

TEOLOGICKÁ ETIKA

**V KONTEXTU SOCIÁLNÍ
A PASTORAČNÍ PRÁCE**



**Evropský sociální fond –
Operační program Praha Adaptabilita**

Praha & EU: Investujeme do vaší budoucnosti

Tato publikace vznikla v rámci projektu
**Inovace studijního programu Pastorační a sociální práce ETF UK
(CZ.2.17/3.1.00/33279)**
spolufinancovaného z prostředků Evropského sociálního fondu, státního rozpočtu
České republiky a rozpočtu hlavního města Prahy.

© René Milfait, 2012

Cover © Christina Dumasová, 2012

ISBN 978-80-86057-78-1

TEOLOGICKÁ ETIKA

V KONTEXTU SOCIÁLNÍ A PASTORAČNÍ PRÁCE

René Milfait (autor a editor)

Hostovské příspěvky: Barbora Zelenková
Lenka Žáková

„Co je člověk, že na něho pamatuješ, syn člověka, že se ho ujímáš?
Jen maličko jsi ho omezil, že není roven Bohu, korunuješ ho slávou
a důstojností“ (Ž 8,5-6).

„Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré a co od tebe Hospodin žádá: jen to,
abys zachovával právo, miloval milosrdenství a pokorně chodil se svým Bohem“
(Micheáš 6,8).

„Pojďte, synové, poslouchejte mě,
úctě k Hospodinu vás vyučím:
Chce někdo prožít šťastný život,
chce někdo okusit dobré dny?
Pak tedy chraň svůj jazyk před zlem,
ve tvých rtech ať není žádná lest.
Odmítej zlo a konej dobro,
usiluj o pokoj a nechej se jím vést“ (Ž 34,12-15).

„Dej mi poznat cestu, po níž mám jít (...) Nauč mě plnit tvou vůli, vždyť jsi můj
Bůh“ (Ž 143,8.10).

„Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví.

Nebudeš mít jiného boha mimo mne.

Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi
nebo ve vodách pod zemí.

Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit. Já Hospodin, tvůj Bůh,
jsem Bůh žárlivě milující. Stíhám vinu otců na synech i do třetího a čtvrtého
pokolení těch, kteří mě nenávidí, ale prokazují milosrdenství tisícům pokolení
těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají.

Nezneužiješ jména Hospodina, svého Boha. Hospodin nenechá bez trestu
toho, kdo by jeho jména zneužíval.

Dbej na den odpočinku, aby ti byl svatý, jak ti přikázal Hospodin, tvůj Bůh.

Šest dní budeš pracovat a dělat všechnu svou práci.

Ale sedmý den je den odpočinutí Hospodina, tvého Boha. Nebudeš dělat žádnou práci ani ty ani tvůj syn a tvá dcera ani tvůj otrok a tvá otrokyně ani tvůj býk a tvůj osel, žádné tvé dobytče ani tvůj host, který žije v tvých branách, aby odpočinul tvůj otrok a tvá otrokyně tak jako ty.

Pamatuj, že jsi byl otrokem v egyptské zemi a že tě Hospodin, tvůj Bůh, odtud vyvedl pevnou rukou a vztaženou paží. Proto ti přikázal Hospodin, tvůj Bůh, dodržovat den odpočinku.

Cti svého otce i matku, jak ti přikázal Hospodin, tvůj Bůh, abys byl dlouho živ a dobře se ti vedlo na zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh.

Nezabiješ.

Nesesmilníš.

Nepokradeš.

Nevydáš proti svému bližnímu falešné svědectví.

Nebudeš dychtit po ženě svého bližního. Nebudeš toužit po domě svého bližního ani po jeho poli ani po jeho otroku ani po jeho otrokyni ani po jeho býku ani po jeho oslu, vůbec po ničem, co patří tvému bližnímu“ (Dt 5,6-21).

„...Uzavřu s domem izraelským i s domem judským novou smlouvu. Ne takovou smlouvu, jakou jsem uzavřel s jejich otci v den, kdy jsem je uchopil za ruku, abych je vyvedl z egyptské země. Oni mou smlouvu porušili, ale já jsem zůstal jejich manželem, je výrok Hospodinův. Toto je smlouva, kterou uzavřu s domem izraelským po oněch dnech, je výrok Hospodinův: Svůj zákon jim dám do nitra,

vepíši jim jej do srdce. Budu jim Bohem a oni budou mým lidem. Už nebude učit každý svého bližního a každý svého bratra: „Poznávejte Hospodina!“ Všichni mě budou znát, od nejmenšího do největšího z nich, je výrok Hospodinův. Odpuštím jim jejich nepravost a jejich hřích už nebudu připomínat“ (Jer 31,31-34).

„Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání a věřte evangeliu“ (Mk 1,15).

„Boží pokoj přesahující všechno chápání bude střežit vaše srdce i mysl v Kristu Ježíši“ (Flp 4,7).

„Cílem našeho vyučování je láska z čistého srdce, z dobrého svědomí a z upřímné víry“ (1 Tim 1,5).

„V Kristu Ježíši přece nezáleží na obřízce nebo neobřízce, ale na víře, která se projevuje láskou“ (Gal 5,6); „To, na čem záleží, totiž není obřízka nebo neobřízka, ale nové stvoření. Na všechny, kdo se budou řídit tímto pravidlem, ať přijde pokoj a milosrdenství...“ (Gal 6,15-16).

„Celý Zákon je totiž obsažen v jediné větě: Miluj svého bližního jako sám sebe.“ (Gal 5,14).

„Miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, celou svou duší, celou svou silou a celou svou myslí“ a „miluj svého bližního jako sám sebe“ (Lk 10,27).

„...Kdybych měl dar prorocství, rozuměl všem tajemstvím a obsáhl všechno poznání, ano, kdybych měl tak velikou víru, že bych hory přenášel, ale lásku bych neměl, nic nejsem.

A kdybych rozdal všechno, co mám, ano, kdybych vydal sám sebe k upálení, ale lásku bych neměl, nic mi to neprospěje.

Láska je trpělivá, laskavá, nezávidí, láska se nevychloubá a není domýšlivá. Láska nejedná nečestně, nehledá svůj prospěch, nedá se vydráždit, nepočítá křivdy.

Nemá radost ze špatnosti, ale vždycky se raduje z pravdy. Ať se děje cokoli, láska vydrží, láska věří, láska má naději, láska vytrvá. Láska nikdy nezanikne...“ (1 Kor 13,2-8).

„Ovocem Ducha je pak láska, radost, pokoj, trpělivost, laskavost, dobrota, věrnost, mírnost a zdrženlivost. Tomu se žádný zákon nevyrovná. Ti, kdo patří Kristu Ježíši, ukřižovali svou tělesnost s jejími vášněmi a sklony. Žijeme-li Duchem, pak se Duchem také řídíme. Nebudme ješitní, nesoupeřme spolu a nezávidme si“ (Gal 5,22-26).

„Co ale z úst vychází, jde ze srdce a špiní to člověka. Ze srdce totiž vycházejí špatné myšlenky, vraždy, cizoložství, smilnění, krádeže, krivá svědectví, urážky. Tyto věci špiní člověka“ (Mt 15,18-20).

„Jako vyvolení Boží, svatí a milovaní, oblečte milosrdné soucítění, dobrotu, skromnost, pokoru a trpělivost. Snášejte se navzájem a odpouštějte si, má-li kdo něco proti druhému. Jako Pán odpustil vám, odpouštějte i vy. Především však mějte lásku, která všechno spojuje k dokonalosti. A ve vašem srdci ať vládne pokoj Kristův, k němuž jste byli povoláni v jedno společné tělo. A buďte vděční“ (Kol 3,12-15).

„Blahoslavení chudí z Ducha, neboť jejich je království nebeské.

Blahoslavení truchlící, neboť oni zakusí útěchu (od Boha).

Blahoslavení bezbranní (tiší), neboť oni zdědí zemi.

Blahoslavení, kteří hladoví a žízní po dobrém/pravém životě (před Bohem)/spravedlnosti, neboť oni budou nasyceni.

Blahoslavení milosrdní, neboť oni dojdou milosrdenství.

Blahoslavení čistého srdce, neboť oni uží Boha.

Blahoslavení ti, kdo působí pokoj, neboť oni budou nazváni syny Božími.

Blahoslavení, kdo trpí pronásledování kvůli dobrému životu (před Bohem a kvůli Ježíši Kristu), neboť jejich je království nebeské“ (Mt 5,3-12).

„Otče náš, nebeské Ty,
ať se uznává, kým jsi,
ať nastane, co působíš,
ať se děje, co chceš,
jako v nebi, tak i na zemi.
Náš chléb na zítřek dej nám dnes.
A odpusť nám, co jsme zavinili,
stejně jako i my budeme odpouštět těm, kdo se provinili proti nám.
A neuveď nás do pokušení,
ale zbav nás od zlého“ (Mt 6,9-13).¹

¹ Die německého překladu Eugena Drewermanna: Die vier Evangelien und die Apostelgeschichte, Ostfildern: Patmos, 2011.

Obsah

Předmluva	25
------------------------	----

Úvodní slovo	33
---------------------------	----

1 Vymezení teologické etiky	37
1.1 Na úvod vyznačený přístup	37
1.2 K pojmu etika (Ethik).....	40
1.3 K pojmu morálka (Moral).....	42
1.4 K pojmu moralita (Moralität).....	44
1.5 K pojmu mravnost (Sittlichkeit)	44
1.6 K pojmu étos (Ethos)	45
1.6.1 Étos skupiny povolání	47
1.6.2 Etické kodexy sociálních pracovníků	48
1.7 Mravní kompetence.....	51
1.8 K adjektivům morální, mravní, etické	52
1.9 Shrnutí.....	53
1.10 Teologická etika	57
1.10.1 Vymezení pojmu-oboru.....	57
1.10.2 Určité dělení	58
1.10.3 Proprium	59
1.11 Role křesťanské víry v teologickoetické reflexi	
a pro křesťanskou mravnost	60
1.11.1 Význam křesťanské víry pro křesťanskou mravnost	60
1.11.2 Role křesťanské víry v teologickoetické reflexi	64

2 Idea člověka stvořeného k Božímu obrazu

a podobnosti (imago Dei/imago Christi)	69
2.1 Výchozí biblická místa	69
2.2 Zásadní význam, určení a tajemství člověka. Důsledky pro étos	70
2.3 Zodpovědné zpřítomňování a spravování	72
2.4 Bezprostřední vztah, univerzalizace a rovnost	74
2.5 Plné lidství a jeho praxe	76
2.6 Postavení a úkol být médiem Hospodinova působení	80
2.7 Způsoblost rozlišovat, rozhodovat a jednat v kontextu dobra a zla	83
2.8 Imago Christi	84
2.9 Falešné představy o Bohu a jejich vliv na utváření život člověka /Lenka Žáková/	90
2.9.1 Úvodem	90
2.9.2 „Metoda klíče“	90
2.9.3 Negativní klíčová pozice a falešná představa o Bohu	93
2.9.4 Bůh jako mozaika	94
2.9.5 Jednotlivé falešné obrazy Boha	95
2.9.6 Vypořádání se s vlastní klíčovou pozicí a falešným obrazem Boha ...	96
2.9.7 Předložit vlastní minulost Hospodinu:	98
2.9.8 Krize	99
2.9.9 Pozitivní, uzdravující obrazy	100
2.9.9.1 Gn 1,26 „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby.“	101
2.9.9.2 Žalm 139 a meditace vlastního křtu	101
2.9.9.3 Bůh jako dobrý pastýř, který člověka doprovází a chrání jeho život ...	101
2.9.9.4 Bůh, který jako „materský“ Otec pečuje o lidi	102
2.9.9.5 Bůh, jenž s člověkem trpí, svým utrpením a smrtí ho vysvobozuje k životu	103
2.9.10 Gn 12,1-10 Hospodin povolává Abrama	104
2.9.11 Vzkříšení Lazara (Jan 11)	106
2.9.12 Závěrem	107

3 Celistvé pojetí člověka	109
3.1 Úvodem	109
3.2 Základní biblická antropologická gramatika.....	110
3.2.1 Básár	111
3.2.2 Nefesh	111
3.2.3 Ruach.....	111
3.2.4 Léba(áb).....	112
3.3 Inkarnační hledisko pro solidární existenci.....	112
3.4 Příklad celostní bolestné zkušenosti	114
3.4.1 Důsledky dualistického štěpení.....	114
3.4.2 Potřeba celistvé, upřímné lásky a pomoci	115
4 Člověk ve dvojím vydání: mužské a ženské pohlaví	119
4.1 Úvodem: zákaz diskriminace podle pohlaví.....	119
4.2 Stejná osobní důstojnost ženy i muže.....	120
4.3 Antiteze horské řeči	121
4.4 Rovné druhé já téhož lidství: model partnerství	126
4.5 Malé shrnutí.....	128
5 Dekalog (Desatero).....	130
5.1 Úvodem: darovaná, odůvodněná a osvědčovaná zodpovědná svoboda	130
5.2 Smysl a vzorec biblického étosu	133
5.2.1 Stále dynamicky přítomný, živý Osloboditel a Dárce života	135
5.2.2 Malé prozatímní shrnutí	137
5.3 Varování před manipulací, egoismem a výzva k odpovídajícímu svědectví	138
5.4 Poslední smysl a cíl stvoření, exodu a lidské existence.....	140
5.5 Vděčnost, naplněné prožívání času a otevřená budoucnost.....	141
5.6 Ochrana bližního a základních dober života, manželského vztahu a vlastnictví.....	144
5.6.1 Zákaz zabít nevinný život a ochrana s rozvojem života	144
5.6.1.1 Antiteze Ježíšovy horské řeči	147

5.6.1.2 Směrovka k pozitivnímu naplňování	149
5.6.2 Nezneužívaná, zodpovědná sexualita a ochrana partnerských vztahů	151
5.6.3 Zákaz prodeje člověka. Ochrana vlastnictví a zajištění spravedlivých poměrů	153
5.7 Ochrana cti a dobré pověsti	155
5.7.1 Příklad souvislosti s lidskými právy	158
5.7.2 Příklad souvislosti s trestním právem	159
5.8 Vztah právních ustanovení a teologickoetických požadavků.....	160
5.9 Malé prozatímní shrnutí	163
5.10 Součást Světového étosu	164
5.11 Nebezpečí závisti a žádosťivosti: spojitost vnitřního smýšlení, postojů a jednání.....	166
5.12 Malé závěrečné shrnutí	168

6 Blahoslavenství: umožněné postojové vzorce a jednání dobrého života pro přítomnost i definitivní budoucnost	170
6.1 Vstupní brána Ježíšovy horské řeči (tzv. Magny charty křesťanské mravnosti). Souvislost s Dekalogem	170
6.2 Zmocňovací slova svobody do přítomné situace i definitivní budoucnosti.....	171
6.3 „Blahoslavení chudí z Ducha, neboť jejich je království nebeské“ (Mt 5,3).....	173
6.4 „Blahoslavení truchlíci, neboť oni zakusí útěchu (od Boha)“ (Mt 5,4)....	175
6.5 „Blahoslavení bezbranní (tiší), neboť oni zdědí zemi“ (Mt 5,5).....	177
6.6 „Blahoslavení, kteří hladoví a žízní po dobrém/právém životě (před Bohem)/spravedlnosti, neboť oni budou nasyceni“ (Mt 5,6) ...	180
6.7 „Blahoslavení milosrdní, neboť oni dojdou milosrdenství“ (Mt 5,7).....	184
6.8 „Blahoslavení čistého srdce, neboť oni uzří Boha“ (Mt 5,8).....	188
6.9 „Blahoslavení ti, kdo působí pokoj, neboť oni budou nazváni syny Božími“ (Mt 5,9).....	189
6.10 „Blahoslavení, kdo trpí pronásledování kvůli dobrému životu (před Bohem), neboť jejich je království nebeské“ (Mt 5,10)	192

7 Způsobilost stávat se bližním. Příkázání lásky	195
7.1 Příběh se stěžejními aspekty křesťanské mravnosti a etiky	195
7.2 Cesta do bezprostředně přítomné sféry působícího Božího života.....	197
7.3 Aspekt věčného života: dar, zaslíbení, naděje i zodpovědnost	198
7.4 Otázka na bližního a její důsledky pro lidskou praxi.....	201
7.5 Napětí univerzálního principu a konkrétního jednání v dané situaci...	204
7.6 Příkázání lásky vs. příkaz partikulární náboženské morálky	206
7.7 Propojenost vztahů v příkázání lásky	208
7.8 Příkázání lásky k nepřítelům	210
7.9 Primát ctnosti lásky: láska jako základní tón křesťanské mravnosti.....	213
8 Biblické obrysy pojmu svědomí	217
8.1 Biblické srdce k porozumění svědomí	217
8.1.1 Centrální pojem biblické antropologie	217
8.1.2 Ilustrativní biblické nálezy.....	217
8.1.3 Význam s důsledky pro morální kvalitu jednání.....	219
8.1.4 Shrnutí s důrazem na dobré srdce pro dobrou cestu (životu a pokoje).....	220
8.2 Aspekty svědomí ve spojitosti s apoštolem Pavlem	223
8.2.1 Všeobecně lidský fenomén i svoboda z víry v evangelium	223
8.2.2 Stvořená instance, která přezkoumává a dosvědčuje	224
8.2.3 Dobré svědomí s ryzostí, upřímností, láskou a čistým srdcem.....	225
8.2.4 Definitivně přezkoumané čisté svědomí	227
8.2.5 Svědomí se zodpovědností u proměněného života.....	227
8.2.6 Pastorační rada: svoboda z víry a lásky	228
8.2.7 Malé shrnutí.....	230
8.3 Clausula Petri (Sk 5,29)	231
8.3.1 Výchozí situace	231
8.3.2 Svoboda z víry v evangelium a právo na svobodu vyznání.....	232
8.3.3 Mimobiblický podklad	233
8.3.4 Souvislost s identitou.....	234
8.3.5 Maxima postojů a jednání do budoucna	236

9 Nesvoboda závidění a žárlivosti: příklad špatných postojových vzorců (neřestí).....	239
9.1 Stín, kořeny, důsledky a možnosti uzdravení	239
9.2 Temné stránky lidské psychiky.....	239
9.3 Sestry Ráchel a Lea, jejich otec a jejich muž Jákob	241
9.4 Nenáviděný a prodaný Josef. Bratři a jejich otec	242
9.5 Sára a její muž Abram a její otrokyně Hagar	244
9.6 Možná cesta uzdravení a vysvobození	246
9.7 Rozpor s Boží sférou života a se svobodou z víry v evangelium.....	247
10 Metanoia (obrácení, pokání, změna smýšlení, určení a smyslu života)	251
10.1 Úvodem příběh a jeho rámec.....	251
10.2 Milosrdný otec, ztracení synové, přechod z cesty smrti na cestu života.....	253
10.3 Záchrana a znovunalezení lidství. Vnitřní proměna celého člověka	256
10.4 Nové, stále osvědčované určení celého života a jeho smyslu.....	259
10.5 Malé shrnutí	262
11 Lidskoprávní a etický princip lidská důstojnost	265
11.1 Výsostné postavení s napětím ohledně obsahu a dosahu.....	265
11.2 Základ lidskoprávních standardů: příklady na globální a regionální úrovni.....	267
11.3 V lidskoprávních standardech v kontextu biomedicíny	270
11.4 V ústavách	273
11.5 V étosu sociálních pracovníků	275
11.6 Ve stanoviscích církví	277
11.7 Jako premisa a cíl lidských práv	281
11.7.1 Kategorické hranice pro politické jednání a odůvodnění omezení lidských práv	282
11.7.2 Redukcionistická a ne-redukcionistická pozice.....	283

11.8 Kdo je nositelem a adresátem oprávněné ochrany?:	
extenze morálně právního statusu	285
11.8.1 Kritéria příslušnosti k lidskému rodu, aktuálně nalezených	
zájmů a vlastností personality	286
11.8.2 Zásada omezitelnosti a proporcionality	286
11.9 Metafora vrozené důstojnosti člověka	287
11.9.1 Modifikovaná teorie uznání: zásadní pozice inherentního	
sociálního statusu.....	287
11.9.2 Modifikovaná teorie uznání v horizontu důstojnosti	
na základě stvoření a ospravedlnění	289
11.10 Důležitost pojmu pro plné porozumění lidským právům.....	291
11.10.1 Vnitřní smysluplná závazná spojitost lidských práv	291
11.10.2 Horizont zodpovědné svobody.....	292
11.10.3 Zásadní rovnost	292
11.10.4 Nezcizitelná (nezadatelná) práva.....	293
11.10.5 Morální báze.....	294
11.10.6 Otevřenost pro spirituálně etické obsahy.....	296
11.11 Lidská důstojnost jako nejvyšší morální a právní princip.....	297
11.11.1 Kantův kategorický imperativ jako odůvodnění a výklad	297
11.11.2 Zákaz úplné instrumentalizace. Vždy kvalita subjektu.	
Bezpodmínečná úcta k životu	299
11.11.3 Morální sebezákonnost.....	300
11.12 Hranice kategorických práv a povinností.....	303

12 Lidská práva jako součást teologickoetické argumentace..... 307

12.1 K vymezení: práva se zodpovědností a povinnostmi	307
12.1.1 Znaky lidských práv	309
12.1.1.1 Morální	309
12.1.1.2 Univerzální a rovná	311
12.1.1.3 Vrozená a nezcizitelná (nezadatelná).....	313
12.1.1.4 Předstátní a předpozitivní	313
12.1.1.5 Pozitivně-právní (legální)	313
12.1.1.6 Kritická.....	315

12.1.1.7	Nedílná a vzájemně závislá a podmíněná	317
12.2	Nejrozšířenější kategorizace a diferenciacie lidských práv	318
12.2.1	Občanská a politická práva.....	319
12.2.1.1	Občanská práva.....	319
12.2.1.2	Politická práva	320
12.2.2	Hospodářská, sociální a kulturní práva	321
12.2.3	Solidární práva	323
12.3	Koncepce hlavních dimenzí lidských práv	324
12.3.1	Dimenze první	324
12.3.2	Dimenze druhá	325
12.3.3	Dimenze třetí	325
12.3.4	Dimenze čtvrtá.....	325
12.4	Lidská práva v biomedicínsko-etických diskusích	326
12.5	Sociální práce jako lidskoprávní profese.....	328
12.6	Lidské povinnosti na základě lidských práv.....	329
12.7	Závazky Světového étosu jako podpora a prohloubení lidských práv	332
12.8	Lidskoprávní vzdělávání aneb lidské právo na lidskoprávní vzdělávání....	337
12.9	Malé shrnující zastavení	341
12.10	Lidská práva a církve	342
12.10.1	Proměny vztahu. Osobní důstojnost s právy a povinnostmi	342
12.10.2	Evangelium a společné dobro všech lidí. Zasazování se za lidská práva jako podstatná součást poslání	344
12.10.2.1	Výraz evangelia a společné dobro všech lidí.....	344
12.10.2.2	Součást pastoračního působení: křesťanský základ a obžaloba porušování.....	345
12.10.2.3	Nejen navenek, ale i dovnitř a uvnitř.....	346
12.10.3	Orientace pro svědomí	348
12.10.4	Odůvodnění a důrazy v hlásání církví	349
12.10.4.1	Základ v lidské důstojnosti založené na imago Dei/imago Christi a ospravedlnění skrze víru	349
12.10.4.2	Lidská práva nejsou evangeliem. Vztah obdoby a rozdílnosti s obsahy a zkušenostmi křesťanské víry	351
12.11	Partikulární morálky a univerzalita lidských práv.....	352
12.11.1	Stvořené společné lidství a univerzální závazek lidskosti	353

