Bůh se nachází mimo čas, který začíná až okamžikem Jeho „tvoření“. Stvořitele ale nelze kategorizovat a omezovat v prostoru a čase. On je nadčasový, prolínající dle svého uvážení prostor a čas. Čas se vždy objevuje ve spojitostech se stvořením. Kdyby

---

<sup>204</sup> Srov. SCHULZ Raphael, *Čas a věčnost*, s. 91.

<sup>205</sup> SCHULZ Raphael, *Čas a věčnost*, s. 91.

<sup>206</sup> Srov. tamtéž.

<sup>207</sup> AUGUSTINUS Aurelius, XI, 13. *Vyznání*, s. 389.

tedy Bůh netvořil, čas by se zřejmě nikdy neobjevil.<sup>208</sup> Čas Božího tvoření je procesem, kdy Bůh vytváří po dobu šesti dní svět a sedmého dne odpočívá. Do času tedy zahrnuje i den odpočínutí, který následuje po vykonání všech těch věcí. Jsou to jednotlivé etapy, není to svět stvořený najednou. Čas je tedy zároveň svatý, protože má svůj náboženský význam, který vychází ze stvořitelského díla.<sup>209</sup> Tím, že Bůh tvoří čas a On je zároveň věčný, nadčasový, můžeme říci, že čas směřuje k věčnosti, tedy k Bohu samotnému. Jak se zmiňuje prorok Jeremjáš: „Avšak Hospodin je Bůh pravý. On je Bůh živý a Král věčný.“<sup>210</sup> A na dalším místě v Písmu sv. máme zmínku o tom, že co je neviditelné, je věčné, protože Bůh je Duch (srov. 2K 4,18; J 4,24). Jestliže máme dějiny, které plynou v čase, můžeme říci, že Bůh se zjevuje v dějinách, tedy v čase. On sám vymezil čas tím, že v Písmu říká: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“ (Gn 1,1). A v Janově zjevení opět říká: „Ano, přijdu brzy“ (Zj 22,20) kde je dále uvedeno i: „Nezapečeťuj knihu se slovy tohoto proroctví: čas je blízko“ (Zj 22,10). Čas má tedy svůj počátek a i svůj předpokládaný konec. To, co je nekonečné je věčnost. Jak uvádí sv. Augustin, čas není měřítkem věčnosti:

„Kdo uchopí, upoutá a alespoň poněkud zastaví to srdce, aby pochopilo skvělost nezměnitelné věčnosti, porovnávajíc ji se stále kolotajícím časem, a tak nahlédlo, že srovnání není vůbec možné, aby nahlédlo, že dlouhý čas nemůže být dlouhým, leda dlouhou řadou prchavých okamžiků; že ve věčnosti nic neplyne, nýbrž ona celá jest stále přítomna, ale žádný čas není celý přítomný; aby poznalo, že budoucí zapuzuje minulé, že budoucí následuje po minulém, a že vše minulé i budoucí jest vytvořeno a vychází z věčné přítomnosti?“<sup>211</sup>

Zrovna tak se dá říci, že věčný a transcendentní Bůh, když sám vytváří čas, tak čas v sobě musí obsahovat i kus věčnosti.<sup>212</sup> Čas je tedy podřízený Boží věčnosti z toho důvodu, že Bůh dává čas, je dárce času. Z křesťanského hlediska nemůže čas a věčnost postavena proti sobě, tak, že by se vzájemně vylučovaly. Nelze potvrdit věčnost oproti času a o čase se zrovna tak nemůžeme vyjádřit jako o ne-věčnosti. Věčnost též nepopírá čas, ten lze pokládat

---

<sup>208</sup> Srov. STINISSEN Wilfrid, *Věčnost uprostřed času*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004, s. 19.

<sup>209</sup> Srov. STINISSEN Wilfrid, *Věčnost uprostřed času*, s. 20.

<sup>210</sup> Jr 10,10.

<sup>211</sup> AUGUSTINUS Aurelius, *Vyznání*, XI, 11. s. 387.

<sup>212</sup> Srov. STINISSEN Wilfrid, *Věčnost uprostřed času*, s. 20.

příslib věčnosti.<sup>213</sup> Hodně výstižně se o tom vyjadřuje úryvek z již citovaného Raphaela Schulze:

„Čas je účast na tom, co znamená věčnost pro Boha, totiž jeho věčné svobodné bytí a život. Proto věčnost Boha nelze chápat hlavně *před časem, nad časem a po čase* (i když tak je i tomu), ale spíš pro nás *v čase* jako nám přislíbený a stále příslibovaný dar života; nikoli mimo čas, nýbrž ve vztahu k němu. Neboť bytí Boha ‚před věky‘ a ‚na věky‘ je vlastní Boží život.“<sup>214</sup>

