

Ernst, Stephan. *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*. München: Kösel-Verlag, 2009, 384 s. ISBN 978-3-466-36809-9

JAROSLAV LORMAN

Další kniha z pera německého teologického a sociálního etika Stephana Ernsta (1956) je příspěvkem do diskuse, která se vede od šedesátých let minulého století. Impulsem pro ni se stala encyklika papeže Pavla VI. *Humanae vitae* (25. 7. 1968), a to autoritativností papežova vystoupení. Právě tento krok, na který měl a má římský biskup jistě právo, vyvolal otázky po významu autority v etickém hlásání církve, a to zejména v oblastech, které nespádají do svébytné oblasti náboženství, jako je tomu například právě v případě problematiky manželské sexuality.

Autoritativnost přístupu nositelů církevního magisteria byla často kritizována především v souvislosti s užívaným konceptem přirozenosti, za jehož autentického interpreta se učitelský úřad církve považoval a který byl ze strany kritiků odmítán jako příliš neprůhledný. Jeho rizikovost se projevovala prohlubujícím se nesouladem mezi církevní teologií a neteologickým vědeckým světem, a to zejména v oborech o člověku.

Vystoupení Pavla VI. v encyklice *Humanae vitae* chápali mnozí soudobí věřící jako faul proti koncilnímu principu dialogu. Vzhledem k povaze etické metody vyostřil tento krok metodickou nejasnost, nakolik je slučitelná autoritativně sebepojatá role církevního magisteria posledních staletí s nutným místem osobní odpovědnosti v mravním jednání a především s potřebou srozumitelného vyvození mravního nároku. Ve snaze nalézt řešení problému vykristalizovaly tři pozice. Bezprostředně po uveřejnění encykliky reagoval německy morální teolog Alfons Auer (1915–2005), sám člen přípravné komise encykliky *Humanae vitae*. Na sklonku šedesátých let představil svůj koncept tzv. autonomní morálky v kontextu křesťanské víry. Podle Auera je teologická etika ve svých formulacích vázána na rozumově (tedy univerzálně) poznatelnou skutečnost. Význam víry a magisteria spatřuje Auer v kritické, integrující a stimulující funkci, se kterými teologie i magisterium přistupují k požadavkům univerzálního, racionálně opodstatněného „světového étosu“.

Další dvě pozice na Auera reagují. Zatímco vyvozuje rozum podle Auera mravní nárok ze skutečnosti světa a stvoření, připomíná Franz Böckle (1921–1991), že k zakoušení mravního nároku dochází v nitru člověka, což vytváří nezrušitelný předpoklad jeho svobody. V souladu s transcendentální teologií hovoří o teonomně založené autonomii.

Protichůdnou pozici k oběma jmenovaným tvoří tzv. etika víry (Glaubensethik). Podle této pozice není člověk schopen porozumět svému bytí i otázkám po jeho smyslu výlučně na základě autonomního rozumu. Opravdu

platné mravní nároky musejí vyplývat z celistvého uchopení, ke kterému patří také zjevení. Reprezentantem těchto pozic byl především Bernhard Stoeckle (1927–2009).

Poslední dvě stanoviska se snažila oslabit ostrou diferencí mezi tzv. étosem víry a étosem světa, kterou při pohledu na obsahy mravních norem formuloval Alfons Auer. A stejnou cestou se vydává i Stephan Ernst ve svém titulu *Grundfragen theologischer Ethik* (2009). Ve svém pojednání se nenechává strhnout ani jedním z uvedených proudů. Konstatuje, že situace teologické etiky je po 2. vatikánském koncilu neuspokojivá, protože se tento obor „stále více rozplývá ve filosofické nebo sekulární etice, a v proudu této sebesekularizace ztratil svůj teologický profil“ (s. 8). Ernst si uvědomuje, že „etické jednání a na něj se vztahující normy a rady ... neodmyslitelně patří ke zjevení a ke křesťanské víře.“ Proto je nutné ptát se po vztahu teologické etiky „k obecnému sekulárnímu a filosofickému diskursu o etických úkolech naší společnosti“ (s. 17). Odpověď se však nesmí vzdát specifčnosti křesťanského přístupu k etické problematice. Ernst proto bere vážně výzvu výše zmíněné „etiky víry“ (*Glaubensethik*) a vychází z konceptu zjevení, jak jej rekonstruoval 2. vatikánský koncil, aby jej vyvedl z teoreticko-instrukční redukce neoscholastiky. Připomínka dialogického rozměru křesťanského zjevení, které je především sebezjevením dobrého a moudrého Boha, jeho pozváním lidí k životu a ke vzájemnému vztahu (*Dei Verbum* 2), znamená v etické oblasti pevný základ pro křesťanovo mravní rozhodování: „Zjevení spočívá v příslibu, že jsme Bohem přijímáni v téže bezpodmínečné a spolehlivé lásce, s jakou je od věčnosti nakloněn svému synu“ (s. 21). To je podle Ersta rámcem specificky teologického přístupu k eticky relevantním otázkám a vytváří obsahově minimální prostor pro argumentaci.

