

"Morálka bez náboženstva?"

Možnosti zblíženia teologickej a filozofickej etiky.

Abstrakt:

Ak sa pýtame „čo je to teologická etika?“, tak už táto otázka nás privádza do rozpakov. V minulosti sa viac dbalo na označenie morálna teológia, dnes túto disciplínu často označujeme ako kresťanská etika, teologická etika a pod. Tak, ako záleží na škole ku ktorej ten ktorý moralista patrí, tak sa rôzni aj definície, odpovede na túto otázku. A ak sa súčasne pokúšame znova spojiť staré rozdelenie teologickej a filozofickej etiky, tak to síce dnes neosloví veľa moderných ľudí, ale napriek tomu má zmysel na tom pracovať. Takisto to môže vyzerat' aj s vyučovaním humanitných vied na technicky orientovanej vysokej škole. Aj keď technicky zamerané jednanie nemusí nevyhnutne obsahovať etický rozmer, nebude zlé si znova rozobrať význam etiky a morálky pre ľudské jednanie vôbec a prípadne ho porovnať aj s technickým (zvonku pozorovaným) jednaním.

Abstract:

If we ask „what is the theological ethics?“ that this question brings us already to the embarrassment. In the past, more attention be paid to denote moral theology, today this discipline often known as christian ethics, theological ethics, and so on. As it depends on the school to which a moralist to prend a part, so the definitions and answers to this question are different. And if at the same time we try to reunite again the old division of theological and philosophical ethics it has today not a great chance to reach many modern people. But nevertheless it makes sense to work. This may also look to the teaching of humanities in a technically oriented high school. Although technically oriented negotiation does not necessarily include the ethical dimension, it will be not wrong once again analyze the importance of ethics and morality to human negotiation, and even possibly compare with the technical procedure.

KLúčové slová: etika, morálka, teológia, filozofia, morálna teológia

Keywords: ethics, moral, theology, philosophy, moral theology

Hľadanie definície teologickej etiky

Ak sa hneď na začiatku opýtame „čo je to teologická etika?“, tak nás už táto otázka privádza do rozpakov. V minulosti sa viac dbalo na označenie morálna teológia, dnes túto disciplínu často označujeme ako kresťanská etika, teologická etika a pod. Prof. Skoblík z Prahy tu dodáva, že označenie morálna teológia býva striedavo používané spolu s označením **kresťanská etika** (s ohľadom na ekumenizmus) a niekedy aj s výrazom **teologická etika**. Slovo etika je gréckeho a morálka latinského pôvodu.¹ Tak ako záleží na škole, ku ktorej ten ktorý moralista patrí, tak sa rôzni aj definície, odpovede na túto otázku.

Dominikán Pruemmer k tomu konštatuje: „Len veľmi ťažko nájdeme u cirkevných otcov reálnu definíciu morálnej teológie. A čo sa modernej doby týka (myslí sa zvlášť na autorov manuálov morálnej teológie posledných 400 rokov), definície sú často nejasné, alebo nekompletné.“²

Moralista Rotter si v polovici 70-tych rokov kladie otázku, v akom vzťahu je mravnosť ku základným pravdám biblického zjavenia? Je možné kresťanskú etiku nahradiť pomocou kresťanskej dogmatiky? A dá sa chápať kresťanská morálka ako obyčajný humanizmus a takto bez teológie túto zdôvodniť pomocou čistej filozofie? Vieme vôbec, čo znamená ľudskosť a osobná dôstojnosť bez toho, aby sme tieto vzťahovali na kresťanské zjavenie alebo základy viery? Ak by teda zjavenie nemalo vplyv na teologickú etiku, tak by mohla mať kresťanská viera nejakú vzrušujúcu funkciu pre mravnú reflexiu, alebo mravný

¹ Porov. Skoblík J., *Přehled křesťanské etiky*, Karolinum, Praha, 1997, s. 18.

² Porov. Pinkaers S. OP, *Les sources de la morale chrétienne*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 2.vydanie, 1990, s. 12.

postoj, avšak nie konštruktívna pre mravnosť ako takú. A etické otázky by sa mohli riešiť bez ich vzťahu ku akémukoľvek svetonázoru.³

Podľa Tondru je morálna teológia časťou teologickej vedy, veda o ľudských skutkoch. Avšak len ten skutok je ľudský, ktorý človek vykonal za účasti rozumu a slobodnej vôle.⁴ Táto veda o ľudských skutkoch má aj podstatný teologický aspekt, keďže skúma ľudské skutky *vo svetle* nadprirodzeného Božieho zjavenia a ich orientáciu na nadprirodzený posledný cieľ človeka. Ottfried Höffe zase definuje teologickú etiku ako teórie normatívnej etiky, ktoré morálnu kvality ľudského jednanie orientujú na to či toto jednanie zodpovedá, resp. nezodpovedá *Božej vôli*. Teologická etika takto zodpovedá otázku o morálnom princípe a možnosti jeho ospravedlnenia pomocou rekurzu k zákonodarnej autorite Božej vôle, ktorej sú povinné absolútnou poslušnosťou všetky konečné, stvorené bytia.⁵ Nuž len odhalenie Božej vôle, prípadne priamy rozhovor s Bohom tu môžu byť značným problémom typu pozitivistickej etiky viery. Tugendhat zase hovorí o náboženskej morálke, ktorá rovnako ako teologická etika je podstatne určená tým, že „dobro“ nazýva tým, čo Sväté písmo označuje ako Božiu vôľu.⁶ Olšovský vo svojom slovníku definuje morálku ako konanie a systém hodnotenia človeka, ktorý zodpovedá určitým normám *danej kultúry* a zakladá sa na dosiahnutej *pravde* a zvnútornení základného mravu daného spoločenstva.⁷

Prof. Skoblík z Prahy hovorí o vednom odbore označenom dvoma výrazmi:⁸

- Kmeňový výraz teológia hovorí, že sa jedná o odbor, zaoberajúci sa prvkami, ktoré sú čerpané zo **Zjavenia** ako pokračujúceho Božieho sebazdieľania v protiklade k stvoreniu ako prvotnému sebazdieľaniu.
- Prívlastok **morálna** hovorí, že odbor sa zaoberá prvkami Zjavenia, ktoré sa týkajú mravov, teda jednaní človeka, za ktoré človek zodpovedá, na rozdiel od odborov, ktoré sa zaoberajú ľudským poznaním.

Okrem rozlíšenia na základnú morálnu teológiu (vedu o princípoch) a špeciálnu morálnu teológiu (aplikovanú, konkrétnu) existuje ešte rozlíšenie zaoberajúce sa veľkým významom spoločnosti pre etický život človeka, teda okrem *individuálnej* aj *sociálna* etika. Dacík nás klasický učí, že sv. Tomáš napriek zdôrazňovaniu jednoty v Bohovede (teológii) pripúšťa dvojakú teológiu: *špekulatívnu*, ktorou je vierouka a *praktickú*, ktorou je mravouka. Vierouka, alebo dogmatická teológia sa usiluje o poznanie pravdy, ktorú hľadá pre ňu samotnú, totiž pre zdokonalenie rozumu, oproti praktickej morálnej teológii, ktorá ide ďalej a hľadá pravdu pre jednanie, pre zdokonalenie vôle. Zmyslom tejto praktickej teológie (teda dnes špeciálnej morálnej teológie) nie je poznanie, ale orientácia ľudských skutkov k dobrému na základe získaného poznania. Ide teda o vedu, týkajúcu sa aktívneho života, ktorý chce takto usmerniť k dobru. Dacík definuje, že morálna teológia uvažuje o ľudskom skutku, *nakolko by mal byť usporiadaný smerom k Bohu*, aby ho raz dosiahol vo večnej blaženosti.⁹

Podľa Schallenbergera sa proprium katolíckej morálnej teológie nachádza v tesnom spojení s dogmatikou, zvlášť antropológiou, učením o milosti a sviatostiach. Nejedná sa len o nabíľovanú (nahradenú), ale o *premenenú* dogmatiku: reflexiou o význame inkarnácie, kríža a vzkriesenia pre život a jednanie človeka. Katolícka morálna teológia je takto integrovaná veda o viere, vedecká reflexia založená na viere v Ježiša Krista, ktorá **mení** jednanie človeka. Táto viera núti myslieť a jednať. Vedúcou otázkou ostáva: *Čo sa zmení*

³ Rotter H., *Christliches Handeln. Seine Begründung und Eigenart*. Graz, Styria, 1977, s. 7-8.

⁴ Porov. Tondra F., *Morálna teológia*, I. časť, Princípy, Kňazský seminár biskupa Jána Vojtášáka, Spišská Kapitula- Spišské podhradie, 1994, s. 7.

⁵ Porov. Heslo *Theologische Ethik.*, In: Höffe O., *Lexikon der Ethik*. München, Verlag Beck, 7. vyd. 2008, s. 310-311.

⁶ Porov. Lienemann W., *Grundinformation Theologische Ethik*. Vanderhoeck&Ruprecht, UTB 3138, Göttingen, 2008, s. 166.

⁷ Porov. Heslo: *Mravnosť*, In: Olšovský J., *Slovník filozofických pojmu současnosti*. Grada, Praha, 3. rozš. vyd. 2011, s. 134.

⁸ Porov. Skoblík, *tamtiež*, s. 17.

⁹ Dacík R.-M., *Mravouka*, Dominikánska edice Krystal, Olomouc, 1946, s.

v živote a jednaní, ak do nášho myslenia vstúpi Boh, ktorý sa zjavil v Ježišovi Kristovi? Teda inak povedané, poukazuje sa tu na vznešenosť povolania kresťana v Krista, znovu vytvorenie človeka (Ján Pavol II.: *Redemptor hominis*, 10).¹⁰ Samozrejme je morálna teológia takisto vždy kazuistika, ako pomôcka pre zváženie dôvodov nášho konania a rozhodovania. Je však oveľa viac, a to kristocentrická teória jednania a zdôvodnenie noriem do takej miery, ako Kristus je novým Adamom a novým človekom (*Gaudium et Spes*, skr. GS, 22) a každý kresťan skrze krst a birmovanie sa stáva rovnako novým človekom pod novým zákonom lásky.

Ak však ide o človeka, vždy je namieste otázka: *o akého človeka nám ide?* Ak tento človek dostal život od Boha a jeho konečným cieľom je tento život v Bohu dovŕšiť, tak teologická etika má za úlohu tento konečný ideál človeka, t.j. úspešný život ako samotný ideál každého človeka v Bohu a zvlášť v II. osobe Ježišovi Kristovi *ukotviť* a takto *usmerniť* a *motivovať* jeho jednanie.¹¹

Benediktín Anselm Günthör zdôrazňuje, že napriek tomu, že už v dogmatickej teológii sme sa podrobne zaoberali teológiou ako vedou zjavenia a viery s dôrazom na jej pramene a metódu, čo platí v podstate rovnako aj pre morálnu teológiu, je potrebné upozorniť na osobitné aspekty morálnej teológie. Hlavne dejiny nám ukazujú, že ak sa odhliadlo od teologickej osobitosti morálnej teológie a začala sa pozornosť hneď venovať špecifickej, konkrétnej morálnej teológii, upadlo sa do nebezpečenstva zanedbania *jej skutočnej teologickej problematiky* a zdôrazňovania *cirkevného, alebo občianskeho práva*. Práve v našich časoch, hovorí Günthör, si mnohé mravné otázky vyžadujú predbežné základné úvahy a úvodné otázky, napr. o probléme kompetencie učiteľského úradu Cirkvi v otázkach mravného života. Presnosť úsudku v jednotlivých otázkach závisí väčšinou od predchádzajúceho poznania morálnej teológie ako takej.¹² Názor, že sa jedná o praktickú časť teológie je podľa neho dosť nevhodný.

A zosnulý fribourgský moralista dominikán Pinkaers dodáva, že morálka nie je len vecou praktickej poslušnosti, ale vyžaduje si zvlášť použitie našej inteligencie. Nejedná sa teda o vedu, ktorej rozumejú len špecialisti, pretože sa môže stať práve vzdelaným a skúseným, že pochybia práve tam, kde jednoduchí pochopia a vydajú sa rovno za cieľom. Pinkaers nám ponúka takúto definíciu morálnej teológie:

*„Morálna teológia je časťou teológie, študujúcou ľudské skutky za účelom ich usporiadania pod milujúci pohľad Boha ako skutočnej, vrcholnej blaženosti a za účelom konečného cieľa človeka pod vplyvom teologických a morálnych čností, zvlášť lásky a spravodlivosti s darom Ducha svätého, pomocou skúseností ľudskej podmienky ako utrpenia a hriechu a s pomocou morálnych zákonov a prikázaní, ktoré nám ukazujú cesty Božie a to vo svetle Zjavenia a rozumu.“*¹³

Inú definíciu ponúka učebnica prof. Schallenbergera vydaná trojjazyčne v Paderborne, Bistene a Lugane v edícii prof. Kunzlera a prof. Gerosu: *„Morálna teológia sa vzhľadom na rozmanitosť jednacieho priestoru pýta človeka po kategóriách dobra a zla, ktoré sa dajú definovať z Božej lásky a určenia človeka k účasti na jeho Božskom živote.“*¹⁴

Schockenhoff nazýva teologickou etikou teóriu vedenia ľudského života podriadeného požiadavkám evanjelia. Táto sa pýta na dobrý život a správne jednanie v perspektíve kresťanskej viery a uvažuje nad dôsledkami tohto jednania pre tento, pozemský život a jednanie, ktoré vyplývajú zo zodpovedania otázky o zmysle svojho posledného cieľa vo svetle určitej, z biblického zjavenia vzatej predstave ľudského naplnenia. Keďže predstava

¹⁰ Porov. Tondra, s. 13.

