

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Katedra pastorálních oborů

Kanonické právo

Marie Kolářová

SVOBODA Z POHLEDU TEOLOGIE A FILOZOFIE PRÁVA

Rigorózní práce

Vedoucí práce: Doc. JUDr. Ignác Antonín Hrdina DrSc. O.Præm.

PRAHA 2007

Děkuji Doc. JUDr. Ignáci Antonínovi Hrdinovi DrSc. O.Præm. za všechny odborné rady, cenné připomínky a konzultace.

Prohlašuji, že jsem rigorózní práci vypracovala samostatně a v seznamu literatury a pramenů uvedla veškeré informační zdroje, které jsem použila.

V Praze dne 11.4.2007

OBSAH

ÚVOD	4
1 POJEM SVOBODA	7
1.1 Podstata svobody	7
1.2 Svoboda rozhodování	11
1.3 Učení o svobodě vůle	12
1.4 Rozhodnutí člověka	15
1.5 Základní rozhodnutí	20
1.6 Hodnocení realizace svobody	22
1.7 Možnosti realizace svobody	24
1.8 Nezbytnost osvobození člověka	26
2. SVOBODA A MORÁLKA	29
2.1 Pojem morálka.....	29
2.2 Morální normy.....	30
2.3 Morální hodnocení a mravní jednání.....	32
2.4 Mravní hodnocení realizace svobody.....	34
2.5 Svědomí a svoboda.....	35
2.6 Priorita svědomí.....	38
2.7 Autonomie svědomí.....	41
2.8 Mylné svědomí.....	43
2.9 Svědomí a učitelský úřad církve.....	44
2.10 Svoboda a morální zákon.....	50
3 SVOBODA A PRÁVO.....	53
3.1 Pojem právo	53
3.2 Právo jako hodnotová kategorie	56
3.3 Normy a hodnoty	58
3.4 Dobré právo	61
3.5 Specifika kanonického práva	62
3.6 Účel kanonického práva	63
3.7 Specifika kanonických norem.....	64
3.8 Normy jako maximy	66
3.9 Limity svobod	68

ZÁVĚR	71
Přehled použitých zkratek	74
Seznam literatury	75
Anglická anotace	77

ÚVOD

Téma této práce jsem si zvolila s ohledem na můj dlouhodobý zájem o filozofii a teorii práva. Nejedná se o moji první práci z tohoto oboru, v roce 2003 jsem obhájila na Katolické teologické fakultě UK bakalářskou práci na téma: Aspekty vztahu práva a morálky a v témže roce na Právnické fakultě UK rigorózní práci na téma: Principy práva v recentním právu. K napsání práce z této oblasti mě vybídl také Doc. JUDr. Ignác Antonín Hrdina DrSc. O.Præm., oponent mojí bakalářské práce, který mně doporučil, abych se v doktorském studiu věnovala filozofii a teorii práva.

Moje připravovaná disertační práce je zaměřena na téma aspektů svobody křesťana v oblasti kanonického práva. Při přípravě práce jsem si uvědomila, že téma svobody křesťana nelze oddělit od obecných pojmů. Pokud bych se zabývala pouze svobodou z hlediska chování dovoleného a zakázaného normami práva, budou v takovéto práci chybět celkové souvislosti. Je nezbytné zaměřit na obecné pojmy svobody, morálky a práva ve své podstatě, jinak bude moje práce pouze zúženým výsekem z celkového kontextu. Bez analýzy obecného pojmu svobody a práva lze obtížně pochopit vzájemné souvislosti. V pracích zaměřených na dílčí aspekty pak dochází k situacím, kdy autoři používají totožné pojmy, ale jejich výpovědi se týkají různých rovin, vzniká pak řada nedorozumění vyplývajících z toho, že se jednotliví autoři mívají ve svých výpovědích.

Cílem této práce je analýza pojmu svoboda a právo, a to jednak v jejich obecných pojmech, jednak s důrazem na svobodu křesťana. S tímto cílem souvisí též analýza povahy morálních a právních norem a vztah svobody k normám morálky a práva. Prvním krokem bude analýza jednotlivých rovin, ve kterých se hovoří o svobodě, protože výpovědi o svobodě často trpí pojmovou nejasností, svoboda je termín, který se používá pro různé okruhy případy. Důraz na přesnost používání pojmů není samoučelný, je důležitý z následujícího důvodu. Výpovědi o svobodě mohou být často protichůdné právě proto, že autor vydává svoji rovinu pohledu za obecné stanovisko o svobodě.

Transcendentální svoboda člověka není totožná se svobodou rozhodování, tato se zase liší od vnitřní svobody. Zvláště je třeba být pozorný v případech, kdy je lidská svoboda popírána, resp. v případech výroků typu člověk není svobodný. Přitom je diametrální rozdíl mezi tvrzením, že člověk není vnitřně svobodný (to je poměrný častý jev) a popřením transcendentální svobody člověka, kterou člověk obdržel od Boha. Popírat tuto svobodu znamená popřít důstojnost člověka stvořeného k obrazu Božímu.

V další části práce se zaměřím na vztah svobody a morálky, způsob jakým jsou vytvářeny a přijímány morální normy a jejich odlišnost od právních norem. Při mravním hodnocení jednání je klíčová úloha svědomí a schopnost člověka jednat v souladu se svým svědomím. Zaměřím se proto také na obtíže, které se v této souvislosti objevují, a to otázka přípustnosti jednání podle vlastního svědomí a jaké jsou limity, pokud člověk jedná podle nezaviněně mylného svědomí. Zvláštní okruh případů pak představuje závaznost svědomí v případě teologa a poslušnost učitelskému úřadu, kterou je teolog povinen zachovávat.

V poslední části práce se budu věnovat aspektům vztahu mezi svobodou a právem. K pochopení tohoto vztahu je nutné vymezit též obecný pojem právo a zodpovědět na otázku, zda kanonické právo je co do své podstaty systémem odlišný od práva civilní společnosti, či zda se jedná pouze o specifika jednotlivých kanonických norem. Z tohoto důvodu se zaměřím na podstatu práva jako hodnotového systému společnosti a na vztah mezi normami a hodnotami ve společnosti. Pro kanonické zákonodárství je typické, že obsahuje řadu norem, které mají ukazovat křesťanům cestu ke spáse. Zaměřím se v této souvislosti na povahu těchto norem a též na problémy, které jsou způsobeny tím, že tyto normy nelze nikdy beze zbytku splnit, protože jsou otevřeny bez omezení směrem nahoru. Budu se zabývat také důsledky, které přináší zařazení těchto norem mezi standardní právní normy.

Jak vyplývá z výše uvedených cílů práce, budu se ve své práci věnovat nejen výlučně právu, ale též filozofii a teologii. Obecné pojmy práva, morálky a svobody, které budu zkoumat v jejich vzájemných souvislostech, musí být viděny nejen z pohledu práva, ale též teologie a filozofie. V mojí práci proto využiji srovnávací metodu, a to na prvním místě při hodnocení práva. Právo nahlížené jako hodnotová kategorie musí být zkoumáno z pohledu jeho působení v lidské společnosti. Bylo by obtížné cokoliv prohlašovat o pojmu kanonické právo, pokud bychom odhlédli od existence práva jako takového. Z tohoto důvodu se budu současně zabývat i názory některých autorů z oblasti obecné teorie práva. Práce je svou povahou zaměřena interdisciplinárně, ale vzhledem k zamýšleným cílům, považuji za nezbytné pracovat tímto způsobem. Srovnávací metodu využiji také při práci s vybranými církevními dokumenty. Dále využiji metodu exegetickou a analytickou, kdy se zaměřením na analýzu obecných pojmů svobody, práva a morálky u vybraných autorů. Budu se snažit vyložit a analyzovat, jakým způsobem vybraní autoři používají tyto obecné pojmy, v jakém kontextu a co jejich výroky znamenají v souvislostech, v jakých jsou použity.

Při své práci budu s ohledem na její povahu vycházet z několika druhů pramenů. Při objasňování obecného pojmu svoboda z pohledu filozofie a teologie budu analyzovat pojem svoboda v některých dílech vybraných významných církevních učitelů a teologů. Dále budu analyzovat používání těchto pojmů v některých církevních dokumentech, mezi nimiž se zaměřím podrobněji na encykliku *Veritatis splendor*, která je velmi významná právě pro oblast morálního učení církve. V části zaměřené na právo se budu zabývat některými pracemi z oblasti kanonického práva i obecné teorie práva. Současně též připomenu soudobou aplikační právní praxi na příkladech některých judikátů Ústavního soudu, názory v nich vyslovené jsou důležité z hlediska pohledu na právo jako hodnotový systém ve společnosti.

1 POJEM SVOBODA

1.1 Podstata svobody

O svobodě se hovoří z různých pohledů, pojem svoboda je používán nejen tehdy, když autoři hovoří o svobodě ve smyslu podstaty svobody, tj. ve smyslu svobody jako takové, ale tento pojem je často též používán pro označení realizace svobody, svobody v kategorii lidských práv, svobody ve smyslu osvobození, ke svobodě bývají přidávány hodnotící přívlastky. Rozvolnění při používání pojmu svobody je dáno tím, že mnozí autoři se soustřeďují pouze na některé aspekty svobody a o těchto aspektech hovoří bez dalšího jako o svobodě, nezabývají se však vztahem mezi těmito aspekty a svobodou co do její podstaty. Úvahy a pojednání o svobodě často nahlízejí na svobodu jako na svobodu rozhodování,¹ nebo též používají termín pravá svoboda, není však přesně terminologicky rozlišena svoboda jako taková, podstata svobody od svobody rozhodování, resp. realizace svobody v lidském jednání, rovněž nejsou dostatečně specifikovány vzájemné vazby mezi těmito pojmy.

Při definování lidské svobody je vždy třeba na prvním místě si ujasnit, z jakého úhlu se na svobodu díváme. Problém pojmu svoboda spočívá ve směřování mezi vnímáním svobody z pohledu toho, jak se svoboda projevuje v lidském jednání, a v nahlížení na svobodu co do její podstaty, jako na vlastnost člověka, resp. jeho bytí, kterou bylo obdařen proto, aby byl schopen odpovědně s sebou disponovat.² Z tohoto důvodu do důsledku vzato by bylo daleko přesnější hovořit nikoli o právu na svobodu, resp. jednotlivé svobody, ale o právu na realizaci svobody, a též o správné nebo chybné realizaci svobody namísto termínu pravá svoboda.

Na prvním místě si proto položíme otázku, proč je vlastně svoboda pro člověka tolik důležitá, proč je nutné, aby člověk byl svobodný, resp. zda a do jaké míry je svobodný. Právě teď vidíme, proč je nezbytné, abychom při pojednání o svobodě byli terminologicky přesní. Pokud vnímáme svobodu jako možnost jednat podle vlastní vůle, víme, že tato možnost je vždy omezena vnějšími i vnitřními vlivy. Je tedy člověk vůbec svobodný a mají všichni lidé stejnou svobodu? Při směřování jednotlivých pojmů, tj. svobody se svobodou rozhodování bychom mohli snadno dospět k závěru, že úroveň svobody se u jednotlivých lidí liší. Každý člověk žije v

¹ BLECHA Ivan: Svoboda, in: Filozofický slovník (kol.), Olomouc: Nakladatelství Olomouc 1998, 391: v první větě k definici svobody autor uvádí: „svoboda je možnost jednat podle vlastní vůle, absolutní svoboda ovšem neexistuje a v konečných důsledcích by narážela na překážky, které by jí omezovaly. Proto je potřeba vázat volní rozhodování na vědomé zhodnocení podmínek, účelů a výsledků, k nimž má nebo může jednání dospět.“

² RAHNER Karl, VORGRIMLER Herbert: Svoboda, in: Teologický slovník, Praha: Zvon, 1996, 341–342: „Svoboda je především obecná transcendentální vlastnost bytí, jež jsoucnu přísluší podle míry jeho úrovně bytí a nazývá se svobodou jako taková tam, kde tato úroveň bytí dosahuje úrovně duchovní.“

určitém prostředí a je ovlivněn nejrůznější vlivy, a to rodinnými, společenskými, stejně jako je ovlivněn fyzickou a duševní stránkou své osobnosti. Do důsledku vzato bychom dospěli až k předurčení, protože člověk se vždy rodí do předem daných podmínek. Tvůrce tedy již předem rozhodl o míře svobody pro každého jedince. Je zřejmé, že tento názor je v rozporu s křesťanským učením o člověku.

Člověk je stvořen k obrazu Božímu. Jako rozhodující důvod proč je člověk svobodný, uvádí *Gaudium et spes*, že „člověk se může přiklonit k dobru jen svobodně, pravá svoboda je nevšední znamení Božího obrazu v člověku, Bůh chtěl totiž člověka ponechat v jeho rozhodování, aby svého Stvořitele sám hledal a přimknutím k němu dospěl k plné a oblažující dokonalosti.“³ *Veritatis splendor* připomíná tento důvod, současně však varuje před těmi způsoby chápání svobody, které se odchyľují od pravdy o člověku jako bytosti stvořené k obrazu Božímu a táže se, o jakou svobodu se vlastně jedná. Připomíná, že mnozí touží po svobodě, usilují o ni, ale chápou ji jako možnost dělat cokoli, ať dobrého nebo špatného.⁴

Na tomto příkladu je vidět, jak se spojuje svoboda člověka a její realizace bez pojmového upřesnění. Svoboda člověka ve smyslu podstaty svobody opravdu nemůže znamenat, že člověk má právo dělat cokoli co uzná za dobré pro něj samotného. Člověk však je svobodný, byl tak stvořen, v této svobodě spočívá jeho důstojnost, jak připomíná *Gaudium et spes*: „Důstojnost člověka vyžaduje, aby jednal podle vědomé a svobodné volby, to znamená hýbán a podněcován z nitra osobním přesvědčením, a ne ze slepého vnitřního popudu nebo pouze z vnějšího donucení.“⁵ Svoboda člověka spočívá právě v onom vnitřním podnětu, nitru člověka, Bůh nestvořil člověka jako bytost, která jedná nutně. Svoboda jako základní hodnota je právě tato vybavenost člověka, kterou získal od Boha. Tímto není nijak řečeno, že by snad na člověka nepůsobily vnější vlivy, které však vždy zasahují až rozhodování a jednání člověka, nikoli podstatu jeho svobody jako takovou. Svobodou se člověk odlišuje od všeho ostatního stvořeného bytí a bez svobody není člověkem.⁶

Svoboda člověka, jak je definována v učení církve, je nezbytná pro existenci člověka jako takovou. Důstojnost člověka spočívá právě v tom, že může sám za sebe odpovědět ano nebo ne, a to se všemi důsledky, které tato odpověď přináší. Bez svobodné vůle bychom byli jenom nástroji, obdobně jako ostatní příroda, která nás

³ Druhý vatikánský koncil: Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes* (GS), (ze dne 7. prosince 1965), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon 1995, 17.

⁴ JAN PAVEL II. Encyklika *Veritatis splendor* (VS), (ze dne 6. srpna 1993), Praha: Zvon 1995, 34.

⁵ GS 17.

⁶ CORETH Emerich: Co je člověk, Praha: Zvon, 1996, 94: „Svoboda je původní, neodvoditelná, a proto i nezrušitelná a nevyvratitelná základní danost našeho lidského bytí.“

obklopuje.⁷ Právě naše svobodná odpověď je pro Boha cenná, je to naše usilování, rozhodování, námaha a obtíže, které překonáváme. Kdybychom byli stvořeni jako předurčené bytosti, na ničem ve světě by nezáleželo, o nic by nemělo smysl usilovat. Člověk je však jako jediný z celého řádu stvoření obrazem Božím, to znamená, že jedině v možnostech člověka je připodobňovat se Bohu. Boží dar svobody znamená, že člověk je obdařen schopností rozvíjet sebe sama, překonávat sebe sama, ale také sám sebe zahubit.⁸

Tuto svobodu jako základní vybavenost a odlišnost člověka od ostatního stvoření je třeba odlišit od rozhodování člověka, protože tato svoboda je transcendentální zkušeností člověka. V důsledku používání pojmu svoboda jako termínu pro odlišné významy dochází pak k tomu, že se mluví např. o pravé a nepravé svobodě. Vzhledem k tomu, že každý člověk byl vybaven stejnou svobodou, nelze k ní přidávat další přívlastky. Rozhodování člověka, realizaci jeho svobody můžeme hodnotit na stupnici kladných a záporných hodnot, jeho transcendentální svobodu jako takovou ne, protože to by pak znamenalo, že každý jednotlivý člověk je vybaven jinou transcendentální svobodou, že každý jednotlivý člověk se liší v podstatě svého lidství.

K. Rahner rozlišuje mezi svobodou v její původnosti a svobodou, která je zprostředkována skrze svět a konkrétní dějiny. Transcendentální svobodou rozumí definitivní ponechání osoby sobě samé, a to nejen v poznání sebe samé, ale současně též jako sebeaktualizaci a seberealizaci.⁹ Svoboda člověka se vždy realizuje v souladu s tělesnou přirozeností člověka v konkrétním jednání, a to směrem do dějin a do společnosti.¹⁰ K. Rahner vysvětluje svobodu jako sebeinterpretaci člověka, člověk vždy nějakým způsobem sám sebe interpretuje, je však nezbytně nutné rozlišovat mezi touto interpretací jako takovou a obsahem interpretace. I když člověk odmítá svoji svobodu nebo před ní prchá, je toto jednání též interpretací člověka, tudíž tím, že člověk sám sebe odmítá, zároveň se i sebestvrzuje. Svoboda je proto vždy

⁷ RAHNER, VORGRIMLER, op. cit., 341–342, ke svobodě člověka a jeho postavení v řádu stvoření uvádí: „Zásadně se člověk liší od všeho ostatního ve svém okolí tím, že jeho ‘existence’ není zapojena do obecných přírodních souvislostí v obecně platném a úplném determinování jeho seberealizace, ale je postavena do ‘otevřeného’ prostoru. Vzdát se svobody by tedy znamenalo vzdát se této podstatné složky, jež vytváří člověka a nakonec se vzdát sebe sama.“

⁸ BOUBLÍK Vladimír: Teologická antropologie, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, 67: „Svoboda je tedy ‘pramenem’ projevování a uskutečňování lidského bytí, v poznání se projevuje bytí a jeho budoucnost a v lásce se tato budoucnost uskutečňuje. Člověk dokonale ‘je’, když chápe a žije své bytí jako ‘bytí-pro-Boha’ a ‘bytí-s-Bohem’.“

⁹ Srov. RAHNER Karl: Základy křesťanské víry, Svitavy: Trinitas, 2002, 71.

¹⁰ RAHNER: op. cit., 73: „Jelikož a nakolik prožívám sebe sama jako osoba a jako subjekt, prožívám sebe sama i jako svobodný, a to právě svobodný ve svobodě, kterou se původně nemyslí jednotlivá izolovaná psychická událost jako taková, ale ve svobodě, jež se týká celého subjektu v jednotě uskutečnění existence.“

rozhodováním o sobě samém, i když toto rozhodování odmítám.¹¹ Z toho, že člověk nemůže uniknout vlastní svobodě, vyplývá též jeho odpovědnost. Člověk o sobě může prohlašovat, že je závislý, podmíněný, tím se však nezabaví své odpovědnosti, protože ať o sobě prohlašuje cokoliv, je vždy vyzván, aby s tímto prohlášením nějak naložil, aby odpověděl na výzvy svého nitra, vždy musí zaujmout nějaké stanovisko.¹² Z tohoto důvodu je také útěk před svobodou a snaha člověka přenést rozhodování o sobě na někoho jiného (ať člověka nebo instituci) rozhodnutím člověka, za které nese opět odpovědnost, nelze se totiž zbavit vlastní svobody.

Od nemožnosti popřít svobodu je třeba odlišit možnosti a způsoby realizace svobody a limity této realizace, které jsou vždy dány vnitřním vybavením člověka, jeho fyzickými a duševními schopnostmi a současně též vnějšími limity. Vypadá poněkud paradoxně, pokud se řekne o konkrétním člověku, že je svobodný, a přitom je ve skutečnosti spoutaný, ať už svojí tělesnou konstitucí, která mu neumožňuje prakticky žádný pohyb, nebo působením vnějších sil. Tento člověk není schopen prakticky žádné realizace svobody, nemůže dělat téměř nic, ale není nesvobodný co do své lidské podstaty. Jinak bychom připouštěli, že není člověk, resp. že nemá lidskou důstojnost.¹³ Spoutaný člověk je svobodný tím způsobem, že ho nikdo nemůže zbavit toho, aby zaujal vlastní vnitřní vztah k situaci, ve které se nachází, nemůže pohnout rukou nebo nohou, ale vždy zaujímá vlastní individuální postoj ve vztahu k okolnímu světu.

K. Rahner vysvětluje vztah mezi svobodou a nutností, jako vztah dvou aspektů, které se v člověku prolínají, protože člověk je bytostí svobodnou, ale je též bytostí podmíněnou, se svými limity, se všemi vlivy, které na něj působí vně i uvnitř. Tato podmíněnost není oddělena od svobody jako samostatná část, ale aspekt svobody

¹¹ RAHNER: op. cit., 74: „Tam, kde je svoboda skutečně pochopena, neznamená schopnost, že si mohu dělat to, či ono, nýbrž schopnost rozhodovat sám o sobě a sám sebe aktualizovat.“

¹² RAHNER: op. cit., 74: „Jestliže někdo řekne, že člověk prožívá sám sebe jako určený něčím, co on není, jako závislý, jako funkcionálně podmíněný, jako rozložitelný a analyzovatelný na své antecedenty a konsekventy, pak je třeba říci, že tento subjekt, který to ví, je zároveň subjektem odpovědným, který je vyzván, aby říkal a dělal to, co má říkat a dělat s tou absolutní závislostí, sebeodcizeností a rozložitelností člověka - je vyzván, aby k tomu zaujal takové stanovisko, které je buď prokletím nebo přijetím, skepsí nebo zoufalstvím nebo ještě něčím jiným.“

¹³ Je samozřejmé možno vést úvahy, jak je tomu u lidí, kteří jsou natolik spoutáni svým tělem, že prakticky žádnou svobodu nerealizují, jedná se však o pole marginální, spekulativní, které se jen okrajově týká úvah o svobodě, na kterou se soustředujeme, k tomu RAHNER: op. cit., 161: „Nemůžeme se tu zabývat otázkou, zda a jak si tuto svobodu může člověk uvědomovat v okrajových případech, kdy žije jen na biologické úrovni, tedy v případech, kdy my nevidíme žádnou konkrétní možnost, že by si takový člověk uvědomoval svou subjektivitu (např. u debilních osob, u nichž se - alespoň při běžném pohledu - zdá, že rozumu nikdy nepoužívají). To zásadní, co se zakouší v jádru existence, nelze ovšem charakterizovat na základě takovýchto okrajových případů. Nám přísluší vždy naše vlastní svoboda a v této situaci nabývá pro nás právě teologická křesťanská výpověď o člověku jako o svobodném subjektu konkrétně zcela nepominutelného významu a radikální závažnosti.“

nikdy nelze uvnitř člověka oddělit od aspektu nutnosti. Člověk ve své svobodě poznává, co je nutné, tento akt poznání bere na sebe a ve své svobodě za něj odpovídá.¹⁴ Problém svobody proto spočívá ve správné realizaci svobody v lidské společnosti, nikoli v existenci svobody jako takové.

K problému podstaty svobody se vyjadřuje také N. Berďajev, i když se jinak primárně soustřeďuje na úlohu svobody ve společnosti a vyhýbá se metafyzické ideji svobody, uvědomuje si však, že svobodu nelze redukovat na svobodu volby, a proto je nejprve nezbytné uznat existenci prvotní nestvořené svobody.¹⁵ Jako podstatu svobody definuje vnitřní svobodu člověka v dynamickém pojetí, tzn. jeho vnitřní tvůrčí energii, tato svoboda slouží k utváření nejen vlastního života, ale současně též života celé společnosti. Upozorňuje v této souvislosti na deformaci pojetí svobody, která spočívá v představě, že nejsme k ničemu nuceni násilím, podstata svobodné bytosti však nespočívá v tom, že nemusí dělat, co nechce.¹⁶

1.2 Svoboda rozhodování

Možnost rozhodnout se pro to či ono jednání má základ ve svobodě člověka jako takové (v základní svobodě), schopnost člověka rozhodnout se pro konkrétní jednání vychází z jeho základní svobody. Pokud by člověk byl určitým způsobem determinován, nemuselo by to znamenat, že je zcela zbaven svobody rozhodování, ale tato determinace by znamenala znehodnocení lidství v sobě samém. Základem člověka by bylo určité naprogramování, instinkty a jistá „zbytková“ možnost rozhodovat o určitých konkrétních věcech. Svobodné rozhodování není svobodou ve smyslu základní svobody, ale je projevem základní svobody člověka při jednání ve vnějším světě. Svobodné rozhodování je odvozeným projevem, vycházejícím ze základní svobody.¹⁷ Rozlišení mezi základní svobodou a svobodou rozhodování není u mnoha autorů vedeno důsledně, úvahy a pojednání o svobodě člověka, se mnohdy zaměřují výhradně na svobodu rozhodování, přičemž chybí reflexe základní svobody. V následujícím bodě se proto budu věnovat některým významným starověkým a středověkým autorům, z jejich srovnání jsou patrné odlišnosti v chápání pojmu

¹⁴ RAHNER: op. cit., 150: „Tam, kde jako subjekt jedním svobodně, jedním vždy směrem do objektivního světa, odcházím vždy jakoby od své svobody pryč do nutností tohoto světa; a tam, kde nutnost snáším, poznávám, analyžuji a dávám do souvislostí, činím tak jako subjekt svobody.“

¹⁵ Srov. BERĎAJEV Nikolaj: Říše ducha a říše císařova, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2005, 92.

¹⁶ BERĎAJEV: op. cit., 95: „V hlubším slova smyslu představuje svoboda lidskou plnoletost, vznik povinnosti vůči Bohu: být svobodnou bytostí, nikoli otrokem.“

¹⁷ CORETH: op. cit., 92: „Konkrétní svoboda volby, v níž se máme vždy nově rozhodnout pro hodnoty a možnosti našeho bytí, je možná jen proto, že člověk je už ve své podstatě vyvázan z vázanosti na přírodu a uvolněn do otevřenosti svého chování, že se realizuje v širším, dokonce nekonečném horizontu, který je pro něho otevřen a v němž je teprve možné duchovní poznání.“

svoboda, typický je právě důraz na svobodu rozhodování bez vztahu k základní svobodě, z tohoto důvodu je proto jejich analýza zařazena do pasáže pojednávající o svobodě rozhodování.

1.3 Učení o svobodě vůle

Origenes se zabývá svobodou volby v díle *De principis* a zkoumá, zda skutečně je svobodná volba v moci člověka, nebo zda je determinován, a to buď vnějšími okolnostmi nebo svou přirozeností, tj. zda se rodí jako předurčený pro dobro nebo zlo. Origenes obhajuje možnost člověka přiklonit se sám vlastním rozhodnutím k dobrému nebo ke zlému.¹⁸ Bůh stvořil člověka jako svobodného ke svému obrazu, daroval člověku svobodu v jeho rozhodování, aby se sám svobodně mohl rozhodnout pro cestu dobra nebo zla.¹⁹ To, že jsme obdařeni svobodnou vůlí, kterou jsme obdrželi z Boží shovívavosti, abychom mohli konat dobro a abychom se podíleli na dobrech, která mají svůj původ v Bohu, však neznamená, že automaticky jsme nasměrováni na cestu dobra. Origenes zdůrazňuje úsilí a námahu, kterou je potřeba vyvinout, abychom vytrvali v tomto úsilí, pokud budeme nedbalí a líní, nastoupili jsme na cestu, která vede ke zlu.²⁰

Důraz na svobodu volby byl pro Origena hlavním argumentem proti zastáncům teorií o předurčení člověka, kteří ve prospěch svých názorů argumentovali určitými místy z Písma: „Já však zatvrdím jeho (faraónovo) srdce a on lid nepropustí“,²¹ „aby hleděli a hleděli, ale neviděli, poslouchali a poslouchali, ale nechápali, aby se snad neobrátili a nebylo jim odpuštěno“,²² „nezáleží tedy na tom, kdo chce, ani tom, kdo se namáhá, ale na Bohu, který se smilovává“,²³ „smilovává se nad kým chce a koho chce činí zatvrzelým“,²⁴ „neboť je to Bůh, který ve vás působí, že chcete i činíte, co se mu líbí“. ²⁵ Tyto úryvky vytržené z širšího kontextu byly zneužívány k tvrzením, že o

¹⁸ ORIGENES: *De Principis*, <http://www.ccel.org/fathers2/> (22.10.2006) Pref., 5: „Nejsme ovládnáni nutností proti naší vůli, nejsme bez našeho vlastního rozhodnutí nuceni dělat věci dobré nebo špatné, jsme sami sobě pány. Existují některé vlivy, které nás podněcují k dobrému nebo ke špatnému, ale nejsme nutně přinuceni k dobrému nebo špatnému konání, jak soudí někteří lidé - např. že je to tak vlivem hvězd. Naše svobodná vůle je v naší moci.“

¹⁹ ORIGENES: op. cit., kn. II, kap IX,2: „To, že disponujeme svobodnou vůlí a svobodným konáním nemáme sami od sebe, ale je nám propůjčeno Bohem. Bůh nás ve své velké shovívavosti obdařil svobodnou vůlí, abychom tím dobrým, co je mu vlastní, mohli také disponovat.“

²⁰ ORIGENES: op. cit., Kn. II, kap IX,2: „Lenost a odpor k zachování dobra, zanedbávání dobrých věcí, znamená odvrát od dobra. Úměrně tomu, jak se odkláníme od dobra, přikláníme se ke špatnostem. Zanedbávání dobrého nás vleče ke špatnému.“

²¹ Ex 4,21

²² Mk 4,12

²³ Řím 9,16

²⁴ Řím 9,18

²⁵ Flp 2,13

osudu člověka rozhodne Bůh předem a člověku nic nepomůže jeho lidské usilování. Origenes oproti těmto názorům zdůrazňoval, jak je významný vlastní vklad člověka, jeho úsilí o konání dobra.