Jak lze rozpoznat eticky dobré a špatné jednání?

Ernstova monografie sestává ze dvou částí. V první z nich hledá autor odpověď na otázku, jak může člověk v situaci rozhodování rozpoznat a zdůvodnit, co je eticky správné a odpovědné. Činí tak v šesti kapitolách: Orientace podle Boží vůle (s. 31–50), Orientace podle Písma (s. 51–97), Orientace podle vlastního svědomí (s. 98–132), Orientace podle přirozeného mravního zákona (s. 133–164), Orientace podle autonomního rozumu (s. 165–196) a Orientace podle přiměřenosti prostředků (s. 197–230). Jako červená nit se jednotlivými kapitolami vine poznání, že žádný ze zmíněných zdrojů nenahrazuje odpovědnost jednajících za otevřené a rozumné tázání.

Křesťan musí podle Ernsta v první řadě rozpoznat a plnit Boží vůli. Všechny odkazy na prameny poznání, jako je inspirovanost, stvořenost přírody a vztah Stvořitele ke stvoření, však nemohou poskytnout jediné obecně srozumitelné kritérium, podle kterého by bylo možné Boží vůli identifikovat. Přesvědčení o Boží existenci není univerzálně sdíleno. Navíc předpoklad, že Bůh i jeho vůle jsou eticky dobré, už předpokládá vědění o tom, co je eticky dobré, a je proto argumentací kruhem. Teologické námítky pak vycházejí z pojetí Boha.

Bude-li východiskem odpovědi nepostižitelnost Boha, není možné Boha chápat jako skutečnost „vedle“ skutečnosti světa. Naopak je svět – jako *creatio ex nihilo* a *creatio continua* – ve všem, co jej odlišuje od nicoty, na Bohu závislý a bezzbytku spočívá ve své vztaženosti k němu. Na základě této jednostranné reálné relace všeho stvořeného k Bohu lze říci, že Boží vůli je možné rozpoznat ve všem, co se ve světě děje. Pak ale není možné hodnotit jednotlivé obsahy ve světě zvláštním způsobem jako Boží vůli. Když bible hovoří o tom, že Bůh oznamuje svou vůli a zasahuje do dějin, lze tomu porozumět – nechceme-li znovu pochopit svět jako reálný protiklad k Bohu – pouze na pozadí nitrobožského vztahu Otce k Synu. Zvláštní vůle Boží spočívá v tom, že láska, se kterou Otec miluje svého Syna a se kterou miluje svět a lidi, je ve světě zjevná a působí i v jednání člověka. Jednotlivé etické normy a etický nárok jako takový však musí být nejprve rozpoznán jako platný, a teprve pak je vztažen – stejně jako všechno stvořené – k Boží vůli. Podle Ernsta tedy není založen primárně tím, že by byl bezprostředně odvozen z Boží vůle.

