

---

## „BANALITA“ DOBRA A STRUKTURÁLNÍ HŘÍCH

---

VOJTĚCH MAŠEK

---

### ABSTRACT

#### 'Banality' of Good and Structural Sin

Following the book *Lucifer Effect* (2007) written by the American social psychologist Philip Zimbardo, the study explores his central idea that human character can be easily manipulated and corrupted by force of 'total situations' and 'systems' and that 'banal' good and 'banal' evil are closely interlinked. Zimbardo's position is confronted with the Catholic teaching of the 'social' and 'structural sin' and followed up by a broader philosophical reflection on the phenomenon of structural sin in 'modern' and 'postmodern' historical contexts. The idea of structural sin is developed into a hermeneutically interpreted category of a destructive 'existential movement' on the boundary of personal and institutionally mediated relationships.

#### Key words

Good and evil; personal responsibility and power of social situations; personal-structural sin; social alienation and mediation; freedom and idolatry of structures; everyday heroism

DOI: 10.14712/23363398.2016.9

**T**éma tzv. strukturálního hříchu, tj. viny skryté v nejrůznějších kolektivních, korporátních a institucionálních vztazích, je naléhavou výzvou pro každodenní rozvažování a svědomí lidí 21. století. Zkušenost „racionálně“ organizovaného zla totalitních režimů, rutinní automatizace života v pohodlí technické civilizace, odcizení člověka v demokraticky neregulovaném kapitalismu i sebenaplňující proctví denních zpráv nám k němu poskytuje nepřeborné množství podnětů. Toto téma je také středem zájmu amerického sociálního psychologa

Philipa Zimbarda, iniciátora tzv. Stanfordského vězeňského experimentu a autora řady prací věnovaných dramatickým proměnám lidského jednání vystaveného účinkům společenských struktur.<sup>1</sup>

V návaznosti na Zimbardovu nedávno do češtiny přeloženou knihu *Luciferův efekt* se zamyslíme nad předpoklady proměnlivosti lidského charakteru pod tlakem „společenských situací“ a nad možnými přesahy Zimbardových psychologických výzkumů do křesťanské etiky s teologickým a z části také filosofickým pozadím.<sup>2</sup> Těžištěm naší reflexe bude pokus o *zpětné čtení* základního Zimbardova východiska, jímž je přesvědčení o snadné narušitelnosti lidské povahy pod vlivem mocných „systémově-situačních sil“, a to z pohledu jeho novějších úvah o „banální“ (všudypřítomné) možnosti dobra a všedního lidského hrdinství.<sup>3</sup> Tento přístup se zdá být cennou, byť ne zcela rozvinutou polemikou s klasickou úvahou Hannah Arendtové o „banalitě zla“, a v širším smyslu také překročením vyhraněné duality postojů v současném etickém myšlení: vypjaté personalizace zla ze strany některých etiků a uhranutí neosobností sociálních struktur ze strany některých filosofů a sociologů.<sup>4</sup> V následující studii se otázka „banality dobra“

<sup>1</sup> Philip Zimbardo (\*1933) je emeritním profesorem psychologie na Stanfordské univerzitě, kde působí od roku 1968. Vědecké uznání si získal svými analýzami temných stránek společensky motivovaného jednání a svými psychologickými pokusy, zejména tzv. Stanfordským vězeňským experimentem z r. 1971. Je autorem řady publikací a populárních přednášek, např. Philip Zimbardo. *Canvassing for Peace: A Manual for Volunteers*. Ann Arbor: Society for the Psychological Study of Social Issues 1970; Philip Zimbardo. *Stanford Prison Experiment: A Simulation Study of the Psychology of Imprisonment*. Philip G. Zimbardo, Inc. 1972; Philip Zimbardo. *Influencing Attitudes and Changing Behaviour*. Reading, MA: Addison Wesley Publishing Co. 1977; Philip Zimbardo. *The Shy Child: Overcoming and Preventing Shyness from Infancy to Adulthood*. Cambridge MA: Malor Books 1999; Philip Zimbardo. *Violence Workers: Police Torturers and Murderers Reconstruct Brazilian Atrocities*. Berkeley: University of California Press 2002; Philip Zimbardo. *The Time Paradox: The New Psychology of Time That Will Change Your Life*. New York: Simon & Schuster 2008 a nejnověji Philip Zimbardo – Nikita D. Coulombe. *Man (Dis)connected*. London: Ebury Publishing 2015. V roce 2005 byla Zimbardovi udělena cena Nadace Vize 97 Dagmar a Václava Havlových. Podrobněji k Zimbardově osobě viz (19. 5. 2015) [2015-06-13]. <http://www.zimbardo.com>.

<sup>2</sup> Philip Zimbardo. *Luciferův efekt: Jak se z dobrých lidí stávají lidé zlí*. Praha: Academia 2014. Anglický originál: Philip Zimbardo. *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*. New York: Random House 2007.

<sup>3</sup> Tento motiv Zimbardo rozvíjí především v závěrečné kapitole knihy *Luciferův efekt* s názvem Odolávání situačním vlivům a oslava hrdinství, výslovně pak v drobné podkapitole O banalitě hrdinství na samotném konci knihy. Viz. Zimbardo. *Luciferův efekt*, s. 519–565. Srov. tamtéž, s. 562–564.

<sup>4</sup> Koncept banality zla Arendtová rozpracovala především ve své knize *Eichmann v Jeruzalémě* navazující na starší esej o „organizovaném zlu“ z roku 1945. Viz. Han-

ukazuje jako hlavní přístupový klíč k porozumění institucionalizovanému zlu v naší soudobé žité praxi a jako pojítka Zimbardova konceptu „systémově motivované zkaženosti“ a katolického učení o „hříchu struktur“. Kritickým prohlubováním těchto dvou perspektiv se snažíme otevřít cestu k jemnějšímu filosoficko-teologickému výkladu fenoménu strukturálního hříchu, který by mohl ještě přesvědčivěji oslovit myšlení a svědomí současného člověka.

## 1. Zimbardův model

### 1.1 Stanfordský vězeňský experiment

V úvodu se nejprve sluší stručně připomenout podstatu tzv. Stanfordského vězeňského experimentu z roku 1971, který je u nás znám spíše v odborných psychologických kruzích. Soustředíme se přitom na jeho obecně etická východiska a ponecháme stranou jeho spíše technické a speciálněvědní souvislosti.<sup>5</sup> V rámci tohoto experimentu se skupina dvaceti čtyř vysokoškolských studentů rozhodla strávit čtrnáct dní v simulovaném vězení (vytvořeném Zimbardem a jeho týmem psychologů), přičemž část z nich plnila roli vězňů a druhá dozorců. Během tohoto krátkého pobytu se skupina relativně zdravých, inteligentních a emocionálně vyspělých mladých lidí s převážně pacifistickou orientací změnila v jedince bezohledně ponižující a týrající své kolegy, nebo na druhé straně v pasivní poddané, kteří se tomuto zacházení bez odporu podřídili. Dva „vězni“ se v průběhu pokusu zhroutili a byli propuštěni, nikdo z „dozorců“ však nevystoupil na jejich obranu, ani si na postup svých kolegů nestěžoval. Výsledky experimentu vedly Zimbarda a jeho tým k velmi skeptickým závěrům o lidské schopnosti

nah Arendtová. *La culpabilité organisée*. In: Hannah Arendtová. *Penser l'événement*. Paris: Belin 1989, s. 21–34. Srv. dále Hannah Arendtová. *Eichmann v Jeruzalémě*. Praha: Mladá fronta 1995; Hannah Arendtová. *Život ducha*. I. díl. Myšlení. Praha: AURORA 2001, s. 15–20. Vývoj tohoto konceptu v myšlení Arendtové sleduje Enzo Traverso v knize: Enzo Traverso. *Trhlina v dějinách. Esej o Osvětimě a intelektuálech*. Praha: Academia 2006, s. 65–92.

<sup>5</sup> Těmito souvislostmi se zabývá např. tzv. psychologická etika. Viz. Radkin Honzák. Některé základní otázky psychologické etiky. In: Petr Weiss et al. *Etické otázky v psychologii*. Praha: Portál 2011, s. 53–74. V anglosaských odborných kruzích se etablovala také více filosoficky laděná disciplína, tzv. morální psychologie. Viz Darcia Narvaez – Daniel K. Lapsley. *Personality, Identity, and Character: Explorations in Moral Psychology*. New York: Cambridge University Press 2009. Srov. John Doris – Stephen Stich. *Moral Psychology: Empirical Approaches*. In: Edward N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (19. 4. 2006) [2015-06-13]. <http://plato.stanford.edu/entries/moral-psych-emp>.

odolávat společenským tlakům, a jak sám autor přiznává, také k jeho vlastnímu etickému otupění.<sup>6</sup>

Experiment se mezitím stal mimořádně populárním a je široce využíván ve vědecké i institucionální praxi. Přispěl k humanizaci poměrů v americkém vězeňství a psychiatrii a inspiroval programy pro nácvik odolnosti ve vojenských a policejních jednotkách. Byl však také několikrát zneužit, např. pro účely psychologického mučení během Bushovy „preventivní války s terorismem“ nebo k banalizaci násilí v komerčních filmech a reality show.<sup>7</sup> Kniha *Luciferův efekt*, která vznikla 36 let po Stanfordském vězeňském experimentu, je z tohoto hlediska také sympatickou snahou autora o kritickou sebereflexi a o prohloubení etiky vlastní výzkumné práce.