O poměru mezi svobodnou vůlí a milostí pojednává sv. Augustin, když kriticky vyvrací učení mnicha Pelagia, které bylo odsouzeno na provinčních sněmech v Mileve (rok 416) a v Kartágu (roky 411, 416 a 418) a posléze potvrzeno i papežem Zosimem. Pelagiovo učení kladlo důraz na lidskou vůli, která postačuje pro spásu, Boží milost již není potřeba, milost Boží odpouští již spáchané hříchy, není však pomocí k tomu, abychom další hříchy nepáchali. Podle Pelagia je lidská vůle schopná plnit Boží příkazy i bez milosti. Augustin jasně vymezuje, a to proti druhému okruhu názorů popírajících svobodu lidské vůle, že lidé mají svobodnou vůli, v Božích výzvách se často vyžaduje úkon vůle: „vykonej to či ono, vyvaruj se toho či onoho“, tento požadavek na činnost člověka nebo naopak nekonání zakázaného vyžaduje lidskou vůli, Augustin přitom argumentuje některými výroky Písma.²⁶ Současně Augustin vyzdvihuje úlohu Boží milosti, která předchází lidskému konání, nerozdává se na základě zásluh, je darem Božím.²⁷ Důraz na Boží milost je však u Augustina natolik silný, že opomíjí význam vlastního lidského konání. Toto srovnání je zajímavé hlavně v porovnání s Origenem, který si daleko bedlivěji všímá významu vlastního lidského rozhodnutí a jeho úsilí o konání dobra.

Bernard z Clairvaux oproti Augustinovi upřesňuje, resp. vyvažuje vztah mezi svobodnou vůlí a milostí, protože ke spáse je nutně třeba obojího, jak milosti, tak dobrovolného souhlasu.²⁸ „Svobodné rozhodování není pak nic jiného než dobrovolný souhlas, protože souhlas nemůže být udělen jinak než dobrovolně, tzn. projevem vůle a svoboda není nikde jinde než tam, kde je vůle.“²⁹ Člověk může být činěn odpovědným za své jednání jen tehdy, pokud něco koná s dobrovolným souhlasem, pokud se však něco děje nutně, není to ani jeho zásluha ani jeho provinění. Bernard rozlišuje tři druhy svobody:

- svoboda od nutnosti - vložila nám ji přirozenost jako opak toho, co je nutné;

²⁶ Sv. AUGUSTIN: O milosti a svobodném rozhodování, (dále MS), Praha: Krystal OP, 2000, 24: „Samotná Boží přikázání by nebyla k ničemu, kdyby člověk neměl svobodnou vůli, kterou se rozhoduje je plnit a dosáhnout slíbených odměn.“ K tomu doplňuje příklady výroků z Písma: Jan 15,22; Řím 1,18–20; Př 19,3; Sir 15,11–18; Flm 14.

²⁷ Sv. AUGUSTIN: op. cit. MS, 34: „Pro člověka je nutné, nejen, aby byl Boží milostí ospravedlněn, to je aby jí byl učiněn z bezbožného spravedlivým, nýbrž, aby ho milost provázela i tehdy, když je již z víry ospravedlněn, a aby mu byla oporou, aby neklesl.“

²⁸ Bernard z CLAIRVAUX: O milosti a svobodném rozhodování, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2004, 29: „Odstraň svobodné rozhodování a nebude, co by vedlo ke spáse. Odstraň milost a nebude, čím by se spása mohla uskutečnit. Dílo spásy potřebuje k uskutečnění dva: jeden je ten, kdo spásu dává, druhý je ten, komu nebo v kom se spása děje.“

²⁹ Bernard z CLAIRVAUX: op. cit., 31.

- svoboda od hřichu - jsme do ní obnovováni milostí;
- svoboda od ubohosti - je připravena v nebeské vlasti jako svoboda života a slávy;

a dodává, že svobodné rozhodování je ve smyslu svobody od nutnosti, ostatní svobody se netýkají vůle člověka, svoboda od hřichu znamená spíše svobodný úsudek a svoboda od ubohosti svobodné zalíbení.³⁰

Bernard velmi dobře vnímá rozdíl mezi svobodou rozhodování a svobodou ve smyslu osvobození. Nezabývá se však svobodou co do její podstaty, resp. tato svoboda mu splývá se svobodou rozhodování. Podstatu stvoření totiž nalézá Bernard ve vůli, protože na souhlasu či odmítnutí závisí, zda člověk jedná spravedlivě nebo nespravedlivě, tento souhlas odlišuje člověka od ostatní živé přírody.³¹ Bernard dále rozlišuje svobodnou, zlou a dobrou vůli, přičemž za svobodnou vůli považuje tu, kterou má člověk od přirozenosti, za dobrou tu, která je obrácena k Bohu a za zlou tu, která je obrácena k ďáblu. Dokonalá vůle je ta, která je dokonale podřízena Stvořiteli, k této dokonalé vůli potřebujeme dar milosti.³² Bernardovi je jasné, že právě možnost dobrovolně souhlasit je v základu lidství, věnuje se však pouze způsobu rozhodování člověka a jeho odpovědnosti za své rozhodnutí. V rozlišení mezi jednotlivými typy vůlí lze najít náznak definice základní svobody, to, co Bernard pojmenovává jako svobodná vůle je vlastně potence člověka rozhodovat, základní svoboda, dobrá a zlá vůle je pak realizací jeho základní svobody.

Svobodu ve smyslu osvobození a svobodu rozhodování spojuje do jednoho pojmu Anselm z Canterbury. Vychází z předpokladu, že svoboda rozhodování co do své podstaty může být pouze jedna. Svobodou rozhodování jsou však obdařeni nejen lidé, ale také Bůh a andělé, kteří však nemohou hřešit, možnost hřešit nepatří proto k pojmu svoboda rozhodování. Jako důkaz uvádí Anselm také, že ten, kdo má to co mu náleží a prospívá, je svobodnější.³³ Na rozdíl od Bernarda z Clairvaux, který si velmi dobře uvědomuje rozdíl mezi rozhodováním jako takovým a svobodou od hřichů,

³⁰ Srov. Bernard z CLAIRVAUX: op. cit., 37.

³¹ Bernard z CLAIRVAUX: op. cit., 37: „Pouze vůle tedy, protože díky svobodě, která je jí vlastní, může sama se s sebou nesouhlasit, nebo s něčím mimo sebe souhlasit, a protože není omezována žádným násilím ani žádnou nutností, tvoří právem podstatu stvoření, které je spravedlivé či nespravedlivé, hodné a schopné zakusit ubohost nebo blaženost podle toho, jak souhlasí se spravedlností či nespravedlností.“

³² Srov. Bernard z CLAIRVAUX: op. cit., 53.

³³ ANSELM Z CANTERBURY: O svobodě rozhodování, Praha: Kalich 1990, přel. KARFÍKOVÁ Lenka, I. kap.: „Možnost hřešit, která omezí svobodu vůle, pokud se k ní připojí, a naopak její svobodu rozšíří, pokud se vůle odejme, není ani svobodou, ani její součástí.“

Anselm definuje svobodu rozhodování jako možnost zachovávat správnost vůle pro tuto správnost samu.³⁴

V tom případě pak nastává otázka, jak je na tom člověk, který nemá správnost vůle, protože zhrěšil. Anselm rozlišuje mezi správností vůle a schopností zachovávat správnost vůle, každý člověk má rozum a vůli, má tedy schopnost zachovávat správnost vůle, právě pro tuto schopnost je člověk vždy svobodný.³⁵ Svobodu rozhodování Anselm rozděluje jako nestvořenou, kterou má pouze Bůh, a stvořenou, kterou jsou obdařeni andělé a lidé. Stvořená svoboda pak buď má správnost nebo ji nemá, ta která má správnost, o ni může přijít v případě lidí, nikoliv však andělů. I pokud lidé o správnost svobody rozhodování přijdou, mohou ji znovu nabýt, zavržení andělé a lidé po smrti již oné správnosti svobody vůle nemohou nabýt.³⁶ Anselm se ve svých závěrech snaží oddělit svobodu rozhodování od špatného rozhodování, a proto vymezuje pojmově schopnost se rozhodovat a správnost tohoto rozhodnutí. Schopnost se rozhodovat je vlastně základní svoboda člověka, Anselmovo pojetí „svobody mající správnost rozhodování“, kterou ztrácí člověk v zajetí hříchu, je svobodou ve smyslu osvobození člověka.

1.4 Rozhodnutí člověka

V předchozím bodě jsem analyzovala pojetí svobody rozhodování ve vztahu k základní svobodě a svobodě ve smyslu osvobození u některých významných myslitelů. V následujícím pojednání se zaměřím na to, jak tito autoři přistupují k možnosti člověka ovlivnit vlastním rozhodováním svoji spásu, jakou váhu má lidské rozhodnutí v Božím plánu. Origenes uvádí, že Božím záměrem je spasit co nejvíce lidí, proto jim dává znamení a zázraky, aby mohli změnit smýšlení, obrátit se a změnit své zatvrzelé postoje. Zatvrzení srdce vysvětluje Origenes jako následek jednání člověka, Bůh tímto počínáním ukazuje svou moc nad tím, kdo vzdoruje zázrakům a vzpírá se Boží vůli. Není tomu tak, že by byl faraón stvořen s duší určenou k záhubě, ale zatvrzení bylo způsobeno jím samým.³⁷ Nikdo není zahuben kvůli své povaze, ale v důsledku svého konání.³⁸

³⁴ Srov. ANSELM Z CANTERBURY: op. cit., III. kap.

³⁵ ANSELM Z CANTERBURY: op. cit., XII. kap.: „I když nám schází správnost vůle, jsme přesto uzpůsobeni k tomu, abychom mohli nahlížet a chtít, a díky tomuto uzpůsobení můžeme správnost pro ni samu zachovávat, pokud ji máme. ... Člověk má tedy vždycky svobodu rozhodování, není však vždycky 'otrokem hříchu', nýbrž jen tehdy, když mu schází správná vůle.“

³⁶ ANSELM Z CANTERBURY: op. cit., XIV. kap.

³⁷ ORIGENES: op. cit., Kn. III, kap. 1, 8: „Věřit v Boha a poslouchat ho by bylo nemožné, pokud by lidská přirozenost byla v protikladu s tím, co člověk koná. A pokud by jeho přirozenost byla špatná, nebylo by třeba dále zatvrzovat srdce takového člověka, je přece zřejmé, že tento člověk byl schopen ustoupit pod vlivem

Při zkoumání příčin, proč má člověk zatvrzelé srdce, vychází Origenes ze základního předpokladu, že nikdo se nenarodil s duší určenou k záhubě, předem určený do ztracení.³⁹ Zatvrzelost srdce není vlastnost, kterou by člověk získal nezávisle na své vůli, k této zatvrzelosti srdce člověk dospívá vždy až během svého života, stejně jako má šanci dospět k očištění a spáse. Současně Origenes neopomíná zdůraznit úlohu Boží milosti, protože člověk sám sebe spasit nemůže.⁴⁰ Na prvním místě je tedy naše úsilí, bez něho si nikdo spásu nemůže nárokovat, pokud by však existovalo předurčení, bylo by všechno marné. Ani Boží příkazy by k ničemu nebyly, protože by nezáleželo na tom, zda je někdo zachovává nebo ne.⁴¹

Ve vztahu k možnosti vnějších událostí ovlivnit rozhodování člověka Origenes zastává jednoznačně názor, že tyto události a podněty přicházející zvenčí bez přičinění člověka, nejsou schopné přemoci rozhodování člověka, protože člověk má rozum, který je povinen použít, aby se správně rozhodl.⁴² Při argumentaci ohledně intenzity vnějších podnětů používá Origenes příklad muže, kterého se rozhodne svést nějaká žena. Určitý muž se rozhodne žít zdrženlivě a vyhýbat se styku se ženami, nějaká žena se rozhodne svést ho a přesvědčit ho, aby jednal v rozporu se svým rozhodnutím. Origenes dospívá k závěru, že žena, resp. její chování, není v žádném případě příčinou nebo nevyhnutelnou okolností, která by zapříčinila, že se muž prohřešil proti svému přesvědčení.⁴³ Schopnost vnějších událostí ovlivnit naše rozhodnutí by podle Origena znamenala, že na tom jsme stejně jako věci neživé přírody.⁴⁴

přesvědčování. Kdyby se nezatvrdil a konal podle své přirozenosti, mohl se nechat přesvědčit zázraky a znamením. Bůh manifestuje svoji moci nad těmi, kdo vzdorují jeho zázrakům a těmto zatvrzují srdce.“

³⁸ ORIGENES: op. cit., Kn. III, kap. 1, 8: „Všichni lidé by byli schopni způsobit si záhubu, kdyby neobdrželi milost, ale protože milost obdrželi, nezpůsobí si záhubu, které by jinak byli schopni.“

³⁹ ORIGENES: op. cit., Kn. III, kap. 1, 14: „Bůh nikomu nedal kamenné srdce při stvoření, srdce se stává kamenným kvůli vlastním špatnostem a neposlušnosti.“

⁴⁰ ORIGENES: op. cit., Kn. III, kap. 1, 18: „Lidská vůle sama není schopna získat spásu, žádné lidské úsilí samo nepřivede člověka do nebe, ale budeme odměněni za naše úsilí od Ježíše Krista, který je k nám nesmírně dobrotivý, a všechnu naši vytrvalost podpoří svou božskou pomocí.“

⁴¹ ORIGENES: op. cit., Kn. III, kap. 1, 18: „Pavel by zbytečně obviňoval ty, kteří odpadli od pravdy a chválil ty, kteří zůstali v pravdě, bylo by tedy zbytečné toužit po dobru a usilovat o ně. Ale je jisté, že tyto věci nebyly udělány nadarmo a jisté, že ani apoštol nedal pokyny a příkazy nadarmo, ani Pán nestanovil zákon bez důvodu.“

⁴² ORIGENES: op. cit., Kn. III, kap. 1, 3: „Různé věci se udají bez našeho vlivu, přicházejí zvenjšku, je ale povinností rozumu vyhodnotit tyto podněty a rozhodnout se k určitému jednání nebo určité jednání odmítnout. Rozhodnutí a schválení toho, jak smíme s vnějšími podněty nakládat, je povinností rozumu v nás, našeho vlastního úsudku.“

⁴³ ORIGENES: op. cit., Kn. III, kap. 1, 4: „Pokud se před člověkem, který praktikuje život podle Boží vůle, vynoří pokušení, je schopen rychle si připomenout, co tato pokušení znamenají, je schopen pomocí své mysli, kterou procvičoval meditacemi a příkazy a za pomoci nauky víry, neposlechnout a odrazit vše, co ho vzrušuje, odsunout od sebe pryč všechna lákání žádostivosti.“

⁴⁴ ORIGENES: op. cit., Kn. III, kap. 1, 5: „Nic, co nastane mimo nás, nemůžeme ovlivnit, ale zda dobře nebo špatně naložíme s těmito věcmi, zda rozlíšíme dobré od zlého, zda rozhodneme, jak tyto věci budou užity, je

Origenes vystupuje velmi radikálně proti těm, kteří argumentují silou vnějších událostí a jejich schopností zásadně ovlivnit rozhodnutí člověka a vyzdvihuje schopnost rozumu posoudit vnější okolnosti a správně se rozhodnout. Současně si však Origenes uvědomuje, že se lidé rodí nejen do různých vnějších podmínek,⁴⁵ ale také s různými vnitřními dispozicemi. Bůh však stvořil dokonalý svět a lidem dal svobodnou vůli.⁴⁶ Origenes podle příkladu vyvolení, které se týkalo Jákuba a Ezaua,⁴⁷ dovozuje, že stejně jako není Bůh nespravedlivý v případě Jákuba a Ezaua, není nespravedlivý ani v žádném jiném případě. Nějaký důvod odlišností však podle Origena musí být, příčinu odlišností proto spatřuje v preexistenci duše člověka,⁴⁸ což však neznamená, že by tito lidé byli předurčeni k záhubě, protože Bůh dává každému dostatek milostí a prostředků, které pomáhají lidem, aby dosáhli spásy.⁴⁹ Origenes připouští, že by nebylo spravedlivé, aby byl stejný čin souzen vždy stejně, protože ten kdo se ho dopustil, mohl jednat v důsledku různých okolností a podmínek, pod vlivem různých vnějších nátlaků, s různou vnitřní dispozicí a poukazuje přitom na Boží spravedlnost, Bůh jediný má vhled do motivů a podmínek člověka, a proto soud bude spravedlivý, nám není souzeno, abychom rozhodovali o soudu nad člověkem.⁵⁰

Origenes dále domýšlí, proč se někdo narodí od počátku se špatným duchem, se zlou povahou a někdo již od útlého dětství vede velmi zbožný život. Origenes cituje proroka: „Dříve než jsem tě vytvořil v životě matky, znal jsem tě, dříve než jsi vyšel z lůna, posvětil jsem tě, dal jsem tě národům za proroka.“⁵¹ Důvody spatřuje v předchozí existenci duše, která se musela již ve své preexistenci dopustit něčeho zlého a s tímto handicapem se rodí do tohoto světa. Podle Origena je tento proces

v naší moci. Pokud by tomu takto nebylo, byli bychom na tom podobně jako kámen nebo kus dřeva, který je svým pohybem odkázán na impulsy zvenčí a nemá schopnost vlastního pohybu.“

⁴⁵ ORIGENES: op. cit., Kn. II, kap. IX, 5: „Je veliká různost v okolnostech do kterých se člověk rodí, existuje mnoho různých podmínek, které vymezují prostor pro svobodnou vůli, nikdo si nezvolí do jakých podmínek se narodí. Tyto vnější podmínky však nejsou zapříčiněny tím, že by některá duše byla od přirozenosti dobrá nebo špatná a tím předurčena k dobru nebo ke zlu. Pokud bychom připustili, že tyto okolnosti nastávají náhodně, znamenalo by to, že svět nebyl stvořen Bohem a řízen jeho prozřetelností.“

⁴⁶ ORIGENES: op. cit., Kn. II, kap. IX, 6: „Bůh stvořil všechno z důvodu své dobrotivosti, On je příčinou všech věcí, stvořil vše rovnocenné, neměl žádný důvod produkovat varianty nebo odlišnosti. Všichni obdrželi svobodnou vůli, která je podněcuje k následování Boha nebo k jeho odmítnutí v důsledku nedbalosti. Příčina odlišností spočívá ve svobodě individuální vůle, nikoli v Božím chtění nebo rozhodnutí.“

⁴⁷ Řím 9,10–12

⁴⁸ ORIGENES: op. cit., Kn. II, kap. IX, 7: „Každá bytost nebeská nebo pozemská nebo pekelná má příčinu odlišnosti v sobě samé, tato příčina předchází tělesnému zrození.“

⁴⁹ ORIGENES: op. cit., Kn. II, kap. IX, 7: „Všechny věci byly stvořeny Božím slovem, jeho moudrostí a jsou řízeny jeho spravedlností. A milostí jeho slitování poskytnuté všem lidem, povzbuzuje všechny, aby došli spásy.“

⁵⁰ ORIGENES: op. cit., Kn. II, kap. IX, 8: „Bůh podrobil všechno svému soudu, podle své nestranné odplaty tak, že každému bude poskytnuto podle jeho zásluh. V každém případě bude zachován principu rovnosti, nerovnost ve vnějších podmínkách života ovlivní spravedlnost v odplatě, a to podle významu každého jednotlivce. Význam každého jednotlivého je však znám pouze Bohu samotnému.“

⁵¹ Jer 1,5

nutný, aby nebyla žádná pochybnost o Boží spravedlnosti.⁵² Není však popřena svobodná vůle, a to z toho důvodu, že každý člověk, ať se narodí s jakýmkoliv dluhem ze své preexistence, vždy disponuje svobodnou vůlí a v životě na tomto světě se svobodně rozhoduje pro dobro a zlo.

Z uvedeného je patrné, že Origenes se snažil vysvětlit to, co z pohledu přirozeně chápané spravedlnosti připadá jako zřejmá nespravedlnost. Vysvětlení našel v učení o předchozí existenci duše, které bylo v nauce církve odmítnuto. Augustin se rovněž na příkladu Jakuba a Ezaua vypořádává se stejnou otázkou, tj. vztahem mezi vyvoláním a odmítnutím. Pro Augustina je rozhodující Boží milost, která předchází lidskému rozhodování. Tuto milost uděluje Bůh podle svého úsudku. Nemůžeme chtít dobro, pokud nemáme Boží milost, protože bez milosti toho nejsme schopni.⁵³ Augustinovi je zřejmé, že lidem může připadat jako nespravedlivé, pokud se Bůh rozhodne, že někomu udělí milost a někomu ne. Lidé jsou však ve své podstatě hříšní a nemají právo nárokovat si udělení milosti, stejně tak nemohou porozumět tomu, proč Bůh někomu udělí milost a někomu ne.⁵⁴ V Augustinově pojetí je Bůh spravedlivý, protože má právo potrestat všechny lidi za jejich hříchy, ale přesto se rozhodl, že některým lidem udělí milost. Bůh miluje to, co stvořil, ale nenávidí hřích, zavržení si zaslouží všichni, přesto Bůh některé zachraňuje, jiné však zavrhuje, ti zavržení slouží jako „odstrašující příklad“ pro ospravedlněné.⁵⁵

Augustin se v těchto závěrech dostává též mimo učení církve, protože jasně definuje zavržené a prohlašuje, že ke spáse jsou určeni jen někteří. Je sice pravda, že nemůžeme rozumět Boží spravedlnosti, ale toto neopravňuje k tvrzení, že Bůh nechce spasit všechny lidi a některým lidem milost neudělí, protože na její udělení obecně nemá nikdo nárok. Ve své polemice proti Pelagiovi Augustin jasně hájí nezbytnost Boží milosti, nepopírá ani lidskou vůli, ale v podstatě říká, že tato vůle je vlastně k ničemu, když se Bůh rozhodne milost neudělit. Augustin je ve svých závěrech natolik radikální, že dospívá k názoru, že jen někteří lidé jsou určeni ke spáse. Tyto jeho závěry stejně jako Origenovy o preexistenci duše nebyly církví přijaty. Hlavní

⁵² ORIGENES: op. cit., Kn. II, kap. IX, 5: „Aby nebyl ani stín nespravedlnosti na Boží vládě zde na zemi, byla zde určitá příčina v předchozí existenci, v jejíž souvislosti duše před svým zrozením v těle byla spojena s určitým množstvím viny, a podle toho byla Stvořitelem určena do výchozích podmínek ve světě.“

⁵³ Sv. AUGUSTIN: Odpověď Simplicianovi, (dále OS), Praha: Krystal OP, 2000, 97: „Nezáleželo to tedy na tom, že někdo chce nebo nechce nebo pohrdá, ale na Bohu, který zatvrzuje. Zatvrdit u Boha znamená 'nechtít se smilovat': ne, že by Bůh ukládal něco, čím by byl člověk horší, ale pouze, že nedává to, čím by byl lepší.“

⁵⁴ Sv. AUGUSTIN: op. cit. OS, 98: Augustin cituje sv. Pavla (Řím 9,20) ohledně nepřipustnosti tázání se Boha a dodává: „Pře se totiž ten, komu se nezamlouvá, že Bůh něco vytýká hříšníkům - jako by Bůh někoho nutil hřešit. On nikoho hřešit nenutí, jen některým hříšníkům neustědňuje milost svého ospravedlnění.“

⁵⁵ Sv. AUGUSTIN: op. cit. OS, 102: „Ono zatvzení bezbožných tedy ukazuje obojí: i to, že má existovat bázeň, aby se každý zbožně obrátil k Bohu, i to, jak velké díky je nutno vzdávat milosrdenství Boha, jenž trestem na jedněch ukazuje, co dává jiným.“

nebezpečí, které vyplývá z Augustinových závěrů lze spatřit v tom, že vytváří dvě kategorie lidí, jedny určené ke spáse, druhé k záhubě, a tak zakotvuje do řádu stvoření nerovnost lidí. Rozvinutí myšlenek o určení lidí k záhubě pak může směřovat k popírání jakýchkoliv lidských práv člověka, včetně práva na život.

Bernard rozlišuje v úvahách o možnostech vnějších okolností ovlivnit lidskou vůli mezi dvojím nátlakem na lidskou vůli, a to aktivním a pasivním. Pasivní je ten, pokud se něco děje bez našeho souhlasu, aktivní je ten, kdy jsme vnějšími okolnostmi k něčemu nuceni, ale bez našeho souhlasu by se jednání neuskutečnilo. Bernard uvádí příklad pronásledování křesťanů, tito křesťané zapírali Krista kvůli strachu z mučení a smrti, ale přesto se mohli svobodně rozhodnout.⁵⁶ Působení vnějších událostí a vlastní tělesnosti může mít dvojitý účinek, tyto události nás mohou posilovat, pokud s nimi nesouhlasíme, ale stejně mohou být příčinou odsouzení, pokud s nimi souhlasíme. Žádná vnější síla není schopna ovlivnit aktivní rozhodnutí člověka.⁵⁷ Člověk není schopen projevit svůj souhlas, pokud nemá milost, tuto milost dostává od Boha, aby mohl projevit souhlas, bez svého souhlasu nemůže být spasen.⁵⁸

Bernard proti Augustinovi klade jednoznačný důraz na lidskou spolupráci, na souhlas člověka. Augustin hájí sice svobodné rozhodování, ale pokud dovedeme do důsledku jeho učení o milosti, člověk nemá žádnou šanci, pokud mu Bůh neudělí milost. Bernard rovněž poukazuje na spásonosný význam milosti, ale spása se neobejde bez našeho souhlasu. Bernardův přínos je právě v onom důrazu, jaký klade na lidský souhlas. Na rozdíl od Origena si však Bernard nevšímá výchozích podmínek, do kterých se lidé rodí, a ani vnitřních momentů rozhodování člověka. Bernard pracuje jen s výsledkem rozhodnutí, nikoli s vnitřními podmínkami člověka. Okolnosti, za kterých se lidé rozhodují, mohou být tak dramatické, že může být otázkou, kolik z toho jim lze přičítat za vinu. Rovněž tak stejná rozhodnutí různých lidí nelze posuzovat stejným měřítkem, protože sice primárně platí, že žádný vnější nátlak nemůže zbavit svobody člověka, ale nikdo není schopen posoudit vnitřní momenty při jeho rozhodování.