¹¹ Porov. Schallenberg P., *Moraltheologie/Christliche Gesellschaftslehre*, Bonifatius, Paderborn, 2001, s. 21.

¹² Porov. Günthör A., *Morálna teológia I/a*, Slov. Ústav sv. Cyrila a Metoda, Rím 1987, s. 8. Zvlášť zaujímavá je jeho problematika trvalého prvku morálnej teológie.

¹³ Pinkaers, tamtiež, s. 18-19, 55. Pozri aj Skoblík, tamtiež, s. 7.

¹⁴ Schallenberg, tamtiež, s. 11.

kresťanskej viery o poslednom završení človeka sa výrazne líši od iných koncepcií šťastia, musí sa dopredu rátať s tým, že teologická etika ako kritická reflexia o ľudskom jednaní vytvára svoj vlastný profil, oproti všeobecnej filozofickej morálnej teórii. Teologická etika je totiž nielen teória vedenia ľudského života podriadená požiadavkám evanjelia, ale súčasne aj hermeneutické seba porozumenie sa kresťanskej viery s cieľom nechať prejavíť jej vlastné dôsledky pre riadenie ľudského života a jednania. Takto slúži teologická etika ako všetky ostatné teológie rozumovému poznaniu (*intellectus fidei*), ktoré viera získava zo seba samotnej. Teologická etika má podľa neho dvojitú úlohu: rozumovo vedenú reflexiu na požiadavky a štruktúry riadenia ľudského života a praktické uplatnenie svedomia kresťanskej viery z prameňov zjavenia.¹⁵

Schockenhoff dodáva, že východzia otázka, v čom je počiatok myslenia, skrze čo sa nechá vyzývať, proti ktorej vnútornej a vonkajšej nutnosti môže byť nápomocná majú pre každý teologický odbor a jeho úlohu myslenia rozhodujúci význam. Na začiatku každej teologickej cesty myslenia sa nachádza **rozhodnutie o smerovaní**, z ktorého autor aj čitatelia (poslucháči) raz budú skladať účet. Obe cesty teologického myslenia sa nedajú spojiť do tzv. *via media*, ktorá by zjednocovala ich predpoklady bez toho, aby nebola aj zasiahnutá ich nebezpečenstvami:

- Prvá cesta hovorí, že **teológia môže svoj východiskový bod zakotviť v Bohu**, a podľa programu viera sa dožaduje poznania (*fides quarens intellectus*) sa môžeme takto pýtať po vnútornej rozumnosti viery. Takto začína na začiatku myslenie vychádzať z Božej skutočnosti a všetko z určujúcej moci jeho večnej lásky, ktorá sa uzatvára cez biblické zjavenie. Takáto teológia sa orientuje cez Boha a jeho Zjavenie, aby takto zhora skúmala, aký poznatok to poskytuje v tomto lúči svetla pre človeka, svet v ktorom žije, jeho pôvod a budúcnosť a pre jeho jednanie.
- Druhá cesta sa zase označuje za **antropologický obrat**. Táto takisto skúma človeka ako *sub ratione Dei* vo vzťahu k Bohu ako svojmu počiatku a poslednému cieľu, ale svoj začiatok nachádza v tom, že sa pýta na človeka ako na poslucháča slova (K. Rahner) a adresáta Božského Zjavenia. Teológia tu skúma najprv Bohom vytvorené **štruktúry ľudského bytia**, jeho **poznanie a vôľu**, jeho **pravdu a rozum** ako aj jeho **túžbu po šťastí**, aby človek spoznal vo svetle Zjavenia a v nezničiteľnej výhode zmyslu, k akému završeniu je sám povolaný skrze Božiu lásku.¹⁶

Teda predpoklad, že teologická etika dostáva smernice „zhora“ patrí pod prvú cestu, zatiaľ čo Kantom a osvietenectvom vymedzený boj, že teologická etika nemá nič zvláštne a musí sa so svojim obsahom založiť jedine na rozume.¹⁷ Takto morálka a náboženstvo sú dve oddelené oblasti. Skepticizmus ohľadne vlastnej kresťanskej etiky majú aj iní autori. Títo pochybujú, či takáto etika je vôbec možná (iní ju nazývajú obskúrnou): pre Horynu je už samotný názov polemický, keďže racionalizovanie viery filozofickými prostriedkami je nemožné (Heidegger), pretože viera sa nesmie chápať ako predmet filozofického vedenia, ale ako filozofická viera, teda jednota viery a vedenia (Jaspers).¹⁸

Peschke nazýva kresťanskú etiku tou časťou teológie, ktorej predmetom sú základy, postoje a pravidlá, uschopňujúce ľudí dosiahnuť ich posledný cieľ.¹⁹ K hodnoteniu morálnej teológie ako etiky jednania pristupuje takto aj jej opis ako **etiky bytia**- teda nielen ako jednať, ale aj *akou osobou sa má človek a kresťan stať*. Peschke takisto nesúhlasí s tézou, aby sa morálna teológia začínala teologickou antropológiou. Podľa neho by sa len opakovalo to, čo je už nutne povedané v dogmatike. Napriek tomu sú podľa neho jednotlivé časti teologickej

¹⁵ Porov. Schockenhoff E., *Grundlegung der Ethik, Ein theologischer Entwurf.*, Herder, Freiburg, 2007, s. 20.

¹⁶ Porov. Schockenhoff, tamtiež, s. 21-22.

¹⁷ Porov. Pannenberg W., *Grundlagen der Ethik*, Vandenhoeck&Ruprecht, UTB 2458, Göttingen, II. vydanie, 2003, s. 95.

¹⁸ Horyna, B.: Heslo: *filosofie kresťanská*, In: Kol. Autoru, *Filosofický slovník*, Naklad. Olomouc, 2. rozš. vyd. 2002, s. 131-132.

¹⁹ Porov. Peschke, K.-H., *Christliche Ethik. Grundlegungen der Moraltheologie*, Paulinus Verlag Trier, 1997, s. 1.

antropológie potrebné v rôznych témach morálnej teológie, ako napr. v spore o poslaní človeka, ontologických predpokladoch mravného prirodzeného zákona, alebo pri podstate dokonalosti.²⁰

Pre etiku bytia, ktorej ide o správnu víziu života, je dôležité rozumové poznanie. Cácha približuje základné tézy etiky bytia uvádzané Alfonsom Auerom z diela Josefa Piepera, *Die Wirklichkeit und das Gute*: „Všetka povinnosť sa zakladá na bytí. Skutočnosť je základom etického. Dobro je zhoda so skutočnosťou“. Dodáva, že svätý Tomáš Akvinský v náuke o možnosti a uskutočnení hovorí, že dokonalosť každej veci záleží na tom, či táto dosiahla svoje uskutočnenie a nedokonalosť naopak uskutočnenie nedosiahla (*Summa theologiae* I-II, 3,2). Všetko síce je vo svojej podstate *dobré* a je schopné dospieť k svojmu vlastnému cieľu samo od seba („vnútorná pravda veci sa stáva mierou a normou jednania“). Toto vedie v etickej oblasti človeka k tomu, aby tento jednal podľa svojich vlastných vnútorných kritérií správneho jednania, Tu musia platiť dve pravidlá:

1. ľudské poznanie je *schopné* správne uchopiť skutočnosť.
2. mierou chcenia a pôsobenia je *správne poznanie*.

Auer nadväzuje na sv. Tomáša, podľa ktorého dobro človeka spočíva v bytí podľa rozumu a zlo v bytí proti rozumu (*Summa theologiae* I-II 18,5). Mravné jednanie sa meria rozumom, v ktorého kompetencii je aj rozoznanie dobra od zla.²¹ Z kresťanského hľadiska nie je možné ľudský život vysvetliť bez základnej dimenzie ľudského bytia. Zo skutočnosti, že človek je „teologickým bytím“ vyplýva: *vzťah človeka k transcencii sa odráža v jeho mravnom živote*.²²

Mnohí autori sa domnievajú, že teologická rehabilitácia praktického rozumu je zásluhou novej morálnej teológie, ktorá sa v ekumenickom dialógu musí upevniť voči všadeprítomnému smerovaniu k pozitivistickej etike viery.²³ Milfait zase dodáva, že u teologickej etiky sa jedná o etiku, ktorá má *niečo do činenia* s kresťanským posolstvom a vierou pre etickú reflexiu a mravné jednanie a mravné vytváranie ľudskej praxe (teda u neho vychádza z praxe- jej proprium je rozhodnutie pre osobu Ježiša Krista).²⁴

Prof. Schaupp z Grazu o poslednom bode úniku všetkých morálnych otázok píše: „Ak sa teda pýtame, čo je poslednou mierou našich morálnych úsudkov, tak posledný a všeobecný vzťahový bod je *úplný úspech a šťastie ľudského života v ľudskej vzájomnosti*.“²⁵ Schallenberg túto tézu rozvíja poznámkou, že základná otázka teologickej etiky skúma odpoveď pri hľadaní dobrého, šťastného života. Súčasne je odpoveďou na Božiu otázku po človeku zo záhrady Eden: Kde je človek? Boh teda *hľadá* človeka. Ako môže človek na toto volanie odpovedať? Teologická etika chce teda obmedzenú perspektívu jednoducho prežitého života upriamiť na možnosť plného, dobrého života. Preto sa pýta: Ako môže človek, ako Božie stvorenie, správne žiť a jednať podľa Božích kritérií? Odpoveď na túto otázku dáva znova Boh, v tomto prípade ako človek, v osobe Ježiša Krista. Teologicky povedané je etika nevyhnutným následkom prvého hriechu, vyhnania z Edenu. V spoločenstve s Bohom a blíždymi (v raji ako ideáli, vo večnosti ako eschatologickej realite) nie je potrebná reflexia, tam vládne spontánnosť lásky. Až donútenie k rozhodnutiu medzi dobrom a zlom, vôľa k odporu voči zlu, nedostatok inštinktu človeka v porovnaní so zvieratom vytvára donútenie ako umelé ohraničenie. Rovnako ako Olšovský dochádza k záveru, že etika je takto *zjavením kultúry*: dodatočným sebaohraničením nahrádzajúcim inštinkty z dôvodu dosiahnutia vyšších ideálov.

²⁰ Porov. Peschke, tamtiež, s. 2.

²¹ Porov. Cácha Aleš, *Autonómni morálka*, Univerzita Palackého, Olomouc, 2004, s. 118-119.

²² Porov. Cácha, tamtiež, s. 122.

²³ Porov. Nethöfel W., *Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen*. Göttingen, Vanderhoeck&Ruprecht, 1987, s. 168.

²⁴ Milfait R. (ed.), *Teologická etika v kontextu sociální a pastorační práce*. Strědokluky, Vyd. Zdeněk Susa, 2012, s. 57.59.

²⁵ Poznámky z prednášok Základného kurzu morálnej teológie prof. Waltera Schauppa na Univerzite Karla Franzensa v Grazi v zimnom semestri 2005/2006.

Najvyšší ideál sa nazýva čistá, nezištná láska. O takúto lásku sa máme usilovať práve s pomocou etiky.²⁶

Ďalšou otázkou, z ktorej vychádza teologická etika je táto: aký poriadok ovplyvňuje život človeka, ktorý sa zamýšľa nad Bohom a verí v Jeho lásku? Súčasne platí tomášovské pravidlo, že milosť Božieho zjavenia v Ježišovi Kristovi neničí prirodzené princípy rozumu a svedomia, ale ich predpokladá a završuje. Ľudský *étos* sa stane *kresťanským étosom*: kresťan nerobí nič iné ako nekresťan, len to robí inak!²⁷

Aj Dacík nám prízvukuje, že kresťanská morálna teológia je skutočná teológia: *od Boha vychádza a k Bohu vedie*, takže jej vlastným predmetom je Boh aj keď inak ako v dogmatike.²⁸ Ľudské jednanie nielen popisuje (čo je aj náplňou psychológie), ale ho aj hodnotí, teda nie je voči nemu „neutrálne“. Nejde len o jednanie, aké je, ale aj aké má byť. Morálna teológia teda vypracováva a zdôvodňuje pravidlá objektívne správneho jednania (kam patria princípy a normy). Preto je odborom nielen deskriptívnym, ale aj normatívnym. Moderný etik Thompson rozdeľuje štyri základné prístupy v etike:²⁹

- Deskriptívna etika (Höffe ju nazýva empirickou³⁰)- popisujúca mravné rozhodnutia a hodnoty, ktoré platia v konkrétnej spoločnosti. Ide sčasti o sociológiu a sčasti o psychológiu morálky (Höffe sem zaraďuje aj etnológiu, históriu). Nesnaží sa však zisťovať čo je alebo nie je správne, len popisuje danú situáciu. Bez tohto popisu však by ďalšie oblasti etiky nemali na čom stavať.
- Normatívna etika- ide o krok ďalej ako deskriptívna, skúma normy, ktorými sa vo svojom mravnom rozhodovaní ľudia riadia. Zaoberá sa otázkami týkajúcimi sa **povinností**- čo by človek mal robiť (deontologické otázky) a **hodnôt**, ktoré mravné rozhodnutie vyjadrujú (ktoré utvárajú „dobrý život“- axiologické otázky). Normatívna etika sa pri zameraní na výrok o nejakom chovaní pýta: je správne toto konať?. Deskriptívna etika by uvádzala podľa Thompsona len počet potratov prevedených v danej spoločnosti. Normatívna sa navyše pýta: je vôbec správne ísť na potrat? Pýtame sa teda na normy chovania, ktoré odlišujú správne od nesprávneho.³¹
- Metaetika- diskusia o jazyku, ktorým o morálke hovoríme a ako ho je potrebné kriticky odôvodniť. Ide o snahu zistiť, čo naozaj mienime výrokmi, ktoré hlásame. Thompson tu naráža na situáciu v americkej a anglickej filozofii jazyka. Namiesto jednoduchšej otázky: *čo znamená, keď poviem, že je niečo správne, alebo čo konám ak toto tvrdím* existoval myšlienkový prúd, ktorý hlásal, že všetky výroky o morálke sú v skutočnosti bezvýznamné. Autor pomocou metaetiky verí, že ak prehlasujem, že niečo je správne, alebo nesprávne, tak som presvedčený, že tento výrok má význam.³² Peschke ukazuje, že metaetika sa zaoberá zmyslom alebo použitím morálnej terminológie a výrokov k povahe morálnych pojmov (nazýva sa aj analytická etika, kritická etika, etická teória poznania). Je to etika bez normatívnej časti s otázkami typu: kde leží význam výroku morálne správny, alebo dobrý, ako sa tieto budú používať?; ako sa môžu dokázať, alebo obhájiť etické a hodnotové úsudky?; je to vôbec obhájitelné? čo je podstatou morálky? Ako sa morálka odlišuje od iných oblastí života?³³
- Aplikovaná etika- najdôležitejšia a najnaliehavejšia časť etiky, pretože existujú problémy, ktoré nútia k vyjadrovaniu a skúmaniu mravných rozhodnutí (etika života

²⁶ Schallenberg, tamtiež, s. 15-17.

