

Ctnosti – stručný přehled vývoje1. Úvod

Jaroslav Vokoun píše v doslovu k českému vydání sborníku *Mut zur Tugend*, že termín „ctnost“ se v češtině stal „téměř cizím slovem“. A pokračuje: „Nesetkal jsem se zatím mezi studenty s tím, že by toto slovo napsal někdo pravopisně správně“.¹ Toto jistě trochu přehnané tvrzení není samozřejmě kritikou špatné znalosti českého pravopisu u studentů, ale vyjádřením faktu, že ctnost jako taková je dnes něčím do velké míry neznámým, respektive fenoménem, jenž je automaticky spojován s dobami dávno uplynulými. Je možné (jak se dále domnívá tentýž autor), že tu zapůsobilo i asociování ctnosti s obsahy sexuální morálky, které byly postupně širší veřejností odmítány, přičemž za jednu z hlavních cézur v postoji k dané oblasti jsou považována šedesátá léta dvacátého století. Také Helmut Weber v podobné souvislosti usuzuje, že ve společnosti, která je zaujatá opakem čistoty, je lhostejnost k ctnosti naprosto nutným důsledkem.² Sám ovšem má za to, podobně jako výše zmíněný teolog, že výlučné spojování ctnosti se sexualitou je povážlivým zúžením významu tohoto slova, a uvádí také mnohem obecnější příčinu „zapomnění“ na ctnost, pod kterou ostatně můžeme lehce subsumovat i předchozí výtku. Weber píše: „Mnohem spíše dochází k tomu, že mnohé jiné, co bylo dříve vydáváno za ctnost, posuzuje se dnes kriticky.“³ Jedná se tedy v první řadě o zlomy v celkovém nahlížení na dříve bezproblémově vnímané hodnoty. Podle mého soudu je zde však přílehavější hovořit o posunech. Nemusí jít totiž hned o zvrát od přitakání k negaci, ale o pozvolnou proměnu postojů. Když píše Eugen Walter v již zmíněném sborníku o přátelství, posteskuje si, že jako mladí o tomto vztahu mnoho přemýšleli, zatímco dnes se nejedná o „žádné velké téma“. Ačkoliv je ve svém celkovém hodnocení více než střízlivý a klade důrazy spíše na nutné omezení člověka v navazování vztahů a možnost eschatologického naplnění, po přečtení jeho příspěvku může čtenář získat neodbytný pocit, že nynější doba nepřeje velkým přátelstvím. Např. autorova zmínka o mizení „dopisové kultury“ nemusí být chápána pouze v souvislosti s neexistencí svědectví o současných přátelstvích,

¹ VOKOUN, 1998, s. 143.

² WEBER, 1998, s. 329. Ačkoliv je jisté, že pro určité vrstvy společnosti jsou Weberova slova přílehavá, osobně bych byl opatrnější. Lehce lze totiž sklouznout k sexuální demonizaci současnosti. Některé výzkumy naopak ukazují, že v České republice je dnešní generace méně promiskuitní než generace předchozí (což ovšem může souviset i s dalšími skutečnostmi, např. s tím, že během totality byla sexualita chápána jako jedna z oblastí „úniku“).

³ WEBER, 1998, s. 330.

kteřá jsou jistě stále navazována a trvají, ale mohou a jsou také důležitým podnětem k úvahám o tom, zda nejen telefony, ale i elektronická pošta a SMS svým způsobem neblokují prohlubování vzájemného vztahu.⁴ Vraťme se však zpět k hlavní myšlence, tj. konstatování posunu v chápání a posuzování, co je a není ctnost. Setkáváme se tu totiž s dvěma dalšími problematickými skutečnostmi, které s tímto konstatováním souvisejí, a prohlubují tak propast mezi dřívější samozřejmostí ctnosti a dnešním zpochybňováním. Jedná se jednak o obtíže spojené s všeobecně přijatelnou definicí ctnosti vůbec, což je ovšem na druhé straně osudem takřka všech klíčových pojmů nejen v oblasti etiky,⁵ jednak o závislost postojů k hodnotám na kulturním kontextu.

V tomto ohledu tedy nejde jen o vývoj (posun) v rámci např. evropského prostoru, po staletí určovaného křesťanstvím, ale právě o vzájemnou diferencii oblastí, které se vyvíjely pod zcela jinými vlivy. Obě uvedené těžkosti lze dobře dokumentovat na sborníku *The life of virtue*, jehož cílem bylo porovnání ctností v židovství, křesťanství, islámu, hinduismu a buddhismu. Zarazí nás zde právě totální absence jakéhokoliv vymezení ctnosti (tj., co se jí vlastně míní). Přispěvatelé se tak sice elegantně – totiž mlčením - vyhnuli nesnázi definice, ale tímto „úhybným manévrem“ vlastně jen podtrhli závažnost celého problému.

Závislost na kulturním a náboženském kontextu lze potom vysledovat např. tehdy, zamyslíme-li se na možnostech kompatibility mezi hinduistickým a křesťanským chápáním ctnosti. Podle mého soudu se zde jasně ukazuje, že v mnoha zásadních ohledech je shoda náhledu neuskutečnitelná. Již jinak chápaná antropologie klade možnému sblížení nepřekonatelné překážky. Podle hinduistických představ existuje v člověku jakési „vyšší ego“ (*higher Self*), které nemůže být „ovlivněno ani ctností, ani oslabeno neřestí“.⁶ Tím je zřejmě také umožněno, aby za výjimečnou osobnost byl považován ten, kdo překračuje běžnou morálku, kdo se doslova pohybuje mimo dobro a zlo - právě protože si je vědom, že jeho nejvyšší a nesmrtelná složka zůstává za všech okolností nezasažena.⁷ Na druhé straně je ovšem vznášen požadavek, který zasahuje mnohem větší část hinduistů, aby věřící jednali v souladu se svým postavením a přirozeností. S tím samozřejmě souvisí nemožnost vymanit se z kastovního systému; taková akce by byla chápána jako projev neřesti.

⁴ V této souvislosti se mi jeví velmi zajímavá častá praxe uživatelů elektronické pošty, totiž rezignace na dodržování interpunkce a následnou kontrolu (opakované čtení), což se projevuje nebyvalou řadou překlepů. To je podle mého soudu mj. znamením, že autor nemá zájem na přesném vyjádření svých myšlenek a také „nemá čas“. Ten je ovšem základním předpokladem každého hlubšího vztahu.

⁵ Těžko lze např. očekávat, že bude kdy podána definice něčeho natolik fundamentálního, jako je člověk, takovým způsobem, aby bylo dosaženo univerzálního konsensu.

⁶ SMITH, 2001, s. 90.

⁷ Viz SMITH, 2001, 97.

