

PRAVOSLAVNÁ TEOLOGICKÁ ETIKA – NĚKOLIK POHLEDŮ

VÁCLAV VENTURA

ABSTRACT

Orthodox Theological Ethics: Several Views

The article introduces a key text of contemporary orthodox ethics called The Basis of the Russian Orthodox Church's Social Concept, which synthesises theoretical and practical orthodox attitudes, briefly traces patristic sources from which this ethics originates and shows the connection of orthodox ethics and spirituality, which is the basic and original accent of orthodox theology. Last but not least, it draws attention to several modern works of orthodox theologians, which are devoted to ethical themes.

Key words

Orthodoxy; Theological ethics; Hesychasm; Paul Evdokimov; Dimitru Staniloae; Jean-Claude Larchet; Christos Yannaras

DOI: 10.14712/23363398.2015.71

V komplexu složitých etických otázek a problémů dotýkajících se jednotlivců, rodin, ekonomiky, politiky a celého stvoření se dnes jeví jako cenná a nezbytná pomoc hledání odpovědi z různých úhlů pohledu a nalézání konsenzuálních, pokud to je možné, řešení. Platí to i o prostoru křesťanství, církví, teologie. Mělo by dnes být samozřejmostí, že se při takovém hledání řešení zmíněných etických otázek ptáme, jak se na ten či onen problém dívají v jiných církvích a církevních společenstvích. Ekumenický dialog se mimo jiné takto také profiluje. Katolické tradici je nejbližší tradice pravoslavná, a to ve všech rozměrech, tedy předpokládejme i v teologické etice a vůbec

pohledu na etická či morální témata.¹ Vzhledem k této blízkosti je možná i inspirace a vzájemné obohacení. K tomu by chtěl následující text napomoci. Představíme klíčový text současné pravoslavné etiky *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*,² který syntetizuje teoretické i zkušenostní pozice pravoslaví, předtím stručně načrtneme patristické zdroje, z nichž tato etika vychází, poukážeme na spjatost teologické etiky se spiritualitou, v čemž lze spatřovat základní a originální akcent pravoslavné teologie, a upozorníme na díla několika moderních pravoslavných teologů, která se výrazně etickými tématy zabývají. Výběr autorů je určen jejich nepřehlédnutelností v západním prostoru, neboť jejich díla vycházejí ve světových jazycích.

Pravoslavná teologická etika vychází přirozeně z bible a také z bohaté teologické a duchovní tradice křesťanství prvních staletí. Určující jsou texty koncilů, významných patristických autorit i duchovní asketické a mystické ideály.

Zdroje

Etické impulzy inspirované etikou Ježíšovou rozvíjejí teologové generace apoštolských otců (2. století), apologeti a další. Objevují se tu významné myšlenky o proměně života, pokání, je využita židovská etická teorie dvou cest (*Didaché*, *List Barnabášův*), odkazující na pozitivní a negativní hodnoty, prohlubuje se psychologické vnímání motivace (*Pastýř Hermův*). Apologeti (Justin, Tertulián a další) popisují a zároveň inspiroují morální život křesťanů.

Pravoslavná teologická etika navazuje na práce těchto teologů 2. a 3. století. Křesťanství vznikalo a rozvíjelo se jako hnutí těch, kteří byli zasaženi a okouzleni Ježíšovou osobností a jeho vizí Božího království, která měla osvobozující náboj. Ježíš ani první křesťané neměli žádný etický ani jiný systém. Žili vírou, nadějí a láskou ve svobodě Ducha a aktivním očekáváním nové situace, která změní daný stav. Tento základ stále v křesťanské teologické etice existuje.

¹ Mluvíme-li o etice, pak se přirozeně vztahujeme k vědní disciplíně, která se zabývá morálkou. Mluvíme-li o morálce, pak tím máme na mysli vše, co se vztahuje k lidskému jednání v souladu či nesouladu s hodnotami toho, co má být, ať už vytvořenými tradicemi, kulturou, společenskými konvencemi, ale především nejhlubším kritériem mravního – svědomím. V běžné mluvě je však etické a morální synonymem, jako je tomu třeba u rozdílných pojmů nemoc a choroba. V tomto smyslu obecné mluvy se bude pohybovat i náš text.

² *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*. Praha: P. Mervart 2009.

Bylo ale přirozené, že se prvotní entuziasmus zklidňoval a živé jádro, aby mohlo žít dál, si vytvářelo skořápku institucí a systémů. Můžeme jistě vést diskusi o životaplném jádře a neživotnosti skořápky, ale jedno bez druhého prostě neexistuje. Ke křesťanství se přiklánělo stále více vzdělaných lidí a filozofů. Ti porozuměli jeho výzvám ve svém filozofickém předporozumění a impulzy víry, naděje a lásky, impulzy svobody Ducha pojali jako to, co dobře znali, jako vrcholné hodnoty antické etiky. Tak se rodila velkolepá syntéza. Propojila se antická nauka o ctnostech a neřestech, o svědomí, kontemplaci s inspiracemi Ježíšovy zvěsti a biblické tradice. Dodnes bereme za křesťanské učení o kardinálních ctnostech či hlavních hříších a jen stěží si vzpomínáme, že jsou to ideje etiky antické. Na této syntéze se podíleli mnozí křesťanští myslitelé, mezi nimi Justinos Filozof, Klémens Alexandrijský či Órigenés.

Justinovi se podařilo nalézt fenomén antické filozofie – *logos*, který identifikoval s božským Logem – Kristem a mohl tak bez problémů přijímat kladné hodnoty antické filozofie a kultury, protože ty jsou, podle něj, výsledkem působení tohoto Logu, který v nich zárodečně působil jako stoický *logos spermatikos*.

Pročítáme-li texty Klémentovy nebo Órigenovy, udivuje nás jejich perfektní znalost tehdejších vědeckých a filozofických systémů a syntetická práce s nimi. Tak se jim podařilo rozumět světu, otevřít se mu a zároveň pohanský svět obohatit novými impulzy. Příklad toho, co by teologická etika měla dělat dnes. Znát stav současného světa prostřednictvím specializovaných věd, znát bez ideologických brzd svá vlastní, tedy Ježíšova, východiska, nechat se fascinovat a obohatit autentickými hodnotami, které v lidstvu vyrůstají, opilovat či naroubovat je nosnými hodnotami křesťanské tradice, ale také se odvážně kriticky postavit proti všem antihodnotám a podílet se tak na humanizaci světa.

Po tvůrčím syntetizujícím období ve 3. století, které jsme zmínili, začalo postupně docházet k proměně dynamické zvěsti v ideologii. Jistě se to nezdařilo na sto procent, svoboda Ducha se ochočit nedá, ale mocenské struktury, které jsou již křesťanské, využívají všech prostředků k tomu, aby využily potencional zvěsti k podpoře svých politických a ekonomických ambicí. Nemilosrdná likvidace ideových odpůrců, pogromy na Židy, brutální vražda filozofky Hypatie⁵ a uzavření pohanských filozofických škol včetně athénské Akademie roku 529 jsou jen

⁵ Socrates Scholasticus. *Církevní dějiny* VII, 15. 15. Praha: ČKCH 1990, s. 127–129.

ukázkou této tendence. Teologická etika tehdejší doby se v případě vraždy Hypatie zmožila snad na konstatování politováníhodného činu.