12.11.2	Vědomí vlastní omylnosti a jen předběžná možnost spravedlnosti ...	353
12.11.3	Univerzalizace právních rámcových podmínek	353
12.11.4	Perspektiva obětí a zvláště zranitelných osob jako pravidlo výkladu a sociálněetické kritérium spravedlnosti	354
12.12	Úctyhodní svědkové i pokorné vědomí vlastních selhání.....	355
12.13	Koncepce základních práv v církvi.....	355

13 Svoboda vyznání jako lidské právo a odraz

	Božího sebesdělení	321
13.1	Zásadní součást národních, regionálních i globálních lidskoprávních standardů.....	321
13.2	Svoboda vyznání na rovině lokální: ČR.....	324
13.3	Příklad vztahu lidských práv s náboženstvím	329
13.3.1	Lidská práva a islám	330
13.3.2	Lidské právo na svobodu vyznání a římskokatolická církev	332
13.3.2.1	Důležitý přelom.....	332
13.3.2.2	Základ v důstojnosti každé osoby. Negativní i pozitivní základní občanské právo	332
13.3.2.3	Kontext triády lidskoprávních povinností.....	333
13.3.2.4	Důstojnost s právy a povinnostmi, postavená na ospravedlnění	334
13.3.2.5	Zdroj a syntéza ostatních práv a měřítko skutečného lidského pokroku	336
13.4	Shrnující systematické pojednání.....	337
13.4.1	Stále bolestné zkušenosti ohrožení a porušování	337
13.4.2	Forum internum i forum externum	337
13.4.3	Pozitivní i negativní aspekty.....	338
13.4.4	Lidské právo vs. pouhá tolerance	340
13.4.5	Povinnosti sekulárního nábožensky-světonázorově neutrálního právního státu	340
13.4.6	Fundamentální význam pro lidská práva a báze pro vztah státu s církvemi.....	342

14 Lidská sexualita jakou součástí a příklad teologickoetické reflexe v oblasti partnerských vztahů a osobnosti	343
14.1 Úvodem	343
14.2 Představy a zkušenosti mladistvých.....	344
14.3 Sexuální chování se znalostmi o sexualitě v ČR.....	347
14.4 Příklady eticky a právně nepřijatelného zacházení se sexualitou v pluralitní společnosti jako jeden z výchozích bodů pro stanovení měřítek zodpovědného utváření sexuality.....	348
14.5 Malé shrnutí a přemostění	353
14.6 Porušení lidské důstojnosti v sexuální oblasti: nepřijatelnost v právu a mravnostní kriminalitě.....	354
14.7 Právo na sebeurčení v oblasti sexuality	357
14.8 Biblické porozumění sexualitě.....	358
14.9 Sexualita jakou součástí vztahů lásky	362
14.10 Významy a komplexnost fenoménu lidské sexuality.....	365
14.11 Shrnutí: primát lásky, pozitivní a negativní etická norma, výhled.....	367
14.12 Právo na zodpovědnou sexuální výchovu.....	370
14.13 Příspěvek projektu Světový étos a Prohlášení lidských povinností	373

15 Empowerment přístup v oblasti podpory sexuality a partnerských vztahů osob s lehkou a středně těžkou mentální retardací /Barbora Zelenková/	376
15.1 Úvodem	376
15.2 Sexualita osob s mentálním postižením	377
15.3 Úmluva o právech osob s postižením a její koncept pojmu postižení	378
15.4 Mentální retardace	379
15.4.1 Lehká mentální retardace	380
15.4.2 Osoby se středně těžkou mentální retardací	382
15.5 Podpora sebeurčení osob s mentálním postižením.....	383
15.6 Empowerment přístup	385
15.7 Informovaný souhlas při práci s lidmi s mentálním postižením.....	387
15.8 Edukace osob s mentálním postižením v oblasti sexuality	389

15.9 Aplikace empowerment přístupu na konkrétní příklady	
partnerských vztahů	390
<i>Příklad první: Libor a Ivana</i>	390
<i>Příklad druhý: Karel a Pavla</i>	392
15.10 Závěrem	396

16 Morálně právní status lidského života před narozením a jeho důsledky. Vztah lidské důstojnosti a ochrany lidského života.....

.....	397
16.1 Úvodem	397
16.2 Lidská důstojnost a ochrana nenarozeného života.....	398
16.3 Oddělování lidské důstojnosti a práva na život: redukce lidské důstojnosti na zákaz ponižování, zbavení sebeúcty, pocítování bolesti a solidaritu druhu	400
16.4 Ztotožňování lidské důstojnosti s právem na život	402
16.5 Morálně právní status nenarozeného lidského života	403
16.5.1 Teze rozdílnosti: snížené právo na život	403
16.5.2 Teze mozkového zrodu	404
16.5.3 Teze individuace od nidace	406
16.5.4 Argumentace „(S)KIP“	408
16.5.5 Právo na tělesnou nedotknutelnost celostně chápané lidské bytosti	410
16.6 Právní ochrana lidského života před narozením. Potraty jako sociálně patologický jev.....	413
16.7 Ani legální případy potratů nejsou pro všechny legitimní	414
16.8 Lidská důstojnost a právo na život individuální lidské bytosti před narozením.....	416
16.9 Právo na sebeurčení matky vs. právo dítěte na život?.....	418
16.10 Příklad extrémně konfliktní situace: konfliktní situace matky vs. právo dítěte na život?	419
16.11 Příklad problematiky výzkumu na kmenových embryonálních buňkách.....	421
16.11.1 Požadavky legality.....	421

16.11.2 Intence, cíle, prostředky i následky	423
16.11.3 Snížený morálně právní status nadbytečných embryí s refinalizací?	425
16.11.4 Hranice argumentace lidskoprávního standardu	426
16.12 Závěrem: lidská důstojnost jako transcendentální veličina zaručující lidské bytosti od počátku existence oprávněnou ochranu	427
17 Problematika lidsky důstojného umírání	430
17.1 Úvodem	430
17.2 Pořádek v základních pojmech	430
17.3 Argumentace pomocí různých funkcí principu lidské důstojnosti	434
17.3.1 Argumentace pomocí funkce ochrany i statusu	435
17.3.2 Univerzalita principu lidské důstojnosti v kontextu nevléčitelně nemocných a umírajících	438
17.3.3 Konkretizace lidské důstojnosti: z ní odvozená základní práva nevléčitelně nemocných a umírajících	438
17.3.3.1 Faktory ohrožující základní práva	438
17.3.3.2 Respektování, ochrana a zajištění základních práv	439
17.3.4 Lidské právo na život nezahrnuje právo na smrt	440
17.4 Modely právní úpravy eutanázie a asistovaného suicida v pluralitních společnostech a právním státě	443
17.5 Argumentace pomocí autonomie a práva na sebeurčení	444
17.5.1 Autonomie jako koncepce člověka a sebeurčení jako její projev	445
17.5.2 Negativní právo na sebeurčení s hranicemi, péčí a solidaritou	445
17.5.3 Svoboda a vzájemná odkázanost	448
17.5.4 Svobodný sebezávazek v sociálním a právním kontextu	450
17.5.5 Vnitřní a vnější posouzení hodnoty fundamentálního dobra lidského života	451
17.5.6 Jednostranné používání sebeurčení	453
17.5.7 Boží vzor solidární svobody a přikázání lásky	455
17.6 Shrnující pojednání o argumentaci autonomií v kontextu nevléčitelně nemocných a umírajících	456

17.6.1 Tělesnost jako součást a projev osoby	459
17.6.2 Zásady doprovázení nevléčitelně nemocných a umírajících v étosu lékařů	461
17.6.3 Základní principy a východiska lékařského étosu ohledně ukončení či nepokračování marné či neúčelné léčby v terminálním stádiu onemocnění	462
17.6.4 Malé shrnutí	464
17.7 Lidské právo na paliativní péči	464
17.7.1 Vymezení přístupu paliativní péče	465
17.7.2 Použití sedativ v paliativní péči	466
17.7.3 Paliativní péče jako naplnění lidsky důstojného umírání	468
Seznam literatury	469
Internetové zdroje	478

Předmluva

Teologickou etiku Reného Milfaiťa mŕže s plnŕm porozumnŕnŕm a uŕžitkem ŕist jen ten, kdo nŕco vŕ o epochálnŕm rozvoji biblistiky 20. a 21. stoletŕa a jejŕm vlivu na nŕkterŕe teologickŕe a filosofickŕe disciplŕny, vŕetnŕe etiky² a hermeneutiky³. Kritickŕy pohled historikŕ ŕetickŕeho myŕlenŕ nŕm prozradŕ, ŕe na vzniku mravnŕho uvŕdomenŕ se v Evropŕ po stoletŕi podŕlely dva zŕkladnŕ zdroje: nŕboŕenskŕy a filosofickŕy.⁴ Z bohatstvŕ nŕboŕenskŕch pramenŕ v prŕbŕhu stoletŕ zesilil ŕidovsko/křesťanskŕy pramen, kterŕy se promŕnil v mohutnou řeku, podobnŕ jako pramen filosofickŕy. Obŕ dvŕ řeky se rozmanitŕ křŕžily a podporovaly, nŕkdy si zase konkurovaly. Biblickŕe myŕlenŕ díky narativnŕ-hymnickŕe dynamice a mudroslovnŕ-legislativnŕ racionalitŕ přinŕšelo do teologicko/filosofickŕch pojmovŕch konstrukcŕ a etickŕch reflexŕ pozoruhodnŕ dŕjinnŕ-sociálnŕ akcenty. V nŕkterŕch svŕch pŕedstavitelŕch tak vedlo k dŕjinnŕe zakotvenŕmu chŕpánŕi spoleĀnosti, mezilidskŕch vztahŕ i boŕŕho pŕsobenŕ. Zvalo k rozpoznávánŕ transcendentnŕho horizontu myŕlenŕ i jednánŕ. Zaostřovalo pozornost k horizontu, kterŕy dává smysl i nadŕji uprostřed permanentnŕch lidskŕch krŕzŕ a uskuteĀňovánŕ lidskŕch vizŕ. Nŕkterŕe vize byly inspirovány gregoriánskou prŕvnŕ reformou, jak se o ni zaslouŕila řŕmskokatolickŕa cŕrkev od 11. stoletŕi po Kristu. Jinŕ vize byly inspirovány boŕŕmi zaslŕbenŕmi, jak se tojev v pŕpadech valdenskŕch, husitŕ ŕi puritánŕ anglickŕch i novo-anglickŕch, baptistŕ a anabaptistŕ, metodistŕ, kvakerŕ ŕi menonitŕ, moravskŕch bratrŕ, anglikánŕ ŕi presbyteriánŕ a ortodoxnŕ cŕrkevŕ.

Texty biblickŕeho kŕnonu inspirujŕ jŕž pŕes dvŕ a pŕl tisíciletŕ svou zveŕtŕ a svŕm zpŕsobem myŕlenŕ. Vedou tak k spirituálnŕmu ŕivotu rozmanitŕch tvarŕ, ale takŕ stŕle znovu kaŕdou generaci vybŕzejŕ k promŕŕlenŕ zŕkladnŕch rovin ŕivota, k vytvŕřenŕ smŕerodatnŕ morality pro danou chvilŕ urĀitŕeho dŕjinnŕho spoleĀenstvŕ. Jŕž

² ŕidovŕtŕi myslitelŕ F. Rosenzweig, M. Buber, E. Levinas; nizozemŕtŕi kalvinistŕ K.H.Miskotte, T. de Boer, K.A. Deurloo, ŕvŕcarŕtŕi a nŕmeĀtŕtŕ teologovŕ K. Barth, J. Moltmann, W. Vŕgele, katolickŕtŕi filosofovŕ a teologovŕ: J. Maritain, Jan XXIII, H. Kŕng; Āeŕtŕtŕ teologovŕ a filosofovŕ J. B. SouĀek, S. Danŕk, J. M. Lochman, D. Javornickŕy, B. Komŕrkovŕa.

³ P. Ricoeur, A. Berlin, J. L. Kugel, D. J. A. Clines, K.Vanhoozer, aj. Āeŕtŕtŕ teologovŕ a hermeneutŕ: Petr Pokornŕy (Hermeneutika – literárnŕnŕ kategorie svŕdectvŕ jŕž biblickŕa kniha Deuteronomium aj.)

⁴ Eric Fuchs, Co dŕlŕ naŕe jednánŕ dobrŕm? Jihlava 2003, s. 87.

samotný kánon vyzývá k vytváření morality tím, že pomáhá rozpoznat její základní stavební kameny a tak pomáhá pojmenovat konstantní etické problémy lásky a nenávisť, zrady i zoufalství, odpuštění a požehnání, práva na uskutečňování svého štěstí i práva na odpočinek sedmého dne, práva na svobodu i práva na dědictví, práva na majetek a práva s ním disponovat. Apodiktické i hymnické texty vybízejí k ochraně bezdomovců a cizinců, utečenců i křivě nařčených. Vyučují partnerství a varují před patriarchálními nešvary. Volají po rovnosti muže a ženy. Vybízejí k péči o dítě, a tak bychom mohli pokračovat dál.

V etické oblasti je dobře viditelné, že některé společenské instituce v průběhu staletí zanikají (institut prvorozenství). Některé vztahy a problémy jsou naopak konstantní. Starověké texty někdy naznačují, že starověký člověk nebyl méně empatický. Také on byl ohrožen sociální negramotností (nábal). Také on znal problém porušení smlouvy manželské, hospodářské, či náboženské. I otrok měl v Izraeli právo na odpočinek sedmého dne. A apoštol Pavel vyzýval členy městského sboru v Korintu, ať si váží svobody, a neřeší své problémy tím, že se pod tlakem bídy prodají do otroctví, aby zaplatili dluhy. Člověk nemá řešit problémy za cenu ztráty náboženských i lidských práv, resp. důstojnosti. Z biblických textů je zřejmé, že mnohé problémy a viny, včetně problému kolektivní viny, jsou konstantně přítomné v každém společenství, byť vždy v novém kulturně-náboženském provedení. Je to způsobeno tím, že základní životní potřeby zůstávají stejné,⁵ pouze jejich uskutečňování se děje v závislosti na rozmanitých kulturních a dějinně podmíněných vzorcích.

Proto autor Teologické etiky, chtěl-li naznačit některé zásadní momenty vzniku nové morality, oprávněně nahlédl do biblických látek a nabídl čtenáři inspiraci, která může být i pro dnešního člověka směrodatná. Zpětná ohlednutí se stávají pomocí za jednoho předpokladu, čtenář musí pochopit nabídnutou inspiraci z biblických látek jako směrovku. Již starověký autor psal své svědectví s vědomím, že jde o svědectví, a nikoli o seznamování s „božskými řády illa tempore“, s nimiž se čtenář musí ztotožnit pomocí nějakého přesného rituálu a ten periodicky přesně a doslovně opakovat. Opakováním a ztotožňováním dochází ke kopírování, k etice slepé poslušnosti, nikoli k následování Krista. Ten vyučuje k respektování boží vůle a odvaze uskutečňovat tuto vůli s ohledem na nové podmínky. Život, kopírující vzorová gesta a činy, se stává sice zajímavým rituálem, většinou však již neotevřítá oči účastníka

⁵ Eric Fuchs, 2003, s. 79.

pro boží zaslíbení pro plnění prorocké funkce jednotlivce i celého společenství v tomto dějinném světě. Pouhým opakováním a přesným kopírováním dochází k utváření litery a uhašování Ducha. Biblické etické texty jsou psány jako svědectví. Zvou k odpovědné reflexi nad textem a vyzývají k ohledu na společenský kontext nové dějinné situace čtenáře. Výsledkem četby se pak stává etická reflexe, která bere v potaz, jak biblickou inspiraci, tak ohled na nový dějinný kontext života, který právě prožíváme. Tento dvojitý ohled pak legitimizuje i označení předložené práce Reného Milfaita: Teologická etika.

Biblický kánon vyučuje pomocí rozmanitých typů řečí, které zachycují určité fenomény života víry i všedního dne. Autoři biblického kánonu, tvořící v průběhu několika epoch, neměli po ruce spekulativní způsob vyjadřování. Proto se biblické myšlení vyjadřuje „narativním žánrem, případně žánrem legislativním, prorockým, hymnickým, mudroslovným.“⁶ Za každým literárním žánrem vidíme teologickou práci a odstup autora, který chce něco významného dosvědčit. Nejde o bezprostřední reportáže, které spontánně zachycují sled událostí, ale vždy jde o promyšleně vystavěné kompozice. Různý teologický záměr jednotlivých autorů vynikne, srovnáváme-li různá svědectví evangelistů o jedné události, např. slova vyslovená Ježíšem na kříži. Všechna čtyři evangelia uvádějí dosti rozdílná slova, protože každý z evangelistů vyzdvihuje jiný závažný akcent Kristova díla. Tímto teologickým ztvárněním posledních hodin Ježíšova života dokresluje každý z evangelistů svůj teologický záměr.⁷ Teologická etika se zabývá teologickým záměrem biblických textů, tím se vždy stává novou a inspirující.

Nejen u evangelistů, ale též u dalších biblických autorů bychom měli předpokládat autorský záměr, např. u vyprávění a podobenství, která nemají obdoby v jiných biblických knihách. Všechna vyprávění, podobenství, legislativní-apodiktické látky (Dekalog má také dvojitou verzi), písně i mudrosloví teologicky vyučují. Narativní žánry prozrazují, že autoři počítají u svých čtenářů se znalostí určitých sociálních poměrů ve společnosti a tedy s tehdy běžnými záležitostmi z oblastí právní, hospodářské, kulturní, i náboženské, včetně znalosti jiných náboženských představ a systémů. Teologický záměr každého textu, každé perikopy je zřejmý po přiměřené exegetické

⁶ Paul Ricoeur, *Myslet a věřit*, Praha, 2000, s.180.

⁷ Josef B. Souček, *Ježíšova slova z kříže*, in Petr Pokorný, *Hermeneutika*, Praha, Vyšehrad 2005, s. 439 – 455.

práci. Ta musí respektovat moderní hermeneutické principy a respektuje tedy literární postupy a intelektuální návyky vlastní autorům jednotlivých biblických textů. Proto autor Teologické etiky legitimně exegetuje podobenství o Milosrdném Samaritánovi nebo hymnus o Imagu Dei.⁸ Je tedy možné nacházet záměr autora a vytěžit z něho pro etickou reflexi zásadní poučení.

V druhé polovině 20. století biblické myšlení ovlivnilo sociální myšlení katolické církve. Proto Jan XXIII. v encyklice *Pacem in terris* nově interpretoval přirozenost člověka a kosmu. Vyhlásil naprostou odlišnost těchto dvou přirozeností. Zdůvodnil to pomocí interpretace textu apoštola Pavla (svědomí, zákon – Ř 2,15) a několika texty z knihy Žalmů (Ž 8; Ž 104) a knihy Genesis (Gn 1 – imago Dei). Z nově pochopené lidské přirozenosti papež odvodil nutnost vyhlásit specifická lidská práva a povinnosti. S minimálními výhradami přivítal vytvoření Všeobecné deklarace lidských práv (1948) a stvrdil závažnost iniciativ OSN v oblasti budování mezinárodního řádu. Od vydání encykliky *Pacem in terris* je možné z římsko-katolického hlediska považovat lidská práva a povinnosti za legitimní teologická témata.

Protestanti zdůvodnili lidská práva a povinnosti či závazky „před tváří boží“ již v 16. století vypracováním teorie smlouvy, zejm. Theodor Beza, v návaznosti na Jana Calvina. Na francouzské teology, působící ve Švýcarsku pak navázali američtí puritáni 17. a 18. století. V krystalicky čisté podobě slyšíme zdůvodnění lidských práv a svobod z ústavy státu Massachusetts z roku 1780, která platí dodnes. Autor ústavy – puritán John Adams a též druhý prezident USA a autor eseje *Myšlenky o vládě* – navázal na dlouhou tradici novoanglických ústav, včetně Virginské z roku 1776.⁹ Na fakt, že křesťané s federalistickým typem teologie stáli u zrodu amerických ústav a formulací lidských práv, upozornil John Witte, Jr. na konferenci, která se konala na Samford-University (2004) v USA.¹⁰ Legitimita teologické reflexe

⁸ Thomas Mann, *All the Families of the Earth, Interpretation*, 45, 1991, s. 341-353. (Gn 1, 27-28; Gn 5,1-2; Gn 9, 6-7 jde tedy o narativní i hymnickou figuru – imago Dei).

⁹ Schechter, Stephen, L. (ed.) *Roots of the Republic, American Founding Documents*, Medison 1990. ISBN 0 – 945612 – 20 – 6; ISBN 0 – 945 612 – 19 – 2.

¹⁰ Lilly National Research Conference on Christianity and Human Rights – Samford University 2004. Příspěvky z této konference jsou obsaženy v knize Frederick M. Shepherd. *Christianity and Human Rights, Christians and the Struggle for Global Justice*. 2009, Lexington Books. Joyce J. Michael zde referovala o Boženě Komárkové, viz příspěvek pod titulem Božena Komárková: *Toward an Existential Christian. Philosophy of Human Rights*. s. 133 – 147. Příspěvky účastníků mapovaly průběh lidskoprávní revoluce druhé poloviny 20. století, včetně situace ve Vietnamu, Argentíně, jižní Africe ap.

o lidských právech projednávala také konference konaná na Evangelické teologické fakultě v Praze (2003).¹¹

Díky katolické i protestantské lidsko-právní tradici autor učebnice oprávněně věnuje velkou pozornost problematice uskutečňování lidských práv v mnoha oblastech společenského a náboženského života – tedy v kontextu personální i sociální etiky, včetně bioetiky a paliativní péče, gendrových problémů či sexuálních vztahů ženy a muže, též sexuálních vztahů osob s lehkou a středně těžkou mentální retardací (Barbara Zelenková).

Sousředením na biblické texty jako inspirační zdroje pro etickou reflexi se autor připravil na to, že nechce a ani nemůže přísahat na jednu metodologii jedné standardní učebnice etiky. Po prostudování několik titulů německé provenience a se znalostí věci šel po cestě hledání základních axiomů morality pomocí biblických termínů a témat. Navíc přitom zohlednil společenský kontext post-sekulární společnosti, která žije v symbióze s náboženstvím i technicko-sekulární kulturou uvnitř nábožensky neutrálního státu. Stát v této dějinné konstelaci nabízí možnost existence pro každé společenství, které bere ohled na státně-ústavní závazky a přísliby, včetně lidských práv a svobod. Státní ústava tak zavazuje církve a náboženská společenství k vzájemné toleranci, tedy k ekumenickému přístupu, který již ostatně po několik desítek let úspěšně pěstují. Nyní je tedy v takovém evropském státě (po roce 1989, popř. 1993) možné vést dialog ekumenický i mezináboženský i tváří v tvář islámu.