### **1.2 Eichmann naruby a „hrdinové v očekávání“**

Důkladný rozbor Stanfordského experimentu a brutální, více než pětisetstránkový popis forem institucionalizovaného zla od genocidy ve Rwandě přes policejní násilí v Brazílii až po týrání ve věznici Abú Ghrajb nenechávají čtenáře na pochybách, že si autor knihy *Luciferův efekt* nedělá žádné iluze o lidské mravnosti. V polemice s představou o „esenciálně neměnné“ dobré přirozenosti lidí, Zimbardo tvrdí:

Většina z nás může projít významnou transformací charakteru, když jsme vystaveni působení sociálních sil. To, co si představujeme, že bychom dělali, když se nás tato zkouška ohněm netýká, se může jen velmi málo podobat tomu, čím se stáváme a co jsme schopni dělat, jakmile jsme *lapaní do sítě sociálních sil*. [...] Jsme nanejvýš schopni vyvarovat se takových negativních situačních sil, předcházet jim, odmítat a změnit je, a to tak, že rozpoznáme jejich *potenciální moc nakazit nás*, když už nakazily jiné lidi, kteří se nacházeli v podobné situaci.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Informace o průběhu a vyhodnocení původního Stanfordského vězeňského experimentu jsou uloženy v Archivu dějin americké psychologie v Akronu, stát Ohio. Podrobnou rekonstrukci experimentu po více než 30 letech nabízí Zimbardo právě v knize *Luciferův efekt*. Zimbardo. *Luciferův efekt*. s. 51–243. K Zimbardovu kritickému přehodnocení vlastního přístupu ze 70. let viz tamtéž, s. 247–312.

<sup>7</sup> K pozitivním způsobům využití viz Zimbardo. *Luciferův efekt*, s. 302–308, k negativním dopadům viz tamtéž, s. 309–310. Zimbardo ani jeho tým se na zmíněných zneužitích nijak nepodíleli, naopak se prostřednictvím několika iniciativ zasloužili o zmírnění tvrdých postihů odsouzených a o odhalení případů týrání ve vojenských jednotkách a věznicích, včetně Abú Ghrajb. Viz tamtéž, s. 301–302. Srov. tamtéž, s. 514–517.

<sup>8</sup> Zimbardo. *Luciferův efekt*, s. 263. (Kurzívou označil V. M.)

I tzv. dobré lidi lze podle Zimbarda *přimět, zlákat* nebo *zasvětit* do špatného chování, protože všichni jsme schopni „jednat iracionálně, hloupě, sebedestruktivně, asociálně a bezmyšlenkovitě“, jsme-li „pohrouženi do totálních situací, které [...] zpochybňují náš smysl pro stabilitu a konzistentnost individuální osobnosti, charakteru a morálky“.<sup>9</sup> Samotný pojem *situace* Zimbardo definuje jako „kontext chování, který má moc dávat smysl a identitu hercově roli a statusu, a to prostřednictvím svého odměňování a normativní funkce“.<sup>10</sup> V reálném světě, který překračuje rámec pouhého laboratorního experimentu, je však každá „situace“ *vytvořena, potvrzena a zarámována* širší mocí tzv. *systému*. Systémem Zimbardo rozumí *soubor „činitelů a organizací“*, které situacím dodávají *institucionální* podporu, autoritu a zdroje a předurčují jednotlivým aktérům jejich role a očekávání. Systém lze také chápat jako druh moci, která nám poskytuje *institucionalizovaný souhlas* chovat se předepsaným způsobem a umožňuje přijímat nová opatření, zakazovat nebo trestat pod pláštíkem vyšší autority a ideologie. Standardní teze, postupy a rituály mají navodit stav, v němž není systém žádným způsobem napadán ani zpochybňován, protože je většinou lidí považován za „očividně správný“.<sup>11</sup> V rámci systému je také možné rozlišit různé *stupně vměšování* do jednání aktérů, z nichž lze vyvodit míru naší odpovědnosti a viny.<sup>12</sup>

V předposlední kapitole knihy *Luciferův efekt* se však Zimbardo náhle odpoutá od této chmurné vize a překvapivě připustí možnost zásadního obratu.<sup>13</sup> „Nyní jste doufám ochotni akceptovat předpoklad, že obyčejní lidé, a to i ti dobří, mohou být v područí mocných systémových a situačních sil svedeni či podníceni ke zlému chování. Pokud tomu tak je, pak jste připraveni podpořit i obrácený předpoklad: že *každý z nás je potenciální hrdina* čekající, až nastane situace, kdy nám bude moci ukázat, že máme ‚dobrý základ‘?“<sup>14</sup>

Na podkladě známé teze filosofky Hannah Arendtové, že nejmasovějších zločinů v totalitních režimech se dopouštějí lidé „děsivě normální“ (koncept banality zla), si Zimbardo klade otázku, zda stejnou

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 262–263.

<sup>10</sup> Tamtéž, s. 522.

<sup>11</sup> Tamtéž. Srov. tamtéž, s. 278.

<sup>12</sup> Srov. tamtéž, s. 279.

<sup>13</sup> Jde o krátkou pasáž s názvem „Pustme dovnitř slunce“, která je úvodem k závěrečné kapitole 16 věnované způsobům, jak destruktivním „situačním vlivům“ odolat. Tamtéž, s. 517.

<sup>14</sup> Zimbardo. *Luciferův efekt*, s. 517.

míru samozřejmosti v životě obyčejných lidí může mít také konání dobra, které rovněž nevyžaduje zvláštní dispozice jednotlivců, ale rodí se spíše z jejich „situačního kontextu“ (koncept *banality dobra*).<sup>15</sup> Aby tuto každodenní příležitost odlišil od pouhého „pasivního dobráctví“ a zdůraznil její *čínorodou* povahu, hovoří Zimbardo převážně o *banalitě hrdinství*. Hrdinství podle Zimbarda vždy předpokládá překonání strachu nebo touhy po přijetí ostatních, vůli postavit se zaběhaným pořádkům a jednat nejen ve svůj prospěch, ale i v zájmu změny systému jako celku.<sup>16</sup>

Každý z nás se může stejně snadno stát jak hrdinou, tak pachatelem zla, a to v závislosti na tom, jak jsme ovlivněni situačními silami. Je nezbytně nutné odhalit, jak lze omezit situační a systémové síly, jež některé z nás pohánějí k sociální patologii, jak jim lze zabránit a jak jim můžeme předcházet. Ale stejně důležité je zajistit, aby společnost u svých občanů *podporovala* „heroickou představitost“. [...] Rozhodující otázkou pro každého z nás je, zda jednat, pomoci druhým a zabránit tak jejich újmě, nebo nejednat vůbec. Měli bychom si připravit mnoho vavřínových věnců pro všechny, kdo objeví svoji zásobárnu skrytých sil a ctností, které jim umožní vystoupit, jednat proti nespravedlnosti a krutosti a postavit se za své zásadní hodnoty.<sup>17</sup>

### 1.3 Praktická podpora všedního hrdinství

Podporovat všední hrdinství lze podle Zimbarda v zásadě třemi způsoby: 1. praktickým nácvikem strategií, s jejichž pomocí lze čelit systémově-situačním tlakům, 2. oslavou konkrétních projevů hrdinství a vypracováním jejich typologie, 3. prováděním speciálních experimentů na podporu etického jednání. Zimbardo tyto přístupy ve svém výkladu kombinuje; strategické rady shrnuje v tzv. *Desetibodovém programu*,<sup>18</sup> projevy hrdinství člení do dvanáctibodové *Taxonomie* a etické

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 562. Tento motiv se v etické literatuře pravděpodobně objevil již před Zimbardem. Viz. např. Enrico Deaglio. *La banalità del bene*. Storia di Giorgio Perlasca. Feltrinelli: Milán 1991. Zimbardo ho však rozvinul a přetavil v prakticky zaměřený veřejný projekt na podporu „hrdinské představitosti a jednání“ v každodenním životě. Viz jeho interview pro online magazín Edge z listopadu 2007 (4. 11. 2007) [2015-06-13]. <http://edge.org/conversation/the-heroic-imagination>. Srov. podrobnější popis projektu Heroic Imagination zde: [2015-06-13] <http://heroicimagination.org>.

<sup>16</sup> Zimbardo. *Luciferův efekt*, s. 536. Viz dále tamtéž, s. 537.

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 562–563. (Kurzívou označil V. M.)