Na obou těchto rovinách, běžnosti i výjimečnosti, se mi jeví křesťanský postoj jako neslučitelný s pohledem hinduistickým. Křesťan nemůže přijmout ani to, že by některá část jeho osoby byla nedotčena následky hříšného jednání, ani to, že mezi lidmi existují nepřekonatelné sociálně-náboženské bariéry. Také otázka přirozenosti je velmi sporná a nelze jistě jednoduše přitakat formulí, která nás vybízí jednat podle ní.⁸

2. Ctnost – stručný přehled vývoje

V této kapitole se pokusím načrtnout vývoj koncepce ctnosti, přičemž se omezím na myslitele, kteří byli určující pro evropský prostor.

Jedny z prvních zmínek v souvislosti s ctností jsou spojeny se jménem Pýthagorás, jenž se narodil kolem roku 530 př. Kr. na ostrově Samos.⁹ Údajně se pokusil o „pojmenování a rozdělení ctností“.¹⁰

Mnohem důležitější postavou byl ovšem Sókratés (asi 470-399 př. Kr.), i když o něm, podobně jako je tomu u Pýthagory, nemáme spolehlivé a vzájemně nerozporné informace.¹¹ Je těžké také zhodnotit, do jaké míry jsou „Sókratovy“ myšlenky o ctnosti obsažené v Platónových dialozích autentickým vkladem Sókrata a do jaké míry konstrukcí samotného Platóna.¹² V každém případě byl však Platón Sókratem hluboce ovlivněn, a proto by nebylo na místě nezmínit ideje, které jsou mu přičítány. Jedná se zejména o chápání ctnosti jako pravého poznání či pravé moudrosti. Toto poznání je spjato s dobrem. Jádro Sókratova náhledu na ctnost výstižně charakterizuje F. Ricken: „Stejně jako umění, znamená i ctnost (*areté*¹³) „v něčem se vyznat“. V míře, v jaké se řemeslník vyzná ve svých věcech, daří se jeho dílo. Dílo, v němž se vyzná ctnostný člověk, je dobrý život. Každé umění nachází své naplnění v nějaké činnosti; kdo uplatňuje určité umění, má z něj o to více radosti, čím lépe jej ovládá. Tak i zdárný, šťastný život je možný jen prostřednictvím ctnosti. Ctnost má také

⁸ Je samozřejmé, že židovství a islám je křesťanství v pohledu na ctnosti mnohem bližší než popsaný příklad – hinduismus. Jacob Neusner o vztahu křesťanství a židovství v kontextu ctnosti konstatuje: „Ve svých základních strukturách jsou [tato náboženství] analogická. Ve svém vyjádření těchto struktur se liší.“ (NEUSNER, 2001, s. 56)

⁹ Zde se odvolávám na WEBER, 1998, s. 334, ačkoliv autor neposkytuje přesnější odkaz, kterého by tu bylo zapotřebí již z toho důvodu, že Pýthagorás po sobě nezanechal žádný spis (viz RICKEN, 1999, s. 22).

¹⁰ WEBER, 1998, s. 335.

¹¹ „Podle Aristofana je Sókratés osvícenský ateistický přírodní filosof a sofista ve špatném slova smyslu, který mladé lidi učí, jak z bezpráví učinit právo. Platónův Sókratés je odhodlaný odpůrce sofistů. Proti tázajícímu se, vlastní nevědění zdůrazňujícímu Sókratovy raných Platónových dialogů, které poukazují na jeho hlubokou ironii, staví Xenofón ctnostného a bodrého občana, jenž hájí povrchní a prospěchářské myšlení. Aristotelés souhlasí s Platónem.“ (RICKEN, 1999, s. 40)

¹² Viz PORTER, 2001, s. 97. Existovala i extrémní pozice, jejíž zastánci tvrdili, že vše podstatné přejal Platón od Sókrata (viz RICKEN, 1999, s. 40).

¹³ Toto slovo souvisí s se superlativem slova *agathon* (viz WEBER, 1998, s. 328, pozn. 506).

sociální význam: každé umění slouží.“¹⁴ U Sókrata tak nacházíme základní důrazy, které jsou pozdější tradicí rozvíjeny – ctnost je něco, co vyžaduje stálý cvik, určitým způsobem usnadňuje život a vztahuje se ke společnosti.

Společenský rozměr ctnosti můžeme sledovat také u Platóna (427-347 př. Kr.). „Dokonalá polis musí mít čtyři kardinální ctnosti: moudrost, statečnost, uměřenost a spravedlnost [...]“¹⁵ Úzká propojenost mezi individuálním a sociálním je dána u tohoto myslitele již tím, že základní složky společnosti odpovídají mohutnostem duše,¹⁶ rozumové (*logistikon*), vznětlivé (*thymoeides*) a dychtivé (*epithymétikon*). Zatímco vznětlivost je spojena s afekty, které se mohou zrodit, setkáme-li se na cestě za dobro s překážkami, dychtivost je bezrozumovou pudovou silou, jež je motivována libostí a nelibostí.¹⁷ Rozumová část duše má přitom zcela nadřazené a určující postavení. Na druhé straně je rozum na vznětlivost a dychtivost odkázán v tom smyslu, že se určitá dobra mohou uskutečnit jen skrze ně – pokud se ovšem nechají racionálně řídit. V ideálním případě následně člověk dosahuje „harmonie všech pohnutek“.¹⁸ Důležitá role zde připadá spravedlnosti (*dikaioyné*), která znamená – a na tomto místě můžeme pozorovat určitou shodu s pojetím hinduismu – že každý koná to, co mu náleží, což opět koresponduje s adekvátní funkcí jednotlivých duševních mohutností.

Podobně jako Platón, vychází Aristotelés (384-322 př. Kr.) z premisy, že se duše skládá ze tří částí, čímž je dána základní možnost konfliktu a nutnost usměrňování (cviku).¹⁹ Chybí u něho ovšem dualismus (tělo-duše), jehož zřetelné stopy lze v platonismu pozorovat. Zvláštním Aristotelovým přínosem v rámci jeho etických úvah je rozdělení na ctnosti dianoetické a etické.²⁰ Z dianoetických ctností je pro systém aristotelovské etiky významná především rozumnost (*frónésis*), kterou Arno Anzenbacher výstižně definuje jako „cit pro to, co je v dané situaci mravně správné“.²¹ V tomto smyslu rozumnost úzce souvisí s nabytým fondem zkušeností a věkem.²² Další důležitý vklad tohoto vlivného řeckého filosofa je spojen s termíny střednost (*mesotés*) a zvyk (*hexis*). Prvé vyjadřuje Aristotelův názor, že ctnost se nachází vždy mezi dvěma krajnostmi, např. štědrost se vymezuje jednak vůči marnotratnosti, jednak vůči lakomství. Nejedná se přitom o určení jakéhosi mechanického či aritmetického středu, ale důležitá je vždy individualita každého člověka. Pokud využijeme příkladu

¹⁴ RICKEN, 1999, s. 41.