²⁷ Schallenberg, tamtiež, s. 19.

²⁸ Porov. Dacík, tamtiež, s.

²⁹ Porov. Thompson Mel, *Přehled etiky*, Portál, Praha, 1999, s. 11- 13.

³⁰ Porov. Heslo: *Ethik.*, In: Höffe O., tamtiež, s. 71.

³¹ Porov. Thompson, tamtiež, s. 12.

³² Porov. Thompson, tamtiež, s. 12.

³³ Porov. Peschke, tamtiež, s. 6, pozn. 1.

a smrti, lekárska etika, etika sexuality a vzťahov, feministická etika, bioetika / genetika, právna etika, etika životného prostredia a obchodná etika).

Uzatvoríme teda spolu s Mandrym, že v rovine presvedčenia sa pod etickým prístupom rozumie aj *kresťanský postoj viery*. Podľa neho kresťanská viera tu znamená, chápanie sa človeka samého v biblických, cirkevne tradovaných predstavách o svete ako stvorení, oslovení človeka Bohom, prichádzajúcom Božom kráľovstve a pod. a z tohto dôvodu sa ako jednanie schopného a ku konkrétnemu dobru pýtajúceho sa jedinca vo vzťahu k blížnemu biograficky uskutočniť. Z tohto hľadiska je rozhodujúce, že kresťanské predstavy o viere sa nenachádzajú bezprostredne v etickej rovine, ale skôr k nej hľadajú prístup.³⁴

Druhotné pramene kresťanskej etiky

Príklon k druhotným prameňom vedeckého odboru teologická etika nám pomáha lepšie uchopiť zjavené pravdy o človeku a morálne normy jeho jednaní v ich vzájomnom porovnaní. Medzi tieto pramene patria: **teológia** a **ekumenická morálna teológia** (uvažovanie v duchu viery- konštitúcie II. vatikánskeho koncilu *Dei Verbum* 8, *Lumen Gentium* 12), **teologická antropológia**, **rozumové poznanie** (ako prirodzený prameň teológie pre pochopenie zjavenia), **filozofia** a zvlášť **morálna filozofia** (Boha ako cieľ človeka možno samého o sebe poznať ľudským rozumom, a to isté platí o základných štruktúrach mravného jednaní, ktoré pozostáva z úsilia dosiahnuť tento cieľ); **svet a znamenia časov** a prírodné vedy ako **psychológia**, **psychiatria**, **sociológia**, **priemyselná veda**, **biológia**, **medicína** a **ekológia**.³⁵

Skoblík vymenúva veľké témy európskej etickej tradície v teológii: **Boh ako osobný zákonodarca** v priesečníku múdrosti a dobroty; **ľudská bytosť a jej mravný skutok** ako cieľ možného omilostenia; **hriech** ako duchovná smrť- etický vplyv na ontickú výbavu človeka. Vo filozofii ide o **slobodu** ako základ morálnej dôstojnosti človeka; **svedomie** ako osobný sudca dobra a zla; **zdatnosť** ako stabilná mravná hodnota; **povinnosť** ako objektívny zdroj mravného nároku; **tvorivosť** ako inšpirácia mravnými možnosťami; **úmysel** ako podstatný prvok mravného skutku; **zodpovednosť** ako orientácia na výsledok zamýšľaného jednaní a **vina** ako pripočítateľné mravné zlo.³⁶

Pomocou rozumu hľadá moralista mravnú pravdu.³⁷ Podľa DS 3004 však prirodzený rozum nie je schopný bez nadprirodzenej pomoci poznať *lahko a bez primiešania bludu* celý prirodzený poriadok.³⁸

Ján Pavol II. vo *Fides et Ratio* 68 zdôrazňuje, že morálna teológia potrebuje ešte väčší prínos filozofie ako doteraz. V Novom zákone sa totiž ľudský život riadi oveľa menej predpismi ako v Starom zákone. Život v Duchu vedie veriacich k slobode a zodpovednosti, ktoré idú ďalej ako sám Zákon. Morálna teológia si musí poslúžiť správnym filozofickým pohľadom na ľudskú prirodzenosť a spoločnosť, ako aj na všeobecné princípy etického rozhodovania. Návrat k filozofii je naliehavý aj pre pochopenie viery, ktorá sa týka jednaní veriacich. Vzhľadom na súčasné požiadavky na sociálnom, ekonomickom, politickom a vedeckom poli je mravné svedomie človeka dezorientované.

Vo *Veritatis splendor*, 32 pápež Ján Pavol II. zdôraznil, že mnohé súčasné problémy vo svete vyplývajú z krízy vo vzťahu k pravde. Stratou idey univerzálnej pravdy o dobre, ktoré ľudský rozum dokáže pochopiť, sa nutne zmenil aj pojem svedomia, ktoré sa už

³⁴ Porov. Mandry Ch., Heslo: *Theologie und Ethik (kah. Sicht)*. In: Duewell M., Huebenthal Ch., Werner M. H., *Handbuch Ethik*, Stuttgart/Weimar, J.B.Metzler, 2. vyd. , 2006, s. 523.

³⁵ Porov. Günthör, tamtiež, s. 49-51 a Peschke, tamtiež, s. 8.

³⁶ Porov. Skoblík, tamtiež, s. 56.

³⁷ Abbé Perrenx J.-P., *Les sources de la théologie morale*, in: *Revue Kephars*, jan-mars 2002, s. 43.

³⁸ Porov. Beneš A., *Princípy kresťanskej morálky*, Krystal, Praha, 1997, s. 12, podľa Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg/Br., 1976 (skr. DS).

nechápe vo svojej pôvodnej úlohe, to znamená ako úkon rozumu osoby, ktorá má aplikovať všeobecné poznanie dobra na určitú situáciu, a tak posúdiť, ako sa treba zachovať v tomto prípade a v tejto chvíli. Je tu určitá snaha priznávať svedomiu jednotlivca privilégium autonómne určovať kritériá dobra a zla, a podľa toho konať. Takýto názor sa stotožňuje s individualistickou etikou, podľa ktorej sa každý riadi svojou pravdou, odlišnou od pravdy iných.³⁹

Veritatis splendor teda jasne zdôrazňuje základnú úlohu, ktorú má pravda na mravnom poli. Táto pravda, vzhľadom na väčšiu časť najnaliehavejších etických problémov, požaduje od morálnej teológie pozornú úvahu, ktorá by vedela poukázať na to, že jej korene sú v Božom slove. Aby toto svoje poslanie mohla splniť, musí morálna teológia hľadať pomoc u filozofickej etiky (inak nazvanej aj morálna filozofia), zameranej na pravdu dobra, čiže nie na etiku subjektivistickú, ani utilitaristickú. Požadovaná etika obsahuje a predpokladá **filozofickú antropológiu a metafyziku dobra**. Keď morálna teológia využije toto jednotné vnímanie, ktoré je nutne spojené s kresťanskou svätosťou a s plnením ľudských i nadprirodzených čností, bude schopná primerane a účinne čeliť rozličným problémom v okruhu svojej kompetencie, ako sú: **pokoj, sociálna spravodlivosť, rodina, ochrana života a životné prostredie**.⁴⁰

Skoblík dodáva, že vývoj psychológie kladie morálnej teológii otázku, či pri nároku na človeka dostatočne rešpektuje zložitý súhrn psychických síl, z ktorých vyrastá mravná aktivita a či v nej neprežíva niečo z minulosti, kedy bola pod vplyvom menej dokonalého poznania príliš optimistická, ohľadne mravnej „energie“ človeka.⁴¹ A čo sa psychiatrie ako druhotného prameňa týka, je pre teologickú etiku dôležité, či táto priznáva, alebo upiera pacientovi úplnú, alebo čiastočnú zodpovednosť za jeho chovanie a to ako aktuálne, alebo habituálne.⁴²

Vzťah teologickej etiky k ostatným vedám, ktoré sa zaoberajú ľudskými skutkami

V tomto odseku chceme poukázať na možnú spoluprácu medzi morálnou teológiou a rôznymi vedeckými odvetvami, za účelom objasnenia a vedenia ľudského jednanja. Rozlíšenie Pinkaersa, formulované už Aristotelom, je nasledovné: vedy, vo všeobecnosti, ktoré majú za cieľ uchopenie pravdy, vedenia, pokrok v poznaní, sú teoretické. Oproti tomu morálna teológia zabezpečuje *praktické poznanie*. Jej cieľom je uskutočniť dielo nazvané ľudský skutok. Preto je morálna teológia direktívna, alebo normatívna (teda záväzná).⁴³

Vedy a technika zaznamenali v posledných desaťročiach obrovský vzostup. Pozitívne vedy sa stali dokonca modelom všeobecného poznania a techniky, ktoré sami stvorili a stali sa dominantnými v praktickej oblasti. Preto, aby sme zabránili zmätkom, bude potrebné stanoviť, ktorý typ poznania nám zabezpečujú ako morálna teológia, tak aj pozitívne vedy. Moderné vedy používajú, hlavne od 19. storočia, pozitívnu metódu, ktorá je založená Baconom a povýšená A. Comtom. Tento z nej vytvoril filozofiu hovoriac, že všetci ľudia dobrého ducha opakujú od Bacona, že neexistuje skutočné poznanie, ktoré by nespočívalo na pozorovaných faktoch.⁴⁴

Podľa Pinkaersa porovnanie medzi reflexívnou metódou morálnej teológie a pozitívnou metódou humanitných vied ukazuje, že morálna teológia uchopuje skutok v jeho vnútri a vedy sa mu začínajú venovať zvonka. Jadrom tejto perspektívy morálnej teológie, ktorá začína uchopovať skutok zvnútra je, aby ho po preverení viedla a budovala. Takto sv. Tomáš analyzuje ľudský skutok vychádzajúc z vnútorného aktu, z vôle, ako hlavnej príčiny

³⁹ Porov. Ján Pavol II., *Fides et ratio*, 98.

⁴⁰ Tamtiež.

⁴¹ Porov. Skoblík, tamtiež, s. 36.

⁴² Porov. Skoblík, tamtiež, s. 37.

⁴³ Porov. Pinckaers, tamtiež, s. 60.

⁴⁴ Porov. Pinckaers, tamtiež, s. 69.

morálnosti. Morálna veda sa v tom istom čase pokúša preniknúť do *vnútra* skutkov a diel, ktoré sú týmto podriadené, aby ich pochopila a vysvetlila počnúc ich autorom, ktorého myslenie a bytie tieto skutky prezentujú. Jadro diela ju zaujíma oveľa viac, ako jeho forma.⁴⁵

Pozitívne poznanie teda, z dôvodu svojej metódy postupuje v hodnotení ľudského skutku z vonkajšieho pohľadu. Takto sa skutok posudzuje ako predmet pozorovania, teda ako „vykonaný“, a nie ako taký, ktorý sa má vykonať. Pinkaers cituje Jeana Fourastié z jeho diela „*Le long chemin des hommes*“: „Dlhú dobu sa podľa Renana verilo, že veda by mohla nahradiť náboženstvo (Pinkaers dodáva, že v našom prípade morálnu teológiu), aby vysvetlila človeku jeho tajomstvo. Mnoho vedcov však už od tohto spôsobu upúšťa. Veda totiž prináša informáciu istú, účinnú, rastúcu v kvantite a kvalite, lenže táto je stále viac a viac nedostačujúca pre určenie rozhodnutia. Táto informácia vysvetľuje *ako* mnoho vecí, ale nie *prečo* a zostáva nemá, čo sa týka posledných cieľov človeka.“⁴⁶ Pinkaers následne upozorňuje na tri nebezpečenstvá vo vzťahu medzi morálnou teológiou a humanitnými vedami ako psychológia, politológia, sociológia: rezignácia moralistov, imperializmus vedcov, bezrozmernosť a plytkosť istého vedeckého obrazu o svete.⁴⁷

Na druhej strane morálna teológia na rozdiel od umenia alebo techniky, dáva vyniknúť ľudskému charakteru etiky. Pinkaers dodáva, že morálna teológia je najhumánnejšia zo všetkých vied, lebo sa zaoberá človekom ako takým, ako osobou slobodnou, pánom a zodpovedným za svoje skutky. Morálna teológia ho zasahuje priamo v jeho skutkoch, ktoré ho kvalifikujú ako človeka: vo vôli, láske, úmysle a voľbe.⁴⁸ Má za úlohu chrániť človeka voči nebezpečenstvu, ktoré číha na jeho ľudskosť zvlášť zo strany vedy a techniky, ktoré zneužili svoje postavenie. Samozrejme, tak ako veda, aj technika sú ľudské zo svojho pôvodu a z dôvodu vedomostí, ktoré nám o človeku poskytujú, lenže samy ho nemôžu dosiahnuť v jeho jadre, ani ho kvalifikovať ako osobu. Veda, podľa Pinkaersa, neobsiahne človeka, ak neuzná, že v momente jeho uchopenia načína vždy len ideu (myšlienku), ktorú si o ňom vytvárame. Musíme sa vystríhať, zvlášť v rozumovom výskume, našich vlastných sklonov veriť, že by sme mohli uzavrieť realitu do koncepcií a teórií.⁴⁹

Ako sme už poznamenali, obsahom morálnej teológie je jej založenie na ľudských skutkoch, vychádzajúcich zo slobodnej vôle človeka (skutky dobrovoľné a slobodné). Morálka (a filozofia) povinnosti však delí oblasť ľudských skutkov na dve časti: skutky spadajúce pod zákon a pod slobodu. Len tie prvé sú skutočnou látkou morálnej teológie a vyžadujú úvahy moralistov. Toto rozdelenie stavia bokom od etiky ľudských skutkov tie najzaujímavejšie a najbohatšie skutky, kde sa človek najosobnejšie angažuje: napr. voľba povolania, realizácia projektu života, hľadanie dokonalosti, teda všetky skutky, ktoré sa podieľajú na eláne slobody a lásky a prispievajú k stvoreniu, duchovnému a ľudskému plánu, teda k najplodnejším dielam. Tieto najosobnejšie skutky majú prioritu, pretože sa pokúšajú zdokonaľovať jednanie a zákon je k ním priradený ako ku svojmu cieľu a svojmu ukončenému dielu.

