

Váně, Jan

V tomto znamení zvítězíš? : pojetí humanity u Hanse Künga a legitimnost jeho konceptu světového étosu

Religio. 2004, vol. 12, iss. 2, pp. [187]-212

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125098>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

V tomto znamení zvítězíš? Pojetí humanity u Hanse Künga a legitimnost jeho konceptu světového étosu

Jan Váně

Co znamená, že se objevují stále noví zakladatelé morálek a náboženství, podněcovatelé boje za mravní hodnocení, učitelé výčitek svědomí a náboženských válek?

Friedrich Nietzsche¹

Přestože se objevují myslitelé, kteří poukazují na vzrůstající nekompetenci humanitních oborů důvěryhodně se vyjadřovat k sociokulturním jevům, lze přesto pozorovat dominantní „obrat k etice“. Průvodní znaky „znovuzkřížené“ etiky vykazují pozoruhodné podobnosti především v tom, že jsou předkládána „definitivní“ a „zaručená“ řešení, jež mají směřovat ke „zlepšení“ mravů, a tudíž k obnově humanity lidských bytostí, k níž se po staletí dopracovávají. Potřeba znovuučtení a vyspárování puklin v lidských mravech se stává v daném období zaklínadlem, na jehož základě jsou tvořeny či resuscitovány etické systémy, jejichž hlavní funkci má být skutečně hodnotné působení na společnost.

Nepřeberné množství diagnostik soudobého stavu společnosti deklaruje a varuje před nedozírnými důsledky krize, která zachvátila společenské vztahy a instituce. Otřes společenského řádu je považován za natolik zjevný a průkazný, že jakékoliv otálení je nejen neopodstatněné, nýbrž představuje nezodpovědný hazard s osudy celého lidstva nebo přinejmenším konkrétních společností.

V takové situaci se ke slovu dostávají etikové, nebo alespoň ti, kteří o etice a morálce mluví nahlas a často. Nežádka bývají znovu vyslyšeni, jelikož dovolávání se morálky představuje „snadno“ dostupný nástroj pro všechny správně uvědomělé ochránce společnosti, kteří skrze ni pacifikují ostatní nedostatečně „uvědomělá“ individua. V důsledku toho se (re)de-

1 Friedrich Nietzsche, *Radostná věda*, přel. Věra Koubová, Olomouc: Votobia 1996, 31.

finování etických norem stává náplní nejrůznějších odborných, ale i pseudodobrných traktátů a myslitelé, kteří se otázkám souvisejícím s lidskými mravy nikdy nevěnovali, jsou najednou neodolatelně puzeni se k této problematice vyjadřovat. Etika se tak v podání „zachránců“ mění z reflexivní disciplíny v prostředek umožňující vměšování do všech společenskovevědních oblastí.

Přes nejrůznější monografie, studie a glosy zaobírající se krizemi světa není cílem tohoto příspěvku určit, které sociologické, filozofické, religionistické či jakékoli jiné sociokulturní diagnostiky společnosti jsou, nebo nejsou oprávněné, nakořik jsou získaná fakta relevantní a zda na jejich základě postulované etické systémy jsou, či nejsou konzistentní. V této studii chci svou pozornost zaměřit na jeden soudobý etický projekt, který si klade značné nároky na platnost, efektivnost a především realizovatelnost, bude-li včas aplikován. Chtěl bych přiblížit jeho vnitřní argumentační výstavbu a prověřit, nakořik jsou některá jeho tvrzení legitimní. Pozornost zaměřím především na ústřední kategorii tohoto konceptu, kterou je pojetí lidskosti (*humanum*) jakožto základu pro mravní normy. Jedná se o projekt světového étosu teologa Hanse Künga,² který v českých zemích rozhodně nepatří mezi neznámé autory. Naopak, překlady Küngových prací, včetně studií a recenzí, svědčí o jeho úzkých vazbách na české intelektuální prostředí.

Humanismus a náboženství jako základ světového étosu

Při studiu Küngova světového étosu můžeme vypořizovat čtyři ústřední témata, jimiž se během své badatelské éry soustavně zabýval. Jedná se o tyto okruhy: (a) křesťanské konfese, (b) světová náboženství, (c) moderní náboženská kritika. To vše konverguje ve formulování „nezbytného“ (d) světového étosu s poukazem na krizi, která zasahuje veřkeré lidstvo a již musí být v zájmu zachování lidství zabráněno. Aby se tak stalo, potřebuje současné lidstvo podle Künga obnovit vztah k transcendentnu, neboť pouze obnovení tohoto stavu umožní skutečnou svobodu člověka a jeho vykročení z daných poměrů. Aby se něco takového mohlo uskutečnit, je třeba nového určení hodnot a priorit. S tím podle Künga neodmyslitelně souvisí nové zamyšlení nad vztahem etiky a náboženství, protože obo-

2 Ke Küngovu strukturálnímu životopisu viz internetové stránky: <http://www.uni-tuebingen.de/stiftung-weltethos/> nebo <http://www.unifr.ch/spc/UF/99decembre/kung.html>. Za jednu z nejpodrobnějších prací, které líčí Küngův život, lze považovat dílo Roberta Nowella. Viz R. Nowell, *Hans Küng: Leidenschaft für die Wahrheit*, Zürich: Benzinger 1993; srov. též Hermann Häring, *Hans Küng: Grenzen durchbrechen*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1998.

je tvoří pro Künga nedělitelné komponenty při zušlechťování člověka. Přesvědčení o komplementárnosti náboženství a morálky tak doznalo v současnosti jednoho z nejradikálnějších vyjádření právě v projektu světového étosu.

Küing dospěl k názoru, že je nezbytné vytvořit étos pro celé lidstvo. Argumentuje, že mravně „správná“ budoucnost světa je uskutečnitelná pouze tehdy, budou-li odstraněna různá, rozporná, či dokonce navzájem se popírající etická učení.³ V prvním kroku sice připouští, že pro „jednotný“ svět není nezbytné jedno světové náboženství či jednotná ideologie, avšak trvá na potřebnosti jednotících norem, hodnot, ideálů a cílů. Tento postoj ale postupně v skrytu modifikuje. S odvoláním na planetární odpovědnost požaduje co největší prostor pro etiku, od níž chce, aby pronikla do všech sfér společenského života, především ale, aby platily její normy univerzálně.⁴ Při hypotetickém přijetí možnosti a zejména oprávněnosti takového nároku, je třeba zjistit, jak jsou v takovém případě určovány normy jednání, jejich principy a kritéria, a v neposlední řadě i zákony, které konstituují individuální a společenské soužití.

Filozofické modely v tomto případě buď ztroskotávají nebo rezignují na vytyčení jakýchkoli platných univerzálních norem, což Küing považuje za jejich slabinu.⁵ Ukazuje proto směrem k těm náboženstvím, která svým viděním světa aspirují na prolomení regionálního či nacionálního rámce a univerzalizují své normy jednání. Domnívá se, že pro překonání regionalistických „stanovisek“ představují náboženství rozhodující stimulant a jsou motorem pro nezbytné společenské změny. Svůj argument opírá o tvrzení, že náboženství nabízejí pevné základy jak pro psychickou identitu a lidskou zralost, tak pro společenské instituce.⁶ Především oproti filozofii mají úspěšněji dokázat a zdůvodnit nepodmíněné a univerzálně platné etické povinnosti.

Küing prohlašuje, že žádný imperativ není zdůvodnitelný jinak než z podmíněnosti, tj. z absolutna, které je s to zprostředkovávat obecný smysl. Co je však tímto absolutnem? A lze je vůbec prokázat a racionálně zdůvodnit? Potřeba odpovědi je naléhavá, jelikož na základě absolutna a skrze něj mají být určeny obecné normy jednání, které následně budou určovat společenské vztahy, ovlivňovat nároky, požadavky a povinnosti individua a společnosti.

V odpovědi, kterou Küing předkládá, je de facto řečeno, že tuto nejvyšší skutečnost nelze dokázat racionálně, ale domnívá se, že ji lze přijmout

3 Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München: Piper 1990; česky: *Světový étos: Projekt*, přel. Karel Floss a Břetislav Horyna, Zlín: Archa 1992.

4 H. Küng, *Světový étos...*, 40.

5 *Ibid.*, 48.

6 *Ibid.*, 52.

rozumovou důvěrou. Bude-li tak učiněno, je následně celkem nedůležité, jak je tato poslední, nejvyšší skutečnost v nejrůznějších náboženstvích nazývána, chápána a interpretována.⁷ Metafyzické zdůvodnění oné nejzazší entity, potřebné pro nalezení a určení etických norem, mají poskytnout světová náboženství, jež pro Künga představují nejlépe uzpůsobená spoleklesky, která dokáží mobilizovat lidi pro světový étos. Přes veškeré své poklesky jsou totiž údajně schopna přesvědčivěji než politické či filozofické koncepty realizovat „maximy elementární lidskosti“.⁸ *Humanum* (lidské) tak může být „zachráněno“, tj. relevantně ospravedlněno jen tehdy, bude-li chápáno jako zdůvodněné v *divinum* (božském).

Nelze se však vyhnout otázce, proč právě náboženství by měla představovat nejvhodnější prostředek vedoucí k obnově společenských vazeb a k jejich pravému zhodnocení. Vztah mezi člověkem a absolutnem sice umožňuje zdůvodnit to, co přesahuje lidskou zkušenost: nedotknutelnost lidské osoby, nedělitelnou svobodu člověka, principiální rovnost všech lidí, nutnou solidaritu lidí navzájem a další relace. Avšak existuje tu jeden zamlčený předpoklad.