Zrovna tak, jak se Bůh zjevuje v čase, má člověk možnost zakotvit v dějinách. Přirovnání „zapsal se do dějin“ tedy znamená, že časem omezený člověk zanechal po sobě stopu, která byla v jeho tehdejší době realitou. Pokud se střetáváme s Bohem na úrovni času, je to tedy pro člověka dějinná událost právě pro jeho časové omezení. Přetrvávající hodnotou dějinného člověka je ale zůstat v přítomnosti tím, že jsem se zapsal ve svém daném období do času. Nezáleží tedy na délce času, po kterou tu člověk působil, ale na významu a jeho „osobním vstupu“ do paralely dějin, tedy pro nás již času minulého. Z historie víme, že mnohdy stačilo několik plodných, ale krátkých let člověku na to, aby zůstal v paměti lidstva navždy. Ať se již jedná o paměť lidí, kteří jsou jeho „pamětníky“, nebo o „záznam“ v čase, který po něm zbyl ve formě zápisu not, nebo jiného význačného díla, nejen umělecké hodnoty, ale trvalého významu pro lidstvo, jako jsou různí objevitelé a vědci, nesoucí svůj trvalý úděl pokrokového člověka. Čas je tedy opravdu relativní veličinou, která ale nabývá své hodnoty ve spojení se stvořením a svým Stvořitelem. Uveďme si, jak vidí tuto „lidskou časovost“ Raphael Schulz:

„Tato historická časovost je uložena v mnohotvárných vztazích, společně lidských a sociálních, tradicích atd., což jsou opět časové vztahy. Současníci, duch času, ale i společenská minulost jako stav lidského společenství a společné perspektivy do budoucna a plány (nebo plány jednotlivců) charakterizují náš dnešek. Ten se sám prokazuje jako *kairos*, v němž Bůh sám většinou skryt v oněch danostech, čeká na naše rozhodnutí souhlasu s jeho původním rozhodnutím. Osobní a společenská historická odpovědnost charakterizuje naši časnost tak, že žádné lidské životní rozhodnutí není lhostejné, protože utváří a obsahuje naše osobní životní rozhodnutí a zaměřuje je k trvalé platnosti.“<sup>215</sup>

---

<sup>213</sup> Srov. SCHULZ Raphael, *Čas a věčnost*, s. 91.

<sup>214</sup> SCHULZ Raphael, *Čas a věčnost*, s. 91.

<sup>215</sup> SCHULZ Raphael, *Čas a věčnost*, s. 92.

Všimněme si v ukázce označení času jako *kairos*. Je to slovo řeckého původu. Staří Řekové měli dva typy členění času. Jeden byl *chronos* a druhý *kairos*. *Chronos* je čas, který byl měřený kalendářem, hodinami, naproti tomu *kairos* je čas pro vhodný, vyvolený čas, který si můžeme naplánovat a věřit tomu, že okolnosti nám budou nahrávat tak, že zapadl do správného záměru, tedy že bude naplněn.<sup>216</sup> V Písmu sv. v Novém zákoně se též hovoří o dvou časech. *Chronos* určuje neutrální čas, zatím co *kairos* je časem vyvoleným. Ten se vztahuje příležitosti, šanci, kterou nám Bůh poskytuje, v níž se nám nejvíce přibližuje a dává se nám poznat.<sup>217</sup> Bůh se stává člověkem v Ježíši Kristu a je s námi. „Hle já jsem s vámi po všechny dny až do konce světa“ (Mt 28,20). Proto je každá přítomná chvíle příležitostí, kdy se můžeme setkávat s Pánem. Z křesťanského hlediska již tedy neexistuje neutrální čas – *chronos*, ten byl zcela proměněn v *kairos*. Tudíž můžeme být v každém okamžiku, pokud ještě trvá ono „dnes“ (Žid 3,13), naplňování Bohem.<sup>218</sup> Bůh pro nás žije v čase *kairos*, pokud mu sami umožníme v přítomném okamžiku vstoupit do nás samých. V tomto splývá čas, Bůh a člověk v jedné rovině bytí. Aporie času se tím stírá a čas minulý, přítomný i budoucí je prožívám na duchovní úrovni. Podívejme se na to, že sv. Augustin dochází ke stejným závěrům a odesílá čas na duchovní rovinu:

„Nyní jest úplně jasno, že není ani minulý ani budoucí čas. Také nelze správně tvrditi, že jsou tři časy, totiž minulý, přítomný a budoucí. Správněji snad by se mělo říci: Jsou tři časy, totiž přítomný čas s hledem k minulosti, přítomný čas s hledem k přítomnosti a přítomný čas s hledem k budoucnosti. Tyto tři věci vidím ve své duši; jinde jich nevidím.“<sup>219</sup>

Člověk tedy může čas prožívat s nadějí v setkání s Bohem na nejvyšší transcendentní úrovni, v osobní vztahové kontemplaci, v očekávání posvátného setkání. Jak dále Augustin dodává:

„Přítomnou s hledem k minulosti jest paměť, přítomným s hledem ke přítomnosti jest nazírání, přítomným s hledem k budoucnosti jest očekávání.“<sup>220</sup>

Co se týče prostoru, jak jsme se již mohli dozvědět z kapitoly o budování personálního bytí, existuje prostor vnější, který má své diametrální parametry a obklopuje člověka z vnějšku. Je to svět, vesmír, země, celé stvoření, které nás vtahuje svým okolním působením, do součásti

---

<sup>216</sup> Přístup z: <http://www.mitvsehotovo.cz/2013/06/cas-a-seberizeni/> (8.4.2014)

<sup>217</sup> Srov. STINISSEN Wilfrid, *Věčnost uprostřed času*, s. 118.