Příklon k biblickým pramenům při hledání nové morality dneška může mít ještě jedno zdůvodnění. Celé 20. století se stává výzvou a varováním, a to nejen holocaust, ale i Gulag a jeho přidružené filiálky ve východním evropském bloku, též v Číně a Laosu, i Chile (i zde se ztráceli lidé beze stop), na Balkánském poloostrově, i ve věznici Guantanamo, ale též v Iráku i Rwandě, Mexiku i Bolívii či v Darfuru a na dalších místech této modré planety, protože není kontinentu obydleného lidmi, na němž by k něčemu podobnému nedošlo. Docházelo k likvidaci civilního obyvatelstva, k znásilňování žen, k verbování dětí do vojenských jednotek. Věřící i nevěřící se podíleli na cílené likvidaci protivníků jiného náboženství samotným konáním, někdy hlasitým schvalováním, někdy lhotejným tolerováním mučení a pronásledo-

¹¹ The Idea of Human Rights: Traditions and Presence. Poceedings of an International Conference Held in Prague Feb. 20 – 23, 2003. (ed.) Jindřich Halama, 2003, UK ETF, Arch Brno. Zde byli zastoupeni angličtí i američtí presbyteriáni, němečtí i slovenští luteráni, též jeden ortodoxní z Řecka a jeden presbyterián z Tchajwanu či českobratřští bratři z České republiky.

vání. Je smutné, že aktéry šikany, diskriminace i likvidace nebyli jen nevěřící zabíjáci, ateisté a vykořenění cynikové, ale též věřící křesťané, členové řeholních řádů a funkcionáři křesťanských církví, z nichž jen někteří se ze svých činů po válce káli.¹² I křesťané – křesťanští teroristé – měli spoluúčast na genocidě, a nejen tedy muslimští teroristé, jak nám podsouvají tendenční nebo nevdělaní novináři církevní i necírkevní. Pro oživení paměti si připomeňme, že během nedávné balkánské války zahynulo 102 tisíc obyvatel, z toho 70. tisíc muslimů. Bylo jich více a první byli napadeni muslimové, nikoli bílí nebo křesťané. Je zvláštní, že my bílí neoznačujeme sami sebe za skupinu lidí se sklonem k terorismu. A naopak v každém snědém jsme ochotni vidět kulturně slabšího se sklonem k násilí a terorismu.

Evropa v průběhu uplynulých desetiletí ztratila ponětí o sociálních standardech díky revolucím, „regulérnímu“ přebírání vlády (komunisté v Československu 1948), ale též díky světovým válkám i jedné tzv. studené. Zdá se, že ztráta jasnosti etického vidění se udála během 20. století vícekrát, než je si to vůbec možné představit. Dnešní nejmladší česká a slovenská generace, co se týče etických ideálů, je téměř „generací bez otců“. Bohužel však mezi sebou nemáme Siegfriedy Lenze a Güntery Grasse. Křesťané východní Evropy stále nedovedou jasně říci, v čem spočívala zločinnost komunistických režimů a že není rozdílu mezi nacismem a leninismem či stalinismem a jejich následníky, kteří vtrhli na tancích do Budapešti (1956), Prahy (1968), Afghánistánu (1979 – 1989), mířili do vlastních řad v Polsku (13. 12. 1981), Pekingu (3.– 4. 6. 1989), Bosně (1992–95). Se železnou pravidelností komunismus drtil kohokoliv, kdo mu stál v jeho vítězné dějinné cestě. Navzdory všem deklaracím a paktům, pro mnohé dospělé dneška jsou mnohé etické standardy rozostřeny.

Proto je dobré, že René Milfait nevytváří moralitu pouze na základě moderního civilizačního konsensu, ale přihlíží také k biblickým axiomům morality a nabízí metanoiu, včetně inspirace biblickou spiritualitou pro dnešní spirituální kulturu (Lenka Žáková). Teologicky je to počín zcela legitimní, protože autor klade důraz na boží sebesdělení, což je jediný možný základ pro čtenářovy metanoické aktivity – zakotvení ve svědectví židovského i křesťanského kánonu. Naplňují se tak intence apoštola Pavla, který byl přesvědčen, že abrahamovská zaslíbení platí i pro křesťany pohanského původu, a to my křesťané ve valné většině jsme (Ga 3, 27 – 29).

¹² Michal Sell's personal correspondence to Pope John Paul II, dated October 27, 2003, autor knihy Michael A. Sell, *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia, Berkeley, CA* University of California Press, 1996/1998.

Po vytýčení morality je pak možné zabývat se Etickými kodexy – lékařů či sociálních pracovníků, hledat a naznačit vnitřní souznívání s Ústavou České republiky a Listinou práv a svobod. Přitakání křesťanů k demokracii a k aktivitám OSN, včetně Všeobecné deklarace lidských práv (1948) – nahlášené encyklikou *Pacem in terris* – jen potvrzuje tezi, vyhlášenou Johnem Watterem, Jr. na konferenci v Samfordu (2004), že od poloviny 20. století se svět vzchopil k lidsko-právní revoluci ve světovém měřítku. Navzdory civilizačnímu selhání věřících i nevěřících v první polovině 20. století se odpovědní křesťané i konfuciáni, muslimové i hinduisté a nevěřící (komise měla 18 členů) vzchopili k vytvoření Všeobecné deklarace lidských práv (1948). Po čtyřech či pěti desítkách let se připojili zástupci mezináboženského dialogu, po iniciativě Unesca, a na základě Světového étosu Hanse Künga, se sešli v Chicagu (1993) k Prohlášení parlamentu světových náboženství.¹³ Zde se kajícíně vyznali z toho, že mají podíl na probíhající krizi světa a zavázali se k pokračování mezináboženského dialogu a další spolupráci, což již nejméně čtyřikrát splnili (1999, 2004, 2007, 2009).

Učebnice Teologické etiky nabízí vhled do této světově rozehrané partie s přihlédnutím do českých poměrů. Je na čtenáři, aby k Teologické etice přistoupil s plným porozuměním a nechal se informovat i oslovit zvěstí textu, což je v etické disciplíně legitimní důsledek. Tím je teologicko-etická metodologie výjimečná mezi teologickými metodologiemi a autor s tím počítá. Učebnice se tak čtenáři stává nejen zdrojem poučení, ale též výzvou, aby promyslel to, co je potřebné v danou chvíli jeho vlastního života. Takto předznamenán bude číst texty s užitkem a rozpozná, že nejen on sám, ale též druzí budou mít radost, když vysloví pravé slovo v pravý čas (Př 15,23).

Pavel Keřkovský

V Praze, 2012

¹² Küng Hans/ Kuschel Karl-Josef: Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace parlamentu světových náboženství, Brno: CDK, 1997.

Úvodní slovo

Podání a následné schválení příslušného projektu otevřelo příležitost a umožnilo napsat a vydat text nadepsaný *Teologická etika*. V kontextu studia sociální a pastorační práce. Předmět *Teologická etika I a II* se totiž přednáší na VOŠ sociálně pedagogické a teologické Jabok v Praze a v rámci studijního programu *Pastorační a sociální práce na Evangelické teologické fakultě UK v Praze*. Těmata z oboru *Teologické etiky* jsou pevnou součástí státních závěrečných kvalifikačních zkoušek na obou uvedených školách. Souvislost těchto zkoušek a okruhů jejich otázek, studijních programů, snaha představit průřez základními oblastmi zájmu fundamentální i speciální (aplikované) teologické etiky, kontext pluralitní české společnosti a právního státu byly vodítkem při výběru témat jednotlivých kapitol. *Teologická etika* má své proprium v rozhodnutí pro osobu Ježíše Krista a současně a právě proto je způsobilá vést dialog a argumentovat v něm i neteologicky, k čemuž využívá určité výrazové prostředky srozumitelné a závazné pro všechny (tzv. *topoi*). Jde jí o humanitu a humánní utváření lidské praxe.

Záměrem bylo přiblížit teologickou etiku jako vědeckou disciplínu, objasnit základní vzorec a aspekty křesťanské mravnosti, přispět ke způsobilosti eticky myslet a jednat i k mravní kompetenci nejen studujících osob daných programů a s nimi souvisejících profesí.

Proto bude nejprve vymezena disciplína teologická etika a rozlišeny jednotlivé pojmy v oblasti etického uvažování (kap. *Teologická etika*). Zazní spojitost s filosofickou etikou i vlastní specifická východiska a zkušenosti. Zamyslíme se nad rolí křesťanské víry v teologickoetických reflexích a pro křesťanskou mravnost. Na blízký vztah křesťanské etiky a mravnosti s (křesťanskou) spiritualitou zaměří svou pozornost ve svém příspěvku Lenka Žáková (*Falešné představy o Bohu a jejich vliv na utváření života člověka*).

V teologickoetických reflexích a při hledání a ustanovování morálních norem má své nezastupitelné místo pojetí (obraz) člověka. Teologickoetická témata budou proto teologicko-antropologicky ukotvena v biblickém pohledu na člověka (kap. *Idea člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství: imago Dei/imago Christi; celistvé pojetí člověka; rovnost s rozdílností muže a ženy*) a v lidskoprávním principu lidské důstojnosti.

Princip lidské důstojnosti je konkretizován základními lidskými právy, která představují ona *topoi* a neopominutelné nástroje křesťanské sociální etiky jako další součásti speciální (aplikované) teologické etiky (kap. *Lidská práva*). Cesta od obec-

ného k jednotlivému nás povede u lidských práv k příkladům vztahu lidských práv a církvi (a tedy pastorační práce), lidských práv a sociální práce i lidských práv a biomedicínskoetických diskusí a dále k jednomu z centrálních lidských práv, a sice k lidskému právu na svobodu vyznání. Odpovědnosti, které v sobě obsahují lidská práva, podpoří a prohloubí Prohlášení k Světovému étosu a Prohlášení lidských povinností.

Základními normativními prameny pro teologickou etiku i křesťanskou mravnost jsou biblická svědectví. Z nich vybereme (i v České republice známý pojem Desatero) Dekalog (kap. Dekalog) jako stěžejní ilustraci étosu Prvního zákona. Za určité shrnutí novozákonního étosu se považuje Ježíšova Horská řeč, někdy označovaná jako Magna charta křesťanského étosu, z níž pojednáme o blahoslavenstvích jako vstupní bráně do této řeči a předznamenání další části Horské řeči (kap. Blahoslavenství: umožněné postojové vzorce dobrého života a jednání před Bohem pro přítomnost i definitivní budoucnost) a o dvou tzv. antitezích jako další důležité pasáži Magny charty křesťanského étosu (antiteze ve vztahu k výkladu přikázání „nezabijes“ a „necizoložis“). Již začátek Horské řeči ukazuje na ježíšovské vyrovnávání se s výkladem některých přikázání Dekalogu.

Hlavní hermeneutický klíč a tón biblického, a tedy křesťanského étosu reprezentuje přikázání lásky, jímž se budeme zabývat na příkladu příběhu o milosrdném Samařanovi (kap. Způsobilst stávat se bližním. Přikázání lásky).

Z velkého rozsahu a obsahu tématu svědomí jako rozhodující instance praktického posouzení a jednání a jako způsobu mravního života zvolíme biblické kontury pojmu svědomí (kap. Aspekty svědomí v souvislosti s apoštolem Pavlem; Clausula Petri; Biblické srdce k porozumění svědomí). Všimneme si tím praxe individuální mravní kompetence, v níž subjekt jednání odůvodňuje své úsudky (hodnocení), činí rozhodnutí a uskutečňuje jednání, která může obhájit a zodpovědět před sebou samým, druhými a Bohem. Vycházíme z toho, že se mravní kompetence neosvědčí nereflektovaným (a už vůbec ne egoistickým) prosazováním vlastních zájmů a potřeb, ani nekritickou (už vůbec ne slepou) poslušností vůči požadavkům nějaké většinové morálky, institucí či autorit.

Oproti postojovým vzorcům dobrého života, reprezentovaným láskou a ovocem Ducha (srov. Gal 5,22nn.), zaměříme pohled i na špatné postojové vzorce, z nichž volíme žárlivost se závistí (kap. Nesvoboda závisti a žárlivosti).

Přes všechnu znalost či neznalost toho, co je v dané situaci dobré a správné, sílu i ochotu uskutečňovat moralitu v lidské praxi, slabost, křehkost i možnost pokřiveného lidského charakteru i jednání, nestojí ve středu křesťanského poselství, etiky a mravnosti

a nemá zde poslední slovo lidské selhání, vina a hřích. Osvobozující křesťanské poselství jako *proprium* křesťanské etiky a mravnosti, jeho příslib definitivní záchrany s posledním slovem nabídky smíření, odpuštění, života, lásky, spravedlnosti a pokoje poukazují hlavně na možnost nových začátků s novým smyslem a určením života, proměnou nitra s odpovídajícími umožněnými novými postoji a jednáním (kap. *Metanoia*).

Sondu do teologické etiky partnerských vztahů obstará téma lidské sexuality (kap. *Lidská sexualita jako součást a příklad teologickoetické reflexe v oblasti partnerských vztahů a osobnosti*). Speciální aktuální rozvíjející téma zajistí příspěvek Barbory Zelenkové s ohledem na lidsky důstojné utváření sexuality osob s lehkou a střední mentální retardací (kap. *Lidsky důstojné utváření sexuality osob s lehkou a střední mentální retardací*).

Z tradičního velkého samostatného balíku biomedicínské etiky dostanou slovo teologickoeticko-právní otázky spojené s počátkem lidského života (kap. *Morálně právní status lidského života před narozením a jeho důsledky. Vztah lidské důstojnosti a ochrany života*), v němž se zaměříme na nejnámější a nejčastější problematiku potratů a výzkumu na kmenových embryonálních buňkách. Na tyto otázky navážou teologickoeticko-lidskoprávní aspekty týkající se konce lidského života, v rámci nichž si položíme otázku po lidsky důstojném umírání (kap. *Problematika lidsky důstojného umírání*).

Předmluvu napsal Pavel Keřkovský, jenž přednáší teologickou etiku v rámci dalších programů ETF UK v Praze a má pro tento obor postgraduální kvalifikaci i osobní praktické pastorační a pedagogické zkušenosti. Děkuji mu, že mé oslovení přijal.

Děkuji všem, kdo se v České republice i v zahraničí podíleli na dosavadním procesu mého poznávání teologické etiky. Poděkování patří i těm, kdo se zasloužili o podání a realizaci projektu, v rámci něhož tato publikace vznikla.

Děkuji oběma kolegyním za jejich příspěvky, v nichž se osvědčila jejich fundovanost a obdarování (obě jsou mimochodem absolventky Jaboku i ETF UK v Praze).

Panu docentu MUDr. Zdeňku Susovi náleží vděčnost za vydání publikace a za porozumění a ochotu s ním spojené.

Last but not least směřují díky za jazykovou korekturu k Janě Zajícové (vedoucí katedry výchov), u níž jsem mohl vzhledem k jejím zkušenostem a dalšímu vzdělání spolehat na to, že vidí a rozlišuje více než jen pravidla českého pravopisu...

René Milfait (autor a editor) V Praze, Mariánských Lázních a Běšinech, 2012

Vymezení teologické etiky

1.1 Na úvod vyznačený přístup

Obor či předmět s názvem Teologická etika se vyučuje na evangelických i katolických teologických fakultách a existují tam pro něj samozřejmě i doktorské studijní programy. Z toho vyplývá, že se pohybujeme v kontextu křesťanstva. V tomto směru se budeme taky snažit vymezit pojem Teologická etika. Tím nezapomínáme a nebudeme v tématech publikace opomíjet společné kořeny či impulzy v hebrejském kánonu či Prvním zákoně Bible, ani fakt jednoho Boha abrahámovských náboženství. Nechceme ani přehlížet různé názory a zkušenosti étosu či vnitřního morálního učení jiných duchovních tradic nebo náboženství. Proto představíme jako příklad společného projektu Prohlášení Světový étos. Nicméně základní a zakládající měřítko našeho přístupu budou vycházet z jádra křesťanského poselství a budou v něm mít svůj střed. Ano, pak je možno (skoro) říci, že se kryje označení Teologická etika s označením Křesťanská etika. A stejně, étos jednotlivých jiných tradic bychom nepojmenovali etikou, ale právě étosem či morálkou dané tradice či náboženství. Je už nyní patrné, že je potřeba rozlišovat i v rámci Teologické (dále jen) či Křesťanské etiky tyto etiky jako disciplíny a étos a předkládané „morální učení“ církví. Teologická etika se zabývá také étosem či vnitřní morálkou jednotlivých církví. Jsou v určitém vztahu, ale není to totéž. Můžeme si tento vztah zatím přiblížit např. analogií divadelní kritiky a divadelního díla či představení, českého jazyka a literatury ve vztahu k českému jazyku, literární historii, teorii, literárním dílům českých i světových autorů apod.

Teologický etik bude asi skoro vždy členem církve. To bude znamenat, že si přes rozlišení oboru a jednoho z jeho předmětů zájmu (církvní morálka) budou obě oblasti nějak blízko a mohou se navzájem ovlivňovat, podporovat a tím rozvíjet, ale mohou být i v napětí či konfliktu (teologickoetická reflexe může dojít v nějakém tématu k jinému pojetí a závěru než oficiální stanovisko církve nebo mohou zastávat stejné stanovisko, ale teologickoetická odbornost bude mít kritické poznámky k argumentaci církevního stanoviska). Příkladem velmi zdařilé spolupráce může být např. jeden z nejnovějších dokumentů Společenství evangelických církví v Evropě, který v publikaci využijeme, který vypracovali (hlavně) teologičtí etikové

ve spolupráci se zástupci těchto církví a prostřednictvím něhož se asi 107 evangelických církví vyjadřuje k problematice eutanázie a asistovaného suicida. V této souvislosti bude dle našeho názoru a zkušenosti důležité, aby onen teologický etik jako křesťan/ka prožil vnitřní přerod srdce (na základě setkání s Vzkříšeným dle biblických modelů křesťanské víry a z ní vyplývající spirituality a mravnosti), snažil se žít z Božího života v Duchu Ježíše Krista a v souvislosti s tím v souladu s Božím slovem. Bez toho mohou být nutné rozumové reflexe a metodika prázdny, mít měřítko a kritéria jinde než v evangeliu a postrádat nezbytné médium (Duch Boží) pro interpretaci a prostředkování křesťanského poselství i s jeho mravním rozměrem. Taky by mohlo dojít k nebezpečí, že bude předkládat na prvním místě nějaký morální systém, který mají ostatní dodržovat. Prostě by se mohl dostat do stavu, kdy bude dávat morálku či pochvalu nějaké autority na první místo.

Taková existenciální zkušenost a zakotvenost může být kromě způsobnosti jasně a srozumitelně interpretovat biblicky ukotvené křesťanské poselství a jeho étos i předpokladem pro dialog s jinými přístupy a názory i pro způsobnost argumentovat v pluralitní společnosti i neteologicky či nenábožensky pomocí vhodných nástrojů (tzv. *topoi*, jakými jsou zejména lidská důstojnost a lidská práva, která dostanou v publikaci své místo).

Jestliže z příkladu divadelního kritika vyplývá, že nemusí být nutně dobrým hercem a že se mu hodí onen distanc k divadelnímu představení, bude přece jen v případě teologického etika a teologické etiky určitě potřebný odstup vůči morálkám (i církevním), nicméně z našeho pohledu by měl žít křesťanskou mravnost. Takové konstatování nevyklučuje rozlišení teologickoetické práce v rámci disciplíny teologická etika a osobní utváření života v Duchu evangelia. Určitě by se měla i v teologickoetických reflexích daného člověka projevit ryze, pravdivost, snaha o konsistenci a objektivitu, své místo by měla mít před tím a během toho modlitba jako setkávání či komunikace s živým Bohem skrze Ježíše Krista, což je stejné jako v osobní mravnosti. Takto vlastně představuje morální jednání s ohledem na smýšlení, úmysly a postoje, ale přesto bude ještě něco jiného osvědčení morální kompetence v konkrétní situaci a za daných okolností. Dovolíme si tvrdit, že takové užší prolnutí je zřejmější a rozdílné od rozlišení a oddělení etické reflexe a morálního jednání v případě filosofického či obecného etika.

Už tady jsme chtěli naznačit, že etika a morálka nejsou totéž a že etika jako teorie morální praxe nerovná se hned morální praxi. Ukazatel cesty (třeba na horách)

a cesta sama nejsou totožné. Jiná věc je, že když někdo došel k určitému závaznému způsobu morální praxe (svou etickou reflexí a zkušeností), je volán k jejímu usku- tečňování. Stejným směrem jde i jeden z aspektů svědomí u apoštola Pavla, jak se dočteme na jiném místě textu.

Ještě může pomoci velmi bolestný příklad, kdy ti, kdo dělali lékařskou etiku v nacistickém režimu před druhou světovou válkou a během ní, pomáhali odůvod- ňovat a podporovat systematickou likvidaci osob s postižením a dalších nemocných s určitou diagnózou a prognózou. Poznamenáváme tuto bolestnou dějinnou zku- šenost kvůli určité opatrnosti, protože když někdo pěstuje etiku a hovoří o morálce, tak to hned neznamená dobré mravní jednání a charakter, ale může dokonce argu- mentovat ve prospěch zločinů nebo je i páchat (zmíněné nemocné lidi likvidovali ve speciálních zařízeních lékaři, kteří znali svůj étos povolání, zejména dle Hippo- kratovy přísahy). Taky vidíme, že etické úvahy (úvahy v oboru etika) nejsou samy o sobě automaticky morální a že morální úvahy (přesvědčení či názory v oblasti morálky) nejsou zase samy o sobě etické úvahy (ve smyslu respektování humanity jako morality), ale potřebují přezkoumat na moralitu v etické reflexi.

V názvu Teologická etika se vyskytuje výraz etika, který nemůžeme přehléd- nout. Proto bude potřeba představit pojetí normativní disciplíny etika jako prak- tické filosofie a poukázat na specifikum teologické etiky. Teologická etika využívá poznatky a argumentace obecné etiky či filosofické etiky a v tomto smyslu se od ní učí. To je vůbec jeden z důležitých rysů teologické etiky, že je zvyklá na dialog a multidisciplinární přístup, který pak může vést k interdisciplinárnímu řešení a působení ve snaze přispívat k humánnímu či lidsky důstojnému utváření lidské praxe v různých jejích světech či oblastech. Když totiž teologická etika reflektuje nějaký fenomén či problém, tak se nejprve učí, snaží se naslouchat různým zkuš- nostem, poznatkům a rozměrům dané problematiky z hlediska různých relevantních zúčastněných aktérů a disciplín. Následně může vnést své nástroje a zkušenosti a hledat dobré a správné rozhodování a jednání, které bude sledovat plně lidsky zdařilý život. Můžeme proto poznamenat, že s ohledem na spolupráci a dialog různých disciplín, která vede ke stanovení etických měřítek a norem, se hovoří o etických normách jako o smíšených (uvidíme na příkladu Charty práv umírajících jako lidskoprávním dokumentu, na němž pracovali zřetelně teologičtí etikové, filosofové, lékaři, zástupci jiného zdravotního personálu, teologové, lidskopráv- níci, právníci, profese z týmu paliativní péče).

V rámci disciplíny etika se rovněž různě zachází s dalšími pojmy, jimiž myslíme morálku, mravnost, étos a moralitu. Bude proto potřeba se jich i zde aspoň krátce dotknout a přihlásit se k určitému pojetí. I u vymezování teologické etiky se setkáme s různými přístupy či důrazy, proto je zmíníme a zvolíme pro naše účely určité pojetí.¹⁴

1.2 K pojmu etika (Ethik)

Pojem etika zaznívá v různých souvislostech v jednotném i množném čísle. Slyšíme dosti často, že je nebo není něco etické, morální či mravné. Mnozí hovoří o morálce či spíše moralizují. Ne vždy se ale dospějeme k tomu, o čem vlastně mluvíme, když hodnotíme etické, neetické, morální, nemorální a když mluvíme o etice. Jde nám o to dostat se k porozumění specifického hlediska, jež vystihne etický rozměr. Výše jsme uvedli jako analogický příklad vztahu divadelní kritiky či českého jazyka a literatury ke svým předmětům (nemyslíme studijním), proto se budeme ptát filosofických etiků, co je předmětem a následně cílem etiky. Zvolíme přitom jednu z hlavních a nejznámějších reprezentantek filosofické etiky, resp. její rozšířené studijní dílo.¹⁵

Předmětem etiky je morální jednání. Tím se myslí přednostně jednání, která uplatňují nárok na morální kvalitu. Etika se dotazuje na tento kvalitativní prvek či faktor, který dovoluje lidské jednání označit za morální nebo mravně dobré. Jde jí o to kriticky přezkoumávat legitimitu nároků na morální platnost. Tento faktor označuje moralitou a zabývá se v této souvislosti kromě jiného pojmy dobro a zlo, svoboda a determinace, morálka, štěstí. Metodický postup etické reflexe usiluje o dosažení odůvodněných výstupů, které je možno prokázat za subjektivně platné i za intersubjektivně závazné. Etika chce metodicky a systematicky zprostředkovat vhled do smyslu morálního jednání. Mezi dílčími cíli etiky se objeví objasňování lidské praxe ohledně její morální kvality, zacvičování do způsobů etické argumentace a postupů odůvodňování, přibližování morálního jednání jako výrazu humanity, který znamená neopomenutelnou kvalitu pro bytí člověka, a umožnění činit přesvědčivými dobře odůvodněná osobní morální rozhodnutí. Etika přitom nesta-

¹⁴ Srov. Milfait René: Dítě jako zboží v prostituci. Perspektivy teologicko-etické reflexe. Obhájená (nepublikovaná) disertační práce. KTF Praha, 2007.