<sup>18</sup> Zimbardo doporučuje cvičit se v následujících postojích: 1. „Udělal jsem chybu“, 2. „Jsem všímavý“, 3. „Jsem odpovědný“, 4. „Jsem sám sebou, jsem jedinečný“.

jednání chce navodit s pomocí tzv. *obráceného Milgramova výzkumu* moci a autority.<sup>19</sup>

Zatímco Milgramův pokus měl testovat ochotu účastníků nechat se donutit k páchání zla, Zimbardův chce „vytvořit prostředí, ve kterém se lidé budou *podřizovat* požadavkům na konání dobra (a ty) se budou postupem času stupňovat“.<sup>20</sup> Umožňuje vystavit každého účastníka „hierarchii zážitků nebo činů v rozsahu od mírně pozitivních, na které jsou všichni zvyklí, až po absolutně extrémní ‚dobré‘ skutky“.<sup>21</sup> Touto stupňovanou simulací spojenou s prodlužováním času věnovaného bližním, by se podle Zimbarda dospělo k takové intenzitě dobrých činů, která se účastníkům zpočátku zdála nepředstavitelná.<sup>22</sup> Zimbardo dále navrhuje, aby se tento pokus kombinoval se třemi taktikami sociálního vlivu: s *taktikou* „nohy ve dveřích“, se *sociálním modelováním* a s jistým druhem *pozitivního* „sebenálepkování“. Všechny tyto taktiky by měly účastníky nenuceně motivovat k tomu, aby se v mnohem větší míře stávali těmi, jimiž by chtěli (nebo měli) být.<sup>23</sup>

Také Zimbardova *taxonomie hrdinství* si klade ambiciózní cíl „přeměnit obyčejného člověka v hrdinu“. Poskytuje soubor kritérií pro posuzování hrdinských činů, vypracovává jejich typologii a uvádí „přehled kontrastů mezi banalitami zla a hrdinství“.<sup>24</sup> Se svým kolegou

5. „Vážím si spravedlivé autority, ale bouřím se proti nespravedlivé“; 6. „Chci být přijat skupinou, ale cením si své nezávislosti“; 7. „Budu ostražitější k rámcování“; 8. „Udržím v rovnováze svoji časovou perspektivu“; 9. „Neobětují osobní a občanské svobody za iluzi bezpečí“; 10. „Mohu vzdorovat nespravedlivým systémům“. Podrobně viz tamtéž, s. 529–533.

<sup>19</sup> Pokus sociálního psychologa (a Zimbardova spolužáka) Stanleyho Milgrama z r. 1963 měl za cíl zjistit, kam jsou lidé schopni zajít v poslušnosti vůči autoritě. Skupina účastníků, jimž byla přidělena role učitelů, byla překvapivě ochotná pouštět do jiné skupiny označené za „studenty“ vysoké dávky virtuálních elektrických šoků, pokud odpovídali špatně v předepsaném testu. Experiment bývá v psychologických příručkách často kritizován pro svou neetičnost. Petr Weiss a kol. *Etické otázky v psychologii*. Praha: Portál 2011, s. 60–62.

<sup>20</sup> Zimbardo. *Luciferův efekt*, s. 525. Překlad upraven.

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 526.

<sup>22</sup> Nejprve by šlo např. jen o deset minut strávených nad děkovným dopisem příteli, potom dvacet minut věnovaných problémovému dítěti, následně hodina doučování studenta, několik hodin hlídání dítěte atd. Tamtéž, s. 526–527.

<sup>23</sup> Tamtéž, s. 528.

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 534. Paradoxně jediný kontrast mezi všedními projevy dobra a zla, který Zimbardo uvádí, není kontrastem, ale naopak jejich shodou. Je jím souvislost mezi mimořádným a dlouhodobým pácháním zla, kterou lze analogicky nalézt také mezi „hrdinstvím okamžiku“ a „celoživotním hrdinstvím“ lidí typu Mahátmy Gándího nebo Matky Terezy. Tyto skutky se liší pouze tím, jak naše „polovědomé“ rozhodování dokáže odpovídat na výzvy, které před nás staví konkrétní společenské situace.

Zenem Frankem Zimbardo definuje dvanáct podkategorií hrdinství, z nichž dvě jsou spojeny s vojenskou službou nebo fyzickým nebezpečím a deset má podobu tzv. *civilního hrdinství* (záchrany bližních, celoživotní náboženské služby, náboženského nebo duchovního vůdcovství, mučednictví, smyslu pro dobrodružství, vědeckého objevitelství, „dobrého samaritánství“, vzdorování osudu, byrokratického hrdinství a poctivého informátorství). Každá z těchto kategorií je spojena se zvláštním typem rizika nebo oběti, kterou musí její nositel zpravidla podstoupit, a je potvrzena konkrétním příkladem hrdiny daného typu v lidských dějinách.<sup>25</sup> Taxonomii dále doplňuje tzv. Čtyřrozměrný model hrdinství, který zachycuje typ rizika, formu zapojení a cíl, který je určitým typem hrdiny sledován.<sup>26</sup> Za hlavní přínos všedního hrdinství Zimbardo považuje *potvrzení smysluplnosti lidských vztahů* a posílení odolnosti vůči situačním silám, kterým se jinak běžně podrobujeme.<sup>27</sup>

## 2. Potýkání s hříchem struktur v učení katolické církve

### 2.1 „Zbytnělost“ hříchu nebo jeho vnější důsledek?

Zimbardovo přesvědčení o každodenní možnosti postavit se nutkavým silám situačního a systémového zla, aniž by se tím zlehčoval jejich dopad, vybízí k hledání paralel v křesťanské etice. Jejich zmapování v celé šíři křesťanské tradice rozhodně přesahuje rámec této studie; můžeme však vyzdvihnout některé podstatné momenty katolického učení o tzv. *hříchu struktur*.

Přestože má toto učení četné biblické a patristické předpoklady, výslovně se s ním setkáváme především v dokumentech vydaných po Druhém vatikánském koncilu. Jeho základní linii lze sledovat od pastorální konstituce *Gaudium et spes* přes dvě instrukce Kongregace pro nauku víry věnované teologii osvobození (*Libertatis nuntius* a *Libertatis conscientia*), systematickou formulaci v adhortaci *Reconciliatio et poenitentia* a v sociální encyklice *Sollicitudo rei socialis*, dílčí

---

K těmto výzvám (tzv. situačním vektorům) Zimbardo řadí 1. skupinové tlaky a skupinovou identitu, 2. rozptýlení odpovědnosti za činy, 3. časové zaměření na bezprostřední okamžik bez starostí o budoucí důsledky, 4. přítomnost společenských vzorů, 5. věrnost ideologii. Srov. tamtéž, s. 562.

<sup>25</sup> Tamtéž, s. 545–547.

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 555.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 565.

zmínky v encyklice *Caritas in veritate*, až k náznakům novověčení v teologicko-sociálních úvahách papeže Františka.<sup>28</sup> Náš výklad se snaží vystihnout pouze hlavní momenty učení o „hříchu struktur“ bez nároku na vyčerpávající shrnutí.

Za významný rys moderní doby považuje pastorální konstituce *Gaudium et spes* neustálý růst „vzájemných vztahů a závislostí“ mezi lidmi, tzv. „socializaci“. Tento proces přináší „mnoho výhod pro utváření a rozvoj dobrých vlastností lidské osoby a zajištění jejích práv“, ale současně také určité *poruchy* nebo *napětí* v hospodářských, politických a sociálních *strukturách*, jejichž kořenem jsou lidská pýcha a sobectví. „Řád věcí“ je „postižen následky hříchu“ a člověk, rodící se s náklonností ke zlému, nachází v tomto narušeném řádu „nové podněty k hříchu“, které nemůže překonat „bez rozhodného úsilí a bez pomoci milosti“.<sup>29</sup>

V polemice s některými (zvláště marxisticky laděnými) proudy teologie osvobození instrukce *Libertatis nuntius* zdůrazňuje, že osvobození člověka je primárně darem Boží milosti, a nepředpokládá proto předchozí nápravu politických nebo společenských podmínek.<sup>30</sup> Hřích nás primárně zasahuje v jádru naší osobnosti (v srdci), jeho podstatou je narušení vztahu mezi člověkem a Bohem, a jeho význam proto nelze redukovat na společenské důsledky.<sup>31</sup> Zlo není možné umístit „principiálně a výlučně“ do špatných společenských, politických nebo ekonomických „struktur“, jako by všechno ostatní zlo pocházelo pouze z nich a jejich odstranění umožňovalo „stvoření nového člověka“.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Časový sled vzniku všech dokumentů, k nimž budeme odkazovat, je následující: *Gaudium et spes*. Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě (7. 12. 1965), *Libertatis nuntius*. Instrukce o určitých aspektech „teologie osvobození“ (6. 8. 1984), *Reconciliatio et poenitentia*. O smíření a pokání v dnešním poslání církve (2. 12. 1984), *Libertatis conscientia*. Instrukce o křesťanské svobodě a osvobození (22. 3. 1986), *Sollicitudo rei socialis*. O starosti církve o sociální otázky (30. 12. 1987), *Katechismus katolické církve* (11. 10. 1992), *Veritatis splendor* (6. 8. 1993), *Kompendium sociální nauky církve* (2. 4. 2004), *Caritas in veritate*. Láska v pravdě. Encyklika o integrálním lidském rozvoji v lásce a v pravdě (29. 6. 2009), *Evangelii gaudium*. Radost evangelia. Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě (26. 11. 2013).