Také vztah teologické etiky k bibli a k procesu jejího vzniku jasně ukazuje, že etické výpovědi bible jsou kulturně podmíněné a spočívají na obecné lidské zkušenosti. Tak obsahuje tzv. kniha smlouvy sbírky právních a etických rad, které si nárokují platnost i bez teologického založení. Jejich integrací do víry Izraele – s odkazem na Boží milosrdenství – byl dán dodatečný motivační rámec k jejich následování. V sociální kritice prorockých spisů nejsou dána ani odůvodněna žádná nová přikázání. Proroci „pouze“ vyžadují dodržování právních a etických pravidel knihy smlouvy (jde tedy o parenezi, nikoliv o normativní etiku). Deuteronomistický zákoník rozvíjí právní a etické požadavky knihy smlouvy do *étosu* bratrství. Důvodem, který má k jednání podle těchto požadavků motivovat, je osvobozující jednání Boha v události exodu. Na ně se má Izrael stále rozpomínat a nemá uctívat žádného jiného Boha. Dodržování přikázání slouží blahu Izraele samého. Zákon svatosti a mudroslovná literatura motivuje k dodržování čtených přikázání a rad, které jsou pochopitelné i z profánních důvodů a lidské zkušenosti, a to vztahem k Jahvemu, odkazem na posvěcení lidu Hospodinem nebo poukazem na Boží moudrost, kterou otevírá bázeň před Bohem. Ani v Novém zákoně neznamená přikázání lásky k bližnímu a k nepřátelům obsahově nic nového, pouze rozšiřuje okruh adresátů. Přikázání lásky stejně jako Zlaté pravidlo vyzývají k nezištné dobrotě, resp. k zaujetí nestranného stanoviska – nikoliv však k sebeobětování. Nepřinášejí však žádné konkrétní normy jednání. Rozhodně nové je však poselství o Božím království, které Ježíš hlásá. Bůh přichází právě k hříšníkům a umožňuje jim obrácení. Antiteze horského kázání nenahrazují přikázání Starého zákona, nýbrž ukazují – vycházejíc z hodnot, které leží v jejich základech – další možné způsoby, jak dané hodnoty ještě lépe uskutečnit nad rámec minimálních požadavků. Ty jsou však kladeny na způsob příkladů, které nejsou plněny jako paragrafy zákona, nýbrž mají podnítit vlastní uvažování a vlastní fantazii. Domácí tabule a katalogy ctností a neřestí jsou převzaty z kulturního okolí křesťanských obcí a nepřinášejí žádné nové a specificky

křesťanské etické poznání. V rámci nauky o ospravedlnění však dostávají nový základ pro své naplnění.

Svědění se dnes chápe na jedné straně – na pozadí křesťanské interpretace coby „Božího hlasu“ – jako poslední instance etického rozhodování, které náleží bezpodmínečný respekt v podobě základního práva na jeho svobodu. Na druhé straně je vědy o člověku (psychologie a etologie) odhalují jako produkt výchovy a evoluce. Možné vysvětlení tohoto protikladu přináší – už ve scholastice (zejména Tomáš Akvinský) – rozlišení mezi prawsvědím (synderesis) a konkrétním soudem svědomí (conscientia). Do konkrétního úsudku svědomí o jednání skrze *conscientia* vstupují vedle vědomí principů také základní přesvědčení a věčné vědění, což vysvětluje možnost omylu. Vědění principů je myšlena *synderesis* coby prapůvodní vhléd do prvního principu praktického rozumu: konat dobro a vyhýbat se zlu. Tento vhléd je neomylný, vrozený, tedy nezískaný. Všechny další etické soudy jej vždy už předpokládají. Je nezničitelný, jakkoliv je možné jej potlačit. Teologicky se zde nachází východisko mluvení o „Božím hlasu“. Důsledkem analýzy svědomí je pro Tomáše stanovisko, že i mylné svědomí je závazné. Pokud člověk považuje za špatné něco objektivně dobrého, zavazuje jej svědomí, aby od takového jednání upustil. Pokud považuje svědomí něco objektivně špatného za dobré, omlouvá svědomí pouze v tom případě, kdy je omyl nevyhnutelný. Immanuel Kant spatřuje činnost svědomí nikoliv v konkrétních etických soudech, nýbrž pouze v přezkoumání formálních zákonitostí rozumu toho kterého rozhodnutí. Přitom je pro něho svědomí neomylné. Připomíná platnost povinnosti a není získané, nýbrž vždy už předpokládané. Diferencovaný koncept svědomí u Tomáše Akvinského ukazuje, že vlastní rozhodnutí ve svědomí je nezastupitelné a není možné je nahradit odvoláním se na autoritu. Aby však došlo k rozhodnutí ve svědomí, vyžaduje se připravenost k argumentaci, informovanosti, dialogu a nestrannosti. Kvůli možnému omylu svědomí je nezbytná výchova svědomí. Vedle obsahové formace výchovou a příkladem se musí jednat také o osvobození od nad-já a o posílení kompetence etického úsudku. Stát nemůže nikoho nutit do jednání, které spadají bezprostředně do osobní odpovědnosti a jsou v rozporu se svědomím. Pokud však respekt ke svobodě svědomí vede k tomu, že je ochromena funkční schopnost demokratického utváření vůle nebo základy právního pořádku, a spolu s nimi také ochrana svobody svědomí, musí stát prosadit zákony i proti jednotlivci, který jedná s odvoláním na své svědomí. Také ve vztahu k církevnímu magisteriu je svědomí poslední instancí. Neomylnost ve věcech víry a mravů se nevztahuje na jednotlivé konkrétní normy. Ostatně požaduje převaha zkušenosti církve i v etických otázkách, aby byly odlišné pozice objasněny v dialogu. Učitelství úřad církve však musí mít i při formulování svých požadavků zájem na zkušenostech lidí.