Vlivem vnějších podmínek na rozhodování člověka se zabývá také Anselm a dochází k jednoznačnému závěru, že žádný vliv vnějších okolností nemůže donutit

⁵⁶ Bernard z CLAIRVAUX: op. cit., 79: „Údy budou mučit, ale vůli nezmění; budou zuřit nad tělem, ale duši nebudou mít, co by učinili.“

⁵⁷ Bernard z CLAIRVAUX: op. cit., 81: „Co je ve stvoření nazýváno svobodným rozhodováním, je zajisté buď spravedlivě odsouzeno, protože není žádnou vnější silou předem směřováno k hříchu, nebo milosrdně spaseno, když mu ke spravedlnosti nedostačuje žádná jeho vlastní síla.“

⁵⁸ Bernard z CLAIRVAUX: op. cit., 87: „Jestliže tedy Bůh tyto tři věci, totiž přemýšlet o dobru, dobro chtít a dobro konat, působí v nás, pak to první bez nás, to druhé s námi, to třetí skrze nás.“

člověka k rozhodnutí, které nechce.⁵⁹ Anselm argumentuje příkladem člověka, jehož život je ohrožen. Pokud člověk lže ve strachu o život, lže ne proto, že by chtěl lež, ale aby zachránil život. Do okolností, že je ohrožen jeho život se dostal bez vlastního rozhodnutí, ale stále má svobodu rozhodování, zda zvolí lež (a záchranu) nebo pravdu (a ztrátu života). Správnost vůle proto opouští z vlastní vůle, nikoli z donucení. Také žádné pokušení nemůže zabránit, aby v člověku zůstala správnost vůle.⁶⁰ Anselm rozlišuje mezi chtěním, které je přítomno neustále a užitím vůle v případě aktivního konání. Vůle má sílu, kterou od ní nelze oddělit a která nemůže být přemožena jinou mocí. Rozhodnout se může jedině vůle sama, dokonce ani Bůh nemůže připravit vůli o její správnost, protože by člověku odňal to, co člověk podle Boží vůle chtít má, v čemž je vnitřní rozpor.⁶¹

1.5 Základní rozhodnutí

Pod pojmem základní rozhodnutí je definováno rozhodnutí člověka „v základu“, celkové rozhodnutí o sobě samém, nikoliv jako souhrn jednotlivých rozhodnutí, ale jako definitivní rozhodnutí konkrétního jedince, které se neprojeví žádnou deklarací ani prohlášením, ale znamená vlastní životní postoj jednotlivce.⁶² Rozdílu mezi svobodným rozhodnutím pro jeden konkrétní čin a mezi rozhodnutím o sobě samém, rozhodnutím „v základu“, usměrněním vlastního života k dobru či proti dobru si všímá *Veritatis splendor* a odkazuje přitom na některé autory, kteří hovoří o základním rozhodnutí vykonaném v základní svobodě. Toto základní rozhodnutí je hlubší a odlišné od jednotlivého konkrétního svobodného rozhodnutí. *Veritatis splendor* připomíná, že toto základní rozhodnutí uschopňuje člověka, aby zaměřil svůj život a aby s pomocí Boží milosti směřoval ke svému cíli a následoval Boží výzvu. *Veritatis splendor* připomíná, že základní rozhodnutí není jedno samostatné rozhodnutí, ale vždy se uskutečňuje v každém jednotlivém rozhodnutí pro určitý skutek. Základní rozhodnutí pak pomíjí, když člověk uplatňuje svoji svobodu ve

⁵⁹ ANSELM Z CANTERBURY: op. cit., V. kap.: „Vůle člověka, pokud je správná, nikomu neotročí ani není podřízena, komu nemá, ani ji od její správnosti neodvrátí žádná jiná síla, jestliže ona sama dobrovolně nepřisvědčí, čemu nemá.“

⁶⁰ ANSELM Z CANTERBURY: op. cit., VII. kap.: „Když člověk pod náparem nějakého pokušení opustí správnost vůle, kterou dříve měl, není jeho vůle odvedena od správnosti žádnou cizí silou, nýbrž sama se obrací k tomu, co chce více.“

⁶¹ ANSELM Z CANTERBURY: op. cit., VIII. kap.

⁶² Toto rozhodnutí znamená definitivně se rozhodnout pro Boha nebo proti Bohu, pro pravdu nebo proti pravdě, k tomu: WEBER Helmut: *Všeobecná morální teologie*, Praha: Zvon 1998, 238: „Osoba se rozhodne buď pro linii a životní formu lásky, totiž otevřít se druhým, nebo pro směr a pravidlo sobectví, že se bude v uzavřenosti vůči druhým primárně starat o vlastní prospěch.“

svobodných rozhodnutích opačného smyslu, jejichž předmětem jsou závažné morální přečiny.⁶³

Veritatis splendor polemizuje s těmi autory, kteří se snaží oddělovat základní rozhodnutí od konkrétních skutků s tím, že pokud by bylo rozděleno základní rozhodnutí a konkrétní činy jednotlivce, znamenalo by to popření celistvosti a jednoty morálního činitele v těle a duši, protože „mravnost lidských skutků nelze vyvodit jen z úmyslu, zaměření a základního rozhodnutí vykládaného ve smyslu pouhého úmyslu.“⁶⁴ *Veritatis splendor* uvádí, že „není možné, aby člověk mohl zůstat věrný Bohu nezávisle na tom, zda některá jeho rozhodnutí a skutky odpovídají či neodpovídají mravním příkazům či pravidlům.“⁶⁵

Toto vnímání základního rozhodnutí je však nepřesné, resp. neodpovídá smyslu, který má pojem základní rozhodnutí vyjadřovat. Na základní rozhodnutí se musí pohlížet jako na celkové rozhodnutí člověka, které učinil celým svým životem, nikoliv tak, že jednou pojal blíže neurčitý úmysl, který není patrný z jeho života.⁶⁶ Pod pojmem základní rozhodnutí je proto třeba rozumět celkovou pravdivost člověka, to, jakým způsobem zaměřil člověk celý svůj život, jak člověk žije tento svůj život ve vnitřní pravdě. Není možné, že by člověk učinil jakési předběžné rozhodnutí, ale pak žil odděleně od tohoto rozhodnutí. Jedná se právě o to, jak člověk žije v souladu se svým svědomím.

Je pravda, že člověk nemůže říci moje základní rozhodnutí je, že věřím v Boha, a přitom jednat proti Bohu, lidské jednání je však pravdivé, nakolik je v souladu se svědomím člověka a odpovědností za výchovu svědomí. *Veritatis splendor* uvádí, že „člověk ztrácí milost posvěcující a věčnou blaženost nejen v důsledku nezachování základního rozhodnutí pro odevzdání se Bohu, ale též v důsledku každého jednotlivého smrtelného hříchu, kterého se dobrovolně dopouští.“⁶⁷

Základní rozhodnutí však není nějaká deklarace, určité přihlášení ke světovému názoru, resp. k víře v Boha, ale může být nazíráno pouze v kontextu celého života člověka. Toto základní rozhodnutí znamená celkové sebeuskutečnění

⁶³ VS 67.

⁶⁴ VS 67.

⁶⁵ VS 68.

⁶⁶ Ke vztahu základního rozhodnutí a jednotlivých skutků uvádí WEBER Helmut: op. cit., 239: „Základní rozhodnutí nemůže existovat bez 'těla' konkrétních - kategoriálních - jednotlivých rozhodnutí, ale nespadá s nimi v jedno. Spočívá hlouběji - to se vyjadřuje slovem 'základní' rozhodnutí, a současně ho přesahuje - což je dovoluje chápat jako akt transcendentální svobody. Je to rozhodnutí naprosto svého druhu, které se ode všech ostatních obsahově kategoriálních rozhodnutí zásadně liší.“

⁶⁷ VS 68.

člověka v jeho životě jako celku, jedná se vždy o jednu konkrétní lidskou existenci. Základní svoboda je schopnost člověka rozhodovat o sobě jako o celku, v celém bytí.⁶⁸ Důsledkem základní svobody je, že člověk o sobě definitivně rozhodne, definitivnost rozhodnutí zakládá neměnnost, trvalou platnost.⁶⁹ V celkovém kontextu života nelze definitivně rozhodnout více než jednou. Člověk v průběhu života realizuje svobodu, jednou se rozhodne určitým způsobem, podruhé jinak, definitivnost jeho základního rozhodnutí je však vázána na jeho život jako celek. Celkové sebeuskutečnění člověka není vědomým rozhodnutím se pro konkrétní čin, ale vnitřním subjektivním vzhledem k pravdě člověka, o tomto rozhodnutí člověk nemůže nikdy nabýt objektivní znalost.⁷⁰

1.6 Hodnocení realizace svobody

V mnoha vyjádřeních o svobodě se objevuje výrok, že není možná svoboda mimo pravdu. Tento výrok můžeme analyzovat na tomto příkladu: *Veritatis splendor* uvádí, že „neexistuje žádná svoboda mimo pravdu anebo proti pravdě, důrazná obrana požadavků týkajících se osobní důstojnosti člověka, musí být chápána jako cesta a podmínka pro samu existenci svobody.“⁷¹ Jaká svoboda je tímto výrokem míněna? Je zřejmé, že se nemůže jednat o základní svobodu člověka, protože ta existuje bez dalšího. Toto vyjádření se proto nemůže týkat základní svobody, ale výhradně způsobu realizace svobody, protože žádný člověk není oprávněn realizovat svoji svobodu tím způsobem, že bude zasahovat do osobní důstojnosti jiného člověka. Každý jednotlivý člověk je stvořen k obrazu Božímu a je nadán lidskou důstojností a je v ní nedotknutelný.⁷² Rovnost všech lidí a úcta k jejich lidské důstojnosti vyplývá právě ze svobody člověka, protože všichni lidé byli nadáni svobodou a tuto svobodu

⁶⁸ RAHNER: op. cit., 147–148: „Svoboda je schopnost subjektu rozhodovat o sobě jako o jednom celku. Nedá se jen tak jednoduše rozdělit na jednotlivé části. Není schopností neutrální povahy, která jednou koná to a po druhé zase něco jiného. Přesto však tato svoboda jako svoboda subjektu nad sebou, vůči sobě a ze sebe jako svoboda jednoho celku není svobodou, která žije pouze za fyzickou, biologickou, vnější dějinnou časovostí subjektu, nýbrž uskutečňuje samu sebe jako subjektovou svobodu při průchodu touto časovostí, kterou svoboda sama zakládá, aby byla sama sebou.“

⁶⁹ RAHNER: op. cit., 149: „Chceme-li vědět, co je to definitivnost, musíme zakusit onu transcendentální svobodu, která je skutečně něco věčného, protože zakládá definitivnost, která svou podstatou už nemůže být jiná a ani jiná být nechce.“

⁷⁰ WEBER: op. cit., 240: „Základní rozhodnutí se nevyhne osobě jako subjektu, ta je si ho dokonce vědoma - neboť bez vědomí by neexistovala žádná svoboda. Avšak stát se vědomým nemůže od ní. Subjektivní přístup totiž zásadně nelze převést v objektivní; když se taková snaha vyskytne, je už sama sobě odcizena a není už tím, co působí její zvláštnost: nepředmětné rozhodnutí osoby o sobě samé. O vlastním základním rozhodnutí nemá proto člověk nikdy objektivní vědomost, reflexivní poznání, nýbrž jen bezprostředně intuitivní sebevědomí.“

⁷¹ VS 96.

⁷² GS 25: „Lidská osoba je a musí být počátkem, nositelem i cílem všech společenských institucí.“

uskutečňují.⁷³ *Veritatis splendor* připomíná, že „navzdory všem úmyslům, jež mohou být třeba i dobré a navzdory různým okolnostem, veřejné úřady ani jednotlivci nemají nikdy právo porušovat základní a nezcizitelná práva lidské osoby.“⁷⁴

Výrok, že neexistuje žádná svoboda mimo pravdu, je proto třeba vyložit, resp. upřesnit. Není totiž možno realizovat lidskou svobodu tím způsobem, že by tato realizace zasahovala do oprávněných zájmů a realizací svobod ostatních lidí. Pravda se promítá do tohoto lidského soužití prostřednictvím morálních předpisů, které chrání neporušitelnou osobní důstojnost každého člověka, slouží k zachování lidské sociální vazby a k jejich správnému a úspěšnému vývoji.⁷⁵ Oprávněná realizace svobody je taková, která respektuje tyto morální předpisy, přičemž jejich základem jsou příkázání z druhé desky Desatera. Morální předpisy mohou být ve společnosti dále specifikovány a upřesňovány vzhledem k tomu, že v základu jsou formulovány ve všeobecných pojmech. Souvislost mezi pravdou a svobodou je proto dána tím, že pravda představuje východiska lidské důstojnosti a povinnost jejich respektování. Nikdo není oprávněn zasahovat do lidské důstojnosti jiného člověka a ve společnosti musí být chráněna lidská práva a důstojnost člověka.

Instrukce o křesťanské svobodě a osvobození (*Instructio de libertate christiana et liberatione*) v této souvislosti uvádí, že každý jednatel je zaměřen k ostatním lidem a potřebuje jejich společnost. Opravdové dobro může být jen tehdy, pokud se vůle jednotlivce harmonizuje s vůlí ostatních členů společnosti. Měřítkem opravdové svobody je pravda a spravedlnost v těchto vztazích. Svoboda může existovat jen tam, kde jsou vzájemné vztahy mezi lidmi ovládnuty pravdou a spravedlností. Znamená, že každý člověk je povinen žít v pravdě. Svoboda neznamena dělat cokoli, ale dělat dobro, dobro je cílem svobody. Podmínkou opravdové svobody je, že člověk pozná pravdu a jeho vůle bude ve shodě s poznanou pravdou.⁷⁶

⁷³ JASPERS Karl: *Filozofická víra*, Praha: Oikoymenth, 1994, 45: „Bytostná rovnost všech lidí spočívá pouze v oné hloubce, kde každému je ze svobody otevřena cesta, již může svým mravným způsobem přijít k Bohu. Je to rovnost hodnoty žádným lidským věděním nestanovitelné ani neobjektivizovatelné, rovnost jednotlivce jakožto věčné duše. Tato rovnost znamená: vážnost ke každému člověku, která vylučuje, aby se s kterýmkoli člověkem jednalo jen jako s prostředkem, a ne současně jako s vlastním účelem.“

⁷⁴ VS 97.

⁷⁵ Srov. VS 97.

⁷⁶ Srov. Kongregace pro nauku víry: *Instruction on christian freedom and liberation (Instructio de libertate christiana et liberatione - LCHL)*, (ze dne 22. března 1986), [http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents \(7.1.2007\), 26](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents (7.1.2007), 26).

1.7 Možnosti realizace svobody

Jak vyplývá z předchozího bodu, při hodnocení realizace svobody můžeme identifikovat odlišné důrazy obou dokumentů. *Instructio de libertate christiana et liberatione* zdůrazňuje při realizaci svobody vazbu na ostatní členy společnosti, resp. na vzájemnou realizaci svobody všech členů společnosti. *Instructio de libertate christiana et liberatione* zdůrazňuje spravedlnost ve vztazích mezi členy společnosti s tím, že oprávněná realizace svobody je ta, která vede k dobru. *Veritatis splendor* zdůrazňuje jako pravou svobodu (= správnou realizaci svobody), tu, která je ve shodě s pravdou. Navíc je však třeba rozlišovat mezi životem podle pravdy a životem v pravdě, tj. životem v souladu s vlastním svědomím. Člověk může žít v souladu se svým nezaviněně mylným svědomím, dokonce se bude snažit toto svědomí vychovávat, a přesto nebude žít podle pravdy. Takovýto člověk žije ve vnitřní pravdě, ačkoli z objektivního pohledu nebude žít podle pravdy, protože jeho skutky nebudou v souladu s pravdou, ale budou zlé.

N. Berďajev ve svých úvahách o realizaci svobody člověka ve společnosti poukazuje na okolnosti, které omezují svobodu, protože ani demokratická společnost není plnou garancí svobody vzhledem k nátlakům, které vyvolává zvláště tisk a všichni ti, kdo disponují dostatečnými finančními prostředky a jsou schopni manipulovat lidmi ve společnosti. Berďajev klade důraz na vnitřní svobodu člověka, protože správně realizovat svoji svobodu je schopen ten, kdo je vnitřně svobodný.⁷⁷ Garantem svobody ve společnosti jsou ti lidé, kteří si uvědomují svoji vnitřní svobodu. Jako příklad uvádí N. Berďajev aristokracii, zvláště ty, kteří mají tvůrčí mysl, na rozdíl od demokracie, kde si lidé svoji svobodu často neuvědomují, neumějí s ní nakládat. Ocenit svobodu umí jen ti lidé, kteří myslí tvůrčím způsobem.

Berďajevovy soudy o realizaci svobody ve společnosti vycházejí z reflexe chování lidí ve společnosti a jejich touhy po jistotách, které jsou ochotni vyměnit za svobodu. Dalo by se soudit, že jeho hodnocení aristokracie je nadnesené, protože on sám je aristokratického původu. Je však zajímavé v této souvislosti uvést názor R. Dworkina, který právo na svobodu jako takovou popírá, když prohlašuje, že neexistuje žádné obecné právo na svobodu.⁷⁸ Dworkin tvrdí, že pokud by se připustila existence obecného práva na svobodu, nelze z tohoto práva žádným způsobem vyvodit, proč jsou některé svobody považovány za základní a nelze je proto omezit a proč některé svobody omezit lze. Dworkin odmítá argumentaci na základě politické

⁷⁷ BERĎAJEV: op. cit., 94: „Svoboda je vnitřní tvůrčí energie člověka. Skrze svobodu může člověk vytvářet zcela nový život, nový život společnosti a světa.“

⁷⁸ Srov. DWORKIN Ronald: Když se práva berou vážně, Praha: OIKOYMENH, 2001, 342.

morálky, používá příkladu svobody projevu a polemizuje s argumentací, že svoboda projevu slouží společnosti jako celku, neboť pokud má někdo právo na svobodu projevu, je oprávněn tak činit, i kdyby to v obecném zájmu nebylo. Tento argument není logicky dotazený, pokud připustíme, že když svoboda projevu jako taková je v zájmu společnosti jako celku, nemůže současně nebýt v zájmu společnosti. Pokud někdo využije tohoto práva na svobodu projevu s tím, že ve svém projevu je kritický vůči společnosti, je ve své podstatě i takovýto projev v zájmu společnosti, i když jeho obsahem je např. nesouhlas s panujícími poměry ve společnosti. Zdravá společnost neutrpí projevem, který je vůči ní polemický.

Dworkin rovněž odmítá psychologickou argumentaci spočívající v tvrzení, že jednotlivci utrpí nějakou zvláštní újmu, dojde-li k zásahu do tradičních práv, a to z toho důvodu, že nedisponujeme psychologickou teorií, která by ospravedlnila a vysvětlila představu, že ztráta občanských nebo jakýchkoli konkrétních svobod nutně nebo alespoň nejspíš působí psychickou újmu.⁷⁹ Na podporu svého tvrzení uvádí u příkladu svobody projevu, že mnoho lidí v demokratických státech politické svobody, jež mají, stejně nevyužívají a jejich ztrátu by nepovažovali za příliš citlivou. Většina lidí podle Dworkina nese tíživěji omezení svobody v oblasti dopravní než v oblasti politických práv.

Dworkin nepopírá právo na jednotlivé svobody, ale k oprávněnosti těchto práv dospívá přes pojem rovnosti jako základního práva člověka a nikoli přes pojem svobody.⁸⁰ Tento Dworkinův názor vynikne zvláště při konfrontaci s Berd'ajevem, který poukazuje na neschopnost lidí uvědomit si svoji svobodu. Dworkin představuje ryze právní pohled na rovnost člověka před zákonem, pomíjí však dimenzi člověka jako bytosti svobodné, k jejíž podstatě bytí náleží svoboda.

Tvrzení o tom, že mnoho lidí své politické svobody nevyužívá a neneslo by nijak tíživě jejich omezení, vyplývá z povrchního pozorování běžného chování, ale nesměřuje k podstatě věci. Jsou opomíjeny dva důležité aspekty. Za prvé, je rozdíl mezi nevyužíváním určité svobody a neexistencí této svobody. Použijeme příklad účasti lidí ve volbách, kdy pozorovatel může nabýt dojmu, že nejméně polovina lidí nemá zájem o volby a je jim jedno, jak dopadnou a zřejmě by se klidně svého volebního práva vzdali. Stejným pozorováním však také zjistíme, že v okamžiku, kdy společnost prochází významným pohybem a lidé si uvědomí svoji potřebu vyjádřit se

⁷⁹ Srov. DWORKIN: op. cit., 335–336.

⁸⁰ DWORKIN: op. cit., 338: „V rámci liberální koncepce rovnosti je třeba za základní považovat právo na to, aby se s člověkem zacházelo jako s rovným, restriktivnější právo na rovné zacházení platí jen za zvláštních okolností. ... Individuální práva na jednotlivé svobody je třeba uznat jedině tehdy, kdy lze prokázat, že je vyžaduje základní právo, aby se s člověkem zacházelo jako s rovným.“

k situaci ve společnosti, účast ve volbách se výrazně zvýší, protože lidé v ohrožení náhle zaktivizují svoji občanskou odpovědnost.

Druhým důležitým aspektem je zkušenost z totalitních režimů. Tato zkušenost umožňuje definovat, které lidské svobody jsou základní a ztráta kterých svobod vede ke zhoubnému působení na společnost jako celek. Určitě se najdou lidé, kterým nevadí, že nemají volební právo, ale omezení politických práv především devastuje společnost jako takovou, protože neexistuje společnost, která by potlačila základní politické svobody a ostatní svobody nerušeně rozvíjela. Základní svobody jsou základními proto, že jejich omezení nebo ztráta má za následek následné omezení a ztrátu dalších svobod vyplývajících z těchto základních svobod, tato omezení pak zákonitě přispívají k pokřivení vztahů ve společnosti.

1.8 Nezbytnost osvobození člověka

V hodnocení svobody se také rozlišuje, zda se jedná o pravou svobodu či její negaci, myslí se tím, že člověk není spoután určitými závislostmi, ale sebeurčuje své bytí v souladu s pravdou, tj. s Božím zákonem. Pojednání o tomto pohledu na svobodu jsou spojena s tím, co znamená život v pravdě, který můžeme chápat jako osvobozený život. Sv. Pavel uvádí ke vztahu mezi zákonem a osvobozením: „Vy jste byli povoláni ke svobodě, bratři. Jen nemějte svobodu za příležitost k prosazování sebe, ale služte v lásce jedni druhým.“⁸¹ Sv. Pavel chápe svobodu především jako osvobození člověka od hříchů a od těch předpisů zákona, které jsou poznamenány hříchem. Svoboda u sv. Pavla neznámá automatickou nezávislost na předpisech zákona.⁸²

Veritatis splendor pojednává o vztahu svobody a pravdy a připomíná, že „jen svoboda, která se podrobuje pravdě, vede člověka k jeho skutečnému dobru.“⁸³ Současně též upozorňuje na to, že „lidská svoboda je křehká, je sice skutečná, ale omezená, je podmíněná bytím, v němž se pohybuje, je darovaná člověku jako stvořené bytosti. V této svobodě existuje tajemný sklon opouštět pravdu o dobru a dávat přednost omezeným, pomíjivým a konečným věcem. Svoboda proto potřebuje, aby byla osvobozena a jejím osvoboditelem je Kristus.“⁸⁴

⁸¹ Gal 5,13

⁸² WEBER: op. cit., 226: „Svoboda v etické oblasti je u sv. Pavla zásadně spojena s událostí vykoupení; je pro něho především tématem učení o spáse, nikoli o morálce. Když mluví o svobodě, nejde o to, aby se člověk cítil nezávisle na tom či onom předpisu či pokynu. Křesťan se podle sv. Pavla osvobozuje především od moci hříchu, ale také od zákona, pokud se v něm projevuje moc hříchu, přičemž jednu i druhou svobodu člověk dostává skrze Kristův osvobozující čin.“

⁸³ VS 84.

⁸⁴ VS 86.

Vztahem mezi svobodou a pravdou se zabývá N. Berďajev a klade otázku, zda je možná svoboda bez poznání pravdy a zda je možné poznání pravdy bez svobody a dospívá k závěru, že pravda hodná svého jména osvobozuje člověka. Současně poukazuje na zneužití výroku evangelia: „Poznáte pravdu a pravda vás učiní svobodnými“⁸⁵ v totalitarismu. Např. marxistické poznání pravdy chápe svobodu jako poznanou nutnost, křesťanství naproti tomu chápe vždy pravdu jako cestu a život, poznání pravdy vede k osvobození, ale člověk k němu není nucen zvnějšku.⁸⁶

Hodnocení svobody ve *Veritatis splendor* spojuje do jednoho termínu několik přístupů. Hlavní důraz v těchto větách je kladen na osvobození člověka, jeho cestu k naplnění v Bohu, ke spáse. Svoboda je dar člověku, člověk však nedostal svobodu různého rozsahu a kvality, ale je vybaven určitým tělem, rodí se do určitých podmínek, je podmíněn vnitřními i vnějšími činiteli. „Svoboda je křehká, je skutečná, ale omezená“ není výrokem o kvalitě svobody, ta se nemůže lišit u jednotlivých lidí, protože lidé jsou svobodni bez dalšího. Podmíněno je však bytí člověka, jeho svoboda ne, protože jinak by člověk byl od počátku předurčen k určitému osudu v důsledku chybějící či nedostatečné svobody. To však neznamená, že člověk nepotřebuje osvobození, naopak, právě osvobození umožňuje, aby člověk mohl najít pravdu. Klíčové je zde, a *Veritatis splendor* tuto okolnost nepřilíši zdůrazňuje, vnitřní přijetí ze strany člověka. Osvobozený člověk je takový, který přijal pravdu za svou vlastní. Pokud se člověk podrobí zákonu bez souhlasu svého svědomí, bez vnitřního přijetí, nejedná v pravdě, ačkoli může jinak jednat v souladu se zákonem.

Na problém chybějící vazby, ke které by se člověk mohl vztahovat, poukazuje E. Fromm. Nahlíží na svobodu z psychologického pohledu a rozlišuje mezi negativní svobodou, kterou rozumí „osvobození od“, a pozitivní svobodou – „svoboda k“, přičemž svobodou ve smyslu osvobození nemyslí osvobození člověka, jaké má na mysli sv. Pavel, ale osvobození jednak od pudové determinace, jednak osvobození od tradičních vazeb, vládnoucích ve starověkých a středověkých společnostech. Důsledkem této chybějící vazby je pak útek před svobodou, resp. příklon k takovým formám, které vedou k zotročení člověka.⁸⁷ Počínaje obdobím reformace se v Evropě člověk vymanil z tradičních vazeb, což s sebou přineslo vyšší individualizaci,

⁸⁵ Jan 8,32

⁸⁶ BERĎAJEV: op. cit., 96: „Křesťanství dává svobodu a také se ve svobodě zjevuje. Pravda nutně vyžaduje svobodu. Křesťanství jako první hlásá skutečnou svobodu ducha. Křesťanství je náboženství ukřižované pravdy. Ukřižovaná pravda nikoho nenutí, ale je obrácena ke svobodě. Zradou křesťanství bylo, když by měla být jeho pravda vnucována násilím.“

⁸⁷ FROMM Erich: Strach ze svobody, Praha: Naše vojsko 1993, 29: „Důsledkem nepoměru mezi osvobozením od nějaké vazby a nedostatkem možností k pozitivní realizaci svobody a individuality došlo v Evropě k panickému útěku od svobody do nových vazeb nebo alespoň do úplné lhostejnosti.“

izolovanost a pochybnosti, paradoxně tedy boj za svobodu postavil člověka do situace, kdy se cítí vykořeněný, osamělý, bezvýznamný a proto hledá únik z této situace.⁸⁸ Fromm popisuje mechanismy úniku z této situace a analyzuje tento únik v autoritářských společnostech, zvláště pak ve fašismu. Únik ze svobody však existuje i v demokratických společnostech a projevuje se jako konformita, vzdání se vlastních názorů, ochota podrobit se novým autoritám (např. ovlivňování veřejného mínění pomocí sdělovacích prostředků).

Fromm se záměrně ve svém díle soustředil na úskalí, která přináší člověku realizace jeho svobody, v žádném případě nevidí jako negativní skutečnost, že člověk dosáhl individuálních lidských svobod. Osvobození člověka jako individua vychází z touhy člověka po svobodě, která je mu vlastní. Tuto touhu lze sice po určitou dobu potlačovat (totalitní společnost), ale nikdy se jí nepodaří definitivně odstranit. Za ústřední moment považuje Fromm otázku, jak uspořádat společnost, aby člověk nepodléhal strachu ze svobody a neutíkal před svobodou do nového otroctví. Na individuální rovině vidí řešení ve spontánní aktivitě celé integrované bytosti, čímž je myšlena seberealizace, resp. sebezpotvrzení člověka ve vztahu k sobě, k druhým, k celé společnosti, a to tím nejlepším možným způsobem, tj. takovým, který člověka skutečně osvobodí k plnému prožívání jeho lidství.⁸⁹ Na úrovni celé společnosti pak spatřuje Fromm řešení v plánovitém hospodaření, které nazývá demokratickým socialismem a myslí jím systém, který bude sloužit potřebám lidí.

V tomto psychologickém pohledu je nejdůležitější moment, který poukazuje na nutnost dosažení vnitřní svobody člověka. Na problém strachu a útěku před svobodou je odpovědí takové osvobození člověka, o kterém píše sv. Pavel. Vnitřně svobodný člověk je schopný dosáhnout té kvality seberealizace, o které hovoří Fromm. Právě proto je tolik nezbytné pro člověka jeho osvobození. Naprosto iluzorní je však, pokud se Fromm domnívá, že jakýkoliv typ plánovité společnosti by mohl zajistit seberealizaci jednotlivých členů společnosti. Frommova práce pochází z roku 1941, nemohla proto reflektovat zkušenosti se socialismem, trochu překvapivě v ní ale není ani zmínka o tehdejších stalinských poměrech v Rusku. Dosavadní historie lidstva potvrdila naprosté selhání všech snů o uspořádání dokonalé lidské společnosti.