Každé náboženství uznává vedle skutečností přístupných skrze každodenní praktickou zkušenost, na jejímž základě mohou být rovněž generovány mravní normy, ještě skutečnosti vyšší, nadpřirozené. Tyto nadpřirozené skutečnosti jsou výsadní doménou daného náboženství, které si vyhrazuje nárok na jejich interpretaci. Avšak tyto vyšší skutečnosti, které se stávají nedílnou součástí zkušenostního života, představují důležitou bázi, na níž jsou formulovány pravidla a požadavky kategorického a normativního charakteru, které určují jednání jednotlivce. Normy jednání jsou tak v kompetenci vybrané skupiny, jež svou oprávněnost nalézat a vykládat normy jednání legitimuje skrze „něco“, k čemu mají přístup pouze někteří. Proto se ani náboženství nemohou přes svůj případný „úspěch“ vyhnout otázce, kdo a jakým způsobem určuje kritéria mravního jednání.

Od Künga se nám na tuto otázku nedostává jednoznačné odpovědi. Na jedné straně je étos v jeho podání etickým rámcem pro konstituování kritérií a norem jednání, aniž by přitom mělo jít např. o dublování lidských práv;⁹ naopak, v rámci světového étosu mají být nalezeny „podstatné“

7 *Ibid.*, 56-57.

8 *Ibid.*, 59-64.

9 Küng např. odmítá možnost aplikace současných filozofických etických koncepcí, počínaje analytickou filozofií a konče Habermasovým konceptem univerzálního procedurálního zdůvodňování norem na základě komunikativního jednání. Srov. k tomu Küngovu polemiku s diskursivní etikou in: Hans Küng, „Projekt Weltethos: Ein diskursethischer Antwortversuch“, <http://www.learn-line.nrw.de/angebote/genbiotec/medio/550.htm>.

hodnoty,¹⁰ které skrze absolutno získají legitimitu a ospravedlnění. Na straně druhé ale Küng tvrdí, že tyto základní univerzálně platné hodnoty, normy a principy již byly v dějinách náboženství nalezeny a „vypilovány“. Cílem je proto vzájemnou komparaci mezi kulturami (náboženstvími) stanovit ony minimální, avšak univerzálně platné normy jednání. Jako metodologické pravidlo proto stanovuje kriticko-sebekritickou diferenci. Ta, aniž by bezmyšlenkovitě vedla k přebírání cizorodých prvků, a tudíž k synkretismu, má poměřovat každé náboženství kriticky a věcně podle „jeho vlastního původu a humánního étosu“.¹¹ Tato kritická sebereflexe a reflexe by měla být vedena formou dialogu, který je pro Künga cestou k nalezení porozumění a smíření, prostředkem k dosažení étosu, tj. vymezení minimálních etických norem.

Dialogické vyjednávání mezi hledači univerzálních etických norem ovšem problematizuje otázka, jak se k danému projektu postaví jedinci bez konfese či bez zájmu o univerzální normy. Küng takovou situaci víceméně vůbec nepřipouští a ve své odpovědi důrazně apeluje na vytvoření společné koalice mezi věřícími a nevěřícími s odvoláním na společenskou krizi a všeobecné ohrožení, jež se projevuje hodnotovým vakuem.¹² Proto apodikticky prohlašuje: „Pokud nebude ekumenický mír, nebude ani mír mezi národy.“ V takovém případě podle Künga nikdy nedojde k naplnění lidského bytí, k rozvinutí lidství (*humanum*). Do omrzení tak na všech svých veřejných vystoupeních, ve všech svých rozhovorech a dalších ozřejmujících pracích o světovém étosu zdůrazňuje: Mír mezi národy se nedostaví bez míru mezi náboženstvími, mír mezi náboženstvími nezavládne bez dialogu mezi náboženstvími, dialog mezi náboženstvími není myslitelný bez základního bádání o jednotlivých náboženstvích.¹³

10 Srov. Hans Küng, *Erklärung zum Weltethos: Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, München: Piper 1993; česky: *Prohlášení ke světovému étosu: Deklarace Parlamentu světových náboženství*, přel. Klára Osolsobě, Brno: CDK 1997, 41.

11 H. Küng, *Světový étos...*, 122.

12 *Ibid.*, 45.

13 H. Küng proto inicioval ediční řadu, která se věnuje vztahu křesťanství a dalších velkých náboženství. Viz zejm. Hans Küng – Heinz Bechert, *Christentum und Weltreligionen: Buddhismus*, München: Piper 1995; česky: *Křesťanství a buddhismus: Na cestě k dialogu*, přel. Dušan Zbavítel, Praha: Vyšehrad 1997; Hans Küng – Heinrich von Stietencron, *Christentum und Weltreligionen: Hinduismus*, München: Piper 1995; česky: *Křesťanství a hinduismus: Na cestě k dialogu*, přel. Jiří Hoblík a Dušan Zbavítel, Praha: Vyšehrad 1997; Hans Küng – Josef van Ess, *Christentum und Weltreligionen: Islam*, München: Piper 1994; *Křesťanství a islám: Na cestě k dialogu*, přel. Jiří Hoblík a Luboš Kropáček, Praha: Vyšehrad 1998; Hans Küng – Julia Ching, *Christentum und chinesische Religion*, München: Piper 1988 (*Christentum und Weltreligionen: Chinesische Religion*, München: Piper 1999); česky: *Křesťanství a náboženství Číny: Na cestě k dialogu*, přel. Jiří Hoblík a Vladimír Liščák, Praha: Vyšehrad 1998.

Při formulování světového étosu se snaží důsledně prokázat jeho potřebnost a nezbytnost jeho užití v co nejširším rámci. Usiluje o jeho aplikaci v různých oblastech, hospodářstvím a politikou¹⁴ počínaje a individuálními vztahy konče. Přestože má světový étos v Künigových představách ovlivňovat především politickou a hospodářskou oblast, není v těchto sférách patrná jednoznačná odezva.

Úsilí, které vynakládá v publikacích i na nejrůznějších setkáních a konferencích, tak spíše budí zdání, že se jedná o zajímavé „salónní“ téma. Vždyť „světové parlamenty náboženství“, setkávání vybraných politických a náboženských představitelů a jejich všeobjímající humanistické manifesty jsou především a pouze dokonalou verbalizací a idealizací snu o lidské sounáležitosti a ochotě se dorozumět. Navíc je přeci tak snadné vyhovět všudypřítomné politické objednávkce a retušovat tak složitost mezilidských vztahů. A právě tato reálná redukce složitosti, i přes svou snad upřímnou snahu o komplexní porozumění „všem problémům světa“, dráždí. Vždyť mnohé aktivity „světových parlamentů náboženství“, nejrůznějších manifestů a slavnostních deklarácí o povinnostech, právech a univerzálních normách představují ochotu maximálně několika jedinců. Ti často ani nevidí, či nechtějí vidět, že jimi pořádané a projektované akce, názory, diskusní panely atd., které jsou prezentovány jako významné události pro utváření globálního kulturně-politického a sociálního řádu, jsou možné jen díky blahosklonnému přitakání bohatých západních sponzorů.

Je proto zarážející, že nejen přes různá emocionální zatracování, ale i přes seriózní kritiku Künigova projektu se jeho světový étos stává například součástí školních osnov,¹⁵ aniž by bylo skutečně jasné, jak on sám definuje normy jednání a co vše se skrývá pod všeobecnými prohlášeními o světovém étosu.

14 Ve svých výkladech o možnostech étosu sleduje Künig především linii světové politiky, postavení politických teorií a možný vliv náboženství, společnosti a etických principů na formulaci celosvětového étosu. Politiku a hospodářství analyzuje z hlediska jejich prospěchu a dopadu na společenské změny chování, jež se nejvýrazněji projevují v morálním jednání. To vše zkoumá pod zorným úhlem globalizace, v níž hospodářství a politika představují proměnné, které je třeba držet pod drobnohledem, a to z důvodu, aby se nevykly svému účelu, za něž Künig považuje „zvyšování lidství“. Viz Hans Künig, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München: Piper 1997; česky: *Světový étos pro politiku a hospodářství*, přel. Karel Floss a Břetislav Horyna, Praha: Vyšehrad 2000.

15 K tomu dochází např. v německé spolkové zemi Hesensko, kde se již od roku 1996 někteří vyučující snaží aplikovat myšlenky předkládané v konceptu světového étosu ve výuce a kde od roku 2002 dokonce vychází učebnice. Srov. předmluvu ministryně kultury pro Hesensko Karin Wolffové „Das ‚Projekt Weltethos‘ in der Schule“, in: Ingrid Geschwenter-Blachnik et al., *Das Projekt Weltethos in der Schule: Einführung und Arbeitshilfen*, Tübingen: Stiftung Weltethos 2002, 5-7.