Původní cíl nauky o přirozeném mravním zákoně v antické filosofii spočíval v nalezení měřítko správného jednání určující všechno pouze lidské zákonodárství. Antická filosofická etika spatřuje toto měřítko v přirozeném směřování člověka, které probíhá v rozvinutí rozumové stránky člověka.

Křesťanství se ujímá filosofické nauky o přirozeném mravním zákoně – vycházejíc z Ř 2,14n – a integruje ji do konceptu dějin spásy. Zatímco podle Augustina je přirozený mravní zákon plně poznatelný teprve díky zjevení, Tomáš Akvinský spatřuje jeho založení v evidentních a známých principech praktického rozumu. Přirozený mravní zákon je pro Tomáše výsledek samostatné zákonodárné činnosti lidského rozumu, která představuje specificky lidskou účast člověka na věčném zákoně Božím a jeho zákonodárné aktivitě. Proces rozvíjení přirozeného mravního zákona postupuje podle Tomáše od nejvyššího, v sobě evidentního principu „Dobré je třeba konat a zlému se vyhýbat.“, přes další principy, vyvozené z přirozených sklonů (*inclinationes naturales*) k závěrům těchto principů v konkrétní situaci, které jsou však už omylné a proměnlivé. Přirozené sklony orientují člověka na určitá základní dobra, ve kterých spočívá naplnění jeho lidství. Nejsou libovolná, nýbrž se zakládají v jeho lidství. Konkrétní normy vznikají teprve tehdy, když člověk nalezne odpověď na otázku, jak o tato dobra usilovat a jak je uskutečňovat. To je úkolem moudrosti coby pořádající a zákonodárné činnosti rozumu. V následujícím vývoji směrem k *přirozenému právu* byly z domnělé podstaty člověka často vyvozovány konkrétní normy, a to zejména v neoscholastice. Ty si osobovaly neměnnost. Do popředí se přitom dostala sexuální etika, ve které měly existovat výlučně těžké hříchy. Myšlenka přirozeného mravního zákona byla však v novověku problematizována zejména zpochybněním přirozené teleologie a námitkou naturalisticky chybného závěru na základě přísného oddělení bytí a povinnosti. Reakcí na tuto problematizaci byl podle Ernsta kritický racionalismus. Otázka po pouhém deduktivním založení mravních norem však zůstává otevřená. Stejně tak zůstává otázkou, jak je možné neideologicky rozpoznat cíle přírody a proč mají takové cíle určovat jednání člověka.

Pokud vyjdeme z poznatku, že povinnost nemůže být přímo vyvozena z bytí, není podle Immanuela Kanta možné vyvodit etické normy z naplnění sklonů ve smyslu hypotetického imperativu. Mravně dobrá vůle je dána spíše tehdy, když člověk nejedná jen ve smyslu naplnění vlastních sklonů, nýbrž jedná-li z povinnosti. Povinnost však může obsahově spočívat pouze v kategorickém, nikoliv v hypotetickém imperativu. Obsahově lze takovou povinnost vyvodit z pojmu bezpodmínečného zákona, resp. kategorického imperativu: spočívá v tom, že maximy jednání musí mít formu obecnosti. Problémy vznikají teprve při otázce po aplikovatelnosti kategorického imperativu. Kant musí pro zdůvodnění konkrétních jednotlivých norem najít další principy, a to zejména princip účelu sama o sobě, který vybízí k bezpodmínečnému respektu vůči důstojnosti člověka a zůstává čistě formální. Odůvodněnost kategorického imperativu je však problematická, protože jej nelze vyvodit z předem dané skutečnosti, nýbrž je vyvozen jako fakt rozumu. Kant tak sice uniká problému regresi do nekonečna, ale nedokáže odůvodnit, proč má člověk vůbec podle kategorického imperativu jednat. Naproti tomu utilitarismus vychází ze úsilí člověka o štěstí. Jednání je eticky správné, když je konáno s cílem získat největší možné štěstí pro co největší počet lidí. V utilitarismu preferencí