¹⁵ Pieper Annemarie: Einführung in die Ethik. 6. Auflage, Tübingen und Basel: A. Francke, 2007.

novuje, které konkrétní jednotlivé cíle jsou morálně dobré a hodné úsilí pro každého. Spíše nabízí kritéria, podle nichž se může závazně stanovit, který cíl je potřeba uznat jako dobrý. Stejně tak etika neříká, co je dobré v konkrétní situaci, ale ukazuje, jak lze dojít k posouzení něčeho jako dobrého. Uvedené cíle nás přivedly k rozšíření předmětu etiky, proto můžeme doplnit a říci, že předmětem etiky je morální jednání a usuzování/hodnocení. Poskytuje pro to příslušná měřítka. Morální soudy a etické výpovědi o těchto soudech nejsou totéž. Etika se zabývá morálními přesvědčeními (morálkami) a chce ukazovat cesty, na nichž se každý mezi ostatními a ve společnosti může uskutečňovat a být sám sebou.¹⁶

Výraz etika má svůj původ v řeckém slově *ethos* (všechny výrazy se slovním kmenem *eth- êθ-* pocházejí z řecké jazykové oblasti), jež se psalo dvěma způsoby: *ethos* (řec.: *ἔθος*) a o *éthos* (řec.: *ἦθος*). Rozdílné první písmenko vedlo k různému významu slova. *Ethos* (řec.: *ἔθος*) se dá přeložit jako zvyk, mrav, přizpůsobení, cvičení nebo obyčej a označoval kolektivní přesvědčení a způsoby jednání skupiny nebo společnosti. Eticky jednal ten, kdo dodržoval normy všeobecně uznané morálky, když si prostřednictvím výchovy přivykl orientovat své jednání podle toho, co mělo v daném státě či obci platnost mravů. Morální chování proto vyjadřuje konání nebo nekonání, jež se orientuje dle společensky platných norem.

Éthos (řec.: *ἦθος*) oproti tomu znamená bydliště, jednat obvyklým způsobem a označuje tím individuální základní postoj člověka, jeho mravní stanovisko, podle něhož se snaží vědomě vést svůj život. Proto eticky jednal v užším a vlastním smyslu slova ten, kdo nedodržoval mechanicky předávaná pravidla chování a hodnotová měřítka, ale kdo si učinil zvyklostí konat požadované dobro na základě nahlédnutí a úvahy. První výraz *ἔθος* se tím stává *ἦθος* ve smyslu charakteru a upevňuje se do základního postoje ctnosti. Do pojmu etiky se dostaly oba aspekty společně. Proto můžeme dále postupně a prozatím etiku představit jako *vědeckou disciplínu nebo reflexi morálního chování (společenského) a mravního jednání (individuálního) a úsudku z perspektivy toho, co je správné a dobré.*¹⁷

¹⁶ Tamtéž, s. 11-17, 23-24.

¹⁷ Srov. tamtéž, s. 25-26; Lubach Thomas: Zugänge. Grundaspekte der ethischen Reflexion. In: Hunold Gerfried W. / Lubach Thomas / Greis Andreas (Hrsg.): Theologische Ethik. Ein Werkbuch, Tübingen: A. Francke Verlag, 2000, s. 29-30.

1.3 K pojmu morálka (Moral)

Oba dva řecké pojmy se pak přeložily do latiny slovem *mos* (plural: *mores*; tady si možná někdo vybaví zvolání „ty máš ale móresy!“) a znamená proto mravy i charakter. Odtud již není daleko ke slovu morálka či mravy. V procesu dalšího rozlišování vyjadřoval pojem *mos* více tradiční chování předků a pojem *mores* mravy nebo nemravy doby, pro něž měli ve společnosti platné vzorce chování. Pod morálku či mravy se tak zahrnují vzorce chování, jimž se připisuje normativní platnost a které vzešly z procesů vzájemného uznání ve společnosti a jimž se přiznala všeobecná závaznost. Pojem *morálka* tím zahrnuje celek příkazů, zákazů, zvyklostí, postojových vzorců, tradic, mravů, konvencí společnosti. Myslí se ve společnosti dějinně předávané, sociálně orientované, konvencemi vytvořené a všeobecně uznávané způsoby chování a normy. Tento celek kolektivních druhů norem není možno chápat jako statický útvar, protože morálka se v průběhu dějin mění, proto mluvíme o tom, že je morálka dějinná. Její nárok ale zůstává stejný, chce totiž obecně a přehledně řídit praxi lidí. Pojmy morálka či mravy představují způsoby nebo formy života, které odrážejí hodnotové představy a představy smyslu v daném společenství. Proto lze krátce shrnout, že *morálka – mravy* představují *regulační systém společnosti, který formuluje zmíněné dohody v normách*. Morálka vzniká tam, kde vzniká závaznost, jež plyne z vlastní vázanosti na pravidla morální svobody, která si morální svoboda stanovuje kvůli zachování svobody své i druhých. Vzhledem k tomu, co zaznělo výše, můžeme připomenout, že pojem morálky zahrnuje ty normy a hodnoty, které byly ustanoveny společným uznáním jako závazné a apelují na společenství ve formě příkazů („měl bys...“; „je to povinnost...“) nebo zákazů („nemíš“; „neměl bys“). Proto se dějinná morálka mění se změnou porozumění svobodě člověka, vlivem kulturního, socioekonomického, politického, vědeckého vývoje a je vždy skupinovou morálkou. A v rámci pluralitní společnosti najdeme několik skupinových morálek a uvnitř nich zase třeba další diferencované morálky (např. ve společnosti morálky jednotlivých náboženských tradic a uvnitř nich diferencované proudy; vnitřní morálky různých skupin povolání – sociální pracovníci, lékaři, soudci, učitelé apod.) V historicky vzniklém systému morálky najdeme pluralismus norem a hodnot, které ale mohou v konkrétní situaci a za daných okolností i vzájemně kolidovat a vést ke konfliktu svědomí.

Při úvahách o morálce nebo etice nelze pominout pluralitu hodnotových představ, morálních přesvědčení a norem ve společnosti a globálním světě, v němž hraje

svou roli i kontext kultury a postavení a hlasů náboženství. A často docházejí k různým závěrům a předkládají různé způsoby života a nemohou najít shodu. Tato zkušenost a skutečnost se pak může odrážet i v profesní morálce, resp. v rozdílnosti přesvědčení pracovníka, organizace a adresáta pomoci (např. nakolik může a smí sociální pracovník či učitel etické či sexuální výchovy předkládat pouze své názory na to, co je mravně správné a nesprávné). Stejně tak různé etické teorie dospějí (někdy i při aplikaci stejného principu – např. lidské důstojnosti v otázkách eutanázie) k různým výsledkům.

Předložený katalog obsahových norem a hodnot dané morálky vyžaduje ale odůvodnění a přezkoumání s ohledem na humanitu, jinými slovy ohledně toho, zda je skutečně morální. Dostáváme se k otázce po bezpodmínečně závazném měřítku, jež by plnilo roli onoho testu na humanitu. Související otázkou bude, zda je vůbec možné se v pluralitním světě různých morálek domluvit na objektivně platném etickém měřítku či měřících, které nebo která by umožňovala testovat nárok na morální morálku. Proto se (ne všude a vždy stejně) zavádí v etické úvaze pojem *moralita*, který má právě vystihovat tuto kvalitu měřítka.

V pravém smyslu slova lze pak označit morálkou morálku, která je výrazem morality a vyžaduje uskutečňovat to, co je bezpodmínečné v tom, co je podmíněné. Rozumíme dále vymezení morálky jako „*dějinné podobě svobody, jež je pro člověka podstatná, a jako taková potřebuje stále odůvodňovat a legitimizovat prostřednictvím pojmu morality.*“¹⁸

Test na moralitu chce zajistit skutečně dobré jednání, jež může vznášet nárok na univerzální platnost a uznání. Dotazování na morální dobro se pak rozvíjí jako otázka po dobrém materiálním jednání a dobrých způsobech či formách jednání (např. povinnosti, ctnosti), po formálních kritériích dobrého jednání (morální principy) a po tom, co vůbec odůvodňuje morální dobro jako takové (a jsme u pojmu *moralita*).¹⁹

Na naší cestě porozumění pojmu etika a jejímu vymezení si můžeme nyní posloužit pojetím, dle něhož je centrálním předmětem disciplíny etika vzájemný vztah morálky a morality. Etika kriticky důsledně promýšlí napětí mezi podmíněnými

¹⁸ Pieper Annemarie: Einführung in die Ethik, s. 44.

¹⁹ Srov. Schröer Christian: Moral. In: Lexikon der christlichen Ethik, Band 2, L – Z, Freiburg im Br.: Herder, s. 1207-1208.

nároky morálky a bezpodmínečným nárokem principu morality a chce přispívat k rozlišování a obezřetnosti.

Posuneme se dále k pojmu moralita, který vychází z druhého řeckého výrazu.

1.4 K pojmu moralita (Moralität)

Uvedený vztah morálky a morality se předkládá tak, že podepírá lidskou praxi jako humánní praxi. Moralita má vystihovat princip všech morálek, který legitimuje morálku jako morální morálku. Morálka může a má pomoci principu morality prokázat své materiální (obsahové) normy jako výrazové formy bezpodmínečného nároku svobody či lidské důstojnosti. Z toho vyplývá, že se platná morálka či morální pravidlo mohou zpochybnit nebo negovat právě z hlediska morality. Princip morality se konkretizuje morálkou a stává se v ní účinným, když odůvodňuje jednání.²⁰ Moralitou se označuje základní kvalita lidského jednání, která mu náleží jako svobodnému jednání na základě vlastního úsudku. Základní rozhodnutí (např. v kontextu této publikace pro osobu Ježíše Krista jako vrcholného Božího sebesdělení pro člověka a jeho dobrý život před Bohem) orientovat své jednání tak, aby bylo zcela dobré, dovoluje nabýt hlediska morality (základní principy lidského jednání, které umožňují jej označit vůbec jako dobré jednání). Jestliže se shoda jednání s platným zákonem označí jako legalita, vyjádří se soulad jednání, postojů, institucí a systémů lidské praxe se základními principy morálky (moralitou: např. lidská důstojnost, svoboda; Boží sebesdělení v osobě, příběhu, dílu Ježíše Krista a jeho smysl a důsledky) pojmem legitimita.²¹

Moralitu je potřeba aplikovat, prokazovat a osvědčovat v konkrétní osobní i společné lidské praxi, čímž dospíváme k pojmu mravnost a morální kompetence.

1.5 K pojmu mravnost (Sittlichkeit)

Mravnost pojmem jako moralitu vztaženou na lidskou praxi, jinými slovy aplikovanou moralitu. Mravnost bude zahrnovat individuální postoj a zodpovědnost, která si je vědoma závazku vůči bezpodmínečnému nároku morality. Mravní jednání bude znamenat reflektované, zamýšlené a svobodně zvolené jednání.²²

²⁰ Srov. Pieper Annemarie: Einführung in die Ethik, s. 28, 46-48.

²¹ Srov. Schröer Christian: Moralität. In: In: Lexikon der christlichen Ethik, Band 2, L – Z, s. 1210-1211.

²² Srov. Lubach Thomas: Zugänge. Grundaspekte der ethischen Reflexion. In: Hunold Gerfried W. / Lubach Thomas / Greis Andreas (Hrsg.): Theologische Ethik. Ein Werkbuch, s. 32.

Zavedením pojmu mravnost se etika či etická reflexe může ptát na principy, podmínky a podoby životních forem či způsobů, institucí a sociálních závazností, které je možno si objektivně zodpovědět. Odpověď na otázku, které z navrhovaných řešení nejlépe naplní principy skutečně dobrého jednání (morality), přispěje za daných podmínek a okolností k získání konkrétních pravidel mravnosti: jestliže se shodneme například na bezpodmínečně platném, nejvyšším etickém principu lidské důstojnosti, je potřeba v konkrétním případě či oblasti určit, co zde znamená lidsky důstojně žít či lidsky důstojný život. Mravnost pak může vystihnout uznání podmínek, za nichž mohou všichni lidé žít svůj život v důstojnosti jako osoby. Mravnost se vždy dotazuje na správnost lidského jednání (př. vlastní nárok či právo na sebeurčení zahrnuje taky uznání tohoto nároku či práva u druhých). Kromě individuálního jednání dovoluje pojem mravnost přezkoumávat dle kritéria humanity i společenský, ekonomický a právní řád jako celek.²³ Jako příklad můžeme uvést vztah, který se často nadepisuje jako vztah „práva a morálky“ a měl by zahrnovat vztahy práva a morálky, práva a etiky, práva a morality, a proto by se vzhledem k řečenému měl nadepisovat spíše jako vztah „práva a mravnosti“ či „práva a etiky“. Jde v něm o otázku spravedlivého práva, kde svou roli v posouzení souboru platných právních norem hraje základní lidská práva roli jako důležité měřítko.

Ještě nám v sestavě pojmů zbývá *étos*, jak se s ním setkáváme zejména v *étosu* daného povolání či v projektu Světový *étos*. Krátce se ho proto dále dotkneme.

1.6 K pojmu *étos* (Ethos)

Ten se vyznačuje vzájemností individuálních a společenských faktorů či prvků. Označuje se jím celek morálního chování a jednání lidí ve společnosti a zahrnuje mravy, obyčeje, tradice, zvyklosti a přesvědčení v oblasti toho, co je a není morální či mravné. Kromě toho se mluví také o *étosu* skupiny povolání, třeba o *étosu* lékaře či sociálního pracovníka. Tento *étos* se sice vztahuje na skupiny, obsahuje ale zároveň vnitřní *přesvědčení* lidí v těchto skupinách povolání. Jako příklad tohoto *étosu* můžeme pro přiblížení uvést lékařský *étos*, jímž je lékař závázán podle svého nejlepšího vědomí a svědomí s ohledem na péči o své pacienty. *Étos* se někdy ve

²³ Srov. Schröer Christian: Sittlichkeit. In: In: Lexikon der christlichen Ethik, Band 2, I – Z, s. 1610-1611.

shrnutí vymezuje obecně jako *způsoby* či *způsoby života jedince nebo skupiny* (např. povolání), které jsou utvářeny určitými postoji a určitou racionalitou.²⁴

Étosem se tedy rozumí objektivně souhrn mravních norem a normativních obsahů, které se uznávají jako platné v určité společnosti i s ohledem na určité sociální role a odpovídající zvláštní skupiny (např. étos lékaře, sociálního pracovníka, učitele, soudce...); a subjektivně jím rozumíme postoj a smýšlení, mravní charakter jedince. Z toho je již patrné, že nás bude hlavně zajímat étos povolání sociálního pracovníka. V étosu obecně se konkretizují morální požadavky do normativního vzorce jednání. Tento vzorec odpovídá určitému kulturnímu porozumění světu a smyslu, institucionálnímu zřízení (rodina, právo). Navazuje na mravy, zvyklosti, tradice a ukazuje vzorce vedení (způsobu) života, vzory a ideály. Ve společnosti lze rozlišovat různé formy étosů. Například étos určitých etnických či náboženských skupin, étos sociálních rolí, funkcí a povolání. Formy étosu posledních tří jmenovaných skupin v rámci rámcového (společenského) étosu ukazují na fakt, jak se na určité povolání či funkci váží etické požadavky, které vyplývají hlavně z věcného úkolu či lépe z oboru či tematické oblasti.

1.6.1 Étos skupiny povolání

Étos povolání umožňuje zachytit odborné jednání („technické, metodické“) dejme tomu lékaře či zde hlavně sociálního pracovníka v jeho morálním významu a objektivně zavázat subjektivní svědomitost. Rovněž se ukazuje, že se výkon určitého povolání chápe jako spojení dvou rovných kompetencí: té odborné a morální. Vidíme tedy, že se pojmem étos označuje celek všech postojů, přesvědčení, hodnot a norem, který pro své jednání uznává jako závazný určitá osoba či skupina lidí, instituce, společenství. Někdy se proto taky hovoří o tzv. vnitřních sociálních morálkách. Vnímáme zde odborné poznatky i morální rozměr.²⁵

Nejnámějším výrazem étosu povolání jsou etické kodexy (např. etické kodexy sociálních pracovníků – mezinárodní i český a další české jednotlivých organizací či zaměření sociální práce). Etické kodexy (se svými silnými i slabými stránkami)

²⁴ Srov. Lubach Thomas: Zugänge. Grundaspekte der ethischen Reflexion. In: Hunold Gerfried W. / Lubach Thomas / Greis Andreas (Hrsg.): Theologische Ethik. Ein Werkbuch, s. 30.

²⁵ Srov. Kluxen Wolfgang: Ethos, in: Lexikon der Bioethik, Band 1 (A-F), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000, s. 693-694; Gruber Hans-Günter: Ethisch denken und handeln. Grundzüge einer Ethik der Sozialen Arbeit, Stuttgart: Lucius, 2005, s. 25, 46.

obsahují zformulované standardy, principy a ustanovení závazků sociálních pracovníků vůči dalším zúčastněným aktérům, včetně samozřejmě zejména adresátům jejich profesního jednání. Spojují tak doporučená jednání a profesní morálku s cílem aplikovat i eticky reflektovat principy a standardy povolání. Chtějí poskytnout základ a orientaci pro identifikaci a zhodnocení morálních dilemat. Kodifikace normativních principů a standardů se tím stává – spolu s rozvojem specifické vědeckosti, odbornosti či profilování organizačních forem a forem vlastního zastoupení – podstatnou součástí procesu profesionalizace. Etické kodexy se proto mohou považovat za výraz etické reflexe profesní morálky i za morální výraz profesního jednání, vůči němuž je třeba zaujmout kriticky konstruktivní odstup. Přesto sjednaná a kodifikovaná profesní morálka či étos povolání stále vyžaduje etickou reflexi etických kodexů. Etické kodexy se systematicky vztahují k individuálnímu a interpersonálnímu jednání, k roli povolání a k výkonu povolání i k nadřazeným normám a společenským strukturám. Nabízejí určité etické nástroje pro rozhodování v konfliktních případech. Tím se potvrzují souvislosti mezi étosem povolání, etickou argumentací a kodexem chování. Ovšem étos povolání není pouze produktem racionálních argumentů, které lze vyčerpat v kodexu. Kodex taky nemůže zachytit kulturně a dějinně podmíněnou rozmanitost a měnitelnost étosu povolání. Snaha o strnulé dodržování pravidel by odporovala myšlence etické reflexe a mravní způsobilosti. Mravní autonomie subjektu se nemůže a nesmí delegovat na jiné subjekty a už vůbec ne jen na dodržování předpisů.²⁶

Napadne nás, co když se ale dostanou jednotlivé formy étosu do rozporu? Jak zajistit v pluralitní společnosti a multikulturním světě přece jen bezpečné soužití a sociální soudržnost? Existují nějaké bezpodmínečně platné a závazné principy, jimž musí odpovídat všechny étosy ve společnosti i étosy skupinové, resp. povolání? A na základě historických zkušeností (20. stol. a zneužívání étosu povolání lékařů a právníků nacistickým a komunistickým režimem) se můžeme ptát, zda nebezpečí zneužití při vytváření či aplikaci étosů povolání, jestliže by už dále nepodléhaly dalšímu možnému přezkoumání. Co kdyby se dostal do rozporu s principy demokratického právního státu?

²⁶ Srov. např. Bohmeyer Axel und Kurzke-Maasmeier: Ethikkodizes und ethische Deliberationsprozesse in der Sozialen Arbeit, in: Hüdepohl-Lob Andreas / Lesch Walter (Hg.): Ethik der Sozialer Arbeit. Ein Handbuch, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2007, s. 163-164, 172-174.

Proto étosy (přesně v plurálu étoi) představují pro vědeckou disciplínu etika (i teologickou) předmět reflexe a nestanovují automaticky, co je morálně dobré a špatné, správné a nesprávné jednání, a nezaručují svou existencí mravní kompetenci člověka i člena určité profese, např. mravní kompetenci sociálního pracovníka při výkonu jeho povolání.

Do etické reflexe tak spadají etické kodexy sociálních pracovníků jako výrazy étosu povolání či profesní morálky.

1.6.2 Etické kodexy sociálních pracovníků²⁷

Nahlédneme dále do příslušných etických kodexů sociálních pracovníků.

Nejprve zde máme *Ethics in Social Work, Statement of Principles* (Etika v sociální práci, prohlášení principů), označovaný jako Mezinárodní etický kodex sociální práce – principy, ze společné dílny *International Federation of Social Workers (IFSW)* (Mezinárodní federace sociálních pracovníků) a *International Association of Schools of Social Work (IASSW)* (Mezinárodní asociace vzdělavatelů v sociální práci) schválený valným shromážděním těchto organizací v australské Adelaide v říjnu 2004.²⁸ Již v nadpisu dokumentu se objevuje prezentace etických principů.

Definici sociální práce zde najdeme v čl. 2, kde se uvádí, že se profese sociální práce zasazuje za sociální změnu, řešení problémů v lidských vztazích a také za zplnomocnění (empowerment), způsobilost a osvobození lidí a podporuje je s cílem, aby napomáhala blahu (wellbeing, Wohlergehen), dobrému lidskému bytí. Sociální práce zasahuje v místech, kde dochází k vzájemnému působení lidí a jejich prostředí. Využívá k tomu teorie lidského chování a sociálních systémů. Základem sociální práce jsou principy lidských práv a sociální spravedlnosti.

Signatáři dokumentu před tím v preambuli vyznávají, že považují *etické vědomí* za základní část praxe povolání sociálních pracovníků a jejich *způsobilost a závazek eticky jednat* za podstatný aspekt kvality služby. Jako cíl práce IASSW a IFSW označují podporu *debat o etice a etických reflexí* v členských asociacích, mezi po-

²⁷ Srov. Milfait René: Fundamentální eticko-lidskoprávní principy etických kodexů sociálních pracovníků. Objasnění s odpovídajícími povinnostmi a zodpovědnostmi. In: Etika a lidská práva v sociální práci, Praha: Centrum sociálních služeb Praha, 2008, s. 61-76.

²⁸ Srov. www.ifsw.org/en (18. 4. 2012), www.sozialarbeit.at/eticint.htm (10. 10. 2005), <http://sspcr.cz> (19. 4. 2012). Z těchto odkazů je již patrné, že budeme mít před očima anglický originál, odborný německý překlad a verzi českého překladu uvedenou na www.spolecnostisocialnichpracovniku.cz České republiky.

skytovateli sociální práce a studujícími obor sociální práce. Tento dokument zůstává na rovině všeobecných principů a zároveň respektuje specifické výzvy a problémy jednotlivých zemí, a proto chce povzbudit sociální pracovníky v různých místech, aby reflektovali jim vlastní výzvy a dilemata a činili ohledně nich *eticky informovaná rozhodnutí*.