<sup>29</sup> *Gaudium et spes*. Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě. In: Dokumenty II. vatikánského koncilu. Praha: Zvon 1995, 25.

<sup>30</sup> Congregation for the Doctrine of the Faith. *Instruction on Certain Aspects of the „Theology of Liberation“*. *Libertatis Nuntius*. (6. srpna 1984, dále jen LN) [2015-06-13]. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html). Zmíněná pasáž odkazuje k preambuli dokumentu a k odst. 13 kapitoly IV s názvem Biblical Aspects.

<sup>31</sup> LN, 12 a 14.

<sup>32</sup> LN, 15.

Instrukce však na druhou stranu uznává, že „existují struktury, které jsou zlem, které zlo působí, a které musíme mít odvahu změnit“.<sup>53</sup> Kořenem tohoto zla jsou však svobodné a odpovědné lidské osoby, které se z milosti Ježíše Krista potřebují obrátit v „nová stvoření“ a usilovat o lásku k bližnímu, spravedlnost, sebekázeň a ctnost.<sup>54</sup>

Za první systematické pojednání o strukturálním hříchu lze považovat články 15 a 16 posynodální apoštolské adhortace *Reconciliatio et paenitentia* Jana Pavla II. V jeho středu však nestojí přímo pojem „hřích struktur“, ale *sociální hřích*. Hovoří se zde o hříchu jako o „činu dobrovolné smrti“, jehož důsledkem je dvojí *rozervanost* člověka: ve vztahu k sobě samému a ve vztahu k bližním. Tato rozervanost se chápe jako *zákonitý jev*, který se „vymyká úsudku a osobnímu mínění“ a projevuje se vnitřní neuspořádaností také „přímo v událostech společenského žití“.<sup>55</sup> Osobní a sociální rozměr hříchu představují v tomto pojetí pouze dva náhledy na jednu a tutéž skutečnost.<sup>56</sup>

Odstavec 16 se nejprve vymezuje vůči takovému pojetí sociálního hříchu, v němž by se hřích jednotlivce svaloval na vnější příčiny, a zdůrazňuje, že hřích je vždy „činem lidské osoby“, současně však uznává, že tento člověk může být „vázan okolnostmi, tísněn, hnán vnějšími příčinami, které jsou závažné a je jich mnoho“ a mohou na něj působit i „sklony a zvyky spojené s jeho společenským prostředím“.<sup>57</sup> Příčiny této vázanosti mohou být „vnitřní i vnější“ a ve svém důsledku *omezují lidskou svobodu* a vinu, aniž ji mohou zcela odstranit. Adhortace však vzápětí posouvá těžiště opět na stranu osobní, když zdůrazní, že hřích má „první a nejtěžší účinky přímo v hříšníkovi“, tj. ve vztahu k Bohu, který je základem jeho života.<sup>58</sup>

Následuje cenná úvaha o trojím významu sociálního hříchu. První vychází z křesťanského přesvědčení o tajemné jednotě celého lidstva, v jejímž důsledku má každý, i ten nejintimnější hřích *dopad na bližní, církve, svět a celé stvoření*. Proto lze také hovořit o *společnosti hříchu* jako o protikladu společností svatých a o *zákonu sestupu* v rámci dějin

<sup>53</sup> V anglickém znění: „To be sure, there are structures which are evil and which cause evil and which we must have the courage to change.“ Tamtéž (kurzívou vyznačeno autorem).

<sup>54</sup> Tamtéž (kurzívou vyznačeno autorem).

<sup>55</sup> *Reconciliatio et paenitentia*. Posynodální apoštolská adhortace Jana Pavla II. O smíření a pokání v dnešním poslání církve. Praha: Zvon 1996, 15 (Dále jen RP).

<sup>56</sup> RP 15.

<sup>57</sup> RP 16.

<sup>58</sup> Tamtéž.

spásy.<sup>39</sup> Hřích může být sociální také tím, že je *zaměřen proti bližnímu*, a je proto zároveň urážkou Boha, jehož je tento bližní obrazem. Pod tento význam spadá „hřích proti lásce k bližnímu“, „proti spravedlnosti ve vztazích“, „proti právům lidské osobnosti“, „proti obecnému dobru“ a proti zanedbání povinností v oblasti politiky a ekonomiky jak ze strany vůdců, tak podřízených.<sup>40</sup> Třetí kategorií sociálního hříchu je *hřích proti vztahům mezi různými lidskými společenstvími*, jehož typickými formami jsou „třídní boj“, „zatvrzelé nepřátelství národů“ nebo boj „skupin proti skupinám“.<sup>41</sup> Pouze u tohoto typu hříchu mimořádného rozsahu magisterium pochybuje o možnosti jednoznačně přisoudit odpovědnost a poznat spletité příčiny, které ho vyvolaly. Odvážně dokonce tvrdí, že se jeho „skutky a okolnosti“ dějí „téměř vždy anonymně“, a pojem sociální hřích je zde proto míněn jen v *analogickém* smyslu slova.<sup>42</sup>

Toto tvrzení však okamžitě koriguje dovětkem, že břemeno odpovědnosti jednotlivců nelze nikdy podceňovat a že je třeba nabádat svědomí každého z nás, aby usilovalo o změnu nežádoucích společenských poměrů.<sup>43</sup> Společenský hřích nelze nikdy stavět proti hříchu osobnímu a přičítat ho „nějaké nejisté skutečnosti a bezejmennému společenství“, kterým může být „okolnost, systém, lidské společenství, struktury (nebo) instituce“.<sup>44</sup> Označuje-li církev pojmem sociální hřích určité „okolnosti hříchu“, „jevy nebo společné zvyklosti sociálních skupin“, jsou tyto okolnosti vždy „zároveň důsledkem, nahromaděním a spojením mnoha osobních hříchů“ a jejich odstranění „mocí zákona“ nebo „zákonem moci“ bude vždy „nedokonalé, krátkodobé, nanejvýš plané a prázdné“, nedojde-li k osobnímu obrácení lidí, kteří za ně nesou odpovědnost.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> RP 16

<sup>40</sup> „Společenský může být také hřích provinění nebo zanedbání, který páchají politici a ekonomičtí vůdci i sdružení výrobců, kteří se, ačkoli mohou, nestarají moudře o to, aby učinili společnost lepší nebo aby ji změnili k lepšímu podle potřeb a možností doby; také ten hřích, který páchají pracovníci, kteří neplní povinnost být na pracovišti a spolupracovat s ostatními, aby tak podniky mohly pokračovat v zajišťování prosperity jich samých, jejich rodin a celé společnosti.“ Tamtéž, s. 35.

<sup>41</sup> Tamtéž.

<sup>42</sup> „Je ovšem nutno přiznat, že se skutky a okolnosti, které jsme připomněli, když se šíří do většího okruhu, ba dokonce vzrůstají do nesmírné velikosti jako společenské činy, dějí téměř vždy anonymně, tak jako jsou jejich příčiny spletité a nelze je vždy poznat.“ Tamtéž, s. 36.

<sup>43</sup> Tamtéž.

<sup>44</sup> Tamtéž.

<sup>45</sup> Tamtéž.

Některé nové aspekty strukturálního (sociálního) hříchu přináší také druhá instrukce Kongregace pro nauku víry věnovaná teologii osvobození *Libertatis conscientia*, a zvláště sociální encyklika Jana Pavla II. *Sollicitudo rei socialis*.<sup>46</sup> Hřích, který je v *Libertatis conscientia* definován jako „oddělení od Boha“, nepředstavuje pouhé narušení vztahů, ale je také zdrojem lidského *zotročení a útlaku*, které mají i společenskou povahu.<sup>47</sup> Hřích je podhoubím všech forem lidského odcizení, které je prvotně *odcizením od pravdy* (vlastního) *bytí* a zasahuje veškeré Boží stvoření.<sup>48</sup> Extrémní formu hříchu, v níž rozpolcenost lidského srdce přechází v narušení Božího řádu ve společnosti a ve světě, představuje *modloslužba*.<sup>49</sup> Kořenem osobního i strukturálního hříchu jsou lidská zpupnost a žádostivost, které se snaží „uspokojit svou touhu po nekonečném užívání věcí: bohatství, moci a potěšení“. Tyto neřesti jsou spojeny s pohrdáním ostatními lidmi a se zacházením s nimi „jako s předměty nebo nástroji“. Přispívají tak „k vytváření týchž struktur vykořisťování a otroctví, o nichž tvrdí, že je odsuzují“.<sup>50</sup> *Libertatis conscientia* zdůrazňuje duchovně-mravní rozměr lidského odcizení i osvobození a v její perspektivě lze proto sice hovořit o „strukturách poznamenaných hříchem“, ale ne „odsuzovat struktury jako takové“. To však nijak nesnižuje povinnost křesťanů tyto struktury měnit.<sup>51</sup>

Podobná východiska hájí také encyklika *Sollicitudo rei socialis* Jana Pavla II., na rozdíl od předchozích dokumentů však znovu rehabilituje pojem *hřích struktur* oproti hříchu sociálnímu. Označuje jím *závislosti a překážky*, které výrazně překračují „hranice činů a krátkého života jednotlivce“, brání rozvoji osob i národů a podmiňují páchání hříchů dalších.<sup>52</sup> Typickým příkladem jsou „nezřízená honba za ziskem“ a „touha po moci s úmyslem vnučovat jiným svou vůli“.<sup>53</sup>

<sup>46</sup> Congregation for the Doctrine of the Faith. *Instruction on Christian Freedom and Liberation. Libertatis conscientia*. (22 March 1986). [2015-06-13]. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19860322\\_freedom-liberation\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_en.html) (dále jen LC). *Sollicitudo rei socialis*. Encyklika Jana Pavla II. o starosti církve o sociální otázky z 30. prosince 1987 (Dále jen SRS). České vydání in: *Sociální encykliky* (1891–1991). Praha: Zvon 1996, s. 351–408.