<sup>218</sup> Srov. tamtéž.

<sup>219</sup> AUGUSTINUS Aurelius, *Vyznání*, XI, 20. s. 399.

<sup>220</sup> AUGUSTINUS Aurelius, *Vyznání*, XI, 20. s. 400.

jednoho celku, do kterého jsme byli jako bytosti zasazeni. Potom existuje i jiný prostor, ten vnitřní, lidský, personální, ve kterém jak jsme již zjistili lze budovat svoji identitu, osobu, osobnost. Oba tyto prostory se ve vzájemné interakci ovlivňují a zanechávají za sebou nesmazatelnou stopu. Dá se říci, že v našem časovém úseku, z lidského pohledu se prostor a čas doplňují. Člověk je bytostí umístěnou do určitého prostoru, který jej obklopuje a ovlivňuje a zrovna tak je zasazen do určitého času, vnímaného jak dějinným způsobem, tak na personální úrovni každého jedince. Tím se dá říci, že každý má svůj vyměřený čas. Z toho se dá usuzovat, že jak prostor, tak samotný čas má smysl a podléhá pod svého Stvořitele. Z lidského hlediska je to rozměr nezbytný pro svoji existenci. Bůh má jistě též svůj prostor. Ale jak jsem se již zmínil, tak, jako má Bůh svůj Boží personální věčný, čas, který je pro člověka svým způsobem nedostupný a nepochopitelný, tak existuje i Boží, naddimenzionální prostor, který je přístupný pouze Jemu samotnému. Dá se tak říci, že bez času by tedy nebylo ani prostoru? Pokud se omezíme na lidskou představivost, s jistotou můžeme říci, že čas a prostor bez sebe existovat nemohou. Pokud však překročíme primární lidskou dimenzi, založenou pouze na existenciální úrovni pozemského bytí, otevírá se před námi svět a prostor duchovní reality, který je prosycen samotným Bohem. Do něho je možno vstoupit právě skrze ono posvátné splynutí na úrovni lidské duše, darovaného Ducha a vzniká tak jednota, která přesahuje jak pozemský prostor, tak čas. V onom *kairosu* se nachází již zmíněný Boží prostor a čas, na kterém můžu já jako člověk mít svoji účast. Z pohledu lidského chápání nelze tedy oddělovat oba světy a prostory, týkající se člověka a Boha. Na to má skutečný nárok jen samotný trojjediný Bůh a pouze ten, komu by chtěl toto tajemství sdělit (Mt 11, 27; Lk 10,22). Neboť Bůh sám o sobě tvrdí, že jeho cesty a myšlení jsou na mnohem vyšší úrovni, než jsou ty lidské: „Jako jsou nebesa vyšší než země, tak převyšují cesty mé cesty vaše a úmysly mé, úmysly vaše.“<sup>221</sup>

### 4.3. Tajemství časové continuity

Vraťme se nyní opět k otázce chápání času a překročíme poznání, které nám pomohl osvětlit i sv. Augustin. Obráťme se k eschatologické rovině času vyjádřené v křesťanské

---

<sup>221</sup> Iz 55,9.

naději onoho „již“ a „ještě ne“. Budoucnost se tedy paradoxně nenachází v příštím okamžiku, ale existuje již v přítomnosti. To, v co doufáme, se již stalo před dvěma tisíci lety, kdy člověk dostal milost a stal se tak Božím dítětem. Vzkříšením Ježíše Krista zároveň vzkřísil k podílu na věčnosti i nás a místo, které mu bylo určeno v nebi se stává i našim příbytkem, protože jsme s ním propojeni (Ef 2,6).<sup>222</sup> Žijeme s ním již v poslední hodině (srov. 1 J 2,18). Člověk se modlí za příchod Božího království, které je už zároveň mezi námi (Lk 17,21). Přítomnost se naplnila minulostí i budoucností a v tom je skryta i část časové kontinuity, do které sám člověk zapadá.

„Naše ‚ted‘“ je vtělením věčného nadčasového Božího ‚ted‘. Přítomnost je Božím dnes, o němž mluví list Židům (srov. Žid 3,7-4,1). Pro křesťana není čas rozbitím, nýbrž celistvostí a plností. Jakožto křesťané žijící v přítomnosti dostáváme všechno v jediném okamžiku – jako na počátku, i nyní, i vždycky.<sup>223</sup>

Z tohoto by se dalo vyvodit, že čas je určován trojičně. Podobně jako jsou v Bohu tři osoby, tak čas má své tři rozměry.<sup>224</sup>

„Minulost odpovídá Otci: ten je prvopočátkem všeho. Jím jsme stvořeni, z něho zrozeni, jím jsme posláni. Budoucnost nalézáme v Synu. Sjednocuje se posláním přijatým od Otce, je Slovem. Shromažďuje a sjednocuje všechno rozptýlené (srov. Jan 11,52), všechno je mu poddáno (srov. 1 K 15,28), On buduje Otcovo království. Beze zbytku zjevuje to, co učinil ‚jednou pro vždycky‘. Přejde znovu soudit živé i mrtvé. Stejně jako Duch sv. sjednocuje Otce se Synem poutem lásky, sjednocuje přítomnost lidskou minulost s budoucností. Duch je naším zákonem pro každý okamžik, tak jako byl zákonem pro Ježíše.“<sup>225</sup>