¹⁵ RICKEN, 1999, s. 78.

¹⁶ Viz RICKEN, 1999, s. 71.

¹⁷ Viz ANZENBACHER, 1994, s. 134 a RICKEN, s. 1999, s. 71.

¹⁸ RICKEN, 1999, s. 72.

¹⁹ Viz RICKEN, 1999, s. 117. K částem duše viz FUCHS, 2003, s. 114n.

²⁰ Přehledně zobrazuje Aristotelovu klasifikaci ANZENBACHER, 1994, s. 136.

²¹ ANZENBACHER, 1994, s. 139.

²² Viz RICKEN, 1999, s. 122.

sportovce a tréninku, je patrné, že ideální střednost se bude nacházet jinde u tvrdě trénovaného profesionála a jinde u amatéra, jenž sportuje rekreačně. V každém případě by však u obou měl postupně vzniknout a upevňovat se zvyk, tedy to, co bylo později nazváno „habitus“.²³ Upevňování zvyku napomáhá výchova, která je v širším kontextu spojena s Aristotelovou premisou „polis jako mravně neporušeného společenství“.²⁴ Důraz na obec (spolu s důležitou rolí přátelství) nám zároveň odhaluje důležitý rys Aristotelova uvažování, totiž skutečnost, že není individualistické. Bez společenství není možné dosáhnout blaženosti, ke které směřují všechny ctnosti. „Ctnost je dokonalá teprve tehdy, je-li ku prospěchu lidskému společenství.“²⁵

Zcela svébytně navazují na tradice řecké filosofie stoikové, jak je označován časově poměrně dosti rozvrstvený proud myslitelů od Zénóna z Kitia (asi 333/2-262/1 př. Kr.) až po Marca Aurelia (121-180). Z hlediska pojednávaného tématu je důležité, že právě pojem „ctnost“ hrál u stoiků nezanedbatelnou roli. K získání této kvality bylo podle nich zapotřebí zejména dvojího výkonu – sebeovládání (*enkrateia*) a soběstačnosti (*autarkeia*).²⁶ Dalším důležitým prvkem, který rozhoduje o naší schopnosti žít ctnostně, je umění rozlišovat mezi tím, co je mravně relevantní a co je mravně indiferentní (*adiaforon*). Podle stoických představ zůstává ctnostný člověk netečný např. k nemoci či svému postavení, protože ví, že na těchto stavech nestojí jeho blaženost. Ta je spojena výlučně s tím, co můžeme ovlivnit. „Zvláště u Epikteta vychází celá ethika z rozdílu mezi tím, co je v moci naší (představy naše, city, myšlenky, žádosti), a mezi tím, co v moci naší není (slast, statky vnější, tělo krása, zdraví, majetek, dobrá pověst).“²⁷ Tím se stoikové radikálně odlišují od představ, které měl o blaženosti Aristotelés. U něho totiž závisela i na vnějších okolnostech. Např. časná smrt (pro stoiky *adiaforon*) blaženost neumožňuje.²⁸ Poměrně zajímavým jevem, který je znám zejména od pozdního stoika Marca Aurelia, je požadavek lásky k bližnímu a nepříteli.²⁹ Zatímco se v tomto případě jedná o rys, který je v jistém smyslu souběžný s křesťanstvím, v jiném směru bylo křesťanství stoicismem přímo ovlivněno, a to zejména díky zprostředkovatelskému úsilí (ve smyslu přenosu do římské kultury) Ciceronově (106-43 př. Kr.). Jeho vliv je patrný např. u Ambrože a Augustina.³⁰ Díky Ciceronovi se také utvrdila

²³ Tento termín souvisí s latinským *habere*, podobně *hexis* s řeckým *echein*. Viz WEBER, 1998, s. 335, pozn. 527.

²⁴ RICKEN, 1999, s. 118.

²⁵ RICKEN, 1999, s. 124.

²⁶ Viz FUCHS, 2003, s. 121.

²⁷ DRTINA, 1930, s. 17.

²⁸ Viz RICKEN, 1999, s. 116.

²⁹ Viz DRTINA, 1930, s. 19.

³⁰ Viz STUBHANN, 1992, heslo *ctnost*.

představa o čtyřech základních ctnostech a začalo platit toto „klasické pořadí: rozvážlivost, spravedlnost, statečnost a umírněnost (*prudencia, iustitia, fortitudo, temperantia*)“.³¹

Otisky stoických důrazů nacházíme i v biblickém svědectví, jak je to patrné v tzv. „seznamech ctností“ či „katalozích ctností“.³² Obecně lze však říci, že v *Bibli* se takřka nevyskytuje explicitní zmínka o ctnosti jako takové (ve smyslu tematizace). Již terminologický průzkum se navrácí s žalostnými výsledky. Pouze v deuterokanonické *Knize moudrosti*, jejíž autor byl ovlivněn helénismem, nacházíme tuto větu: „A miluje-li kdo spravedlnost, jejím dílem jsou ctnosti; ona vyučuje odvaze a rozumnosti, spravedlnosti a statečnosti, nad které v lidském životě není nic prospěšnějšího.“³³ *Nový zákon* míní na dvou místech (Fp 4, 8; 2 Pt 1, 5) slovem *areté* dobrý postoj, tedy ctnost v specifickém smyslu, na dvou sílu či slávu Boží.³⁴ Je tedy „ctnost“ něčím nebiblickým, respektive čímsi naprosto marginálním? Na tuto otázku dává výstižnou a uspokojivou odpověď Helmut Weber: „Třebaže se o ní nikdy neuvažuje výslovně, její stopy jsou v ní [*Bibli*] zřetelně přítomné, takže pozdější výstavbu nauky o ctnosti v křesťanské etice nemusíme považovat za zásadně nebiblickou.“³⁵ Citovaný autor svůj názor také podkládá přesvědčivými argumenty, mezi něž patří existence zmiňovaných katalogů ctností, biblický požadavek trvalých postojů (či opakovanosti, např. v odpuštění) a nárok vznesený Ježíšem, aby člověk byl dobrý již ve svém srdci (dobrý strom dává dobré plody). S ohledem na pozdější tradici je na závěr třeba zmínit ještě biblickou pasáž, která se stala jednou z pozdějších základů tzv. „teologických“ či „vlitých ctností“ – víry, naděje a lásky. Mám samozřejmě na mysli proslulou „velepíseň lásky“, která se nachází v 1K 13.³⁶

Další etapa, které je významná pro nové uchopení ctností, nyní již ve vysloveně křesťanském kontextu, je spojena s myslitelským úsilím církevních otců. Pro další teologický vývoj je v tomto ohledu důležitý zejména Augustinus (354-430), který - vedle využití platónských a stoických motivů - zdůraznil význam lásky. Ta je jednak (pozitivně) radostným vztahem k Bohu, jednak (negativně) zbraní proti hříchu.³⁷ Pohanské pojetí ctností tyto vztahy nezná, a proto se musí jednat nutně o deformovanou koncepci.³⁸ Zatímco tento představitel patristiky dokázal své úvahy spojit s obdivuhodnými psychologickými analýzami a postřehy,

³¹ WEBER, 1998, s. 336. Viz též PORTER, 2001 s. 99.