Pojetí norem u Hanse Künga

Studujeme-li Küngovy práce, zjistíme, že výraz „norma“ by byl v citačním indexu jistě velmi vysoko. Proto by se dalo očekávat, že se někde blíže zmíní o tom, jak normám rozumí, jaká jsou určující kritéria pro jejich tvoření a jak dané normy budou, či případně již jsou legitimovány. Z jeho prací vyplývá, že si uvědomuje všechny nástrahy tvorby norem, od temporálních vlivů až po problém legitimacy, což však pro něj není dostatečný důvod pro odmítnutí existence a platnosti univerzálních norem. Bedlivě se ovšem vyhýbá jakémukoliv explicitnímu výčtu norem a odvolává se na okolnost, že při procedurálním vymezování norem dochází k nedostatečné reflexi konkrétních případů lidského jednání a při konkrétním výčtu by došlo k redukci.

Pokud uvádí příklady, jež mají doložit existenci univerzálních norem a příkazů, jako třeba Dekalog, je ve svých formulacích velmi obezřetný. Většinou se dovolává přikázání „nezabiješ“, na němž se snaží demonstrovat, že se jedná o příkaz vlastní všem kulturám. Konkrétně tento příklad nikdy nedokládá hlubším kulturologickým rozbořem, na jehož základě by bylo možné blíže osvětlit, co se tímto přikázáním v daném sociokulturním prostředí myslí a jak mu bylo či je rozuměno. Jeho úvahy o normách proto mají jednu charakteristickou vlastnost – jsou značně vágní. Küng užívá standardních klišé, která poskytují dostatek prostoru k libovolným interpretacím. Přestože se k normám nevyjadřuje nijak konkrétně, lze z jeho prací do určité míry vysledovat, jak jim rozumí a jak je pojímá. Pro pochopení Küngova vnímání norem a dešifrování jeho stanoviska je důležité prostudovat zvláště jedno místo, kde se přeci jen k pojetí norem, a to norem v křesťanství, vyjadřuje konkrétněji. Jedná se o jeho práci *Být křesťanem*.

Pro formulování norem je podle Künga stěžejní postava Ježíše Krista. Dokládá, jak jsou křesťanská zvěst a potažmo normy jednání spojeny s jeho osobou. Na rozdíl od jiných velkých inspirátorů lidských osudů, Platónem počínaje a Marxem konče, odmítá odlučování osobnosti Ježíše od jeho učení. Případné rozštěpení na osobní osudy historického Ježíše a na abstrahovaný myšlenkový obsah jeho učení povede podle něj pouze k totálnímu zkresení Kristova přínosu pro svět.¹⁶ Následování Ježíše jakožto živoucího zosobnění pravé cesty poskytuje každému jednotlivci jasnou základní orientaci v životě. Křesťanská víra umožňuje skrze postavu Krista detailní vysvětlení „životního postoje, životní cesty a životního sty-

16 Hans Küng, *Christ sein*, München: Piper 1974; zkrácená verze: *Die christliche Herausforderung*, München: Piper 1980; česky: *Být křesťanem: Křesťanská výzva*, přel. Stanislav Štýs, Brno: CDK 2000, 213.

lu“.¹⁷ Normy správného jednání jsou přímo odvislé od osoby a učení Ježíše Krista. Co to však přesně znamená a jaké to má důsledky pro konstituování závazných univerzálně platných norem?

Pro křesťana je Ježíš prototypem lidskosti a dokonalého lidského života, je normou pro všechny normy. Normotvornost Ježíšova života Küng spatřuje převážně v tom, že Boží starost není primárně zákon, normy a ideje, ale výhradně člověk. On je na prvním místě Božího plánu. Nikoliv uskutečňování zabsolutizovaného zákonného pořádku, nýbrž člověk je hlavním předmětem zájmu Boha. Primárně je požadována humanita a opravdovost člověka a nikoli legalismus, institucionalismus, juridismus a dogmatismus.

Küng si je však vědom, že nemůže explicitně vystupovat s takovýmto zdůvodněním norem. Jeho interpretace Krista mu sice poskytuje prostor pro zachovávání plurality názorů a postojů a prosazování jedinečnosti a individuality jednotlivce, avšak zdůvodňování norem prizmatem křesťanství nelze v širším měřítku prosadit. Jelikož má jeho koncept globální ambice, potřebuje najít takový společný jmenovatel, který bude přijatelný pro všechny, ale zároveň latentně podrží křesťanský výklad norem. Řešení se nabízí v propojení osvícenského ideálu racionality a křesťanské interpretace humanismu jakožto sekulárního pokračování toho, oč křesťanství usiluje neustále, tedy zdokonalování člověka a zlepšování jeho podmínek. V důsledku toho pak Küng může prohlásit, že univerzálně platnou normou je taková norma, jejímž měřítkem je lidskost – *humanum*.

Humanum

Měřítkem norem je lidskost, tak zní závěr pátrání po tom, co určuje v Küngově koncepci normy jednání. Jenomže při takovém konstatování se celkem samovolně a pod vlivem metaetiky vkrádají dvě otázky: Co tím Küng myslí a jaké jsou argumenty pro to, že je jeho tvrzení pravdivé?

Koncept světového étosu se při formulování etických norem řídí kritériem lidskosti – *humanum*, které Küng definuje jako úctu k důstojnosti člověka a k základním hodnotám, jež se k ní váží. Při předložení takové definice, jsme oprávněni se zeptat, co lze a naopak nelze rozumět pod pojmem důstojnosti člověka a o jakých hodnotách je možné mluvit jako o hodnotách základních. Aby Küng odpověděl na tyto dotazy, předkládá nejprve své diagnózy společnosti, na jejichž základě zdůvodňuje, co vše lze subsumovat pod pojem *humanum*, a tak jej potvrdit jako legitimizační formu určující etické normy a hodnoty. Z věci samotné vyplývá, že ústřed-

17 H. Küng, *Být křesťanem...*, 215.

ní motivem je odvěké hledání odpovědi na otázku: Co je pro člověka dobré? Jak má žít?

Na místo očekávané konstruktivní a pokud možno vyčerpávající odpovědi je předkládán truismus. Küng konstatuje předvídatelný závěr: Pro člověka je dobré to, „co mu pomáhá být tím, co není samozřejmé, být opravdovým člověkem.“¹⁸ Hledání legitimního kritéria, na jehož základě bude možné rozhodnout o oprávněnosti normy, se tak záhy proměňuje v postulát. Kritérium lidskosti, které je zdůvodňované a legitimované opět skrze lidskost, má představovat algoritmus, podle něž bude možné rozlišit dobro od zla.

Celá argumentace je postavena na tvrzení, že je známo, co je lidské, resp. co dělá člověka člověkem. Implicitně je sice připuštěna možnost, že někteří se nechovají dostatečně lidsky nebo nemají zcela jasnou představu o tom, co lidskost je, ale jedná se pouze o „technický“ problém, který lze odstranit správným vedením. Küngovou terminologií řečeno, je to otázka změny vědomí a přístupu.

K odůvodnění a prosazení lidskosti, jež v sobě zahrnuje jednání a konání vedoucí k trvale rozvíjenému šťastnému životu – a to jak v individuálním, tak společenském směru – je potřeba lidského rozumu. Ten ztělesňuje nezbytný prvek étosu jakožto jednotící součást akceptovatelná na všech frontách. Na druhé straně vliv postmoderny, projevující se především v zpochybnění dominantního postavení rozumu jako sebelegitimujícího prostředku, a sama sebeproblematizace moderny, která představuje zrod myšlenkových postupů dominujících našemu světu, je pro Künga důkazem, že se rozum může lehce obrátit sám proti sobě.¹⁹ Proto je při zdůvodňování etických norem sice nutné opírat se o rozum jakožto primární kritérium, ale nemůže to být jediná možnost, jinak by takové počínání bylo příliš riskantní. *Humanum* spoléhající se pouze na rozum by mohlo být zavedeno na slepou kolej, ba dokonce zneužito a obráceno proti sobě samému. Aby k něčemu takovému nemohlo dojít, je třeba je „zachránit“. To je možné pouze tehdy, když *humanum* bude chápáno jako zdůvodněné v *divinum*, které se tak stává legitimačním prostředkem kritéria lidskosti.

Výchozím předpokladem pro stanovení humanity se stává postulát o neoddělitelnosti náboženství a *humanum*. Küng se domnívá, že *humanum* představuje minimální základní požadavek, kterého je zapotřebí pro realizaci pravé náboženskosti. Je snad ale proto lidské pouze to, co usiluje o sakrální charakter, a vše ostatní, co spadá mimo tuto sféru, je nelid-

18 H. Küng, *Světový étos...*, 88.

19 *Ibid.*, 47. V kritice rozumu jakožto jediného možného zdůvodnění veškerého konání se opírá o studii Theodor W. Adorno – Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Amsterdam: Querido-Verlag 1947.

ské? Určitého vysvětlení se Küng pokouší dobrat na příkladu křesťanství. Přestože mezi jednotlivými křesťanskými denominacemi v mezicírkevních otázkách existují možné rozpory, nalézá u nich Küng shodný postoj k mimocírkevním problémům. Totéž předpokládá i u mimokřesťanských náboženství. Tento „jednotný“ postoj, postavený vlastně na tom, že vnější problémy dávají zapomenout na problémy vnitřní, interpretuje jako sledování a obhajování humánního programu, který se snaží lidstvo uskutečňovat a o nějž usiluje i křesťanství. Proto prohlašuje, že cílem každé křesťanské denominace je:

rozvoj celého člověka a všech lidí, ochrana lidských práv a náboženských svobod, boj za odstranění hospodářských, sociálních a rasových nespravedlností, omezení zbrojení, znovunastolení a zachování míru atd.²⁰

Avšak nejedná se pouze o výše zmíněné aspekty. Cílem každého velkého náboženství má být uskutečňování lidství za všech okolností. Proto na otázku proč být křesťanem / muslimem / buddhistou, Küng odpovídá: „Abychom byli opravdovými lidmi!“²¹ Okamžitě ale dodává, že nejde o vymezení křesťanství na úkor lidství, ani naopak, lidství na úkor křesťanství. Naplňování lidství a křesťanství by mělo mít symbiotický ráz, čili křesťanství (náboženství) je přijetím a povznesením lidství.