⁸⁸ FROMM: op. cit., 76: „Ve snaze uniknout osamělosti a bezmocnosti jsme pohotově ochotní vzdát se svého JÁ tím, že se podřídíme novým formám authority, anebo, že se z vnitřní nutkavosti přizpůsobíme všeobecně přijímaným – konvenčním vzorům jednání.“

⁸⁹ FROMM: op. cit., 136: „Spontánní aktivita je jedinou cestou, kterou může člověk překonat hrůzu osamocení bez obětování své vlastní integrity, neboť ve spontánní seberealizaci se člověk sjednocuje opět se světem – s člověkem, přírodou i se sebou. Hlavní složkou takové spontánnosti je láska – ne však láska jako rozplynutí individuálního JÁ v jiné osobě, jako vlastnění jiné osoby, ale láska jako spontánní potvrzení druhých, jako spojení jedince s druhými na základě uchování svého individuálního JÁ.“

2 SVOBODA A MORÁLKA

2.1 Pojem morálka

Pojem morálka pochází z latinského slova *mos*, což znamená mrav, zvyk, v odvozeném latinském přídavném jménu *moralis* (mravní) již zcela jasně zaznívá výraz morálka. Stejný význam má slovo *etika*, které je řeckého původu a jehož základem je pojem *ethos* = mrav, zvyk, obyčej. Morálka je z filozofického pohledu chápána jako „proměnlivý, historicky a kulturně podmíněný souhrn hodnotících soudů, zvyků, názorů, ideálů, pravidel, institucí a norem, jimiž se lidé v určitém ohledu řídí ve svém praktickém mravním jednání.“⁹⁰ Etika pak je „filozofickou disciplínou, reflektuje morálku a táže se na její založení, zdůvodnění, legitimaci a legalizaci, jejím předmětem jsou hodnotící soudy, které se týkají rozlišování dobrého a zlého. Jako součást tradiční filozofie usiluje poskytnout pravidla a normy lidského chování a jednání.“⁹¹

Používání pojmů *etika* a *morálka* není jednotné, i když jejich původní význam byl totožný, dnes se tyto pojmy užívají pro dva různé pohledy. V běžném jazyce se pojmy *morálka* a *etika* obvykle zaměňují, odborná teorie oba pojmy definuje a rozlišuje. „Výraz *morálka* bývá užíván pro označení vžitých praxí, výraz *etika* pro označení úvah o této praxi. V katolické teologii se vžilo slovo *etika* pro označení filozofického oboru, slovo *morálka* (lépe *morální teologie*) pro označení oboru teologického.“⁹²

Ve vztahu *etiky* a *morálky* můžeme konstatovat, že *morálka* představuje praktický život, hodnotovou a názorovou orientaci, ke které se hlásí členové společnosti a společnost jako celek. *Morálka* respektovaná určitou společností zahrnuje soudy o tom, co je v dané společnosti přijímáno jako mravně dobré a co je odsuzováno jako mravně špatné. Úkolem *etiky* jako filozofické disciplíny je pak zkoumat *morálku* a tázat se po hodnotách, odhalovat hodnoty a zdůvodňovat jejich existenci. N. Hartmann upozorňuje na ideu *etiky* spočívající v důrazu na hodnoty, které mohou být aktuálně ve společnosti přehlíženy.⁹³

⁹⁰ BRÁZDA Radim a kol., in: *Filozofický slovník*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 1998, 275.

⁹¹ BRÁZDA: op. cit., 109.

⁹² SKOBLÍK Jiří: *Přehled křesťanské etiky*, Praha: KAROLINUM, 1997, 18.

⁹³ HARTMANN Nicolai: *Struktura etického fenoménu*, Praha: Academia, 2002, 56: „Vždy existuje možnost, že *etika* svými metodami odhalí hodnoty, které mravnímu životu chybějí nebo se ztratily. Pro *etiku* je podstatný pohled na budoucí. Podstata i idea *etiky* spočívá v tom, že má být utvářením života. Ideou *etiky* proto je: otevírat zrak a darovat životu to, co učí zřít.“

2.2 Morální normy

Morálka je stejně jako právo založena na systému norem. Tyto normy však nikdy nejsou přímo vynutitelné vnější autoritou, ale jejich dodržování je vynucováno společenským tlakem prostředí, ve kterém člověk žije. Vlastní morální pravidla má stanovena rodina, neformální komunita, organizovaná skupina, společnost. E. Rádl vymezuje pojem morální svět, pod kterým rozumí zákony morální, jejichž příkladem jsou láska, věrnost, loajálnost, přátelství, důvěra, čestnost, pravda, spravedlnost, bohabojnost aj.⁹⁴

Morální normy se zčásti protínají s právními normami, zčásti pokrývají jiný okruh vztahů než právní normy. Morální hodnocení zahrnuje i jednání, které není právními normami vynucováno a sankcionováno, a to buď z nezájmu či neochoty zákonodárce nebo z obecného přesvědčení, že dané vztahy není třeba upravovat právem. Morální normy při hodnocení jednání jednotlivce reagují většinou pružněji a rychleji na nové trendy ve společnosti než právní úprava. Zákonodárství reguluje ve společnosti jistý okruh vztahů, které v průběhu vývoje daná společnost uznala za nezbytné upravit právními normami. S rozvojem společnosti se objevují nové jevy, neexistující právní normy mají za následek, zvláště v ekonomické oblasti, tvrdé a bezohledné prosazování zájmů silnějšího. Pokud právní úprava dostatečně nezareaguje a nereguluje určitá chování jednotlivých subjektů na trhu, jsou dány podmínky pro zneužívání výhod silnějších a poškozování slabších. Zákonodárce na tyto nové jevy reaguje většinou se zpožděním, které bývá zaviněno jednak zdoluhavými procesy charakteristickými pro jakékoliv institucionální uspořádání a jednak tlakem lobbistických skupin, kterým daný neregulovaný stav vyhovuje.

Porušení morálních pravidel je stíháno sankcemi mimoprávními, intenzita těchto sankcí záleží na typu společnosti nebo skupiny. Uzavřenější skupina s přísnými pravidly postihuje své členy většinou daleko přísněji než otevřená společnost názorově pluralitní. V menších skupinách bývá často nejpřísnější sankcí vyloučení z této komunity. Pro člověka psychicky labilnějšího, který je úzce a silně citově vázán na komunitu, je tato sankce velmi bolestivá a může vést až ke ztrátě smyslu života. Naopak v rámci otevřené společnosti s volnějšími vazbami jednotlivých členů není morální odsouzení zpravidla tak intenzivní.

Pro morální normy je charakteristické, že nejsou stanoveny jako normy jednotné, co se týká jejich nároků. Společnost jako celek se shoduje na určitých hodnotících pravidlech, které se v čase vyvíjejí. Podle těchto pravidel dosahuje

⁹⁴ Srov. RÁDL Emanuel: Útěcha z filozofie, Praha: Svoboda, 1994, 7.

jedinec ve společnosti uznání či naopak morálního odsouzení. Vedle těchto norem jsou však i normy, které převzal za vlastní jednotlivý člen společnosti. Ve společnosti se proto navzájem prolínají dvě úrovně morálních norem a s tím souvisejícího morálního hodnocení. Jedna úroveň je představována morálními normami konsensu, hodnotícími soudy, ideály, pravidly, na kterých se shoduje rozhodující většina členů společnosti. Druhá úroveň morálních norem je dána normami každého jednotlivého člena společnosti, jak on sám pro sebe považuje dané jednání za morálně zavazující. Tyto normy můžeme označit jako normy výzvy.⁹⁵ Z pohledu jednotlivého člena společnosti mohou být normy konsensu vnímány jako morální minima či naopak maxima.

Někteří autoři si uvědomují diferencovanost těchto norem a rozlišují dvě morálky, resp. dvě úrovně morálních norem. Např. v díle A. Smithe nacházíme rozlišení mezi spravedlivostí a ostatními ctnostmi. Toto rozlišení dobře vystihuje L. Fuller, který rozlišuje mezi morálkou povinnosti a morálkou aspirace. Morálka aspirace začíná na vrcholu lidských počinů, morálka povinnosti začíná na nejnižší úrovni. Tato morálka stanoví základní pravidla, bez nichž není uspořádaná společnost možná.⁹⁶ Pokud společnost soudí morální jednání jednotlivce, soudí ho, protože porušuje své povinnosti vyplývající z mravních závazků respektovaných danou společností.

Morálka na úrovni výzvy je vnitřním vztahem člověka k jeho vlastním činům. Zde hraje rozhodující roli svědomí člověka a jeho schopnost reflektovat své jednání. V řecké filozofii byla tato morálka chápána jako morálka ctnostného života, tj. života, ve kterém jsou plně uplatněny schopnosti člověka. Tato úroveň morálky znamená výzvu, snahu co nejlépe využít možností, které jsou člověku nabízeny. Nároky této morálky jsou u jednotlivých členů společnosti značně rozdílné a mohou se pohybovat od nejnižších hodnot v případě sociálně patologických jedinců k značně vysokým nárokům lidí, kteří usilují o život v co nejvyšším souladu s morálními normami. Jednotliví členové společnosti se nerodí s předem danou úrovní morálky, rozvíjejí ji až v průběhu svého života pod vlivem působení okolního světa, současně se zapojením vlastní iniciativy při zkoumání svých činů, jak tyto odpovídají jejich vlastnímu svědomí.

⁹⁵ Toto je možné ilustrovat např. na případě promlčeného závazku, jednatel může převzít za svoji minimální morálku a s odvoláním na platné právní normy odmítnout tento svůj závazek z důvodu jeho promlčení, nebo ho uznat jako pro sebe zavazující a dostát mu.

⁹⁶ Srov. FULLER Lon L[...]: Morálka práva, Praha: OIKOYMENH, 1998, 13.

Někde mezi úrovní morálních norem výzvy a konsensu nacházíme různé etické kodexy. Jsou to pravidla, kterými se řídí některé profese nebo lidé, kteří podnikají v určitém oboru, např. lékaři, zdravotní sestry, advokáti, daňoví poradci, reklamní agentury. Lidé určitých profesí se sdružují buď dobrovolně nebo také povinně na základě zákona v profesních komorách. Tyto komory stanoví pro své členy nad rámec zákona přísnější požadavky, pokud se týká nároku na dodržování určitých morálních norem, a to převážně spojených s výkonem jejich profese. Současně stanoví také sankce za porušování těchto norem, nejtvrdějším postihem bývá zpravidla vyloučení z komory, což v případě komory s povinným členstvím znamená velmi citelnou sankci pro potrestaného jedince, protože znamená, že dotyčný po určitou dobu nesmí vykonávat dané povolání.

V těchto etických kodexech je názorně vidět, jak se morální normy ustanovují přímo jako určité vnitřní předpisy, jako normy, které V. Knapp označuje jako parapravní,⁹⁷ na jiných místech se též pro ně používá pojem automní právo. Do etických kodexů se tímto způsobem promítají morální normy výzvy. Lidé, kteří vykonávají dané povolání, si jsou vědomi jistých požadavků kladených na toto povolání, určité úrovně morálního chování, které od nich společnost očekává. Tyto zvýšené nároky se pak snaží promítnout do etických kodexů.

2.3 Morální hodnocení a mravní jednání

Morální hodnocení jednání člověka se v průběhu času mění, některá jednání, která byla v minulosti odmítána, jsou akceptována a naopak, jsou odsuzována jednání, na která se v minulosti pohlíželo jako na morálně nezávadná. Stejně tak, ve stejné historické době, se od sebe liší morální hodnocení mezi jednotlivými typy společností. Skutečnost, že se liší morální hodnocení v čase a mezi jednotlivými typy společností, vedlo některé autory k úvahám o pluralitě hodnot a etickém relativismu. Je však otázkou, zda a nakolik se mění morální hodnocení, pokud se týká základních morálních zákonů. K povaze morálních zákonů uvádí J. Pejška: „Morální zákony nejsou ani vlastností, ani projevem charakteru, ani vlohami, ani dílem lidským, neboť nejsou v nás, nýbrž jsou pro nás, vládnou nad námi.“⁹⁸

Společnost nikdy není schopna hodnotit, jak je jednání jednotlivce v souladu s jeho svědomím, jak jeho jednání odpovídá mravní výzvě, která před něj předstupuje. Nepodaří se ani vést přesnou rozdělovací čáru mezi úrovní morálky

⁹⁷ Srov. KNAPP Viktor: Teorie práva, Praha: C.H.Beck, 1995, 52.

⁹⁸ PEJŠKA Josef: Církevní právo se zřetelem k partikulární právu československému, Obořiště, 1932, 1.

výzvy a morálky konsensu. Rozhodování o tom, kde by měla končit povinnost, je jedním z nejtěžších úkolů sociální filozofie.⁹⁹ Společnost se nikdy jednomyslně neshodne na zcela přesně vymezených morálních pravidlech, morální odsouzení daného jednání může mít dosti odlišnou intenzitu ve velkém městě a malé vesnici, nebo průřezem vedeným mezi starší a mladší generací, liší se v čase, a to i během života jedné nebo dvou generací. Morální hodnocení je subjektivním hodnocením, a bývá proto často ovlivňováno různými emociálními vlivy, jako jsou sympatie, obdiv, úcta, opovržení. Z tohoto důvodu ve společnosti dochází k tomu, že jednání objektivně stejně závažné, je morálně hodnoceno odlišně, určitý trestný čin je občas odmítán s různou intenzitou, přičemž intenzita morálního odmítnutí není dána závažností jednání, ale sympatií k osobě pachatele. Toto morální hodnocení nijak nesouvisí s mravností jednání, která je dána vnitřním vztahem člověka ke svému jednání, tzn. pohledu svědomí člověka na jeho jednání. Za mravně vydařené jednání je možno považovat jen to, které je v souladu se svědomím člověka. Je proto velmi obtížné hodnotit mravnost jednání. Hodnotit můžeme pouze to, jak se jednání člověka shoduje s morálními normami společnosti.

Morální hodnotu jednání spatřuje I. Kant jen v tom jednání, které se děje z úcty k zákonu, nikoliv však ve smyslu právní normy, ale zákona, který se nachází v člověku jako v rozumné bytosti. „Pouze představa tohoto zákona za podmínky, že je ona pohnutkou vůle a nikoli očekávaný účinek, může vytvářet to znamenité dobro, jež nazýváme mravním dobrem.“¹⁰⁰ Pokud je určité jednání odůvodněné následky, které se od něj očekávají, nemá toto jednání podle I. Kanta žádnou mravní hodnotu, protože všechny tyto následky by mohly vzniknout i z jiných příčin, než je vůle rozumné bytosti. Vzhledem k tomu, že se jediné nejvyšší a nepodmíněné dobro se nachází v rozumné bytosti a v ní se současně nachází zákon, lze jen jednání z povinnosti hodnotit jako mravně dobré.

Následně vyvozuje I. Kant obecnou zákonitost jednání takto: „Nikdy nemám postupovat jinak než tak, abych mohl současně chtít, aby se má maxima stala obecným zákonem.“¹⁰¹ Maximou rozumí Kant čistou úctou k praktickému zákonu, a pokud se tato čistá úcta k zákonu, jako subjektivní princip chtění stane objektivně zákonem, jako objektivním principem chtění, stane se jednání jednáním mravně dobrým. Zákonitost mravního jednání ilustruje Kant na příkladu slibu a lži. Mohu něco slibovat s tím, že vím, že to později nesplním, mohu chtít lež, ale nemohu chtít,

⁹⁹ Srov. FULLER: op. cit., 19.

¹⁰⁰ Srov. KANT Immanuel: Základy metafyziky mravů, Praha: Svoboda, 1990, 64–65.

¹⁰¹ KANT: op. cit., 65.

že má platit obecný zákon lhát. Pokud by platil, zničila by se instituce slibu jako takového, k čemu by byl slib, kdyby platil obecný zákon, že lze dávat lživé sliby.

2.4 Mravní hodnocení realizace svobody

Veritatis splendor se ptá po svobodě a připomíná, že „otázka svobody je klíčovým problémem v současné morálce“.¹⁰² Základem lidských práv chápaných ve svém celku je právo na náboženskou svobodu a na respektování svědomí při hledání pravdy. Současně varuje před zabsolutizováním svobody, ale též před rezignací nad možnostmi realizovat svoji svobodu.¹⁰³ Není to však otázka svobody jako takové, protože ta je daností, jedná se o otázku realizace svobody, resp. otázku toho, jak správně žít, aby člověk žil v souladu s pravdou a aby dosáhl spásy. *Veritatis splendor* uvádí, že „pokud existuje právo, aby člověk byl respektován při hledání pravdy, pak musí ještě dřív existovat pro každého člověka závazná morální povinnost, aby hledal pravdu a přijal ji, jakmile ji pozná.“¹⁰⁴

Instructio de libertate christiana et liberatione poukazuje na rozdíl mezi spontánním pohledem na svobodu a její možnou realizací. Při spontánním pohledu lze říci, že svobodný je ten člověk, který je schopen činit vše, co si zlíbí a není omezen nějakými vnějšími překážkami a tím se těší úplné nezávislosti, oproti tomu je závislost vůle člověka na vůli ostatních.¹⁰⁵ *Instructio de libertate christiana et liberatione* upozorňuje na povrchnost tohoto vnímání a připomíná otázky, které se zde současně vynořují, a to otázky, zda člověk opravdu může dělat co chce, zda vůbec zná svá přání. Lidská přání mohou často být protikladná, některá přání převyšují schopnosti a možnosti konkrétního člověka. Překážky, které jsou kladeny lidskému chtění, nepřicházejí jen zvenčí, ale jsou uvnitř jednotlivce.

Obě výše uvedená vyjádření se vypořádávají se snahou vnímat svobodu jako neomezenou volnost. Velkým pokušením při používání pojmu svobodu je obecný jazyk, obecná terminologie, ve které splývá svoboda s volností, svoboda jako protiklad povinnosti. Prvořadé je, uvědomit si, že výrok: „člověk je bytost svobodná“, neznamená, že člověk je oprávněn realizovat svoje přání a touhy, jak se mu zlíbí. Nelze však popírat lidskou svobodu, protože to by bylo popírání důstojnosti člověka jako takového. Popření svobody člověka vede k jeho degradaci, protože je to zásah do samotného lidství, člověk bez svobody není člověkem.

¹⁰² VS 31.

¹⁰³ VS 33: „současně se zdůrazňováním svobody, ale kupodivu v protikladu k ní, moderní kultura důrazně zpochybňuje samu tuto svobodu.“

¹⁰⁴ VS 34.

¹⁰⁵ Srov. LCHL 25.

Nejdůležitější při rozhodování člověka je pravdivost jeho svědomí. Člověk je povoláván Bohem, aby činil dobro a aby hledal pravdu. Jsme schopni hodnotit lidské jednání podle činů - zda jsou dobré nebo špatné, ale je pro nás téměř nemožné, abychom soudili, zda člověk jedná v pravdě se svým svědomím. Člověk nebude primárně souzen podle skutků, které koná, ale podle poslušnosti vůči zákonu, který má vepsán v srdci.¹⁰⁶ Z tohoto důvodu prakticky nemůžeme soudit o člověku, který koná zlé činy, že jedná proti pravdě, neznáme totiž jeho vnitřní život,¹⁰⁷ jeho pohnutky a omezení. Na skrytost rozhodnutí člověka upozorňuje K. Rahner s tím, že nikdy nemůžeme poukázat na nějaký konkrétní moment v životě člověka a říci, že právě v tomto okamžiku došlo k radikálnímu „ano“ či „ne“ vůči Bohu, odmítnutí Boha může být ve zdánlivě skryté bezvýznamnosti a naopak přijetí může být i v životě spojeném se zločinem.¹⁰⁸ Je nutno si uvědomit, že naše hodnocení člověka ve smyslu toho, do jaké míry hledal pravdu a přijal ji, je velmi limitované.

Je nezbytné rozlišovat mezi vnitřně pravdivým jednáním a objektivními skutky. *Veritatis splendor* zdůrazňuje, že „je nepřijatelné, aby se ‘subjektivní’ omyl o morálním dobru zaměňoval s ‘objektivní’ pravdou, jež se rozumně předkládá člověku s ohledem na jeho cíl“.¹⁰⁹ Zlo je vždy zlem, nelze ho schvalovat, tolerovat ho ani k němu mlčet. Člověk je povinen vystoupit proti zlu, ale není schopen soudit vnitřní pohnutky jiného člověka. Není vnitřní rozpor mezi skutečností, že jednání člověka má mravní hodnotou, ačkoliv je objektivně zlé. Je však pochopitelné, že tento závěr působí velké těžkosti, protože podle obecných představ je mravně hodnotné to jednání, které je objektivně dobré. Pro objasnění svého závěru se proto nyní budu věnovat svobodě ve vztahu ke svědomí, přípustnosti jednání v souladu se svědomím a svobodě svědomí ve vztahu k učení církve.

2.5 Svědomí a svoboda

Svědomím běžně označujeme představy člověka o tom, co je morálně správné a co je špatné. Člověk jej vnímá jako vnitřní hlas, který schvaluje nebo naopak odmítá jeho jednání. Tento vnitřní hlas se v člověku ozývá před vlastním jednáním i

¹⁰⁶ GS 16: „Svědomí je nejtajnější střed a svatyně člověka. Věrnost svědomí spojuje křesťany s ostatními lidmi při hledání pravdy a při pravdivém řešení mnoha mravních problémů.“

¹⁰⁷ GS 16: „Nezřídka se ovšem stává, že se svědomí vlivem nepřekonatelné neznalosti mýlí, avšak tím neztrácí svoji důstojnost. To však nelze říci tehdy, když se člověk málo stará o hledání pravdy a dobra a jeho svědomí se vlivem návyku na hřích poznenáhlu stává téměř slepým.“

¹⁰⁸ RAHNER: op. cit., 156: „Pod zdánlivě největším zločinem se za jistých okolností nemusí nic ukrývat, neboť to může být pouze jev předpersonální situace, a naopak za fasádou občanské bezúhonnosti se může skrývat zatrpklé a zoufalé, ale skutečně subjektivně realizované, a nikoli pouze bolestivě trpěné ‘ne’ vůči Bohu.“

¹⁰⁹ VS 63.

následně jako hodnotící soud o jednání, které člověk uskutečnil. *Katechismus katolické církve* definuje svědomí jako „soud rozumu, kterým lidská osoba poznává mravní jakost konkrétního činu, který se chystá vykonat, který právě koná anebo vykonala.“¹¹⁰ Teologii svědomí jako první biblický autor rozpracoval sv. Pavel, pro svědomí používá termín syneidesis, který pro něj znamená reflexivní nezávislý soud přisuzovaný v Písmu lidskému srdci.¹¹¹ Pro sv. Pavla bylo velmi důležité objasnit úlohu svědomí, a to ve vztahu k zákonu a ke svobodě, vzhledem k tomu, že se ve svých listech intenzivně zabýval osvobozením, které křesťanům přinesl Kristus. Křesťan již není otrokem kultických předpisů, je svobodný ne ve smyslu libovůle, ale svobodou v Kristu. Toto osvobození ovšem neznámá, že křesťan může dělat vše, co ho napadne, bez reflexe vlastního chování. Jak připomíná sv. Pavel: „Všechno je mi dovoleno – ano, ale ne všechno prospívá. Všechno je mi dovoleno – ano, ale ničím se nedám zotročit.“¹¹²

Sv. Pavel pečlivě promýšlí svoje učení o svobodě svědomí, prvotní je pro něj, aby křesťané správně pochopili význam osvobození. Není tu již vázanost kazuistickými nařízeními, nejdůležitější je vlastní vztah člověka k Bohu. Jak však člověk pozná, že žije správně, když není povinen poslouchat dřívější předpisy? Sv. Pavel si všímá, že i pohané jsou schopni vnímat mravnost svého konání, že mají ve svém srdci vepsán určitý zákon. Na adresu těchto pohanů uvádí sv. Pavel: „To, co zákon požaduje, mají napsáno ve svém srdci, jak dosvědčuje jejich svědomí, poněvadž jejich myšlenky je jednou obviňují, jednou hájí.“¹¹³ Pokud jsou pohané schopni vést dialog se svým svědomím, tím spíše mohou být něčeho takového schopni křesťané. Sv. Pavel však upozorňuje, že soud svědomí je vždy podřízen Bohu: „Vždyť ani já nejsem soudcem sám nad sebou; ničeho si nejsem sice vědom, tím však ještě nejsem ospravedlněn, neboť mým soudcem je Pán.“¹¹⁴

Ohledně vázanosti člověka vlastním svědomím, domýšlí sv. Pavel případy úzkostlivých křesťanů, kteří považují za zakázané něco, co je dovolené. Sv. Pavel zdůrazňuje, že prvotní je právě soud jejich svědomí. Pokud by totiž tito křesťané byli přesvědčeni, že nějaké jednání není dovolené, ale přesto se ho dopouštěli, jsou odsouzeni, ačkoliv objektivně by jednali dobře. Toto přesvědčení ilustruje na příkladu masa obětovaného modlám. Sv. Pavel je přesvědčený, že se jíst může, protože tyto modly jsou ničím: „Víme, že je jediný Bůh Otec, od něhož je všechno a my jsme tu pro

¹¹⁰ KKC 1778.

¹¹¹ Srov. LÉON-DUFOUR Xaver: Svědomí, in *Slovník biblické teologie*, Praha: Academia, 2003, 491.

¹¹² 1 Kor 6,12

¹¹³ Řím 2,15

¹¹⁴ 1 Kor 4,4

něho.¹¹⁵ Toto přesvědčení však nesdíleli všichni křesťané, někteří se na toto maso dívali, jako na obětní pokrm. Při tomto přesvědčení pak pro ně nebylo mravně přijatelné toto maso jíst, protože by jednali v rozporu se svým svědomím: „Někteří jsou až podnes tak zvyklí na modly, že jedí toto maso jako oběti modlám; jejich svědomí je nejisté, a proto je poskvrněno.“¹¹⁶

Na otázku, proč má svědomí zásadní význam pro život člověka, odpovídá *Veritatis splendor*, že právě mravní svědomí je místo, kde se setkává svoboda člověka s Božím zákonem¹¹⁷ a s odkazem na *Gaudium et spes* dodává: „V hlubinách svědomí odkrývá člověk zákon, který si sám neukládá, ale který musí poslouchat. Jeho hlas ho vybízí, aby miloval a konal dobro a vyhýbal se zlu, a když je třeba, promlouvá k sluchu jeho srdce: to dělej, tamto nedělej.“¹¹⁸ Svědomí je místo, které reflektuje správnost volby učiněné člověkem. Člověk se v životě neustále rozhoduje, rozhodnutím je i jeho nečinnost, protože i rezignace na aktivní konání je rozhodnutím, pasivita a odmítání odpovědnosti je též odpovědí na výzvu svědomí.

Při svém rozhodování hledá člověk normy, podle kterých může řídit svoje rozhodování. Tyto normy jsou vnitřní a vnější. Vnější normy jsou pravidla existující v okolním světě, a to v podobě norem zákonných a morálních. Vnitřní normu představuje právě svědomí. Důstojnost člověka vyžaduje, aby se člověk rozhodoval svobodně, což v daném kontextu znamená absenci vnějšího donucení. Svobodné rozhodování však neznamená záměrnou volbu libovůle, jak někdy implicitně vyplývá z některých pojednání o svobodném rozhodování.¹¹⁹ Rozhodování člověka totiž není nějaký bezbřehý mechanismus, ale vždy je měřitelné ve vztahu k určité normě.

Člověk se rozhoduje buď v souladu s určitou normou anebo v rozporu s ní a tyto normy mohou být, jak bylo uvedeno výše, dvojí druhu. Rozhodování člověka ve vztahu k vnějším normám je zřetelné vzhledem k vnějšímu světu. Ve vnějším světě lze určit, zda člověk jedná v souladu s normami práva a morálky. Toto jednání však nijak nesouvisí s jednáním podle vnitřních norem, tj. podle vlastního svědomí, protože je zřejmé, že jednání, které je v souladu s vnějšími normami, nemusí být v souladu s vnitřními normami a naopak. To znamená následující: jednat v souladu se zákonem (vnějšími normami) může být v rozporu se svědomím a jednání proti zákonu může být v souladu s vlastním svědomím.

¹¹⁵ 1 Kor 8,6

¹¹⁶ 1 Kor 8,7

¹¹⁷ Srov. VS 54.

¹¹⁸ GS 16.

¹¹⁹ Tuto tendenci lze zaznamenat též ve VS, např. čl. 32: „V některých proudech moderního myšlení se zdůrazňuje svoboda až k jejímu zabsolutizování.“

Právě v tomto bodě je klíčové úskalí problému, zda je přípustné, aby člověk vždy za všech okolností mohl jednat podle vlastního svědomí. Obavy, které se v této souvislosti vynořují, pramení ve skutečnosti, že ve vnějším světě není poznatelné, zda člověk opravdu jedná podle vlastního svědomí, je pouze patrné nedodržování, resp. porušování vnějších norem. Problémy spojené s těmito otázkami jsou reflektovány také v encyklice *Veritatis splendor*, která se kriticky vyjadřuje na adresu těch autorů, kteří prohlašují, že morální předpisy nejsou objektivním měřítkem, ale pouze jakýmsi orientačním bodem pro vhodné uspořádání vlastního života. Podle těchto autorů vede hlas svědomí člověka k tomu, aby tvůrčím způsobem a zodpovědně přijal osobní úkoly, které mu Bůh svěřuje a aby netrpěl úzkostlivostí ohledně zachování všeobecných předpisů.¹²⁰

Výše zmíněné otázky a problémy vycházejí z toho, že pojem svědomí je interpretován širokým způsobem, ať už v odborné literatuře, tak i v běžném životě. Svědomí jako vnitřní norma není poznatelné způsobem, jakým poznáváme vnější normy. Na druhé straně je i z běžného pozorování zřejmé, že pojem jednání podle vlastního svědomí svádí k zneužívání. Pokud určitý člověk jedná v rozporu s morálními nebo právními normami a současně se zaklíná formulací „moje svědomí je čisté“, „jednám podle svého svědomí“, přičemž s přihlédnutím ke všem souvislostem daného jednání a jeho vlastní osobnosti je patrné, že tomu tak není, vyvolává možnost jednat podle vlastního svědomí obavy jako lehce zneužitelná klasifikace pro omluvu jakéhokoliv jednání. V těchto souvislostech také *Veritatis splendor* vystupuje proti autorům, kteří se snaží oddělit všeobecné morální předpisy a jednotlivé konkrétní výjimky a kteří navrhnou tzv. „pastorační“ řešení konkrétních situací, která by mohla v jednotlivých případech ospravedlnit jednání odporující učení církevního učitelského úřadu.¹²¹

2.6 Priorita svědomí

Stěžejní otázka, která musí být zodpovězena při tázání po úloze a významu svědomí, se týká závaznosti svědomí jako normy. Bude tedy člověk souzen podle poslušnosti svědomí nebo podle poslušnosti zákona? Jak bylo připomenuto v předchozím bodě, již sv. Pavel si všímá toho, že všichni lidé mají ve svém svědomí

¹²⁰ Srov. VS 55.