<sup>47</sup> LC, 37.

<sup>48</sup> LC, 38.

<sup>49</sup> LC, 39.

<sup>50</sup> LC, 42.

<sup>51</sup> LC, 75.

<sup>52</sup> SRS 36.

<sup>53</sup> SRS 37.

## 2.2 „Individualizace“ morálky nebo znovuobjevení křehkosti světa?

S ohledem na výše naznačenou základní linii katolického učení o hříchu struktur je překvapivé, k jak výraznému oslabení tohoto tématu dochází v klíčové morálně-teologické encyklice *Veritatis splendor*.<sup>54</sup> Je pochopitelné, že se encyklika snaží vymezit vůči nepřiměřenému konsekvencionalismu v soudobé etice a snížit váhu důsledků jako hlavního kritéria pro posuzování mravnosti lidského jednání. Je to ale dostatečný důvod k tomu, aby se encyklika zabývala převážně (nebo dokonce výlučně) jen zlem, které lze poznávat „v lidském nitru“?<sup>55</sup> Nebrzdí se tím hned v zárodku možnost ohledání souvislostí mezi osobní vinou a zapletením do „destruktivních struktur“, které ochromují, byť ne zcela ruší, naši odpovědnost? A je-li toto zapletení předem definováno jako pouhá okolnost mravního jednání, nehrozí, že se neprávem ocitne na okraji pozornosti našeho svědomí?

Také *Kompendium sociální nauky církve* a encyklika *Caritas in veritate* převážně shrnují a opakuji stanovisko předchozích dokumentů a zůstávají spíše *zdrženlivé k institucionálně-reformní dimenzi* křesťanské zvěsti.<sup>56</sup> Za inovativní posun lze tak považovat jen zmínku v *Katechismu katolické církve*, že jednotlivci mohou být také *obětí struktur* hříchu, které je „přivádějí k tomu“, aby „sami páchali zlo“.<sup>57</sup>

Výraznější obnovu zájmu o téma strukturálního hříchu přináší až apoštolská exhortace papeže Františka *Evangelii gaudium*. Papež zde

<sup>54</sup> *Veritatis splendor*. Encyklika Jana Pavla II. o základech morálního učení církve z 6. srpna 1995. Praha: Zvon 1994 (dále jen VS).

<sup>55</sup> Srov. VS 79.

<sup>56</sup> Srov. *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2008, 117–120. *Caritas in veritate*. Lásky v pravdě. Encyklika o integrálním lidském rozvoji v lásce a v pravdě. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2009, 11, 17, 21, 42, 71. Ke kritice zdůrazňování ne-institucionálních a osobně-spirituálních prvků v sociálním učení církve z doby Jana Pavla II. a Benedikta XVI. viz Johan Verstraeten. Justice Subordinated to Love? The Changing Agenda of Catholic Social Teaching Since Populorum Progressio. In: Johan De Tavernier et al. *Responsibility, God and Society. Theological Ethics in Dialogue*. Festschrift Roger Burggraeve. Leuven – Paris – Dudley: Uitgeverij Peeters 2008, s. 389–405. Viz dále týž. *Ekonomika z nového pohledu – věc lásky nebo spravedlnosti?* [2015-06-13]. <http://www.getsemany.cz/node/2920>. Nedostatečnou rozvinutost katolické teologie demokratických institucí a strukturálních pojmů proti hříchu struktur kritizuje také Michael Novak. Viz např. Michael Novak. *Challenges to Benedict's Vision*. Sin. In: Daniel K. Finn. *The Moral Dynamics of Economic Life. An Extension and Critique of Caritas in veritate*. New York: Oxford University Press, s. 33–35. Srov. *Katechismus katolické církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2002, odst. 1869.

<sup>57</sup> Srov. tamtéž.

zdůrazňuje především univerzalitu hříchu, hovoří o něm v janovské biblické linii jako o *hříchu celého světa*<sup>58</sup> a staví proti němu příslib obnovy lidstva v síle Kristova vtělení a vzkříšení.<sup>59</sup> Napříč celou exhortací je cítit snaha vyhnout se jednostrannému směřování od osoby ke společnosti a světu a vztáhnout se k nim jako k něčemu již církví sdílenému a povznášenému. Starost o to, aby se křesťanský život neuzavíral jen do svého soukromí, ale byl prakticky a společensky plodný, se promítá i do výroků typu „co uděláme pro druhé, má transcendentní dimenzi“ nebo „i pastýři církve jsou povoláni starat se o vytváření lepšího světa“.<sup>60</sup> Pojmy hřích struktur a sociální hřích papež nahrazuje širším výrazem *sociální zlo* a za jeho hlavní zdroj v současnosti označuje sociální nerovnost.<sup>61</sup> Zdůrazňuje však, že vedle mnoha projevů spolupachatelství se dnes setkáváme také s „nejobdivuhodnějšími projevy každodenního hrdinství“, které vybízejí všechny lidi, aby se *postarali o křehkost lidu a světa*, v němž žijí.<sup>62</sup> V tomto bodě se tedy i učení církve z části protíná s hlavním tématem Philipa Zimbarda.

### 3. Kritické rozvinutí

#### 3.1 Meze Zimbardova výkladu

Hlavním nedostatkem Zimbardova pojetí je sklon k „zvěčňujícímu“ a skrytě deterministickému výkladu pojmů „situace“ a „systém“, což předurčuje také jeho náhled na problém strukturálního zla. Osobní význam hříchu nemizí, v určitých momentech se však ocitá v pasti reduktivně-sociologického nebo pozitivisticko-experimentálního přístupu. Zimbardo správně tuší, že velká část našeho života se odehrává na neosobní rovině, vtěluje se do výtvorů kolektivní praxe a projevuje se řízenou hrou rolí, norem a rutin, nedokáže však přesvědčivě vysvětlit, *jak* k tomu dochází, ani co se v této souvislosti děje s lidskou svobodou. Ta je přitom podmínkou posouzení jakéhokoliv lidského jednání z mravního hlediska, a je ji proto třeba popsat a obhájit

<sup>58</sup> Jan 1, 29.

<sup>59</sup> Papež František výslovně hovoří o „určitém druhu odcizení, kterým jsme postiženi všichni“. Viz *Evangelii gaudium*. Radost evangelia. Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě. Praha: Paulínky 2014, 196 (dále jen EG). Pro výraz „hřích světa“ jako protiklad k Božímu milosrdenství viz tamtéž, 285.

<sup>60</sup> EG 179. K výzvě neodsouvat náboženství do soukromé sféry a zapojení pastýřů do angažovanosti ve světě viz tamtéž, 182 a 183.

<sup>61</sup> EG 202.

<sup>62</sup> EG 211, 212 a 216.

na rovině osobní, kolektivní i institucionální.<sup>63</sup> Utopení lidské odpovědnosti v houšti metafor typu „totální situace“, „smysl hercovy role“ nebo „identita statusu“ vyvolává otázku, zda nás již sám popis zla jako něčeho vůči nám vnějšího předem nepodrobuje moci hříšných struktur, jimž hodlá čelit.