Takové konstatování nutně vyvolává otázku, zda jsou či mohou-li vůbec existovat nevěřící zastánci humanity (ať už se pod tímto označením skrývá cokoli) a jaké je jejich společenské postavení? Dále je třeba se ptát: Jaký je skutečný vztah mezi křesťanstvím a ostatními náboženstvími, byť jsou přibírána do spolku těch, která mají zájem realizovat humanitu.

Küng v tomto případě předkládá následující odpověď:

Křesťané nejsou menšími humanisty než ostatní humanisté. Ale vidí to lidské, opravdu lidské, to humánní, vidí člověka a jeho Boha, jeho humanitu, svobodu, spravedlnost, život, lásku, mír, smysl v Ježíši, který je pro ně konkrétním měřítkem, Kristem. Nemyslí si, že podle něj mohou zastupovat nějaký libovolný humanismus, který jednoduše přijímá všechno pravdivé, dobré, krásné a lidské. Zastupují skutečně radikální humanismus, který je schopen integrovat a zvládnout i to nepravdivé, nedobré ..., ztrátu smyslu.²²

Pouze náboženství je tak schopno poskytovat celkový smysl univerza, garantovat nejvyšší hodnoty a bezpodmínečné povinnosti. Jen náboženství je optimálním předpokladem pro realizaci *humanum*.²³

20 H. Küng, *Být křesťanem...*, 12.

21 *Ibid.*, 242.

22 *Ibid.*, 243.

23 H. Küng, *Světový étos...*, 90.

Souhrnně můžeme konstatovat, že pouze náboženství garantuje realizaci a konkretizaci humanity jako něčeho, co je nepodmíněné a všeobecně povinné. Küng nepovažuje *humanum* za něco autonomního, jeho slovy za superstrukturu linoucí se nad konkrétními náboženstvími. Legalita a legitimita humánního je podle něj ukotvitelná právě jen v absolutnu. Aby stvrdil klíčovou pozici náboženství, dovolává se „faktu“, že pouze neseriózní a neupřímní moderní humanisté nepřiznají, že humánní normy, hodnoty a významy pocházejí z křesťanství, z něhož byly převzaty a následně asimilovány.

Znovuoživení vědomí humánnosti je podle Künga jediným řešením pro současnou společnost. Je proto třeba, aby si člověk opětovně uvědomil svou odpovědnost za sebe a za svět. To je možné tehdy, nalezneme-li sám sebe; bude-li lidské konání poměřováno kritériem lidskosti. A lidskost, o níž jde, je vždy naplňováním a dovršováním přirozenosti.

Je to, co je lidské, také přirozené?

Charakteristickým znakem univerzalistických konceptů je představa, že lidská přirozenost je nezávislá na čase a místě výskytu, a to přesto, že antropologická zkoumání zabývající se lidskou přirozeností předkládají argumenty opačné. Panuje sice pevné přesvědčení, že neexistují lidé, kteří by nebyli ovlivněni zvyky určitých společností a míst, v nichž vyrůstali, kde dnes žijí a formují své představy o světě. To však nebrání v předkládání argumentů, jež dokládají existenci univerzálně se vyskytujících vlastností u všech lidí. Přesto lze pokusy definovat člověka výlučně na základě jeho vrozených schopností, jak se o to pokoušelo například osvícenství, z pohledu dnešních zkoumání odmítnout. Naopak současné antropologické výzkumy poukazují na:

zjevný fakt, že konečná stádia biologického vývoje člověka proběhla až poté, co skončila počáteční stádia růstu kultury, ... že „základní“, „ryzí“ nebo „nepodmíněná“ lidská přirozenost, ve smyslu vrozené konstituce člověka, je funkčně natolik nedokonalá, že není možná.²⁴

I kdyby se tedy jedinci připisovalo sebevíce univerzálních schopností a vlastností, nelze popřít fakt, že člověk je konstituován především vlastní kulturou. Ta podléhá historickým změnám, během nichž dochází k proměně významů, interpretací a sebevýkladů, které jsou určující pro formulování cílů a směřování individua v dané společnosti.

24 Clifford Geertz, *Interpretace kultur: Vybrané eseje*, Praha: Sociologické nakladatelství 2000, 99.

Hovoří-li se tedy o lidské přirozenosti, je nezbytné se ptát, proč je hledán nějaký společný jmenovatel, který by byl označen právě jako přirozená lidskost? Velkým a vleklým problémem při vymezování pojmu lidskosti, který je tak „nezbytný“ pro zdůvodnění Küngovy univerzální etiky, byt označované jako etiky minimalistické, je víra v jeho nalezení a zdůvodnění. Snaha prokázat existenci esenciální podstaty lidskosti spíše v těch rysech lidské kultury, o nichž se tvrdí, že jsou univerzální, než v těch, které jsou typické pouze pro určitou populaci, je neoprávněný nárok, jenž sice nemusí být akceptován, ale bývá často prosazován. Je otázkou, proč se stále tolik myslitelů uchyluje při snaze o definování člověka k prázdným univerzáliím, místo aby přistoupili na možnost kulturních zvláštností. Ne vždy je totiž patrné, je-li motivem takového počínání např. strach z historicismu nebo obava z kulturního relativismu, či zda se jedná o kalkul jasnosti, který motivuje autory k formulování přehledných schémat.

Porozumění podstatě člověka, na jejímž základě by bylo možné zdůvodnit a ospravedlnit etické normy určující jeho chování a konání, je problémem, jenž nemůže obejít ani Küng. V předcházející části jsme viděli, jak pracuje s jednou z ústředních kategorií svého projektu světového étosu – *humanum*. Konstatovali jsme, že za humánní, lidské, lze považovat to, co je přirozené, přičemž Küngovo pojetí přirozenosti je ovlivněno teologickým viděním světa.

K pochopení, co může mít Küng na mysli, když hovoří o lidské přirozenosti, je třeba se zastavit u toho, jak se staví teologie k antropologii člověka a jak jej chápe. Teologie ve své převážné části, alespoň tak, jak ji chápe Küng, vidí podstatu člověka v odpovědi „na otázku: ‚Kde jsi Adam?‘“²⁵ Tato otázka, která představuje prizma, skrze něj je člověk nahlížen, v sobě obsahuje dějinný prvek, kterým je právě znalost toho, jak má člověk vypadat. Je to především tento dějinný aspekt, který Küng potřebuje pro svůj koncept, a tudíž na něj klade velký důraz a kritizuje ty teologické proudy, jež se spíše upínaly ke „statickému“ vymezování lidské přirozenosti. Otázka po Adamově místě je pak „pouze“ kontrolováním jeho nalézání a tázáním po tom, zda-li se člověk vzdaluje, nebo naopak přibližuje místu svého určení. Vědomá znalost toho, kam se má člověk dostat a jaké k tomu má prostředky, je dostatečně silným vodítkem, jehož lze používat jak k dovedení člověka ke správnému cíli, tak vůči všem vzpurným. Této znalosti lze využít i při určení toho, co je přirozené, a tudíž i lidské.²⁶

25 Karel Michňák, *Ke kritice antropologismu ve filosofii a teologii*, Praha: Svoboda 1969, 11.

26 Antropologie jakožto znalkyně člověka, která coby vědní disciplína dosáhla svého rozkvetu ve 20. století a jež se táže po místě člověka ve světě a v dějinách, byla dlouho spojována s humanismem (ten v tomto případě chápu jako obecné požadavky na

Aby bylo možné zhodnotit nároky Küngova konceptu, je potřebné porozumět, co vše se za ideou humanismu skrývá, respektive odkud plyne humanistická jistota o znalosti podstaty člověka. Znalost lidské podstaty se váže na platónské dědictví, které v různých obměnách poznamenalo středověk a přešlo až do novověku. Vědomí toho, kdo a co je člověk, včetně pochopení jeho místa v hierarchii univerza (skrže pravdivé myšlení lze nazít bytí), dává prostor pro konstituování postupů nezbytných k dosažení lidství. Bytí člověka je uskutečnitelné skrze správné jednání, čímž se do popředí dostává otázka mravného chování. Předkládání norem, příkazů, zákazů a nejrůznějších doporučení se opírá o pravdivou znalost „cesty spásy“. Ta umožňuje jedinci znovunalezat a objevovat vlastní podstatu. Proto je třeba hledat prostředky, které umožní „cestu spásy“ zaručit a zabezpečit. A právě v tomto okamžiku vyvstává prostor pro všeobecné a neustálé vzdělávání (*paideia*) člověka.²⁷

Poznávání a vzdělávání se postupně stává prostředkem pro obnovení původní životní reality, která je narušena a sama o sobě přestává poskytovat pevné a zřejmé normy a pravidla, jimiž se má lidský život řídit. Systematické vzdělávání (které bude později M. Foucaultem označeno za drezúru) je oním spásonosným prostředkem pro navracení se k lidství. Do výchovy, jež je podmíněna znalostmi nabytými správným a jediným možným poznáním, tak již od dob Řeků byla vložena víra, že skrze systematické výchovné vedení můžeme dosáhnout opětovného kontaktu s plností norem a pravidel, jimiž se člověk může a musí řídit.