Aj keď Pinckaersová analýza vyzerá akoby bojovala proti vede, v podstate bojuje proti jej jednostrannosti a mýtu, že veda vysvetlí všetko. Tento fakt sa síce ukázal ako mylný, predsa len tento mýtus často ešte pretrváva v niektorých ideológiách.⁵⁰ Človeku skúmanému pozitívnymi metódami totiž uniká veľká časť skutkov človeka a to časť najbohatšia a najrozhodujúcejšia. Ide o lásku a nenávisť, úmysel a slobodnú voľbu, správanie sa človeka pred problémom zla a utrpenia, pravdou a poslaním, ako aj vieru, teda všetky hnutia ľudského

⁴⁵ Porov. Pinckaers, tamtiež, s. 71.

⁴⁶ Porov. Pinckaers, tamtiež, s. 72.

⁴⁷ Porov. Pinckaers, tamtiež, s. 88.

⁴⁸ Porov. Pinckaers, tamtiež, s. 102.

⁴⁹ Porov. Pinckaers, tamtiež, s. 102.

⁵⁰ Porov. Pinckaers, tamtiež, s. 86.

vnútra bez ktorých niet ani skutočného vysvetlenia našich skutkov, ani praktického uspokojujúceho záveru, ktorý by sa tu dal použiť.

Avšak vzájomná potreba ako pozitívnej vedy, tak aj etiky je dôležitá pre lepšie pochopenie mnohých faktorov sociálneho, psychologického, historického a kultúrneho poriadku. Rovnako pre skutočne adekvátne praktické posúdenie skutku sú pozitívne vedy nevyhnutné. Uskutočnenie hodnôt a zákonov etiky jednaním, ktoré preniká do vonkajšieho sveta, aby ho premenilo podľa aspirácii a potrieb človeka sa nemôže uspokojujúco zavŕšiť bez dostatočného poznania tohto sveta. Tuto ponúka veda moralistom spoluprácu, ktorá sa ukazuje v dnešnom svete bezpodmienečná a môže sa stať veľmi úspešnou. Komplementarita je tu teda možná za podmienok nielen dobrej vôle, ale jasného uznania vzájomných rozdielov a ich rešpektovania.

Günthör pripomína, že pri hľadaní odpovede na otázky ku ktorým sväté Písmo mlčí sa teologická etika opiera o prirodzené mravné poznanie a o vedné disciplíny s ním spojené, ako morálna filozofia a prirodzené právo. Stöckle dodáva, že aj najlepšie vedecké schopnosti a výsledky výskumu, ani schopnosti ľudského rozumu nevedia položiť základy pre mravnú normu. Tendencie, ktoré boli presvedčené o opaku (teda, že veda a ľudský rozum postačujú k takejto úlohe) boli skepticky odmietnuté, alebo sa dokonca stretli s radikálnym odporom.⁵¹

Hľadanie súvislostí medzi teologickou a filozofickou etikou

Teologická etika a jej vzťah k filozofickej etike môžeme rovnako ako vzťah filozofie a teológie nazvať dlhodobým a napätým. Jedna bez druhej sa nezaobíde, aj keď niekedy sa pokúšajú tento princíp negovať. Dôsledky takejto negácie sa potom naprávajú vo veľmi dlhom časovom horizonte. Teologická etika však vyslovene hľadá plodnú výmenu s filozofickou etikou.

Na druhej strane otázka po morálke, alebo etike bez náboženstva ostáva aj po 300 rokoch veľmi aktuálna, hoci mnohokrát aj pomocou dobrých argumentov vyvrátená. To, že morálka a náboženstvo majú úzky kontakt, ukazuje nakoniec aj vzostup filozofie náboženstva u filozofov ako Arendtová, Jaspers, von Weizsäcker, Picht, Schulz, Spaermannm Tugendhat.⁵² Obe etiky pritom vykonávajú rovnaké funkcie a musia si vystačiť s rovnakými zdôvodňovacími normami. Podľa Mandryho je práve preto dôležité si uvedomiť, že pre odôvodnenie morálnych noriem s univerzálne vyžadovanou platnosťou neprinesli postoje kresťanského presvedčenia žiadne *vlastné, náboženské* argumenty. Teologická etika tu používa prostriedky filozofickej etiky. Napriek tomu nie sú kresťanské presvedčenia bez normatívno-etickej hodnoty, ktorá sa však nenachádza v rovine zdôvodnenia, ale týka sa ich vhladu do morálnej kompletnej starostlivosti, teda upozorňujú na etiku povinnosti. Takto sa etický vhlad dostáva stále viac na cestu spravodlivosti.⁵³

Skoblík tvrdí, že ak etika skúma správnosť ľudského jednania vo svetle pravdy o človeku, vtedy sa môže porovnať so vžitými zvyklosťami (*étosom*) ako teória s praxou.⁵⁴ Schaupp vykladá *étos* ako deskriptívny pojem, teda ako suma morálnych presvedčení a hodnotových postojov človeka, alebo kultúry. V tomto kontexte je etika vedeckou reflexiou, s cieľom objasniť, v čom pozostáva morálne správny postoj. Schaupp dodáva, že v angloamerickom prostredí sa pod etikou (ethics) myslí veda a pod morálkou (morals) *étos* nejakej spoločnosti, alebo kultúry. Takisto existuje rozdiel medzi etickým a morálnym

⁵¹ Porov. Stöckle, B., *Grenzen der autonomen Moral*, Kösel, Mníchov, 1975, s. 94, podľa: Cácha, tamtiež, s. 106, poz. 62. Stöckle cituje Horkheimerov názor, že morálka nemôže byť založená čisto vedecky, keďže z pozitivistického hľadiska nie je medzi láskou a nenávisťou žiadny rozdiel.

⁵² Porov. Lienemann, tamtiež, s. 164, pozn. 4.

⁵³ Porov. Mandry Ch., Heslo: *Theologie und Ethik (kath. Sicht)*. In: Duewll M., Huebenthal Ch., Werner M. H., *Handbuch Ethik*, Stuttgart/Weimar, J.B.Metzler, 2. vyd., 2006, s. 521.

⁵⁴ Porov. Skoblík, tamtiež, s. 19.

u mnohých autorov v nemeckom jazykovom prostredí. *Etické* je tu subjektívna otázka po úspešnosti môjho života a *morálne* otázkou po tom, čoho sa morálne dožadujem nezávisle a mimo mojej osobnej túžby po šťastí. *Etické* sa vzťahuje na aristotelovskú otázku po dobre, *morálne* zase na kantovskú otázku po nevyhnutne požadovanom/správnom.⁵⁵

Vzťah filozofickej a teologickej etiky má viacero stupňov. Thompson načrtáva tri:⁵⁶

- **Autonómny vzťah-** princípy sú odôvodniteľné samotným rozumom alebo skúsenosťou, bez vzťahu k teológii resp. náboženským koncepciám (s utilitarizmom môžeme súhlasiť bez ohľadu na našu vieru). Žijeme v spoločnosti, kde existujú rôzne náboženstvá, ktoré predkladajú rôzne mravné pravidlá a predpisy a niekedy stoja vo vzájomnom rozpore. Ak má človek vykonať osobné rozhodnutie, potrebuje k tomu rozum, aby sa vedel rozhodnúť medzi nimi. Takáto voľba si vyžaduje mravnú autonómiu. Spomeňme tu aj falošné predstavy o Bohu a ich nasledovanie a posúdenie.⁵⁷
- **Heteronómny vzťah-** filozofická etika je závislá na teologickej (teda aj na autorite Cirkvi), alebo stavia na presvedčeniach, myšlienkach a hodnotách náboženských, a nielen na rozume a skúsenosti. Kodex kánonického práva Katolíckej cirkvi sa snaží detailne popísať ľudské chovanie a zjednodušiť kazuistiku, na základe ktorej sa princípy prirodzeného práva uplatňujú v jednotlivých situáciách. Princípy sú odôvodniteľné od authority. Nariadenie teda nie je osobným poňatím morálky.
- **Teonómny vzťah-** ak morálka vychádza z rovnakého zdroja, ako náboženstvo. Morálka tu vychádza zo základného chápania Boha (pre Thompsona: bez závislosti na autorite Cirkvi alebo náboženskej skupiny).

Ako filozofická disciplína má etika svoj počiatok v otázke sofistov, či dobro a spravodlivosť sú legitímne skrze ne samotné a preto môžu slúžiť ako meradlo pri úsudku o ľudskom jednaní, alebo či boli uvedené do platnosti len silou ľudského vymedzenia sa (pozri Platón, *Dialóg*. 9d-11b: Euthyphronova dilema). Podľa toho etická reflexia vznikla ako odpoveď na krízu, v ktorej sa nachádzali mravnosť a zákon, keď sa dostali do podozrenia, že neslúžia ľuďom ako takým, ale len mocným ku zdanlivej legitimácii ich nadvlády. Odvtedy nenaráža etika len na autoritu výkladu, ale opačne, pýta sa na dôvody, ktorým vďaka mravnosť a zákon za svoju platnosť.⁵⁸ Etika v tomto chápaní nie je samotná prax, ale zamyslenie sa nad praxou, teoretická reflexia, ako môže človek vo svojom živote a konaní dosiahnuť najvyššie dobro, teda to známe aristotelovské šťastie človeka (*eudaimoniou*).

Laun pripomína, že nieto žiadnej dvojakej pravdy, žiadny protiklad medzi Zjavením a prirodzeným poznaním. Vedeckého poznania sa teda teológ nemusí báť, keďže každé poznanie je od Boha. Naopak toto je pomôcka Božie dielo a jeho vôľu lepšie porozumieť. Katolícka teológia zodpovedá bez váhania na otázku, či je niečo dobré, pretože to Boh takto chce, alebo sa prikázanie Božie orientuje podľa vnútornej štruktúry vecného postoja: určité jednanie je nie preto dobré, pretože to Boh chce, ale Boh to chce, pretože je to samo osebe dobré. Kategórie dobra a zla teda nezávisia od Božej vôle, ani vôle ľudí, alebo parlamentnej väčšiny, ale od *Logosa* mravne významných hodnôt, ktoré Boh v akte stvorenia do bytia povolal. Do toho, čo Boh stvoril, do toho Bytia aj vložil mravne významný *Logos*, z ktorého človek môže spoznať morálne normy. Ani filozofická, ani teologická etika sa neodvolávajú na tajomné a zlovolné príkazy Božie, ktoré môžu byť také, alebo onaké, ale na „morálny rozum“ a eticky relevantný „jazyk Bytia“.⁵⁹

Avšak ako sme už spomenuli, ak sa etika pýta na spôsob, ako je možné vyformovať svoj postoj a aké konanie je potrebné k dosiahnutiu posledného cieľa človeka, nazýva sa

⁵⁵ Schaupp, tamtiež, s.1.

⁵⁶ Porov. Thompson, tamtiež, s. 144.

⁵⁷ Porov. Thompson, tamtiež, s. 145.

⁵⁸ Porov. Schockenhoff, tamtiež, s. 17.