Uvádějí se přitom jen některé problematické oblasti:

loajalita, poctivost se odehrává často v napětí odporujících si zájmů,
naplňování role pomáhajícího a kontrolujícího zároveň,
konflikt mezi povinností chránit zájmy lidí, s nimiž pracují, a společenskými požadavky efektivnosti a užitečnosti (prospěšnosti),
zdroje společnosti jsou omezené.

*Etický kodex sociálních pracovníků České republiky*²⁹ se přímo neodvolává na mezinárodní kodex (mluví o dokumentech relevantních pro praxi sociálního pracovníka a zmiňuje zejména Všeobecnou deklaraci lidských práv, Chartu lidských práv, Úmluvu o právech dítěte a obecně další mezinárodní deklarace a úmluvy, Ústavu ČR a Listinu základních práv a svobod a další zákony ČR, které se „od těchto dokumentů odvíjejí“), nicméně v čl. 1 Etické zásady odst. 1.1. konstatuje, že je „sociální práce založena na hodnotách demokracie, lidských práv a sociální spravedlnosti“, že „sociální pracovník respektuje právo každého jedince na seberealizaci v takové míře, aby současně nedocházelo k omezení stejného práva druhých lidí“, že takový pracovník svými znalostmi, dovednostmi a zkušenostmi „pomáhá jednotlivcům, jednotlivým skupinám, komunitám a sdružení občanů při jejich rozvoji a při řešení konfliktů jednotlivců se společností a jejich následků“.

Na skutečnost, že *Etický kodex sociálních pracovníků v ČR* vychází z Mezinárodního etického kodexu sociální práce, poukazuje i předsedkyně Společnosti sociálních pracovníků v ČR.³⁰

O podpoře lidské důstojnosti a lidských práv a o sociální soudržnosti hovoří rovněž *Doporučení (2001) Rady Evropy o sociálních pracovnících*.³¹

²⁹ Srov. <http://sspcr.unas.cz> (20. 4. 2012). Byl schválen plénem Společnosti sociálních pracovníků dne 19. 5. 2006 a nabyl účinnosti dnem 20. 5. 2006.

³⁰ Srov. Etický kodex je základ při aplikaci metod sociální práce, říká Věra Novotná, <http://socialnirevue.cz> (20. 4. 2012).

³¹ Srov. Doporučení Rec (2001)1 Výboru ministrů členským státním o sociálních pracovnících přijaté dne 17. ledna 2001 na 737. schůzi náměstků ministrů, <http://radaevropy.cz> (18. 4. 2012).

Doporučení se ve své preambuli odvolává kromě jiného na Vídeňskou deklaraci.³² Nyní alespoň načrtneme, že sociální práce je pro ni profesí, která uschopňuje jednotlivé lidi a skupiny k tomu, aby stále více sami určovali svůj život (sebeurčení) a své soužití a zvládali ho v solidárních vztazích (srov. etický a lidskoprávní princip solidarity);

má dále podporovat *osobní a sociální* kompetenci i *sociální* prostředí, a její přístup je celistvý – potřeby jednotlivých lidí, skupin a obcí (státu) se pojmají v celku; zpřístupňuje zdroje a mnohotvárné *sociální* služby (materiální podpora, osobní péče a *sociální* integrace);

rozvíjí a zlepšuje systémy sociální pomoci a přístup k nim;

provádí prevenci a profylaxi k zachování a podpoře humánních a sociálních kompetencí a přispívá k prosazování společenských norem v souladu s uznávanými principy lidsko-právních dokumentů a sociálních chart.

Jeden se signatářů tohoto trojnárodního dokumentu, se jako člen IFSW ve svých *Profesních etických principech Německého profesního svazu pro sociální práci*³³ v preambuli odvolává na příslušný dokument IFSW³⁴ a konstatuje, že bezpodmínečnou a *všeoobecnou orientaci pro své jednání* spatřují členové DBSH v *důstojnosti lidské osoby a prostřednictvím solidarity a strukturální spravedlnosti* se zavazují k hodnotám, které zajišťují začlenění osoby do společnosti a její ochranu ve společnosti (viz více sociální spravedlnost).

Usnesení generálního shromáždění Rakouského pracovního svazu diplomovaných sociálních pracovníků (ÖBDS) uvede lapidárně hned v prvním článku svých *Etických standardů-povinností povolání sociálních pracovníků*,³⁵ že jsou sociální pracovníci zavázáni *lidským právům* a že odmítají smlouvy, které lidským právům odporují.

³² Srov. Trinationales Dokument der Berufsverbände DBSH (Deutscher Berufsverband für Soziale Arbeit), NVMW (Nederlandse Vereniging van Maatschappelijk Werkers) und ÖBDS (Österreichischer Berufsverband Diplomierter SozialarbeiterInnen): Wiener Deklaration, <http://www.dbsh.de/html/publikationen.html> (18. 4. 2012). Jedná se o dokument tří národních profesních svazů sociálních pracovníků: Německa, Holandska a Rakouska vypracovaný pro německý mluvící oblast. Bohužel nenajdeme v dokumentu datum sepsání.

³³ Srov. Berufsethische Prinzipien des DBSH. Beschluß der Bundesmitgliederversammlung vom 21. – 23.11.97 in Göttingen, <http://www.dbsh.de> (19. 4. 2012).

³⁴ Vzhledem k datu přijetí ještě ne na nejnovější definici a dokument, ale na dokument IFSW z r. 1994.

³⁵ Srov. Ethische Standards – Berufspflichten für SozialarbeiterInnen. Generalversammlungsbeschluss des ÖBDS, 17.10.2004 in Salzburg, <http://www.obds.at> (25. 4. 2012).

K tomu všemu ale potřebují mít sociální pracovníci kromě své metodiky, odborných vědomostí, dovedností a zkušeností i *etické nástroje*. Proto se navzájem potřebují *sociální práce* a disciplína *etika*.

1.7 Mravní kompetence

U pojmu mravnosti (ve smyslu *ἠθoς*) jsme došli k vymezení, že označuje chtění být dobrým, jež se stalo pevným základním postojem a jež si osvojilo bezpodmínečný nárok morality a učinilo jej smyslem veškeré lidské praxe. Nyní můžeme proto říci, že ten/ta, kdo jedná z tohoto základního postoje, vykazuje morální kompetenci. Učinil moralitu principem utváření své vůle a praxe (jednání). Pojem morální kompetence vyjadřuje vhléd a uvážlivost (rozháznost), rozhodnost a vědomí zodpovědnosti a pomocí něho se zprostředkovává morálka a moralita, resp. vztah morálky a morality. Nestačí proto zvnitřnit bezpochyby nějaký platný kodex (morální ve smyslu morálky, etický ve smyslu kodexu skupiny povolání) a rozšířený hodnotový systém. Jako morální se označí jednání, jež vychází z morality, i když se v nějakém případě taková konkretizace dostane do konfliktu s normami nějaké platné morálky. Morální kompetenci může mít jen někdo ze sebe sama a skrze sebe sama (srov. mravní autonomie). Bude-li jednat morálně ze své morální kompetence, bude způsobilý doložit důvody svého konání/nekonání a hlavní důvod bude spočívat v moralitě. S morální kompetencí se projeví člověk, jenž „*je způsobilý zodpovědět svá rozhodnutí nejen vůči sobě samému, ale i vůči svým bližním. Morální kompetence a zodpovědnost patří neoddělitelně k sobě, jsou oběma stranami jedné svobody, jež se chápe jako svoboda. Tato svoboda není svévolí. Ze svévolí (...) ve smyslu vše je dovoleno; děláme, co se nám (z)líbí, vzniká vždy nespravedlnost, utlačování druhých, nesvoboda. Svoboda ve smyslu morality se oproti tomu staví dobrovolně pod povinnost zodpovědnosti a ospravedlnění, protože i ten, kdo má dobrou vůli a morální kompetenci, není prost omylu a viny. Kdo si ale učinil moralitu principem svého jednání, vyjadřuje tím i úmysl učinit strukturu svého jednání transparentní, aby dal co nejmenší prostor omylům a vině.*“³⁶

Etika chce přivádět k morální kompetenci a upozorňuje na ni. Je si přitom vědoma života a učení jako procesů možného růstu a zrání a různých situací, v nichž je potřeba morální kompetenci osvědčit. Morální kompetence – „*jako moderní*

³⁶ Pieper Annemarie: Einführung in die Ethik, s. 45-46.

*pojmem ctnosti – v sobě obsahuje sociální zodpovědnost, pokud od každého vyžadovaná schopnost morálně jednat a usuzovat zahrnuje připravenost respektovat v každém lidském protějšku svobodu a před touto svobodou kdykoliv vydat počet ze svého vlastního jednání (...). Člověk je jako jedinec mezi dalšími jedinci ale jen tehdy skutečným člověkem, když se mu daří tak modifikovat své uplatňované nároky s ohledem na uplatňované nároky svých bližních, že neuspokojuje bezohledně své potřeby na úkor druhých, ale stanovuje ve společné praxi s druhými prostory svobody a jejich hranice, které mají každému v kontextu vzájemného uznání umožňovat vést důstojný život a uskutečňovat v něm sebe sama.*³⁷

Morální kompetence se tak týká orientování se i rozhodování, a proto spočívá ve svědomí, v němž může člověk projevit a osvědčit způsobilost „spojit různé prvky sociálně uložené morálky, důsledků pro individuální život, uznání důstojnosti druhého a zodpovědnosti před Bohem.“³⁸

1.8 K adjektivům morální, mravní, etické

Ještě nám v houšti pojmů zbývá jen krátce poznamenat, že se výrazy morální/mravní/etické používají většinou jako synonyma. Přesto se doporučuje v oboru etika vyhradit výraz etické pro činnosti disciplíny etika (viz, jak jsme v textu výše srovnávali etické úvahy, které nejsou eo ipso morální, a přesvědčení v oblasti morálky, která potřebují reflexi pomocí etického instrumentária) a morální/mravní pro jednání člověka. Rozlišují se totiž označení morální odůvodnění a etická odůvodnění v rámci pojednání základních forem morální a etické argumentace. Poukazuje se tím na skutečnost a zkušenost, že se v oblasti morálek i etiky vyskytují různé argumentace a metody, pomocí nichž se odůvodňují mravní jednání a úsudky (to spadá pod nadpis morální argumentace a patřily by tam formy: se zřetelem na faktum, pocity, možné následky, morální kodex, morální kompetenci, svědomí) a etické teze o mravních jednáních a úsudcích (to by spadalo pod označení etická argumentace a patřily by sem různé metody).³⁹

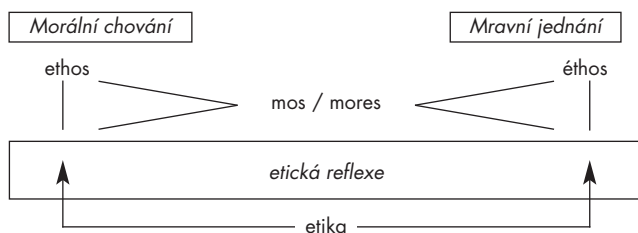
³⁷ Tamtéž, s. 183-184.

³⁸ Mieth Dietmar: Kleine Ethikschule, s. 23.

³⁹ Srov. např. Pieper Annemarie: Einführung in die Ethik, s. 26-28, 189-237.

1.9 Shrnutí

Při snaze dospět k porozumění a vymezení vědecké disciplíny etiky, a tím k předmětu její reflexe, jsme vyšli ze dvou původních řeckých výrazů, které nás dovedly k rozlišování různých pojmů, v rámci nichž nejde o nějaké školní rozdělování či schéma, ale o příspěvek k porozumění tomu, co je ve hře, když mluvíme o etice jako praktické filosofii. Nyní si odvození a rozlišení relevantních pojmů graficky znázorníme:⁴⁰



Předložené schéma s rekonstrukcí rozlišených a více objasněných pojmů má pomoci určení předmětu etiky. Vidíme, že reflektuje či promyšlí morální chování, přesvědčení a představy v oblasti morálky, étos povolání, napětí vztahu morálky a morality v kontextu lidské praxe a odtud mravní rozhodování, úsudky, postoje, kvalitu osoby, jednání a kompetenci vztažené na individuální i nadindividuální (společenské systémy, mechanismy, instituce – tato část etiky se označuje sociální etikou, potažmo v teologické etice křesťanskou sociální etikou)⁴¹ utváření lidského života a praxe.

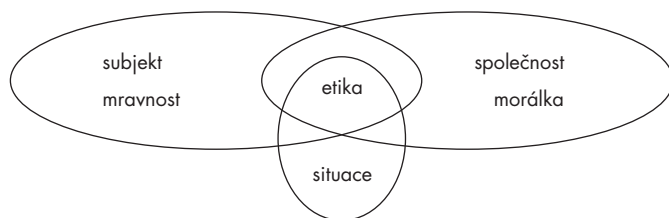
S ohledem na reflexi vztahu morality s morálkami v kontextu lidské praxe a v souvislosti se změnami v morálkách (jsou dějinné vlivem například vědeckého a technického rozvoje, nového porozumění základním normativním pramenům, vlivem

⁴⁰ Srov. Lubach Thomas: Zugänge. Grundaspekte der ethischen Reflexion. In: G. W. Hunold/ T. Lubach/A. Greis (Hrsg.), Theologische Ethik. Ein Werkbuch, s. 32; Pieper Annemarie: Einführung in die Ethik, s. 27.

⁴¹ Ta není předmětem a zadáním textu této publikace, protože se přednáší jako vlastní obor. Svými tématy jí ale připravuje nástroje pro její činnost a některá zvolená témata do ní přímo spadají (např. lidská práva).

zkušeností bezpráví) najdeme i vymezení etiky jako přemýšlení o „*sporné morálce*“.⁴² V návaznosti na grafické znázornění a jeho rozvedení se určuje etika jako „*vědecká reflexe dobrého a správného usuzování a jednání lidí, mravní kvality osob a vnitřní rozumnosti institucí lidského soužití*“⁴³, jako „*vědecká reflexe morálního chování a mravního jednání z perspektivy toho, co je správné a dobré*“⁴⁴ nebo jako „*teorie morálního soudu/hodnocení a jednání*“.⁴⁵

V linii úvah o morální kompetenci, vztahu morality a morálky v kontextu lidské praxe, individuálního jednání ve společenských souvislostech a v konkrétní situaci s možnými morálními konflikty a s odvoláním na grafické znázornění (viz výše) si můžeme graficky představit ono „centrální napětové pole“:⁴⁶



Etika má samozřejmě své hranice, z nichž lze zmínit například ty, že neučiní sama od sebe nikoho mravným, že musí počítat se slabostí a hranicemi každého člověka, že nepředkládá žádný hotový katalog norem či hodnot nebo koncept platný pro každou situaci a pro celé lidstvo.

Etika sleduje svůj cíl, který je možno potom rozvíjet do jednotlivých cílů:⁴⁷ jde jí o určení mravně dobré a správné lidské praxe, o prokázání morality (toho, co

⁴² Mieth Dietmar: Kleine Ethikschule, s. 24.

⁴³ Mieth Dietmar: Begründungsversuche von Ethik. In: K laus Demmer / K.-H. Ducke (Hg.), Moraltheologie im Dienst der Kirche. Festschrift für Wilhelm Ernst, Leipzig 1992, s. 37.

⁴⁴ Lubach Thomas: Zugänge. Grundaspekte der ethischen Reflexion. In: G. W. Hunold/T. Lubach/A. Greis (Hrsg.), Theologische Ethik. Ein Werkbuch, s. 30.

⁴⁵ Ernst Stephan: Grundfragen Theologischer Ethik, s. 12.

⁴⁶ Lubach Thomas: Zugänge. Grundaspekte der ethischen Reflexion. In: G. W. Hunold/T. Lubach/A. Greis (Hrsg.), Theologische Ethik. Ein Werkbuch, s. 33.

⁴⁷ Srov. Pieper Annemarie: Einführung in die Ethik, s. 182-184; Lubach Thomas: Zugänge. Grundaspekte der ethischen Reflexion. In: G. W. Hunold/T. Lubach/A. Greis (Hrsg.), Theologische Ethik. Ein Werkbuch, s. 36-38.

je bezpodmínečně závazné) v lidském chtění a jednání. Proto zkoumá podmínky, za nichž lze lidskou praxi považovat za morálně dobrou, přičemž morální jednání (oproti nemorálnímu a morálně nelišnému) vykazuje jako formu lidské praxe, v níž je člověk skutečně člověkem a v níž se naplňuje jeho lidské bytí. Proto chce doprovázet ke kritickému posuzování této praxe a uplatňovaných nároků s ohledem na její morální oprávněnost. Chce odůvodňovat a umožňovat mravně dobrou a správnou lidskou praxi a přivádět ke stále lepší morální kompetenci. Ve své reflexi se zaměřuje na různé tematické oblasti, a sice na mravní jednání, subjekty tohoto jednání a na instituce (uspořádání života), jak může shrnout následná tabulka a její rozvinutí.⁴⁸

Tematické oblasti etické reflexe

	<i>Jednání</i>	<i>Osoba</i>	<i>Instituce</i>
<i>Zájem</i>	mravní usuzování a jednání	mravní bytí a mravní kompetence	mravní praktická rozumnost uspořádání života/institucí
<i>Otázky</i>	Co mám dělat? Jak jedním správně?	Jak se může můj život vydařit?	Co je třeba zachovat, rozvinout, změnit?
<i>Vztah</i>	co se požaduje (Sollen)	co se umožňuje a může (Können)	co se smí (Dürfen)

Etická reflexe morálního *chování a mravního jednání lidí* usiluje o nalezení a odůvodnění toho, co je správné. Hledá proto kritéria a argumenty, které označují určité jednání jako mravně správné jednání. Základní otázky této reflexe tedy zní: „Co mám konat?“ „Proč to mám konat?“

Etická reflexe se dále vztahuje na *konkrétní subjekty jednání, jednající osoby* a sleduje jejich mravní kvalitu a kompetenci. Přitom se ukazuje, že lidé sice často poznávají to, co je dobré a správné, ale nejsou mnohdy schopni to poznané konat. Pro mravní jednání je proto vedle odůvodnění toho, co je správné, také důležité,

⁴⁸ Lubach Thomas: Zugänge. Grundaspekte der ethischen Reflexion. In: G. W. Hunold/ T. Lubach/A. Greis (Hrsg.), Theologische Ethik. Ein Werkbuch, s. 37-38.

že někdo individuálně *může, umí a chce*. Etika proto podporuje proces, aby se člověk stával *mravním člověkem*, tzn. že podporuje individuální vhled a vědomí odpovědnosti. Základní otázky této reflexe znějí: „*Jak se může život vydařit?*“ „*Jak mohu být tím, jenž by rád žil a jednal zodpovědně?*“

Etika reflektuje i nadindividuální *struktury, instituce, mechanismy*. Ptá se z toho důvodu na mravní rozum společenských zařízení a institucí, jež předepisují to, co člověk smí – nakolik vytvářejí podmínky, které mravní jednání umožňují, podporují, nebo mu zabráňují. Etika se proto zabývá odhalováním a popisem struktur a procesů, v nichž se mravní jednání uskutečňuje. Její základní otázky v tomto případě jsou: „*Co se umožňuje prostřednictvím institučních směrnic?*“ „*Co je třeba na těchto směrnících zachovat, rozvinout, nebo změnit?*“

Etika jako disciplína se nepovažuje za původní zdroj či pramen mravního poznání a orientace pro jednání. Zdrojem či pramenem mravního poznání jsou lidské zkušenosti (se sebou, s druhými a soužitím, s Bohem, pojetím smyslu života a vlastního pojetí a určení člověka...).

Důležitým výstupem pro nás bude, že pojem etika nebudeme zaměňovat s pojmem morálky, mravnosti, morality ani étosu. Etikou budeme rozumět *vědeckou disciplínu praktické filosofie, jež se systematicky a metodicky zabývá individuální i společnou lidskou praxí z hlediska morální kvality (to je potřeba při vymezování zdůrazňovat, protože chováním, jednáním či lidskou praxí se zabývají i jiné disciplíny ze svého specifického hlediska), kterou označuje moralitou (mravní autonomie, lidská důstojnost a z ní vycházející základní lidská práva) a pomocí níž posuzuje různé uplatňované nároky na to, co je, není či se má považovat za morální. Chce přivádět k mravní kompetenci, umožňovat a podporovat ji. Zaměřuje se přitom na mravně dobré a správné lidské jednání, na mravní kvalitu individuálních aktérů i na struktury a instituce, které přesahují individuální a meziosobní vztahy.*

Odtud se můžeme vydat k přiblížení teologické etiky.

1.10 Teologická etika

Již z výrazů v názvu je zřejmé, že se bude jednat o etiku, jež má něco do činění s teologickými obsahy a zkušenostmi. Zatím jsme načrtli pojetí etiky a nyní půjde o to vystihnout ono specifikum spojené s výrazem teologická s tím, že jsme se v úvodu této kapitoly přiznali k tomu, že se bude jednat o východiska a kontext křesťanského poselství a jeho reflexe a prožívání, kde dostanou postavení hlavních normativních pramenů biblická svědectví a zprávy. Pojmenování taky podporuje ekumenické spolupůsobení tohoto oboru a jeho aktérů i otevřenost mezináboženskému dialogu (viz a srov. dále téma Prohlášení ke Světovému étosu) při snaze přispívat plně zdařilému lidskému životu a humánní praxi v pluralitní společnosti a globálním světě. Důležitým tématem a úkolem základní (fundamentální) teologické etiky bude proto význam křesťanského poselství a víry pro etickou reflexi a mravní jednání a mravní utváření lidské praxe.

1.10.1 Vymezení pojmu-oboru

Název rovněž upozorňuje na to, že dochází ke specifikaci etiky a že se teologická etika nechápe jako speciální oblast v celku teologie nebo její speciální výraz (v tomto chápání se někde setkáme s pojmem morální teologie). Teologická etika je proto (zatím takto stručně) etická reflexe, která pracuje na základě křesťanského poselství a křesťanské biblicky založené víry.⁴⁹

Teologická etika se proto nechápe jako zvláštní případ etické reflexe, ale vychází z lidské praxe a jejího etického i morálního posouzení a snaží se k tomu přispět ze své křesťanské perspektivy, což se často vyjadřuje slovy „*ve světle evangelia*“ nebo „*v horizontu křesťanské víry*“. Taková sdělení potřebují dále rozvíjet a objasňovat. V návaznosti na vymezení etiky se setkáme s přiblížením, že je teologická etika *vědeckou reflexí morálně-mravních posouzení a jednání člověka v horizontu křesťanské víry* a že spojuje otázku smyslu jednání, mravního požadavku a základních podmínek vědecké reflexe s horizontem křesťanské víry a života. My se jen již odvoláme na naše výše shrnující vymezení a připojíme k němu specifický křesťanský pohled, který vychází z evangelia.

Teologická etika (dále jen TE) usiluje o to zprostředkovat své přístupy a výstupy i lidem, kteří se nehlasí ke křesťanské víře, a vést s nimi dialog. Někdy se

⁴⁹ Srov. např. Ernst Stephan: Grundfragen Theologischer Ethik, s. 16.

proto označuje jako disciplína mostů. Důležitá bude tato role s ohledem na pracovníky různých profesí, kteří sami nevyznávají a nesdílejí křesťanské základy a měřítko, nicméně se v kontextu pluralitní společnosti a právního státu setkávají se svými adresáty pomoci, kteří je naopak vyznávají a sdílejí, a jsou taky vázáni i svými etickými kodexy, což od nich všechno vyžaduje porozumění těmto adresátům pomoci a v případě potřeby relevantní odpovědi na jejich otázky či pomoc zprostředkování nějakého kontaktu.