¹²¹ Srov. VS 56, ohled na konkrétní situace by mohl znamenat: „aby člověk prakticky s čistým svědomím dělal něco, co morální zákon hodnotí jako samo o sobě špatné a zlé. Tímto způsobem se zavádí v určitých případech oddělování nebo i protiklad mezi učením o všeobecně platném předpisu a předpisem, který si stanoví jednotlivé svědomí, které by pak rozhodovalo o dobru a zlu.“

vepsaný zákon, který jim stanoví závaznost mravního jednání.¹²² Na skutečnost, že věrnost svědomí je společná všem lidem, upozorňuje také *Gaudium et spes*: „věrnost svědomí spojuje křesťany s ostatními lidmi při hledání pravdy a při pravdivém řešení mnoha mravních problémů.“¹²³ *Gaudium et spes* pak dále objasňuje vztah svědomí a Božího zákona. Každý člověk má svém srdci vepsaný Boží zákon a je vyzván, aby tento zákon ve svém svědomí odkrýval. Boží zákon se projevuje jako hlas, který vybízí člověka, aby miloval, konal dobro a vyhýbal se zlému.¹²⁴

Požadavek na věrnost svědomí však neustále vyvolává pochybnosti, jaká je dostatečná záruka, že lidé se budou chovat mravně správně, vystávají pochybnosti, zda je možné, aby věrnost svědomí byla dostatečnou zárukou správného mravního života. Nedůvěra vůči jednání podle vlastního svědomí je také patrná ve *Veritatis splendor*, kde je na jedné straně vyzdvižována vznešenost a důstojnost svědomí, ale vzápětí je poukázáno na limity svědomí. *Veritatis splendor* totiž nepřesně rozlišuje mezi vlastním svědomím o sobě, resp. rozhodováním podle vlastního svědomí a odpovědností člověka za výchovu svědomí.

Svědomí je ve *Veritatis splendor* vyzdviženo s odkazem na sv. Pavla - Řím 2,14n: „Svědomí je jediným svědkem; to, co se děje v nitru člověka, je skryto očím všech ostatních. Svědomí vydává svědectví jen samotné osobě, v níž sídlí. A jen tato osoba naopak zná svou odpověď hlasu svědomí.“¹²⁵ Úlohu svědomí pak *Veritatis splendor* dále rozvádí a připomíná, že svědomí není pouhým vnitřním dialogem člověka se sebou, ale je hlasem samotného Boha, který promlouvá k člověku a volá ho k poslušnosti mravního zákona. Důstojnost svědomí je pak zakotvena právě v tom, že je svatým prostorem, kde k člověku promlouvá Bůh.¹²⁶

Veritatis splendor dále objasňuje, jakým způsobem člověk jedná podle vlastního svědomí, přičemž zdůrazňuje jeho typický rys, tj. „morální soud člověka o jeho vlastních činech“.¹²⁷ Existuje přirozený zákon, který obsahuje objektivní normy morálního dobra. V konkrétních jednotlivých případech svědomí formuluje ve světle tohoto přirozeného zákona mravní povinnosti, které určují pro konkrétní situaci, jak

¹²² LÉON-DUFOUR Xaver: op. cit., 492: „Boží záměry jsou vepsány do srdce každého člověka dříve, než je upřesňuje Zjevení. I tam, kde Bůh nebyl poznán jako Stvořitel a tam, kde neexistuje jeho Zjevení, může člověk být ve spojení s Bohem a řídit se jeho záměry.“

¹²³ GS 16.

¹²⁴ Srov. GS 16.

¹²⁵ VS 57.

¹²⁶ Srov. VS 58.

¹²⁷ VS 59.

má člověk jednat. Člověk je povinen jednat podle úsudku vlastního svědomí, při opačném jednání ho jeho vlastní svědomí odsoudí.¹²⁸

Vzápětí na to však *Veritatis splendor* připomíná, že úsudek svědomí pouze dosvědčuje existenci a pravomoc přirozeného zákona, sám však zákon nestanoví. Pravdu ukazuje Boží zákon a svědomí má poslouchat objektivní příkázání, protože samo o sobě není nezávislým zdrojem pro rozhodování o tom, co je dobré a co je špatné.¹²⁹ Jaký je tedy vztah mezi pravdou a svědomím, rozhodováním podle vlastního svědomí a poslušností zákona? *Veritatis splendor* hovoří současně o dvou podmínkách, které se mohou za určitých okolností vylučovat, a to o definitivnosti úsudku svědomí na jedné straně, a o poslušnosti objektivních příkázání na druhé straně.

Je naprosto zřejmé, že svědomí nestanoví normy přirozeného zákona, normy dobra a zla, protože tyto normy existují objektivně. Rozhodování podle vlastního svědomí však není rozhodováním v poslušnosti vůči těmto vnějším normám, protože potom by se jednalo o rozhodování bez úsudku svědomí. Vztah svědomí a vnějších norem znamená, že svědomí je povoláno, aby těmto normám naslouchalo a vztahovalo se k těmto normám. To znamená, aby úsudek svědomí odpovídal na existenci norem přirozeného zákona, nikoli však poslušností ve smyslu rozkazu, ale vnitřním přijetím norem. Pro porozumění *Veritatis splendor* je klíčové právě ono „má poslouchat objektivní příkázání“¹³⁰ ve smyslu úkolu svědomí. Z hlediska přesnosti vyjadřování, je mírně zavádějící výraz „poslouchat“, protože tento termín znamená v obecném jazyce povinnost něco udělat bez vlastního vztahu k předmětu činnosti. Poslušnost znamená splnění normy, rozkazu, bez ohledu, zda existuje můj vnitřní souhlas. Jako přesnější výraz se v dané souvislosti jeví termín „naslouchat“.

Výraz „svědomí naslouchá“ znamená, že svědomí se vztahuje k normám, které existují objektivně mimo svědomí. Svědomí následně vlastním úsudkem zaujímá vztah k těmto normám, tj. jejich přijetí nebo odmítnutí. Z tohoto pohledu je zřejmé, že vnitřní normy svědomí jsou vlastně výsledkem konfrontace vnitřního dialogu

¹²⁸ Srov. VS 59–60, v odstavci 59 VS zdůrazňuje s odvoláním na Instrukci o „etické situaci“ *Contra doctrinam*, Nejvyšší kongregace pro záležitosti posvátného kultu, (ze dne 2.2.1956), definitivnost úsudku svědomí: „Úsudek svědomí potvrzuje definitivně, zda určité jednání se shoduje se zákonem; formuluje též bezprostřední morální předpis pro určitý dobrovolně vykonaný skutek a uskutečňuje tak 'uplatňování objektivního zákona na určitý zvláštní případ'.“ VS pak ale vzápětí v následujícím odstavci přechází k zpochybnění této zásady.

¹²⁹ VS 60 s odkazem na encykliku JANA PAVLA II.: *Domínium et vivificantem* (ze dne 18. května 1986), 43 a též na GS 16: „Svědomí není nezávislým a jedinečným zdrojem pro rozhodování o tom, co je dobré a co je špatné; naopak, je do něho hluboce vepsána zásada, že má poslouchat objektivní příkázání, které je základem a podmínkou, aby rozhodnutí svědomí odpovídala příkázáním a zákazům, které řídí lidské jednání.“

¹³⁰ VS 60.

člověka, který vede ve svém nitru, a objektivních norem přirozeného zákona. Člověk naslouchá ve svém nitru hlasu, kterým k němu promlouvá Bůh, a současně zaujímá vztah k objektivním normám. Vnitřní normy svědomí jsou pak odpovědí na objektivní normy. Konání ve vnějším světě může být v souladu s vnitřním hlasem, anebo vědomým odmítnutím tohoto hlasu, což však neznamená vnější jednání v souladu nebo v rozporu s objektivními normami.

Klíčovým problémem při zvažování otázky, zda je rozhodování podle vlastního svědomí skutečně prioritní při posuzování mravní odpovědnosti člověka, je nemožnost posoudit a určit míru věrnosti svědomí při konkrétním jednání člověka. Lehkovážné užívání pojmu svědomí nebo ledabylé tvrzení „moje svědomí mi říká to a to“ pak vede k důvodným pochybnostem, zda skutečně můžeme uznat prioritu svědomí. Při tomto vnějším pozorování se nám v důsledku těchto okolností jeví rozhodování podle vlastního svědomí jako něco nezávazného, jako výsledek volné úvahy bez vazby na mravní odpovědnost, na závazné vnější normy.¹³¹ H. Weber uvádí následující důvody, pro které je navzdory všem pochybnostem nezbytné trvat na požadavku, že považujeme svědomí za poslední závaznou normu:

- 1) antropologicko etický důvod: k důstojnosti člověka náleží nezastupitelnost, i když jedná jako člověk, nemůže delegovat jinému odpovědnost za svoje jednání;
- 2) teologický důvod: Bůh volá každého člověka osobně, jednotlivec pak má osobním způsobem odpovídat, to však může jen tehdy, i když se drží hlasu svého svědomí, nesmí se objeovat před Bohem s cizími odpověďmi;
- 3) praktický důvod: okolnosti a podmínky jsou v životě tak různorodé, že nemohou existovat normy a pravidla pro všechny případy.¹³²

2.7 Autonomie svědomí

Při srovnání jednotlivých výroků o svědomí ve *Veritatis splendor* můžeme zaznamenat jisté napětí mezi jednotlivými výpověďmi, které je nejvíce vyvoláno obavami o správné chápání úlohy svědomí. Na jedné straně jednoznačné uznání úsudku svědomí, včetně uznání hodnoty rozhodování podle nezaviněně mylného svědomí. Na druhé straně výpovědi, z kterých vyplývají obavy, že by samo svědomí

¹³¹ Na obtíže při hodnocení jednání podle vlastního svědomí upozorňuje WEBER, op. cit., 208: „Jak vážné je něčí odvolání se na vlastní svědomí, to se nedá nikdy přesně zjistit; dá se tomu vždycky jen věřit. Tím je ale současně také dáno pokušení ke zneužití a klamání; říká se svědomí, když jde ve skutečnosti o sobectví, přání a nálady.“

¹³² Srov. WEBER: op. cit., 207.

stanovilo vlastní morální normy.¹³³ Též na jiném místě *Veritatis splendor* odsuzuje názor, podle kterého je osobnímu svědomí udělena výsada, aby samo a nezávisle určovalo měřítko pro dobro a zlo a proti tomuto zdůrazňuje pojetí svědomí jako: „úkon osobní inteligence, jemuž přísluší uplatňovat univerzální znalost dobra na každou určitou situaci a činit si úsudek o tom, jaké správné jednání má být zvoleno zde a nyní“.¹³⁴

Ve *Veritatis splendor* je patrná obava, že dochází ke spojení jednání podle vlastního svědomí a pravdivostí tohoto úsudku,¹³⁵ jinými slovy řečeno, že lidé si vykládají pojem jednání podle vlastního svědomí jako dovolenost stanovit si vlastní normy a těmi se řídit, že tedy nemusí respektovat žádné vnější normy, protože jejich jednání je dostatečně ospravedlněno vlastním svědomím, vlastními vnitřními normami, které jsou tímto jedinými morálními normami. Zde je patrné promíchání dvou skutečností, které by měly být důsledně oddělovány. Vnitřní normy svědomí jsou normami každého konkrétního jednotlivce a nikdy nejsou objektivní normami platnými ve vnějším světě. Tyto vnitřní normy jsou však jediné způsobilé určit vnitřní pravdivost člověka. Existují tedy vnitřní normy ve svědomí a objektivní morální normy.

Člověk je odpovědný podle toho, jak jedná vnitřně pravdivě, toto jeho jednání zakládá odpovědnost člověka před Bohem. Na rozdíl od této vnitřní odpovědnosti bude vůči společnosti vždy vyžadováno dodržování vnějších norem. Svědomí nezakládá normy pro vnější jednání, ale zavazuje člověka, aby podle něj jednal. Připuštění primátu svědomí s sebou vždy nese obavy ze subjektivismu, jak je také dobře patrné v uvedených citacích *Veritatis splendor*. Tato obava je reálná, řešením však není odmítnutí závaznosti rozhodnutí podle vlastního svědomí s neustále kladeným důrazem na otevřenost svědomí vůči objektivním normám, na výchovu svědomí a poctivému naslouchání hlasu svědomí.¹³⁶

¹³³ VS 4: odsuzuje ty autory, kteří by se snažili tvrdit: „že jen ve vztahu k víře se má rozhodovat o příslušnosti k církvi a její vnitřní jednotě, zatímco v morální oblasti je možno trpět pluralismus v názorech a jednání, které lze ponechat úsudku subjektivního svědomí jednotlivců.“

¹³⁴ VS 32.

¹³⁵ VS 32: „K tvrzení, že každý člověk má jednat podle vlastního svědomí, se neprávem připojilo další tvrzení, že morální úsudek je pravdivý proto, že vychází z vlastního svědomí. Tímto způsobem však zmizel nezbytný požadavek pravdy, který nahradila jiná měřítko: upřímnost, autenticita nebo souhlas, 'shoda se sebou samým', takže se dospělo k názoru, že morální úsudek je založen zcela na soukromé úvaze.“

¹³⁶ WEBER: op. cit., 207: „Svědomí je poslední norma, nesmí však zůstat uzavřeno do sebe. Potřebuje stále komunikovat s prostředím a je odkázáno na Boží vedení. Zakrňuje, zůstává-li v sobě samém; potřebuje vzduch společenství a světlo milosti.“

2.8 Mylné svědomí

Svědomí se může mýlit, je sice Božím hlasem v nitru člověka,¹³⁷ ale tomuto hlasu naslouchá člověk. Lidské prostředky naslouchání nejsou dokonalé, svědomí člověka se proto může mýlit, i když je člověk přesvědčen, že pozorně naslouchá svému nitru. *Veritatis splendor* s odvoláním na *Gaudium et spes* připomíná, že důstojnost má i toto mylné svědomí.¹³⁸ *Veritatis splendor* připouští hodnotu tohoto mylného svědomí, ale se silným důrazem na skutečnost, že se opravdu jedná o nezaviněně mylné svědomí.¹³⁹ Hodnota mylného svědomí spočívá v touze hledat pravdu, i když člověk porušuje objektivní mravní řád, podstatná v jeho jednání je jeho vlastní pravda, jak je tento člověk pravdivý vůči sobě.

Z hlediska mravní hodnoty činu rozlišuje *Veritatis splendor* mezi mravní hodnotou činu vykonaného s dobrým svědomím a hodnotou činu vykonaného podle mylného svědomí s tím, že mravní hodnoty obou činů nelze srovnávat.¹⁴⁰ Je třeba však upřesnit, že mravní hodnota jednání jako takového je v obou případech stejná, což však neznamená, že bychom nazývali zlo dobrem, jak se obává *Veritatis splendor*. Rozdíl je totiž mezi mravní hodnotou vlastního jednání a výsledkem tohoto jednání, přičemž mravní hodnotu jednání může mít i čin, který je objektivně zlý. Uznání mravní hodnoty tohoto činu však není přitakání zlu, ale pouze vyjádření se k otázce vnitřní pravdivosti člověka.

V návaznosti na hodnotu jednání podle vlastního svědomí *Veritatis splendor* zdůrazňuje nezbytnost formování vlastního svědomí. Je zřejmé, že pokud člověk nedbá o svoje svědomí, resp. jeho formování, o hledání pravdy, rezignuje na úsilí o mravní hodnotu jednání.¹⁴¹ Člověk je povolán, aby hledal dobro. *Veritatis splendor* připomíná pomoc církve a jejího učitelského úřadu při formování svědomí, protože „úkolem církve je hlásat a autenticky učit pravdu, kterou je Kristus, a zároveň ze své autority vyhlášovat a potvrzovat zásady mravního řádu, vyplývající z lidské

¹³⁷ Používání termínu svědomí jako Boží hlas občas naráželo na určité rozpaky, a to právě s ohledem na možnost omylu svědomí, protože Boží hlas nemůže připouštět možnost omylu. K tomu např. WEBER: op. cit., 205: „Bůh nevolá vedle omezených představ nebo přes ně, tak jako ani v bibli nemluvil bez lidských slov, nýbrž jen v nich. Proto také se dá i v omezeném nebo dokonce nesprávném hlášení svědomí vidět Boží výzva, a svědomí tím chápat jako Boží hlas, i když vždy jen v omezeném smyslu.“

¹³⁸ GS 16: „Nezřídka se ovšem stává, že se svědomí vlivem nepřekonatelné neznalosti mýlí, avšak tím neztrácí svou důstojnost. To však nelze říci tehdy, když se člověk málo stará o hledání pravdy a dobra a jeho svědomí se vlivem návyku na hřích poněmáhle stává téměř slepým.“

¹³⁹ VS 62: „Omyl svědomí může být výsledkem *nepřekonatelné nevědomości*, kterou si dotyčný subjekt neuvědomuje, a z níž nemůže vlastní silou vyjít.“

¹⁴⁰ Srov. VS 63.

¹⁴¹ VS 63 Zde připomíná okolnost, kdy je svědomí chybné vlastní vinou, a tím umenšuje svou hodnotu.“

přirozenosti“.¹⁴² Ke vztahu autority církve a svobody svědomí pak *Veritatis splendor* uvádí, že autorita církve neporušuje svobodu svědomí křesťanů, protože svoboda svědomí je možná pouze v pravdě a není tedy osvobozením od pravdy. Církev pomáhá člověku, stojí ve službě svědomí, protože církevní učení ukazuje člověku pravdy, které by měly být vlastní jeho svědomí.¹⁴³

Veritatis splendor ve svých výpovědích o svobodě svědomí zdůrazňuje jeho důstojnost a jedinečnost, rovněž uznává hodnotu mylného svědomí, v závěru však vidí svobodu svědomí v zúženém prostoru, protože bez dalšího připomíná, že svoboda svědomí je možná jen v pravdě. Důraz na pravdu je důležitý, protože pro člověka je prvořadá jeho vnitřní pravdivost, tj. život v souladu s vlastním svědomím, které musí být neustále formováno. Pokud je však uznána hodnota mylného svědomí, je s tímto uznáním v rozporu tvrzení, že svobodu svědomí lze realizovat pouze v pravdě, resp. je třeba zdůraznit, že touto pravdou můžeme rozumět pouze vnitřní pravdivost člověka, nikoli závaznou povinnost poslouchat vnější normy.¹⁴⁴

2.9 Svědomí a učitelský úřad církve

Vnitřní pravdivost člověka existuje i tehdy, pokud jedná podle svého nezaviněně mylného svědomí, i když samozřejmě je nutno rozlišovat mezi touto vnitřní pravdivostí a objektivně zlým skutkem, který se nestane dobrým z důvodu mylného svědomí jednajícího. Z tohoto rozlišování též vyplývá, že jednající nemá právo dělat libovolně vše, co je v souladu s jeho mylným svědomím. Limity volnosti jednání jednotlivce jsou dány obecně ve společnosti základním postulátem, který stanoví, že nikdo není oprávněn realizovat svoji svobodu takovým způsobem, který by zasahoval do oprávněných svobod druhého. Společnost musí chránit svobody všech členů a tudíž rovněž chránit své členy před jednáním, které do těchto svobod neoprávněně zasahuje.¹⁴⁵ K míře těchto zásahů se rovněž vyjadřuje *Dignitatis*

¹⁴² Druhý vatikánský koncil: Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* (DH), (ze dne 7. prosince 1965), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon 1995, 14.

¹⁴³ Srov. VS 64.

¹⁴⁴ Na limity uznání svobody svědomí obsažené v koncilních dokumentech upozorňuje WEBER: op. cit., 206: „Texty o svědomí nasadily nepochybně tón, jaký nebylo možno v této síle v katolické teologii slyšet. Vedle toho je tu vždy také myšlenka, že se má rozhodnutí svědomí orientovat podle pravdy, božského zákona a nauky učitelského úřadu. Koncilní přiznání k jedinečnosti svědomí se nachází jen v tomto naprosto tradičním pojetí.“

¹⁴⁵ Nemusí se jednat jen o „tradiční“ trestné činy, ale pro některé evropské státy je rovněž nepřijatelné veřejné hlásání určitých názorů znevažujících zvláště citlivá témata, což je typické pro trestný čin popírání holocaustu. Obecně platí, že není trestné, pokud historici tvrdí bludy, ale toto téma je natolik privilegované, že je trestné i veřejné publikování této lži.

humanae: „Svoboda musí být člověku přiznána v rozsahu co největším a nemá být omezována, leda tehdy a v té míře, jak je nutné.“¹⁴⁶

Obdobné zásady, které platí pro občanskou společnost, platí i pro jednání člověka v rámci církve jako instituce, proto i zde musíme přijmout postulát hodnoty jednání podle vlastního svědomí. Tento problém je mimořádně citlivý, protože z pohledu instituce, která hlásá zjevenou pravdu, není dost dobře myslitelné, aby její členové jejím jménem hlásali názory, které popírají učení církve. Stát je občanský, má umožnit spolužití osob různého vyznání nebo bez vyznání. Církev má odlišnou úlohu než stát, protože zachovává a nese učení Krista, zvěstuje spásu, umožňuje setkávání s Kristem. Není proto myslitelné, aby nezaujala stanovisko k hlásání těch členů, jejichž názory odporují nauce církve, není to možné ne proto, že by toto hlásání zničilo církev, ale protože by napadalo nebo uráželo víru ostatních věřících. Takto pojaté právo na svobodu svědomí představuje zásah do svobod ostatních věřících. J. Ratzinger připomíná, že církev dosud do svého uspořádání neintegrovala základní soubor práv a svobod, který byl uznán jako základní pravidlo pro vytváření politických společenství,¹⁴⁷ důvod vidí především v tom, že církev není pouhou lidskou institucí, pravdy v církvi nejsou výsledkem lidského hlasování.¹⁴⁸

Vyvstává otázka, jak postupovat vůči věřícím, kteří jednají pod vlivem mylného svědomí. H. Weber připomíná pastorační radu, že není vždycky nezbytně nutné vyvracet omyl zastávaný v dobré víře. Záleží totiž na tom, jakou škodu může určitý omyl způsobit. Důrazně je třeba vystoupit proti přesvědčení, které ohrožuje základní hodnoty a práva druhých. Naproti tomu však lze některá chybná přesvědčení snášet za podmínky, že nepůsobí zvláštní škodu a snaha opravit je, by vyvolala další konflikty, bez možnosti očekávat pozitivní vyřešení. Velmi se doporučuje, aby člověk pokud možno upozornil jiného na možnost omylu s tím, že zachová úctu k jeho osobě a respektuje poctivost jeho vyjádření s doplněním, jaké řešení považujeme za správné my sami.¹⁴⁹

Otázka svobody svědomí je zvláště výrazná, pokud se jedná o postavení teologů a učení, které hlásají a vyučují. Je nepochybné, že výpověď teologa má jinou

¹⁴⁶ DH 7.

¹⁴⁷ RATZINGER Joseph: *Církev jako společenství*, Praha: Zvon, 1995, 92: J. Ratzinger v této souvislosti připomíná tvrzení, která se v církvi opakují v souvislosti s touhou po vyšší míře demokracie a s kterými pak dále polemizuje: „Církev by neměla být ‘snášena’ shora, my sami ji budeme ‘utvářet’ a budeme ji obnovovat. Církev vznikne na základě diskuse, kompromisu a usnesení. V debatě se vyjasní, o čem lze dnes jen domýšlet, co totiž je ještě možno dnes považovat za víru nebo za vůdčí ideje pro mravnost.“

¹⁴⁸ RATZINGER: op. cit., 94: „Církev, jež spočívá na rozhodování většiny, se stává pouhou církví lidí. Je uváděna zpět na úroveň toho, co lze vytvářet a objasnit, na úroveň názorů, jež nahrazují víru.“

¹⁴⁹ Srov. WEBER: op. cit., 214–216.

závažnost a schopnost ovlivnit, než pokud to samé bude tvrdit věřící, který žádný mandát k učení neobdržel. Ačkoliv v konkrétním případě může být obsah výpovědi shodný, následky se mohou výrazně lišit. Postavení teologů je proto zvlášť exponované, a to právě z hlediska následků, které mohou způsobit jejich výpovědi. Každá výpověď je posuzována nejen z hlediska samotného obsahu sdělení, ale též podle autority, která ji zaštiťuje, což je v případě teologa navenek legitimizováno kanonickou misí.

Instrukce *Donum veritatis* se vyjadřuje k problému spolupráce učitelského úřadu a teologů při výkladu pravd víry. Z hlediska souhlasu s učením učitelského úřadu se rozlišují následující případy:

- vyhlášení nějaké pravdy za neomylnou, stejně tak učení řádného a všeobecného učitelského úřadu, který předkládá k věření učení víry jakožto Bohem zjevené – vyžaduje se souhlas teologální víry, tj. přilnutí k této nauce;
- definitivní pravdy, které se týkají víry a mravů – tyto pravdy musí být pevně přijaty a zachovávány. Jan Pavel II. doplnil apoštolským listem *Ad tuendam fidem* nový paragraf do CIC/1983 (kán. 750, § 2), který stanoví povinnost pevně přijímat a vyznávat v celku i jednotlivostech veškerou nauku o víře a mravech, kterou církev svým učitelským úřadem definitivně vyhlásila. Ten, kdo odmítá definitivní vyhlášení tohoto charakteru se neshoduje s naukou církve;¹⁵⁰
- učení, které není definitivní a které pomáhá hlouběji pochopit zjevení, či to, co vyjasňuje jeho obsah nebo upozorňuje na shodu nějaké nauky s pravdami víry – vyžaduje se náboženské podřízení vůle a rozumu.¹⁵¹

Vedle učitelského úřadu však stojí také svědomí teologa. Z hlediska mravní hodnoty jednání platí primát svědomí a mravní hodnota jednání podle vlastního svědomí pro všechny lidi bez rozdílu. Pohled *Donum veritatis* je však vůči svědomí teologa dosti restriktivní. S požadavkem na odpovědnost teologa na formování svědomí lze jen bez výhrad souhlasit, stejně tak je třeba zdůraznit, že teolog si musí být vědom odpovědnosti, která vyplývá z jeho postavení a své názory musí sdělovat po pečlivém studiu a rozmyšlení obsahu svého sdělení, výhradně s cílem sloužit pravdě a bez jakýchkoliv jiných úmyslů.

Spor mezi závazností svědomí a poslušností učitelskému úřadu se pochopitelně netýká oblasti vztahu svědomí teologa a učení, které je vyhlášeno závazným

¹⁵⁰ Apoštolský list JANA PAVLA II. daný motu proprio *Ad tuendam fidem* ze dne 18. května 1998.

¹⁵¹ Kongregace pro nauku víry: Instrukce *Donum veritatis* o církevním povolání teologa (DV), (ze dne 24. května 1990), Olomouc: Maticе cyrilometodějská s.r.o., 1999, 23.

způsobem. Učitelství úřad totiž nemůže současně vyhlásit určitou nauku jako závaznou a zároveň legitimovat teologa, který tuto nauku popírá. Pokud by v tomto případě teolog hájil primát vlastního svědomí, který skutečně existuje, je zcela nezbytné, aby učitelství úřad zasáhl. Samozřejmě na prvním místě odejmutím legitimace k veřejnému vystupování, tj. odnětím kanonické mise, dále veřejným vyjádřením učitelství úřadu k názorům onoho teologa, případně též udělením církevního trestu. Zda se opravdu dotyčný teolog řídí hlasem svého svědomí, a proč je tedy jeho svědomí mylné, nebude pravděpodobně nikdy zcela zjevné pro ostatní.

Učitelství úřad je povinen hájit pravost učení, měl by však použít takové prostředky, které jsou za daných okolností nejvíce ku prospěchu věci. Jako spornou se může jevit závaznost definitivní nauky vyhlášena listem *Ad tuendam fidem*, a to z důvodu jisté neurčitosti. Učení je totiž vyhlášeno stanoveným způsobem buď jako neomylné nebo je učením reformovatelným. Někde v tomto prostoru směrem k neomylnému učení se pohybuje definitivní nauka, pokud však není dosud neomylná, je tu určitý prostor pro její dotvoření, další probádání a případné zpřesnění.