³² Tento termín zavedla škola dějin formy (viz STUBHANN, 1992, heslo *ctnost/seznam ctností*).

³³ Mdr 8, 7.

³⁴ Viz WEBER, 1998, s. 333 a pozn. 523.

³⁵ WEBER, 1998, s. 334.

³⁶ Širším souvislostem ohledně biblickém chápání „teologických ctností“ se věnuje PESCHKE, 1999, s. 36-39, 78-82 a 93-98.

³⁷ Viz FUCHS, 2003, s. 126.

³⁸ Viz PORTER, 2001, s. 100 a FUCHS, 2003, s. 126.

jiní (Jan Kasián (360-435), Řehoř Veliký (540-604)) se zaměřili spíše na katecheticky orientované deskriptivní výčty ctností, které mohou zabránit neřestem, jež nás vzdalují Bohu.³⁹ Řehoř Veliký přitom ctnosti „vidí utvářeny Duchem Božím a chápe rovněž v bibli uvedených sedm darů Ducha výslovně jako ‘ctnosti’“.⁴⁰ Ambrož (339-397), jehož kázání tolik zapůsobila na Augustina, je významný zase tím, že poprvé výslovně používá termínu „kardinální“ ve vztahu k čtyřem stoickým ctnostem.⁴¹ Je také znám rozhodnou obhajobou ctnosti čistoty, která se nachází v řadě jeho spisů věnovaných panenství.⁴²

O několik století později se vynořuje nový proud, který je – přes řadu vzájemných rozdílů mezi mysliteli – nazýván souborně „scholastika“. V její rané periodě se setkáváme s dvojicí teologů, kteří v nejednom ohledu zřetelně poznamenali další myšlenkový vývoj. Jedná se o Petra Lombarda (1100-1160) a Abaelarda (1074-1142). Oba se zabývali ctností, ale jejich koncepce nebyly zcela v souladu. Zatímco Abaelard rozuměl těmto habitům po aristotelsku, Lombardus jim vdechl specificky křesťanský nádech tím, že zdůraznil Boha jako pramen ctností. A byl to zřejmě jeho žák Petr z Poitiers (?-1205), který přidal k větě svého učitele „*quam solus Deus in nobis operatur*“ důležité spojení „*sine nobis*“.⁴³ Jak je tedy patrné, docházelo v tomto období, podobně jako v patristice, ke kombinacím mezi filosoficky a teologicky pojatými ctnostmi. To se projevuje např. u Viléma z Auxerre (1150-1231), který rozlišoval mezi láskou, nadějí a vírou jakožto ctnostmi teologickými (tj. závislými na milosti) a ostatními habitusy jakožto ctnostmi veřejnými (kardinálními), jež mají svůj základ v přirozeném zákonu. Jsou tak přístupné všem lidem a slouží jako příprava pro přijetí lásky, naděje a víry.⁴⁴ Témata, která lze sledovat u Petra z Poitiers a Viléma z Auxerre, následně podrobně rozpracoval patrně nejvýznamnější teolog scholastického období Tomáš Akvinský (1225-1274). Ten byl, jak známo, hluboce ovlivněn Aristotelovým filosofickým systémem a daný fakt samozřejmě platí i pro jeho obšírné pojednání o ctnosti, jak ukazuje např. jeho důraz na rozumnost (*prudentia*) či rozlišování na ctnosti dianoetické a etické, přičemž druhé dělí dále na teologické (*virtutes theologicae*) a mravní (*virtutes morales*).⁴⁵ Teologické ctnosti

³⁹ Viz PORTER, 2001, s. 101 a DATTRINO, 1997, s. 238.

⁴⁰ WEBER, 1998, s. 336.

⁴¹ H. Weber nás opět upozorňuje na etymologii slova. Latinské *cardo* = stěžej, dveřní závěs, pant. Viz WEBER, 1998, pozn. 531.

⁴² Viz DATTRINO, 1997, s. 189-190.

⁴³ Viz WEBER, 1998, pozn. 559. Na tomto místě se tedy J. Porter, který tvrdí, že „bez nás“ bylo obsaženo již u Lombarda, zřejmě mylí. Viz PORTER, 2001, s. 101n.

⁴⁴ Viz PORTER, 2001, s. 102.

⁴⁵ V *Sumě* T. Akvinského se tak nachází sedm podstatných ctností – víra (*fides*), naděje (*spes*), láska (*caritas*), rozumnost (*prudentia*), spravedlnost (*iustitia*), statečnost (*fortitudo*) a uměřenost (*temperantia*). Ty jsou však dále rozděleny do řady „podctností“ (WEBER, 1998, s. 337). Celkově se tak T. Akvinský zabývá 44 ctnostmi (viz SKOBLÍK, 1997, s. 42).

jsou, stejně jako u Viléma z Auxerre, závislé na Boží milosti, jsou tedy, jak říká T. Akvinský, vlité (*infusae*). Myšlenkově vlivné bylo určení vzájemného vztahu mezi oběma druhy etických ctností, vedené antropologickým předpokladem, že člověk je schopen získávat habity, které nezávisí na vlité milosti. Na druhé straně tuto nezávislost nelze chápat jako neexistenci žádného vztahu. Teologické ctnosti totiž mají moc zdokonalit to, co je dáno přirozeně. Danosti se ovšem u každého člověka liší,⁴⁶ což je další rys, který spojuje T. Akvinského s Aristotelem. V této souvislosti je třeba ještě uvést Tomášův aristotelský důraz na začlenění jedince v polis. Podle jeho názoru „není možné, aby člověk byl dobrý, jestliže by neměl správný vztah ke společnému dobru“.⁴⁷