1.10.2 Určité dělení

Dle svých hlavních oblastí (předmětu), k nimž se vztahuje, se TE rozděluje na dva velké celky *fundamentální* (obecná) TE a *speciální* (*aplikovaná*) TE. První můžeme popsat tím, že se zabývá základy (např. tématy: svědomí, základní pojmy etiky, morálka, mravnost, moralita, étos), snaží se odůvodňovat morální posouzení a jednání. Prostřednictvím otázek „*co mám konat*“ a „*proč mám závazek vůbec něco konat či nekonat*“ zkoumá platné normy a nabízí podmínky pro odůvodnění a platnost morálních vět. Hledí na člověka jako na mravní subjekt (ptá se na předpoklady, možnosti a hranice mravního jednání) a zohledňuje jeho otázky, jak se může jeho život plně zdařit.

Druhá jmenovaná na ní staví a jde jí o konkrétní mravní praxi a její posuzování. Otázkou zde bude „*jak se mám rozhodovat a jak mám jednat v konkrétním případě a konkrétní situaci*.“ Zabývá se konkrétními fenomény, oblastmi lidské praxe a problémy. Snaží se přispět k odpovědím na otázku, co znamená v dané situaci lidsky smysluplně a mravně zodpovědně jednat. Vystane nám stěžejní otázka po smysluplném utváření konkrétního lidského života a lidsky důstojném utváření lidské praxe.

Speciální (*aplikovaná*) TE se dále rozvětví na *individuální* a *sociální*. V *individuální* TE je zájem upřen na témata, která se dotýkají mravního subjektu jako takového ve vztahu k němu samému (proto např. téma celistvé pojetí člověka, láska k sobě), k druhým (např. láska k bližnímu), v problematice vztahů (např. etika partnerských vztahů a v rámci ní téma lidské sexuality) a v biomedicínskoetických diskusích (např. morálně právní status embrya, problematika potratů, výzkumu na kmenových embryonálních buňkách, eutanázie, asistovaného suicida). Zvolená témata této publikace budou odrážet nastíněné dělení.

Sociální TE se zabývá morální kvalitou podmínek a problémů lidského života a praxe v rámci nadindividuálních struktur, institucí či sociálních útvarů (např. té-

mata politika, hospodářství, kultura). Při rozlišení nesmíme zapomínat na vzájemnou propojenost a odkázanost oblastí TE. Subjekt jednání ve všech souvislostech jeho života utvářejí i určují individuální podmínky a společenské kontexty.⁵⁰

1.10.3 Proprium

TE přináší do etické reflexe nárok a zkušenosti křesťanské víry. Tím, co je specifické, jedinečné v případě TE, označujeme propriem, jež spočívá v *rozhodnutí pro osobu Ježíše Krista* a z toho vyplývající rozhodnutí pro určité porozumění člověku (idea člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství, lidská důstojnost, rovnost, jedinečnost každého), pro určitý horizont smyslu (Bůh jako stvořitel a spasitel volá člověka k zodpovědnosti za utváření svého života i světa a různých světů v něm; Bůh je garantem smyslu individuálního lidského života i lidského bytí vůbec). V TE se začlení interpretace člověka, lidského bytí a jednání do celkového pohledu na člověka, Boha a svět (onen horizont smyslu). Z takové charakteristiky vyplývá praxe, jež zahrne solidaritu, pomoc utlačovaným a slabým, respekt, ochranu a zajištění lidské důstojnosti, nasazení za spravedlnost apod. Vším tím se táhne základní nit přikázání lásky k Bohu, k sobě a k bližnímu. Být křesťanem umožňuje a nabízí autentický etický model. TE by ráda umožňovala a podporovala mravní rozhodnutí a z něj vycházející jednání. Zastává pořadí, v němž je nejprve umožnění či možnost takových rozhodování, postojů a jednání a následně požadavek („*Können*“ a pak „*Sollen*“). Proto TE zohledňuje to, „*co jsou lidé schopni konat, posiluje cestu etického přemýšlení a motivuje k mravnímu jednání z perspektivy víry*“.⁵¹

Pojme-li někdo etiku jako „*kritickou reflexi našich představ o dobrém a správném jednání nebo teorii vedení či způsobu lidského života*“, vymezí TE s rozšířením o „*pod nárokem evangelia*“. TE se bude dotazovat v tomto smyslu na dobrý život a správné jednání v perspektivě křesťanské víry a promýšlet důsledky pro život a jednání, které „*plynou z toho, když se otázka po posledním cíli lidského života*

⁵⁰ Srov. Hunold Gerfried W. / Thomas Laubach / Andreas Greis: Annäherungen. Zum Selbstverständnis Theologischer Ethik. In: G. W. Hunold/T. Lubach/A. Greis (Hrsg.), Theologische Ethik. Ein Werkbuch, s. 6-8; Greis Andreas / Thomas Laubach: Handeln. Auslegungsperspektive theologischethischer Reflexion. In: G. W. Hunold/T. Lubach/A. Greis (Hrsg.), Theologische Ethik. Ein Werkbuch, s. 85-86.

⁵¹ Greis Andreas / Thomas Laubach: Handeln. Auslegungsperspektive theologischethischer Reflexion. In: G. W. Hunold/T. Lubach/A. Greis (Hrsg.), Theologische Ethik. Ein Werkbuch, s. 82-86.

a jednání zodpoví ve světle představy o lidském naplnění (výsledném dokonání), jež je převzata z biblického zjevení“.⁵²

1.11 Role křesťanské víry v teologickoetické reflexi a pro křesťanskou mravnost

Již z předchozích řádků bylo zřejmé, že má křesťanská víra stěžejní funkci či roli pro křesťanskou mravnost, konkrétní mravní praxi i teologickoetickou reflexi. Považujeme ji za integrální součást úsilí o mravní kompetenci daného subjektu jednání.

Nyní půjde o to načrtnout roli křesťanské víry v teologickoetických reflexích, které se snaží ozřejmit skutečný smysl způsobů lidského jednání. Pro toho, kdo se osobně rozhodl pro Ježíše Krista a jeho cestu, má křesťanská víra existenciální význam, který se týká uskutečňování celku individuálního i společného života. Živým Bohem oplodněné srdce se pak rádo spojí s praktickým rozumem v teologickoetické reflexi, aby dospělo k určitým postojům, hodnocením a jednání. Záleží na tom, jak rozumíme křesťanské víře, protože toto porozumění bude mít důsledky pro jednání i teologickoetickou reflexi, v níž jí bude patřit hlavní perspektiva. Zásadní význam pro křesťanskou víru má cesta Ježíše Krista a svědectví o ní. Odrazí se v jednání jednotlivého křesťana i v hledání a stanovování toho, co lze považovat za dobrou a správnou lidskou praxi.

1.11.1 Význam křesťanské víry pro křesťanskou mravnost

Působení Ježíše z Nazaretu bylo ukotveno v hlubokém osobním vztahu spojením a sjednocením s Bohem, kterého oslovoval „Otče“, v důvěře k Němu a zkušenosti s Jeho intenzivní blízkostí. Vzpomeňme jen, že se před důležitými setkáními, procesy uzdravení a péči o nemocné a vyloučené objevuje v evangeliích symbolika hory (žhavé Boží přítomnosti) nebo se hovoří o tom, že se Ježíš odebral do ústraní, aby se setkal se svým Bohem a komunikoval s Ním (aby se tedy modlil). Nakonec do literárního středu Ježíšovy horské řeči (nazývané taky Magna Charta křesťanské mravnosti či étosu) je umístěna modlitba Páně. Nechceme tím nyní jen upozornit na vztah modlitby a křesťanské mravnosti či se dotknout obecnějšího rámce vztahu křesťanské spirituality a mravnosti. Rádi bychom zdůraznili, že Ježíšovo jednání a učení odtud vycházelo a bylo tím nesené. Je-li Ježíš z Nazaretu pokládán křesťany

⁵² Schockenhoff Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, s. 19-20.

za hlavní vzor a model života, který se snaží následovat, pak to bude platit i pro mravní praxi a teologickoetickou reflexi.

Téma svobody má své důležité postavení pro křesťanskou mravnost a teologickoetickou reflexi. Můžeme to doložit například biblickým vyznáním: „*Vě svobodě, k níž vás Kristus osvobodil, stůjte pevně a nenechte se podrobit pod jeho otroctví (...)* Byli jste povoláni do svobody (...) skrze lásku služte jedni druhým. Neboť celý Zákon je naplněn v jednom slovu: *Budeš milovat svého bližního jako sebe sama*“ (Gal 5,1.13-14). Proto mluvíme o osvobozené, darované či získané svobodě nebo o osvobození ke svobodě (viz a srov. taky dále Dekalog). Osvobozující síla víry spočívá v tom, že je člověk nezávisle na svých kvalitách, výkonech, dobrých skutcích a vině bez podmínek přijat a milován Bohem (viz a srov. dále ideu člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství a interpretovaného a obnoveného Ježíšem Kristem). Víra v dobrou zprávu Ježíše Krista, resp. v Něho vysvobozuje ze základní situace nesvobody a útisku moci hříchu a posledního slova smrti, umožňuje překonávat strach a svévoli, uschopňuje ke konání dobra a smířenému životu s Bohem, se sebou a s bližními. Na tomto základě může někdo prožít vnitřní proměnu, změnit smýšlení, pohled na sebe, druhé, svět, smysl života a na Boha, své jednání (prožít a prožívat dále to, čemu říkáme metanoia), mít odvahu upřímně přiznat selhání, smířit se s Bohem, se sebou a s druhým (myšleno z jeho strany), čerpat důvěru a naději, že bude stále v jeho životě a ve světě Bůh skrze Ježíše Krista působit. Obsahem dobrého poselství Ježíše Krista (evangelia) je nejprve příchod, náklonnost a nabídka ze strany Boha k člověku (srov. Mk 1,15) a na základě toho až následně výzva ke změně lidské praxe.

Ježíš z Nazaretu svým působením (zejména odpuštěním hříchů) zpochybnil odkázanost těchto lidí na praktiky kultu a předpisy náboženské morálky jako prostředky spásy. Dostal se tím do konfliktu s představiteli náboženství, kteří ho nakonec nechali popravit. On přesto zůstal věrný Bohu a poselství záchranu pro člověka. Bůh měl nakonec poslední slovo a plně jej rehabilitoval (tzn. i jeho cestu pojetí Boha, člověka, víry, spásy, absolutního smyslu života) a přijal k sobě (vzkřísil z mrtvých), takže se s Ním pak mohou v dějinách setkávat lidé jako s živým. Prostřednictvím přijetí osoby Ježíše Krista a jeho cesty se člověk může napojit na Boží život a je před Bohem ospravedlněn. Hluboká proměna nitra člověka a jeho života s sebou přináší hledání, umožnění a naplňování odpovídajících postojů a jednání mravně dobré a správné lidské praxe.

Dle křesťanského poselství se člověku nabízí bezpodmínečně spolehlivý základ života a jednání (srov. Lk 6,46-48: „*Každý, jenž ke mně přichází a naslouchá mým slovům a uskutečňuje je /.../ ten položil fundament...*“), které člověka změní a mění dále jeho i jeho postoje a jednání.⁵³

Jednu ze stěžejních zkušeností a obsahů křesťanské víry vystihuje pojem zjevení (sebesdělení) Boha. Ježíš Kristus jako vrcholné nepřekonatelné sebesdělení Boha člověku otevřel možnost živého společenství člověka s Bohem, účast na Božím životě a na vztahu lásky mezi Ním a Ježíšem Kristem. Zve k bezpodmínečné a spolehlivé lásce, přijetí a nesení jako k existenciální jistotě víry. Víra vystupuje jako odpověď důvěry, která zahrnuje celou a celkovou existenci a lidskou praxi člověka. Nabízí se porozumění člověka sobě samému a celému životu, nový základ života, který mu umožňuje, aby člověk nejednal egoisticky a nešlo mu jen o sebe, překonával strachy spojené s vědomím a zkušeností vlastní konečnosti, zranitelnosti a smrtelnosti, ale naplňoval etický rozměr. Má motivaci a impulz se postavit vůči nárokům praktického rozumu a uskutečňovat ve svém životě to, co na základě zkušenosti a obsahů své víry a činnosti praktického rozumu poznal jako mravně dobré a správné. Přes všechnu zranitelnost, slabost, bezpráví, konečnost, utrpení a smrtelnost nemá toto poslední slovo v životě člověka. Proto se vychází z pojetí, že Boží sebesdělení člověku neodůvodňuje etický požadavek, ale osvobozuje k tomu, aby mu smýšlení a jednání odpovídalo. Boží sebesdělení nesděljuje člověku konkrétní normy mravního jednání či morálky, které by nemohli lidé jinak principiálně poznat a odůvodnit. Pořád platí, že poznání a odůvodnění morálních norem je věcí zkušeností a praktického rozumu. Etický požadavek (viz a srov. dále např. některá slova Dekalogu o nezabýjení, nevydávání křivého svědectví apod.) je už v Božím sebesdělení předpokládán jako platný a odůvodněný a je do něho pak integrován. Boží sebesdělení etický požadavek teprve nezakládá, ale „*navazuje na něj a otevírá člověku s ohledem na tento požadavek cestu, jak ho může i chtít a naplňovat (...)* Ze strany teologické etiky se musí tento etický požadavek, na který víra navazuje, prokázat jako univerzálně a objektivně platný nárok.“⁵⁴

Přes porozumění takovému pojetí a souhlas s ním je otázkou, zda platí i v případě slova Dekalogu o zákazu mít jiného bohy a dělat si jejich vyobrazení. Jestli

⁵³ Srov. tamtéž, s. 302-313, 327.

⁵⁴ Tamtéž, s. 22-23.

právě z Božího sebesdělení a sebestřednění v události exodu (vyvedení z otroctví do svobody) není založen a odůvodněn etický nárok, který slouží k uchování a osvědčení získané svobody, zůstat Mu věrný a vděčný a nejtít „pod svůj obraz a podobnost“, když si postavím někoho či něco jiného na pozici Boha. Stejně tak je dle nás možno uvažovat ve vztahu k události Ježíše Krista, resp. vrcholného Božího sebesdělení člověku v Ježíši Kristu, jenž je z křesťanského pohledu pokládán za interpretaci Boha, cestu spásy a vzor dobrého, plně zdařilého lidského života. Jestli takový Boží příklon a vstup nabídky vztahu lásky a důvěry a věčného života není již výzvou, jež v sobě nese etický nárok a která jej tedy zakládá a odůvodňuje. Jestli onen specifický etický nárok nespočívá v očekávané odpovědi, která má důsledek pro lidský život. Nemyslíme tím, že by z něj hned bez další reflexe praktického rozumu vyšly konkrétní morální normy.

Biblická svědectví o Božím sebesdělení poukazují na vnitřní jednotu víry a života, poznání a jednání. Biblické pojetí představuje víru ve spojení s odpovídající formou či způsobem života a ve spojení se společnou praxí Božího lidu. Výklad základních normativních textů pro TE, totiž biblických svědectví, umožňuje interpretovat vlastní život a lidské bytí vůbec z hlediska nároku Božího sebesdělení. Biblické texty rovněž ukazují, ke kterým způsobům dobrého a správného života došli bibličtí autoři na základě své víry a vyrovnávání se s okolním světem. TE se zajímá o to, jakou závaznost mají dané náhledy a zkušenosti pro současná témata, problémy či konflikty. Proto využívá poznatky biblické exegeze a usiluje o hermeneutický proces (tvůrčí proces přenosu, porozumění a aktualizace) podle modelu „*analogické imaginace*“ (tzn. ve stejném stylu a stejně tak tvořivě jako bibličtí autoři).⁵⁵

Je snad patrné, že křesťanská mravnost nespočívá v předložených příkazech a zákazech, které má někdo dodržovat, když se hlásí k víře a nařizuje mu je nějaká autorita. Na prvním místě je vždy obsah evangelia a z přijetí mohou vyrůstat postoje a jednání, které odpovídají Boží sféře života a vládnutí a znamenají pro člověka vést dobrý život před Bohem a mít otevřenu i absolutní budoucnost. Vysvítá tak základní vzorec křesťanské mravnosti, která má oprávnění se nazývat křesťanskou. Pro své vědomé rozhodnutí a jednání má jednotlivý křesťan/ka k dispozici osvědčené postojové vzorce i způsoby jednání, které jiní svědkové této cesty a jejich společenství (zejména bibličtí

⁵⁵ Srov. Schockenhoff Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, s. 35-37.

svědkové) dle svých zkušeností a reflexí poznali jako skutečně humánní (být skutečně člověkem, výraz lidství, lidskosti) a k nimž zvou i ostatní spoluobčany.

1.11.2 Role křesťanské víry v teologickoetické reflexi

Ježíšovo svědectví a zpráva o prolomené bezprostřední Boží blízkosti a vládnutí (o Božím království) zve člověka k tomu, aby se napojil na tento Boží život a žil z něho. Takové napojení s důvěrou, určitými obsahy víry a zkušeností se projeví a má projevit ve smýšlení, postojích a utváření lidské praxe. V tomto smyslu se stává Ježíšovo poselství o Božím království měřítkem křesťanské praxe. Ježíšova cesta nepředkládá systém morálky s regulami pro chování v každém případě a situaci. Změna otázky „Kdo je můj bližní“ v ústech zákoníka do Ježíšovy otázky „Kdo se stal bližním“ nebo přeneseně „Komu mohu být bližním“ v podobenství o milosrdném Samařanovi nám později potvrdí a rozvine tuto tezi.

Poselství Ježíše z Nazaretu a jeho cesta a jeho stálé působení mají rozhodující význam pro mravní praxi a teologickoetickou reflexi, jak můžeme spíše ve stylu shrnutí dokreslit na těchto aspektech:⁵⁶

Ježíšovskému přístupu jde více o jednající osobu než o jednotlivé jednání s jeho následky. Povzbuzuje a vybízí k metanoia (ke změně smýšlení, jednání, nitra člověka, k novému pohledu na víru v Boha, smysl života, k postavení života na nový základ), aby se na základě napojení na Boží život a důvěru v Něj otevřely nové možnosti, jak dobře a správně jednat. Nejprve dochází k umožnění s uschopněním a z toho k požadavku. Ježíšova praxe života se považuje za model plně zdařilého dobrého lidského bytí a představuje orientaci pro křesťany. Takový model mravní praxe nabízí podněty a pomoc pro řešení konkrétních problémů a reflexi různých fenoménů. Otevírá se rovněž perspektiva smyslu. Úsilí uskutečňovat Boží vládnutí (království) se může stát životním obsahem křesťana, který mu uděluje smysl. Otázka po smyslu je kladena i etické a teologickoetické reflexi. Ta je tím dotazována i na cíle, stěžejní ideje, principy a kritéria.

Význam Ježíšova poselství a praxe pro teologickoetickou reflexi spojuje proto umožnění a požadavek (dar a úkol, indikativ a imperativ), modelový příklad jednání a otevření perspektivy smyslu.

⁵⁶ Srov. Pindl Michael: Glaube. Leitperspektive theologisch-ethischer Reflexion. In: G. W. Hunold/T. Lubach/A. Greis (Hrsg.), Theologische Ethik. Ein Werkbuch, s. 60-64.

Hledá-li někdo smysluplné způsoby lidského jednání v tomto kontextu, může využít křesťanskou víru ve smyslu vztahu důvěry (s tím souvisí i sebedůvěra, důvěra ve smysluplnost bytí, a proto například zkušenosti s bazální důvěrou ve vlastním raném dětství), spojení a sjednocování s Bohem skrze Ježíše Krista, zkušenosti a vědomostí (jako teologická reflexe zkušeností a obsahů víry; např. idea člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti, lidská důstojnost) a může využít teologickoetické reflexe, v níž se křesťanská víra uplatní. Křesťanská víra motivuje k teologickoetické reflexi osobních, meziosobních i společenských mravních témat či konfliktů a motivuje k mravnému jednání. Další zkušenosti víry prohlubují proces teologickoetické reflexe, mohou měnit, rozšiřovat a prohlubovat mravní kompetenci v jejím procesu zrání.

Křesťanská víra je tedy integrována do teologickoetické reflexe a sama v této reflexi může a má sehrávat *rolí integrace* různých jiných pojetí či zkušeností dobré a správné lidské praxe, které z křesťanské víry nepocházejí a které ale mohou přispět k osvědčení křesťanské existence i k humánnímu utváření lidského soužití (řekněme ve smyslu biblického „cokoli je dobré a čestné, toho se držte“; srov. služba lidem v nouzi, lidská práva; proto vede teologická etika nejprve dialog s dalšími vědami a etickými přístupy a naslouchá a směřuje k interdisciplinárnímu zvládnutí a řešení záležitostí). Autonomní mravnost je začleněna do úplnějšího cílového zaměření a směřování života.

Křesťanská víra v teologickoetické reflexi pomáhá *kriticky rozlišovat* přesvědčení, názory, motivy, struktury, společenské či církevní poměry, které jsou v rozporu s lidsky důstojným utvářením lidské praxe, s evangeliem a mají vliv na zacházení s lidským životem a na jednotlivé jednání. Rozlišování a kritika probíhá na základě křesťanského horizontu smyslu lidské praxe a bytí a zaměřuje se zejména na různé redukce pojetí člověka, snahy si jej podmanit a ovládat jej. Bude upozorňovat na utlačování, diskriminaci, špatný vývoj a problematická rozhodnutí. Bude se bránit činění z něčeho nebo někoho Boha, resp. dávat tomu místo a postavení, které patří pouze Stvořiteli, aby se zachovala a naopak nesnižovala důstojnost a svoboda člověka.

Křesťanská víra dále *stimuluje* a vybízí k dobré a správné lidské praxi, nabízí přitom impulzy pro utváření života a poukazuje na absolutní cíl či vyústění či dokonání lidského života. Křesťanská víra, resp. její svědkové budou stále znovu připomínat a uplatňovat hlavní etická měřítká (např. důstojnost každého člověka

a naplňování z ní vycházejících oprávněných morálních i právních základních lidských práv) a poukazovat na související aktuální i jiné zkušenosti v dějinách. Bude proto na základě očekávané Boží budoucnosti a normativně kritickém principu lidské důstojnosti volat po rozvoji humánnějších (sociálních) poměrů. Motivuje na základě praxe k etické reflexi, protože kompletně pohlíží na člověka, situace a rozhodování. Motivuje zároveň k tomu, aby se náhledy a poznatky v praxi realizovaly a aby se rozvíjel individuální étos. Křesťanská víra může tedy motivovat k mravnímu jednání, orientovat ho a orientovat v něm a korigovat jej.

Křesťanská víra vnáší určitý pohled na člověka (obraz či pojetí člověka), na svět, na předpoklady, za nichž se může lidský život plně zdařit.⁵⁷

Boží příklon a zásah skrze Ježíše Krista zakládají a umožňují vpravdě křesťanskou mravnost jako důsledek a imperativ. V tom zaznívá základní vzorec křesťanské biblicky ukotvené mravnosti.

Osobní rozhodnutí pro Ježíše Krista má svůj mravní rozměr. Vědomé uskutečňování Jeho cesty, jeho pohledu na život, ale také na různé události, situace a projevy v něm, na lidskou praxi, dovoluje mluvit o křesťanské mravnosti. Různé postoje, jednání a normativní ustanovení, která najdeme v Bibli i dále v dějinách jejich křesťanského výkladu a (věrně biblickému poselství i v rozporu s ním) v individuálním i společném praktikování (církvní morálky) označíme jako křesťanský étos.