Tento zločin poskvřnil pověst Cyrila i alexandrijské církve. Vždyť ti, kdo vyznávají křesťanské náboženství, nesmějí zabíjet, válčit ani něco podobného dělat. To se stalo ve 4. roce Cyrilova episkopátu a v 10. roce Honoriova a 7. roku Theodosiova konzulátu v březnu v postní době.⁴

Ideologizace křesťanské zvěsti a snaha o podřízení morálky požadavkům moci jsou negativní, ale velmi poučnou kapitolou teologické etiky. Výčet historických dokladů by byl opravdu dlouhý. Stačí připomenout ospravedlnování násilí ve službách kříže, křížové výpravy, násilnou christianizaci nových území i pozdější teorie o poslušnosti světské moci.

Kromě této ideologizace zasáhl teologickou etiku, jakož i celou teologii, jak na Východě, tak na Západě silný tlak racionalizace. Oslabení mystické a kontemplativní dimenze, která udržovala kontakt s živými zdroji prvotní inspirace a charismatickou svobodu Ducha, bylo doprovázeno často předdimenzovanou vírou v rozumové přístupy. To lze vidět jako nesporný pokrok, jeho rizika však nebyla malá. Spor Abélarda s Bernardem a napětí mezi mnišskou teologií a nastupující scholastikou to názorně představuje. Na Východě se podobné napětí projevilo ve sporu Řehoře Palamy s italským mnichem Barlaamem. Racionální metody vedly k systematizaci původních charismatických impulzů. Z inspirujících ideálů se stávaly teze, definice, logické distinkce. Ze strujících životních příběhů, jejichž vyprávění mělo vést ke skutečným životním katarzím a proměnám, se staly ilustrační kázy, které měly podpořit logické dedukce morálních úvah. Scholastika i její teologická etika měly samozřejmě také velký pozitivní přínos. Přenesly důraz na člověka, na jeho obrovský potenciál poznání, a tím i možností odkrývat a dobývat svět. Byla vlastně pokračovatelkou snah pozitivně komunikovat s vyvíjejícím se světem a jeho myšlením.

Nesmíme přeskočit další tlak, který se podepsal na teologické etice: tlak právního myšlení a přístupů. Ten má své kořeny v křesťanském starověku. V přibližně stejné době, kdy myslitelé na Východě tvořili velkolepou syntézu antické filozofie a biblických inspirací, rýsoval v latinské literatuře jiná východiska obrácený právník Tertullianus. Jak jinak, byl skvělý advokát a křesťanství pochopil jako geniální právní systém, který se vši svou erudicí bude obhajovat před pohanským světem. Jeho Apologetikum je toho skvělým důkazem. Západnímu, pro

⁴ Socrates Scholasticus. *Církevní dějiny* VII, 15, s. 129.

právo nakloněnému duchu konvenovala jeho vize. V čem se odlišovala od vize východních teologů? Nastíháme jen několik ukázkových pohledů. Bůh byl pro tyto východní teology spíše ten neuchopitelný, nepoznatelný, nevyslovitelný, *mystérion*, k němuž se adekvátně přibližujeme v kontemplaci a adoraci. Pro právníka Tertulliana je spíše dokonalým zákonodárcem. Pro východní teology bylo evangelium osvobozujícím poselstvím, pro Tertulliana je naším zákonem (*lex proprie nostra*), na Východě chápali hřích jako existenciální nemoc, pro Tertulliana byl překročením zákona, léčebný proces pokání trestem. Ale ani na Východě se nevyhnuli okouzlení právem. Justiniánův († 565) zákoník je monumentální dílo. Na Západě pak ve 12. století dominuje práce mnicha Gratiana *Concordia discordantium canonum* (1140) a zákoník Řehoře IX. *Decretales Gregorii noni* (1234).⁵ Právo se dotýkalo mnoha otázek mravních a jejich řešení právní se zase promítlo do oblasti mravní. „Tento právní vliv na problémy morálky na úsvitu teologické renesance, i když byl v té chvíli užitečný, věštil ohrožující konfuze [...]“⁶

Na teologickou etiku mělo vliv i strhující asketické hnutí, které se ve 4. století postupně stabilizovalo v mnišství. Vznik mnišství byl mimo jiné spojen s reakcí proti rozměňování radikální náročnosti prvotního křesťanství. Ve 3. století je již ve vzduchu, že budoucnost bude patřit křesťanství. Mnoho těch, kteří tuší šance, se stávají křesťany, ale těžko přijímají nároky evangelia na vzdání se politických a ekonomických ambicí. Tlak této mentality je silný a církev mu pomalu ustupuje. Ti, kteří se s tím nechtějí smířit a opustit martyrskou tradici křesťanství, se pokusí tomu mocensky bránit. Příkladem je zvolení Hippolyta († 235), zastánce původní tradice, za prvního vzdoropapeže. Radikální křesťané však záhy pochopili, že proti takovému tlaku jsou bezmocní, a rozhodli se vytvořit alternativní cestu – odešli do samoty, aby tady pokračovali v životě podle prvokřesťanských zásad. V poušti se vyvine „geneticky“ nový typ křesťanského života, který zpětně ze skrytosti osudově ovlivní celé křesťanství. Ovlivní pochopení Krista a exegezi jeho slov a činů, pochopení společenství, vztahy ke světu, spiritualitu a nebývalou měrou pojetí mravních hodnot. Asketické hnutí zvýraznilo především kritický moment osobní skromnosti, dobrovolně zvolené

⁵ Cf. Jirí Kejř. Středověká právní věda. In: Pavel Spunar a kol. *Kultura středověku*. Praha: Academia 1995, s. 99–115.

⁶ Bernard Häring. *La loi du Christ. Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs. Tome I. Théologie morale générale*. Paris: Declée 1956, s. 58. Tuto úvodní kapitolu využívám v následujících historických poznámkách.

chudoby, související se solidaritou s potřebnými, čistotu, tedy život v panenství/panictví, kontemplativní sféru života a intenzivní úsilí o eliminaci negativních tendencí v lidském srdci i v širších vztazích. Později mnišská teologie analyzovala tento asketický přístup, vypracovala teorii o osmi *logismoi*, negativních zdrojích, z nichž vyvěrá paralýza lidského duchovního a mravního života,⁷ vypracovala do detailních podrobností strategie duchovního boje, taktiky působení rozkladných sil a pozitivní cestu k získání ctnosti (*virtus*). A protože po krátké době se někteří z těch, kteří odešli do samoty, vracejí na odpovědná místa ve velké církvi, dochází k ovlivnění celokřesťanské mentality asketickým modelem. Výslovně nacházíme výzvy velkých biskupů, jakým byl např. Jan Chrysostomos, aby všichni křesťané usilovali o stejný způsob života jako mniši s výjimkou plození potomstva. A navíc tento myslitel snil o reformě světa podle klášterního života – celý svět by se mohl stát velkým monastýrem. Všichni by žili v dobrovolně zvolené skromnosti, neexistovaly by sociální rozdíly, neboť v monastýru jsou si všichni rovni, a život by stál na dvou nosnících: modlitbě a práci. Takto koncipovaná reforma byla utopická, ale mnišský model podstatně ovlivnil celé křesťanství. To platí i o teologické etice.

Spjatost teologické etiky se spiritualitou

Hledáme-li specifika pravoslavných přístupů, pak lze užít postřehu současného řeckého morálního teologa Basilio Petrà: „Pravoslavná tradice neustále vyzdvihuje primát osoby a nepreferuje její podřízenost všeobecným a neosobním normám... Osoba je těmito normami vychovávána, ale není jim podřízená. Pravidla napomáhají při morálním vzrávání osoby, na její cestě k dokonalosti a k pravé svobodě.“⁸ Více než západní teologická etika akcentuje pravoslavná spjatost se spiritualitou. Jde o proměnu srdce, erótu⁹, získání Ducha¹⁰, ale také o proměnu sociální a kosmické reality, o uchvácení Království. Mnišský ideál svobodně přijaté skromnosti, čistoty a poslušnosti Božím

⁷ Srov. Václav Ventura. Osm zdrojů duchovní nestability podle mnišské tradice. In: J. Payne (ed.). *Kvalita života a zdraví*. Praha: Triton 2005, s. 118–136.