Cílem výchovy je v člověku uvolnit a rozvinout skrytý potenciál a zabezpečit prostor pro rozvinutí lidského bytí. Aby však bylo něco takového možné, musí být známo, co má být v člověku rozvíjeno. Nezbytností se stává znalost účelu a cíle, což se od tohoto okamžiku stává atributem každé „humanistické“ úvahy o člověku. Výchova je tak prostředkem k uskutečnění této znalosti.

Člověk jako imago Dei

Küng prohlásil křesťanství za radikální humanismus a dovolává se jeho zásluh o humanistické ideje. Při posouzení základních otázek, které postupují dějinami křesťanského uchopování člověka, zjistíme, že se vztahuje k tématům nesmrtnosti a s ní spojeným problémem personality. Dále

harmonický rozvoj duchovní a rozumové stránky člověka, zabezpečení jeho lidské důstojnosti, svobody, práv, podmínek pro uplatnění osobní zodpovědnosti atd.). Toto spojení má za následek, že se humanismus považuje za legitimního a oprávněného vykladače „lidské podstaty“.

27 Řecký termín *paideia* byl Římany přeložen jako *humanitas*.

je pozornost věnována otázkám spásy a problému individuace člověka prostřednictvím mravní a náboženské profilace. Dosahování mravní a náboženské plnosti se váže na vymezování podstaty člověka, která funguje jako replika Boha, tj. Božího obrazu – *imago Dei*.

Teologická antropologie se táže po vztahu stvoření k obrazu Božímu, jelikož tento vztah je nezbytný pro pochopení ontologického charakteru světa. Podle křesťanské nauky si člověk paradoxně uvědomil sebe sama a své vztahování k Bohu až po svém pádu. Je totiž otázkou, zda-li si biblický člověk před svým pádem mohl vůbec uvědomovat svou podobnost se Stvořitelem. Teprve v okamžiku pádu, kdy byl jejich vztah, a potažmo i *imago Dei*, narušen, byl člověk schopen „pochopit a porozumět“ svému Bohu. Pád jej postavil do role „partnera“ a zasadil do Božího plánu spásy. Protože plán spásy existuje již od zlomového okamžiku pádu, je zřejmé, že dějiny směřují k určitému cíli. A právě znalost cíle umožňuje definovat to, co tvoří lidskou podstatu, co je pro člověka dobré a co má konat. Prvotní hřích, tj. lidská vzpoura proti Bohu, která člověka přivedla na scestí, mu umožnila nahlédnout, kým skutečně je. Dokud neokusil ze stromu poznání a nedostalo se mu následně zamítnutí přístupu ke stromu poznání, neměl vědomí sebe sama, natož toho, že je obrazem Božím.

V samotné Bibli není člověku řečeno, kým byl a kým je, nýbrž se mu sděluje, kým bude a kým být může. To, kým člověk je, mu od okamžiku, kdy „porozuměl“ svému poslání, mohou říci pouze dějiny. V nich odkrývá tajemství svého lidství, protože pouze v nich může nalézt klíč k budoucnosti. Právě dějiny, ačkoli nebyly a nejsou ještě zcela projasněné, v sobě tedy skrývají odpověď na otázku, kdo je člověk. Vnesením prvku dějinnosti do antropologie člověka, což je zásluha Starého zákona, se otevřela perspektiva budoucnosti a člověk se jeví jako bytost, která není fixní, protože nebyla již v počátku konstantně utvořena. Na jedné straně sice člověk není sám sobě zcela odkryt, na straně druhé jsou zde však dějiny, které mu jeho poslání ozřejmují.

Takto pojatá antropologie člověka však nadále umožňuje zdůvodnění „budoucích“ univerzálních norem. Člověk je zkrátka časem objeví a zjistí, že se jedná o normy univerzální. Problém spočívá právě v oné časovosti. Pokud bude o některých normách tvrzeno, že jsou univerzálně platné, může být vznesena námitka dovolávající se případné změny norem v budoucnu. Přestože se Küng snaží podržet dějinné sebeodhalování člověka, potřebuje rovněž neměnné všeobecně platné normy, jež jsou zdůvodnitelné a garantovatelné nejen křesťanským Absolutnem.

Svou schizofrenní situaci řeší konstatováním, že základní etické normy se již v dějinném procesu ustálily skrze praktickou aplikaci. Na jedné straně se pokouší zachovat princip dějinného sebeodhalování člověka na jeho

cestě k lidství. Proto přiznává, že se jednotlivé etické normy nemohly jednoduše objevit jako fixní řešení, které by přišlo z nebe. Ví, že se s ohledem na křesťanskou antropologii, tak jak ji on sám rozumí, nemůže pouze dovolávat garanta neměnné přirozenosti člověka. Na straně druhé mu však tvrzení, že „období osvědčování a navykání došlo nakonec k všeobecnému uznání takto vžitých norem“,²⁸ poskytuje prostor pro dovolávání se univerzálních etických norem.

Vžitými normami má na mysli deset Božích přikázání – Dekalog, přičemž tyto „minimální“ etické požadavky považuje za univerzálně platné. Za specificky izraelskou zkušenost považuje pouze jejich podřízení legitimující a ochraňující autoritě Jahva, nikoliv však samotné Desatero. To si totiž osvojilo i křesťanství a islám, což je pro Künga potvrzením, že lze mluvit o společném étosu a také jej lze realizovat na základě společných a dějinami ověřených metanáboženských norem.²⁹

Küngovo lavírování mezi různými způsoby zdůvodňování legitimacy norem, které je vždy přizpůsobováno typu posluchače, je určováno obavou z možného obvinění z přímé propagace křesťanských hodnot a norem, potažmo z evropského vidění světa. Pokus oprostít se od evropského nahlížení, vnímání a interpretování světa u něj vede právě k onomu nejednoznačnému chování. Za tento postup je silně kritizován například Johannem Baptistou Metzem,³⁰ který Küngovi vyčítá, že jeho koncept směřuje k nalezení společného univerzalistického etického systému a dovolává se přitom společného základu pro veškerá světová náboženství. Usilování o takovýto univerzalistický etický základ není podle Metzeho ničím jiným než voláním po tom, aby křesťanství odložilo svůj evropský háv, proti čemuž Metz naopak předkládá – skrze kategorii paměti – vědomí toho, že křesťanství jej jen tak odložit nemůže. Metz poukazuje na Küngovo zá-

28 H. Küng, *Světový étos pro politiku a hospodářství...*, 108.

29 Küng si je vědom, že některé normy se postupem času přejíží, ale samotné Desatero bylo zpochybněno až Nietzsche, který postavil člověka „mimo dobro a zlo“. Zpochybnění Boha jako garanta považuje za vydání morálky napospas nihilismu. Apeluje na zachování starobylých lidských morálních tradic, které se staletími tak dobře osvědčily. Srov. H. Küng, *Světový étos pro politiku a hospodářství...*, 108-109.

30 Metz vychází z požadavku překonání církevního tradicionalistického etnocentrismu a eurocentrismu a nastiňuje projekt kulturně polycentrické církve. Jeho pokus o přepracování teologie osvobození je důsledkem snahy o navrácení naděje jakožto ústřední kategorie křesťanské zvěsti. Vychází z diagnózy světa, v němž principy směny zboží, které jsou pro naši civilizaci ústřední, dávno přerostly z ekonomické oblasti do sféry duševní. Tato skutečnost má za následek rozpad subjektu, což se projevuje především ztrátou paměti. Má-li dojít k zachování subjektu, k čemuž křesťanství směřuje, nesmí dojít k zániku paměti a vědomí dějinných souvislostí. Tento základní axióm Metzovy koncepce je zároveň důležitým kritickým argumentem vůči Hansu Küngovi. Srov. Johann Baptist Metz, *Úvahy o politické teologii*, přel. Břetislav Horyna a Lenka Karfíková, Praha: Oikúmené 1994.

měrné zamlčování či retušování evropského zabarvení křesťanství. Formuluje otázku, zda se církev a křesťanství, a to nejen v Küngově podání, nesnaží zaměňovat svůj vlastní univerzalizmus, tj. „univerzálnost sobě svěšeného poslání“, za „univerzálnost Božího království“.³¹

Právě proto, že křesťanská antropologie neposkytuje jasnou základní definici lidské přirozenosti jakožto garanta lidskosti, a tak i případného kritéria etických norem, o než by bylo možné se opírat, musí být nalezen jiný pevný bod, z něhož by bylo možné pohnout světem lidských vztahů. Tímto bodem je jednoznačně znalost konce dějin. Küngovi, coby jednomu z oprávněných znalců a vykladačů, se tak dostává ospravedlnění pro „legitimní“ předkládání univerzálních norem. Znalost dějin, opravňujících k určení „pravých“ norem, potřebuje jeden důležitý aspekt. Dějiny musí mít smysl a účel, aby totéž mohlo být řečeno o normách jednání. Ale na základě čeho lze usuzovat na smysl dějin? Právě jedině konec dějin a jeho znalost jsou s to smysl dějin ospravedlnit a zdůvodnit.³² Konec dějin je bodem, kde již neprobíhají dějiny, nýbrž kde se otevírá prostor pro nedějinné. Eschatologie tudíž umožňuje uchopit dějiny v jejich totalitě. Konstituování univerzálních norem, které již platí od „ted“ až „napotom“ mají být dokladem přicházejícího konce, tj. přivoláním a pokusem o nastolení „zrušeného děje“. Tento prvek je v náboženských eschatologiích obsažen od počátku, jelikož veškeré „smysluplné dějiny jsou nezbytně eschatologické“.³³

Jakékoli pokusy o výklad dějin bez onoho eschatologického „pevného, bezčasového“ bodu jsou marné. Pokusy trvat na smysluplnosti dějin bez „vědomé“ znalosti jejich konce jsou samy v sobě protikladné. Budoucnost je a musí být nezbytnou součástí dějin, jejich nerozlučnou jednotou, aby si tak dějiny mohly podržet smysl. Pokud budoucnost funguje v tomto smyslu, a nikoliv jen jako „vzdálená nekonečnost“ nebo jako nepřetržitě zdokonalování, pak je vlastně každá filozofie dějin eschatologií.