TE jde o interpretaci křesťanské mravnosti, morálky a étosu. Moralita je dána propriem TE i křesťanského poselství. Snaží se křesťanskou mravnost konkretizovat s ohledem na etická témata současnosti a pomocí vhodných argumentačních nástrojů a svědectví jí zajišťovat místo a přínos v humánním utváření života společnosti a světa. Posledně jmenovaný úkol vyžaduje způsobilosti neteologické argumentace prostřednictvím tzv. topoi (pevná výrazová ustálená měřítká, která jsou známá a závazná pro všechny), z nichž si můžeme uvést a později více probrat lidsko-právní princip lidské důstojnosti a z ní vycházející základní lidská práva. TE má proto umět porozumět a interpretovat, odůvodňovat i argumentovat. Touto

⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 52-60, 64; Ernst Stephan: Grundfragen Theologischer Ethik, s. 330-331; Hunold Gerfried W. / Thomas Laubach / Andreas Greis: Annäherungen. Zum Selbstverständnis Theologischer Ethik. In: G. W. Hunold/T. Lubach/A. Greis (Hrsg.), Theologische Ethik. Ein Werkbuch, s. 2; Greis Andreas / Thomas Laubach: Handeln. Auslegungsperspektive theologischethischer Reflexion. In: G. W. Hunold/T. Lubach/A. Greis (Hrsg.), Theologische Ethik. Ein Werkbuch, s. 84-85.

cestou může i přiblížit křesťanskou mravnost a étos. Má stát pevně na svém propriu a být mu bez ředění věrná, a na základě toho a proto být způsobilá interpretovat a prostředkovat s ním spojenou mravní orientaci, směřování a utváření života a lidské praxe.⁵⁸

⁵⁸ Srov. Fischer Johannes: Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart: Kohlhammer, 2002, s. 45-49.

Idea člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství (imago Dei/imago Christi)

2.1 Výchozí biblická místa

„I řekl Bůh: ,Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi. Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil“ (Gen 1,26-27); „...V den, kdy Bůh stvořil člověka, učinil jej k podobě Boží. Jako muže a ženu je stvořil, požehnal jim a v den, kdy je stvořil, dal jim jméno Adam (to je člověk)“ (Gen 5,1-2). Tento text najdeme v kněžské, raně poexilní zprávě o stvoření. Dále se jedná o místo „Kdo prolíje krev člověka, toho krev bude člověkem prolita, neboť člověka Bůh učinil, aby byl obrazem Božím“ (Gen 9,6), které se nachází v ustanovování řádu života po potopě.

Nejčastěji uváděnou obsahovou paralelu k výše uvedenému textu představuje žalm osmý (Ž 8):

*„Hospodine, Pane náš, jak vznešené je tvoje jméno po vsí zemi!
Svou velebnost vyvýšil jsi nad nebesa.
Ústy nemluvnat a kojenců jsi vybudoval mocný val proti svým protivníkům
a zastavil nepřitele planoucího pomstou.
Vidím tvá nebesa, dílo tvých prstů,
měsíc a hvězdy, jež jsi tam upevnil:
Co je člověk, že na něho pamatuješ,
syn člověka, že se ho ujímáš?
Jen maličko jsi ho omezil, že není roven Bohu,
korunuješ ho slávou a důstojností.
Svěřuješ mu vládu nad dílem svých rukou,
všechno pod nohy mu kladeš:
všechno brav a skot a také polní zvířata a ptactvo nebeské a mořské ryby,
i netvora, který se prohání po mořských stezkách.
Hospodine, Pane náš,
jak vznešené je tvoje jméno po vsí zemi!“*

2.2 Zásadní význam, určení a tajemství člověka.

Důsledky pro étos

Biblická idea člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství, jak ji najdeme v textech První smlouvy, pochází tedy z hebrejského kánonu, proto se budeme na výklad takového pojetí člověka ptát nejprve autora ze židovské tradice, jenž nám tím zároveň osvětlí i jeden důležitý aspekt příspěvku židovských pramenů k projektu Světový étos a ukáže důležité základní vzorce biblického étosu:⁵⁹

Dle knihy Genesis jako dějin člověka předchází – na rozdíl od ostatního stvořitelského aktu – stvoření člověka vyjevení záměru, že Hospodin Bůh zná člověka už před jeho stvořením. Tzn., že *„bytí člověka má kořeny v tom, že ho Hospodin Bůh zná. Jen u stvoření člověka se otevírá pohled do Božích myšlenek, do smyslu, který vládne za tímto tajemstvím“*.

Ideu člověka stvořeného podle obrazu (*celem*) a podobenství (*demut*) Boha považuje židovská tradice za zásadní výpověď a nejhlubší pravdu o významu, tajemství a určení člověka a jeho existence. Tato idea vystihuje takové pojetí člověka jen ve světle pojetí Boha jako stvořitele, jenž představuje nevyšší spravedlnost a milosrdenství, je pánem nad přírodou a dějinami, které transcenduje. Člověk má účast na božském způsobu bytí (životu).

Dále se text ptá, na kterou otázku dává tato idea odpověď, tzn. která otázka předchází této ideji. Je to otázka po člověku, po tom, co a kdo je člověk (na rozdíl od Babylóna, a hlavně Egypta, kde mělo téma smrt centrální místo v náboženském myšlení). Hlavním zájmem je, jak může člověk sebe a svůj život posvětit. Proto taky neznamená idea obrazu a podobenství nesmrtelnost člověka, a už vůbec ne jen jeho duše.

Člověk je zde člověkem hlavně prostřednictvím toho, co má společného s Hospodinem Bohem. Je jako celý člověk partnerem Boha. Idea obrazu a podobenství a na ní vystavená důstojnost člověka není a nesmí být vázána na nějaké vlastnosti, atributy, ctnosti, zvláštní obdarování či úspěchy, ale je spojena s jeho celým bytím. Rozvíjejí to slova, že obrazem a podobenstvím je *„obé, tělo i duše, moudrý i pošetilec, svatý i hříšník, člověk v radosti i bolesti, ve své pocitovosti a čestnosti i zlomyslnosti. Obraz není v člověku, obraz je člověk“*. Důsledkem je porozumění přikázání lásky, které zní dle Lv 19,18 *„budeš milovat svého bližního jako sebe*

⁵⁹ Srov. Heschel J. Abraham: Der Mensch – ein heiliges Bild. In: Hans Küng / Walter Homolka: Weltheos aus den Quellen des Judentums. Teil 2, 1. Der Wert des Menschen: Jeder Mensch muss menschlich behandelt werden, Freiburg im Br.: Herder, 2008, s. 57-66.

sameho. Já jsem Hospodin“, a jeho odůvodnění: „kdo miluje obraz Boha, ten miluje to, co miluje Bůh, ten má podíl na Boží lásce. Tato láska je bezpodmínečná a nedbá na zásluhy a vyznamenání člověka“. Proto dle tohoto pojetí není láska k bližnímu odpovědí na nějaké tělesné, duševní či mravní hodnoty člověka. Příkázání lásky vyzývá naopak k tomu milovat nejen moudré a ctnostné, nýbrž i zlé a neinteligentní. Dokonce i zločinec je zařazen mezi bližní. Láska zde není omezena na ty, kdo jsou hodnotní, ani závislá na skutečnosti, zda je člověk schopen vzbudit pocity štěstí nebo obdiv. Takový přístup výběru by totiž vedl k vyloučení ostatních.

Odůvodnění lásky k bližnímu i k sobě ilustrují slova rabiho Akiby: „Nejvyšší zásadou Tóry je přikázání miluj svého bližního jako sebe sama. Nesmíš proto říkat, že když mě (můj bližní) zstudil (zesměšnil), mohu taky zesměšňovat; protože jsem byl ponížen, mohu taky ponížovat.“ Arabi Tahuma dodává: „Když bys to tak dělal, uvaž, koho zesměšníš, neboť Bůh ho stvořil podle svého obrazu.“

Boží láska je darem jeho lidu, ne zásluhou tohoto lidu (srov. Oz 11,1-2; 14,5; Dt 7,7-8).

Pojem obraz Boha je v bibli mimo knihu Genesis jen zřídka. Užit je v souvislosti s připomínkou toho, že vše na zemi bylo učiněno pod vládu člověka, a sice s výjimkou lidského života; a že i tělo člověka je obdařeno božskou důstojností. Idea obrazu a podobnosti Boha je využita při odůvodnění vraždy jako zločinu: „A krev, která vás oživuje, budu vyhledávat. Budu za ni volat k odpovědnosti každé zvíře i člověka; za život člověka budu volat k odpovědnosti každého jeho bratra. Kdo prolíje krev člověka, toho krev bude člověkem prolita, neboť člověka Bůh učinil, aby byl obrazem Božím“ (Gen 9,5-6).

Proto se zdůrazňuje velká úcta ke každému člověku. A tedy vzájemná úcta. Lidský život je cenný pro Boha. Každý jediný člověk je drahocenný. Tato myšlenka se přibližuje přirovnáním, že zkazit či zmařit jediný lidský život je stejné, jako přivést ke zkáze celý svět. A naopak, kdo zachrání jediného člověka, jako by zachránil celý svět. Takové myšlení slouží jako pozadí slavnostního nabádání svědků, aby nezpůsobili svým křivým svědectvím smrt nevinného. Souvisí s tím i zdůraznění zákazu, že nikdo nesmí být obětován kvůli tomu, aby se zachránili druzí. Je přiložen příklad skupiny žen, jimž pachatel řekne, aby mu dali jednu z nich, a ostatní že nechá na pokoji. Přístup představovaného židovského výkladu připomene, že mohou být všechny znásilněny, ale ony nesmí zradit a obětovat ani jednu.

Tato transcendentní důstojnost člověka znamená nezadatelná (nezcizitelná) práva i obrovskou zodpovědnost. Máme zde tak dar i úkol. Vědomí božské důstojnosti má proto určovat i vztah člověka k sobě samému jako celku. Poukazuje se na možné vyjádření židovské zbožnosti pomocí nejvyššího imperativu: „*Zacházej (jednej) se sebou jako s obrazem a podobenstvím Boha!*“ Je připojeno povysvětlení, že jen ve světle tohoto imperativu je možno rozumět příkázání: „*Budte svatí, neboť já Hospodin, váš Bůh, jsem svatý*“ (Lv 19,2). Vyvozuje se závěr, že svatost jako podstatný atribut Boha se může stávat vlastností člověka; to, co je lidské, se může stávat svatým.

2.3 Zodpovědné zpřítomňování a spravování

Z hebrejských pojmů *celem* a *demut* a jejich českých překladů *obraz* (*taky socha, plastika*) a *podobenství* není hned zřejmé, co je obsahem a jaký že obraz a podobenství se myslí. Biblický autor jako citlivý a vnímavý pro dění i mimo své společenství využil těchto pojmů, které byly známy v mimobiblickém prostředí, kde měly svůj obsah a byly s nimi spojeny určité představy. Biblický autor je vezme, začlení do své víry v Hospodina a přeznačí při vyznání toho, co a kdo je pro něho člověk. Proto se seznámíme s původním významem těchto slov, aby nám byla patrna i změna, které se člověku dostane v biblickém podání.

Metafora sochy Boha byla přijata ze staroorientální teologie království. V Egyptě a Asýrii byl král sochou, a proto mocným a činným reprezentantem božstva. Proto dávají bibličtí exegeté ve znění ideje člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství přednost výrazu *bet essentiae* (jako obraz / k obrazu) před výrazem *bet normae* (podle obrazu) a připomínají, že se nemyslí kultovní socha.⁶⁰

V egyptské tradici byl král a jeho úřad určován od 3. tisíciletí jako bůh Horus v paláci, dále jako syn boha či bohyně, zejména syn boha Re, a přibližně od roku 1780 do doby Ptolemaiovců jako obraz, socha boha, především nejvyššího boha říše. Nejmladší metafora znamená funkci krále reprezentovat boha a jako jeho reprezentant udržovat a chránit božský řád světa. Král jako socha říšského boha reprezentuje účinně před kosmem právní a záchranou moc božstva, podobně jako

⁶⁰ Srov. Groß Walter: Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut, in: Baldermann Ingo, Ernst Dassmann, Ottmar Fuchs a kol.: Menschenwürde. Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh), Band 15 (2000), 11-13.

reprezentovala socha úřadujícího faraóna na hranicích říše ochrannou moc před cizími národy. Král je tak označován jako konkrétní obraz boha, pokud vykonává vládu, a jako podoba boha, pokud se srovnává určitá jeho vlastnost či jednání s vlastností či jednáním božstva. Jde tedy celkově o mocnou reprezentaci říšského boha, jež se realizuje prostřednictvím radostně uplatňované vlády, která udržuje a hájí řád kosmu, který chce bůh.⁶¹

V asyrské tradici se král ve smyslu královské ideologie označuje právě jako socha boha, a to ve výpovědi o stvoření, jež se zaměřuje jen na krále během jeho doby vládnutí. Babylonský text z poloviny 1. tisíciletí pak popisuje dvojí akt stvoření: nejprve je stvořen „normální“ člověk, aby ulevil božstvu v těžké práci, a teprve potom je stvořen královský člověk, jenž je božstvem vybaven insigniemi a plnou mocí královské vlády. U novobabylonského rozlišení stvoření královského člověka vůči člověku „normálnímu“ metafora sochy boha není.⁶²

Sochy bohů a kultické obrazy byly také považovány za obrazy boha a potud byly způsobem zjevení a médiem božské moci na zemi.⁶³ Zde použitý hebrejský pojem pro obraz je možno chápat jako plastickou nebo reliéfní sochu nebo figurku, která je určena k reprezentaci moci. A paralelně použitý pojem podoba označuje podobný charakter toho, co je zobrazeno, se svým vzorem.⁶⁴

Jestliže se králové chápali jako reprezentační obrazy boha na zemi, nárokovali si tak účast na moci božstev, která je chránila a žehnala jim. Toto chápání bylo pak v Izraeli a Judsku demokratizováno tím, že se každý člověk směl a musel chápat jako reprezentační obraz Boha na zemi, participoval na Boží moci, směl si nárokovat svá práva a zároveň byl zavázán k vnímání královské zodpovědnosti vůči bližním a ostatnímu stvoření. A to jako člověk ve své celistvosti, tedy s konkrétním tělem, který takto symbolicky, svátostně zpřítomňuje Boha.⁶⁵ Lidé jako živé obrazy tedy podle biblických textů přejímají zmíněnou funkci soch, prostřednictvím těchto lidí chce Bůh stvořitel jako Bůh života sdělovat ve světě svou nejnvtřnější

⁶¹ Srov. tamtéž, s. 13-14, 17.

⁶² Srov. Groß Walter: op. cit., s. 15-17.

⁶³ Srov. Katholisches Bibelwerk e.V. und Barbara D. Leicht (Hrsg.): op. cit., s. 41.

⁶⁴ Srov. Schroer Silvia / Thomas Staubli: Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, s. 3.

⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 4.

podstatu a jako takový dále působit.⁶⁶ Vzhledem k tomu, že i Adam plodí svého syna jako svůj obraz (srov. Gen 5,1-3), vyjadřuje proto obraz a podobenství Boží také příbuzenství člověka s Bohem a odtud skutečnost, že má člověk jako syn a dcera Boží spravovat tento svět jako svůj rodný dům.⁶⁷

Královská kvalita se pak v biblických textech připisuje celému lidstvu, a tím se podpořila univerzalizace metafory královské sochy. Metafora sochy zde znamená funkci mocného reprezentanta Boha jako jeho obraz, který je mu podobný. Metafora královského pastýře ukazuje na úkol člověka chránit dům života v celku a celkově umožňovat život živým tvorům a rostlinstvu.⁶⁸ Vyjdeme-li z poznatků z mimobiblického prostředí, kde umístěná socha panovníka na hranice říše přichozím dávala jasně najevo, kdo v této zemi vládne, můžeme z použití výrazu *celem* (obraz, socha) z biblického podání vyvodit, že samotná existence člověka vlastně vymezuje území či prostředí, které patří Bohu, resp. kde vše tomuto Bohu stvořiteli patří a On zde vládne.⁶⁹

2.4 Bezprostřední vztah, univerzalizace a rovnost

Kromě toho, že je člověk jako i ostatní stvoření stvořen Stvořitelem, jemuž tedy vděčí za celou svou existenci, je pomocí této ideje vykreslen jedinečný vztah člověka ke svému Bohu.⁷⁰ Ještě před tím je lépe připomenout Boží vztah k člověku jako předpoklad sebeporozumění člověka, protože se pojem obrazu a podobenství objevuje nejprve ve slovech vlastního Božího projednání a rozhodnutí.⁷¹ Vyjádření „*Učiňme člověka v našem obrazu*“ vyjadřuje prostor, v němž nebo z něhož člověk vzniká (*celem*=obraz, socha - *cel*=stín). Bůh vrhá na zemi stín, z něhož a v němž pak tvoří člověka. Člověk je vystižen jako „*stín, který vrhá Bůh*“. Osobní rozhodnutí a zvláštní tvůrčí akt Boží, jak je popisuje kniha Genesis pomocí výrazů „*učiňme člověka*“, „*k našemu obrazu*“ či „*v našem obraze*“ či také „*ve stínu*“, tedy v Boží blízkosti

⁶⁶ Srov. Katholisches Bibelwerk e.V. und Barbara D. Leicht (Hrsg.): op. cit., s. 41-42.

⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 42.

⁶⁸ Srov. tamtéž, s. 19-22.

⁶⁹ Srov. Beneš Jiří / Petr Vačura: Pradějiny, Praha: Kalich, 2010, s. 50.

⁷⁰ Srov. Marx Reinhard / Helge Wulsdorf: op. cit., s. 70.

⁷¹ Srov. Wolff Hans-Walter: Anthropologie des Alten Testaments, 7. Aufl., in neuer Ausstattung, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2002, s. 233; Gen 1,26.

kosti, označuje postavení člověka, v němž je člověk člověkem, člověk k obrazu Božímu pak znamená postoj naslouchající, zastupující bytosti před Bohem, vztah člověka stvořeného k podobnosti Božímu, ke svému původci, jako vztah já-Ty.⁷²

Člověk tak vděčí za své stvořené lidské bytí pouze stvořitelskému oslovení. Jeho stvořené bytí tedy není výsledkem rozhodnutí vlastní svobody a uděleného povolení od druhých. Vstupuje do bytí jako povoláný Bohem a trvání tohoto stvořitelského povolání ho udržuje v jeho existenci. Bůh volá člověka k bezprostřednímu vztahu, který člověka činí protějškem božského Ty a konstituuje jej v jeho lidském bytí osoby.⁷³

Plurál použitý v osobním rozhodnutí Stvořitele „učíňme člověka“ vyjadřuje slavnostní formu a člověka jako jedince i lidstvo jako celek.⁷⁴ Vyjádřený Boží záměr „učíňme člověka“ („*let us make a human*“) evokuje jazyk božského zasedání či shromáždění, jak se objevuje v literatuře starobylého Blízkého východu, podle níž bohové rozhodli o osudu lidstva. Zde činí rozhodnutí pouze Hospodin. Původ člověka je ze strany Hospodina vystižen, jak jsme výše představili, jako „*in our image, according to our likeness – v našem obraze, podle naší podoby*“. Král se často označoval jako obraz božstva a byla mu svěřena boží autorita, byl tedy bohem právně zaručen. A tento královský jazyk je zde v biblickém textu použit pro každého člověka.⁷⁵

Jedná se o velký rozdíl ve srovnání s mimobiblickým prostředím. Je tím založena nejhlubší rovnost všech lidí. Vyslovená idea má také univerzální charakter, tzn. je vztahena na každého člověka jako člověka. Nemluví se zde např. jen o Židech, křesťanech.

⁷² Srov. Novotný Adolf: Biblický slovník, Praha: Edice Kalich, 1956, 107; Léon X. Dufour: Slovník biblické teologie, Praha: Academia, 1981, s. 68-70, 286-287; Beneš Jiří, Pert Vadúra: Pradějiny, s. 50.

⁷³ Srov. Schockenhoff Eberhard: Narurrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, s. 238-239.

⁷⁴ Srov. Výklady ke Starému zákonu. I. ZÁKON: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium. Příprava starozákonní překladatelské komise, Praha: Česká biblická společnost, 1991, 24-25.

⁷⁵ Srov. Brown Raymond E., S.S., Fitzmyer Joseph A., S.J., Murphy Roland E., O.Carm. (Ed.): The New Jerome Biblical Commentary, London: Cassel Publishers Limited, 1991, 11; v němčině zní podle Neue Jerusalem Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel, Freiburg im Breisgau: Herder, 2000, 15 uvedené anglické výrazy takto: „Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich“.

Ze strany Boha stvořitele toto rozhodnutí a tento vztah věrně trvá. To se nevyklučuje se zkušeností, že ze strany člověka na základě konstitutivní důležitosti vztahu mezi ním a Bohem platí, že je obrazem a podobenstvím natolik, nakolik „*si tento Boží vztah k sobě uvědomuje a je schopen ho předávat ve vztazích k ostatnímu stvoření*“.⁷⁶ Zde se od daru dostáváme k etické výzvě či zodpovědnosti vnímat, uvědomovat si a naplňovat.

2.5 Plné lidství a jeho praxe

V pozadí použití motivu člověka jako obrazu a podobenství Božího je představa dobrého pastýře a krále, jenž se stará o to, aby byla země životním prostorem pro všechny, jak to dokládá historický poznatek, že byl král v Egyptě považován za obraz boha, když chránil jako místodržitel boha oázu Nilu proti tomu, aby se nezměnila ve step, a proti vnějšímu a vnitřnímu nepříteli. Biblický text rozšiřuje tuto královskou funkci bez rozdílu na všechny lidi.⁷⁷ Protože člověk sám stojí v bezprostředním vztahu ke svému původci, není odkázán na obrazy bohů, ale je povolán, aby se stal ztělesněním a plným vyjádřením pravdy, lásky, moci a slávy svého stvořitele.⁷⁸

Vztah obdoby je tak možno nejprve spatřovat v tom, že člověk naslouchá a odpovídá Božímu oslovení. Dále v tom, že je člověk určen k tomu, aby zacházel s ostatním stvořením jako jeho zodpovědný zmocněnec a správce, ne svévolně, protože jeho právo a povinnost vládnout jsou zobrazující. Výraz podobenství chce zdůraznit blízkost, důvěrný a přátelský vztah a příbuznost, ale také poukázat na rozdílnost, což se má projevovat při vztahu člověka k ostatnímu stvoření, zejména pak k dalším lidem.⁷⁹

Vládnutí člověka ve světě nesmí proto ohrožovat člověka a ovládnutí člověka člověkem falšuje obraz Boží.⁸⁰ Člověk je tedy obraz Boží ve vnímání svého úkolu, aby vládl v tomto světě, ovšem ne jako absolutistický vládce oddělený od svého stvořitele, protože člověk není měřítkem všech věcí, je tu Bohem daný řád ve prospěch člověka a celého stvoření, který vylučuje násilnické a vykořisťující lidské vlády

⁷⁶ Beneš Jiří, Pert Vaďura: Pradějiny, s. 50.

⁷⁷ Srov. Katholisches Bibelwerk e.V. und Barbara D. Leicht (Hrsg.): op. cit., s. 41.

⁷⁸ Srov. Výklady ke Starému zákonu. I. ZÁKON, s. 25.

⁷⁹ Srov. Wolff Hans-Walter, s. 234-236.