V teologii se hovoří o *circumincessio* tří osob Nejsvětější Trojice., což je jejich vzájemné pronikání. To se dá přirovnat k vzájemnému pronikání tří časových rozměrů, minulosti, přítomnosti a budoucnosti, které se k sobě takto vztahují.<sup>226</sup>

Budeme-li se dále pohybovat na křesťanské existenciální rovině, zjistíme, že čas byl již „vykoupený“ a to v Ježíši Kristu. Vše je obsaženo v něm (srov. Ef 1,10; Sk 17,28), on je alfou i omegou, počátkem i koncem času (srov. Zj 1,8). On vzal na sebe v minulém čase

---

<sup>222</sup> Srov. STINISSEN Wilfrid, *Věčnost uprostřed času*, s. 42.

<sup>223</sup> STINISSEN Wilfrid, *Věčnost uprostřed času*, s. 43.

<sup>224</sup> Srov. tamtéž.

<sup>225</sup> Tamtéž.

<sup>226</sup> Srov. STINISSEN Wilfrid, *Věčnost uprostřed času*, s. 44.

všechna utrpení a proměnil naši temnotu ve světlo. On na sebe přijal celý lidský čas a prošel lidský úděl.<sup>227</sup> Dalo by se tak říci, že v Kristu se sjednotil čas, a splynul tak s věčností. Přijetím Krista a jeho spásy do nitra člověka a pravidelnou kontemplací zde dochází k interiorizaci času na eschatologické rovině:

„Dokazují to existenciálním způsobem křesťané – mystikové. V hluboké modlitbě se nikdy nevzdalujeme od skutečnosti, ale spíše jen mnohem hlouběji vstupujeme do toho co se nazývá ‚dnes‘; do Boha, do vlastního nitra, do okolního stvoření.“<sup>228</sup>

„Dnes“ je přítomným „ted“ a tak se stává každý okamžik věčností. „Žijeme-li přítomnost, podílíme se na věčném „ted“ Nejsvětější Trojice. Okamžik je Božím rouchem, jeho charakteristickým pláštěm.“<sup>229</sup> Přítomný okamžik se se tedy stává vtělením věčností, v němž se otevírá Boží věčné „ted“. Časový rozměr věčností se zjevuje v současné chvíli. V této přítomnosti existuje pouze daný okamžik, který navozuje pocit věčností a čas se tak pozastavuje.<sup>230</sup> Vroucná Modlitba nás přenáší do časové kontinuity s Bohem a tak se člověk stává v této chvíli součástí „věčného bytí“.

Pojďme se ještě podívat, na některé zajímavé ukázky paradoxu času v Písmu sv. Samotný náš Pán Ježíš Kristus, jako člověk, se s touto časovou anomálií při svém kazatelském způsobu života setkává a snaží se jí obyčejným lidem okolo sebe vysvětlit sobě vlastním způsobem. Někdy k tomu stačí podobenství, někdy je jeho řeč založena na odkazy Starého zákona. Musíme si uvědomit, že v Jeho čase, kdy tu působil, ještě Nový zákon neexistoval, přesto byl už tehdy zapisován do dějin minulostí, na kterou poukazoval v Písmu, přítomností, ve které působil a zvěstoval evangelium, a budoucností, o které hovořil, když nám přibližoval náš možný podíl na věčností. Stále trvajícím Boží přítomnost v čase a překonání samotné smrti – tedy nebytí, neexistence člověka nám Kristus vysvětluje např. následující ukázkou:

„A pokud jde o mrtvé, že vstanou, nečetli jste v knize Mojžíšově, ve vyprávění o hořícím keři, jak Bůh Mojžíšovi řekl: ‚Já jsem Bůh Abrahamův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův‘? On přece není Bohem mrtvých, nýbrž Bohem živých.“<sup>231</sup>

---

<sup>227</sup> Srov. STINISSEN Wilfrid, *Věčnost uprostřed času*, s. 100.

<sup>228</sup> STINISSEN Wilfrid, *Věčnost uprostřed času*, s. 116.

<sup>229</sup> STINISSEN Wilfrid, *Věčnost uprostřed času*, s. 122.

<sup>230</sup> Srov. STINISSEN Wilfrid, *Věčnost uprostřed času*, s. 123.

<sup>231</sup> Mk 12,26-27.