V případech učení, které označuje *Donum veritatis* jako učení reformovatelné, je situace odlišná. Vzhledem k tomu, že toto učení nemá konečnou platnost, logicky bychom mohli odvodit, že je možné zastávat názory, které nesouhlasí s učitelství úřadem. *Donum veritatis* v těchto případech připomíná teologům ochotu k podřízení se učitelství úřadu,¹⁵² i když připouští, že některé dokumenty učitelství úřadu byly zatíženy nedostatky. Neshoda mezi závěry teologa a reformovatelným učením učitelství úřadu nemůže být podle *Donum veritatis* ospravedlněna skutečností, že platnost opačného učení je pravděpodobnější, ale též ani úsudkem osobního svědomí teologa.¹⁵³ *Donum veritatis* zaměňuje mezi povinností vůči vlastnímu svědomí a pravdivostí tohoto svědomí a označuje bez dalšího svědomí jako nezpůsobilé k posuzování pravdivosti nauky.

V dané souvislosti však vůbec není zmíněna povinnost vůči vlastnímu svědomí, tj. jednak povinnost formovat svědomí, ale také mu naslouchat. *Donum veritatis* pokračuje s tím, že pokud neshoda v učení nadále přetrvává, je povinností teologa seznámit učitelství úřad se všemi problémy. Příčiny neshody mohou být v nauce samé, v jejím zdůvodnění nebo ve způsobu jejího předkládání. *Donum*

¹⁵² DV, 24: „Vůči učitelství úřadu ve věcech, které samy o sobě nejsou nereformovatelné, má zůstat pravidlem vůle upřímného podřízení.“

¹⁵³ DV, 28: „Nepostačoval by úsudek osobního svědomí teologa, protože toto svědomí nepředstavuje autonomní a výlučnou instanci k posuzování pravdivosti nauky.“

veritatis uznává legitimnost těchto námitek teologů a uvádí, že mohou přispět ke skutečnému pokroku, protože mohou pomoci prohloubit církevní učení.¹⁵⁴ Ačkoli *Donum veritatis* na jedné straně odmítá svědomí jako autonomní a výlučnou instanci, na druhé straně ji připouští, protože uznává oprávnění teologa vystupovat s těmito námitkami, varuje pouze před nevhodným způsobem prezentování námitek (za zvlášť nevhodný způsob považuje použití hromadných sdělovacích prostředků).

Výše uvedené závěry platí pro osobní postoj (případy osobní těžkosti) teologa. Ve věci veřejných postojů teologa *Donum veritatis* jednoznačně zdůrazňuje prioritu učitelského úřadu a odmítá názor, že teolog je povinen souhlasit pouze s neomylnou naukou učitelského úřadu.¹⁵⁵ *Donum veritatis* dochází k závěru, že není možný rozpor mezi svědomím a učitelským úřadem církve, protože protiklad mezi nimi by znamenal „připustit princip svobodného zkoumání, který není slučitelný ani s ekonomií zjevení a jeho předáváním v církvi, ani se správným pojetím teologie a posláním teologa. Výroky víry totiž nepocházejí z nějakého čistě soukromého bádání nebo ze svobodného zvažování slova Božího, nýbrž představují dědictví církve.“¹⁵⁶

V tomto vyjádření především zaujme naprosté odmítnutí principu svobodného zkoumání, a to zvláště např. pokud se srovná se zněním kán. 218 CIC/1983: „Kdo se věnují posvátným vědám, mají náležitou svobodu k bádání a k rozumnému vyjádření svého mínění v oblastech, v nichž jsou odborníky, při zachování náležité poslušnosti vůči učitelskému úřadu. Při porovnání obou výroků je patrné, že *Donum veritatis* apriori odmítá svobodné zkoumání, CIC/1983 je připouští v mezích poslušnosti učitelskému úřadu.¹⁵⁷

Výrok *Donum veritatis*, týkající se odmítnutí principu svobodného zkoumání, je sám o sobě nepřesný, vybočuje z celého kontextu, ve kterém je zasazen. V rámci poslušnosti učitelskému úřadu je svobodné bádání připuštěno, jak vyplývá i z jiných míst *Donum veritatis* (případy osobní těžkosti). Odmítnutí práva na svobodné zkoumání teologa je zmíněno v souvislosti s právem na svobodu bádání, jak je vnímána v občanské společnosti. Je zřejmé, že není možné mezi těmito svobodami

¹⁵⁴ Srov. DV, 30.

¹⁵⁵ DV, 33: „O učení předkládaném učitelským úřadem ne neomylným způsobem se na základě jakéhosi teologického pozitivismu tvrdí, že nemá žádný závazný charakter, a že tak ponechává jednotlivci plnou svobodu s ním souhlasit či nikoli. Tak by teolog byl plně svobodný zpochybnit nebo odmítnout ne neomylnou nauku učitelského úřadu, zejména v oblasti jednotlivých mravních zásad.“

¹⁵⁶ DV, 38.

¹⁵⁷ Na pečlivé rozlišení jednotlivých případů poslušnosti učitelského úřadu upozorňuje KASLYN Robert J[...] S.J., in: *New Commentary on the Code of Canon Law*, edited by Beal John P., Coriden James A., Green Thomas J., New York: Paulist Press, 2000, 250: „Nesouhlas s učením církve nemusí vždy nutně znamenat zrušení polného společenství – upadnutí do schizmatu.“ Vždy je třeba důkladně posuzovat jednotlivé případy, za jasný případ schizmatu považuje Kaslyn chování arcibiskupa Marcela Lefébvre, zvláště pak jeho nezákoně vysvěcení jiného na biskupa dne 30.6.1988 oproti výslovnému papežskému zákazu.

klást rovnítko, protože teolog se nemůže dovolávat těchto práv proti učitelskému úřadu. *Donum veritatis* připomíná povinnost učitelského úřadu hájit učení evangelia a chránit víru Božího lidu. Pokud je to nezbytné, musí učinit některá opatření, např. zbavit teologa oprávnění vyučovat, popř. prohlásit, že některé spisy se neshodují s učením víry.¹⁵⁸

Namísto odmítnutí principu svobodného zkoumání by bylo vhodnější, aby byly uvedeny podmínky a možnosti svobodného zkoumání. Učení církve není uzavřené, neustále se rozvíjí a prohlubuje, a to právě díky zkoumání teologů. Některý výjimečný teolog skutečně ve svém učení dovede zaujmout natolik pronikavý a hluboký pohled, kterým předběhne výrazně svoji dobu, a proto může být zpočátku odmítnut učitelským úřadem. Tento teolog se musí vyrovnat nejen s nepochopením, ale i s různými zákazy a omezeními. Pro teologa, který se ocitne v takovéto situaci, je nejdůležitější jeho hluboká víra, pokora a rovněž také setrvání věrnosti svědomí, která se prokáže v čase jako zásadní.¹⁵⁹ Právě v těchto souvislostech je patrná hodnota jednání podle vlastního svědomí. Pokud tento teolog zůstal věrný svému svědomí a jeho svědomí bylo pravdivé, jeho učení bude v čase přijato a oceněno.¹⁶⁰

Donum veritatis nepřipouští v církvi možnost jednání, které by bylo analogické např. ve vědeckém světě, protože jednoznačně odmítá odvolání se na souhlas jiných teologů, případně většiny věřících.¹⁶¹ Teolog je podřízený učitelskému úřadu a má se vyhnout projevům nesouhlasu vůči němu.¹⁶² *Donum veritatis* také připomíná odpovědnost učitelského úřadu za jednotu a snahu o odstraňování napětí. Je třeba si uvědomit, že učitelský úřad se bez teologů neobejde, protože při svém rozhodování vychází z teologických studií. Na prvním místě je proto důležité, jak pečlivě naslouchá teologům a jak bedlivě rozvažuje jejich názory. Rovněž se projevuje i vliv názorů a postojů obecně zastávaných ve společnosti, tento vliv by

¹⁵⁸ Srov. DV, 37.

¹⁵⁹ DV, 31: v souvislosti s problémem osobních těžkostí uvádí: „Pro člověka, který je upřímný a miluje církev, může tato situace představovat obtížnou zkoušku. Může se však stát pozváním, aby trpěl v tichosti, v modlitbě a s jistou nadějí, že pravda, jedná-li se vskutku o ni, se nakonec prosadí.“

¹⁶⁰ Srov. SECKLER Max: Církev a její teologové, in: Teologické texty 1 (2007) 7–9: Autor klade důraz na svobodu teologa ne jako na možnost libovůle, ale jako na „svobodu a odvahu víry zcela se spolehnout na vědu víry, což přináší nový typ vazby a poslušnosti, totiž poslušnost vůči vědeckému svědomí v otázce pravdy, a to znamená ochotu sklonit se před argumenty.“

¹⁶¹ DV, 39: „Požadovat od většiny názor, co se má věřit a konat; obracet se proti učitelskému úřadu církve tlakem veřejného mínění, bát si za záminku ‘souhlas’ teologů; tvrdit, že teolog je jakýmsi prorokem ‘základny’ čili autonomního společenství, které je tak pokládáno za jediný zdroj pravdy: toto všechno ukazuje na závažnou ztrátu smyslu pro pravdu a také smyslu pro církev.“

¹⁶² Současně je třeba také připomenout, co znamená křesťanská poslušnost: KASLYN, op. cit. 265: „Poslušnost, kterou zavazuje kán. 212 věřící, není nekritická nebo slepá, ale přemýšlivá odpověď vyžadující křesťanskou vzdělanost.“

neměl být chápán jako nátlak, ale jako výzva k reflexi a podnět pro další prohlubování nauky.

2.10 Svoboda a morální zákon

Zákon bývá pravidelně vnímán jako omezení svobody, a to ve smyslu zákona chápaného jako soubor předpisů a svobody jako volnosti jednání. *Veritatis splendor* uvádí ke vztahu svobody a Božího zákona, že tento zákon nevylučuje dokonce ani nezmenšuje lidskou svobodu, ale naopak ji chrání a rozvíjí.¹⁶³ Důvod je dán tím, že morální zákon pochází od Boha, je výrazem Boží moudrosti, Bůh současně obdařil člověka praktickým rozumem, kterým člověk poznává Boží zákon. Nezávislost rozumu neznamená, že rozum sám vytváří morální hodnoty a pravidla, ale že je schopen poznávat Boží zákon. K podřízenosti věčnému zákonu uvádí sv. Tomáš, že „dobří lidé jsou podřízeni věčnému zákonu dokonale, protože vždy jednají ve shodě s ním. Špatní lidé jsou tomuto zákona podřízeni také, ale nedokonale, protože jak jejich poznání dobra tak jejich sklon k dobru jsou nedokonalé.“¹⁶⁴

Zde se dostáváme k otázce poznatelnosti morálního zákona. „Schopnost poznávat Boží zákon je dána každému člověku, ale tato schopnost není u všech lidí stejná.“¹⁶⁵ Zde se opět vracíme k otázce svědomí člověka, ve kterém člověk poznává Boží zákon, protože vztah mezi svobodou a poslušností Božímu zákonu, resp. následování Božích přikázání se odehrává ve svědomí člověka.¹⁶⁶ Chápání významu lidského svědomí zaznamenalo výrazný posun oproti minulosti, pro srovnání lze uvést stanovisko ke svědomí v *Libertas*, encyklice Lva XIII. o povaze lidské svobody, která prohlašuje, že je nezbytné odmítnout názor, podle kterého se člověk může podle svého svědomí rozhodnout pro Boha. *Libertas* nahlíží na svědomí člověka, jako na oprávnění člověka odmítnout poslouchat veřejnou autoritu, pokud by tato byla v rozporu s Božím zákonem. Svoboda člověka podle *Libertas* spočívá v jeho oprávnění poslouchat příkazy věčného zákona.¹⁶⁷

Lidská přirozenost je společná všem lidem, a právě proto existují univerzální příkazy a zákazy přirozeného zákona, které zavazují všechny a za všech okolností. Vůči těm, kteří zpochybňují existenci objektivních mravních norem, odpovídá

¹⁶³ VS 35.

¹⁶⁴ Sv. T. AKVINSKÝ, op. cit., q 93.

¹⁶⁵ Sv. T. AKVINSKÝ, op. cit., q 93: „Každý poznává věčný zákon - způsobem, který jsme vyložili - podle své schopnosti, ale nikdo jej nemůže obsáhnout úplně, protože jeho účinky ho nemohou úplně vyjádřit.“

¹⁶⁶ VS 54: „Vztah mezi svobodou člověka a Božím zákonem má své živé sídlo v 'Srdci' lidské bytosti, nebo v mravním svědomí.“

¹⁶⁷ Srov. LEV XIII. Encyklika *Libertas* (L) o povaze lidské svobody, (ze dne 20. června 1888), http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/ (7. ledna 2007), 30.

Veritatis splendor, že „člověk sice vždy žije v určité kultuře, ale současně vždy existuje v člověku něco, co tyto kultury přesahuje, a to je právě lidská přirozenost.“¹⁶⁸ Je zde vždy lidská důstojnost člověka a požadavek na pravdivost jeho bytí, který je univerzální a který musí být zachován v každé kultuře. Právě tato lidská důstojnost je východiskem pro formulaci univerzálního zákona, proto je nezbytné vždy hledat v různých kulturních souvislostech co nejpřiměřenější formulace univerzálních a neměnných morálních předpisů.¹⁶⁹ Sv. Tomáš se zabývá možností měnitelnosti přirozeného zákona a rozlišuje přitom mezi obecnými principy přirozeného zákona a mezi jednotlivými závěry z něho odvozenými s tím, že naprosto nezměnitelné jsou první principy přirozeného zákona. Druhotné příkazy, kterými jsou míněny závěry z prvních principů, znamenají, že přirozený zákon se nemění tak, že by jeho příkazy všeobecně přestaly platit, ale ve zvláštních a řídkých případech se může měnit z některých speciálních příčin, které brání v zachovávání takových příkazů.¹⁷⁰

Veritatis splendor se zabývá povahou morálního zákona, který je dán člověku, a uvádí, že „je to přirozený zákon, kterým je sám věčný zákon, vložený do rozumem obdařených bytostí, který v nich budí sklon ke skutkům a cílům, jež jsou pro ně vhodné; je to sám věčný rozum Stvořitele a vládce vesmíru.“¹⁷¹ Tento přirozený zákon je svou povahou univerzální,¹⁷² protože i skutečné dobro je univerzální. „Přirozený zákon souvisí s přirozeností osoby, protože vyjadřuje cíle, práva a povinnosti vycházející z tělesné a duchovní přirozenosti osoby,“¹⁷³ tj. z harmonie lidské osobnosti jako celku. Z tohoto důvodu také zásahy proti tělesné lidské integritě nevyplývají z pouhého práva na život, ale z důstojnosti lidské osoby.

O střetu mezi morálním zákonem a svobodou uvádí *Veritatis splendor*, že lidská svoboda a Boží zákon se setkávají a téměř splývají, když člověk svobodně poslouchá Boha a Bůh sám nabízí člověku nezaslouženou laskavost. Poslušnost musí být svobodná, protože jinak by člověk byl zbaven možnosti rozhodovat o sobě. Dobrovolná poslušnost člověka vůči Božímu zákonu znamená účast lidského rozumu a vůle na Boží prozřetelnosti.¹⁷⁴ Tato svoboda v poslušnosti zákona ovšem znamená svobodu osvobozeného člověka. Pokud se člověk ve své svobodě rozhodne pro Boha, je poslušný Božího zákona, jeho lidské bytí je osvobozeno, dochází naplnění. Pokud

¹⁶⁸ VS 53.

¹⁶⁹ Srov. VS 53.

¹⁷⁰ Srov. Sv. T. AKVINSKÝ, op. cit., q 94.

¹⁷¹ VS 44.

¹⁷² VS 51: „Přirozený zákon je univerzální ve svých předpisech a jeho právoplatnost se vztahuje na všechny lidi proto, že vyjadřuje důstojnost lidské osoby a je podkladem jejich základních práv a povinností.“

¹⁷³ VS 50.

¹⁷⁴ VS 41.

člověk odmítne Boha, neztrácí lidskou svobodu jako takovou, ale jeho bytí je zotročováno.

Vyjádření o vztahu lidské svobody a zákona se mění i ve vyjádření jednotlivých encyklik. Podle *Libertas* vyžaduje povaha lidské svobody nezbytně poslušnost nejvyššímu a věčnému zákonu nařizujícímu dobro a zakazujícímu zlo.¹⁷⁵ Zde je zdůrazněna povinná poslušnost vůči zákonu, nikoli tedy svobodné přijetí, resp. svobodná poslušnost, o které hovoří *Veritatis splendor. Instructio de libertate christiana et liberatione* připomíná, že nedostatek vnitřní harmonie a slabosti člověka mají neblahý vliv na realizaci lidské svobody, nemohou však negovat tuto svobodu a odpovědnost z ní vyplývající.¹⁷⁶

¹⁷⁵ L 11.

¹⁷⁶ LCHL 54.

3 SVOBODA A PRÁVO

3.1 Pojem právo

Vymezení pojmu kanonické právo je nezbytným prvním krokem, abychom mohli přistoupit k analýze svobody člověka a její realizaci v kanonickém právu. První otázku, kterou si musíme klást, je proto: Co je kanonické právo? a s tím související další otázky: Jaký je vztah práva chápaného v jeho obecném pojmu a kanonického práva? Jaké jsou charakteristické rysy a specifické odlišnosti kanonického práva? Z tohoto důvodu je proto nezbytné nejdříve vymežit pojem právo, a současně s tímto vymezením se zabývat, zda toto pojetí platí i pro kanonické právo, resp. jaká jsou specifika zakládající odlišnost kanonického práva.

Mnoho autorů se pokoušelo vymežit pojem práva, ale toto úsilí často vedlo k rezignaci, anebo k určení definičních znaků práva, aniž by autor definoval pojem práva jako takový. Příkladem rezignace na pojem právo je V. Knapp, který parafrázuje výrok sv. Augustina o čase na pojem právo: „Každí ví, co je to právo, uspokojivě to definovat však nedokáže nikdo.“¹⁷⁷ Vymezení pojmu právo je záležitostí nejen teorie práva, ale ještě více filozofie práva, a stejně jako jiné základní filozofické pojmy, se pojem právo potýká s mnohoznačností významu jednoho pojmu, resp. používání určitého pojmu v různých rovinách. Mnoho autorů používá tento pojem, aniž ho vymezuje, pojednává o pojmu z určitého pohledu, současně však tento určitý výsek považuje za komplexní pohled na pojem. Z tohoto přístupu pramení řada nedorozumění, protože autoři zdánlivě pojednávají o tomtéž, ve skutečnosti se však mívají na odlišných rovinách. Na obdobné potíže jsem již poukázala v předchozí kapitole při definování pojmu svoboda.

Na prvním místě je třeba vymežit rozdílnost mezi pojmy právo a zákon. Toto rozlišení patří k základním a bylo centrem sporů o pojem právo v dějinách filozofie a teorie práva. Rozhodující je v této souvislosti, jak jednotliví autoři odpovídají na otázku po původu práva, tzn. odkud se ve společnosti bere právo, a zda tudíž za právo považují jen to, co bylo vytvořeno normativní činností dané společnosti a co existuje jako systém norem, jejichž dodržování je vynutitelné státní mocí nebo pohlížejí na právo jako na kategorii, která existuje nezávisle na vůli společnosti.

Všichni autoři, kteří se zabývají právní teorií a filozofií, se shodují, že právo a lidská společnost k sobě nerozlučně patří. Právo existuje ve společnosti naprosto nevyhnutelně jako nutná podmínka zachování a rozvoje společnosti. Lidská pospolitost (kmen, rod) musela nutně stanovit normy, které by zajišťovaly, že

¹⁷⁷ Srov. KNAPP op. cit., 42.

jednotliví členové budou spolu podle jistého řádu spolupracovat a současně musela stanovit, jaké sankce budou uplatňovány za porušení vzájemné spolupráce.

Principy práva a spravedlnosti jsou přece přijímány právě proto, aby se zabránilo násilí a lsti.¹⁷⁸ Jenom skupina, která zajistila dodržování tohoto řádu, se mohla dále rozvíjet, pokud se jí to nepodařilo, nutným následkem se stal boj mezi jejími jednotlivými členy a rozvrat celé společnosti. Ke vzniku práva jako takového a současně i ke vzniku práva kanonického uvádí J. Pejška: „Jakmile se více lidí sdružilo ke společnému soužití, buď přirozeným vývojem rodin nebo úmyslně, cestou smluvní, povstalo právo. Právo je tak staré jako lidská společnost. Nestává právního řádu mimo lidstvo. Podobně dlužno soudit o právu kanonickém. Zrodilo se spolu s církví Kristovou jako společností.“¹⁷⁹

Právo existuje ve společnosti od počátku dějin lidstva, i když po formální stránce mělo právo v kmenových společnostech zcela určitě odlišnou podobu než současné právní systémy. E. Svoboda se vyjadřuje ke vzniku práva ve společnosti: „Nade všechnu pochybnost se dá soudit, že podmínkou kolektivního života bylo vytvoření práva. Právo je podmínka lidské součinnosti a tím i vzniku civilizace a kultury na zemi. Kdo chce ve společenství lidí žít a pracovat, musí ve styku s lidmi zachovávat jisté způsoby, které jsou nevyhnutelnou podmínkou soužití.“¹⁸⁰

Nutnost existence práva jako podmínka soužití členů společnosti je u jednotlivých autorů nesporná. Různé odpovědi však podávají, pokud jde o otázku, zda teprve jednotlivé lidské pospolitosti právo vytvářejí a rozvíjejí, nebo zda je právo dáno člověku nezávisle na jeho vůli a člověk je nachází. Zde se již názory jednotlivých autorů odlišují, jejich stanoviska se rozcházejí podle toho, zda vycházejí z pozic práva přirozeného nebo z pozic pozitivněprávních.

Jednoduchý právní pozitivismus 19. století v současnosti již nikdo nevyznává, a to zvláště po zkušenostech s totalitními mocnostmi a vládami libovůle v nejrůznějších částech světa. V moderní teorii práva již autoři většinou nezastávají vyhraněný iusnaturalismus a právní pozitivismus, ale zkoumají právo z hlediska působení ve společnosti. Prvním nezbytným krokem je vymezení rozdílu mezi právem a zákony. Právo nejsou zákony, právě ztotožnění těchto pojmů je čistý právní pozitivismus. Setření rozdílu mezi právem a zákony by znamenalo prohlásit za právo všechny platné zákony, a v důsledku toho ospravedlnit jakýkoliv zločin, který byl schválen podle platných zákonů. V daných souvislostech neobstojí ani hledisko

¹⁷⁸ Srov. RAWLS John: Teorie spravedlnosti, Praha: Victoria Publishing, 1995, 91.

¹⁷⁹ PEJŠKA: op. cit., 1.

¹⁸⁰ SVOBODA Emil: Ideové základy občanského práva, Vesmír 1936, 18.

legitimity moci, protože nejednou se stalo, že diktátor byl zvolen v demokratických volbách.

Je proto třeba se ptát, co máme na mysli, když používáme termín právo, resp. čemu právo slouží. Nepochybně uspořádání, sebezáchově a rozvoji společnosti, ale zde je třeba upřesnit, co rozumíme dobrým uspořádáním společnosti. Z pohledu uzurpátora moci, ale i všech těch, kteří touží po vládě tvrdé ruky, vidíme právo jako nástroj upevnění moci ve společnosti a nástroj pevného řádu. Za uspořádanou a fungující společnost je pak možno považovat i společnost pod nadvládou diktátora. Tato společnost se skutečně může v konkrétním historickém období jevit jako dobře uspořádaná, protože důsledkem silně represivních trestních zákonů bývá i snížení obecné kriminality ve společnosti.¹⁸¹ Tím se ale vracíme zpět k ospravedlnění libovůle a moci diktátora, pro kterého právo není nic než pouhý nástroj udržení moci. Vzhledem k tomu, že diktátor při své nadvládě akceptuje právo silnějšího (jinak by svoji moc neměl), je nezbytným důsledkem, že je neustále ohrožen ještě silnějším protivníkem. Dovedeno do krajních důsledků akceptace práva silnějšího a jakékoliv libovůle vůbec, nakonec vede k totální destrukci, anarchii a rozpadu společnosti.

V této souvislosti je zajímavé srovnat některé významné právní teoretiky a jejich pohledy na právo. V. Knapp se záměrně vyhýbá definování pojmu právo, právo vymezuje způsobem jeho zrodu a mechanismem fungování ve společnosti,¹⁸² právo považuje za „regulativní systém, který se s lidmi nezrodil, ale který si lidé sami dávají a který se postupně ve společnosti vyvinul z potřeby pravidel lidského chování a který se v historickém vývoji odlišil od jiných normativních systémů a osamostatnil se.“¹⁸³ V. Knapp poukazuje na skutečnost, že rozdíl mezi sociologickým a přirozenoprávním vysvětlením vzniku práva není propastný, protože historie vzniku práva jako prostředku společenské autoregulace má své přirozené kořeny v potřebě sebezachování společnosti. Hlavní otázkou tedy je, proč existuje právo ve společnosti jako závazný systém pravidel lidského chování. Sociologické vysvětlení spočívá v potřebě sebezáchovy resp. reprodukce lidské společnosti.

Obdobně soudí P. Holländer: „Základní vlastností, kterou každý organismus potvrzuje opodstatněnost své existence, je reprodukce. Ty lidské pospolitosti, národy, či kultury, které nebyly schopny své reprodukce, zanikly. Schopností reprodukce je třeba rozumět schopnost zachovat se a rozvíjet se jako druh organické přírody. Mezi

¹⁸¹ Tento závěr platil např. pro fašistické Německo a země bývalého východního bloku.

¹⁸² KNAPP: op. cit., 50: „Právo je formálně sdělný společenský normativní a regulativní systém, který je vytvářen nebo uznáván státem k dosažení určitých společenských účelů a k prosazení a ochraně určitých společenských zájmů a jehož normy jsou vynutitelné státní mocí.“

¹⁸³ KNAPP: op. cit., 28.

normy, které kromě určitého cíle sledují i reprodukci určité skupiny nebo celé společnosti a touto skupinou jsou i vytvářeny a zabezpečovány, patří i právo.“¹⁸⁴

3.2 Právo jako hodnotová kategorie

Při úvahách o obecném pojmu práva se nevyhneme hledání měřítka spravedlnosti, právo se totiž neobejde bez pojmu spravedlivý, „po právu“, úvahy vedené jakýmkoliv jiným směrem a provedené do důsledku vedou k obhajobě práva jako nástroje mocenského ovládnutí společnosti. Nezbyvá než postavit do středu člověka s jeho lidskou důstojností a konstatovat, že není možné jako právo označit systém, který nerespektuje člověka a popírá základní lidské hodnoty.¹⁸⁵ Dospějeme k závěru, že právo patří k hodnotovému systému stejně jako svoboda a spravedlnost, jinak se budeme pohybovat pouze v kategorii technik, jak si udržet moc, nikoliv v požadavcích na respektování člověka jako důstojné lidské bytosti.

Pojetí práva jako hodnoty vztahující se k člověku znamená, že na této rovině se setkává kanonické právo s právem civilním, resp., že v této rovině lze hovořit pouze o právu jako takovém bez možnosti dalšího rozdělování. Nemožnost rozlišení je dána právě člověkem stojícím v základu tohoto pojetí. Člověk jako svobodná lidská bytost se svojí důstojností není v podstatě svého lidství rozdělen, nemůže být část člověka spravována civilním právem a ta část člověka, která je křesťanská, spravována kanonickým právem. Je tu jeden člověk a jeho důstojnost musí být respektována, protože je člověkem.

Kardinál Grocholewski zdůrazňuje úlohu práva ve službě člověku a připomíná, že nauka o člověku¹⁸⁶ v sobě současně zahrnuje jednak učení o věčné spáse, jednak důstojnost a povolání člověka během pozemského života. Zásadní odlišnost kanonického práva spatřuje kardinál Grocholewski v rozhodujícím významu křesťanské antropologie pro kanonické právo, a to z důvodu pochopení existenciální situace člověka zde na zemi.¹⁸⁷ Křesťanská antropologie vychází z následujících tezí:

¹⁸⁴ Srov. HOLLÄNDER Pavel: *Nástin filozofie práva (úvahy strukturální)*, Praha: Všehrd, 2000, 21–23

¹⁸⁵ K tomu srov. FILO Vladimír: *Kanonické právo, Úvod a prvá kniha*, Bratislava 1997, 4: „Východisko k odpovědi na otázku, co je právo, je personální ontologie, která je v člověku a v jeho činnosti odhaluje nejautentičtější projevy bytí jako takového. Odpověď na otázku, co je právo, je možné hledat jen ve světle existenciální struktury člověka.“

¹⁸⁶ Kardinál Grocholewski v této souvislosti cituje encykliku JANA PAVLA II. *Redemptor hominis* (ze dne 4. března 1979) Praha: Karmelitánské nakladatelství, 1996: „Skutečné tajemství člověka se doopravdy vyjasňuje v tajemství vtěleného slova (...), v plné míře odhaluje člověka člověku samotnému a dává mu najevo jeho vznešené povolání (8), stejně jako plnou pravdu o jeho svobodě (21) a jeho opravdovém dobru (13). Pokud chce člověk pochopit sebe samého, a to nejen podle bezprostředních, částečných a často povrchních nebo dokonce zdánlivých kritérií svého bytí, musí se přiblížit ke Kristu (10).“

¹⁸⁷ Srov. GROCHOLEWSKI Zenon: *Specifika práva katolické církve*, in: *Tribunál 1* (2005), http://tribunal.kapitula.sk/tribunal_1_2005_3.htm (26. března 2007).