Nikoli antropologie, nýbrž eschatologie je tedy oním klíčem k pochopení lidskosti, tj. onoho Küngova *humanum*. Domnívám se, že Küngovo pojetí a vliv eschatologie – kterou explicitně nikde nezmiňuje – na utváření světového étosu odpovídá „trendům“ nové eschatologie, jež se objevují v teologii. Takové koncepty odmítají, nebo alespoň tlumí tradiční pojmy „tento svět“ a „onen svět“ jakož i pojmy „transcendence“ a „imanence“. Očekávání Božího království je přeneseno na tento svět,

31 J. B. Metz, *Úvahy o politické teologii...*, 76.

32 Srov. Odo Marquard, „Univerzální dějiny a multiversální dějiny“, in: *Pluralita, skepse, tonalita: Studie Odo Marquarda a Petera Sloterdijka*, přel. Břetislav Horyna, Brno: Masarykova univerzita 1998, 27-42.

33 K. Michňák, *Ke kritice antropologismu...*, 33.

který bude obnoven Bohem. Pobyt na zemi, který se stává stěžejním, činí tak z tohoto světa významné místo, které je skutečné, důležité a plnohodnotné, a nikoliv pouze přístupní stanicí na cestě „jinam“.³⁴

Vliv evangelické teologie, které je tato interpretace eschatologie vlastní, pramení v „obratu“ k eschatologii Karla Bartha, jenž požadoval, aby křesťanství bylo bezzbytku eschatologií. A Hans Küng byl jedním z nejaktivnějších, kteří transformovali Barthovu teologii k obrazu teologie katolické. Barthovo „stigma“ je v tomto případě na Küngovi více než patrné, byť se postupem času pokoušel svou terminologii od teologických termínů očišťovat. Přesto je Küngovo vymezení *humanum* a vůbec povahy lidství formováno a nesené teologickými aspekty, zvláště eschatologického rázu.

Ježíš Kristus jako nejdokonalejší člověk – vzor

Určení člověka, resp. jeho přirozenosti, dominantně ovlivňuje v Küngově konceptu přes všechny zámlky eschatologie. Jejím pevným bodem, který jí propůjčuje konzistentnost a legitimitu, je postava Ježíše Krista. Právě osoba Krista je vzorem, na jehož základě je vyvoditelné, kdo je člověk a jaký by měl být, aby byl skutečným člověkem. Ježíš Kristus je dokonalým prototypem člověka jakožto *imago Dei*, avšak v novém významu. Klasické teologické pojmosloví hovoří o Ježíši jako o druhém Adamovi. Toto označení v sobě zahrnuje dvě základní roviny. Jednak je obnovitelem a dovršitelem ve vlastním smyslu dosavadního stvoření, jednak ztělesňuje příchod nového stvoření.³⁵

Pro dostatečné pochopení toho, co znamená naplnění těchto dvou aspektů v Ježíši, je nezbytné obrátit se k mytologické formě výkladu prvotního člověka v Písmu, s níž křesťanská antropologie pracuje. Pro ni je jednotlivý člověk zrovna takový, jako byl prvotní člověk – Adam. Adam se stal předobrazem, paradigmatickým pro všechny ostatní lidi. To, jaký byl on, je dostatečným určením toho, jací jsou ostatní lidé. Kristus, který je na základě pavlovské teologie označen jako druhý Adam, je tak nerozlučně uveden do vztahu s prvotním člověkem.

34 Dualismus dvou světů je pojímán a interpretován jako pseudokřesťanský, jako vliv gnóze. Eschatologický podtext těchto koncepcí ale nadále zvěstuje naději na zmrtvýchvstání a na nový svět garantovaný Bohem, který je budoucností přítomné existujícího světa, jenž musí zaniknout, aby mohl být obrozen.

35 „On je obraz Boha neviditelného, prvorozený všeho stvoření, neboť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi – svět viditelný i neviditelný, jak nebeské trůny, tak i panstva, vlády a mocnosti – a všechno je stvořeno skrze něho a pro něho. On předchází všechno, všechno v něm spočívá.“ *Ko* 1,15-17.

Ježíš je napravovatelem Adamova pádu a jeho odmítnutí Boha. Díky své úspěšné „misi“ se stal vzorem, který je hoden následování. Tím ale vnesl do křesťanské antropologie nepřekonatelný rozpor, který se vlastně promítá i do pojetí uskutečňování opravdového člověka, tj. jeho lidskosti. Paradox, který vznikl přijetím Ježíše jako vzoru, spočívá v tom, že na jedné straně je Ježíš jako bytost zcela jedinečný, neopakovatelný, je individuální, ale na straně druhé je „člověkem vůbec“, tzn. univerzálním, totálním, „obecně platným“ ideálem. Výsledkem tohoto paradoxu je pak představa, podle níž je Kristus všeobecnem, jež je schopno zahrnout individuální, aniž by přitom něco z této individuální charakteristiky pozbylo. Celý tento proces je nesen platónskou metafyzikou, na jejímž základě se z Ježíše Krista stala idea bohočlověka.³⁶ Sloučení individuálního Krista a obecného Krista není ničím jiným než znovuoživením platónského modelu a struktury s křesťanským nátěrem, tj. zázračné ztotožnění božství a lidství v „pravém člověku“.

Vraťme se na chvíli zpět k humanismu. Ten v sobě přes všechny možné modifikace nese po celou dobu dva základní aspekty. Jedná se o určení člověka jako *animal rationale* a o důraz na možnost jeho výchovy – *paideia*. Inspirace Platónem byla rozvinuta v stoicismu a transformována v křesťanství. Tato transformace spočívá v tom, jak již bylo řečeno, že na místo anonymní ideje vstoupil člověk – Ježíš. Idea bohočlověka umožnila propojení skutečného člověka s člověkem „pravým“.

Moderní humanismus včetně Küngova pojetí zůstává při stejné chybě. Konstruuje obecný ideál pravého lidství, o němž je přesvědčen, že platí obecně. Přitom se ale domnívá, že tento ideál v sobě zachovává prostor pro konkrétní realizaci. Přes veškerou rétorickou ekvilibristiku dovolávající se skutečného, smyslového, tj. konkrétního člověka, nebude řečeno víc, než že je jen pouhým zanedbatelným exponátem ideje. Rétorická představení nahrazují neschopnost dovést a dokončit myšlenkové postupy, na jejichž základě by bylo možné získat něco víc než jen vágní a mnohdy prázdný pojem „člověka vůbec“.

Problém toho, co je označováno jako „lidská přirozenost“, je její pojetí, které přes veškeré zdůrazňování historicity člověka sklouzává do něčeho neměnného, do něčeho, co stojí mimo historii. A pokud je lidská přirozenost „proměňována“ v historickém čase, její „neměnné základy“ byly pouze přeneseny z minulosti do budoucnosti, protože právě znalost budoucího konstruuje a legitimuje obecné univerzálně platné normy jednání, jež formují pravé lidské bytí.

Humanistické koncepty na základě sofistických, pregnantně soustružených modelů lidskosti jsou s to do nejmenších distinkcí určit nej-

36 K. Michňák, *Ke kritice antropologismu...*, 51-67.

různější příčiny deformací lidské podstaty. Bez sebemenšího zaváhání varovně zdvihnou prst nad případným odklonem od uskutečňování lidské podstaty, aniž by bylo na závalu, že současný *homo humanus* je stále rozpolcen mezi dva světy. V jednom světě je jeho ideální vzor, který je před člověka kladen jako výzva, již musí uskutečnit, aby mohl být považován za skutečného člověka. Je v něm utvrzován pocitem povinnosti tento ideál naplňovat a bráněno jakémukoli pokusu o jeho pozměňování nebo o vzpouru proti němu. Na druhou stranu musí jednotlivec, který se snaží onoho ideálu dosáhnout, ospravedlňovat svou „profánní“ existenci vůči své „podstatě“. Člověk je tak sevřen do kleští protikladu obecného a jednotlivého, což je klasický metafyzický problém.

Z výše řečeného vyplývá, že humanismus přes veškeré proklamace a důraz na individuum vždy předpokládá „podstatu“ člověka jako něco samozřejmého, nesporného a neproblematického. Problém humanismu spočívá v tom, že se mlčky předpokládá znalost toho, „co člověk je“. Protože je známo, co je přirozené, je možné dosáhnout lidskosti, podle níž již bude velmi snadné určovat etické normy, a nezáleží na tom, jsou-li argumenty nalézány v minulosti či budoucnosti člověka.