⁸ Basilio Petrà. *Tra cielo e terra*. Bologna: EDB 1992, s. 127–128. Cit. in: Helena Hrehová. *Ruská ortodoxní morální teologie v perspektive „Od obrazi k podobě“*. Prešov: Petra 2001, s. 14.

⁹ Boris Vyšeslavcev. *Etika proměněného erotu*. Olomouc – Velehrad: Refugium 2005.

¹⁰ Ivan M. Koncevic. *Stjažanie Ducha Svjatago v Putjach Drevnej Rusi*. Paris: Sine 1952.

nárokům se stal všeobecným mravním ideálem a majákem pravoslavné etiky¹¹. Do srdce pravoslaví ve všech sférách se nesmazatelně vrylo hesychastické hnutí. Je to

duchovní systém podstatně kontemplativní orientace, který nahlíží dokonalost ve sjednocení člověka s Bohem prostřednictvím modlitby či neustálé modlitby. Charakterizuje jej také zvýraznění významu a nezbytnosti hesychie, klidu v širokém významu, k dosažení tohoto sjednocení.¹²

Své kořeny má hesychasmus ve zkušenosti prvních mnichů, plně a teoreticky rozpracovaně se rozvinul v díle Řehoře Palamy († 1359) a jeho žáků. Velmi rychle se myšlenky a zkušenosti hesychasmu rozšířily do pravoslavného světa, zejména díky monumentální antologii duchovních a asketických textů *Filokalia* v ruském překladu *Dobrotoljubije*¹³ a popularizující zkušenosti popsané v ruském textu z 19. století *Razskazy stranika*¹⁴. To všechno ovlivňovalo morální myšlení i kulturu pravoslavného prostředí. Ve dvacátém století můžeme mluvit o rozkvětu novohesychasmu. Jsou to práce významného pravoslavného teologa Johna Meyendorffa věnované Gregóriovi Palamovi a hesychasmu¹⁵ a samozřejmě dalších teologů, jež podnítily zájem a další studium. Na hoře Athosu se objevuje řada duchovních osobností – starců, kteří křísí hesychastický náročný život modlitby a askeze. Mezi nimi vyniká zvláště dnes již kanonizovaný Josef Hesychasta (1898–1959) a jeho žáci¹⁶. Pro etiku má v hesychasmu klíčový význam primát duchovního, zejména noetické modlitby, modlitby srdce, jež

¹¹ Srov. Pavel Evdokimov. *Epochy duchovního života. Od pouštních otců do našich dnů*. Olomouc: Refugium 2002.

¹² Pierre Adnès. *Hésychasme. Dictionnaire de spiritualité* 7 (1968), sl. 584.

¹³ Přetisk *Dobrotoljubie I–V*. Paris: YMCA-Press 1988; slov. př. I. části: *Filokalia I*, Ružomberok: Pedagogická fakulta Katolícké univerzity v Ružomberku 2008.

¹⁴ *Otkrovennyje passkazy stranika duchovnomy svojemu otcu*. 4. vyd. Paris: YMCA-Press 1973; čes. př.: *Upřímná vyprávění poutníka svému duchovnímu otci*. Olomouc: Refugium 2007.

¹⁵ John Meyendorff. *St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*. Paris: Éditions du Seuil 1959; *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems: Collected Studies*. London: Variorum Reprints 1974; *St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. Crestwood, NY – Bedfordshire: SVS Press – Faith Press, 1974; fr. př.: *St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*. Paris: Éditions du Seuil 1976. A zejména jeho překlad Palamovy Obrany hesychastů: *Defense des saints hesychastes*. 2 sv. 2. vyd. Louvain: Spicilegium sacrum lovaniense, 1973.

¹⁶ Životopis: Joseph de Vatopaidi. *L'ancien Joseph l'Hésychaste*. Paris: Cerf 2002. Joseph l'Hésychaste. *Lettres spirituelles*. Lausanne: L'Age de l'Homme 2012.

má stále v srdci pulzovat, přilepit se k dechu člověka¹⁷, strhávat jej do vědomí Boží přítomnosti, a tak vidět vše v novém světle. Takto do Boha pohroužený člověk, který nahlíží svět v Božím světle, je v tomto radiačním poli Lásky proměňován v celém svém bytí, mění se jeho myšlení, mění se jeho způsob života, vztahy, proniká do něj zbožšťující energie. Pak je paradoxně zbytečné o etice mluvit. Dnes už hesychastické impulzy překročily hranice pravoslaví, *Filokalia* je překládána do mnoha světových jazyků, nevyjímaje i připravovaný překlad český.¹⁸ Tyto vlivy byly zapříčiněny posuny v ruské politice, ale také neodolatelnou přitažlivostí nových myšlenek v té které době a jistě přinesly i mnoho pozitivních dopadů, rozvoj školství, vědecké přístupy a další. Ruská teologie, i ta morální, si však nenechala vzít svá specifika a stále se k nim vracela.

Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve

V současné době mohlo dojít k jakési syntéze teologických snah, která zrála na různých místech a v různých obdobích. Ruská pravoslavná církev vydala roku 2009 oficiální text *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*¹⁹, který je touto syntézou. Dokument má šestnáct kapitol. Zabývá se vztahem církve a národa, státu (2–3), křesťanské etiky a světského práva (4), církve a politiky (5), prací (6), vlastnictvím (7), válkou a mírem (8), zločinem, trestem, nápravou (9), otázkami osobní, rodinné a osobní mravnosti (10), zdravím jednotlivce a národa (11), problémy bioetiky (12), ekologií (13), vědou, kulturou a vzděláním (14), sdělovacími prostředky (15) a otázkami mezinárodních vztahů, globalizací a sekularizací (16).

Základní teologická východiska jsou dána jejím církevním charakterem. Církev je nesena vírou v Krista, „který je naplněním všeho, co je“ (Ef 1, 22–23). „V církvi je působením Ducha svatého zbožštěno stvoření a naplňuje se tak prvotní záměr o světě a o člověku.“ (1,1), církev je boholidským organismem, a „to vytváří možnost pro blahodárné proměnění a očistění světa, které se v dějinách realizuje tvůrčí spoluprací ‚synergií‘ [Krista a věřících]“ (1,2). Úkolem církve „není jen spasení lidí na tomto světě, ale také spása a obnova samotného světa“ (tamtéž),

¹⁷ Klasickou podobou této modlitby je: „Pane, Ježíši Kriste, smiluj se nade mnou (hříčným/nou).“

¹⁸ Hrehová. Ruská ortodoxná morálna teológia.

¹⁹ *Základy sociální koncepce Ruské pravoslavné církve*. Praha: P. Mervart 2009.

církev realizuje Kristovo poslání ve službě světu, zejména nemocným, trpícím, potřebným. Zároveň je to autentická služba samotnému Kristu. Služba světu se zakládá také na „pochopení toho, že svět, společnost a stát jsou předměty Boží lásky, neboť jsou předurčeny k proměnění a očištění na principech Boží lásky“ (1,3).