Druhým aspektem fenoménu „situace“, který Zimbardo nedoceňuje, je jeho *dějinnost*. Zimbardovo zaujetí pro dílčí kontexty a role mu brání vnímat *celek dějinné situovanosti*, která je nám vlastní, je výrazem lidské konečnosti a nelze ji redukovat na mocenské faktory a struktury. Pojem situace pochází z latinského *situs*, umístění; jde v něm tedy o způsob *našeho* „umístění do věci“ a fakticky *do světa* jako celku.<sup>64</sup> Situace jistě má také svou nutkavou nebo zlověstnou povahu, nepřestává však proto být polem vzájemného lidského uznání, odpovědnosti a smyslu. Člověk v ní sám sebe pouze neztrácí, ale také v jistém smyslu získává.<sup>65</sup>

Ještě vážnější pochybnost vůči Zimbardově koncepci vyvolává jeho požadavek „experimentálního navození“ mravního hrdinství.<sup>66</sup> Není hrdinství z povahy věci vždy něčím, co se vzpírá zařazení do jakýchkoliv objektivně pojatých taxonomií, systémů a struktur a není sama moc psychologického experimentu také mravně dvojznačná? Je vůbec možné dobro navodit z vnějšku, aniž bychom se tím připravili o svobodu sami se pro něj rozhodnout, a není třeba proti podobným pokusům paradoxně postavit pozitivní formu autority, která by je udržela v mravně i právně únosných mezích?<sup>67</sup> Může „hrdinská představitost“ automaticky stanovit také měřítko dobra, jímž se má život jedince i společnosti řídit? Kam lze při vštěpování „obecného dobra“ v dnešní pluralitní společnosti ještě zajít a kdy se tato snaha mění v manipulaci po způsobu komunistických „Akcí Z“?

<sup>63</sup> Jako smíření subjektivního momentu svobody a objektivního ducha vtěleného v institucích vysvětluje mravnost např. Georg Wilhelm Friedrich Hegel ve svých *Základech filosofie práva*. Hegel pro něj používá termín „substanciální mravnost“ (*Sittlichkeit*). Viz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia 1992, § 141–144.

<sup>64</sup> Jan Patočka. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikúmené 1995, s. 40 a s. 120. Patočka hovoří o „personální struktuře naší situace ve světě“ vymezené významovým polem osobních zájmen já, ty, on, ona, my, vy atd. Viz. tamtéž, s. 45.

<sup>65</sup> Viz. tamtéž, s. 40.

<sup>66</sup> Zimbardo. *Luciferův efekt*, s. 525–528.

<sup>67</sup> Srov. v této souvislosti postřeh Michaela Novaka, že „institucionální kontrola a protiváha se musí nasadit i proti ‚lidem dobré vůle‘.“ Michael Novak. *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*. Praha: Křesťanská akademie 1999, s. 172.

### 3.2 Otázky učení o hříchu struktur

V případě morálního učení církve je třeba ocenit uchopení základních rysů strukturálního hříchu v souvislosti s osobní i kolektivní odpovědností. I zde je však otázkou, zda je téma rozvinuto s dostatečnou jemností a vnímavostí k proměňám dějinných kontextů a zda zčásti nehrozí jeho zastření příliš individualisticky pojatou etikou víry (*Veritatis splendor*) nebo vypjatou „spiritualizací“ společenských struktur. Primárním úkolem magisteria jistě není detailní analýza mravních fenoménů, ale vymezení obsahu a hranic učení církve, které by vedlo věřící i lidi dobré vůle na cestě ke spáse. Katolický etik si tak s pokorou a v duchu zásady *sentire cum ecclesia* může položit otázku, zda by např. nebylo možné dosavadní pojetí strukturálního hříchu ještě více biblicky prohloubit, zvláště rozvést motiv *kruhového vztahu* mezi osobním obrácením a nápravou narušených institucí tak, aby také došlo k projasnění *zpětného pohybu návratu* od pokazených struktur ke svědomí chybujícího hříšníka. Na filosofické rovině by to možná znamenalo učinit ještě důraznější krok za rámec subjekt-objektového rozvrhu mravního jednání a pokusit se „hřích struktur“ silněji zakotvit v celku hermeneuticky pojatého dějinného spolubytí otevřeného transcendenci.<sup>68</sup>

Zejména by však bylo na místě důsledněji rozlišit *sociální a strukturální aspekt* lidského hříchu, což by mohlo zdůraznit skutečnost, že strukturální hřích nemá pouze povahu kolektivní, ale také *neosobně zprostředkovanou* a soustředěnou kolem možnosti činit obecně závazná (byť v daném případě destruktivní) rozhodnutí. Teologičtí etikoové zde mohou navázat dialog např. s pojetím filosofické hermeneutiky Paula Ricoeura, která hovoří o „neosobním, ale neanonymním“ způsobu našeho spolubytí na světě, v němž se nevztahují k druhým

<sup>68</sup> S ohledem na toto hermeneutické východisko jsme se zde vyhnuli jinak velmi potřebné debatě o strukturálním hříchu v teologii osvobození. Zpracování by vyžadovalo samostatnou studii, která by vstřícně rozvíjela její vnímavost k dějinné a institucionální povaze zla v dnešním světě a kritičtěji se vyrovnala s její občasnou tendencí zdůrazňovat pouze „praktickou diagnózu hříchu“ na kvazimarxistickém pozadí. Ke komplexnímu přehledu různých pozic viz např. Ignacio Ellacuria – Jon Sobrino (ed.). *Mysterium liberationis. Fundamental Concepts of Liberation Theology*. Maryknoll: Orbis 1993. K druhé tendenci viz např. Jon Sobrino. *The True Church and the Poor*. Maryknoll. New York: Orbis Books 1984, s. 16. Srov. dále český sborník: Michal Cáb – Roman Míčka – Marek Pelech (ed.). *Mezinárodní symposium o teologii osvobození*. České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity 2007.

bezprostředně tváří v tvář, ale jako k *třetí straně na pozadí vztahu k ty*.<sup>69</sup> V tomto způsobu *našeho* bytí je druhý *bezprostředně zprostředkovanán institucemi*, není tedy chápán ani objektivně, ani jen konkrétně, ale v první řadě *obecně* jako *každý* (chacun).<sup>70</sup> Neztrácí tím sice charakter osoby a bližního, ale láska k němu se musí nejprve „procedit sítím“ spravedlnosti a respektu, aby mohla získat obecný charakter a ten následně překračovat.

Třetí možností je další promyšlení souvislosti mezi dobrem a zlem také na úrovni zprostředkovaného lidského spolubytí, které má oporu v křesťanské tradici a pod tíhou zkušeností se strukturálním zlem 20. století se stává znovu aktuální.<sup>71</sup> Také zde si můžeme vzít na pomoc zdroje současné filosofie i teologie strukturálního zla a neztratit přitom ze zřetele paradox křesťanské naděje jako rozhodujícího klíče, bez nějž nelze hřích v lidském životě vůbec „přečíst“, tím méně se s ním vyrovnat.

### 3.3 Hřích jako „pohyb na rozhraní“?

Pokud jde o opomíjené stránky biblické tradice, náš výklad nesmí přehlížet především ty aspekty zla, které překračují význam pouhých důsledků osobního jednání, ale jsou v jistém smyslu jeho zapletením, ochromením a zajičením, nebo tomuto jednání dokonce předcházejí.<sup>72</sup> Tyto aspekty se pojí s křesťanským učením o prvotním hříchu, zvláště není-li chápán doslovně jako čin „zděděný po předcích“, ale analogicky jako „stav lidského bytí narušeného nicotou“; a dále s tradičním uznáním démonické nebo tragické povahy zla související s lidským utrpením a smrtí, dokáže-li si udržet odstup od pojetí zla jako „osudové nutnosti“.<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Paul Ricoeur. *Le Juste*. Paris: Esprit 1998. Srov. Paul Ricoeur. *The Just*. Chicago: University of Chicago Press 2000, s. xiii.

<sup>70</sup> Tamtéž.

<sup>71</sup> Možnosti a meze působnosti zla v kontextu dobra a jeho místo v řádu Stvoření je velkým tématem Augustina i Tomáše Akvinského a ve vztahu k modernímu myšlení se jím, zejména ve vazbě na otázku teodiceje, zabýval např. Karl-Josef Kusche. Viz Walter Gross – Karl-Josef Kusche. *Bůh a zlo*. Praha: Vyšehrad 2005, s. 66–197.

<sup>72</sup> Srov. Paul Ricoeur. *Život, pravda, symbol*. Praha: Oikúmené 1995, s. 146–147. Ke katolickému učení o prvotním (a dědičném) hříchu viz *Katechismus katolické církve*, odst. 404 a 405. Ke katolické reinterpretaci Ricoeurova pojetí viz Giovanni Cucci. Prvotní hřích v moderním myšlení. *Teologické texty* 4, 23 (2012), s. 190–191.

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 145. Ke katolickému učení o prvotním (a dědičném) hříchu viz *Katechismus katolické církve*, odst. 404 a 405. K pojetí hříchu jako „osudové nutnosti“ v orfických mýtech nebo v „dionýském“ myšlení Friedricha Nietzscheho viz opět Cucci. Prvotní hřích, s. 190–191.