Je možné jistě říci, že scholastikou (a zvláště T. Akvinským) zformované pojetí ctností nebylo na své další cestě dějinami nijak radikálně zpochybněno. To platilo ovšem jen do nástupu reformace. Vůdčí duch tohoto hnutí Martin Luther (1483-1546) proslul svými výroky vyjadřujícími krajní odpor k scholastice. Teology zmíněného období neváhal nazvat „svinskými“ a o Aristotelovi se vyjádřil jako o „žluklém filozofovi“.⁴⁸ Podle O. H. Pesche přitom spočívá „jádro problému Lutherovy konfrontace se scholastikou (a s jejím nevlastním otcem Aristotelem) v tom, že Lutherovi v pojmu habitu poněkud uniká proces transformace, a také v tom, že scholastičtí teologové jej, přinejmenším v době Lutherově, neukázali vždy dostatečně zřetelně. Při výkladu lidského vztahu k Bohu totiž scholastikové v pojmu habitu zdůrazňovali vždy jen prvek snadnosti [...], nikoli však prvek dlouhého cvičení“.⁴⁹ Ale ani to, co Pesch považuje za druhý defekt, by se v případě nedeformovaného tradování neobešlo u Luthera bez otázek. Jeho klášterní zkušenost, kdy ani nejpřísnější asketická cvičení nepomáhala na cestě k Bohu, pro něj byla příliš živá. Na druhé straně je nepochybné, že věděl o nutnosti určitého růstu.⁵⁰ V čem konkrétně tedy vězel hlavní problém? Patrně nikoliv pouze v absenci důrazu na asketická cvičení, ale spíše v nedostatečně zdůrazněném faktu, že ani touto askezí si nelze získat Boží milost. Toto theologumenon bylo přitom dřívější scholastickou teologií jasně vyjádřeno oním „*sine nobis*“.⁵¹ Je tedy pravděpodobné, že došlo k výkladovému pochybení jak na straně Lutherově, tak na straně jeho oponentů. To se

⁴⁶ „Ctnost je člověku přirozená jakoby počátečně, a to [...] podle přirozenosti jedince pak, pokud z uzpůsobení těla někteří jsou buď lépe nebo hůře uzpůsobeni k některým ctnostem [...] A podle toho jeden člověk má přirozenou způsobilost k vědění, jiný k udatnosti, jiný k mírnosti.“ Citováno podle FUCHS, 2003, s. 134.

⁴⁷ Citováno podle STÖRIG, 1995, s. 191.

⁴⁸ Viz PESCH, 1999, s. 52.

⁴⁹ PESCH, 1999, s. 53.

⁵⁰ Helmut Thielicke např. opakovaně zmiňuje jeho tezi: „*Proficere est nihil aliud, nisi semper incipere. Incipere sine proficere hocipsum est deficere.*“

⁵¹ Proto podle O. H. Pesche „i doložené soudy starších lutherovských badatelů, že prý si podle středověkého učení člověk má získat víru a milost cvičením, nemůže dnes žádný lutherský teolog opakovat, aniž by se blamoval“. Viz PESCH, 1999, s. 110.

konkrétněji ukazuje na jeho odporu k tradiční tezi, že víra je utvářena láskou (*fides caritate formata*), kterou Luther mylně interpretoval jako prohlášení, že víra ospravedlňuje jen tehdy, je-li spojena se skutky lásky. Ve skutečnosti bylo to, co mínil termín *caritas* shodné s Lutherovou „vírou“ - šlo o celostné odevzdání se Bohu. Scholastická teologie užívala daného slova s uvedeným specifickým obsahem právě proto, že vírou chápala především akt souhlasu rozumu (zatímco láska a naděje byly spojovány s vůlí), a v tomto smyslu neznamenovalo „věřit“ zasaženost celé osoby. Lutherovo nepochopení si zde můžeme zčásti vysvětlit jeho scholastickým „zdrojem“ Gabrielem Bielem, který zastával poměrně specifické názory, zčásti pak provokativní polemikou, která nepochopila nuance lutherské teologie. Někteří odpůrci Luthera si přitom dokázali i zde zachovat chladnou hlavu. Např. „při augsburských jednáních konstatovali i rozhodní protivníci, mezi jinými Johannes Eck, že reformační učení o víře a skutcích je v podstatě korektní, nanejvýš lze s pastoračním zřetelem říci, že je někdy nemoudře formulováno“.⁵² Závěrem zde tedy budiž opatrné konstatování, že k definitivnímu rozhodnutí, jaké měl Luther stanovisko k ctnosti, by bylo zapotřebí pečlivé analýzy podobných struktur v jeho myšlení, protože mnohé, co by se snad mohlo zdát jasným vodítkem, je spíše zavádějící, jak ostatně ukazuje i výše uvedený příklad. Případné zkoumání je však již předem ztíženo nesystematičností reformátorova myšlení.⁵³ Z tohoto zřetele jsou jistě mnohem snazším badatelským materiálem spisy Jana Kalvína⁵⁴ (1509-1564), Filipa Melanctona (1497-1560) či Huldrycha Zwingliho (1484-1531), které nabízejí možnost úvah jednak nad významem posvěcení (a jeho potenciálním vztahem k ctnostem), jednak nad vlivem humanismu a návratem aristotelismu.⁵⁵

V každém případě se zdá, že reformací byla odstartována epocha, která znamená – celkově viděno - krizi či alespoň přehodnocení do té doby tradovaných představ o ctnosti; na druhé straně se nicméně setkáváme i s návraty k rozpracovaným pojetím minulosti. Teologa a právníka Hugo Grotia (1583-1645) vede důraz na přirozený zákon k odmítnutí etiky ctnosti, což bylo např. ještě pro Tomáše Akvinského něčím nemyslitelným.⁵⁶ A zhruba za sto let od Grotiovy smrti dochází k dalším transformacím dřívějšího systému. David Hume (1711-1776) zakládá svou etiku na kategoriích sympatie a mravního citu; tím také narušuje primát rozumovosti, jak byl znám ve vztahu k ctnosti nejpozději od Sókrata. D. Hume tvrdí: „Rozum

⁵² PESCH, 1999, s. 118. K celému problému viz PESCH, 1999, s. 110-121.

⁵³ K složité problematice nesystematičnosti u Luthera viz PESCH, 1999, s.225-229.

⁵⁴ Ke Kalvínově etice viz FUCHS, 2003, s. 138-144.