Státní zřízení patří k hříchem porušenému světu, „Písmo svaté vyzývá mocné tohoto světa k užívání síly státu pro omezení zla a podporu dobra a v tom je spatřován mravní smysl existence státu (Ř 13, 3–4)“.²⁰ V tomto smyslu mají křesťané respektovat státní moc.

Zároveň se křesťané musí odvracet od absolutizace moci, od neuznání hranic její čistě pozemské, dočasné a přechodné hodnoty, podmíněné přítomností hříchu ve světě a nutností jeho potlačování. Podle učení církve nemá moc právo absolutizovat sama sebe, rozšiřovat svoje hranice až k plné nezávislosti na Bohu a jím ustaveném pořádku věcí, což může vést ke zneužití moci, a dokonce ke zbožštění mocných. Stát stejně jako i jiná lidská zřízení, třebaže mohou být zaměřeny k obecnému prospěchu, mají tendenci změnit se v soběstačnou, do sebe zahleděnou instituci. Četné historické příklady takové proměny ukazují, že v tomto případě ztrácí stát svůj základní smysl.²¹

Dokument se pak zabývá formami vztahů církve a státu v dějinách a hledá jejich aktuální podobu. V zásadě platí loajalita a mnohvrstevná spolupráce,²² pokud není možná, nastoupí občanská neposlušnost.

Církev zachovává loajalitu státu, ale výše než loajalita stojí Boží přikázání: naplňovat dílo spásy v jakýchkoliv podmínkách a za jakýchkoliv okolností. Jestliže moc nutí pravoslavné věřící ke zřeknutí se Krista a jeho církve a rovněž k hříšným, duši škodícím činům, pak musí církev poslušnost vůči státu odmítnout. Křesťan poslušen svého svědomí nemusí plnit příkazy moci, která jej nutí k těžkému hříchu.²³

Dokument se věnuje i otázce lidských práv, které mají pro křesťana hlubší zakotvení.

²⁰ Tamtéž III, 2, s. 31.

²¹ Tamtéž.

²² Cf. tamtéž III, 8, s. 39–41.

²³ Tamtéž III, 5, s. 37. Viz též IV, 8, s. 49: „musí zaujmout postoj občanské neposlušnosti“.

V systému současného světského humanitního chápání občanských práv není člověk pojímán jako obraz Boží, ale jako samostatný a soběstačný subjekt. Ovšem vně Boha existuje pouze padlý člověk, zcela vzdálený od křesťanského ideálu dokonalosti, zjeveného v Kristu („hle, člověk!“). Kromě toho je pro křesťanské pojetí práva myšlenka svobody a lidských práv neoddělitelně spojena s myšlenkou služby. Práva jsou pro křesťana nutná především proto, aby mohl díky nim nejlepším způsobem realizovat vznešené povolání být „obrazem Božím“ a naplnit svoje poslání před Bohem, církví, druhými lidmi, rodinou, státem, národem a jinými lidskými společenstvími.²⁴

Vztah pravoslavného křesťana ke státu musí být realistický.

Při účasti na řízení státu a v politických procesech má pravoslavný křesťan zakládat svoji činnost na normách evangelijní morálky, na jednotě spravedlnosti a milosrdenství (Ž 85, 11), na péči o materiální a duchovní blaho lidí, na lásce k vlasti a na snaze měnit okolní svět podle Kristových slov. Zároveň si musí křesťan – politik nebo státník – jasně uvědomovat, že v podmínkách historické reality, a tím spíše v kontextu rozdělené a protichůdné společnosti, většina přijatých rozhodnutí a politických aktů přinese prospěch jedné části společnosti a omezí zájmy a přání druhé nebo jim uškodí. Mnohé z těchto rozhodnutí a činností jsou nevyhnutelně spojené s hříchem nebo s ústupky hříchu. Právě proto se od pravoslavného politika nebo státníka vyžaduje nejzazší duchovní a mravní citlivost. Křesťan pracující v oblasti politického a státního života má rozvíjet dar zvláštní obětavosti a odříkavosti. Nutně musí být vnímavý ke svému duchovnímu stavu, aby nepřipustil zvrácení státní nebo politické činnosti ze služby v cíl, který vyvolává pýchu, chamtivost a jiné neřesti.²⁵

Lidské práci se dostává maximálního uznání: „Je požehnaná, pokud představuje spolupráci s Hospodínem a vede k naplnění jeho úmyslu se světem a člověkem.“²⁶ Práce je též ve službách spravedlnosti:

Církev vystupuje vždy na ochranu slabých a bezmocných, čímž pokračuje v pozemské službě Kristově, jenž se ztotožnil právě s trpícími. Proto

²⁴ Tamtéž IV, 7, s. 47.

²⁵ Tamtéž V, 3, s. 55.

²⁶ Tamtéž VI, 4, s. 60.

vyzývá společnost ke spravedlivému rozdělení plodů práce, při kterém bohatý podporuje chudého, zdravý nemocného, praceschopný starého. Duchovní požehnání a zachování společnosti jsou možné pouze v případě, kdy je zabezpečení života, zdraví a minimální životní úroveň všech občanů považováno za prioritu při rozdělování materiálních prostředků.²⁷

Pokud jde o majetek a vlastnictví, uznává pravoslavná církev různé formy vlastnictví a zároveň připomíná kritická slova Písma o závislosti na materiálních statcích.

V problematice války stojí pravoslavní na straně budování dobrých vztahů a míru. Pokud je válka přípustná, pak jen obranná a podle vyhlášených principů a pravidel, které jsou v dokumentu specifikovány. „Válka je zlo. Její příčina, stejně jako příčina hříchu, je zneužití Bohem dané svobody.“²⁸

Zločin, trest, náprava – devátá kapitola dokumentu. Zdůrazňuje se tu role pastýřské služby církve, ať už ve věznicích či v prevenci a uměně se plaiduje pro zrušení trestu smrti.

Z pohledu teologické etiky lze považovat za zajímavé zejména pasáže o manželské etice (10) a bioetice (12). Podobně jako teologická etika katolická trvá i pravoslavná na zásadách úcty k životu a tradičním hodnotám, je však citlivější ke konkrétním bolestným situacím lidí (např. rozvedení, antikoncepce, fertilizace in vitro). Pravoslavná církev si vysoce cení manželství, přesto, že manželství mezi pravoslavnými je žádoucí, uznává i legitimitu jiných forem:

Podle starých kanonických předpisů ani dnes církev nezhátná sňatkům uzavřeným mezi pravoslavným a nekřesťanem, zároveň je uznává za zákonné a nepovažuje je za smilné soužití. Pro realizaci díla spásy považuje Ruská pravoslavná církev, dříve stejně jako dnes, za možné uzavření sňatku mezi pravoslavnými křesťany a katolíky, členy starobylých východních církví a protestanty, kteří vyznávají víru v Trojjediného Boha, pod podmínkou uzavření sňatku v pravoslavném chrámě a vychovávání dětí v pravoslavné víře. Této praxe se v posledních staletích drží většina pravoslavných církví.²⁹

²⁷ Tamtéž VI, 6, s. 61.

²⁸ Tamtéž VIII, 1, s. 67.

²⁹ Tamtéž X, 2, s. 82–83.

Pravoslavní trvají na doživotní věrnosti a nerozlučitelnost manželství a rozvod chápou jako hřích, který s sebou nese utrpení. Přesto na rozdíl od katolické tradice je za určitých okolností možný včetně druhého či třetího sňatku.