Ano, přestože jsou již dávno po smrti, tak stále žijí. Není to ale život pouze v nějaké myšlence, je to skutečný život, který je uložen v Bohu. Jak Abrahám, Izák i Jákob jsou přítomni v „Božím čase“, který se prolíná a vpíjí do námi vnímaného pojetí času. Důkazem toho mohou být další verše z Lukášova evangelia:

„A když se modlil, nabyla jeho tvář nového vzhledu a jeho roucho bělostně zářilo. A hle, rozmlouvali s ním dva muži – byli to Mojžíš a Eliáš, zjevili se v slávě a mluvili o jeho cestě, kterou měl vykonat v Jeruzalémě. Petra a jeho druhy odestřel těžký spánek. Když se probrali, spatřili jeho slávu i ty dva muže, kteří byli s ním.“<sup>232</sup>

Všimněme si, že to byly skutečné osoby, které se tu zjevily a ukázaly se i druhým osobám, apoštolům. V další části se popisuje, jak chtěli oněm zjeveným mužům postavit stany (srov. Lk 9,33). Pokud by se objevili pouze na duchovní úrovni, neměli by apoštolové potřebu stavět „duchům“ stany. Museli je tedy vnímat jako absolutně živé, existující bytosti. Nejednalo se tedy ani o dávno zemřelé osoby, o kterých píše Starý zákon, ani o zjevení ducha, nebo stav snění, založený na pouhé myšlence. Byli to skutečné osoby, zjevené v Boží slávě, tedy přítomnost se opět setkala z minulostí a zároveň s budoucností. Na dalším místě nazírá Kristus na Lazara jako na spící bytost. Lazar je již mrtev, nejeví známky života a co navíc, již zapáchá a je v rozkladu. V Kristových očích je ale živou bytostí, což dále dokazuje tím, že ho vzkřísí z mrtvých. Nacházíme tu opět tajemství časové kontinuity, které se prolíná ve skutečném „ted“: „To pověděl a dodal: „Náš přítel Lazar usnul. Ale jdu ho probudit“.<sup>233</sup>

Jako by s lehkostí usoudil, že se nic nestalo, přičemž On sám již věděl, že je Lazar po smrti, když to oznámil ihned potom udivujícím se apoštolům, kteří doufali v jeho pouhý spánek (srov. Jan 11,14). Toto však není jediné místo, kde Kristus oznamuje, že někdo jen spí, přičemž je jasné, že onen člověk byl již mrtev. Např. vzkříšení Jairovy dcery, kde opět prohlašuje svoji lehkostí větu: „Proč ten rozruch a pláč? Dítě neumřelo, ale spí.“ (srov. Mk 5,39; Lk 8,52). Převratná chvíle kdy čas je stírán Boží přítomností a tak vplouvá do posvátného *kairosu* je popisována ve chvíli, kdy Ježíš zemřel na kříži:

---

<sup>232</sup> Lk 9,29-32.

<sup>233</sup> Jan 11,11.

„A hle, chrámová opona se roztrhla vpůli od shora až dolů, země se zatřásla, skály pukaly, hroby se otevřely a mnohá těla zesnulých svatých byla vzkříšena; vyšli z hrobů a po jeho vzkříšení vstoupili do svatého města a mnohým se zjevili.“<sup>234</sup>

V dávné minulosti před tím již hovoří o vzkříšení a otevírajících se hrobech prorok Ezechiel:

„I poznáte, že já jsem Hospodin, až otevřu vaše hroby a vyvedu vás z hrobů, můj lide.“<sup>235</sup>

Událost, která byla vyřčena již kdysi v minulosti, se přenesla do času, kdy v době „dočasné smrti“ Ježíše Krista byla opět zpřítomněna. Co z toho vyplývá? Pokud člověk zůstává v mezičase, ve svoji přítomnosti s nadějí budoucího vzkříšení, pak tato událost se již stala a věřící člověk se nemusí obávat již o svoji budoucnost. Všechno je již dokonáno tím, že Kristus za člověka zemřel (srov. Jan 19,30). „Hle, nyní je čas příhodný, nyní je den spásy!“<sup>236</sup>

„Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání a věřte evangeliu.“<sup>237</sup> „Vždyť už jen docela krátký čas, a přijde den, který má přijít a neopozdí se.“<sup>238</sup>

Lidská budoucnost je uložena ve víře, která spoléhá na Slovo - věčný Logos, které se nám na stránkách Písma sv. zjevilo i ve psané podobě v reálném čase a změnilo se tak na čas věčnosti: „Amen, amen, pravím vám, kdo slyší mé slovo a věří tomu, který mě poslal, má život věčný a nepodléhá soudu, ale přešel již ze smrti do života.“<sup>239</sup>

Těm, co si ale myslí, že z pouhých slov, tedy litery je možný věčný život Kristus vzkazuje:

„Zkoumáte Písma a myslíte si, že v nich máte věčný život; a Písma svědčí o mně.“<sup>240</sup>

Jakou cestou by se tedy ve svém čase měl ubírat člověk? Je to cesta svědectví o Kristu, o jeho vykoupení lidstva a to všechno na základě jeho oběti, projevené láskou k člověku. Lidská cesta by měla být tedy cestou lásky, cestou následování - Jeho následování.

„V Kristu přišel Bůh mezi nás, aby s námi už zůstal. K tomuto cíli směřovaly celé dějiny. Co následuje později, vlastně nepřichází po tom. V Kristu ‚se usídlila veškerá plnost dokonalosti‘ (Kol 1,19). Zdá se, že čas zůstal stát. Co z něj ještě zbývá, podobá se onomu

---

<sup>234</sup> Mt 27,51-53.

<sup>235</sup> Ez 37,13.

<sup>236</sup> 2K 6,2.

<sup>237</sup> Mk 1,15.