⁵⁵ F. M. Dobiáš (DOBIÁŠ, 1971, s. 48) je např. v hodnocení Melanctonova zájmu o Aristotela velmi strohý: „Filosofická etika tak opanovala pole, že pro theologickou etiku už mnoho místa nezbylo. Je to symptom theologického úpadku už v zárodku reformace.“

⁵⁶ Viz PORTER, 2001, s. 103.

zprostředkovává poznání toho, co je pravdivé a nepravdivé, ze sklonu pochází cit pro krásu a ošklivost, pro ctnost a neřest.“⁵⁷ Alespoň částečnou a nepřímou závislost na rozumu přiznává jen u některých ctností.⁵⁸ Cit jako vodítko pro morální soudy i náboženský život⁵⁹ zdůraznil i významný teolog Jonathan Edwards (1703-1758), který se ve svém díle *The nature of true virtue* zabýval právě ctnostmi. Jejich dělením se přitom výrazně přiblížil starší tradici. Podle jeho názoru totiž na jedné straně existuje ctnost související s harmonií, kterou lze chápat jako přirozenou. V mezilidském vztahu je nazývána „spravedlnost“. Na druhé straně se setkáváme s ctností, jež zahrnuje lásku k Bohu, a je tak znamením jeho milosti. Vztah mezi oběma typy ctností je vyřešen analogicky k tomistickému pojetí – jde o vztah pozitivní přeměny a dovršení ze strany ctnosti spojené s milostí.⁶⁰ Úzká provázanost se starší tradicí, tentokrát ovšem časově posunutá ještě dále, do antiky, se zrcadlí ve spisech Friedricha Schillera (1759-1805). Ten znovu oživuje problém potřeby formovat smyslovost (náklonnost) a uvést ji do souladu s rozumem (povinností). Harmonie, jejíž dosažením se stáváme podle Schillera „krásnou duší“, je v jeho koncepci postavena do protikladu ke kantovské hegemonii povinnosti. „U Kanta pozorujeme tendenci chápat smyslové skutečnosti jako přírodně kauzální danost do té míry, že pro svobodně morální formování smyslové oblasti je už sotva prostor. Schiller tento stav pociťoval jako neuspokojivý. V tomto smyslu jeho kritika poukazuje na klasický pojem ctnosti.“⁶¹ V teologické oblasti navázal na tuto klasickou ideu o několik let později narozený Friedrich Schleiermacher (1768-1834), který nejen „reformuloval tradiční kardinální ctnosti“⁶² na základě svého pojetí jednání a zkušenosti, ale také se svými důrazy znovu vyzdvihl funkci ctnosti jako *fronésis*.

Dvacáté století v sobě nese všechny stopy předchozího vývoje v postoji k ctnostem. Je dobou odmítání daného tématu jako takového, ale i érou přehodnocování a pokusů o rehabilitaci nejrůznějších starších systémů. Ve filosofii takový návrat představuje Max Scheler (1874-1928). Podle jeho názoru „není pro ctnost příznačné pouze namáhavé snažení, neboť mnohem spíše sama zcela vyvěrá z radosti z dobra“.⁶³ V současnosti je také stále hojně diskutován obnovující pokus skotského filosofa Alasdaira MacIntyry (*1929), který je tlumočen v jeho knize *After Virtue* z r. 1981. MacIntyre v ní obžalovává individualistickou, atomizovanou společnost a poukazuje na význam konkrétní komunity, v níž se formují

⁵⁷ Citováno podle ANZENBACHER, 1994, s. 29.

⁵⁸ Viz PORTER, 2001, s. 104.

⁵⁹ Zde byl důležitý jeho spis *Religious Affections* z r. 1754. Viz LANE, 1996, s. 166.

⁶⁰ Viz PORTER, 2001, s. 104n.

⁶¹ ANZENBACHER, 1994, s. 130.

⁶² PORTER, 2001, s. 106.

⁶³ WEBER, 1998, s. 330.

ctnosti. Právě tato závislost na konkrétním společenství zároveň prozrazuje, že musí být odmítnut pokus „zkonstruovat univerzální bázi, která by mohla být kulturně přesahující“.⁶⁴ Při své analýze čerpá zejména z Aristotela, o němž tvrdí, že neusiloval o preskripci ctností, jak se mají teprve zformovat, ale vycházel již z daného stavu, který popsal. „Filozofie může u osoby vyvolat a vybudit pouze to, co by v ní již být mělo.“⁶⁵

V oblasti teologické reflexe můžeme pozorovat v zájmu o téma ctností značný rozdíl mezi jednotlivými konfesemi. V protestantismu se ve 20. století začínají brzy objevovat tendence, které znamenají jednoznačné sebevymezení vůči liberální teologii. Tento trend s sebou nese i odmítání předchozí etizace náboženství a kritiku Schleiermacherových důrazů, včetně ctnosti. Teologie katolické církve naopak stále žije z impulsu encykliky *Aeterni patris* z r. 1879, která prohlásila filosofii Tomáše Akvinského za své oficiální učení. Přesto se i na straně protestantské teologie začíná objevovat kritika upuštění od „ctností“. Např. Konrád Stock se - vedle nabídnutí vlastní teorie ctností - snaží v knize *Grundlegung der protestantischen Tugendlehre* analyzovat stav evangelické teologie 20. století. Ta je podle jeho názoru příliš zatížena důrazy na etiku povinnosti a norem, dále je zde subjektivita jednoznačně omezována na racionální složky (teologií není příliš reflektováno cítění) a vládne v ní přílišné vymezování vůči liberální teologii (autor v této výtce myslí zejména na dialektickou teologii), jež se projevuje v rozhodné opozici „zaslíbení versus prožívání“.⁶⁶

Exkurs: Stanley Hauerwas (*1940)

Jako příklad snah o vzkříšení významu etiky ctnosti v protestantském prostředí může dobře posloužit dílo severoamerického teologa Stanleyho Hauerwase, který se výslovně odvolává na myšlenkovou linii vyznačenou jmény Aristotelés – Tomáš Akvinský – Alasdair MacIntyre. Pro poukázání na několik rysů jeho pojetí ctnosti budu nejprve reprodukovat příběh z Hauerwasova života, který sám uvádí ve své knize *A Community of Character*.⁶⁷ Autor zde nejprve líčí svého otce jako dobrého a prostého muže, který tvrdě manuálně pracuje, aby mohl jeho syn studovat a získat tak lepší životní perspektivu. Otcovo úsilí v sobě obsahuje prvky tragičnosti, protože je samozřejmé, že pokračujícím studiem se svět syna stává stále více odlišným od světa „dělníka“. Přes tento odcizující moment tu však zůstává pouto lásky, jež je vyjadřováno nejen financováním syna, ale i trpělivou prací na pušce, kterou chce otec jednou svému potomku předat. Když ji však dává synovi slavnostně do rukou, Stanley prohlásí: „Jistě si uvědomuješ, že to nebude trvat dlouho, kdy vám, lidem my - jako společnost-odejmeme všechny takové věci.“ V pozdějším posouzení svého jednání S. Hauerwas konstatuje, že tato odpověď znamenala jeden z nejslabších momentů jeho morálního vývoje.

⁶⁴ BRÁZDA, 2002, s. 137.

⁶⁵ BRÁZDA, 2002, s. 136.

⁶⁶ STOCK, 1995, s. 15.

⁶⁷ Viz HAUERWAS, 1986a, s. 145n.