Při ohlédnutí zpět je třeba znovu položit otázku: Co je skutečným cílem světového étosu? Analýzy reakcí, projevů, studií, recenzí atd., jež se týkají Küngova projektu, dokládají, že kromě značného obdivu skupiny skalních následovatelů, mnohdy politicky významných, vychází kritika jeho konceptu především z pozic ortodoxních, konfesionálně orientovaných myslitelů. Küngův koncept je často napadán z teologických pozic,³⁷ ale nejen odtud.³⁸

Jisté přízně se Küngovi dostává za jeho pokus o masivní kritiku reálné politiky a o návrat náboženství do centra společenského života jako součásti veřejného diskurzu. Avšak v tomto „navracení“ je zároveň spatřováno ohrožení. Pokus o vytvoření harmonického světového řádu evokuje otázku, zda se nejedná jen o pokus promítnout judaisticko-křesťanské vidění západních hodnot do koncepcí světového étosu, jež by měl být pro všechny. Kladně je zpravidla přijímáno Küngovo zdůrazňování odpovědnosti za svět. Přes toto „pozitivum“ jsou však některá jeho tvrzení ohled-

37 Viz např. Franz Noichl, „Das ‚Projekt Weltethos‘ aus moraltheologischer Sicht“, *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 2, 1994, 34-37.

38 Viz např. Ina Praetorius, „Der Mensch als Maß? Eine Auseinandersetzung mit Hans Küngs ‚Projekt Weltethos‘“, *Neue Wege: Beiträge zu Christentum und Sozialismus* 12, 1993, 344-353; Johann Frühbauer, „Kompaß für die Zukunft: Zur Diskussion über das Projekt Weltethos“, *Herder-Korrespondenz* 11, 1997, 587-590.

ně konstituování étosu přijímána se značnou nelibostí. Proto je nejednou Küngův koncept étosu konfrontován s pojetím étosu u Habermase.³⁹ Podle Habermase má být totiž étos pojímán jako stále nedokonaný, neukončený projekt, který je třeba domýšlet jako odpověď na vyvstávající pochybnosti.⁴⁰ Oproti tomu Küng preferuje některé již ukončené normotvorné fáze společenského chování, jež mají étos určovat.

Je zřejmé, že Küng se ve svém konceptu snaží, aby etická rovina zahrnovala jak hodnoty, tak jasná a zřetelná normotvorná měřítká, která budou vnitřní součástí lidského konání a jednání a budou přitom podporovat odpovědnost za tento svět. Z toho je patrné, že mu nejde o nic menšího než o lepší světový řád. Avšak sledujeme-li všechny Küngovy plamenné výzvy, nelze se po bedlivějším prověření zbavit dojmu, že se přes nejrůznější prohlášení nejedná skutečně o každého. Je cílem výzev apelujících na osobní přerod opravdu každý „maličký“ a „bezvýznamný“ tohoto světa? Jsou všichni „nicotní“ na světě relevantními partnery a spolutvůrci odpovědnosti za svět, a tudíž spoluručiteli světového étosu? Nikoliv. Veškeré výzvy počítají jednoznačně pouze s těmi, kteří ztělesňují vedoucí síly ve vědě, hospodářství, politice a náboženství. Právě oni mají nést na svých bedrech globální odpovědnost.⁴¹ Tím je vlastně řečeno, že pouze silní jsou s to něco se světem činit, a proto pouze oni mají právo zasahovat do děje. A „vedlejším“ produktem jejich mravní dokonalosti bude solidarita, a snad i adresná pomoc těm nejslabším. Jedná se tak o tradiční pokračování „lineární logiky“ osvícenství, tj. že osvícení panovníci přivedou lid k lepším zítřkům.⁴²

Skrze co se jim oné „milosti“ dostane? Küng tvrdí, že jedině ozdravení mravních postojů a proměny vědomí široké „elity“ v hospodářské a politické sféře jsou cestou k záchraně. Jak dospěl k takovému tvrzení? Proč zrovna hospodářská a politická oblast, když euroamerickou společnost diagnostikoval jako společensky silně neosobní a masovou? Vždyť masová společnost se všemi negativy, jež jsou jí přisuzována, je ztělesněním stavu, který má ke konstruovaným ideálům občanské, uvědomělé společ-

39 Srov. Ottmar Ette, „Weltethos: Ein unvollendetes Projekt?“, *Internationale Zeitschrift für Humboldt-Studien* 1, 2000 (<http://www.un-potsdam.de/u/romanistik/humboldt/hin/ette2.htm>); též, *Weltbewußtsein: Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002.

40 Srov. Jürgen Habermas, „Ein unvollendetes Projekt“, in: též, *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, 444-466.

41 Srov. Robert Spaemann, „Weltethos als ‚Projekt‘“, *Merkur: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 50/570-571, 1996, 894.

42 Ačkoli se Küng mnohokrát ve svých pracích odvolává na Adornovo a Horkheimerovo dílo *Dialektik der Aufklärung*, de facto ignoruje jeho stěžejní myšlenku, která spočívá v kritice „lineární logiky“ osvícenství při realizaci „humanizace“ člověka.

nosti velmi daleko. Takovéto pojetí společnosti jakožto neosobní masy individuí, prahnoucích pouze po svém sebeuspokojení, je ovšem do značné míry zavádějící. Küng se i v tomto případě dopouští „obvyklé“ chyby, redukuje-li společnost optikou ekonomických kategorií, tj. když společenské vazby hodnotí „jen“ nebo převážně pohledem hospodářských systémů. Na jedné straně tento postup kritizuje, ale při zdůvodňování svých závěrů jej „nevědomě“ využívá. V případě redukce společenských interakcí na hospodářskou bázi lze totiž skutečně dospět k představě neosobních vztahů, jelikož pro ekonomické systémy jsou takové vztahy relevantní.⁴³ V důsledku toho pak může mluvit o potřebě obnovy humanity a zlidštění mezilidských vazeb, které ruku v ruce s ekonomickými a politickými faktory podvazují nárůst demoralizace. A právě obava z demoralizované společnosti, představuje oblast, pro niž mají především náboženství své kompetentní profesionály.

Připouští-li Küng, že politickou strategii a hospodářské rozhodování nelze nahradit pouze větší dávkou morálních příkazů, nebrání mu to v tom, aby navrhoval spojení politického kalkulu s etickými soudy, které by tvořilo strukturu nového paradigmatu politiky. To odpovídá neutuchající vůli nábožensko-morálních profesionálů kontrolovat vše prostřednictvím etických hodnot, a to od vědy až po naději na spásu. Je zřejmé, že preferování takového postupu přispívá značnou měrou k instrumentalizaci morálky a de facto nebezpečí instrumentalizace hrozí i světovému étosu. Küng sice přihlíží k tradičním étosům a neustále zdůrazňuje, že je potřeba mnoha morálních lidí fungujících v různých oblastech, od již zmiňované politiky a hospodářství až po oblast vědy a církve. Ale jeho projekt je především pokusem o vystavění světového étosu od počátku. Světový étos je tak výtvar etika, který jej konstruuje ad hoc. Étos se v jeho podání nestává předpokladem pro volbu jednání, což bylo doposud jeho funkcí, ale předmětem volby.⁴⁴

Možná instrumentalizace étosu spočívá v jeho vázanosti na mír, jenž je garantován náboženským mírem. Světový étos má být prostředkem k přežití lidstva. Právě neustálé zdůrazňování přežití devaluje možnosti étosů a vytváří z nich „pouhý“ instrument. Náboženství coby garant míru je „spotřebováno“ jako prostředek etiky pro přežití lidstva. V tomto okamžiku nejčastěji zaznívají kritické hlasy ze strany náboženských představitelů, jež si uvědomují, že v takovém případě by skrze náboženství již nebylo možné plně „realizovat“ bytí lidstva, když potenciál náboženství byl/bude spotřebován jako prostředek přežití. Pokus využít náboženství

43 Srov. Niklas Luhmann, *Láska jako vášeň*, přel. Miroslav Petříček, Praha: Prostor 2002, 17.

44 R. Spaemann, „Weltethos als ‚Projekt‘...“, 900.

kulturně a pedagogicky, tj. jako garanta morálky a etiky, resp. jako nástroje, jenž má zabezpečit „pouhé“ mravní šlechtění lidu, jsou považovány za nepřípustnou kastraci náboženství.

Možným Küngovým proviněním je nejen instrumentalizace étosu, ale i přecenění jeho funkce. Étos představuje mravní aspekty dané kultury, tj. její hodnotící prvky. Jenže vliv na společnost nemá pouze étos, ale i „světový názor“ dané společnosti, který je nesen kognitivními a existenciálními aspekty. Ty jsou určovány odlišnými typy ontologií, které diametrálně pozměňují náhled na společné horizonty či společenské konstanty. „Světový názor“ jednotlivých kultur vždy interpretuje po svém vlastní étos a představa jednotlicích norem, hodnot atd. není bez této doprovodné názorové interpretace možná.