<sup>238</sup> Žd 10,37.

<sup>239</sup> Jan 5,24.

<sup>240</sup> Jan 4,39.

tichu, které zavládlo na půl hodiny, jak o tom hovoří zjevení svatého Jana (srov. Zj. 8,1). Věčnost začala ještě dřív, než čas dospěl ke svému konci.<sup>241</sup>

Člověk se ale může dál podílet ve „svém“ čase na věčnosti. Církev jako taková prožívá neustálý „časový paradox“ ve své liturgii, kde se neodmyslitelně čas a věčnost vzájemně doprovázejí. Křesťané tu na vlastních tělech zakouší, že čas a věčnost nejsou sobě protichůdné veličiny, ale v liturgii mohou společně existovat v lásce. Čas tedy není při slavení liturgie odmítán, protože to, co věřící slaví, jsou historické události, které se „před časem“ odehrály.<sup>242</sup> Vírou se přenášíme v čas, který v Bohu splývá v jeden přítomný celek. Pokud někdo namítne, že existuje osudovost, pak jediným, kdo by mohl vznést právo být fatalistou je samotný Bůh. Neměnná osudovost totiž neexistuje, protože by neexistovala svoboda v rozhodování. Ať by se stalo cokoliv, člověk by musel mít pocit, že vše je předem dáno a se svým životem nelze nijak nakládat. Jeho sebevědomí a osobnost by vzala v té chvíli za své. Často se lidé v dnešní době vmlouvají na to, že za to může osud, který jim nedopřál toho, čeho chtěli dosáhnout. Tím se zbavují odpovědnosti za své jednání a chování vůči společnosti i vůči sobě samým. Chronologický běh času a vstoupení člověka do „Božího času“ napomáhá člověku pochopit více sama sebe. Dějiny spásy, nesoucí se na vlnách Kristovy lásky způsobují bytostnou iniciaci k jeho vlastnímu sebezpřijetí. Pochopení smyslu vlastní existence tedy pomáhá jak k proměně vnitřní individuality jedince, tak k pochopení lidské nedokonalosti tím, že se člověk neustále směřuje s Bohem. Je to cesta, která mu dává morální status vyzrálé osobnosti, kde čas se ztrácí a člověk nachází svůj cíl v Božském nekonečnu.

„Poslední vysvětlení smyslu všeho dění náleží znovu Bohu. Proto je ‚den Jahve‘ definitivně vyjasňující den zjevení všech úmyslů srdcí, jak Boha, tak lidí, tedy všech životních úmyslů, které v tento ‚den‘ dojdou definitivního uskutečnění a věčné platnosti. V tom založený a tím počínající ‚věčný život‘ je výnosem žně času, který Bůh dal sobě a lidem k svobodnému rozhodování pro trvalé životní společenství. Poněvadž se Bůh od počátku stvoření časově svázal s člověkem v dějinách a lidský čas života dal ke zrání,

---

<sup>241</sup> STINISSEN Wilfrid, *Věčnost uprostřed času*, s. 156.

<sup>242</sup> Srov. STINISSEN Wilfrid, *Věčnost uprostřed času*, s. 156.

ukazuje se věčnost, která bude naplní věčného života a ‚dne Jahve‘ jako plod času Boha a člověka: v čase dozrálý věčný život.<sup>243</sup>

---

<sup>243</sup> SCHULZ Raphael, *Čas a věčnost*, s. 92.

## Závěr

Během lidské historie bylo již mnoho pokusů, jakým způsobem najít východisko pro morální úpadek společnosti. V minulosti se většina problémů řešila přes nastolení absolutní vlády jednoho vyvoleného jedince, nebo přes pozdější totalitní systémy založené na nedemokratickém a nelidském zacházení. V pozdější moderní době se objevily systémy ve výuce, které měly usnadnit zdravý vývoj jedince. Ať se jedná již o pragmatiku nebo zakládání alternativních škol se speciální výukou. V posledním století se ale ukázalo, že lidé, ať je již systém nastaven jakkoliv, si nedovedou sami „vládnout“ a problém nastává vždy ve chvíli, kdy do věci zasáhnou osobní ambice. To je spojené i s vrozenou lidskou chamtivostí a schopností nadřazovat se nad druhého jedince, či dokonce ho ovládat, nebo vlastnit. Důsledkem toho jsou i dvě velké světové války, které lidstvo hluboce poznamenaly. Na začátku této práce je umístěný sonet od Williama Shakespeara, což nám ukazuje, že problém lidstva je stále stejný. Je to způsob, jak se zachovat k druhé osobě tak, abychom jí ponechali svobodu a zároveň jí nijak neubližovali. Omezování lidské svobody jakýmkoliv způsobem je totiž počátkem nepokojů, které se později začínají utvářet v mezilidských vztazích. Úcta k člověku jako takovému, je základem pro stabilní zdravou a vyrovnanou společnost. Jedním ze stupňů vývoje společnosti je nastavení demokratického systému. Je ale volná demokracie tím správným řešením? Většina jedinců chápe slovo „demokracie“ jako možnost způsobu „dělat si co se mi zamane“. Vzpomínám si, že po „sametové revoluci“ mnoho lidí převzalo myšlenku demokracie právě v tom smyslu, že začali být k ostatním agresivní, ba dokonce si začali dělat i nároky na jejich osobní vlastnictví, nebo porušovali jinak zákonem dané věci. Jejich odpověď potom zněla: „Vždyť je demokracie“. Toto slovo v nich spíše vyvolalo podnět k tomu, aby odhodili již jakékoliv zábrany, které do té doby před nimi ještě byly, ačkoliv byly založené na totalitním systému. O čem tedy vypovídá chápání slova demokracie? Je to svoboda bez zodpovědnosti a morálky? Uvedu zde jeden text, který je starý přes dva tisíce let. Jeho autorem je známý filosof Sokrates, který již tehdy pochopil, na čem je tento systém založený a bohužel mi dost připomíná i dnešní svět:

„Demokratické zřízení doplatí na to, že bude chtít vyhovět všem. Chudí budou chtít část majetku bohatých a demokracie jim to dá. Mladí budou chtít práva starých, ženy budou chtít práva mužů a cizinci budou chtít práva občanů, a demokracie jim to dá. Zločinci budou chtít obsadit veřejné funkce a demokracie jim to umožní. A až zločinci demokracii nakonec

ovládnu, protože zločinci od přírody tíhnou po pozicích moci, vznikne tyranie horší, než dovede nejhorší monarchie anebo oligarchie.“<sup>244</sup>

Jakým způsobem se tedy člověk může dobrat k vyváženému systému, který by zaručoval kvalitní morální statut a zároveň jeho svébytnost? Mnoho odpovědí nám na toto dává náboženský charakter poznávání světa. Uvědomit si to, že existuje ještě někdo dokonalejší a vyšší, než je sám člověk, a navíc tato Bytost má smysl pro spravedlnost, je tou nejlepší cestou. Je ale možné o této „cestě“ informovat i ostatní a věřit tomu, že jí přijmou? Zásadní pro lidskou osobu je tedy možnost nejdřív začít uvažovat o tom, že „něco“ takového tu někde existuje. Pro nábožensky založené osoby, které se vydaly křesťanskou cestou poznání, je to určitá výzva. Je to nelehký úkol, jít tak ostatním příkladem a chopit se této příležitosti kvůli ostatním jedincům, kteří mají doposud jiné smýšlení. Ve svobodě a lásce je ale tento přístup možný. To, že byl člověk vychován v určité nezdravé společnosti, ještě nemusí být zárukou toho, že jí bude kopírovat a hledat v ní též smysl. Ke změně chápání světa, svého okolí, nebo sebe sama může přispět určitý vnitřní obrat člověka, který není založený na materiální dialektické úrovni, ale na tom, co je duševního, potažmo duchovního charakteru. To, co je nepomíjivé a zůstává na věky. Je to přijatý Boží Duch, na základě něhož dostává lidské bytí svůj význam. Je to podíl na nekonečném Bytí, které se člověku může dostat. Jsou to hodnoty, které přetrvávají, mají svůj smysl a hloubku. Přestože člověk jako pozemská bytost jednou odejde, tyto hodnoty po něm mohou přetrvávat a zůstávat jako stavební kámen pro budoucí, nově formující se generace. Vnitřní prostor člověka je tedy otevřený vůči takovémuuto přijetí a „absorbování“ Boha do svého života. Proměna individuality člověka a její budování závisí ale též na udržení toho personálního vztahu s vyšším Bytím, tedy s Bohem. Náboženský smysl a jeho povaha může být tedy určitým východiskem pro změnu morálky a myšlení lidí na tomto světě. Je to ale reálné? Jak jsme si mohli již z minulosti povšimnout, cesta církve a člověka ze „světa“ není vůbec jednoduchá. Prozatím nesjednocené chápání církve jako takové, narušuje přijetí náboženské otázky do života nevěřících lidí. Proto i samotná církev by se měla zaměřit na cestu sjednocení v rámci ekumenické otázky. Od nevěřících dostávám v posledním čase tuto otázku: „Proč je tolik církví, které se navíc mezi sebou netolerují, když

---

<sup>244</sup> Přístup z: <https://sites.google.com/site/jirimirovsky/politika/sokrates-o-democracii> (10.4. 2014)

Bůh je jenom jeden?“ Ano, na tuto otázku se těžko odpovídá, zvláště když dotyčný ví, že je na ní kus pravdy. Pokusme se na ní tedy odpovědět jiným způsobem, než je přitakání, že je to pravda. Člověk je přeci bytostí sobě vlastní. Každý má svoji svobodu se rozhodnout, jaké kritéria „já jako člověk“ chci ve svém životě zastávat. Je to cesta hledání rozporu a nedorozumění, nebo cesta lásky a souznění k pochopení druhého? Lidé se často zaměřují na druhé, aby poukázaly jejich chyby a nedostatky. Nežádka se potom ospravedlňují tím, že ten či onen „to“ zrovna tak špatně udělal. Což takhle se zaměřit na vyšší dokonalost, na Boha, který umí člověku odpouštět bez výčitek a podmínek. Proč se zaměřovat na nedokonalého člověka, který stále opakuje svoje chyby a tím myslím i na dějinné úrovni, ne jen na té osobní. Porovnávejme se tedy s tím, kdo byl člověkem, ale zároveň byl vrozenou dokonalostí Boha. To je náš vzor, který může mít pro nás významné existenciální důsledky. Je to plný člověk a plný Bůh, který se tu ve svém čase objevil a stále tu s námi je. Je to bytost zrozená pro stvořeného člověka. Stačí tedy jen přijmout jeho poslání a nabízenou ruku, kterou nám dennodenně na každém kroku našeho života podává. Je to ten, který přemohl smrt, minulost, přítomnost i budoucnost, tedy celý náš pozemský čas.