Co můžeme z citovaného příběhu vyčíst o Hauerwasově etice? Nejprve (1.) je třeba si povšimnout odcizování světů otce a syna. To lze totiž interpretovat jako odlišné formování životního „příběhu“, který je vždy založen na specifické narativitě a komunitě. Podle Hauerwase se totiž jedinec neformuje sám od sebe, ale je nutně včleněn do společenství, ba toto společenství je přímo nezbytně nutné k tomu, aby ctnost jako taková byla vůbec uskutečnitelná. Proto také vysoce oceňuje např. roli přátelství, které spolu s polis tolik vyzdvihoval ve své etice Aristotelés.⁶⁸ Z tohoto „komunitariánského“ hlediska Hauerwas odmítá individualismus liberální společnosti (zde může navázat na A. MacIntyra), což je podtrženo významem, který přikládá ctnosti „poslušnosti“. Ta je zajímavá právě faktem, že ji řada lidí buď vůbec nechápe jako ctnost, nebo je pojmána pouze jako jakási „kvazi-ctnost“. Mluvíme-li o dětech a psech, „poslušnost“ jako jejich atribut je jistě přijímána v pozitivním slova smyslu, u dospělého však může být vnímána i negativně. Proč tomu tak je? Hauerwas je přesvědčen, že rozhoduje, *komu* jsme poslušní.⁶⁹ U zvířete a dítěte je poslušnost ohodnocena kladně, protože poslouchají dospělého. Komu však může být poslušen dospělý? Na tomto místě závisí odpověď právě na dané komunitě a s ní spjatém vyprávění. Pro křesťana Hauerwase je tu klíčovým modelem poslušnost Ježíše Krista, do níž nás zavčičuje Duch.⁷⁰ Příběh Ježíše Krista jako takový je základním narativním rámcem a církev bazální komunitou; teprve na nich vznikají individuální „příběhové modifikace“⁷¹ jednotlivých životů, a tak je umožněn konflikt, který se udál např. mezi synem a otcem (viz výše). Z následné autorovy reflexe svého příběhu ovšem také víme, že svého konání litoval, což nám odhaluje další rys (2.) jeho etiky. Co je vlastně předpokladem naší lítosti? Jedná se jistě jednak o nutnost toho, aby se aktér ztotožnil se svým jednáním, jednak o pocit či vědomí jakési rozdvojenosti. Prvé je dle Hauerwasova názoru umožněno zdůrazněním primárnosti povahy či charakteru (*character*); právě ten rozhoduje (stejně jako u Aristotela) o mravní klasifikaci dobrého a špatného jednání. Kritiku kruhovosti aristotelského argumentu (vztah mezi aktérem a jednáním) a jeho řešení ve prospěch konatele přitom odbude jednoduchým konstatováním, že se „někde začít musí“.⁷² Tento charakter je postupně budován na cestě (morálním) životem. Hauerwas přitom rozlišuje dva anglické termíny: *trip* a *journey*. Zatímco prvé označuje krátkou exotickou vyjížďku s určitým cílem, druhé znamená dlouhou cestu, o které zpočátku přesně nevíme, kam nás zavede. Teprve retrospektivně jsme s to odhalit, kam jsme vlastně došli a jak jsme se na cestě změnili. Hauerwas se domnívá, že představa morálního života jako série „tripů“ je obvyklá v řadě etických konceptů; on ovšem tuto představu rázně odmítá – důležitá je pro něho *journey*.⁷³ Postup našeho charakteru na cestě ovšem není v žádném případě jednoduchý, protože, jak autor kriticky přiznává, čím dále jsme došli, tím větší pád nám hrozí.⁷⁴ Avšak i v tom případě, že se člověk ubrání velkému lapsu, jednotu jeho „já“ na cestě lze přirovnat spíše k příběhové linii románu – vedle ní je zde totiž řada postav a vedlejších zápletek (*subplots*).⁷⁵ Přesto by si člověk, který je věrný určitému příběhu, tj. odpovědně jedná ve světě podle souřadnic narativního rámce (u Hauerwase je dán zejména Ježíšovým příběhem), měl udržet právě onu pevnou linii – stálost charakteru, která je základním předpokladem osobní integrity a kontinuity minulosti, přítomnosti a

⁶⁸ Viz HAUERWAS, PINCHES, 1997, s. 31.

⁶⁹ Viz HAUERWAS, PINCHES, 1997, s. 145.

⁷⁰ Viz HAUERWAS, PINCHES, 1997, s. 148.

⁷¹ Můj termín.

⁷² HAUERWAS, 1986a, s. 140.

⁷³ Viz HAUERWAS, PINCHES, 1997, s. 18.

⁷⁴ HAUERWAS, 1986a, s. 135.

⁷⁵ HAUERWAS, 1986a, s. 144.

budoucnosti.⁷⁶ Když se nyní vrátíme k příběhu otce a syna, vidíme, že S. Hauerwas, jak sám říká jinými slovy, nebyl na své cestě dost daleko, tj. neměl dostatek zkušeností, aby zareagoval na otcův dar korektně. Jeho následná lítost ukazuje, že cítil provinění vůči věrnosti křesťanskému narativnímu rámci, která integritu zakládá. V tomto ohledu nedokázal jmenovaný rámec, jenž volá k sdílení rozdílných příběhů, skloubit s „individuální modifikací“ danou specifickou zkušeností vysokoškolského života. Příběh dále ukazuje (3.), že znalost určitých pravidel by zde „viníka“ nezachránila. Dokonce je možné oprávněně tvrdit, že z hlediska etiky norem by byl exkulpován; vždyť jen otevřeně vyjádřil svůj názor, který svým pacifistickým podtónem plně koresponduje s pozdějšími Hauerwasovými důrazy.⁷⁷ Z hlubšího hlediska se však vina ukazuje právě jako nedostatek charakteru, který je z teoretického hlediska vysvětlitelný buď chybným příběhem, o němž se aktér opírá, nebo dostatečným nepromyšlením a neprožitím tohoto příběhu, respektive „neuposlechnutím“ příběhu. Když se na vztah „příběh versus norma“ podíváme opačně, zjišťujeme, že bez znalosti narativního rámce nedokážeme jednání kvalifikovat a abstraktní normy nám tu nepomohou. To Hauerwas demonstruje na praktikách jednoho z afrických kmenů, který je přesvědčen, že postižené dítě není člověkem a členem kmene, nýbrž hrochem. Proto jsou děti odkládány do řeky, aby se o ně hroši postarali.⁷⁸ Z hlediska etiky norem by toto jednání bylo posuzováno zřejmě jako eutanázie, kdežto při znalosti příběhu africké komunity je jasné, že lidé se snaží pro dítě vykonat to, co považují za nejlepší.