Souhlas s rozvodem církevního manželství nelze udělit kvůli uspokojení chlípnosti nebo jako „potvrzení“ občanského rozvodu. Ovšem pokud je rozpad manželství neodvratitelným faktem – zejména při odděleném životě manželů – a obnovení rodiny je nemožné, podle pastýřské shovívavosti lze připustit církevní rozvod. Církev pak nepodporuje uzavření druhého sňatku. Nicméně po zákonném církevním rozvodu podle kanonického práva se druhý sňatek dovoluje nevinnému manželovi. Těm, z jejichž viny se první manželství rozpadlo, se uzavření dalšího sňatku dovoluje pouze pod podmínkou pokání a vyplnění epítímie, uložené podle odpovídajících kanonických pravidel. V případech, kdy se dovoluje třetí manželství, se délka epítímie podle pravidel svatého Basila Velikého zvětšuje.⁵⁰

Pasáže o roli rodiny oceňují její nezastupitelnou roli:

Rodina jako domácí církev je jediným organismem, jehož členové žijí a uspořádávají své vztahy dle zákona lásky. Zkušenost rodinného života naučí člověka přemáhat hříšný egoismus a je základem zdravého občanského uvědomění. Právě v rodině, škole zbožnosti, se formuje a posiluje správný vztah k bližnímu a ke svému národu a společnosti obecně.⁵¹

Dokument se nevyhýbá ani ocenění role ženy:

Církev si velmi cení společenské role žen a vítá jejich politické, kulturní a společenské zrovnoprávnění s muži, zároveň se však staví proti tendencím snížit roli ženy jako manželky a matky. Základní rovnost důstojnosti obou pohlaví neruší jejich přirozené rozdíly a neznamená totožnost jejich rolí jak v rodině, tak ve společnosti.⁵²

Kapitola je zakončena kritickými pohledy na zneužívání sexu a připomenutím jeho kladných hodnot:

⁵⁰ Tamtéž X, 3, s. 84–85.

⁵¹ Tamtéž X, 4, s. 86.

⁵² Tamtéž X, 5, s. 87.

Při odsuzování pornografie a smilstva církev nevyzývá k tomu hnusit si tělo nebo pohlavní sblížení jako takové, neboť tělesné obcování muže a ženy je požehnáno Bohem v manželství, kde se stává zdrojem pokračování lidského rodu a vyjadřuje čistou lásku, plné společenství, „jednotu duší i těl“ manželů, za které se církev modlí během svátostného uzavírání sňatku.³³

I v otázkách vztahujících se ke zdraví a zdravotnictví vychází pravoslavné pojetí z biblických a teologických zdrojů. Pravoslavná církev má ve veliké úctě lékařskou činnost, jejímž základem je služba lásce, napravení, odvrácení a ulehčení lidskému utrpení. Vyléčení nemocné lidské bytosti zde vystupuje jako naplnění Božího úmyslu s člověkem: „Sám Bůh pokoje nechť vás cele posvětit a zachová vašeho ducha, duši i tělo bez úrazu a poskvrny do příchodu našeho Pána Ježíše Krista. (1 Te 5, 23) „Tělo, zbavené otroctví hříšných vášní a jejich následků, tj. nemocemi, by mělo sloužit duši. Duševní síly a schopnosti, proměněné milostí Ducha svatého, mají směřovat ke konečnému cíli lidské existence – zbožštění. Veškeré pravé léčení má sloužit tomu zázraku uzdravení, které probíhá v Kristově církvi.“³⁴ Církev se má společně se státní mocí podílet na „vypracování takového vnímání zdravotní péče národa, při kterém by každý člověk mohl naplnit svoje právo na duchovní, tělesné a duševní zdraví a sociální blahobyt při maximální délce svého života“³⁵. Církvi nesmí být lhostejné ani demografické problémy lidí včetně krizových problémů, jako je např. alkoholismus, a spolu s dalšími zainteresovanými činiteli má spolupracovat na zlepšení stavu.

Otázky bioetiky vnímá pravoslaví opět v kontextu zjevení:

Církev při formulaci svého postoje k dnes široce posuzovaným problémům bioetiky, v první řadě k těm z nich, které bezprostředně působí na člověka, vychází z představ založených na svatém zjevení, o životě jako nedocenitelném daru Božím, o neporušitelné svobodě a Bohu podobném důstojenství lidské osobnosti, povolání „k získání nebeské ceny, jíž je Boží povolání v Kristu Ježíši“ (Fp 3, 14), k dosažení dokonalosti nebeského Otce (Mt 5, 48) a k zbožštění, tj. účasti na Božím životě (2 P 1, 4).³⁶

³³ Tamtéž X, 6, s. 89.

³⁴ Tamtéž XI, 1, s. 92.

³⁵ Tamtéž XI, 3, s. 93.

³⁶ Tamtéž XII, 1, s. 97.

Jasně odsouzení potratů doplňuje poznámka o shovívavosti v krajních situacích:

V případech, kdy existuje přímé ohrožení života matky během pokračujícího těhotenství, zvláště pokud má další děti, se v pastýřské praxi doporučuje projevit shovívavost. Žena, která uměle přerušila těhotenství za takových podmínek, není odloučena od eucharistického společenství s církví, ale toto společenství je podmíněno splněním jejího osobního modlitebního pravidla, stanoveného knězem, u něhož se zpovídala. Boj s potraty, které ženy někdy podstupují kvůli krajní materiální nouzi a tísní, vyžaduje od církve i společnosti vytvoření účinných opatření k ochraně mateřství a vytvoření podmínek k osvojování dětí, které matka nemůže z jakýchkoliv důvodů sama vychovávat.³⁷

Jasně ne k potratové antikoncepci pro pravoslavnou etiku neznamená absolutní ne k jiným formám. Byť sexuální zdrženlivost je jednou z nich, platí i následující:

Při použití nepotratových antikoncepčních prostředků mají mít křesťanští manželé na paměti, že pokračování lidského rodu je jedním ze základních cílů Bohem ustanoveného manželského svazku (viz X. 4). Záměrné odmítnutí dětí z egoistických pohnutek znehodnocuje manželství a je nepochybným hříchem.³⁸

Užití nových biomedicínských metod v případech neplodnosti při zachování „souladu s úmyslem Stvořitele“ může být chápáno jako terapie: „K přípustným prostředkům lékařské pomoci může být započítáno umělé oplodnění spermii manžela, neboť nenarušuje plnost manželského svazku a principiálně se neliší od přirozeného početí, protože probíhá v kontextu manželských vztahů.“³⁹ Dárcovství spermii a zástupné mateřství jsou však „protipřirozené a morálně nepřipustné“⁴⁰, to platí i mimotělesném oplodnění, kdy by docházelo ke konzervaci a následnému ničení zárodků. Pokud jde o dožadování se práv na dítě svobodnými či s nestandardní sexuální orientací, platí: „Užití reprodukčních metod mimo oblast rodiny požehnané Bohem se

³⁷ Tamtéž XII, 2, s. 98–99.

³⁸ Tamtéž XII, 3, s. 99.

³⁹ Tamtéž XII, 4, s. 100.