nejde o zvažování pouze těžko poměřitelné blaženosti, nýbrž o zvážení zájmů jednotlivců. Utilitarismus pravidel se pak snaží vyhnout utilitarismu jednání, ve kterém dochází k špatnému ohodnocení jednotlivých jednání. Mezi problémy utilitarismu patří možné zanedbání menšin a faktické zájmy všech, které hrozí stát se posledním úběžníkem zvažování, takže hodnotě života může být nadřazena snaha vyhnout se bolesti a utrpení. Dále se nezdůvodňuje, proč by člověk měl zaujmout univerzální stanovisko obecné prospěšnosti. Určitou alternativu k utilitarismu představuje John Rawls v teorii spravedlnosti jako fairness. Spravedlivé zásady společnosti vznikají jejich vyjednáním pod rouškou nevědomosti. Centrální zásadou je přítom princip rozlišení. Kantovu etiku rozvedl mj. Jürgen Habermas, který spatřoval normy jako odůvodněné tehdy, když se jim dostane v diskursu souhlasu všech, a jsou tedy zobecnitelné. Platnost principu zobecnitelnosti zdůvodňuje Habermas reflexivně poukazem, že ten, kdo chce v diskursu odůvodnit normu jednání, tento princip zcela nezbytně předpokládá. Slabinami etiky diskursu je, že konsensem v diskursu může být dosaženo pouze intersubjektivní, nikoliv objektivní platnosti mravního nároku. Nutně předpokládaný princip zobecnitelnost navíc neznamená, že jej člověk opravdu uzná. Uznání totiž už předpokládá rozhodnutí k etickému stanovisku. Vycházejí z kritiky jakékoliv kognitivistické etiky rozvíjí Norbert Hoerster minimalistickou morálku založenou čistě na subjektivních, osvětlených zájmech. Problematičnost tohoto postupu spočívá v tom, že se jednání, která jsou intuitivně hodnocena jako zločin, nedají kvalifikovat v objektivním smyslu jako eticky špatná nebo zavrženíhodná.

Novověké etice je ze strany učitelského úřadu katolické církve vytýkána tendence k relativismu, která má být způsobena nadhodnocením autonomie a důsledků při odůvodňování etických norem. Proti tomu je stavěna nauka, že existují jednání v sobě špatná, která nemohou být obhájena dobrým účelem. V situacích rozhodování stojí člověk často před problémem, že každá z možných alternativ jednání sice usiluje o dobro, zároveň však také způsobuje zlo. Jednání není eticky dobré už tehdy, když usiluje a uskutečňuje dobro. Stejně tak je problematické hodnotit jako eticky špatné takové jednání, které způsobuje škodu. Eticky dobré je spíše takové jednání, které ospravedlní spoluzpůsobené škody při usilování o dobro. Je však špatné, pokud to dobré nemůže škody ospravedlnit. Na otázku, kdy může dobro ospravedlnit spoluzpůsobené škody, lze poukázat na princip přiměřenosti prostředků. Opatření, které způsobuje škody, musí být vhodné, potřebné a přiměřené svému cíli. Škody musí být navíc co nejmenší. Dále by se dalo říci, že jednání je tehdy špatné a nezodpovědné, když jím způsobené zlo podkopává či omezuje jím zamýšlené dobro. Takové jednání je kontraproduktivní. Rozhodující pro etické posouzení je přitom, aby jednání nebylo natrvalo a v celku kontraproduktivní. Vyjdeme-li z tohoto principu, jsou pro etické posouzení rozhodující důsledky zamýšleného jednání. Myslitelné jsou také změny v průběhu etického hodnocení. Na druhé straně může být etické hodnocení nezávislé na subjektivním úmyslu, tedy může být objektivizovatelné, spjaté s povahou skutečnosti. Pokud je nějaké

jednání dlouhodobě a s ohledem na obecně žádoucí dobro kontraproduktivní, je už na základě své struktury v sobě rozporné. Je proto v sobě špatné a nemůže být ospravedlněno tím, že tvoří předpoklad pro jiné dobré jednání. Na zásadní otázku, proč má člověk vůbec dobro, o které usiluje, zobecňovat, lze odpovědět, že jinak způsobí škodu v celkové skutečnosti. A takové jednání není možné dostatečně ospravedlnit. Na otázku, proč by člověk takto jednal, není možné uvést žádný věcný důvod, nýbrž pouze vlastní subjektivní svěvolí.