Protože sebeúčelem celého konceptu je světový mír, snaží se jej Küng neztratit ze zřetele. K jeho podpoře konstruuje futuristické vize, které mají garantovat budoucnost a jejichž legitimita pochází z náboženství a jeho vidění světa. Je hodno pozornosti, byť by se to mohlo zdát překvapující, že dlouhodobě převládá tendence, která zdůrazňuje spíše harmonizující, stmelující, psychologicky integrující podpůrné aspekty náboženství, na rozdíl od jejich aspektů rozkladných a dezintegrujících. V důsledku toho je pochopitelná interpretace, podle níž světový étos a světový mír nemohou být bez náboženského míru, a to přesto, že spojitost mezi mírem, morálkou a náboženstvím je zpochybňována od 18. století, kdy si intelektuálové položili otázku po možném zdůvodnění morálky bez náboženské legitimity a kdy došlo k oddělení náboženství a morálky jako spojitých nádob.

Přesto náboženští představitelé, včetně Künga, sami sebe neustále pasují na členy poroty, která rozhoduje o způsobilosti či nezpůsobilosti přijímat určité hodnotové standardy. Protože se považují za reprezentanty hodnot celých skupin, pohlížejí na sebe jako na ztělesnění skupinových cílů a skupinové moci. Právě pocit, že jsou nositeli širšího poslání, jim umožňuje zdůvodňovat normy, příkazy, nároky a činy, které by si nejspíš nikdy nedovolili zdůvodňovat jakožto samostatná individua. Na základě toho ale dochází k určitému zproblematizování individuálního vlivu na proměnu světa. Küngova koncepce „nového“ étosu implicitně deklaruje formální předpoklad, že jedinec může mít nějaký podstatný, i když ne zcela předvídatelný vliv na běh dějin. Je ovšem otázkou, zda-li smí být tento předpoklad začleňován do kompetence etiky.

Sociálně-morální problémy, s nimiž se společnosti potýkají a jež se pokoušejí ve jménu „morálního pokroku“ řešit, nelze ztotožnit s morálními závazky kladenými na jednotlivce. Küng na jedné straně předpokládá individuální samostatnost, na straně druhé je zřetelným prototypem jedince,

který má sklon převzít na sebe zodpovědnost za společnost, a tak uspišit eticko-sociální změnu, jež má nepochybně vést k lepším zítřkům. Něco takového lze považovat přinejmenším za domyšlivost, v horším případě za mocenskou ambici, u které je lhostejné, zda je osobní nebo ve službách nějaké instituce. V takovém případě je otázkou, je-li možné mluvit o etickém smýšlení a jednání. Lze se domnívat, že je nepřijatelné a těžko legitimovatelné, aby v prostředí, jež klade tak silný apel na individualitu a autentičnost, což nepopírá ani Küng, někdo působil v úloze jednoznačného morálního vůdce, byť ostentativně odmítajícího se do takové role pasovat.

Protože Küng nechce být z něčeho takového nařčen, uvažuje o institucionalizaci étosu. Jakým způsobem by však mělo k jeho institucionalizaci dojít, respektive kdo bude jejím garantem? Přestože je celou dobu nadsadě, že náboženství jsou hlavními „producenty“ mravního étosu, jeho vlastním garantem může být pouze stát. Jenomže pak je otázkou, jaké politické zřízení má poskytnout garanci institucionalizovaného étosu? Jednou z možností, která jako by se sama nabízela, je koncept světové federace či světového státu dalšího tübingského intelektuála s univerzalistickými ambicemi, kterým je Otfried Höffe.⁴⁵ Zdá se, že genius loci v Tübingen přímo svádí k produkci univerzalistických konceptů.

Küng se však vůči Höffemu vyjádřil odmítavě a to z toho důvodu, že nepojímá náboženství jako možný integrující prvek společnosti.⁴⁶ Protože chce tento aspekt zachovat, potřebuje takový politický model, který podrží náboženské svobody a poskytuje prostor pro „vměšování se“ do otázek morálky. Tímto politickým systémem je pro něj určitý model demokracie, která má nejlépe garantovat rozvíjení lidskosti. Náboženství, které není v Küngově koncepci privátní sférou, do níž bylo od dob osvícenství vykazováno, není schopno svou vlastní silou mravní étos prosadit, a proto je nuceno přizpůsobovat se právě platným státním strukturám, které ale v budoucnu mohou být ovlivňovány i jiným než demokratickým viděním.

Étos společně s etickými normami je tak nakonec určován státem, který je skutečným totálním pánem.⁴⁷ Jestliže se státu určitá morální vize nebude hodit, nepodpoří ji. Protože však Küngův světový étos nabízí „univerzální“ etické normy, jež mají umožňovat transparentní čtení, tj. jakousi všeobecně srozumitelnou, předem danou mapu mravů, nelze se v globalizujícím se světě divit politickému zájmu o tento koncept, obzvláště když předkládá tak uchu lahodící opěvování a prosazování povinnosti a odpo-

45 Ve zkráceném podání viz zejm. Otfried Höffe, *Gerechtigkeit*, München: O. Beck 2001, 96-112.

46 Srov. H. Küng, *Světový étos pro politiku a hospodářství...*, 175, 372 (pozn. 37).

47 R. Spaemann, „Weltethos als ‚Projekt‘...“, 903-904.

vědností. Co na tom, že jejich zdůvodňování je neseno kruhovou argumentací. Lidské bytí ve své nejvlastnější plnosti může být přeci usku- tečně jen správným plněním povinností a skutečnou odpovědností. Vyvozování bytí z povinností, jež je pak následně vyvozena z právě zkon- struovaného pravého lidského bytí, „umožňuje“ legitimovat jakoukoliv normu s odkazem na potřebu realizovat humanitu a dovršit lidskost.

Závěrem lze konstatovat, že Künigův koncept naplňuje do písmene cha- rakteristické znaky univerzalistických konceptů: neochvějně přesvědčení, že hodnoty, normy, příkazy a zákazy jsou univerzálně platné, ačkoli se jedná pouze o vznášení nároku na takovou platnost. A to přesto, že se při aplikaci obecných norem projevuje subjektivita lidského vnímání, které je anizotropní a pro žádného jedince neexistuje stejná hodnotová škála apli- kovatelná v interakcích označovaných jako morální.⁴⁸ Neexistence vztaž- ného bodu pro určení objektivních norem, pravidel, měřítek, principů atd. způsobuje paradoxnost morální volby. Jakékoliv pokusy o kódování mo- rální, tj. možnosti určit, co je dobré a co zlé, se hroutí v okamžiku, kdy je taková volba aplikována na sebe samu. V takovém případě totiž nelze roz- rozhodnout „zda rozlišení dobrého a špatného je samo dobré, anebo není-li spíše špatné“.⁴⁹

Přesto Künig tvrdí, že existují univerzálně dobré normy, které jsou osvědčené praxí minulých generací a jež odpovídají lidské přirozenosti. Historie je garantem norem, které se během věků tříbily, a dějiny zároveň podle Küniga objasňují co je lidská přirozenost. Künig se odvolává na histo- rii i přesto, že jakožto zastávce postmoderních náhledů a postojů ví, že postmoderna proměnila pohled na postavení samotné historie a optiku ča- su. Historie v postmoderně ztratila svou autoritativnost a posvátnost, při- čemž se proměnila v „pouhý“ zdroj myšlenek, postupů, forem aj. Post- moderna především zpochybnila onu „naivitu“ či nevinnost, s kterou bylo možné tvořit a produkovat emancipační projekty podobné světovému éto- su. S podivem lze proto nahlížet na Küniga, který se postmoderní situaci věnoval opravdu důkladně, a přesto bez uzardění takový projekt předklá- dá. Jedním z možných vysvětlení, že si Künig nikdy důkladně neosvojil jednu z hlavních metod postmoderny, kterou je skepse a ironie.

Přes všechny vznesené námitky vůči Künigově projektu mu nelze upřít snahu o důkladnou reflexi problémů, jež náležejí světu. To však nic ne- mění na faktu, že Künig je a zůstává především apologetou své „vlastní“ strany. Přestože by se mohlo zdát, že Künigův koncept je megalomanský a pro takové projekty již není v současnosti místo kvůli nedostatečnému prokázání legitimacy, je třeba před projekty tohoto typu zachovávat obe-

48 Radim Brázda, *Srovnávací etika*, Praha: Koniasch Latin Press 2002, 126.

49 N. Luhmann, *Láska jako vášeň...*, 193.



zřetnost, aby pod příslibem funkčnosti nedošlo k jeho realizaci. Küngův koncept je nepochybně lákavý, ale považuji jej za velmi diskutabilní především proto, že ve své podstatě může vést ve jménu humanity k omezení svobody a individuality jedince, byť právě jimi se ponejvíce zaštiťuje.

**SUMMARY****In This Sign Will You Win? Hans Küng's Conception of Humanity and the Legitimacy of His Concept of the World Ethos**

In the submitted study, the author tries to analyze the ethical project of the "World Ethos" whose presenter is the German theologian Hans Küng. In his works Küng tries to prove the necessity of realization of the world accepted moral ethos which should be a base for building the better society. Küng unfolds his arguments from several headings: "If there is no ecumenical peace, there will never be any peace among nations." And in this case, according to Küng, there will never be the fulfillment of human existence – *humanum*. The central category of humanity – *humanum* as a base for moral regulations is the matter of this analysis. The study also represents an attempt to exemplify the concealed premises which lie at the background of Küng's argumentation.

Ústav filozofie
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita
Arna Nováka 1
602 00 Brno

JAN VÁNĚ

e-mail: jan.vane@email.cz