3. Poznámka na závěr

Přes řadu partikulárních etik, které se ctností nezabývají, či ji dokonce přímo odmítají, se zdá, že konceptem ctnosti je vyjádřena nezastupitelná lidská zkušenost týkající se morálky. Stručný přehled vývoje od antiky až do 20. století měl demonstrovat, že se jednalo a jedná o koncept živý a přínosný,⁷⁹ ačkoliv snad máme často dojem, že ctnostem, alespoň v teorii, již „odzvoniло“ (viz úvod). Ona nezastupitelnost probleskuje právě tam, kde můžeme pozorovat stále nové uchopování a transformaci tradičních pojetí. Důraz na vývoj, budování „já“, které je primární pro hodnocení činů, význam společenství a přátelství a zároveň směřování někam dál, k blaženosti či štěstí – to vše např. najdeme u Aristotela i u S. Hauerwase, ačkoliv je od sebe časově dělí doslova věky. A zmíněnou životnost „ctností“ ilustruje právě to, že se nejedná pouze o jakýsi etický „atavismus“, ale o promýšlení v novém kontextu, který klade nárok na vyrovnání se s relativizací jednání. Právě ta může být osvětlena, jak vidíme právě u

⁷⁶ Viz HAUERWAS, PINCHES, 1997, s. 17 a 35.

⁷⁷ Požadavek nenásilí je podle jeho soudu významným rysem ježíšovského příběhu. Proto také není možné pouze mechanicky převzít aristotelovské ctnosti, protože ty vycházely ze zcela jiného kontextu. Např. nejvyšším důkazem odvahy bylo čelit smrti na bitevním poli. Toto militaristické pojetí Hauerwas zásadně odmítá ve prospěch široce chápaného mučednictví. K podrobnostem viz HAUERWAS, PINCHES, 1997, s. 149-165.

⁷⁸ Viz HAUERWAS, 1986b, s. 116n.

⁷⁹ Otázkou samozřejmě zůstává, jak dnešnímu člověku ctnosti teoreticky přiblížit. Jistě tu vede cesta spíše směrem, jaký ukazuje sborník vydaný K. Rahnerem a B. Weltem, než stroze formalistní učebnice A. Beneše, v které je neznalost modlitby Zdrávas Maria a znamení kříže prohlášena za lehký hřích (viz BENEŠ, 1997, s. 34).

Hauerwase, myšlenkou různosti příběhů, ačkoliv je ještě třeba stanovit, zda lze vůbec přesvědčivě rozhodnout o pravdivosti toho kterého příběhu.

SUMÁŘ

Úvod této práce byl krátkým zamyšlením nad skutečností, že jsou dnes širší veřejnosti tradiční představy o ctnostech poměrně neznámé. Ti, kteří o nich mají povědomí, jsou zase uváděni ve zmatek nejen nejasnostmi, co je vlastně ctnost v horizontu jedné kultury, ale i rozdílností chápání tohoto fenoménu v jiných kontextech. Jako příklad odlišného vnímání obsahu ctností v této práci posloužilo srovnání některých rysů hinduismu s křesťanstvím. Hlavní část studie byla následně věnována hrubému popisu vývoje „západní“ koncepce ctnosti od Pýthagory až po Stanleyho Hauerwase, u něhož jsem se zastavil v podrobnějším exkursu. Tato deskripce měla zároveň odhalit vitálnost etiky ctnosti.

Bibliografie

- ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. 1. vyd. Praha : Zvon, 1994.
- BENEŠ, Albert. *Božské ctnosti*. 1. vyd. Praha : Krystal OP, 1997.
- BRÁZDA, Radim. *Srovnávací etika*. 1. vyd. Praha : KLP, 2002. ΚΑΣΣΑΝΔΡΑ. 4.
- DATTRINO, Lorenzo. *Patrologie*. Praha : KTF UK – Křesťanská akademie Řím, 1997. Studium. 101.
- DOBIÁŠ, František M. *Úvod do sociální theologie*. 2. přepracované vyd. Praha : Kalich, 1971.
- DRTINA, František. Úvod. In EPIKTETOS. *Rukověť mravních naučení*. 3. nezměněné vyd. Praha : Jan Laichter, 1930, s. 1-61.
- FUCHS, Eric. *Co dělá naše jednání dobrým?* 1. vyd. Jihlava : Mlýn, 2003.
- HAUERWAS, Stanley. *The Peaceable Kingdom : A Primer in Christian Ethics*. 3. vyd. Notre Dame – London : University of Notre Dame Press, 1986b.
- HAUERWAS, Stanley. *A Community of Character : Toward a Constructive Christian Ethic*. 4. vyd. Notre Dame – London : University of Notre Dame Press, 1986a.
- HAUERWAS, Stanley; PINCHES, Charles. *Christians among the Virtues : Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1997.
- LANE, Tony. *Dějiny křesťanského myšlení*. 1. vyd. Praha : Návrat domů, 1996.
- NEUSNER, Jacob. Judaism on Christianity. In NEUSNER, Jacob (ed.). *The life of virtue : what do we owe ourselves?* B. m. : Wadsworth, 2000. Comparing religious traditions. S. 55-56.

- PESCH, Otto Hermann. *Cesty k Lutherovi*. 1. vyd. Praha : CDK, 1999.
- PESCHKE, Karl-Heinz. *Křesťanská etika*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1999. THEOLOGICA. 3.
- PORTER, Jean. Virtue ethics. In GILL, Robin (ed.). *The Cambridge Companion to Christian Ethics*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2001.
- RICKEN, Friedo. *Antická filosofie*. 1. vyd. Olomouc : Olomouc, 1999. Dějiny filosofie. 1.
- SKOBLÍK, Jiří. *Přehled křesťanské etiky*. 1. vyd. Praha : Karolinum, 1997.
- SMITH, Brian K. *Hinduism*. In NEUSNER, Jacob (ed.). *The life of virtue : what do we owe ourselves?* B. m. : Wadsworth, 2000. Comparing religious traditions. S. 85-105.
- STOCK, Konrad. *Gundlegung der protestantischen Tugendlehre*. Gütersloh : Chr. Kaiser - Gütersloher Verlagshaus, 1995.
- STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. 4. vyd. Praha : Zvon, 1995.
- STUBHANN, Matthias (ed.). *Encyklopedie Bible*. 1. vyd. Bratislava : GEMINI, 1992.
- VOKOUN, Jaroslav. Doslov k českému vydání. In RAHNER, Karl; WELTE, Bernhard (eds.). *Novou odvahu k ctnosti*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1998. Cesty. 4. S. 143-145
- WALTER, Eugen. Jen kdo zná mé soužení, může pochopit, co mě utěší : myšlenky o přátelství. In RAHNER, Karl; WELTE, Bernhard (eds.). *Novou odvahu k ctnosti*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1998. Cesty. 4. S. 114-119
- WEBER, Helmut. *Všeobecná morální teologie*. 1. vyd. Praha : Zvon – Vyšehrad, 1998. THEOLOGICA. 2.