Jak je možné chtít eticky dobře jednat?

Ve druhé části knihy řeší Ernst otázku, jak je možné chtít eticky dobré jednání, tedy vlastně problematiku svobody pro dobro. Část je rozpracována do čtyř kapitol: Popření svobody – Výhrady determinismu (s. 254–262); Potlačení svobody – Moc viny a hříchu (s. 263–301); Osvobození svobody – Význam víry pro jednání (s. 302–332); Zprostředkování svobody – Aspekty křesťanské spirituality (s. 333–362).

Zatímco vývoj moderní západní společnosti vnější svobodu jednání vysoce hodnotila a všemožně zajišťovala, byla vnitřní svoboda vůle vědami o člověku – např. behavioristickou psychologií, sociobiologií a výzkumem mozku – stále znovu zpochybňována. Svoboda vůle však neznamená nezávislost na důvodech. Jinak by se svoboda stala pouhou náhodou a bezdůvodnou svěvolí. Svoboda vůle také nespočívá ve svobodné volbě mezi různými alternativami. Toto pojetí svobody coby svobody volby vede k dilematu, že je volba buď racionální, ale nutná, nebo není nutná, ale pak také není racionální, a proto je svévolná. Svoboda volby však předpokládá základní svobodu, která nespočívá ve volbě mezi dvěma či vícero dobry, nýbrž v možnosti říci každému jednotlivému dobru – na základě jeho struktury coby konečného dobra – ano, nebo ne. A právě tato základní svoboda je původní formou svobody vůle. Problém, jak může vůle ovlivňovat mozek, vyplývá z dualismu těla a duše. V celostním pojetí člověka lze říci, že vědomí a rozhodnutí vůle jsou sice realizovány neuronální činností, nemohou však být redukovány pouze na ni. Svoboda vůle může být chápána jako sebeurčení či sebedeterminace. Vnější podmínky individuální existence člověka svobodu sice omezují, na druhé straně ji však vůbec umožňují. Svobodná rozhodnutí se usazují, a proto vzniká otázka, jak může člověk svou svobodu uchovat.

O vině v etickém smyslu je možné hovořit pouze tam, kde někdo způsobí škodu bez ospravedlnitelného důvodu, a to vědomě a dobrovolně. Jednotlivá špatná rozhodnutí a jednání mají ve svém základu připravenost jednat svévolně a nikoliv rozumně. Tato připravenost může být způsobena potěšením ze svévole nebo útekem před vlastní odpovědností. „Hříchem“ pak neoznačujeme žádné obsahově jiné jednání než jednání špatné. Takové jednání je však formálně tematizováno ve svém vztahu k Bohu. Provinění proti Bohu existuje pouze jako provinění vůči člověku a světu. Hřích, který je v základech mnoha jednotlivých hříchů a který byl tradičně spatřován v pýše člověka, je možné chápat jako onu

připravenost ke svévoli, ve které se člověk nechce vystavit měřítkům rozumu, a to teologicky viděno před Bohem. Pavlovská řeč o univerzální moci hříchu vedla v tradici k nauce o dědičném hříchu. Ten byl od Augustina interpretován jako určení lidské přirozenosti, v novověku (Luther, Kant) byl chápán jako pokřivení vůle. Pokřivení vůle znamená, že se člověk sám ze sebe nemůže osvobodit od moci hříchu. V každém pokusu učinit dobro, mu jde v posledku o sebe sama, což znemožňuje překonání připravenosti ke svévoli. Důvod, proč se toto v člověku znovu a znovu děje, nelze dostatečně vysvětlit strukturálními souvislostmi hříchu. Připravenost ke svévoli závisí spíše na existenčním strachu člověka, který je spjat s konečností a zranitelností jeho přirozenosti.