„A Ježíš mu odpověděl: „Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne.“<sup>245</sup> „Víme, že Syn Boží přišel a dal nám schopnost rozeznávat, abychom poznali, kdo je pravý Bůh. A jsme v tom pravém Bohu, protože jsme v jeho Synu Ježíši Kristu. On je ten pravý Bůh a věčný život.“<sup>246</sup>

---

<sup>245</sup> Jan 14,6.

<sup>246</sup> 1J 5,20.

## Použité prameny

ŠRAJER Jindřich, Teologická etika a česká přítomnost, in *Teologické texty*, 4/2003, s. 145-148.

VIRT Günter, Co dnes ztěžuje zkušenost viny, in *Teologické texty*, 6/97, 193-195.

GRUBER Hans-Günter, Subjektivní nebo objektivní etika?, in *Teologické texty*, 3/1994, 79-82.

RÖMELT Josef, Morální teologie v diskusi, in *Teologické texty*, 2/2000, 46-49.

SCHULZ Raphael, Čas a věčnost, in *Teologické texty*, 3/2000, 90-92.

GUARDINI Romano, *Svět a osoba*, Svitavy: TRINITAS, 2005. ISBN 80-86885-02-X.

PETRUSEK Miloslav, *Základy sociologie*. Vyd. Praha: Akademie veřejné správy o.p.s., 2009. ISBN 978-80-87207-02-4.

GIUSSANI Luigi, *Náboženský smysl*, Praha: Nové město, 2001. ISBN 80-86146-32-4.

STINISSEN Wilfrid, *Věčnost uprostřed času*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004. ISBN 80-7192-437-7.

LINVILLE Mark D. *Je vše dovoleno?*, Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-081-0.

AUGUSTINUS Aurelius, *Vyznání*. Praha: KALICH, 2012, 6. vyd. ISBN 978-80-7017-165-3.

*Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Praha: ZVON, 1995. ISBN 80-7113-089-3.

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání univerzální etiky: Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-7195-468-2.

*Katechismus katolické církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, 2. vyd. ISBN 80-7192-488-1.

BIBLE, *Písmo svaté Starého a Nového zákona* (včetně deuterokanonických knih), Ekumenický překlad. Praha: ČBS, 1996, 5. vyd. ISBN 80-85810-11-5.



## Použitá literatura

AKVINSKÝ Tomáš, *O zákoně v Teologické sumě*, Praha: KRYSTAL OP, 2003. ISBN 80-85929-59-7.

AKVINSKÝ Tomáš, *Otázky o duši*, Praha: KRYSTAL OP, 2009. ISBN 978-80-87183-13-7.

BROŽ Vojtěch, *Základy fundamentální teologie*, Hradec Králové: GAUDEAMUS, 2005. ISBN 80-7041-990-3.

SKALICKÝ Karel, *Po stopách neznámého Boha*, Praha: AULA, 1994. ISBN 80-901626-4-9.

PATURI, Felix R., *Poslední záhady vědy*, Praha: Euromedia Group, 2006. ISBN 80-242-1730-7.

ALTRICHTER Michal, *Příručka spirituální teologie*, Olomouc: Centra Aletti, 2007. ISBN 978-80-86715-00-1.

STÖRING Hans Joachim, *Malé dějiny filosofie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, 8. vyd. ISBN 978-80-7195-206-0.

DOSTOJEVSKÝ Fjodor Michajlovič, *Bratři Karamazovi*, Odeon, Praha 1980. ISBN 01-090-80.

KANT Immanuel, *Základy metafyziky mravů*, Praha: Svoboda, 1976. ISBN 80-205-0152-5.

KANT Immanuel, *Kritika praktického rozumu*, Praha: Svoboda 1944.

## Internetové zdroje

Přístup z: <http://sonety.blog.cz/0706/willam-shakespeare-sonet-c-66-v-nekolika-prekladech>  
(20. 10. 2013)

Přístup z: [http://cs.wikipedia.org/wiki/Tabula\\_rasa#cite\\_note-2](http://cs.wikipedia.org/wiki/Tabula_rasa#cite_note-2) (6. 11. 2013)

Přístup z: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Mor%C3%A1lka> (6. 11. 2013)

Přístup z: <http://www.mitvsehotovo.cz/2013/06/cas-a-seberizeni/> (8. 4 . 2014)

Přístup z: <https://sites.google.com/site/jirimirovsky/politika/sokrates-o-demokracii>  
(10. 4. 2014)

Přístup z: <http://old.hrad.cz/president/Havel/speeches/> (22. 10. 2014).