Umístění lidské křehkosti na pozadí „bezprostředně zprostředkovaného spolubytí“ popsaného Paulem Ricoeurem nám umožňuje opustit strnulé pojetí strukturálního hříchu jako nahodilého případku osobního jednání nebo kauzálního důsledku objektivních procesů a vyzdvihnout jeho *dějinně-dynamické* a současně *eschatologické* rysy.<sup>74</sup> V tomto pojetí by hřích primárně neoznačoval určitý stav lidské mysli a svědomí, ale určitý destruktivní *existenciální pohyb na rozhraní* mezi zlem osobním a neosobním, bezprostředním i zprostředkovaným, nahodilým i organizovaným, a projevoval by se neustálým přesouváním těžiště od osob ke strukturám a zpět. Tím by byl také předurčen *kruhový vztah* vzájemného odkazování a výkladu mezi osobním a institucionálním mravním jednáním, který je přístupný našemu zkoumání jen v postoji radikální kajcnosti rozšiřující působnost svědomí i na rovinu obecných a občanských vztahů.<sup>75</sup> V tomto rámci je snad také možné navrhnout nový pojem *personálně-strukturální hřích*, který by lépe vystihoval souběžnou destrukci osobní integrity a solidarity, o níž nám zde jde.

Klíčové je však nejprve objasnit, jakou roli při vzniku strukturálního hříchu má lidská svoboda. Jednání zprostředkované institucemi nebo technologiemi je sice mravně riskantní a může prohlubovat lidské odcizení, v principu však není zkaženější než jednání osobní a meziosobní. Hříšným se stává až ve chvíli, kdy lidé institucím nebo technologiím podrobují sebe sama natolik, že je činí absolutními pány svého rozhodování (v dílčích oblastech nebo celkově) a vztahují se k nim výhradně jako k vnějším skutečnostem, které jejich svobodu *nahrazují* a ne ji pouze podmiňují. Teprve tímto *přítakáním* vznikají struktury hříchu v plnohodnotném smyslu slova a rodí se postoj, který lze kvazibiblickým jazykem označit jako strukturální posedlost nebo *modlářství struktur*. Dobrovolně sebezotročující Babel, který může nabýt různých podob fyzických i ideologických, se vyznačuje *systematickým pohlcováním a podkopáváním našeho bytí* v celku jeho osobně-neosobních vztahů, a teprve jím se z našeho složitého, ale stále lidského světa stává nehostinný *labyrint*.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> O dynamice hříchu, která svazuje lidské jednání a je původně univerzální i sociální, hovoří např. bostonská teoložka Lisa Sowle Cahill. Viz Lisa S. Cahill. *Global Justice, Christology and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press 2013, s. 56.

<sup>75</sup> Srov. Paul Ricoeur. *Filosofie vůle II*. Praha: Oikúmené 2011, s. 14.

<sup>76</sup> Viz k tomu především Gen 11, 1–9 a Zj 17–18.

Uznání všeobecné osobní spoluodpovědnosti za hřích struktur však nevyklučuje *nerovnoměrné rozdělení viny*, která se k němu vztahuje. I když jsou zdroje strukturálního zla v globalizovaném světě značně provázané a nepřehledné, je stále možné rozlišovat mezi *hlavní vinou*, kterou v případech strukturálního hříchu nesou nositelé institucionální moci nebo autority, a odstupňovanou *spoluvinou* všech, kdo k ní svou činností, mlčením nebo vzdáleným využíváním přispívají.<sup>77</sup> Vina a spolovina zůstávají v pružném propojení, mohou se navzájem násobit a dokonce si vyměňovat místa, jak je tomu u obětí zla mstících se na svých pachatelích nebo v cyklech nutkavého hledání náhradního obětního beránka.<sup>78</sup>

#### 4. Dějinný rámec personálně-strukturálního hříchu

Vedle obecného vymezení strukturálního hříchu se v učení církve i v úvahách filosofů setkáváme také se snahou o *historickou typizaci*, tj. konkrétnější vystižení forem strukturálního hříchu, které v dané době převládají. Vyjdeme-li ze zkušeností, které získala západní civilizace za poslední století a které se promítly i do bohatého empirického materiálu v Zimbarodově knize *Luciferův efekt*, můžeme rozlišit dva vzájemně spojené modely personálně-strukturálního hříchu, které pracovně označíme jako „moderní“ a „postmoderní“. Tato adjektiva neoznačují ucelené ideové pozice, konkrétní hřích, ani etapy předem navržené filosofie dějin, ale pouze dva dějinně typické významy sdíleného a institucionálně zprostředkovaného zla, jimž musíme v současnosti nejčastěji čelit.<sup>79</sup>

##### 4.1 Personálně-strukturální hřích moderny

S velkou mírou zjednodušení lze říci, že moderní zkušenost hříchu je spojena s takovým před-rozvržením pole mravního jednání, v němž

<sup>77</sup> James F. Keenan. *A History of Catholic Moral Theology: From Confessing Sins to Liberating Consciousness*. London and New York: Continuum 2010, s. 200. Otázkou spoluviny a odpovědnosti za vzdálené škody (zejména v souvislosti s hříchem ekonomiky) se zabývá sborník: Daniel K. Finn (ed). *Distant Markets, Distant Harms. Economic Complicity and Christian Ethics*. Oxford and New York: Oxford University Press 2014.

<sup>78</sup> Miroslav Volf. *Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*. Praha: Vyšehrad 2005, s. 100.

<sup>79</sup> K obecnějšímu vztahu morálky k teoriím moderny a postmoderny viz např. klasické práce Zygmunt Bauman. *Postmodern Ethics*. Cambridge MA: Basil Blackwell 1993. Srov. Wolfgang Welsch. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon 1994.

se zlo projevuje *budováním* okázalých *centralizovaných struktur*, automatických procesů a samočinně fungujících aparátů, které mají obecný dosah a snaží se navodit dojem své nezbytnosti a normality. Projevuje se jako zvláštní druh destruktivního „operačního systému“, který nás zdánlivě (a do jisté míry i skutečně) zbavuje nejistoty, strachu a každodenních starostí a přenáší je na soukolí anonymních rutin, které zdánlivě nevyžadují naši odpovědnost. Na ideologické rovině se tento hřích maskuje svou „nestranností“ a „racionalitou“, navozuje zdání, že mnohé problémy lze řešit „z bodu nula“ a že i případná selhání tohoto řešení lze odstranit jen dalším budováním týchž struktur, které problém vyvolaly. Moderní personálně-strukturální hřích se také vyznačuje některými svébytnými rysy, jejichž opomíjení lze tradičním etikám těžko vyčítat. Patří k nim především zvláštní druh všudypřítomného racionálního *odstupu* a *dohledu*, který zamlžuje hranici mezi osobním a neosobním, jednáním a pasivitou, odpovědností a podřízeností, zkušeností a ideologií, a činí tak strukturální hřích zdánlivě neviditelným a „trvalým“. „To je ono nízkokapacitní zlo vlastního fungování věcí, toho, jak ‚se věci prostě mají‘, to jsou ony vylučující výpary instituční a komunální kultury, jimiž sice mnozí trpí, ale za něž nikdo nemůže, na něž si mnozí stěžují, ale na něž nelze ukázat prstem. Toto všepromikající nízkokapacitní zlo se stále omlazuje tím, jak probouzí dojem své neodvratnosti.“<sup>80</sup>

#### **4.2 Personálně-strukturální hřích postmoderny a příběh Chipa Fredericka**

Strukturální hřích postmoderny nespočívá primárně v dobrovolném pohlcení osob vnějšími strukturami, ale spíše v plíživé *rezignaci na tyto struktury jako takové*. Oprávněné zpochybnění autoritářského pojetí moci a objevování širší vlastní důstojnosti a práv nevylučuje, že po překročení jisté hranice uspokojení dogmatickým pojetím já a jeho tužeb dochází k *ochromení lidského obecnství* a k ztrátě povědomí o elementárních institucionálních podmínkách lidské svobody. Tato ztráta smyslu pro dobrovolně sdílené a pro svobodnou solidaritu svázanou společným rozhodnutím nabývá zároveň paradoxní podoby *nekonečně nároující rezignace*. Jednotlivec vystupuje jako zdánlivě

<sup>80</sup> Volf. *Odmítnout nebo obejmout*, s. 101. Srov. Mathias Nebel. *The Signs of the Times and Sinful Structures: An Interpretation in the Light of the Theology of Hans-Urs Von Balthasar*. In: Johan Verstraeten (ed.). *Scrutinizing the Signs of the Times in the Light of the Gospel*. Leuven: Leuven University Press 2007, s. 108–110.

soběstačná postava, která „sice společnosti nic nedluží, ale chce od ní všechno“.<sup>81</sup>

Personálně-strukturální hřích tak ztrácí svůj soustředný charakter a projevuje se *nahodilými erupcemi zla* na mnoha rozmanitých místech a úrovních, které se vymykají politické předvídatelnosti a kontrole. Znuděně avantgardní podkopávání forem sdílené odpovědnosti, obecného vládnutí a demokratické kontroly vyvolává v dnešním světě extrémní reakci ve formě fanatické *posedlosti moci na jedno použití*, s níž je možné pouze spotřebovat, odhodit nebo zničit i ty, kteří této moci podléhají. Roztroušenost ohnisek strukturálního zla na globální i lokální úrovni tak může být svým dopadem srovnatelná se zlem centrálně organizované diktatury. Pachuť babylónských věží a rezignace vůči strukturám se navíc v současné kultuře složitě prolínají a naši vnímavost k hříchu ještě více rozostřují.