- člověk jako obraz Boží je schopný poznat pravdu a činit dobro, poznávat a milovat Stvořitele a má svoje povolání, které směřuje k věčnému životu;
- při naplňování svého povolání člověk naráží na překážky, které mají vnitřní i vnější původ;
- člověk je schopný s Boží pomocí překonat tyto překážky.

Podle kardinála Grocholewského je křesťanská antropologie základem celého kanonického práva, protože nejde jen o případy rozhodování v manželských kauzách, ale o úsilí všech věřících, ať duchovních nebo laiků v cestě ke svatosti.¹⁸⁸ Pohled křesťanské antropologie je neopominutelný při rozhodování církevních soudců, ale je otázkou, nakolik je způsobilý zakládat specifikum kanonického práva vůbec. Cesta ke svatosti neznamená, jak důsledně někdo plní normy zákona, protože pouhé zachovávání jednotlivých právních předpisů nevypovídá nic o vnitřním vztahu člověka k Bohu. O problematičnosti norem typu maxim budu pojednávat dále, na tomto místě jen připomenu sv. Tomáše, který upozorňuje, že zákon nemůže mít povahu maxim. Vzhledem k tomu, že v základu práva je vždy člověk, není zde zásadní odlišnost v pojmu práva. Cesta člověka k Bohu má pak v kanonickém právu výraz v konkrétních normách, ale toto už je podoba zákonodárství, nikoliv podstata práva jako takového. Naopak je třeba zdůraznit, že důstojnost člověka je vždy v základu práva jako takového, jinak nejsme schopni obhájit nárok člověka na osvobození od těch právních norem, které tuto důstojnost popírají.¹⁸⁹

Dobré právo je takové právo, které chrání základní lidské hodnoty. Podobně jako u pojmu svoboda musíme mít vždy na zřeteli úhel pohledu, právo jako takové je hodnotovou kategorií, ale jeho vlastní existence je vyjádřena prostřednictvím platného zákonodárství, nikoliv však jen ve vlastním textu právních norem, ale též i tím, jak jsou tyto normy aplikovány v dané společnosti, jaké principy a zásady jsou respektovány. Naše vyjadřování o právu vlastně říká následující: „Toto zákonodárství, tyto právní normy a tato jejich aplikace je nebo není v souladu s dobrým právem.“ Právo je hodnotou samo o sobě a současně měřítkem pro konkrétní právní normy a jejich aplikaci.

L. Fuller ve svém díle *Morálka práva* vymezil osm požadavků, které musí být splněny, aby systém norem ve společnosti mohl být označován jako právo, současně také uvádí, kdy tato pravidla tento základ nemají: „Člověk nemůže mít morální povinnost podřídit se právnímu pravidlu, které neexistuje, nebo je před ním drženo v

¹⁸⁸ Srov. GROCHOLEWSKI: op. cit.

¹⁸⁹ K postavení člověka jako centru a vrcholu práva srov.: MARTINI Agostino: *Il diritto nella realtà umana*, in: *Il diritto nel mistero della chiesa*, Roma: Pontificia Università Lateranense 1995, 14–19.

tajnosti, nebo vzniklo poté, co již jednal, nebo je nesrozumitelné, nebo odporuje jinému pravidlu téhož systému, nebo příkazuje nemožné, nebo se každou minutu mění.“¹⁹⁰ Člověk se může podřít pravidlu, které státní orgány nerespektují, ale jeho situace se stává bezvýhodnou. Člověk má morální povinnost podřít se právnímu pravidlu jen tehdy, když toto pravidlo lze jako právní vůbec označit.

Právo jako hodnotová kategorie není totožné s žádným konkrétně existujícím zákonodárstvím pro něž je měřítkem, na této úrovni není možné proto ani vymezovat rozdíly mezi právem obecným, resp. civilním a právem kanonickým, lze vymezovat pouze specifika kanonických norem. Pokud tedy autoři vymezují rozdíly kanonického práva od jiného práva, mohou mít na mysli pouze specifika kanonického zákonodárství a povahu kanonických norem. Obecná hodnotová kategorie právo může být jen jedna, a to i za situace, kdy jednotliví autoři polemizují o tom, co lze rozumět pojmem dobré právo. Na doložení tohoto tvrzení se budu v následujícím odstavci věnovat vztahu mezi normami a hodnotami a též analýze pojmu dobré právo.

3.3 Normy a hodnoty

Stejně jako je právo nutně spjato s lidskou společností jsou s ní spojeny určité hodnoty, resp. hodnotový řád, který je vlastní každé společnosti. S daným právním systémem jsou proto vždy spojeny i určité hodnoty, které jsou uznávány v dané společnosti. Platné právo není soustavou hodnotově neutrálních norem, ale v jeho obsahu můžeme vždy vysledovat určitou hodnotovou orientaci. Normy a hodnoty spolu úzce souvisejí, protože prostřednictvím norem jsou prosazovány hodnoty, na které daná společnost klade důraz nebo které chrání. Na úzkou spojitost mezi hodnotami a normami poukázal Ústavní soud ČR: „Normy představují instrument, jenž umožňuje nejen aktualizaci hodnot, ale také jejich verifikaci, normy napomáhají uvádět hodnotový systém do života a úspěšností či naopak neúspěšností tohoto úsilí naznačují současně jeho sociální utilitu a disponibilitu.“¹⁹¹

Na důležitost hodnot a jejich zakotvení v právním řádu upozorňuje také V. Ševčík: „Pro právní stát je nezbytný obecněji sdílený respekt k mravním kategoriím, které jako hodnoty založené – mimo jiné – také na osvědčených historických zkušenostech a tradicích, usměrňují v mimoprávních a právem neupravených oblastech způsob lidského chování a které již proto jsou (měly by být) jako

¹⁹⁰ FULLER: op. cit., 42.

¹⁹¹ Nález Ústavního soudu ČR Pl. ÚS 33/01 ze dne 12.3.2002.

metajuristický základ přítomny v každé právní normě přinejmenším tak, že žádná norma by s nimi neměla být v rozporu.¹⁹²

Hodnoty se zároveň od norem odlišují, protože představují určité ideály a jako takové nemohou být vyjádřeny v normativní podobě. Jejich výrazem v právu jsou určité zásady, které jsou buď přímo vyjádřeny přímo v textu právní normy nebo vystupují jako nepsaná, ale respektována pravidla. Právo není hodnotově neutrální, ale vždy určitým způsobem vyjadřuje hodnoty respektované ve společnosti. Žádná společnost neexistuje bez hodnot, hodnoty představují určité ideály, základní ideje, které jsou respektovány. Každodenní praxe sice vede k určité skepsi a pochybnosti o těchto ideálech, ale žádná společnost se bez hodnot neobejde. Otevřené a důsledné odmítnutí hodnot by vedlo k rozpadu společnosti.

K působení hodnot ve společnosti se vyjadřuje Ústavní soud ČR: „Hodnoty mají ve společnosti zásadní význam a plní v ní nezastupitelnou funkci, neboť jen díky jim může lidská společnost nejen existovat, ale i historicky a sociálně komunikovat. Bez jejich existence by se sociální vývoj rozpadl v mozaiku navzájem nesouvisejících jevů a sociální struktury ve vzájemně nekomunikující sociální jednotky. V souhrnu všech svých jednotlivých tvarů vyjadřují tedy hodnoty ‘pravidla hry’, jež sice vždy byla, a patrně také budou porušována, jejichž dodržování se však v lidské společnosti vždy znovu ukazuje v podobě základní podmínky její existence a sociálního vývoje.“¹⁹³

Hodnoty chápeme jako jistá dobra, jako něco, co stojí za to, aby o to bylo usilováno, jako dobro, které prospívá nejen konkrétnímu člověku, ale jehož dosahování prospívá společnosti a vzájemným vztahům mezi lidmi. J. Boguszak definuje hodnoty, jako „konečné účely, a to takové účely, které již nelze pojmout jako pouhé prostředky k dosahování jiných účelů.“¹⁹⁴

K podstatě člověka patří, aby vždy usiloval o něco, co ho překračuje, k čemu se může vztahovat. Tyto ideály jsou proměnlivé ve vývoji lidské společnosti, ale člověk bez nich nikdy neexistoval. E. Coreth uvádí: „Hodnota je vždycky hodnota pro něco, dobro pro něco, tj. dobro, jež je přiměřené snažení nějakého specificky nebo individuálně určeného jsoucná.“¹⁹⁵ E. Coreth dále rozlišuje hodnoty na nižší a vyšší, nižší, které slouží člověku k uspokojení aktuálních potřeb, a vyšší, o které člověk usiluje pro ně samé.

¹⁹² ŠEVČÍK Vlastimil: Právo a ústavnost v České republice, Praha: EUROLEX Bohemia, s.r.o., 2002, 76.

¹⁹³ Nález Ústavního soudu ČR Pl. ÚS 33/01 ze dne 12.3.2002.

¹⁹⁴ BOGUSZAK Jiří, ČAPEK Jiří, GERLOCH Aleš: Teorie práva, Praha: EUROLEX Bohemia, 2001, 258.

¹⁹⁵ CORETH: op. cit., 107.

N. Hartmann uvádí, že „hodnoty mohou být uskutečňovány a ve velké míře uskutečněny jsou. V podstatě hodnot však není obsaženo, že skutečnost jim musí odpovídat, hodnoty existují nezávisle na tom, v jakém stupni jsou ve sféře skutečna naplněny.“¹⁹⁶ Hodnoty existují i tehdy, jsou-li neuskutečňovány nebo když je skutečnost s nimi v rozporu, podstatou hodnot je, že mají být, že jsou v ideji. Hodnoty představují příkazy, co člověk má činit, ale mezi příkazem a skutečným jednáním člověka je rozdíl, protože člověk se může rozhodnout pro naplnění těchto příkazů, ale může je také odmítnout.

Mezi hodnotami a normami, hodnotovým a normativním řádem existuje úzký vztah. Na vzájemný vztah hodnot a norem poukázal Ústavní soud ČR, když uvedl, že hodnoty a normy se vyznačují vztažností k určitému cíli nebo účelu, pouze však hodnoty udávají obecný historický a sociální směr, konstituují cílovou představu i základní způsob jejich realizace. Bezprostřední aktualizace hodnotových tvarů je pak záležitostí norem. Normy však nejsou pouze technickou stránkou, ale mají také sociální funkci, normy představují instrument, jenž umožňuje nejen aktualizaci hodnot, ale také jejich verifikaci.¹⁹⁷

Hodnoty jsou úzce spojeny s právními principy. Právní principy zakotvují ty zásady bez nichž by právo neexistovalo. Základní hodnoty respektované ve společnosti se odrážejí v právních principech. Lidská společnost se neobejde bez hodnot, právo není možné bez určitých základních principů. Je myslitelné si představit určitou skupinu nebo společnost, kde vládnoucí skupina přijme za účelem dokonalého ovládnutí celé této společnosti takové zákonodárství, které bude popírat základní právní principy. Takováto společnost bude jistou dobu existovat, ale dříve nebo později je odsouzena buď k totální destrukci nebo k samovolnému rozpadu. Ostrovy dokonalé totality v současném světě končí buď v naprostém zbídačení celé společnosti nebo je vládnoucí třída násilně odstraněna. K významu sociálních funkcí hodnot se vyjádřil Ústavní soud ČR: „Usiluje-li totalitarismus o ovládnutí celé společnosti, nemůže tohoto cíle dosáhnout, aniž by současně konstituoval inverzní hodnotový systém, směřující nejen nad historii, ale i nad samu lidskou společnost. Boj o hodnoty se ukazuje nejen jako boj o demokracii, ale i podstatu a kontinuitu člověka.“¹⁹⁸

O hodnotách se soudí, že jsou relativní a z historie víme, že hodnoty ve společnosti se v historickém vývoji měnily, přesto se dají identifikovat určité

¹⁹⁶ HARTMANN: op. cit., 81.

¹⁹⁷ Nález Ústavního soudu ČR Pl. ÚS 33/01 ze dne 12. března 2002.

¹⁹⁸ Nález Ústavního soudu ČR č. 14, Pl. ÚS 14/94 ze dne 8. března 1995.

hodnoty, které zůstaly v čase stálé. I když v minulosti a někde i v současnosti existují společnosti, které popírají základní lidské hodnoty a v postatě též jakékoliv právo, protože tyto společnosti připouští vládu bezpráví, obecné přesvědčení se shoduje, že pro lidstvo jako celek není možný vývoj, který by znamenal popření hodnot a destrukci právních principů. Lidstvo má dostatečnou historickou zkušenost s tím, co znamená společnost bez hodnot. Pozitivní pro člověka je skutečnost, že dosud vždy dokázal najít cestu k takovému uspořádání společnosti, které mu umožňovalo rozvíjet se jako svobodná bytost.

3.4 Dobré právo

Právní jistotu poskytuje jen dobré právo. Prvním atributem právní jistoty je důvěra, že bude tvořeno dobré právo, nemůže být právní jistota bez důvěry v právo. O tom, co je dobré právo, mohou mít samozřejmě jednotlivé skupiny obyvatel odlišné představy. Z druhé strany se většina členů společnosti pravděpodobně shodne na tom, co dobré právo není. Limit toho, co je dobré právo je dán dvěma hranicemi. Dobré právo není to právo, které by umožňovalo porušovat základní svobody člověka, narušovat jeho lidskou důstojnost a rovnoprávné postavení ve společnosti.

Druhou hranicí je jeho formální kvalita. Zákony obsahující nejasná ustanovení, vnitřně rozporné, často a někdy i chaoticky měněné, nejsou dobrým právem. Z hlediska obsahové stránky je dobrý zákon takový, který vyvolává zamýšlené účinky. Nežádá se stává, že zákonodárce veden určitým záměrem, přijme zákon, který dle představ zákonodárce zaručí dosažení požadovaného záměru. V důsledku nejasných, neurčitých a vzájemně si protirečících ustanovení, však působení tohoto zákona nevyvolává zamýšlený účinek, či spíše vyvolá účinek obrácený. Následně je třeba zpravidla několika novelizací, aby konečně byl vyvolán původně zamýšlený účinek. Za daného stavu se většina společnosti shodne, že takovéto právo není dobrým právem. Pokud zákony mají být dobrými a působit tak, jak od nich očekáváme, musí splňovat určité předpoklady. Mezi ně lze zařadit následující: stabilita, poznatelnost, vnitřní nerozpornost, vymahatelnost, obecná závaznost.

Důvěra v právo je odrazem právní jistoty, pokud ve společnosti existuje důvěra v právo, znamená to, že právo alespoň v podstatných rysech splňuje ty atributy, které tvoří právní jistotu. Vyjadřuje, že právo plní očekávání, která s jeho působením lidé spojují. Lidé mohou důvěřovat takovému právu, které zajišťuje ochranu pokojného stavu, ochranu nabytých práv, působí srozumitelně z hlediska obecně vnímaných hodnot a pravidel morálky.

Právo není hodnotově neutrální, ale nese v sobě určitou hierarchii hodnot respektovanou danou společností, jak poznamenává J. Kallab: „Právo nelze si mysliti bez předpokladu hodnoty dobra.“¹⁹⁹ Není právní systém, který by byl pouze záležitostí techniky právních norem bez vazeb na uznávanou etiku ve společnosti, ale určité hodnoty jsou vždy do něj promítnuty. K hodnotovému zakotvení právního řádu uvádí J. Přibáň: „Žádná legalita není oddělitelná od hodnotových nebo morálních principů a soudů a musí se vždy určit, kterému principu bude dána přednost.“²⁰⁰ Z pozice etického filozofa se k právu jako hodnotové kategorii vyjadřuje N. Hartmann: „Veškeré právo je výrazem etického usilování, reguluje lidské vztahy, i když jen vnější, říká, co se má nebo nemá stát. Každé pozitivní právo se vztahuje k hodnotě a nejen to, každé pozitivní právo má tendenci být ideálním právem.“²⁰¹

S hodnotovou orientací práva úzce souvisí otázka důvěry v právo. Jedním ze základních znaků právního státu je ochrana oprávněné důvěry v právo. Právní stát respektuje lidská práva a svobody a tím deklaruje určitý systém hodnot, v jehož centru je právě jedinec se svými nezadatelnými právy. Členové společnosti mohou vzít tento právní řád za svůj, pokud v něj budou mít důvěru, pokud budou přesvědčeni o tom, že právní řád je schopen poskytnout ochranu jejich právům. Důvěru v právo nabývají tím, že jim právní řád poskytuje právní jistotu.

3.5 Specifika kanonického práva

Z výše uvedeného tázání po pojmu právo vyplývá, že právo ve svém pojmu nemůže být dvojí, co do své podstaty se jedná vždy o právo jako takové. Otázkou je, zda je tedy vůbec možno hovořit o specifickém pojmu kanonické právo a v jakých souvislostech. V předchozí kapitole bylo uvedeno, že právo není totožné se zákonodárstvím, o kanonickém právu platí totéž, není to jen souhrn norem, ať psaných či obyčejových, ale je třeba pod tímto pojmem rozumět i celý proces postupů tvorby a aplikace práva. Z analýzy práva jako hodnotové kategorie a vztahu mezi hodnotami a normami vyplývá, že právo v civilní společnosti není jen určitý systém zákonů, ale vždy je výrazem hodnot respektovaných v dané společnosti. Na pojem kanonické právo můžeme aplikovat všechny atributy dobrého práva, je právním systémem, kterému podléhají katoličtí křesťané a do jisté míry i katechumeni, za určitých okolností se jeho normy aplikují i na osoby pokřtěné mimo katolickou církev a na osoby nepokřtěné.

¹⁹⁹ KALLAB Jaroslav: Úvod ve studium metod právnických, Brno 1920, 113.

²⁰⁰ PŘIBÁŇ Jiří: Hranice práva a tolerance, Praha: Sociologické nakladatelství, 1997, 56.

²⁰¹ HARTMANN: op. cit., 89.

System kanonického práva odkazuje v řadě případů na normy práva civilního, které do něj vstupují podle zákonodárství platného na určitém území, jedná se např. o rozsáhlou oblast civilních smluv uzavíraných při správě církevního majetku. Pro oblast kanonického práva platí také, že se jeho normy do míry stanovené CIC/1983 mohou lišit v důsledku možnosti přijímání místních zákonů vyhlášených příslušným ordinářem v jednotlivých diecézích a též v důsledku existence obyčejového práva. Katolický křesťan i kanonická právnická osoba nejsou samozřejmě vázáni jen normami práva kanonického, ale také civilního, protože jsou vždy příslušníky určitého státu, vyvíjí svoji činnost na konkrétním území a podléhají proto současně místnímu civilnímu zákonodárství. Právní postavení těchto osob dále též podléhá v rámci kanonického právního různým partikulárním normám.²⁰²

3.6 Účel kanonického práva

Účel práva jako takového vychází z potřeby sebezáchovy a reprodukce společnosti. V každé společnosti existují zájmy a politiky a k jejich prosazování jsou přijímány právní normy.²⁰³ Církev je specifickým druhem společnosti, protože vždy zahrnuje dvě stránky, jednak onu tajemnou, Tělo Kristovo, Boží lid, církev jako svátost, jednak instituci tvořenou lidmi, která má svou vlastní hierarchickou strukturu, uspořádání vztahů mezi jednotlivými členy, vztahy horizontální a vertikální. Církev je vždy viditelnou organizací a stejně současně i mystériem, tajemným Tělem Kristovým, přičemž tyto dvě podoby nelze oddělit, osamostatnit.²⁰⁴

V sekulární společnosti slouží právo k harmonizování zájmů jednotlivých členů společnosti, chrání svobody členů společnosti a je nástrojem pomocí kterého jsou ve společnosti prosazovány zájmy společnosti jako celku.²⁰⁵ Proti tomuto zdůvodnění by mohla být vnesena námitka, že toto zdůvodnění existence práva se týká právě jen sekulární společnosti, kde jsou zájmy jednotlivců mnohdy navzájem protikladné a mohou být v rozporu se zájmem společnosti jako celku. Na rozdíl od

²⁰² Např. partikulární právní úprava přijímání sv. přijímání rozvedených (ne však znovu sezdaných) – podmínky dovolení se liší i v jednotlivých diecézích v rámci jedné biskupské konference (zda se vyžaduje souhlas či povolení ordináře či zda postačuje obrátit se na zpovědníka).

²⁰³ KNAPP: op. cit., 33: „Právní norma dosahuje společenského účelu tím, že působí tak, aby žádoucí stav nastal, anebo působí k zachování žádoucího stavu, který ve společnosti už je a že tento stav chrání, že čelí jeho porušování a že působí k jeho obnovení, by-li už porušen.“

²⁰⁴ Druhý vatikánský koncil: Věřoučná konstituce o církvi *Lumen gentium* (LG), (ze dne 21. listopadu 1964), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon 1995, 8: „Církev je společnost vybavená hierarchickými orgány i Kristovo tajemné tělo, viditelné shromáždění i duchovní společenství, pozemská církev i církev obdařená nebeskými dary. Nelze ji však považovat za dvě rozdílné věci, nýbrž to obojí tvoří jedinou složenou skutečnost srůstající z lidského a božského prvku.“

²⁰⁵ KNAPP: op. cit., 32: „Ve společnosti je nezbytný autoritativní a zároveň efektivní systém, který udržuje homeostázi společnosti tím, že chrání jednotlivé zájmy, poskytuje ochranu proti jiným zájmům a je autoritativním rozhodčím v případě kolize zájmů.“

sekulární společnosti je církev zaměřena k věčnému životu a ke spáse. Zájmy jednotlivých věřících by měly být souladné navzájem mezi sebou i s církví v jejím celku, a to s ohledem na poslední cíl křesťana a jeho úsilí o spásu. Stejným způsobem by mohla být zpochybněna existence práva jako takového v církvi vzhledem k tomu, že existence práva ve společnosti je dána potřebou sebezáchovy společnosti, tento důvod se tudíž nemůže týkat církve, vzhledem k její povaze.

Právě vzhledem k viditelné podobě církve, církve vystupující jako instituce, je nezbytná i existence odpovídající právního systému upravujícího vztahy v této instituci. Účel kanonického práva a současně existence zákonodárství v církvi vyplývá ze zajištění fungování viditelných struktur, současně však se do právní úpravy promítá i její eschatologické poslání. V promulgaci Jana Pavla II. k CIC/1983 je vymezena nezbytnost kanonického zákonodárství v církvi. Důvody proč je v církvi vyhlášen kodex práva spočívají v následujícím:

- 1) hierarchické uspořádání viditelné církve;
- 2) udělování svátostí vyžaduje též pravidla definována pro viditelnou stránku poskytování a přijímání svátostí;
- 3) nutnost spravedlivého uspořádání ve vztazích mezi věřícími a nezbytnost garance práv jednotlivce;
- 4) nutnost právního rámce pro iniciativy vyvíjené v rámci církve.²⁰⁶

3.7 Specifika kanonických norem

Kanonické právo obsahuje normy práva božského i církevního, je proto nutné analyzovat povahu těchto norem nakolik jsou specifické pro kanonické právo. Sv. Tomáš rozlišuje podle původu následující zákony:²⁰⁷

- a) věčný - tímto zákonem je idea řízení věcí, která je v Bohu jako vládci vesmíru, tento věčný zákon je vlastně Bůh sám, reálně je totožný Bůh, jeho zákon a jeho prozřetelnost. Při definici pojmů pak sv. Tomáš odlišuje Boží zákon od Boží prozřetelnosti jako jeho ideu a způsob, jakým je tato idea realizována, vlastní provedení zákona pak sv. Tomáš chápe jako Boží vládu;
- b) přirozený - všechny věci jsou podřízeny věčnému zákonu a podílí se na něm, rozumový tvor se však na něm podílí důstojnějším způsobem, protože do této účasti zapojuje rozum a vůli. Přirozený zákon není nic jiného, než účast rozumového tvora na věčném zákoně, účast nerozumové existence na věčném

²⁰⁶ Promulgace JANA PAVLA II. k CIC/1983 ze dne 25.1.1983.

²⁰⁷ Sv. T. AKVINSKÝ, op. cit., q 91.

zákonu nenazývá sv. Tomáš přirozeným zákonem, protože zákon je věcí rozumu a tím je obdařen pouze rozumový tvor;

- c) lidský - lidský rozum se podílí na Božím rozumu nedokonale, lidský zákon musí být právě proto, že člověk nemá dokonalé poznání každé jednotlivé pravdy, člověk je schopen poznávat určité principy, které jsou obsaženy v Boží moudrosti, má účast na věčném zákoně, není však schopen poznávat konkrétní jednotlivá ustanovení a řešení jednotlivých případů. Z tohoto důvodu, i když člověk má schopnost poznávat základní principy, podléhají lidské zákony omylům;
- d) božský - je nutný pro řízení lidského života vedle lidského zákona, protože je zaměřen k věčnému cíli, umí soudit o lidských skutcích a umí soudit o vnitřních skutcích. Principy Božího zákona existují vedle principů přirozeného zákona. Boží zákon byl vyhlášen v textu Písma, sv. Tomáš proto hovoří o dvojím zákoně (Starý a Nový) s tím, že Nový zákon byl dán lidem, aby mohli být dokonaleji zaměřeni k Bohu.

Limity lidských zákonů jsou dány tím, nakolik jsou zaměřeny k pravému dobru, tj. k dobru společnosti, která je řízena Boží spravedlností. Sv. Tomáš si dobře uvědomuje tyto limity a proto rozlišuje mezi dobrým a špatným lidským zákonem, špatný zákon je v podstatě negací zákona.²⁰⁸ Lidský zákon se odvozuje z přirozeného zákona za prvé jako závěr, který vychází z principů přirozeného zákona, a za druhé jako bližší určení obecných věcí. V návaznosti na toto konstituování lidského zákona, pak sv. Tomáš dovozuje, že to, co je v lidském zákoně odvozeno prvním způsobem, má závaznost přirozeného zákona, to, co je odvozeno druhým způsobem, pak má závaznost pouze lidského zákona.²⁰⁹

V návaznosti na sv. Tomáše teorie kanonického práva systematizuje kanonické normy jako normy práva božského, a to přirozeného (základní principy, které se týkají povinnosti konat dobro a nekonat zlo, zachovávat lidskou důstojnost člověka a chránit jeho život) a pozitivního (vyplývá z Písma) a jako normy práva církevního.²¹⁰ V této souvislosti je zřejmé, že normy práva božského, resp. přirozeného, běžně

²⁰⁸ Sv. T. AKVINSKÝ, op. cit., q 92: „Tyranský zákon není ve shodě s rozumem, a proto není prostě a jednoduše zákonem, ale spíše jakýmsi převrácením zákona.“

²⁰⁹ Tamtéž, q 95: sv. Tomáš ilustruje odvozování z přirozeného zákona na následujícím příkladu: z přirozeného zákona vyplývá, že se nesmí zabíjet a zločinec má být potrestán, jakým způsobem má být potrestán již nestanoví přirozený zákon, ale zákon lidský.

²¹⁰ Např. PEJŠKA: op. cit., 8–10: rozlišuje mezi právem přirozeným, které je božského původu a závazné pro všechny bez výjimky a právem pozitivním, které je buď božského nebo lidského původu. HRDINA Antonín: Kanonické právo (KP), Praha: EUROLEX BOHEMIA s.r.o., 2002, 135–136: kanonické normy rozlišuje popsáním způsobem a doplňuje, že „normy práva lidského církevního jsou vydávány na základě božského práva a k jeho provedení“, mezi tyto normy řadí zásadně normy procesního práva.

obsahují i civilní kodexy, které se jinak vymezují ryze sekulárně bez odkazu k Bohu, řada právních norem přesto z přirozeného práva vychází.²¹¹ Je to naprosto logické, protože nakolik daný právní systém respektuje důstojnost člověka a jeho lidská práva, natolik vychází z ustanovení Božích přikázání, i když se v důsledku různých politických rozhodnutí deklaruje jako sekulární systém. Neplatí proto, že znakem, který odlišuje kanonické právo od práva sekulárního, je přítomnost norem práva božského.