⁴⁰ Tamtéž XII, 4, s. 101.

stává formou vzpoury proti Bohu, skrývající se za argumenty ochrany autonomie člověka a zvráceně chápané svobody jednotlivce.⁴¹

Pokud jde o genetickou terapii:

Při sledování mravních příčin lidských chorob církev zároveň vítá úsilí lékařů směřující k léčení dědičných nemocí. Cílem genetických zásahů však nesmí být umělé „zdokonalování“ lidského rodu a narušení Božího plánu s člověkem. Proto může být genetická terapie užita jen se souhlasem pacienta nebo jeho zákonných zástupců výlučně podle lékařských údajů.⁴²

Prenatální diagnostika je ospravedlnitelná v případě, že směřuje k včasnému léčení, ne k indikaci potratu či volbě pohlaví. Klonování člověka je absolutně nepřijatelné, klonování však „izolovaných buněk a organických tkání není zásahem do důstojnosti jednotlivce a v řadě případů se ukazuje jako prospěšné v biologické a lékařské praxi“⁴³. Originálním způsobem se pravoslavná etika staví k transplantacím:

Ovšem i posmrtné dárce orgánů se může stát projevem lásky prostírající se i z druhého břehu. Tento způsob obdarování nebo poslední vůle nelze považovat za lidskou povinnost. Proto je dobrovolný souhlas ještě za života podmínkou k oprávněnosti a mravní přijatelnosti vyjmutí orgánu. V případě, že vůle potencionálního dárce není lékařům známa, musí zjistit přání umírajícího nebo zemřelého člověka, v nezbytných případech dotazem u jeho příbuzných. Tzv. presumpci souhlasu potencionálního dárce s vyjmutím orgánů a tkání z jeho těla, obsaženou v zákonodárství mnohých států, považuje církev za nepřijatelné porušení lidské svobody.⁴⁴

Kategorické je odmítnutí tzv. „fetální terapie“, tedy použití tkání a orgánů od potracených zárodků.

Ne k eutanazii nechává prostor pro paliativní medicínu a přirozený proces umírání. Prodlužování života umělými prostředky, při kterém jsou aktivní pouze jednotlivé orgány, nelze chápat jako závazný a ve všech případech žádoucí úkol medicíny. Oddalování okamžiku smrti někdy pouze prodlužuje utrpení nemocného a zbavuje ho práva na důstojnou, „neponižující

⁴¹ Tamtéž.

⁴² Tamtéž XII, 5. s. 102.

⁴³ Tamtéž XII, 6. s. 103.

⁴⁴ Tamtéž XII, 7. s. 104.

a pokojnou“ smrt, za kterou prosí pravoslavní křesťané Hospodina v bohoslužbách. Ve chvíli, kdy se aktivní léčba stává nemožnou, musí její místo zaujmout paliativní pomoc (zmírňování bolesti, péče, sociální a psychická podpora), a také pastýřská péče. To vše má za cíl zabezpečit skutečně lidské ukončení života, prostoupené milosrdenstvím a láskou.⁴⁵

Pravoslavná etika má jasné a tvrdé slovo proti homosexualitě:

Pravoslavná církev vychází z neměnného přesvědčení, že Bohem ustanovený manželský svazek muže a ženy nemůže být srovnáván se zvrácenými projevy sexuality. Církev považuje homosexualitu za hříšnou zkaženost lidské přirozenosti, která je přemáhána duchovním úsilím, vedoucím k uzdravení a osobnímu růstu osobnosti. Homosexuální sklony, stejně jako i jiné vášně, které vládnu nad padlým člověkem, se léčí svátostmi, modlitbou, půstem, pokáním, četbou Písma svatého a děl svatých Otců, a také křesťanským obcováním s věřícími, ochotnými poskytnout duchovní podporu. Církev přistupuje k lidem s homosexuálními sklony s pastýřskou odpovědností, zároveň stojí proti snahám představovat hříšné tendence jako „normu“, nebo dokonce jako objekt hrdosti a příklad k následování.⁴⁶

Podobně nesmlouvavé stanovisko je vůči všem formám změny pohlaví:

Církev nemůže schvalovat takovou „vzpouru proti Tvůrci“ a uznat uměle změněnou pohlavní příslušnost za skutečnou. Jestliže „změna pohlaví“ proběhla do křtu, může být člověk připuštěn k této svátosti jako každý jiný hříšník, ale církev ho pokřtí jako příslušníka toho pohlaví, s nímž se narodil. Vysvěcení takového člověka a uzavření křesťanského manželství mu však není dovoleno.⁴⁷

Východní teologie a etika vždy zdůrazňovaly souvztažnost člověka s přírodou, mezi antropologií a ekologií. Ta byla narušena hříchem, který měl dopad na celé stvoření:

Pravoslavná církev s úctou oceňuje činnosti, které směřují k překonání ekologické krize, a vyzývá k aktivní spolupráci ve společenských akcích,

⁴⁵ Tamtéž XII, 8, s. 105.

⁴⁶ Tamtéž XII, 9, s. 107.

⁴⁷ Tamtéž XII, 9, s. 107–108.

směřujících k ochraně Božího stvoření. Zároveň poznamenává, že takové úsilí bude ještě plodnější, jestliže základy, na kterých se vytváří vztah člověka a přírody, neponesou jen úzce humanistický, ale i křesťanský charakter.⁴⁸

Ekologická krize souvisí s krizí duchovní:

Antropogenní základ ekologických problémů ukazuje, že měníme okolní svět v souladu se stavem svého vnitřního světa, a proto přetvoření přírody musí začínat přetvořením duše. Podle myšlenky Maxima Vyznavače může člověk přeměnit na ráj celou zemi pouze tehdy, když bude nosit ráj v sobě samém.⁴⁹

V kapitole o světské vědě, kultuře a vzdělání slyšíme výzvu k „nutnému návratu ke ztracenému spojení mezi vědeckým poznáním a náboženskými, duchovními a mravními hodnotami“⁵⁰. To svým způsobem platí i o kultuře, která má „kultivovat lidskou duši [...] a obnovovat hříchem zkažený obraz Boží“⁵¹.

Závěr textu je věnován otázkám mezinárodních vztahů, globalizaci a sekularizaci. Mezinárodní vztahy mají své zakotvení v Písmu, prostým, ale zásadním kritériem se má stát zlaté pravidlo. „Pravoslavní křesťané a jejich společenství jsou nicméně vyzýváni, aby se snažili vytvořit takové mezinárodní vztahy, které by sloužily maximálnímu prospěchu a uspokojení zákonných zájmů vlastního národa, národů cizích a veškerého lidského rodu.“⁵² Křesťané musí stát na straně obětí agrese a proti nelegitimnímu politickému tlaku. Pravoslavná církev vítá sjednocovací procesy národů, je kriticky opatrná k „procesu právní a politické internacionalizace“⁵³, vlády musí dbát „na duchovní, kulturní a jinou svébytnost země a národů a zákonné zájmy států. V mezinárodních organizacích je třeba zajistit rovnost suverénních států v přístupu k mechanismu přijímání rozhodnutí a v právu na rozhodující hlas, včetně stanovení základních mezinárodních norem.“⁵⁴ A to se týká i ekonomických a kulturně informačních dimenzí globalizace.

⁴⁸ Tamtéž XIII, 4, s. 111.

⁴⁹ Tamtéž XIII, 5, s. 112.

⁵⁰ Tamtéž XIV, 1, s. 113.

⁵¹ Tamtéž XIV, 2, s. 117.

⁵² Tamtéž XVI, 1, s. 124.

⁵³ Tamtéž XVI, 2, s. 126.

⁵⁴ Tamtéž, s. 127.

Je uznávána přirozenost globalizačního procesu, ale je třeba pamatovat na jeho rizika: změny tradičního uspořádání, dominance bohatých států nad méně bohatými, je třeba zajistit kontrolu nadnárodních korporací a procesů.