Význam víry pro etické jednání spočívá v osvobození člověka z moci hříchu a jeho uschopnění k nezištnému jednání kvůli dobru samému. Centrální zkušeností dějin zjevení je, že Boží příklon k člověku platí bezpodmínečně a spolehlivě. Ve smrti Ježíše na kříži se projevuje nekonečnost lásky a připravenost Boha člověku odpouštět v nepřekonatelné míře. Ve vědomí víry, že je člověk Bohem bezpodmínečně přijímán a držén, je zlomena moc existenčního strachu člověka. Nemusí už potvrzovat sebe sama, ani už před sebou nemusí utíkat, nemusí zbožšťovat nic stvořeného, nýbrž bude – ve smyslu *obrácení* – zásadně připraven jednat s druhými rozumně (láska k bližnímu), nikoliv už svévolně. V tradici teologické etiky byl význam víry pro etické jednání tematizován v modelu etiky ctností. Tím lze znázornit nejen osvobození z moci hříchu, nýbrž také vnitřní uschopnění člověka ke konání dobra. Zásadní je návrh Tomáše Akvinského, který vychází z aristotelského pojetí ctnosti coby cvičením získané schopnosti ke konání dobrého a přiměřeného rozumu. V čem přesně spočívá ono přiměřené jako střed mezi příliš mnoho a příliš málo, lze určit pouze – v rámci normativní etiky – z kritéria přiměřenosti prostředků a nekontraproduktivnosti. K získaným (kardinálním) ctnostem přistupují v křesťanské Tomášově syntéze také teologální ctnosti (víra, naděje, láska), které nemohou být získány, nýbrž jsou Bohem vlity. Přitom jsou získané ctnosti a etické jednání člověka orientovány láskou k Bohu coby k poslednímu cíli člověka. Spolu s teologálními ctnosti jsou člověku podle Ernsta také darovány mravní (kardinální) ctnosti. Víra, naděje a láska jsou Božím darem, a nejsou vlastnictvím člověka. Na druhé straně se však při ospravedlnění jedná o skutečnou vnitřní proměnu člověka. Uschopnění k lásce získává ze společenství s Kristem, jehož nezrušitelnost tvoří spolehlivou základnu lidského jednání. Proti oddělení teologálních ctností od jednání ve světě je třeba zdůraznit, že láska k Bohu je realizovatelná pouze v lásce k bližnímu. Teologální ctnosti vytváření křesťanský významový rámec, ve kterém může být etické jednání ve světě a ve společnosti integrováno, stimulováno a kritizováno (srv. Alfons Auer).

Křesťanská spiritualita spočívá v životním způsobu určeném duchem Ježíše Krista, kdy člověk žije z důvěry, že nezrušitelně patří ke Kristu, a proto je bezpodmínečně Otcem přijímán a milován. Křesťanská mystika může být chápána jako cesta, na které se člověk vzdává všeho ulpívání na čemkoliv stvořeném, především na sobě samém a své vlastní vůli. Tak v člověku vyrůstá

a působí Bůh sám a jeho vůle. Obsahově se ukazuje tato Boží vůle v rozhodnutích, ke kterým člověk dospívá, když se člověk – ve svobodě od sebe sama a své vlastní vůle – rozhoduje pouze na základě vlastního rozumu a pravdy skutečnosti. Modlitba za správné rozhodnutí je smysluplná pouze tehdy, když je – podobně jako přímluva – chápána jako otevřenost daru Ducha svatého. Ten umožňuje nestranný a objektivní, tedy rozumný úsudek, svobodný od vlastních zálib a sebe sama. V duchovních cvičeních Ignáce z Loyoly se především jedná o činění zásadních rozhodnutí tak, aby odpovídala Boží vůli. Rozhodující je postoj indiference vůči všemu stvořenému (základní svoboda), tedy postoj nestrannosti, objektivity a rozumnosti. V rozlišování duchů spočívá pro Ignáce kritérium, zda zvažovanou alternativou učiní člověk zkušenost útěchy či neútěchy. Tím se nemyslí, aby člověk učinil měřítkem subjektivní preference. Zkušenost útěchy znamená, že je člověk podporován v postoji indiference a svobody, zkušenost neútěchy pak podněcuje člověka k nepokoji na základě nedostatečné indiference.

Slavení eucharistie a bohoslužba jsou podstatně odkázány na etické jednání. Bez vztahu k mezilidské praxi se kult stane – jak to dosvědčují texty Starého i Nového zákona – pouze vnějškovou fasádou. Na druhé straně nemůže slavení eucharistie sloužit tomu, aby legitimizovalo etické pozice a normy a dodávalo jim větší závažnosti. V eucharistii je ve vzpomínce přítomný (anamnésis) a zakusitelný – stejně jako ve všech ostatních svátostech – bezpodmínečný Boží příklon k člověku, jako se projevil v Ježíšově kříži. Vědomí tohoto příklonu může – jak vyjevuje svolávání ducha svatého (epikléze) – proměňovat slavící společenství lidí a jejich praxi, aby si uvědomovali své suverénní vztahy (communio) a osvobozovali se k nezištnému jednání. Pokud křesťanská spiritualita umožňuje svobodu k odpovědnému jednání, existuje povinnost o tuto spiritualitu pečovat.