⁵⁹ Porov. Laun A., *Aktuelle Probleme der Moralthologie*, Herder, Wien, s. 25.

niekedy aj praktická veda, alebo praktická filozofia. Takto sa označí tá polovica filozofie, ktorá má za úlohu precvičiť si také postoje voči pravdivému a dobrému, skrze ktoré človek sám v súlade s pravdou žije a stáva sa dobrým.⁶⁰ Skoblík dodáva, že filozofická etika je odborom, ktorý skúma ľudské jednanie z hľadiska jeho vzťahu *k pravde o človeku*, ktorá je poznávaná z analýzy stvorenia. Boh však sprístupňuje svoju pravdu aj Zjavením, ktoré má človek nielen poznávať, ale podľa neho aj konať. Takto pravdu o človeku vyslovenú Zjavením a dostupnú viere skúma teológia. Teologická etika skúma zase jednanie človeka z hľadiska jeho vzťahu k pravde o človeku, poznávanej analýzou Zjavenia.⁶¹

Ak cieľom etiky bola vždy aristotelovská prirodzená blaženosť, tak dejiny morálnej teológie v kresťanstve poukazujú na zhodnotenie (prirodzenej) etiky pomocou morálnej teológie, teda silné priblíženie u Klementa Alexandrijského, Origenesa, sv. Ambróza a sv. Augustína. Hlavne platónske, stoické a novoplatónske smery boli použité ako stavebné kamene. Korunu tomu nasadil sv. Tomáš Akvinský použitím aristotelovskej filozofie pre svoj teologický systém.⁶² Avšak koncom 16. a začiatkom 17. storočia sa nezávislosť morálneho vedomia začala spájať s úsudkom o pravdivosti toho ktorého náboženstva. Vzhľadom na náboženské vojny sa začalo riešenie hľadať v mravnom prirodzenom zákone a mravne prirodzenom učení o pôvode štátu. Namiesto náboženstva sa stáva prirodzenosť človeka základňou spoločenského poriadku vo verejnej kultúre (Wilhelm Dilthey, Pierre Chasron, Hugo Grotius, Francis Bacon, Herbert von Chesbury).⁶³ Neskôr proti zredukovaní náboženstva na morálku bojuje Schieiermacher. Tento s úspechom poukazuje na samostatnosť náboženských tém nielen oproti teoretickému poznaniu metafyziky, ale aj voči morálke a etike. Súčasne ukazuje aj na korigujúcu úlohu kresťanstva pri vzniku modernej kultúry a spoločnosti a súčasne aj vplyv kresťanskej spoločnosti so svojim vnútorným životom na moderne sa vyvíjajúcu spoločnosť.⁶⁴ A Pannenberg dodáva, že aj keď pred novovekom sa etika dala chápať len v súvislosti s dogmatikou, tak od tohto veku zase aj dogmatika sa podstatne vo svojej funkcii chápe v odvodenosti od etiky.⁶⁵

Mandry zdôrazňuje, že napriek rozdielnej voľbe východiskového bodu fungujú teologická a filozofická etika paralelne a môžu sa kriticky vzťahovať jedna na druhú: filozofická etika sa pýta teologickej, či sú jej snahy o etické hodnotové postoje zmysluplné a jej argumenty etiky povinnosti udržateľné. Teologická etika sa pýta filozofickej z akého presvedčenia táto vychádza, či sa v pozadí jej argumentácie nedajú identifikovať hodnotové postoje, ktoré by vyžadovali rovnakú reflexiu a vysvetlenie ktoré používa teologická etika z dôvodu kresťanského presvedčenia.⁶⁶

Klasická (tomistická) definícia udeľovala filozofickej etike úlohu dosiahnuť prirodzený cieľ vychádzaním z princípov poznaných rozumom. Naproti tomu teologická etika mala stavať na princípoch filozofickej etiky, tieto zahŕňa a prevyšuje (ako milosť prevyšuje prirodzenosť), a tak ju usmerňuje k nadprirodzenému cieľu, pričom svoje špecifické poznatky má čerpať zo zjavenia.⁶⁷ Peschke však zdôrazňuje, že sa zdá, že sa nepotvrdilo pôvodné *dichotomické rozdelenie* medzi filozofickou a teologickou etikou. Naopak chváli znovuzískanú jednotu týchto dvoch častí etiky. V konkrétnom poriadku spásy sa podľa neho, vždy jedná o **celého** človeka a spoločný cieľ.⁶⁸ Römelt zase hovorí o etickej argumentácii modernej doby ako opatrnom pokuse rozumieť pozíciám morálnych presvedčení a vlastné

⁶⁰ Porov. Schockenhoff, tamtiež, s. 18.

⁶¹ Porov. Skoblík, tamtiež, s. 19.

⁶² Porov. Stelzenberger J., *Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Koenigsherrschaft Gottes*. Paderborn, Ferdinand Schoeningh, 2. rozš. vyd. 1965, s.21.

⁶³ Porov. Pannenberg, tamtiež, s. 9.

⁶⁴ Porov. Pannenberg, tamtiež, s. 97.

⁶⁵ Porov. Pannenberg, tamtiež, s. 10.

⁶⁶ Mandry, tamtiež, s. 524.

⁶⁷ Porov. Beneš, tamtiež, s.7-8.

⁶⁸ Porov. Peschke Karl-Heinz, *Christliche Ethik. Grundlegungen der Moraltheologie*, Paulinus Verlag Trier, 1997, s. 3.

morálne presvedčenie otvorene ukázať, aby sa takto dosiahol dialóg s moderným pluralistickým svetom. Práve filozofická etika zdôrazňuje podľa neho týmto spôsobom svoju vedeckosť. Neprezentuje sa ako disciplína len s jednou teóriou, napr. diskurzívnou etikou, ale v analýze vedeckej reflexie sa skúmajú všetky prístupy podľa ich „koherencie“ a teda v tomto otvorenom zmysle podľa ich racionality.⁶⁹

Virt upozorňuje, že z *teologických dôvodov* nemôžu filozofická a teologická etika byť postavené proti sebe, pretože tak ako milosť predchádza prirodzenosť a takto sa stáva dokonalou, tak nestojí správne pochopená mravná autonómia človeka v protiklade závislosti človeka od Boha, ale práve naopak výrazom jeho jedinečného vzťahu k Stvoriteľovi a Vykupiteľovi. Božská a ľudská sloboda nerastú proti sebe, ale spoločne a ani sa nesmú postaviť proti sebe. Rovnako sa nesmú proti sebe postaviť viera a rozum pri spoznávaní mravnej pravdy. Tak ako neexistuje nehistorický rozum, neexistuje ani žiadny rozum v ideologickom vákuu. Viera totiž dáva rozumu oveľa viac možnosti myslieť (tzv. stimulujúci efekt), tento koriguje, keď z dôvodu ľudskej slabosti a viny klesá pod úroveň etického myslenia (tzv. kritický efekt) a hlboko potvrdzuje svoje správne postrehy, chráni ich však súčasne od nebezpečenstva celkového zníženia tzv. „hodnôt“ (integrujúci efekt). Na druhej strane z viery a bez rozumu sa nedajú odvodiť priame materiálne normy konkrétneho druhu.⁷⁰

Franz pripomína, že v dnešnej dobe sa pokúšajú mnohé akademické úrovne porovnávať teológiu (a spolu s ňou aj teologickú etiku) podľa možného merateľného výstupu jej výkonnosti vo výskume ako aj v učení a takto ju legitimovať. Zabúda sa však na podstatu teológie, ktorou je byť kritickou rečou Boha a rozvíjajúcej sa ako „fides quarens intellectum“. Preto je dnes potrebné sa kriticky pozrieť na tzv. novú nábožnosť, hlavne čo sa týka strachu z novonáboženského fundamentalizmu až po tzv. boj kultúr. Tu sa ukazuje nové pole pôsobnosti práve pre teológiu, aby nemlčala pri Božích skutkoch, ktorí sa často takto nechajú vo výklade pseudomystikom a dokonca prvkom a prúdom politickej moci.⁷¹

Rahnerove úvahy

Rahner spolu s Vorgrimlerom, vo svojom slovníku uvádzajú, že etika sa snaží o analýzu a filozofické zdôvodnenie mravných skutočností z ktorých sa *vždy* dajú odvodzovať normy ľudského konania. Takto sa líši od teologickej etiky, ktorá musí tieto normy odvodzovať z *Božieho slova*, ktoré vzišlo zo zjavenia (a bolo dosvedčené v Cirkvi) a Božích ustanovení spásy pre človeka.

Autori ďalej dodávajú, že pokiaľ je cieľom filozofickej etiky mravnosť človeka, tak táto podrobuje prvotný jav seba porozumenia človeka vedeckej reflexii: človeka sa v tejto reflexii zakusuje ako usilujúci sa a ako ten ktorý pri aktualizácii tohto chcenia sám sebou dobro-volne disponuje k dobru, alebo k zlu. Človek ako osoba si je pri slobodnej sebarealizácii *vždy* vedomá rozdielu medzi dobrým a zlým konaním. Je duchovná osoba, ktorá samu seba slobodne realizuje sa aj zakusuje ako „základnú hodnotu“. Tento proces sa v etike tematizuje: pomocou tejto hodnoty sa teda duchovná osoba môže preukázať ako tá, ktorá súčasne mravne vykonáva svoju prirodzenosť a svoje zameranie na posledný (konečný) cieľ, o čo sa táto usiluje. Takto sa dá a *musí* z absolútneho úsilia o tieto hodnoty odvodiť nepodmienečný charakter týchto mravných hodnôt, ktorý potom slúži pre uskutočnenie absolútneho úsilia o duchovnú osobu. Keďže etika odráža slobodné mravné konanie ľudskej osoby v určitom vopred danom poriadku, *musí* táto ostať otvorená pre určitú dispozíciu danú

⁶⁹ Porov. Römelt J., *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Band I. Grundlagen*, Freiburg im Br., Herder, 2008, s. 149.

⁷⁰ Virt G., Heslo: *Moraltheologie*. In: Rotter H., Virt G. (ed.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*. Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1990 s. 533-4.

⁷¹ Franz A., *Theologie*. In: Franz A., Baum W., Kreutzer K. (ed.), *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*. Freiburg im Br., Herder, kor. Vyd., 2007, s. 407.

zo strany Boha voči tejto osobe, alebo jej zameraniu na svoj vlastný cieľ.⁷² Takto sa z filozofickej etiky prechádza do etiky teologickej.

Rahner a Vorgrimler ďalej vysvetľujú spôsob ako je možné byť zároveň filozofom a aj teológom: v prvom rade je potrebné vidieť rozdiel, ktorý ukazuje katolícka teológia medzi prirodzenosťou a milosťou (prirodzeným poznaním Boha a zjavením). Týmto spôsobom teda filozofia nielenže len netrpí, ale dokonca vyžaduje teológiu. Autori dodávajú, že je zrejmé, že dejiny filozofie patria k dejinám zjavenia a filozofia je takto nevyhnutný partner komunikácie medzi kresťanstvom a jeho teológiou. Olšovský pripomína, že vo filozofii ide o pravdu myslenia a v teológii o pravdu viery.⁷³

Dejiny ďalej dokazujú, že teologické myslenie sa vždy uskutočňovalo pomocou filozofických prostriedkov a proti modernizmu a všetkým druhom náboženstiev pocitov trvá katolícka teológia jasne na tom, že táto dejinná skutočnosť je oprávnená: zjavenie a milosť sa totiž obracajú na *celého* človeka, teda i toho premýšľajúceho a táto požiadavka nie je z hľadiska podstaty náboženstva druhoradá.⁷⁴

Pri inom hesle obidvoch autorov sa dostávame k ich názoru na vzťah filozofie a teológie.⁷⁵ Ak by kresťan absolutizoval teológiu v neprospech filozofie, tak by ju zamieňal s Bohom, ktorý sa teológiou zaoberá. Naopak, ak chce filozofia rozumovo zvládnuť ľudské bytie aké je v celej jeho šírke a hĺbke nemôže zabúdať na náboženstvo, ktoré všade, vo všetkých dobách a na všetkých miestach patrí k základným štruktúram ľudskej existencie. Filozofia, ktorá kladie najvyšší dôraz na transcendentiu musí vziať do úvahy dejiny ducha. Naopak filozofia, ktorá by nebola rovnako filozofiou náboženstva a prirodzenou teológiou by musela byť špatnou filozofiou, ktorá by nevidela správne svoj predmet. Sám so sebou spokojný ateista, ktorý vystupuje tak, akoby náboženská otázka už viac neexistovala, buď nemá poňatia o tom, čo kresťania považujú za Boha, alebo je ľahko rozpoznateľným príkladom úteku od Boha a dokonca pozérom.

Pre Rahnera a Vorgrimela je rozhoduje nasledujúce chápanie:

a) ak chce a nakoľko chce byť filozofia systematická, transcendentálna reflexia, nakoľko nechce a nemôže sama vzniknúť nárok a tvrdiť, že je konkrétnym spasiteľným a adekvátnym výkladom bytia. Takisto táto nemôže nahradiť náboženstvo v jeho konkrétnej a dejinnej podobe (a teda ani jeho teológiu). Tam kde by sa filozofia chcela stať niečím viac ako len transcendentálnou reflexiou (teda sprostredkovaním), teda keby sama chcela konkrétne klásť otázky a odpovede v oblasti konkrétneho, reflexívne nikdy úplne nedosiahnuteľného, ale pritom nevyhnutného a zaväzujúceho bytia (a takto sa stať konkrétnym náboženstvom), potom by bola práve zloženou jednotou teológie a filozofie, apriórneho seba porozumenia a zjavenia pod názvom filozofia (alebo by bola falošnou, sekularizovanou teológiou). Išlo by tak o analýzu správneho jediného a totálneho zvládnutia bytia, pri ktorom by sa preukázalo, že je to jednota rozumu a zjavenia, teológie a filozofie, ktorá sa nedá reflexiou adekvátne zvládnuť.