Příkladem mnohoznačné rozptýlenosti personálně-strukturálního hříchu je Zimbardem vylíčený příběh vojenského policisty Ivana „Chipa“ Fredericka, který se zapojil do týrání vězňů v neblaze proslulé věznici Abú Ghrajb.<sup>82</sup> Zcela normální slušný muž, milující otec rodiny a pravidelný návštěvník baptistických bohoslužeb je vystaven zkoušce, která zborčila obraz světa, který si až dosud vytvořil a s nímž byl schopen se vyrovnat. V době vrcholící vzpoury Iráčanů proti americké invazi dostal za úkol střežit čtyři bloky „vězení se speciální ochranou“, v němž musel bez jakéhokoliv systematictějšího výcviku a dohledu nadřízených složek odpovídat za složitý konglomerát vězňů, policistů a objektů zvláštního určení. Chip pracoval 12 hodin denně v prostředí zatuchlých cel, v nichž se tísnilo zhruba 1000 vězňů mnohdy s celými rodinami, musel spolupracovat s desítkami zkorumpovaných iráckých policistů a čelit brutálním metodám náhodně přicházejících amerických zpravodajců a vyšetřovatelů.

Chip se přesto snažil své úkoly zvládnout ze všech sil, neustále a marně se dotazoval nadřízených na správný procesní postup a řešení nečekaných problémů, a jen velmi pozvolna si zvykal na situaci cíleně udržovaného bezvládí, v níž bylo dovoleno vše.<sup>83</sup> Nakonec pochopil,

<sup>81</sup> Marcel Gauchet. *Dějinný úděl. Hovory z Françoisem Azouvim a Sylvainem Pironem*. Brno: CDK 2006, s. 180.

<sup>82</sup> Zimbardo. *Luciferův efekt*, s. 402–445.

<sup>83</sup> „Říkal jsem to komukoliv, kdo přišel a kom jsem si myslel, že má nějaké postavení. [...] Obvykle mi říkali: ‚Tak se podívej, co se s tím dá dělat, dělej pořád dobrou práci, takhle to chtějí vojenské výzvědné služby:‘“ Zimbardo. *Luciferův efekt*, s. 413.

že podpory nadřízených ani ostatních kolegů se nedočká a pod tlakem dlouhodobé frustrace z neúnosných podmínek připustil, že se skupina deseti jeho podřízených vojenských policistů „bavila“ ponižováním, týráním a sexuálním zneužíváním vězňů z bloku 1A, čímž dal vzniknout známé aféře z věznice Abú Ghrajb. Chip, který kromě několika fotografií toto týrání spíše jen pasivně toleroval, za něj byl téměř jako jediný pravomocně odsouzen. Komu ale přičíst vinu v podmínkách, kdy selhala odpovědnost aktérů na mnoha nepřehledně rozmanitých úrovních společenského řádu? A do jaké míry a jak se lze této situaci vzepřít?

## 5. Rozražení závor

Zimbardův výklad „banální“ spojitosti dobra a zla lze přes všechny výhrady vnímat jako poctivý pokus na tyto otázky odpovědět. Jeho nejsilnější stránkou jsou momenty prohloubení kritiky situačně-systémového zla až na rovinu osobní vědecké kajícínosti, v nichž Zimbardo přiznává podíl svých vlastních psychologických pokusů na uvolnění horších stránek lidské povahy. Jeho křehkým bodem je naopak kvazi-manichejské kolísání mezi důvěrou v převahu dobra a zbytky nutkavé fascinace mocí zla spojené s možností si s ním zkusmo zahrávat. Když např. Zimbardo hovoří o svém manželství s psychologičkou Christine Maslachovou jako o „záchraně kousku nebe z pekla“, nelze přeslechnout, jak se pod dramatickým gestem hrdinského patosu dere stále na povrch spodní proud mravní nedůvěry, o níž by tento „chlapec z Bronxu“ rád věřil, že ji již překonal. Už z toho je patrné, že každodenní dobročinnost a hrdinství nestačí pouze „slavit“, ale je třeba o ně v životě i v poznání neustále zápasit.

Dobro a zlo spolu v našem životě úzce souvisejí ne proto, že jedno z druhého kauzálně vyplývá, je jeho nedostatkem nebo vnějším případkem, ale protože v jednom i druhém se odhaluje naše dějinná křehkost a konečnost a naznačuje, že dar svobody není v plnosti naším výtvořem. V kleštích pohodlného automatismu bezpráví i v souhře aktivní vzájemné solidarity lze tuto souvislost ve stejné míře zakrýt jako odhalit a umocnit. Křesťanská důvěra ve schopnost otrást falešným realismem beznaděje není primárně vírou v neměnnost naší „dobré esence“, ale v trvalou možnost vzkříšení, která otevírá a současně přesahuje naše možnosti. Na čistě lidské rovině lze však personálně-strukturální hřích napravit jen tak, že se *obnova struktur zahrne*

*do vlastního obrácení a vlastní obrácení do obnovy struktur.* Můžeme tak oslabit dvě pokušení typická pro soudobé křesťanství i tzv. kulturu postmoderny: pokušení tepat vlastní hřích v projekcích zdánlivě všemohoucích struktur a pokušení vyhýbat se nápravě struktur z rádooby spirituálních nebo svobodomyšlných důvodů.

Křesťan nemůže zavírat oči před každodenní souvislostí mezi vtělenou svobodou a institucemi, mezi osobním mravním jednáním a jeho společenským zprostředkováním. I sféra nejodtažitějších, nejrutinnějších a nejodcizenějších úředních procesů se z jeho pohledu může jevit jako zvláštní druh *duchovní vinice*, v níž lze jedinečným způsobem naplňovat Boží povolání, od kterého se dnes mnozí odvracejí. Součástí tohoto povolání je však také zvláštní a mimořádně náročná forma „globální askeze“ spočívající v ochotě unést nudnou rutinu stále nepřehlednější houšti neosobních procedur týkajících se „mě stejně jako každého jiného“, a chápat ji přese všechno jako službu nutnou k vzdorování posedlostem, které nám hrozí jak ze strany mocenských aparátů, tak ze strany nás samých. Jen tak pro nás instituce přestanou být pouze něčím cizorodým a stanou se *kajícím způsobem našeho bytí* otevřeným působení Ducha Svatého.

Z pohledu církví by zde bylo na místě zamyslet se nad možností obnovy některých forem *veřejné kající* a *pokání*, zejména v případech výrazného narušení celku společenství víry a jeho vztahů k občanskému společenství.<sup>84</sup> Tyto úkony by však musely být prováděny uvážlivě, s důsledným respektováním práv kajícího a priority osobní zpovědi, s rozlišením různých rovin odpovědnosti a v celkově bratrském duchu zdůrazňujícím obnovující přijetí před odsouzením. Společenství věřících by při nich bylo vedeno k tomu, aby zaujalo postoj spolukajících bránících se jakékoliv mentalitě vylučování a projektování vlastní viny do bližních. Církev by se tak po mnoha trpkých dějinných zkušenostech mohla stát vzorem citlivosti v odhalování vlastních „strukturálních hříchů“ a tam, kde již selhala, napnout všechny síly „všedního hrdinství“ duchovních i laiků k tomu, aby tato selhání proměnila ve „šťastnou vinu“, ve vědomí uzdravující slabosti maličkých v rukou Pána dějin.<sup>85</sup>

<sup>84</sup> Srov. např. Charles E. Curran. *The Development of Moral Theology*. Washington D.C.: Georgetown University Press 2013, s. 87, s. 255–256.

<sup>85</sup> K trpké analýze hříchu struktur v církevním kontextu viz. např. Bernhard Häring. *Jde to i jinak: Cesty k novým vztahům v církvi*. Praha: Vyšehrad 1994, s. 21–51. Neotřetou typologii aktuálních projevů „personálně-strukturálního“ hříchu v církvi však

Ačkoliv personálně-strukturální hřích zůstává pro lidské myšlení vždy záhadou, můžeme mu čelit upřímnou modlitbou a průběžnou osobně angažovanou nápravou struktur, k nimž se jako křesťané i občané *kriticky příznáváme*. Platí-li i nadále výrok Karla Jasperse, že „bez očisty duše není politické svobody“, platí také, že bez důsledné obnovy našich veřejných struktur není úplné očisty duše.<sup>86</sup> Teprve s tímto vědomím se můžeme opatrně vztáhnout ke slově žalmisty o Hospodinově rozražení závor i v našich nejtemnějších branách, v branách, kterým i skrze které se nabízí požehnání.<sup>87</sup>

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy  
Thákurova 3  
160 00 Praha 6 – Dejvice  
e-mail: vojtech.masek@ktf.cuni.cz*

---

nabízí také apoštolská exhortace papeže Františka *Evangelii gaudium*. Viz zejména EG 27–33, 76–109.

<sup>86</sup> Karl Jaspers. *Otázka viny*. Praha: Mladá fronta 1991.

<sup>87</sup> Žalm 107, 16.