3.8 Normy jako maximy

Řada norem obsažených v CIC/1983 je zaměřena na optimální stav, stanovuje určitá maxima žádoucího stavu. Normy tohoto typu obsahuje v jisté míře i civilní zákonodárství, a to tehdy, když se zákonodárce hlásí záměrně k určitému hodnotovému řádu, tehdy, když má v úmyslu vyjádřit požadavek na dosažení žádoucího, resp. optimálního stavu ve společnosti. Pro tyto normy je typické, že jsou právně nevymahatelné a z jejich povahy vyplývá, že nemohou být opatřeny sankcí. Tyto normy bývají zpravidla v úvodních částech velkých kodexů nebo významných zákonů.²¹²

Na rozdíl od nepřímo vymahatelných norem sekulárního zákonodárství, deklarujících hodnotový systém dané společnosti, obsahuje CIC/1983 řadu norem typu maximálního chování.²¹³ Zde je na místě otázka, nakolik je jejich místo mezi standardními právními normami přímo vymahatelnými a jaké vznikají problémy, pokud se mezi sebou mísí normy dvojího typu. Sv. Tomáš se zabývá požadavky na míru, kterou má lidský zákon regulovat chování lidí a rozlišuje mezi požadavky přirozeného zákona a zákona lidského. Pro lidský zákon je typické podle sv. Tomáše, že nezakazuje všechny špatné skutky, ale pouze ty, které musí být zakázány s ohledem na zachování lidské společnosti.²¹⁴

Důvody, proč jsou stanoveny zákonem nižší požadavky než maximy jednání, spatřuje sv. Tomáš zásadně v tom, že lidé mají různou schopnost konat ctnosti a není možné jim ukládat více, než jsou schopni zvládnout, stejně jako malé dítě není schopno toho, co zvládne dospělý člověk. Důležité je proto, aby lidé byli vedeni

²¹¹ HRDINA: KP, 69: „I sekulární zákonodárství zásadně obsahuje normy pramenící (z pohledu církve) v právu božském (např. ochrana života a zdraví, důstojnosti člověka atd.).“

²¹² Např. § 1 odst. 2 zák. č. 94/1963 Sb., o rodině: „Hlavním účelem manželství je založení rodiny a řádná výchova dětí“ – toto ustanovení je typicky hodnotovým vyjádřením, protože podle civilního práva (na rozdíl od kanonických norem) je manželství platné, i když bylo uzavřeno za jiným účelem.

²¹³ Např. se jedná o některé normy knihy II. kán. 208–223.

²¹⁴ Sv. T. AKVINSKÝ: op. cit., q 96: „Zákon zakazuje neřesti závažnější, jichž se může uvarovat většina lidí, především to, co je ke škodě druhých“ – sv. Tomáš zmiňuje dále např. vraždu, krádež apod.

k rozvoji ctnosti a postupně se zdokonalovali. Není možné stanovit takové zákonné požadavky, kterým by většina lidí stejně nedokázala vyhovět, a to hlavně z toho důvodu, že by lidé takovým zákonem pohrdli a neřídili se jim vůbec.²¹⁵

Kardinál Grocholewski spatřuje úlohu kanonického práva nejen v udržení pořádku v životě a činnosti církve, ale též v usměrnění jednotlivců i celé církve v zaměření na věčnou spásu, která samozřejmě není zajištěná právem, ale právo vytváří předpoklady pro splnění tohoto cíle a poskytuje lidem přiměřené prostředky.²¹⁶ Je pravdou, že CIC/1983 obsahuje kromě norem upravujících institucionální uspořádání církve též normy, které se týkají života ve víře. Za klíčový problém však považují spojení různých typů norem bez rozlišení do jednoho kodexu. Vedle norem, které můžeme označit jako „splnitelné“ existují normy typu *maxim*, de facto nesplnitelné. Typickým příkladem „nesplnitelné“ normy (normy *maximy*) je ustanovení kán. 210: „Všichni křesťané mají povinnost vést svatý život a tak přispívat k růstu církve a jejímu neustálému posvěcování.“ Jedná se o normu morálky upravující způsob života křesťana a podobně jako jiné morální normy je takováto norma otevřena neomezeně,²¹⁷ nikdy v lidském životě nelze dosáhnout okamžiku, ve kterém by byla splněna.

Zahrnutí norem různého typu do jednoho kodexu bez zásadního rozlišení přináší dvě základní obtíže:

- 1) rozdílná interpretace morálních a právních norem, morální normy jsou vždy neomezeně otevřeny směrem nahoru na rozdíl od norem právních, CIC/1983 sám obsahuje interpretační pravidlo v kán. 17 a 18 s tím, že kán. 18 stanoví restriktivní výklad pro normy, které ukládají trest nebo které omezují svobodný výkon práv, případně obsahují výjimku ze zákona, ostatní normy se vykládají podle svého znění s přihlédnutím ke kontextu.²¹⁸
- 2) spojení norem zakotvujících jednotlivá práva a povinnosti věřících do jedné stati, u práv věřících je jasně patrná paralela s ústavními normami civilních

²¹⁵ Sv. T. AKVINSKÝ argumentuje výroky z Písma proč není možné zatížit lidi předpisy, kterým nejsou schopni dostát, např. „Tlak na nos přivodí krvácení.“ (Př 30,33), „A mladé víno se nedává do starých měchů, jinak se měchy roztrhnou, víno vyteče a měchy přijdou nazmar.“ (Mt 9,17).

²¹⁶ Srov. GROCHOLEWSKI: op. cit.

²¹⁷ Obdobně uvádí VS 52 k přikázání konat dobro: „přikázání lásky k Bohu a k bližnímu nemá ve svém pozitivním rozsahu žádnou horní hranici, nýbrž jen spodní hranici; sestoupí-li se pod ní, porušuje se přikázání.“

²¹⁸ Srov. HRDINA Ignác Antonín: K některým aspektům svobody křesťana z pohledu obecné teorie práva (Svoboda křesťana), in: *Studia theologica* 24 (1996) 58–59, autor uvádí, že právo v životě církve neslouží jen jako nástroj moci, ale má daleko důležitější význam, „z toho také vyplývá, že kanonický zákonodárce nepovažoval za nutné se vypořádat s principem legální licence, protože ve svých požadavcích na chování věřících jde vědomě vysoko nad to, co je 'pozitivním právem' (právem ryze církevním) dovoleno. Lze mít za to, že *in foro externo* však tento princip mlčky uznává.“ V této souvislosti současně autor upozorňuje na kontraproduktivní důsledky vyplývající z rozdílné metody výkladu právních a morálních norem.

společnosti, tj. základními právy členů občanské společnosti.²¹⁹ Pokud se však týká povinností věřících, jsou jim tyto povinnosti ukládány bez omezení, což je výrazný rozdíl proti civilnímu zákonodárství demokratických zemí, kde se jednoznačně uplatňuje princip, že povinnosti mohou být ukládány toliko zákonem, přičemž tyto povinnosti jsou ukládány zásadně uzavřenými normami (splnitelné povinnosti).²²⁰

Proti uvedeným argumentům lze namítnout, že život věřících je cestou ke spáse, a proto jejich nasazení v úsilí o věčný život musí být jiné, než život občana v civilní společnosti, kterému mají být ukládány povinnosti jen v míře nezbytné z hlediska fungování společnosti jako celku. To je pravda, ale je třeba se zamyslet, zda současný způsob uspořádání CIC/1983 je opravdu optimální, a to z hlediska spojení právních a morálních norem (splnitelných a nesplnitelných) bez rozlišení do jednoho kodexu. Můžeme namítnout, že míru plnění povinností je přece možno interpretovat podle zásad křesťanského způsobu života, např. povinnost vést svatý život znamená úsilí jednotlivého věřícího o spásu podle vlastních možností a schopností. Tím však, že normy jsou spojené stávajícím způsobem, dochází, byť i podvědomě, k jejich relativizaci. Vzhledem k tomu, že vedle normy, kterou lze bez výrazných obtíží splnit (např. kán. 989 – alespoň jedenkrát za rok vyznat své těžké hříchy), je povinnost, která znamená celkové nasazení křesťana. Současné uspořádání CIC/1983 může proto vést ke stírání významu jednotlivých norem, otevřené normy se „ztrácí“ mezi normami uzavřenými, chybí projev vůle zákonodárce, který by za použití jiného uspořádání norem, mohl více zdůraznit význam a hierarchii norem.²²¹

3.9 Limity svobod

V současném světě můžeme identifikovat dvě protichůdné tendence, jednak touhu po svobodě, po ničím nesvázaném jednání, odmítání všeho svazujícího, na druhé straně ale také touhu po prostoru bezpečí, po jistotách. Uplatňování svobody je spojeno s odpovědností, ať chceme nebo ne, pro řadu lidí je obtížné tyto důsledky snášet. Chtějí se uchýlit někam, kde budou mít garantován prostor, ve kterém se

²¹⁹ Některé z těchto práv jsou totožné s právy zakotvenými v ústavních listinách, např. kán. 221, v kanonickém právu ovšem trochu rozvolněný ustanovením kán. 1399 oproti standardně striktním civilním úpravám.

²²⁰ K problémům, které jsou spojeny s těmito otevřenými normami srov.: TORFS Rik: A healthy rivalry: Human rights in the church, Louvain: Peeters press, 1993, 28–31.

²²¹ HRDINA: Svoboda křesťana, 59: „Jako právníkovi mi neseď směšování norem *iuris divini* a lidské interpretace v jednom normativním textu. ... To neznamená, že bych zpochybňoval nutnost normativního vyjádření morálních pravidel nebo vůbec podceňoval morálku oproti právu; ale považuji za korektní, aby mezi originálními příkázáními Božími a derivativními normami lidské autority byla vedena jasná linie.“

mohou pohybovat bez rizik. Do církve přicházejí lidé, kteří hledají ono bezpečí před nejistotami, výměnou za to bezpečí však mechanicky přejímají vše, co považují za pravé učení církve. Problém však spočívá v tom, že toto přejímání zůstává často na povrchu, není spojeno s autentickým vnitřním přijetím. Tito lidé mají tendenci zachovávat různé příkazy a zákazy, ale chybí jim tvůrčí zpracování, vlastně se ani nesnaží porozumět autentickému učení církve. Zachování různých příkazů považují za daň, kterou platí svému bezpečnému pocitu.²²²

Pro zdravý rozvoj člověka je však nutné zdůrazňovat hodnotu jeho svobody, i když nároky na svobodu jsou u jednotlivých lidí diferencované, důraz na svobodu a odpovědnost musí být veden vždy.²²³ Z tohoto důvodu je také vždy nutno zvažovat limity svobody, které instituce stanoví, resp. jaká je opravdu nezbytná míra omezení, které je nutno na členy církve klást. Prvním předpokladem je proto správné pochopení toho, co znamená osvobozený člověk v pohledu křesťanství. Dále je nutno se zbavit nedůvěry, že svoboda primárně znamená touhu dělat si co chce. Svoboda je nutná, aby se člověk uskutečňoval a aby mohl být volán k odpovědnosti. Rozhodující je proto správné porozumění pojmu svoboda a vztah člověka ke své svobodě. Obtížně se uskutečňuje dialog, pokud jeden hovoří o svobodě ve smyslu možnosti si dělat, co uznám za vhodné, a druhý o svobodě ve vztahu k Bohu a lidské důstojnosti. H. Waldenfels připomíná, jak je nezbytné, aby byla církev zakoušena jako prostor svobody.²²⁴ V těchto souvislostech je proto třeba vždy pečlivě zkoumat, jaký prostor otevře církev křesťanům jako prostor uskutečňování svobody.

Civilní právo demokratických států vychází z principu, že občanům je dovoleno vše co není zákonem zakázáno. Uplatnění tohoto principu může vyvolávat v prostředí církve rozpaky, a to právě v oné minimálnosti nároku, která je protichůdná úsilí o spásu, ve kterém má křesťan nasadit všechny své síly. V této souvislosti je nezbytné uvědomit si, jak je důležité rozlišit mezi jednotlivými pojmy. Co míním pojmem svoboda, právo a co mohu postihnout příkazy a zákazy ve vztahu ke svědomí

²²² ZULEHNER Paul M[...]: *Církev přistřeší duše*, Praha: Portál, 1997, 37: „Důsledky, které přináší církevní starost o slabé ve svobodě je dvousečná. Je sice jistým druhem diakonální pomoci v přežití, má však také závažné stinné stránky. Možnosti rozvoje svobody takto chráněných zůstávají nevyužity, přestože svoboda je nepostradatelným momentem lidského vývoje. Církev, která brzdí rozvoj svobody, brání lidskému vývoji.“

²²³ ZULEHNER: op. cit., 40: „Člověk, který sám sebe 'utváří' ve svobodě, přispívá nezastupitelně k rozvoji stvoření. To také naopak znamená: Kdo se neutváří ve svobodě, proviňuje se, protože část stvoření zůstane navždy neuskutečněna.“

²²⁴ WALDENFELS Hans: *Kontextová fundamentální teologie*, Vyšehrad, Praha 2000, 473: „Jen tam, kde je církev zakoušena jako prostor žitého poskytování svobody, stane se vyjádřením dalekosáhlé nabídky cesty, pravdy a života. Do doby, v níž zakoušíme mnohé obavy a úzkosti, patří jistě zprostředkování zkušenosti, že „Kde je Duch Páně, tam je svoboda (1 Kor 3,17) k nejpřednějším úkolům církve.“

člověka. Je třeba se vyvarovat přeceňování úlohy práva a uvědomit si nevýhody, či dokonce rizika, která vyplývají ze snahy zahrnout do kodexu práva normy morálky.

ZÁVĚR

V této práci jsem se snažila poukázat na některé aspekty vztahu mezi svobodou člověka a možností realizace této svobody, resp. jaký je prostor svobody a limity svobody. Pojem svoboda je používán v různých souvislostech a pokud se pojednává v jednotlivých pracích o svobodě, autoři těchto prací se zaměřují na různé aspekty svobody, aniž by byl důsledně terminologicky vymezen pojem svobody. Za hlavní problém všech vyjádření o svobodě považují nazírání na svobodu z hlediska běžného vnímání, běžné každodenní zkušenosti, v této perspektivě se vždy svoboda jeví jako možnost jednat podle vlastní vůle nezávisle na vůli ostatních a na vnějších okolnostech, za omezení svobody se pak považují všechny vnější překážky. Zde se však vždy jedná o možnost rozhodnout se pro určité jednání nebo možnost nekonat, tedy o svobodu volby, nikoli o svobodu co do její podstaty

Analyzovala jsem pojem svobody a jako východisko jsem zvolila definování podstaty svobody člověka v jejím nejvlastnějším základu. Tuto svobodu můžeme nazvat transcendentální svobodou a je vlastní každému člověku, je základem jeho bytí a odlišuje ho od každého jiného stvoření. Tato svoboda zakládá důstojnost člověka, kdyby člověk nebyl obdařen touto svobodou, byl by jen nástrojem předurčeným k určité existenci, nelišil by se od ostatních tvorů. Současně z této svobody vyplývá odpovědnost člověka, člověk se musí vždy nějakým způsobem sebeinterpretovat, a i když tuto interpretaci odmítá, nic tím nezmění, protože i tento postoj je jeho interpretace. Při interpretaci pojmu svoboda narážíme na omezení člověka, protože každý člověk je limitován vnějším prostředím i svou vlastní osobností. Tyto determinace však nepopírají transcendentální svobodu, protože člověk se vždy uskutečňuje ve svém konkrétním prostředí ne neomezeně co do libovůle, ale v rámci těchto podmínek. Z této transcendentální svobody člověka vychází svoboda rozhodování, jednotlivá rozhodnutí člověk činí díky transcendentální svobodě. Z analýzy vybraných autorů vyplývá, že se v převážné míře věnují svobodě rozhodování, pojmem transcendentální svobody se mezi zvolenými autory důsledně zabývá K. Rahner.

Současně jsem se také věnovala výpovědím o svobodě uvedených ve vybraných církevních dokumentech, zvláště pak ve *Veritatis splendor*, a to právě z hlediska vztahu k obecnému pojmu svoboda člověka. Ve vztahu mezi svobodou a pravdou zdůrazňuje *Veritatis splendor*, že k dobru vede jen svoboda, která se podrobuje pravdě a není možná svoboda mimo pravdu nebo proti pravdě. *Veritatis splendor* v těchto pasážích pojednává o správné realizaci svobody, protože uvedené

výroky o svobodě a pravdě se nemohou týkat transcendentální svobody, kterou je vybaven každý člověk, bez ohledu na to, jakým způsobem realizuje svoji svobodu. Pravdou se v tomto smyslu myslí důstojnost člověka a všechna práva člověka, která vyplývají z důstojnosti člověka a musí být nezbytně chráněna. V této souvislosti také nahlížíme nezbytnost osvobození člověka vykoupeného Kristem.

V další části práce jsem se zabývala vztahem svobody a morálky. Pro mravní hodnocení jednání člověka je nezbytně nutné analyzovat pojem svědomí a problémy, které vyplývají z odpovědnosti člověka za jednání podle vlastního svědomí. Svědomí je úzce spojeno se svobodou člověka, bez existence svědomí by nebyla možná realizace svobody. Člověk se nerozhoduje ve vzduchoprázdnu, ale ve vnitřním a vnějším prostoru, je konfrontován s normami stanovenými nezávisle na něm a současně s normami vlastního svědomí. K dodržování vnějších norem může být donucen, může být sankcionován za jejich nedodržení, ale dodržování vnějších norem nevypovídá o věrnosti svědomí. Velkou obtíž při výpovědích o svědomí přináší jeho povaha a též zneužívání tohoto pojmu. Je zde zřejmá paralela se svobodou, obavy ze svobody přináší právě ona širokost a nevyhraněnost pojmu, subjektivistický pohled a zneužití pojmu. V obecných výpovědích o svobodě a svědomí zaznamenáváme právě ono voluntaristické chápání: „jsem svobodný, mohu dělat, co chci“ a podobně tak: „toto jednání je v souladu s mým svědomím.“ Vystávají proto důvodné obavy, že člověk si takto ospravedlnění každé jednání a nebude se muset vztahovat k žádným objektivním normám.

Obavy z autonomie vlastního svědomí jsou zřetelné i v analyzovaných církevních dokumentech, které na jedné straně vypovídají o závaznosti svědomí, o svědomí jako místu, kde člověk naslouchá Božímu hlasu, ale současně varují před autonomií svědomí a zdůrazňují poslušnost objektivním normám. *Donum veritatis* pak zvláště zdůrazňuje poslušnost teologů učitelskému úřadu před závazností svědomí. Varování církevních dokumentů pramení z obavy z příliš uvolněného chápání morálních norem, pokud je však závazné jednání podle vlastního svědomí, je nezbytné na prvním místě zdůrazňovat povinnost formování vlastního svědomí, a to ve vztahu k učení církve.

V poslední části práce jsem se zaměřila na otázky svobody křesťana ve vztahu k právním normám. Z analýzy obecného pojmu právo jsem dovedla, že právo ve svém pojmu je hodnotovou kategorií, neexistují různé druhy práva pokud nahlížíme na právo jako na obecnou hodnotovou kategorii. Kanonické právo proto není právem sui genesis, obsahuje však řadu norem, které nelze splnit bezezbytku, jedná se o

normy otevřené směrem nahoru, normy jako maxima jednání. Tyto normy patří k životu křesťana, pokud jsou však bez dalšího zařazeny mezi běžné právní normy, dochází ke stírání jejich významu. Rozumnému člověku je zřejmá povaha těchto norem, přesto však nepovažují toto uspořádání za vhodné. Vyčlenění norem a jejich samostatná existence typu ústavní listiny, by lépe odpovídalo významu a povaze těchto norem.

PŘEHLED POUŽITÝCH ZKRATEK

CIC/1983 – Kodex kanonického práva z roku 1983 (účinnost 27.11.1983)

DH – Druhý vatikánský koncil: Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae*, (ze dne 7. prosince 1965)

DV – Kongregace pro nauku víry: Instrukce *Donum veritatis* o církevním povolání teologa, (ze dne 24. května 1990)

GS – Druhý vatikánský koncil: Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes* (GS), (ze dne 7. prosince 1965)

KKC – Katechismus katolické církve

L – Encyklika LVA XIII. *Libertas* o povaze lidské svobody, (ze dne 20. června 1888),

LCHL – Kongregace pro nauku víry: Instruction on christian freedom a liberation, (*Instructio de libertate christiana et liberatione*) (ze dne 22. března 1986)

LG – Druhý vatikánský koncil: Věřoučná konstituce o církvi *Lumen gentium*, (ze dne 21. listopadu 1964)

VS – Encyklika JANA PAVLA II. *Veritatis splendor*, (ze dne 6. srpna 1993)

Při citacích starozákonních a novozákonních knih Písma svatého byl použit Český ekumenický překlad, schváleno Českou biskupskou konferencí v Praze 14.2.1995 čj. 130/95.

SEZNAM LITERATURY A PRAMENŮ

Prameny církevní

- Encyklika LVA XIII. *Libertas* o povaze lidské svobody, (ze dne 20. června 1888), http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/ (7. ledna 2007).
- Druhý vatikánský koncil: Věřoučná konstituce o církvi *Lumen gentium*, (ze dne 21. listopadu 1964), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon 1995.
- Druhý vatikánský koncil: Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*, (ze dne 7. prosince 1965), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon 1995.
- Druhý vatikánský koncil: Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae*, (ze dne 7. prosince 1965), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon 1995.
- Encyklika JANA PAVLA II. *Redemptor hominis* (ze dne 4. března 1979) Praha: Karmelitánské nakladatelství 1996.
- Promulgace JANA PAVLA II. k CIC/1983 ze dne 25.1.1983.
- Kongregace pro nauku víry: Instruction on christian freedom a liberation, (ze dne 22. března 1986).
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents (7. ledna 2007).
- Encyklika JANA PAVLA II.: *Dominum et vivificantem* (ze dne 18. května 1986).
- Kongregace pro nauku víry: Instrukce *Donum veritatis* o církevním povolání teologa, (ze dne 24. května 1990), Olomouc: Matice cyrilometodějská s.r.o., 1999
- Encyklika JANA PAVLA II. *Veritatis splendor* (VS), (ze dne 6. srpna 1993), Praha: Zvon 1995.
- Apoštolský list JANA PAVLA II. daný motu proprio *Ad tuendam fidem* ze dne 18. května 1998.

Prameny sekulární

- nález Ústavního soudu Pl. ÚS 33/01 ze dne 12.3.2002
- nález Ústavního soudu č. 14, Pl. ÚS 14/94 ze dne 8.3.1995

Literatura

- ANSELM Z CANTERBURY: O svobodě rozhodování, Praha: Kalich 1990, přel. KARFÍKOVÁ Lenka.
- Sv. AUGUSTIN: O milosti a svobodném rozhodování, Praha: Krystal OP, 2000.
- Sv. AUGUSTIN: Odpověď Simplicianovi, (dále OS), Praha: Krystal OP, 2000.
- BERĎAJEV Nikolaj: Říše ducha a říše císařova, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2005.
- Bernard z CLAIRVAUX: O milosti a svobodném rozhodování, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2004.
- BLECHA Ivan: Svoboda, in: Filozofický slovník (kol.), Olomouc: Nakladatelství Olomouc 1998.
- BOGUSZAK Jiří, ČAPEK Jiří, GERLOCH Aleš: Teorie práva, Praha: EUROLEX Bohemia, 2001.
- BOUBLÍK Vladimír: Teologická antropologie, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.
- CORETH Emerich: Co je člověk, Praha: Zvon, 1996.
- DWORKIN Ronald: Když se práva berou vážně, Praha: OIKOYMENH, 2001.
- FILO Vladimír: Kanonické právo, Úvod a první kniha, Bratislava 1997.
- FROMM Erich: Strach ze svobody, Praha: Naše vojsko 1993.
- FULLER Lon L[...]: Morálka práva, Praha: OIKOYMENH, 1998.
- GROCHOLEWSKI Zenon: Specifika práva katolické církve, in: Tribunál 1 (2005), http://tribunal.kapitula.sk/tribunal_1_2005_3.htm (26.3.2007).
- HARTMANN Nicolai: Struktura etického fenoménu, Praha: Academia, 2002.
- HOLLÄNDER Pavel: Nástin filozofie práva (úvahy strukturální), Praha: Všehrd, 2000.

- HRDINA Antonín: Kanonické právo (KP), Praha: EUROLEX BOHEMIA s.r.o., 2002.
- HRDINA Ignác Antonín: K některým aspektům svobody křesťana z pohledu obecné teorie práva (Svoboda křesťana), in: *Studia theologica* 24 (1996).
- JASPERS Karl: Filozofická víra, Praha: Oikoymenh, 1994.
- KALLAB Jaroslav: Úvod ve studium metod právnických, Brno 1920.
- KANT Immanuel: Základy metafyziky mravů, Praha: Svoboda, 1990.
- KASLYN Robert J[...] S.J., in: *New Commentary on the Code of Canon Law*, edited by Beal John P., Coriden James A., Green Thomas J., New York: Paulist Press, 2000.
- KNAPP Viktor: Teorie práva, Praha: C.H.Beck, 1995.
- LÉON-DUFOUR Xaver: Svědomí, in: *Slovník biblické teologie*, Praha: Academia, 2003.
- MARTINI Agostino: Il diritto nella realtà umana, in: *Il diritto nel mistero della chiesa*, Roma: Pontificia Università Lateranense 1995.
- ORIGENES: *De Principis*, <http://www.ccel.org/fathers2/> (22. října 2006).
- PEJŠKA Josef: Církevní právo se zřetelem k partikulární právu československému, Obořiště, 1932.
- PŘIBÁŇ Jiří: Hranice práva a tolerance, Praha: Sociologické nakladatelství, 1997.
- RÁDL Emanuel: Útěcha z filozofie, Praha: Svoboda, 1994.
- RAHNER Karl, VORGRIMLER Herbert: Svoboda, in: *Teologický slovník*, Praha: Zvon, 1996.
- RAHNER Karl: Základy křesťanské víry, Svitavy: Trinitas, 2002.
- RATZINGER Joseph: Církev jako společenství, Praha: Zvon, 1995.
- RAWLS John: Teorie spravedlnosti, Praha: Victoria Publishing, 1995.
- SECKLER Max: Církev a její teologové, in: *Teologické texty 1* (2007).
- SKOBLÍK Jiří: Přehled křesťanské etiky, Praha: KAROLINUM, 1997.
- SVOBODA Emil: Ideové základy občanského práva, Vesmír 1936.
- ŠEVČÍK Vlastimil: Právo a ústavnost v České republice, Praha: EUROLEX Bohemia, s.r.o., 2002.
- TORFS Rik: *A healthy rivalry: Human rights in the church*, Louvain: Peeters press, 1993.
- WALDENFELS Hans: *Kontextová fundamentální teologie*, Vyšehrad, Praha 2000.
- WEBER Helmut: *Všeobecná morální teologie*, Praha: Zvon 1998.
- ZULEHNER Paul M[...]: *Církev přístřeší duše*, Praha: Portál, 1997.

Prameny

- nález Ústavního soudu Pl. ÚS 33/01 ze dne 12.3.2002
 nález Ústavního soudu Pl. ÚS 33/01 ze dne 12.3.2002
 nález Ústavního soudu č. 14, Pl. ÚS 14/94 ze dne 8.3.1995

Resume

FREEDOM IN THE VIEW OF LAW THEOLOGY AND PHILOSOPHY

The study is focused in the first part on the conception of freedom and divergence between freedom as general term and freedom of choice. Some authors reflect freedom, but they do not specify your conception of freedom. Man's freedom according to *Gaudium et spes* (17) means: "Authentic freedom is an exceptional sign of the divine image within man." There is the crucial problem: "authentic freedom" – what it means. The study compares conception of freedom by these outstanding theologians: Anselm of Canterbury, S. Augustin, Bernard of Clairvaux, Origenes and Karl Rahner. Accuracy of expressing is necessary for right understanding each other. Transcendental freedom according K. Rahner implies man's freedom as the foundation of human being. Everybody has transcendental freedom, man's dignity is not possible without freedom, otherwise would be man only an instrument destined to certain existence.

Freedom of choice arises from transcendental freedom, but it does not imply man's arbitrariness, because everybody has own dignity and freedom, which belongs one person is the limit for each other person. Transcendental freedom is equal by each person contrary to freedom of choice, which is impacted of man's personality and also external circumstances. The study analyzes also conception of freedom in several ecclesiastical documents. Primarily the study quotes *Veritatis splendor* (96): "There can be no freedom apart from or in opposition to the truth." This statement is concerned about freedom of choice, not transcendental freedom as the foundation of human being, and implies truth as man's dignity and human rights infer from them.

The second part of the study is related to relationship between freedom and morality. Moral assessment of man's behaviour must take into consideration conscience. Man obeys the voice of conscience, which speaks in his heart. Morally right behaviour implies behaviour according own conscience. There are some doubts about rightness of conscience. Misjudge conscience obliges man in the same way as right conscience. Doubts imply from impossibility to ascertain faithfulness of own conscience. Society can not allow any behaviour according to own conscience, because society is obligated to protect each person and guaranteed equal rights for everyone. Ecclesiastical documents often underline obedience to moral norms, but first of all is faithfulness of own conscience and its

formation. Freedom in moral code entails possibility to behave according to own conscience and responsibility for its formation.

The last part of the study is concerned with freedom and law and with nature of law in general and with particularity of canon law. Conception of law means just laws norm, but law as value category. Law is not an instrument of power, but the instrument of human cooperation, of preservation and blossoming of society. In the point of view there is only law in general, one conception of law. Canon law is not the sui generis law, it includes merely some specific norms. Several canon norms are opened, they are according their nature morals norm, for man is possible to respect completely laws norm, but moral norms do not have limits. Author concludes, that it would be better for Christians have the separate constitutional charter, than mutual existence law norms and moral norms in the same codex.