Ak by sa však teológia chápala v súlade s celou tradíciou ako transcendentálna reflexia, tak táto nemôže nikdy úplne vyčerpať konkrétnosť bytia, aj keď táto má základnú funkciu pre existenciu a nie je len ľahostajne prežívaným zostatkom: dejinnosť je menej ako skutočné dejiny, konkrétna láska je niečím oveľa väčším ako formálna analýza subjektivity a pod. Ak je práve filozofia, ten „prvý“ základný vedný odbor, ktorý nie je podriadený žiadnemu inému vednému odboru, ktorý by vytváral jeho základ, tak potom teológia ako učenie o transcendentnosti ducha poukazuje na Boha ako absolútne tajomstvo „v osobe“ a vo svojej antropológii a filozofii náboženstva vytvára človeka ako možného „poslucháča slova“

⁷² Porov. Heslo: *Etika*. In: Rahner K., Vorgrimler H., *Teologický slovník*, Zvon, Praha, 1996, s. 83-84.

⁷³ Porov. Heslo: *filozofie a náboženství*. Olšovský, tamtiež, s. 73.

⁷⁴ Rahner K., Vorgrimler H., tamtiež, s. 92.

⁷⁵ Heslo: *Filozofie a teologie*. In: Rahner K., Vorgrimler H., tamtiež, s. 92-96.

živého Boha a ako obyčajná reflexia a neukončiteľné sprostredkovanie odkazuje človeka, ktorý sa chápe ako dejinne sprostredkovaný, na realizáciu jeho existencie v dejinách.

Filozofia teda nie je tým základným vedným odborom, ktorý by mohol vzniesť nárok, že je schopný vysvetliť konkrétne bytie človeka a riadiť túto oblasť. Ak filozofia správne chápe samú seba a svoju vlastnú slobodu, tak je prvým reflexívnym vysvetlením existencie, ktorá človeku dáva odvalu brať vážne konkrétnu skutočnosť a dejiny. Potom sa však filozofii otvára možnosť nájsť v konkrétnych dejinách živého Boha, ktorý sa sám vtelením sprostredkoval ľuďom.

b) Konkrétne zjavenie a v súvislosti s ním Cirkev a jej Učiteľský úrad. Konečné zjednotenie svojho filozofického a teologického osudu musí a môže človek jedinému Bohu filozofie a teológie, ktorý je vždy väčší ako filozofia a teológia.

Teológia obsahuje na rozdiel od zjavenia a zvestovania, úvahy o zjavení a cirkevnom zvestovaní pri ktorých človek pomocou otázok kriticky konfrontuje zjavenie s celkovým poňatím svojej existencie, tak ako sa predstavuje jeho konkrétnej situácii. Podľa autorov slovníka sa to deje preto, aby si človek zjavenie skutočne privlastnil, vyložil sám sebe, kriticky ho očistil od rôznych nedorozumení a naopak, aby nechal samotným zjavením spochybníť svoje doterajšie názory. Preto je vlastne filozofovanie v teológii nevyhnutné. Ak ten, kto sa zaoberá teológiou, zastáva názor, že „nie je potrebné filozofovať“, tak upadá nereflektovane do užívania jedinej v danej dobe vládnucej filozofie.

Rahner a Vorgrimel tvrdia, že vzťah filozofie a teológie sa v modernej dobe zmenil nielen pre pluralitu filozofických smerov, ale aj preto, že filozofia už nie je jediný, ba dokonca ani primárny sprostredkovací zdroj pre teológiu (dnes sú tu aj historické, prírodovedné a spoločensko-vedné odbory, ktoré sa nepovažujú za odnože filozofie), ktorá sa musí rozvíjať v styku s týmto svetom.

Römeltova analýza

Brugger dodáva, že etika presahuje deskriptívnu sociálnu vedu o mravoch a psychológiu morálky do takej miery, ako sa ako filozofická disciplína pýta po posledných dôvodoch mravných javov. Jej metóda je filozofická kritická reflexia danosti mravnej skúsenosti, teda nejedná sa tu o čistú empiriu, alebo odkazovanie na obyčajný cit. Od teologickej etiky sa líši svojou logickou a metodickou nezávislosťou na kresťanskom zjavení.⁷⁶

Úlohy, ktoré stoja pred teologickou etikou sú veľmi náročné. Korff hovorí, že táto musí v postmodernej dobe poukázať na pojem zodpovednosti, teda v konečnom dôsledku na otvárajúcu sa zodpovednosť človeka pred Bohom pomocou rozvíjania čností viery, nádeje a lásky.⁷⁷ V rovnakom štýle sa nesú aj Römeltove analýzy. Bez zodpovednosti, totiž končia rozumné princípy (to sa deje hlavne estetizovaním a psychologizovaným hľadaním alternatívnych modelov v morálnej teológii, ktoré robia človeka skôr hluchým), ktoré môžu takto viesť až k strate slobody človeka.⁷⁸ Preto bude potrebné pre správne chápanie skutočností pracovať na syntéze, alebo inak nazývanej integrácii rozdelených skúseností skutočností modernej kultúry, ktorá je zmietaná medzi slobodou a neslobodou. Tu musí teologická etika viac dbať na osobné angažmán zakotvené v koreňoch kresťanského mravného prirodzeného zákona. Jej autonómia v kresťanskom kontexte ako ju napr. definoval Auer ponúka znovuspojenie prirodzenosti a kultúry ako to poznáme u sv. Tomáša Akvinského, pre dnešnú dobu. Teda odmieta sa tu metafyzická dedukcia ako jedinou metódu

⁷⁶ Heslo *Etika*. In: Brugger W., *Filozofický slovník*, Naše vojsko, Praha, 1990, s. 71.

⁷⁷ Korff W., *Ethik*. In: Kasper W., *Lexikon für die Theologie und Kirche*. III. Diel, Freiburg im Breisgau, s. 928.

⁷⁸ Porov. Römel, tamtiež, s. 120 a 137.

platných objektívnych noriem a pokúša sa spolupracovať s empirickými vedami a kultúrnym rozvojom moderného sveta ako podstatným prvkom normatívnej etiky.⁷⁹

Römel tu uvádza isté provokatívne riešenie: oproti vnútrocirkevnému pozitivizmu zjavenia žiada, aby etická reflexia vo vnútri Cirkvi odmietla pozitivizmus Učiteľského úradu Cirkvi, a aby si takto zabezpečila svoju slobodu a univerzálne založenie na rozume. To je vraj potrebné z toho dôvodu, že etický rozum a horizont viery sú natoľko na seba naviazaní, že vnútrosvetské záležitosti sú tak legitímne ako aj sami v sebe nezávislé rozumne poznateľné oblasti. Toto sa podľa auerovcov (a böklovcov) zhoduje s tomášovským myslením. Aby nový prístup v morálnej teológii udržal krok s modernou kultúrou, predpokladá tento relativizáciu teologického argumentu v morálno-teologickej reči, aby sa tým táto stala zrozumiteľnejšia. Preto sa pristúpilo k provokatívnej téze o autonómnej morálke. Až zdôraznením tejto autonómie bude podľa tohto chápania možné metafyzickú rýchlu intuíciu zmierniť pomocou trpezlivého prizerania sa, ktoré sa oslobodí od falošnej náboženskej autority. Cena za tento prístup je však istá nejasnosť, či viera je zodpovedná za zvláštny svet spásy, teda nutne položená otázka: aké sú etické povinnosti v náboženskom prostredí (úcta k Bohu, vernosť vo viere a pod.- teda niečo ako etika viery), alebo ako táto rozvíja svoje kritické, stimulačné a integrujúce sily vo svetovom étose.⁸⁰

Autonómia však bojuje aj s ochudobnením a zúžením sekularizovanej, pozitivistickej kultúry, ktorá míňa hĺbku toho, čo je v človeku univerzálne. Takto dostáva etika ako veda o zmysle samostatný status v teórii poznania. Normatívna etika totiž nie je len empiricky jednoducho zdôvodniteľná, a ani ľubovoľne iracionálne interpretovateľná, ale je súčasťou etickej racionality.⁸¹ Zdôvodnenie noriem tak podľa neho prešlo z len metafyzickej intuície k stupňovitej argumentácii. Táto má viacero rovín: precvičovanie empirických základov morálnych otázok, ich zaradenie ku všeobecným rozumovým etickým úsudkom, ale nakoniec aj ich ohodnotenie v zmyslovom horizonte viery. Mravný úsudok samotný je kultúrnym výkonom človeka.⁸²

Dnes z viacerých dôvodov žijeme v pluralistickej spoločnosti. Rozmanité vedecké poznanie, ktoré ovplyvňuje dnešné chápanie reality sa získava z pluralitnej rozmanitosti vedeckých metód. Tieto metódy sa vo vnútri spoločnosti posudzujú z rôznych uhlov pohľadu, záujmov a obáv a preto sú nerovnako a protirečivo hodnotené pre výsledné etické dôsledky.⁸³

Takto sa súčasná etika snaží zakladať na demokratizácii a demokratickom rozhovore. Táto diskurzívna etika tu rozvíja svoju teóriu od formálnych princípov univerzálneho spoločenského dialógu. A práve morálna teológia sa dnes stáva poznaním, ktoré prináša teologické obavy do vecných vŕhľadov a pluralistických rozhovorov demokratických kultúr a takto sa pokúša vyrovnáť s konfliktami ľudského života.⁸⁴ Práve dnes musí teológia ukázať, že jej základný predpoklad odkázanosti človeka na Boha vytvára vlastnú sieť zdôvodnení, ktoré v konkrétnych etických výzvach umožnia zmysluplné jednanie.⁸⁵ Etika totiž podľa Römelta dnes nežije len z pravidiel rozhovoru, ale z konkrétnych presvedčení a obsahov.⁸⁶ Moralista uzatvára, že pre uchránenie identity človeka ako osoby musíme uplatniť prirodzené, sociálne a teologické základy liberálnej kultúry. Náboženská reč sa zjavuje ako intuitívne vedomie o nedisponovateľnosti s ľudskou osobou.⁸⁷

⁷⁹ Porov. Römel, tamtiež, s. 141.

⁸⁰ Porov. Römel, tamtiež, s. 144.

⁸¹ Porov. Römel, tamtiež, s. 142.

⁸² Porov. Römel, tamtiež, s. 143.

⁸³ Porov. Römel, tamtiež, s. 145.

⁸⁴ Porov. Römel, tamtiež, s. 148.

⁸⁵ Porov. Römel, tamtiež, s. 150.

⁸⁶ Porov. Römel, tamtiež, s. 151.

⁸⁷ Porov. Römel, tamtiež, s. 154.

Zjednocovanie etík odhaľovaním človeka

Z teologického hľadiska zdrojom viery je zjavenie, z ktorého čerpá svoje princípy teológia ako veda o Bohu a ostatných skutočnostiach vo vzťahu k Bohu (teológia sa pýta: Čo je Boh? a Hannah Arendtová uvádza, že sv. Augustín bol prvým, kto položil antropologickú otázku: Kto som? a Čo som?. Prvá je adresovaná nám samotným, zatiaľ, čo tá druhá Bohu. Odpoveď na prvú otázku je : *ty si človek*, akákoľvek by bola definícia človeka; a na druhú otázku môže odpovedať len Boh, ktorý nás stvoril.⁸⁸). Viera je *odpoveďou* človeka na zjavenie. Teológia vedecky reflektuje pravdy viery a začleňuje ich do systému, skúma a objasňuje ich súvislosti v porovnávaní so súvislosťami pravdy rozumu, ktorými sa zaoberá filozofia. Podľa prof. Schockenhoffa sa ako teológia označuje od čias sv. Tomáša Akvinského *vedecké vysvetlenie náuky o viere*. Božia skutočnosť sa ukazuje ako všetko určujúca moc v živote a jednaní človeka. Táto skúma všetky témy a predmety ako *sub ratione Dei*, nakoľko tieto sa týkajú Boha samy o sebe (jeho trinitárny život, jeho sebaoznamovanie sa ľudom a jeho konanie vo svete), alebo sú usporiadané vzhľadom na neho ako na posledný dôvod a cieľ celej skutočnosti (*Summa theologiae* I 1,7). V tomto zmysle môže aj konanie človeka a vedenie jeho života patriť k teológii, nakoľko sa tieto majú orientovať na Boha ako ich posledný cieľ.⁸⁹ Etika sa teda zaoberá ľudsky správnym a teologicky Božsky správnym životom.⁹⁰

Pri zjednocovaní oboch etík ide takto hlavne o predstavu o človeku. Stöckle dopĺňa, že všetky snahy o vylúčenie viery z mravného jednania človeka končia pri otázke: ak viera v Boha, resp. Boh nie je garantom správneho etického jednania, kde je treba hľadať základ morálky a odkiaľ človek získa správne a isté normy pre konkrétne jednanie v každodennej situácii?⁹¹ Ide tu teda o evidenciu, jasnosť mravných noriem. Aby norma bola naozaj záväzná a použiteľná v praxi, je nutné, aby bola úplne istá, inak nespĺňa základné kritérium mravnej normy. Toto však nie je možné ani najlepším skúmaním ľudského rozumu. Ani názor, že človek ako spoločenský tvor už má sám základ pre morálne kvality nestačí (aj keď život v spoločnosti už predpokladá isté normy a pravidlá pre jej fungovanie). Vidíme, že každej etike, ktorá by chcela odôvodniť samú seba len zo spoločenského bytia človeka nutne chýba jej pôvod, hĺbka a istota záväznosti jednotlivých mravných noriem. Stöckle uzatvára, že všetky tieto pokusy by stroskotali v bezbrehom pluralizme súčasnej spoločnosti. Ostalo by hádam len povedomie o tom, že spravodlivosť je lepšia ako jej opak, dobro ako zlo a pomáhať druhým lepšie ako im ubližovať.⁹²

Stöckle sa takto pripája k Peschkemu tvrdiac, že je nevyhnutné neoddeľovať pravdu o človeku od pravdy o Bohu. Schaupp priradzuje teologickú etiku k premýšľaniu o správnom jednaní v horizonte viery pomocou rozumných argumentácií na úrovni tvrdení, ktoré pochádzajú zo Zjavenia, teda antropologického obsahu sv. Písma. Takto sa obe etiky zaoberajú tým istým človekom z rôznych uhlov pohľadu perspektívy zmyslu, a to: *prírody* ako Božieho stvorenia (veda o povahe sveta) a *človeka* ako chcený a zodpovedajúci obraz Boží (a nie ako slepý produkt evolúcie- dôležitá úvaha je tu o postavení človeka vo svete).