Proti duchovní a kulturní expanzi, hrozící totální unifikací, je třeba postavit společné úsilí církve, státních struktur, občanské společnosti a mezinárodních organizací za upevnění pro svět významné, rovnoprávné a vzájemné kulturní a informační výměny, spojené s obranou svébytnosti národů a dalších lidských společenství.⁵⁵

V sekularizačním tlaku se církev má snažit o upevnění křesťanských východisek ve všech rovinách lidského života.

Církev respektuje volbu světonázoru u nenáboženských lidí a jejich právo ovlivňovat společenské procesy, zároveň však nemůže přijímat takové uspořádání, při kterém se za střed všeho považuje hříchem pokazená lidská osobnost. Právě proto, při zachování možnosti spolupráce s lidmi bez náboženského přesvědčení, se církev snaží o upevnění křesťanských hodnot při přijetí nejdůležitějších společenských rozhodnutí jak na národní, tak na mezinárodní úrovni. Dožaduje se legitimitosti náboženského pohledu na svět jako základu pro společensky významné činnosti (včetně státních) a jako reálného faktoru, který má ovlivňovat (a měnit) mezinárodní právo a činnost mezinárodních organizací.⁵⁶

Vidíme, jak silný důraz na odpovědný vztah křesťanů k politice, národu a kultuře je pro pravoslavnou teologickou etiku charakteristický.

Dokument je zajímavým pokusem odpovídat na aktuální otázky a problémy z pohledu víry, Písma a tradice. Neméně zajímavý je důraz na pastýřskou odpovědnost a shovívavost při neustupování z principů. Jistě inspirativní moment pro ekumenický dialog.

Pavel Evdokimov a Dimitru Staniloae

Nemůžeme se zde bohužel zabývat všemi teology, kteří pracovali či pracují na poli morální teologie v pravoslavném světě. Jistě by stálo

⁵⁵ Tamtéž XVI, 3, s. 128.

⁵⁶ Tamtéž XVI, 4, s. 129.

za to podrobněji zmapovat situaci v Řecku, v Rusku i jinde. Soustředíme pozornost na několik významných teologů moderní pravoslavné teologie, známých v západním teologickém prostředí – francouzského teologa Paula Evdokimova († 1970) a rumunského Dimitru Staniloae († 1993).

Evdokimov emigroval ze SSSR a dlouhá léta působil v Paříži. Patří mezi čelné představitele tzv. „pařížské školy“ spojené s Institutem svatého Sergije. Hlavním přínosem Evdokimovovým je jeho inspirativní a inspirující navazování na patristickou teologii, duchovní a kulturní bohatství Ruska a dialog, který vedl s jinými náboženskými okruhy i myšlením moderní doby.⁵⁷ Z jeho přednášek o morální teologii vznikla kniha *Une vision orthodoxe de la théologie morale*.⁵⁸ Základní stavební kámen jeho etiky představuje pojetí „etiky jako lásky, která přesahuje etiku povinností a závazků“⁵⁹, a pochopení, že „moralismus může být překonán pouze za podmínky, že náboženský život nebude vycházet od Dobra jako abstraktní kategorie, ale od Boha, živé osoby, v oživujícím společenství, v němž se člověk proměňuje“.⁶⁰ Proto je jeho etika úzce propojena s vírou, církví a duchovním životem. Více než polovina jeho přednášek z morální teologie pojednává o etických aspektech eklesiologie (kap. 10), posvátném prostoru a čase (kap. 11), liturgii (kap. 12), svátostech (kap. 13), eucharistii (kap. 14), duchovním životě a askezi (kap. 15) a modlitbě (závěrečná 16. kapitola).

Další základní kameny Evdokimovy etiky představují svoboda a láska. Člověk se stává osobou v procesu duchovního života tím, že odpovídá na povolání být Bohu podobným. Rysem podoby Boží v člověku je svoboda. Bůh je svoboda a láska a ve svobodě a lásce se lidský život naplňuje a proměňuje. Teologická etika není jen teoretickým předmětem, „učí vtělovat dogmatickou pravdu do lidské existence, je vědou či uměním orthodoxního života, aplikuje dogmata do existence“⁶¹.

Dimitru Staniloae († 1993) patří k významným pravoslavným teologům rumunským. Působil na teologické fakultě v Sibiu, Bukurešti, ale

⁵⁷ Česky vyšla jeho kniha, která má také teologicko-etické roviny, *Epochy duchovního života. Od pouštních otců do našich dnů*. Olomouc: Refugium 2002.

⁵⁸ Paul Evdokimov. *Une vision orthodoxe de la théologie morale. Dieu dans la vie des hommes*. Paris: Cerf 2009.

⁵⁹ Tamtéž, s. 9.

⁶⁰ Tamtéž.

⁶¹ Tamtéž, s. 17.

také ve Fribourgu, Heildebergu, Oxfordu i jinde. Z bohatého díla je pro námi sledovanou oblast teologie důležitá zejména jeho dogmatika⁶² a morální teologie⁶³. Stejně jako Evdokimov vychází z patristické teologie a z propojení víry, spirituality a morálky. Bere vážně sekularizaci a snaží se srozumitelně vyjádřit obsah křesťanské víry. Pro etiku je zajímavé jeho výchozí chápání Boha jako toho, kdo přesahuje a relativizuje vše dosažené a ukazuje cestu ke stále vyššímu – ke království svobody. Podtrhuje základ dogmatických a morálních koncepcí, jímž je život vztahů lásky v Trojici, Kristovo vtělení a jeho vykupitelské dílo, v němž se lidstvu otevírá společenství s Bohem v Trojici. „Dogmata o vtělení, vzkříšení a zbožštění jsou velkým přínosem k růstu lidství v jeho autenticitě.“⁶⁴ Účast na životě Trojice rozvíjí osobnostní charakter lidského života a jeho vztahy k druhým a ke světu. Také následováním Krista se otevírá možnost osvobodit se od egoismu a žít pro druhé. V Staniloaeově koncepci jsou nejen člověk, ale celé stvoření pozváni k účasti na Božím životě. Na morální teologii má dopad i jeho pojetí spiritualizované hmoty. „V každém případě křesťanství věří ve věčnost hmoty, hmoty proměněné mocí a bohatstvím duchovního života a božskými energiemi. Křesťanství připouští jistý druh mystického materialismu, zná svatou hmotu. Proto je svaté tělo Páně, které posvěcuje naše těla, když je přijímáme.“⁶⁵ Posvěcení člověka představuje jeho skutečnou humanizaci.

Tato základní východiska předkládá i ve své *Morální teologii*. Ta je vlastně nerozeznatelně propojena s teologií spirituální. V úvodu publikovaného třetího dílu se jasně říká, že základem křesťanské morálky a duchovnosti je Trojice. V první části se věnuje vášním, cestě ke svobodě od vášní a ctnostem. Část druhá se zabývá osvícením, kontemplací, pochopením Písma, poznáním Boha a modlitbou. Část třetí pak láskou a zbožštěním.

⁶² Dimitru Staniloae. *Teologia dogmatică ortodoxă, pentru Institutele Teologice*, 3 sv. București: Ed. Inst. Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române 1978.

⁶³ Týž. *Teologia morala ortodoxa, pentru institutele teologice. III. Spiritualitatea ortodoxă*. Bukuresti: Ed. Inst. Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române 1981.

⁶⁴ Týž. *Teologia dogmatică ortodoxă*, sv. 1, s. 105; cit. in Dan-Ilie Ciobotea. Une dogmatique pour l'homme d'aujourd'hui. *Irénikon* 54, 4 (1981), s. 478.

⁶⁵ Tamtéž, sv. 1, s. 417; cit. in Ciobotea. Une dogmatique, s. 485.