Na otázku po zvláštích teologické etiky, kterou Ernst přijímá v úvodu své knihy, se snaží dát každá z částí knihy svou odpověď. Souhrnně konstatuje autor, že vlastní význam křesťanské víry pro etické jednání spočívá v „důvěře, že Bůh člověka bezpodmínečně přijímá. Tak je relativizován existenční strach člověka a překonáno to, co mu brání, aby jednal odpovědně a dobře. V důvěře v Boží přijetí a Boží připravenost k odpuštění je člověk osvobozován od hříchu a uschopňován, aby jednal z vnitřní svobody dobře, kvůli dobru samotnému, a to z nezištné lásky“ (s. 333). Základní křesťanovou povinností je v důsledku tohoto poznání pečovat o tyto základy mravního jednání, což není nic jiného než uvědomělý křesťanský život, tj. vědomé a bdělé prožívání křesťanské spirituality. Tímto důrazem, který přichází na závěr Ernstovy monografie, se autor vrací ke svému východisku v sebezjevení Boha. Tematizuje tak v závěru to, co bylo v tradičním traktátu postupujícím podle příkázání Desatera pojednáno hned v úvodu, totiž k povinnosti člověka vůči Bohu. Tak se mu daří uzavřít rámec své monografie, které zcela případně schází závěr. Jednak tímto krokem klade úkol pečovat o žitou spiritualitu jako základní tón aplikované

specificky teologické etiky, která má a musí zůstat otevřená pro dialog se svým (i neteologickým) okolím. Bezvýhradné zjevení lásky Boha k člověku se projevuje jeho připraveností odpouštět. K tomuto pokladu zjevení není možné dospět na základě pozorování či analýzy vnitrosvětských procesů. Jedná se tedy o křesťanské proprium nesené a opatrované církví.

Kniha je zamýšlena jako učebnice pro studenty teologických či pedagogických oborů. Je proto psána srozumitelným jazykem a je opatřena cenným výběrem doporučené prohlubující literatury (s. 363–366), který přináší odkazy na stěžejní díla německé jazykové oblasti. Každá kapitola je ukončena přehledem základních tezí. Autorovým záměrem je uvést čtenáře do kontextu současné diskuse, a to i za hranicemi vlastní teologické vědy. Vstupuje proto do dialogu s velkými filosofickými projekty (Immanuel Kant, Jürgen Habermas) či s výzvami neurobiologie či behaviorální psychologie.

Ernstem pozorovaná sebesekularizace teologické etiky po 2. vatikánském koncilu je rizikem i pro české jazykové prostředí. Není sice patrné v takovém rozsahu a v takovém kontextu jako v německém prostoru, kde je vnitřní specializace oboru nesrovnatelně větší. V dosavadní české teologické etice je však patrná pouze selektivní recepcce 2. vatikánského koncilu. Malá specializace českého teologicko-etického diskursu je dobře patrná např. v křehkém postavení křesťanské sociální etiky na teologických fakultách České republiky, jež neodpovídá závažnosti, která je oboru přikládána jak zvenčí, tak zevnitř světové církve. Hrozí nám proto odtrženost disciplín aplikované etiky, jako je zmíněná sociální, lékařská a environmentální etika či etika rodiny, a fundamentální teologické etiky na druhé straně, která jim v podobě neproměnné vývojem (i magisteriální) teologie druhé poloviny 20. století neposkytuje potřebnou živnou půdu. Hrozí tak rozkol mezi aplikovanými etiky, kteří nutně potřebují udržet krok s rozvojem sekulárních věd, a teologickými etiky, jejichž pokušení utéct se do hájemství pohodlného ghetta, často za cenu ztráty životodárného neklidu palčivých otázek člověka, se snáze alespoň navenek ospravedlní zdáním jakési pobožné úcty k tradici. Stejně tak je tento rozpor mnohdy pozorovatelný mezi hlásanou naukou a žitou mravností katolických křesťanů, kteří jsou díky svým sociálním (a profesním) rolím zapojeni do řady dalších narativů. V tomto kontextu by byl případný český překlad publikace Stephana Ernsta velkým přínosem.