Transcendentálny vzťah tu patrí k podstate človeka.⁹³ Inak povedané: človek je *bytostná transcendencia*. Táto definícia K. Říhu, SJ nám ukazuje, že bez tohto rozmeru ľudského bytia neexistuje skutočná humanita a nie je možné bez tejto transcencie založiť etiku. Skutočná neuchopiteľnosť človeka, vyplývajúca z faktu, že sám je tajomstvom, nutne odkazuje na pomoc a spoluprácu viery v Boha, ktorá nemôže zostať zabudnutá v procese

⁸⁸ Porov. Arendt H., *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris 1961, s. 19.

⁸⁹ Porov. Schockenhoff, tamtiež, s. 17.

⁹⁰ Porov. Schallenberg, tamtiež, s. 16-17.

⁹¹ Porov. Stöckle, tamtiež, s. 90, podľa Cácha, tamtiež, s. 106.

⁹² Porov. Stöckle, tamtiež, s. 94.

⁹³ Schaupp, tamtiež, s.1.

hľadania mravnej identity.⁹⁴ Preto je pre etiku dôležité, akú filozofiu človeka vyznáva (kresťanskú, marxistickú, a iné), takisto ako aj poňatie života zakotvené či už vo filozofii, alebo teológii (náboženstve) má vplyv na ľudské chovanie a teda na etiku.⁹⁵ Aby bolo možné stanoviť konkrétne etické pravidlá, je potrebné uchopiť človeka v jeho celku, teda ho poznať nielen z čiastočných pohľadov, ktoré nám ponúka vedecko-antropologické bádanie, ale je potrebné poznať aj jeho počiatok (vzťah k Stvoriteľovi) a posledný cieľ.⁹⁶

Schallenberg tvrdí, že etika reflektuje *étos* ako charakter a zvyk, zatiaľ čo teologická etika *étos* Boží, charakter a zvyk Boží, teda na tú najvnútornejšiu podstatu Božiu- lásku. Správne jednanie takto nasleduje správne poznanie, ktoré sa orientuje na ľudské bytie- ako obraz Boží. Toto spodobnenie je možné u človeka len vďaka stvoreniu a vo vyššom zmysle skrze vykúpenie Kristom.⁹⁷ Tento obraz Boží, ktorým sa človek spája v spoločenstve s Bohom, zakladá kresťanské chápanie ľudskej dôstojnosti. Táto prináleží každému človeku a teologická etika ju musí ochrániť pred pokusmi túto založiť na prirodzenom rozume. Táto etika uznáva v ľudskej dôstojnosti základ pre ľudské práva ako vyhradené práva pre ochranu individuálnej identity človeka voči totalitným nárokom štátneho násillia.⁹⁸

Boh hľadá človeka: **pravdu o človeku** (porov. *Veritatis splendor*, úvod) ako východisko kresťanskej etiky, ktoré je možné chápať ako večnú Božiu ideu o človekovi, realizovanú Bohom v súčinnosti s človekom, stvorením na obraz Boží.⁹⁹ Vo svojej *duchovnej* prirodzenosti je človek Bohu podobný. Rozumová prirodzenosť človeka vytvára základ pre k Bohu vzťahujúce sa myslenie, chcenie a jednanie. Táto prirodzenosť je človeku podstatná, neodnímateľná a vytvára nepreniknuteľný základ jeho dôstojnosti. Takto aj po strate raja po prvom hriechu zostáva človek ako obraz pôvodno-ideálnej spoločnosti s Bohom a medzi ľuďmi. Ľudská prirodzenosť teda upadla, ale nebola zničená. Skrze hriech a jeho následky je rozum v poznávaní dobra znejasnený a vôľa v nasledovaní dobra oslabená. Toto dogmatické tvrdenie má veľký význam pre teologickú etiku: človek aj bez milosti vykúpenia zostáva zodpovedné stvorenie, povinne naslúchajúce svedomiu a mravnému prirodzenému zákonu. Teda jednania, ktoré protirečia tomuto zákonu sú aj bez milosti sami v sebe zlé a takto vždy uznané za nedovolené (vražda, kanibalizmus, prostitúcia, otroctvo, sexuálne zneužitie).¹⁰⁰

Antropologické základy morálnosti (antropológia sa pýta: čo je človek ako stvorenie Božie?) sú založené na človeku ako morálnom subjekte, ktorý dokáže niesť zodpovednosť za svoje činy (na rozdiel od prírodných živlov, rastlín a zvierat). Človek má, podľa Schauppa dôstojnosť a vlastní zodpovedajúce práva natoľko, nakoľko je subjektom a osobou. Subjektivita a personalita sú základom pre započítanie dôstojnosti. Človek je subjektom a má subjektivitu (sebavedomie a reflexivitu; schopnosť jazyka; schopnosť rozumu; slobodu; schopnosť byť „ja“- životopisná jednota nášho života; subjekt ako centrum sveta významu; schopnosť morálnosti- mravná subjektivita; neschopnosť túto vnútornú perspektívu života odhaliť empiricky).¹⁰¹ Thompson pri hľadaní odpovede na otázku čo je dobro? cituje Aristotela. Dobro pre neho vychádza z toho, ako je každá vec schopná naplniť účel, ku ktorému bola stvorená. Dobrý nôž je ten, ktorý krája dobre. Kto je potom dobrým človekom? Odpovedať sa dá len vtedy, ak chápeme, k čomu je človek stvorený (teleologický prístup), teda to vedie k prístupu spojenom s mravným prirodzeným zákonom.¹⁰²

⁹⁴ Porov. Cácha, tamtiež, s.105.

⁹⁵ Porov. Thompson, tamtiež, s. 14.

⁹⁶ Porov. Cácha, tamtiež, s. 105.

⁹⁷ Porov. Schallenberg, tamtiež, s. 33.

⁹⁸ Porov. Pannenberg, tamtiež, s. 105.

⁹⁹ Porov. Schallenberg, tamtiež, s. 28-29.

¹⁰⁰ Porov. Schallenberg, tamtiež, s. 34.

¹⁰¹ Porov. Schaupp, tamtiež, s. 2.

¹⁰² Porov. Thompson, tamtiež, s. 44.

Skoblík pokračuje, že podľa zásady *agere sequitur esse* (ktorá vychádza z gréckej filozofie: „buď, čím si“ a znamená *jednanie, ktoré nasleduje bytie*) vychádza teologická etika z teologickej antropológie, ktorej východiskom je idea Božieho detstva, ktorá je dielom ako Božským, tak aj ľudským. Uskutočnenie hodnôt prirodzeného zákona je vložené do novej skutočnosti, že kresťan žije v Pánovi, je vedený Duchom svätým. Beneš uvádza typické kresťanské postoje : vliate čnosti, spoločná bohoslužba, pokora, vytrvalosť a bdelosť, bratská láska, chudoba a čistota.¹⁰³ Boh tu teda prispieva svojimi darmi:

- milosťou, ktorá dvíha a podporuje. Weber dodáva, že to, že človek dochádza k etickým úsudkom sa nemusí vysvetľovať ako jeho vlastný výkon, ale aj dielo Božieho ducha: „Správne v morálke je možné nájsť bez výslovného zjavenia, avšak nikdy nie bez milosti“.¹⁰⁴
- ďalej vliatymi čnosťami, ktoré dovršujú, prípadne rekvalifikujú stabilizovaný mravný život
- a darmi Ducha svätého, zvyšujúcimi vnímavosť človeka k Božej výzve na mravný život.

Podiel človeka je jeho mravné úsilie, pri ktorom sa tento dôsledne chápe ako omilostený. Günthör v súvislosti s poznaním mravného prirodzeného zákona uvádza, že II. vatikánsky koncil (v konštitúcii *Dei verbum*, skr. DV 6) potvrdil učenie predchádzajúceho prvého vatikánskeho koncilu, podľa ktorého i pre poznanie náboženských a mravných právd, hoci aj samy osebe prístupných rozumu, sa v konkrétnej situácii vyžaduje pomoc zjavenia ak nie absolútne, tak aspoň morálne.¹⁰⁵ Pinkaers dodáva, že podľa sv. Tomáša, človek sa nemôže stať úplne sebou samým bez Božej milosti, ktorá nás vedie k človečenstvu najkonkrétnejšiemu a najreálnejšiemu, ktoré sa objavuje a jedná zvlášť v láske.¹⁰⁶ Schalleneberg cituje Josefa Piepera, ktorý poznamenáva, že v mravnom učení ide o správny názor na človeka. Samozrejme, že sa tu jedná aj o skutky, povinnosti, prikázania a hriechy. Ale prvoradý vlastný predmet etiky je: správne bytie človeka, obraz dobrého človeka.¹⁰⁷ Moralista Schalleneberg kritizuje aj Kantovu predstavu vlády vôle a nahrádza ju Guardiniho prechodom z *logosu* na *étos* „od človeka sa vyžaduje, aby stál sám v sebe, takto bude život bez opory. Toto totiž dokáže len jedna vôľa a to stvoriteľská a len Božia. Človeku sa prisudzuje postoj, ktorý predpokladá, že je bohom“. Takto etická etika je permanentne nad sily človeka, a len teologická etika zodpovedá obrazu Božiemu v človeku. Všetkoobsahujúceho úspešného a šťastného života sa nedá zmocniť, ale dá sa ho len *prijat'* ako dar Boží. Takto sa etika nestáva v prvom rade reflexia ľudských postojov, ale Božieho jednania.¹⁰⁸ Človek je obrazom Božím ako jednota duch-telo-duša. Dobro bude teda od človeka vyžadované duchovnou vôľou a senzitívnym apetítom (zmyslovým tiahnutím- porov. *Summa theologiae* I-II q. 25 a 3). Teda predovšetkým nie skrze zákazy, alebo skutky čírej vôle, ale skrze možnosť dosiahnutia atraktívnou príťažlivou silou skutočného dobra.¹⁰⁹ Posledné sebaurčenie človeka je darovaná milosť a táto je možná len v živom vzťahu s Ježišom Kristom. Človek mocou stvorenia a obrazu Božieho je individuálna a súčasne sociálna osoba, ktorá sa stáva osobnosťou vývojom a ďalším vzdelávaním počas svojho životného príbehu.¹¹⁰ Už prvý človek bol stvorený pre *visio beatifica*. Tomášovský

¹⁰³ Porov. Beneš, tamtiež, s. 40.

¹⁰⁴ Porov. Weber, tamtiež, s. 18.

¹⁰⁵ Porov. Günthör, tamtiež, s. 41.

¹⁰⁶ Porov. Pinckaers, tamtiež, 104.

¹⁰⁷ Porov. Schalleneberg, tamtiež, s. 30.

¹⁰⁸ Porov. Schalleneberg, tamtiež, s. 31-33.

¹⁰⁹ Porov. Schalleneberg, tamtiež, s. 35.

¹¹⁰ Porov. Schalleneberg, tamtiež, s. 36.

videný človek ako obraz Boží dostáva spojenie, priradenie a pohyb smerom k Bohu, ktorý nájde svoj cieľ v tele, ktoré sa stalo človekom, druhej Božskej osobe, teda v Kristovi.¹¹¹

Čo sa pokroku týka, cituje Schallenberg augustinovské heslo: „pokrok nie je v rokoch, ale len v dušiach“. Nadprirodzená milosť dokonáva v Ježišovi Kristovi prirodzený rast človeka na obraz Boží v láske k Božiemu synovi Ježišovi a blíznym. Kristus, nový Adam (GS 22) znova dáva padlému človekovi podobu na obraz Boží. Cez dary Ducha svätého sa stáva Božia podoba človeka obrazom Krista, ktorý vkladá nový zákon milosti do srdc kresťanov. Tento kristocentrický obraz človeka nie je protirečením rozumu, ale ani prirodzene zo samého rozumom človeka priamo dokázateľný.¹¹²

Skoblík z toho uzatvára, že hovoriť o katolíckej morálke, bez ohľadu na Božiu milosť je bezpredmetné, keďže teologická etika sa nezaobera správnym jednaním len človeka, ale **Božieho dieťaťa** a nielen tým, či koná správne, ale aj vzhľadom k jeho slabosti aj *uskutočiteľnosťou* (vykonateľnosťou) jednania. Pravdu o človeku vo svetle údajov teologickej antropológie umiestňuje do

- *indikativu* (človek ako večný spoločník Boží): „si“
- *imperativu* (toto určenie má byť človekom natoľko, nakoľko je to jeho dielo, realizované): „ máš byť“
- *hortativu* (u človeka nejde len o úlohu, ale aj o ponuku- nabádajúcu ľudskú iniciatívu): „môžeš byť“.