Jean-Claude Larchet a Christos Yannaras

Z bohatých patristických zdrojů čerpá teolog a filozof Jean-Claude Larchet (*1949). Z rozsáhlého díla se k etice vážou především jeho knihy *Teologie těla*⁶⁶, *Variace na lásku*⁶⁷, *Křesťan tváří v tvář nemoci, utrpení a smrti*⁶⁸, *K etice plození*⁶⁹, *Terapie duchovních nemocí*⁷⁰, *Zbožštění člověka podle Maxima Význavače*⁷¹, *Terapie mentálních nemocí*⁷² a *Teologie nemoci*⁷³. Opět se etika zakládá na patristických pramenech a duchovní zkušenosti. Etika opírající se optimisticky o pozitivní nejhlubší základ lidství – člověk i se svou tělesností je Božím obrazem, který se ve svobodném přijetí Krista obnovuje a celé lidské bytí zbožšťuje. Tento optimismus však není nerealistický, naopak zkušenosti duchovních zápasů, popsané ve spisech starých mnichů, které Larchet pečlivě analyzuje, ukazují i na děsivou moc zla, jež však nemá slovo poslední.

Originální představu morální teologie představuje pravoslavný filozof a teolog Christos Yannaras (*1935). Působil na vysokých školách v Athénách, Soluni, Paříži, Ženevě a na několika dalších. Morální teologie se dotýká ve svém díle *Svoboda morálky*⁷⁴. Pro něj je „morálka člověka především existenciální událostí, dynamickou realizací plnosti existence a života“⁷⁵. Je spjata se spásou. „Je vzdálena od každého formálního systému hodnot a utilitaristické predeterminace“⁷⁶, vychází ze svobody, ze skutečnosti bytí, Božího zjevení, z osobního rozměru. Bůh je jeden v Trojici osobních vztahů, vztahů lásky a svobody. Člověk je stvořen podle obrazu Boha v Trojici, každý je hypostasí (osobou) existující ve vztazích, tedy v lásce a svobodě. Podle Yannarase evangelium radikálně obrací konvenční hodnoty. Není oprávněně farizeus,

⁶⁶ Jean-Claude Larchet. *Théologie du corps*. Paris: Cerf 2009.

⁶⁷ Týž. *Variations sur la charité*. Paris: Cerf 2007.

⁶⁸ Týž. *Le Chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*. Paris: Cerf 2002.

⁶⁹ Týž. *Pour une éthique de la procréation. Éléments d'anthropologie patristique*. Paris: Cerf 2002.

⁷⁰ Týž. *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*. Paris: Cerf 1997.

⁷¹ Týž. *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris: Cerf 1996.

⁷² Týž. *Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles*. Paris: Cerf 1992.

⁷³ Týž. *Théologie de la maladie*. Paris: Cerf 1991.

⁷⁴ Franc. př. Christos Yannaras. *La liberté de la morale*. Genève: Labor et fides 1982.

⁷⁵ Yannaras. *La liberté de la morale*, s. 23.

⁷⁶ Tamtéž.

který pečlivě dodržuje Zákon, ale hříchy zatížený celník, který ví o své bídě a hledá Boží smilování, touží po milosti a daru lásky⁷⁷. „Evangelijní etice jde o proměnu života a ne jen o změnu vnějších postojů.“⁷⁸ Jedním z důkazů, jak se evangelijní morálka radikálně liší od individuální etiky, jsou v pravoslavném světě populární „blázni pro Krista“, kteří často konali absurdní a nepřijatelné věci a trhali tak závěsy konvenční morálky a ukazovali její nedostatečnost a zároveň nové hluboké dimenze existence. „Kristus neruší zákon, ale vyjevuje, že Zákon je překročen k hranicím Království.“⁷⁹ Je překonána především individuální morálka ctnosti. Aby člověk dospěl k vnitřní svobodě, na to nestačí, byť dokonale, zachovávat Zákon. Originální pravoslavný akcent představuje pojetí morálky jako morálky liturgické⁸⁰, morálky jako díla společenství, v němž se projevuje soucítění. „Soucitné srdce hoří pro celé stvoření, lidi, ptáky, zvířata, démony, pro každé stvoření“ (Izák Syrský).⁸¹ V soucítění se vyjevuje v člověku obraz Boha soucítícího se stvořením, člověk se stává Bohu podobným. Morálka také předpokládá „naroubování“ člověka na kmen těla Kristova, na proměnu divokého olivovníku v olivovník ušlechtilý.⁸² Proto má nedozírné etické důsledky eucharistie. „Eucharistie, sjednocení života osob ve společenství dvou Kristových přirozeností, božské a lidské, ustavuje v bytí člověka, v jeho modu existence obraz morálky – Ethosu – Boha, plnost osobního trojičného společenství.“⁸³ A to je také základ teologické morálky. Yannaras velmi ostře kritizuje autonomní, individualistickou etiku, kterou reprezentuje pietismus. Naproti tomu „morálka [pravoslavné] církve je morálkou svobody, jež osvobozuje od relativity, vazeb a kritérií tohoto století. Je morálkou svobody osoby, jedinečnou participací ... na liturgickém společenství osob a je morálkou, která vyjevuje pravdu a autenticitu života.“⁸⁴ Je také morálkou s mocnou sociální dynamikou a kosmickými konsekvencemi.

⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 51.

⁷⁸ Tamtéž, s. 54.

⁷⁹ Tamtéž, s. 63.

⁸⁰ Srov. tamtéž, s. 67n.

⁸¹ Tamtéž, s. 70.

⁸² Srov. tamtéž, s. 71.

⁸³ Tamtéž, s. 71.

⁸⁴ Tamtéž, s. 77.

Závěr

Z přehledu trendů v pravoslavné morální teologii můžeme odhadovat její aktuální přínos. Teologická etika zpřítomňuje a aktualizuje celou tradici zápasů o morální hodnoty. Upozorňuje na jejich transcendentní a objektivní charakter. Stále efektivně v současném morálním diskursu, ale také v osobní, sociální a politické praxi připomíná, že základními morálními a lidskými hodnotami jsou: důstojnost lidské osoby, úcta k lidské osobě, vznešenost svobody, rovnost lidí a sociální spravedlnost, podpora manželství a rodiny, podpora kultury, morální zodpovědnost v hospodářském a politickém životě a hodnota míru. V morálním životě se jistě projeví i specifika pravoslavné eklesiologie. Každé společenství slavící eucharistii je plně církví, jednota všech je chápána v trojičním principu jednoty osob, tedy žádná místní církev není nadřazena jiným, ale komunikují jako rovné s rovnými v dialogu lásky – *sobornost* (alespoň v teorii).

Nelze také pro duchovní a morální život přehlédnout charismatický prvek pravoslaví. Každá soukromá i liturgická modlitba začíná vzýváním Ducha (epiklésis), Duch je tvůrčím elementem eucharistického dění, Duch primárně řídí církev. Kde je Duch, tam je svoboda. Tento charismatický prvek otevírá v pravoslavné etice větší prostor pro svobodu a dynamické rozhodování v konkrétní situaci (ekonomie). Důraz, který pravoslavná morální teologie klade na modlitbu, liturgii, eucharistii, spiritualitu a mystické zdroje, je jistě inspirací pro ostatní cesty této teologie a obohacuje tak ekumenické soužití a dialog se současným světem.

*Katolická teologická fakulta UK v Praze
Thákurova 3
160 00 Praha 6 – Dejvice
e-mail: vaclav.ventura@lf1.cuni.cz*