Z posledných dvoch určení vyplývajú dve základné etické východiská: **poslušnosť** a **tvorivosť**. Zodpovednosť totiž vyžaduje nielen premyslený a svedomitý prínos k princípom, a starostlivú kritiku princípov, ale aj mravnú kreativitu.¹¹³ Keďže kresťan žije na zemi ako človek a súčasne aj ako dieťa Božie, Skoblík podporuje Peschkeho názor, že teologická a filozofická etika sa prekrývajú, aj keď *cieľ* a *nástroj* (viera a rozum) sa líšia. Beneš dodáva, že prirodzený zákon je vpísaný aj do srdc pohanov, ktorí budú uznaní za spravodlivých, aj keď nepoznali písaný zákon, ale plnili zákon prirodzený, ktorý je evanjeliami predpokladaný.¹¹⁴ Od príchodu Kristovho existuje len jeden zákon a to Kristov, zákon Novej zmluvy, zákon lásky ako odpoveď na univerzálnu túžbu po blaženosti. Vtelením nie je realita ľudskej prirodzenosti zrušená, ale povýšená, teda vnútorne premenená ale nie zničená, a takto uzdravená od svojich nemocí a neschopností v plnosti realizovať ľudské dobro. Milosť takto stavia na prirodzenosti, ktorú premieňa. Teda evanjelium neruší požiadavky prirodzeného zákona, ale ich povznáša a vedie k tomu, aby boli chápané dokonalejšie a prežívané v kontexte nasledovania Krista. Mravný prirodzený zákon takto kladie míľniky na ceste, ktorou sa ubera láska.¹¹⁵

Weber dodáva, že kresťan nemôže začať etickú reflexiu z ľubovoľných predpokladov, ale vždy len z predpokladov viery. Myslieť si, že človek môže abstrahovať od svojej kresťanskej viery, aby mohol neutrálne a objektívne diskutovať s druhými o etike je omyl, ktorý podceňuje silu a nárok tejto viery.¹¹⁶ Za konštitutívne motívy (tzv. *mravné predpochopenie*) výpovede zjavenia a viery vo sv. Písme (bez ktorých by nemalo význam sa zaoberať etikou v kresťanskom priestore) Weber uvádza:

- svet ako stvorenie a miesto Božej prítomnosti
- jedinečné postavenie človeka ako Božieho obrazu a nositeľa rozsiahleho poslania presahujúceho vnútrosvetský horizont skúsenosti, všetko infikujúcu moc hriechu
- prekonanie zla vo vtelení, kríži a zmŕtvychvstaní Kristovom

¹¹¹ Porov. Schallenebrg, tamtiež, s. 37.

¹¹² Porov. Schallenebrg, tamtiež, s. 38.

¹¹³ Porov. Peschke, tamtiež, s. 20, podľa: Jonsen A. R., *Responsibility in Modern Religious Ethics*, Washington/Cleveland: Corpus Book, 1968, s. 195.

¹¹⁴ Beneš, tamtiež, s. 39, por. Rim 2, 14-15.

¹¹⁵ Beneš, tamtiež, s. 40.

¹¹⁶ Porov. Weber H., *Všeobecná morálná teologie*, Zvon-Vyšehrad, Praha, 1998, s. 19.

- solidarita ľudstva v hriechu a vykúpení
- prísľub naplnenia človeka a sveta.

Peschke podotýka, že teologická etika nemôže pracovať bez *predpokladov*. Každá teologická, alebo filozofická etika závisí od dvoch podmienok možnosti: **slobody vôle** a **povinnosti na istú poslednú hodnotu**. Tieto atribúty silne pripomínajú myslenie I. Kanta, kde autonómia predstavuje schopnosť (dobrej) vôle byť sama o sebe zákonom a nájdenie pravej hodnoty jednania vtedy, ak sa koná z čistej povinnosti. S Kantovou etikou úzko súvisí rozum, pretože všetky mravné pojmy u neho majú svoje miesto a pôvod úplne apriori v rozume. Mravné zákony, aby boli zaväzujúce pre každú rozumovú bytosť, musia byť odvoditeľné z rozumovej bytosti ako takej, teda *morálka závisí od antropológie*.¹¹⁷

Peschke tvrdí, že tieto atribúty ešte neznamenajú, že človek nemá z reality žiadnu skúsenosť, naopak skúsenosť poukazuje výrazne na bytie. Ide však o poznanie získané na základe skúsenosti a nie rozumne podložené.¹¹⁸ Ak by činnosť človeka úplne závisela len od fyzických a psychologických dôvodov, tak morálne apely na osobnú zodpovednosť nebudú mať zmysel. Čnosť človeka môže ovplyvňovať len skrze nátlak na fyzické a psychologické sily. Človek zakúša tieto sily nielen ako nástroj v rukách vyššej moci, ale ako stvoriteľský jednajúci, schopný voliť medzi alternatívami a sám sa rozhodnúť. Toto je presvedčenie ľudí v ich vzájomnom kontakte.

Z predpokladu poslednej hodnoty, alebo vyššej autority a zodpovednosti voči nej vyplýva **nutná poslušnosť** a dodáva to morálnym prikázaniam ich nevyhnutný charakter. Len takto sa dá, podľa Peschkeho, hovoriť o morálnych povinnostiach v užšom slova zmysle. Tieto viažu osobu vo svedomí a poslušnosti, nedá sa im vyhnúť bez toho, aby sa človek nestal vinným. Od vedomého záväzku na túto najvyššiu hodnotu dostáva ľudský život svoj posledný zmysel. Súhlas a uznanie tejto najvyššej autority sa uskutočňuje v konečnom dôsledku v akte viery. K pojmu správneho Boha nutne patrí, že svet ako jeho stvorenie *má zmysel a cieľ* a že človek je časť tohto stvorenia a váži si tento cieľ. Božia existencia a záväzok človeka k absolútnej hodnote sú dva nerozlučiteľné predpoklady.¹¹⁹

Teologická etika teda predpokladá existenciu Boha, avšak jej morálne požiadavky sú prakticky rovnako podporované z pohľadu antropologickej a sociálnej prirodzenosti. Skoblík dodáva, že materiálnym predmetom etiky je ľudské jednanie a formálnym potom vydarenosť tohto jednania. Kritériom vydarenosti (správnosti, zmysluplnosti, účelnosti, hodnoty alebo dobroty) jednania človeka je cieľ jednania alebo jeho zmysel (nielen aké je, ale aj aké má byť). Ak je jednanie vhodne zacielené, má zmysel a je správne. Bezprostredný cieľ, akých je behom dňa množstvo, dovoľuje jednanie v rámci tohto cieľa klasifikovať. Zameranosť jednania vidí dobre Skoblík na fakte stresových situácií. Ak však sa má jednanie človeka hodnotiť nie vo vzťahu k čiastkovému cieľu, ale vo vzťahu k súhrnnému cieľu (teda sa nepýtame, či tento človek jedná ako dobrý lekár, ale ako dobrý človek), musí sa posudzovať podľa jeho zamerania na cieľ ľudskej existencie, jej zmysel a pravdu o človeku.¹²⁰

Mravne dobré alebo zlé sú nielen skutky v užšom zmysle slova, ale táto odpoveď človeka v komplexnosti jeho duchovných schopností má formu: činu, alebo opomenutia; vnútorného skutku ako ľútosť, predsavzatie, odhodlanie, sľub, alebo tiež ako afektívne postoje ako sústrasť, láska, nenávisť, škodoradosť, smútok, bázeň a mnohé iné. Preto sa etika nezaobíde bez filozofických metód, predovšetkým (apriórneho) poznania bytia, skrze ktoré sa

¹¹⁷ Porov. Cácha, tamtiež, s. 27.

¹¹⁸ Porov. Peschke, tamtiež, s. 4.

¹¹⁹ Porov. Peschke, tamtiež, s. 5.

¹²⁰ Porov. Skoblík, tamtiež, s. 18, pozri *Veritatis Splendor*- skr. VS, úvod.

ozrejmujú samotné pojmy ako **osoba, sloboda a mravný skutok** (hodnotová odpoveď), **spravodlivosť, svätosť života**.¹²¹

Touto analýzou sme sa pokúsili ukázať moderné chápanie teologickej etiky ako aj jej spoluprácu s inými vednými odbormi a nakoniec jej dôležité spojenie s filozofickou etikou. Okrem plodnej spoločnej spolupráce sme sa pokúsili poukázať aj na osobitosť kresťanskej, teologickej etiky hlavne v otázkach spojených s odhaľovaním podstaty človeka. Myslíme, si, že práve takto bude potrebné začať prepotrebný dialóg pre ukázanie možného východiska z krízy a začatia spoločnej spolupráce ako filozofickej, tak aj teologickej etiky, aby sme ľudskému spoločenstvu ponúkli skutočnú lásku k rozumu a transcencii.

Bibliografia

- ST- *Theologická summa sv. Tomáše Akvinského*, Krystal, Olomouc, 1938
Arendt Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris 1961
Beneš Albert OP, *Principy křesťanské morálky*, Krystal, Praha, 1997
Brugger W., *Filozofický slovník*, Naše vojsko, Praha, 1990
Bruguès Jean-Louis OP : *Précis de la theologie morale générale*, Diel II : Anthropologie morale (část II), Parole et Silence, 2003
Cácha Aleš, *Autonomní morálka*, Univerzita Palackého Olomouc, 2004
Dacík Reginald OP, *Mravouka*, Krystal, Olomouc, 1946
Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg/Br., 1976
Franz A., *Theologie*. In: Franz A., Baum W., Kreutzer K. (ed.), *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*. Freiburg im Br., Herder, kor. Vyd., 2007
Gaudium et Spes, *Dokumenty II. Vatikánskeho koncilu*, SSV
Günthör Anselm, *Morálna teológia I/a*, SSV, Trnava 1994
Horyna, B.: *Heslo: filozofie křesťanská*, In: Kol. Autoru, *Filozofický slovník*, Naklad. Olomouc, 2. rozš. vyd. 2002
Höffe O., *Lexikon der Ethik*. München, Verlag Beck, 7. vyd.
Ján Pavol II., *Encyklika Veritatis Splendor*, SSV, Trnava, 1994
Ján Pavol II., *Encyklika Fides et ratio*, SSV, Trnava, 1998
Jonsen A. R., *Responsibility in Modern Religious Ethics*, Washington/Cleveland: Corpus Book, 1968
Korff W., *Ethik*. In: Kasper W., *Lexikon für die Theologie und Kirche*. III. Diel, Freiburg im Breisgau
Laun Andreas OSFS, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Herder, Wien, 1991
Lienemann W., *Grundinformation Theologische Ethik*. Vanderhoeck&Ruprecht, UTB 3138, Göttingen, 2008
Mandry Ch., *Heslo: Theologie und Ethik (kah. Sicht)*. In: Duewell M., Huebenthal Ch., Werner M. H., *Handbuch Ethik.*, Stuttgart/Weimar, J.B.Metzler, 2. vyd. , 2006
Mandry Ch., *Heslo: Theologie und Ethik (kah. Sicht)*. In: Duewell M., Huebenthal Ch., Werner M. H., *Handbuch Ethik.*, Stuttgart/Weimar, J.B.Metzler, 2. vyd. , 2006
Milfait R. (ed.), *Theologická etika v kontextu sociální a pastorační práce*. Strědokluky, Vyd. Zdeněk Susa, 2012.
Nethöfel W., *Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen*. Göttingen, Vanderhoeck&Ruprecht, 1987
Olšovský J., *Slovník filozofických pojmu současnosti*. Grada, Praha, 3. rozš. vyd. 2011

¹²¹ Porov. Laun, tamtiež, s. 24.

- Pannenberg Wolfhart, *Grundlagen der Ethik*, Vandenhoeck&Ruprecht, UTB 2458, Göttingen, II. vydanie, 2003
- Pinkaers Servais OP, *Les sources de la morale chrétienne*, Cerf Paris+Unifribourg, 1990
- Abbé Perrenx Jean-Pascal, článok: *Les sources de la théologie morale*, in: *Revue Kephars*, jan-mars 2002, s. 37-48
- Peschke Karl-Heinz, *Christliche Ethik. Grundlegungen der Moraltheologie*, Paulinus Verlag Trier, 1997
- Rahner K., Vorgrimler H., *Teologický slovník*, Zvon, Praha,
- Ratzinger J., Schürmann H. a von Balthasar H.U., *Prinzipien Christlicher Moral*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1975(nové vyd. 2005)
- Rotter H., *Christliches Handeln. Seine Begründung und Eigenart*. Graz, Styria, 1977
- Römelt J., *Christliche Ethik in moderner Gesselschaft. Band I. Grundlagen*, Freiburg im Br., Herder, 2008
- Schallenberg Peter, *Moraltheologie/Christliche Gesellschaftlehre*, Bonifatius, Paderborn, 2001
- Schaupp Walter, *Poznámky z prednášok Základného kurzu morálnej teológie na Univerzite Karla Franzensa v Grazi v zimnom semestri 2005/2006* (nevydané)
- Schockenhoff Eberhard, *Grundlegung der Ethik, Ein theologischer Entwurf*, Herder, Freiburg, 2007
- Skoblík Jiří, *Préhled křest'anské etiky*, Karolinum, Praha,1997
- Stelzenberger J., *Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Koenigsherrschaft Gottes*. Paderborn, Ferdinand Schoeningh, 2. rozš. vyd. 1965
- Stöckle, B., *Grenzen der autonomen Moral*, Kösel, Mníchov, 1975
- Thompson Mel, *Přehled etiky*, Portál, Praha, 1999
- Tondra František, *Morálna teológia, Princípy*, Spišská kapitula, 1994
- Virt G., Heslo: *Moraltheologie*. In: Rotter H., Virt G. (ed.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*. Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1990
- Weber Helmut, *Všeobecná morální teologie*, Zvon-Vyšehrad, 1998
-

doc. P. ThDr. Ing. Inocent-Mária Vladimír Szaniszló OP, PhD.
docent na Katedre systematickej teológie Teologickej fakulty Katolíckej univerzity Ružomberok v Košiciach
<http://www.ktfke.sk/?show=katedry&kid=&tid=119>
Hlavná ulica 89, 04121 Košice
e-mail: vladimir.szaniszl@ku.sk