⁸⁰ Srov. Wolff Hans-Walter, s. 241.

nutí.⁸¹ Bůh je totiž ve své moci nezpodobitelný, ale chce ji sdělovat a zveřejňovat v člověku a prostřednictvím lidí a chránit je před nebezpečím zbožšťování a demonizování toho, co je stvořené. Naopak je člověk kvůli sobě samému vyzván, aby se jako svobodný podřídil Hospodinu.⁸²

Vyjadřuje se tak vztah blízkosti i odlišnosti, vztah dětské závislosti, přičemž je člověk povolán a určen být Boží dcerou a synem. Člověk tedy není a nesmí být otrokem. Je poznamenán Božím dotykem a přijat Bohem za vlastního, a to jako bytost, jako nedílný celek, tedy neštěpený na různé složky. Hospodin chce prostřednictvím něho projevovat svou pravdu a lásku, sdělovat v určení a poslání člověka sebe sama, svou vůli i moc. Člověk tak může dosáhnout své plnosti jen ve vztahu ke svému původci, člověka činí člověkem společenství s Hospodinem. Biblisté nás upozorní také na jazykovou příbuznost hebrejských slov *Adam* (člověk, obecné označení druhu) a *adama* (země). Stejně souhlásky (1. os.) vyjadřují sloveso „*podobám se*“, které má svůj odraz ve tvaru *demut* (podobenství) v ideji *imago Dei*. Na základě takového jazykového rozboru dojde znalec hebrejštiny a biblista k výroku, že „*člověk je stvořen, aby se podobal Bohu, či je stvořen podle podoby Boží*“ a vyvodí závěr, že v tomto spočívá „*podstata lidství*“: „*člověk je stvořen Bohem a Bohu se podobá. Pokud tuto svou danost naplňuje, je adam skutečně člověkem; v opačném případě zůstává pouze živočichem*“.⁸³

Člověk žije jako protějšek Boha a tato konstitutivní skutečnost se týká všech rozměrů jeho existence, jeho pomíjivosti, konečnosti, potřebnosti, zranitelnosti i smrtelnosti. Fakt, že je lidská osoba obrazem a podobenstvím Božím, neznamená, že se jedná o nějakou zvláštní vlastnost či vlastnosti jako duchovnost a záměrnou schopnost, která by jej odlišovala od ostatního stvoření a byla přidána ještě navíc k jeho stvořenému vlastnímu bytí, ale spočívá jako celek stvořeného života v nosném vztahu k stvořiteli, který umožňuje rozvoj tohoto života a překonává, transcenduje jeho empirické znaky.⁸⁴

⁸¹ Srov. Katholisches Bibelwerk e.V. und Barbara D. Leicht (Hrsg.): Grundkurs Bibel. Altes Testament. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen, Band 2, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2003, s. 41.

⁸² Srov. Výklady ke Starému zákonu. I. ZÁKON, s. 25.

⁸³ Beneš Jirí / Petr Vaďura: Pradějiny, s. 49; Výklady ke Starému zákonu. I. ZÁKON, s. 25.

⁸⁴ Srov. Schockenhoff Eberhard: Narurrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, s. 238-239.

V Tenaku znamená obraz něco jako dvojníka toho, koho ztělesňuje, člověk má Boha jako svůj protějšek a zároveň je reálnou, viditelnou přítomností Boha. Celý člověk a všichni lidé jsou ve svém celistvém a nedělitelném lidském bytí epifanií (sebesdělením, zjevením) Boha. V člověku je tak bezprostředně přítomno to, co je božské, proto nemůže člověk učinit člověka pouhým prostředkem pro sebe nebo pro své určité cíle, protože každý člověk má v sobě své určení, totiž, aby byl Božím obrazem a podobenstvím. Pomocí porozumění člověku jako obrazu a podobenství Božímu byla také zdůvodněna nedotknutelnost lidského života a ten, kdo by se tímto způsobem provinil, porušuje práva samotného Boha.⁸⁵

K vyznávánému a žitému zaslíbení o člověku jako obrazu a podobenství Boha patří pak i svědectví zasazovat se za důstojnost člověka v různých oblastech. Tam, kde ti, jejichž lidská důstojnost je porušena, znovu nabývají své důstojnosti v určitém způsobu života a zacházení. Tam, kde se tato důstojnost chrání, je možno poznávat něco o lidském bytí, jež se zaslubuje v pojmu člověka jako obrazu a podobenství Boha, a objevovat, kým je člověk v očích Boha.⁸⁶ Nemusíme připomínat, jakou roli hraje v různých etických úvahách pojetí, které spatřuje v každé lidské bytosti její bezpodmínečnou mravní hodnotu.

Určení být *imago Dei* pro bližní znamená podle staroorientálního porozumění také královskou spravedlnost a ochranu slabých, vnímání odpovědnosti za druhé. Královský pár má zrcadlit bližním obraz a podobenství Boží ve spravedlnosti a milosrdenství a vnímat tak jejich životní zájmy, a to uprostřed sebezáchovy a prosazování vlastních zájmů. Tento duchovně etický potenciál ideje člověka stvořeného k obrazu a podobenství Boha je pak možno přeložit do nenáboženských kontextů.⁸⁷ Proto židokřesťanská tradice spatřuje v lidskoprávním principu lidské důstojnosti nenáboženský výraz biblické ideje. Z toho důvodu je lidská důstojnost důležitým nástrojem argumentace teologické etiky i církevních stanovisek. Idea člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství představuje určité jiskry či impulzy pro lidsko-právní princip lidské důstojnosti. Lidskoprávnímu, etickému

⁸⁵ Srov. Hasenhiüttl Gotthold: Glaube ohne Mythos. Band 2: Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 2001, s. 161-163.

⁸⁶ Srov. Heuser Stefan: Menschenwürde. Eine theologische Erkundung, Ethik im Theologischen Diskurs, Band 8, Münster: LIT Verlag, 2004, s. 259-260.

⁸⁷ Srov. Welker Michael: Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit, in: Menschenwürde. Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh), Band 15 (2000), s. 259-260.

a právnímu principu lidské důstojnosti se věnujeme na jiném místě této publikace.

Královská vláda má také aspekty výkonu moci ohledně potlačování a trestání zločinců, jedná se tak podle staroorientálního vzoru kromě vnitřního řádu a zachování práva o ochranu před nepřáteli.⁸⁸

Člověk je stvořen jako muž a žena a tento závažný a závazný Boží řád poukazuje na jednotu a rovnost obou pohlaví a na skutečnost, že je člověk teprve v této podvojnosti celým člověkem, jenž je schopen naplnit své poslání. Jedná se také o ochranu před nebezpečím zbožšťování mužství nebo ženství.⁸⁹ Označení královského člověka a jeho význam se tedy týká každé ženy a každého muže, jak rozvineme více později. Popisuje člověka v jeho vztahu k Bohu a v jeho vztahu k ostatnímu tvorstvu, který vyplývá ze vztahu k Bohu podle stvoření. Takový člověk jako Boží reprezentant je zodpovědný Bohu a vládne jen v rámcových podmínkách stanovených Bohem a má zodpovědnost za sebe i za další oblasti života. Použitím mocenských prostředků se nemyslí na brutální prosazení vlastních zájmů, ale na zachování řádu stvoření včetně zajištění životního prostoru, možností rozvoje a svobody před agresí a smrtelným násilím. Při zkušenostech s násilím a při nějakém životním boji se může člověk zase rozpomínat na to, že byl Bohem původně zamýšlen lepší, pokojnější řád, a tak si uvědomit důstojnost a úkol člověka. Toto určení má také zajistit člověku i přes různá nebezpečí jeho důstojnost a právo na život jako úkol od Boha a ukládá zodpovědnost reprezentovat Boha před veškerým stvořením, zodpovědnost, jež přesahuje jeho vlastní zájmy.⁹⁰

V Gen 5,1 biblický autor navazuje na Gen 1,26-28, tedy na to, co je původní, a konstatuje, že Boží dílo pokračuje, i když je člověk narušen hříchem. Obrat, že „*Adam zplodil syna ke své podobě, podle svého obrazu...*“ (Gen 5,3), vyjadřuje jeho touhu žít v synovi dál i skutečnost synovy porušenosti.⁹¹

Podle výše citovaného verše Gen 9,6 je výsadní právo na lidský život vyhrazeno Bohu, který svěčuje část svého soudu a práva člověku, čímž v něm potvrzuje svůj obraz. Současně „*chrání před smrtí odlesk svého majestátu i v porušeném obrazu člověka*“.⁹²

⁸⁸ Srov. Groß Walter, s. 23.

⁸⁹ Srov. Výklady ke Starému zákonu. I. ZÁKON, s. 26.

⁹⁰ Srov. Groß Walter, s. 32-35.

⁹¹ Srov. Výklady ke Starému zákonu. I. ZÁKON, s. 48.

⁹² Srov. tamtéž, s. 62.

2.6 Postavení a úkol být médiem Hospodinova působení

Centrálním tématem tohoto hymnu (Ž 8; zejména „*Co je člověk, že na něho myslíš?*“ 8,5a) je zvláštní důstojnost člověka a jeho nesrovnatelné postavení ve stvoření, jak to napovídají královské predikáty důstojnosti, zejména hebrejský predikát (רַבִּי, „tedy *čest / důstojnost, uznání, vážnost / respekt*“). Uplatňuje se zde univerzální zaměření zakusitelného Hospodinova působení na této zemi a pro ni a pro životní prostor člověka. Hospodinova stvořitelská moc a moc vládce, jeho vznešenost / svrchovanost / majestát tvoří pozadí výpovědi o člověku.⁹³

Jsou zde spojeny Hospodinova perspektiva a antropologická perspektiva: Hospodin se ve svém jednání váže na člověka a skutečnost, že jej zahrnuje do svého působení, určuje úkol a postavení člověka ve světě.⁹⁴

Děti zmíněné ve třetím verši reprezentují obecně v Tenaku tu nejslabší a na druhé nejdokázanejší část společenství lidu, do jehož osudu jsou zahrnuty, aniž by přitom ale mohly samy jednat či se vyslovovat. Jsou ale zahrnuty do vykonávání Boží moci a stávají se podobně jako proroci médiem božsky účinného slova, získávají podíl na Hospodinově moci, protože jejich slovu či výroku náleží síla, která je vlastní Hospodinu. Jedná se o vyznávající chválu proti ohavným řečem a činům a proti popíračům Boha. Jde o slovo, jež uznává Hospodina nebo prosazuje jeho právo, o konstitutivní funkci slova jako mocenského postavení a opory proti nebezpečným nepřátelům. Hospodin tak jedná v potírání nepřátel zprostředkovaně, a sice paradoxně skrze děti, které ztělesňují člověka odkázaného na druhé a člověka, jenž potřebuje pomoc, a přestože jsou samy beze cti a důstojnosti, bez mocenských nároků a slávy, přiděluje se jim královská moc, když skrze ně jedná Hospodin.⁹⁵

Sledujeme tedy, jak se Hospodinova moc prokazuje ve výroku dětí a hraje roli ve vztahu Hospodin-člověk, když vděčí člověk za své postavení ve struktuře stvoření Hospodinově náklonnosti. Od Hospodina dostává královskou důstojnost a čest. Současně se konstatuje, že je z životního světa člověka vyloučeno všechno, co je

⁹³ Srov. Neumann-Gorsolke Ulrich: „Mit Ehre und Hoheit hast Du ihn gekrönt“ (Ps 8,6b). *Alttestamentliche Aspekte zum Thema Menschenwürde*. in: *Menschenwürde. Jahrbuch für Biblische Theologie*, Band 15 (2000), s. 42-43.

⁹⁴ Srov. tamtéž, s. 46-49.

⁹⁵ Srov. tamtéž, s. 50-51; *Výklady ke Starému zákonu. Překlad s výkladem, 9 – Žalmy*, Praha: Kalich, 1982, s. 57.

člověku nebezpečné a nepřátelské, což je nezbytným předpokladem pro rozvoj určení člověka v uspořádaném světě.⁹⁶

V dalších verších (5-9) se zaměřuje otázka přímo na člověka, který je vzhledem ke kontrastu s nesmírností nebes nadále představen jako nepatrný a ztracený. Ovšem otázka nezůstává u člověka, ale pohlíží na Hospodinovo jednání s člověkem, takže se vyznává, že zvláštní postavení člověka člověku nenáleží ze sebe sama. Cílem otázky je skutečnost, že Hospodin vstupuje do vztahu s člověkem, myslí na něj a pečuje o něho. To znamená, že nicotnost, malost nebo pomíjivost nejsou cílem tohoto výroku. Užítí příslušného slovesa (přeloženého jako *myslet na / vzpomínat / zamýšlet / pamatovat na*) znamená, že Hospodin (ú)činně přistupuje k člověku, zabývá se jím, a obsahem tohoto přístupu je pozhennání a spása. Tento pozitivní zájem dokumentuje i výraz péče o člověka, jemuž lze rozumět jako spásnému, záchrannému, uzdravujícímu obrácení Hospodina k jednotlivému člověku i lidu jako celku, a to ve smyslu pozorně pohlížet, všimát si někoho, dávat na něj pozor, ujímat se někoho.⁹⁷

Hospodin se obrací k člověku, aby se člověk mohl obrátit, tzn. změnit smýšlení, postoje, jednání, uvědomit si, kým je, může a má být on i ti druzí. Takto vykreslený přístup Hospodina k člověku je současně výzvou pro člověka a jeho úkolem, aby jednal stejným stylem vůči lidem a ostatnímu stvoření.

Výraz „jen o něco jsi ho omezil, že není roven Bohu“ (Ž 8,6) odkazuje k božskému zasedání či shromáždění, jak bylo již zmíněno u biblického místa Gen 1,26.⁹⁸ Stejnou otázku po člověku si klade i autor žalmu 144: „*Hospodine, co je člověk, že ho bereš na vědomí, co syn člověka, že na něj myslíš?*“ (Ž 144,3) či kniha Jób: „*Co je člověk, že mu přikládáš význam, že se jím zabýváš v srdci, že na něj dohlížíš každého rána a každou chvíli ho zkoušíš?*“ (Jób 7,17-18).

Další predikát *ověncit, opatřit korunou / učinit korunou (vrcholem)* znamená trvalý stav. Ten, kdo je zachráněný, oznamuje svou zkušenost spásy, vysvobození

⁹⁶ Srov. Neumann-Gorsolke U.: „Mit Ehre und Hoheit hast Du ihn gekrönt“ (Ps 8,6b), s. 51.

⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 52-53.

⁹⁸ Srov. Brown Raymond E., S.S., Fitzmyer Joseph A., S.J., Murphy Roland E., O.Carm. (Ed.), s. 528; německý překlad pro projednávané téma stěžejních veršů 5-6 Žalmu 8 podle Neue Jerusalem Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel zní takto: „*Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst, des Menschen Kind, daß du dich seiner animmst? Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.*“

života ze zkázy, ověnění milosrdenstvím a slitováním (srov. Ž 103,4). Věvec či koruna cti, důstojnosti, zmocnění je přijatá a prožitá zkušenost záchrany, vysvobození, a tedy odůvodněním nově získaného života, což se vše děje z Boží dobroty a milosrdenství. Zdůrazňuje se tak existenciální vazba lidského života na Hospodina, který je Bohem plnosti a vysvobozeného, uzdraveného života. Kniha Izajáš zmiňuje korunu v této souvislosti: „*Budeš nádhernou korunou v Hospodinově ruce a královským turbanem v dlaních svého Boha*“ (Iz 62,3). Jób ve své bolesti říká, že „*Mou slávu ze mě svlékl a sňal korunu z mé hlavy*“ (Jób 19,9); tím se v situaci vykořenění a sociální marginalizace prañýje ztráta toho, co činí člověka člověkem. Královský člověk je zde ničen, beze cti a koruny je nahý nic bez důstojnosti a vzhledu, dochází k zásahu do jeho tělesné integrity, a tím lidské identity. Královský motiv na pozadí staroorientálních představ o propůjčení koruny králi Hospodinem ukazují verše žalmu 21: „*Vyšels mu vstříc štědrým požehnáním, na hlavu mu kladeš korunu z ryzího zlata. O život tě prosil; daroval jsi mu jej do nejdelších časů, navěky a navždy. Dík tvému vítězství je velká jeho sláva, obestřel jsi ho velebnou důstojností*“ (Ž 21,4-6).

Vyjadřuje se tím, že Hospodin sděluje své vlastnosti a schopnosti, pověřuje a má úzké spojení se svým člověkem, což vše je potřeba k vydařenému životu jedince i celku. Královský člověk participuje ve svém úřadu na Hospodinově moci a důstojnosti a tak vystupuje podle této důstojnosti jako jeho zástupce s novým statutem osoby. Úkolem takového královského člověka na základě jeho bytí a smyslu je garantovat řád stvoření a právo.⁹⁹

Vztah Boha a člověka je popsán jako „*blížkost v diferenci*“, protože Hospodin určuje místo člověka ve svém stvoření, člověk žije z Boží náklonnosti, je mu svěřena vláda a zodpovědnost. Tato důstojnost člověka má habituální charakter, to znamená, že se jí takto vyznamenaný člověk pro sebe či u druhých nemůže zbavit nebo k ní ve své existenci nepřihlížet, protože tato důstojnost konstituuje jeho bytí a smysl, přičemž se zohledňuje křehkost i možná zdrcenost člověka. Biblický text totiž vzniká v době zápasu o porozumění člověku, které souvisí se situací a zkušeností bezmoci a opuštěnosti Bohem v exilu a po něm, se ztrátou chrámu jako symbolu náboženské identity, a nabízí tak univerzální koncept proti ponížení člověka, protože člověk bez této důstojnosti je „*doslova svlečen ze svého lidského bytí*“. Proto

⁹⁹ Srov. Neumann-Gorsolke Ulrich, s. 53-59.

se předkládá zkušenost a pojetí člověka, který má účast na Hospodinově utváření a manifestuje božskou náklonnost, jež konstituuje lidský život.¹⁰⁰

Tato důstojnost není tak vázaná na kvality či vlastnosti člověka či spolu s dalšími právy vyhrazena jen těm, kteří jsou schopni ji a je požadovat, ale naopak je darovaná, od základu za ni člověk vděčí. Náleží i těm, kteří jsou sociálně slabí, nemocní, zranitelní nebo nějak závislí, čímž se také vyjadřuje rovnost všech lidí. Konstitutivní je také pro takto zmocněného člověka souvislost důstojnosti a odpovídajícího jednání v různých oblastech života. Jedná se tak v tomto žalmu o pozitivně zaměřenou teologickou antropologii, jež konstatuje, že je „*důstojnost člověka propůjčena všem Bohem, a proto je pro člověka nedotknutelná*“.¹⁰¹

Porozumění člověku jako věrnému Božímu obrazu je základním pojmem teologické antropologie a vychází z vnímání člověka v dějinách, jak jej zachycují biblické texty, v nichž výpovědi víry svědčí o člověku, který tím zakouší více o sobě, než může zakusit ze sebe sama. Zakouší se v Božích dějinách, v nichž se prožívá jako ten, kdo je Bohem osloven, jako oslovený stojí před Bohem a může tohoto Boha oslovit.¹⁰²

2.7 Způsobilost rozlišovat, rozhodovat a jednat v kontextu dobra a zla

Řecký překlad Gen 1,26-27 vykazuje určité změny: objevuje se předložka *podle*, slovo ὁμοίωσις znamená učinit podobným, přičemž je hlavním pojmem εἰκῶν, tedy podle obrazu. Člověk je tedy stvořen podle obrazu Boha a tento výrok se pak interpretuje bez kontextu dalšího tvorstva z perspektivy od člověka k Bohu.¹⁰³

Stvoření člověka popisuje také Sírachovec: „*Podle své vůle je vybavil silou, učinil je takové, aby byli jeho vlastním obrazem. Uložil všem tvorům, aby se člověka báli, jemu pak, aby panoval i nad šelmami a ptactvem*“ (Sir 17,3-4). Text pak pokračuje těmito verši: „*Dal lidem jazyk a oči a uši, schopnost rozhodování a mysli*

¹⁰⁰ Srov. tamtéž, s. 60-62.

¹⁰¹ Srov. tamtéž, s. 62-65.

¹⁰² Srov. Schneider-Flume Gunda: Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, s. 324-325.

¹⁰³ Srov. Groß Walter, s. 35-36.

k přemýšlení. Naplnil je chápavostí a rozumností a ukázal jim, co je dobré a co zlé“ (Sir 17,6-7). Hlavním pojmem je opět podle obrazu.¹⁰⁴

A verše knihy Moudrosti hovoří takto: „*Bůh totiž stvořil člověka k neporušitelnosti a učinil ho obrazem vlastní nepomíjivosti*“ (Mdr 2,23). Biblický autor zde sice používá hlavní slovo *εικὼν*, ale současně používá hebrejské předložky *bet essentiae*, tedy stvořil člověka jako obraz Boží, ne podle obrazu. Odkazuje tak směrem k Bohu a člověk jako obraz Boží se chápe jako bytostné vybavení člověka, bytostná obraznost božského vzoru, ne tedy funkčně. Obsahem je Boží věčnost, z níž plyne určení člověka k nepomíjivosti. Člověk je obrazem Boha jen z pohledu věčnosti, když v hebrejském znění reprezentoval Boha jen z pohledu vlády. Obraz věčnosti obsahuje kromě určení člověka i konstituční podobnost Bohu, která předchází veškerému zodpovědnému jednání. Toto *εικὼν*-theologumenon přijímají pak v Novém zákoně jen pavlovské a deuteropavlovské listy:¹⁰⁵ „*Bůh tohoto světa oslepil jejich nevěřící mysl, aby jim nevěželo světlo evangelia slávy Kristovy, slávy toho, který je obrazem Božím (...) dal poznat světlo své slávy ve tváři Kristově*“ (2 Kor 4,4.6b); „*On je obraz Boha neviditelného, prvorozený všeho stvoření*“ (Kol 1,15); „*Které předem vyhlédl, ty také předem určil, aby přijali podobu jeho Syna, tak aby byl prvorozený mezi mnoha bratřími*“ (Řím 8,29); „*Na odhalení tváři nás všech se zrcadlí slavná zář Páně, a tak jsme proměňováni k jeho obrazu ve stále větší slávě – to vše mocí Ducha Páně*“ (2 Kor 3,18); „*Neobelhávejte jeden druhého, svlechte se sebe starého člověka i s jeho skutky a oblecte nového, který dochází pravého poznání, když se obnovuje podle obrazu svého Stvořitele. Potom už není Řek a Žid, obřezaný a neobřezaný, barbar, divoch, otrok a svobodný – ale všechno a ve všech je Kristus*“ (Kol 3,9-11); „*Jako jsme nesli podobu-obraz pozemského, tak poneseme-nesme i podobu nebeského*“ (1 Kor 15,49).

2.8 Imago Christi

Nový zákon navazuje při odůvodnění etického požadavku na První smlouvu Bible a její univerzální ideu člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti, jak do-

¹⁰⁴ Ekumenický překlad odkazuje pod písmenem e na širší znění s veršem 5: „*Obdrželi od Hospodina do užívání pět činností; jako šestou jim daroval schopnost rozlišovat a jako sedmou slovo vykládající jeho činnosti.*“

¹⁰⁵ Srov. Groß Walter, s. 37-38.

kládá např. tato biblická výpověď: „*Lidstvo se pokouší zkrotit každý druh zvířat, ptáků, plazů i mořských tvorů a daří se mu to, ale jazyk žádný člověk zkrotit neumí. Je to nevládnutelné zlo, plné smrtelného jedu. Jím dobrořečíme Pánu a Otcí, jím také zlořečíme lidem stvořeným k Boží podobě*“ (Jak 3,7-9).

Zároveň je pro Nový zákon jediným zcela pravým a vrcholným obrazem a podobstvím neviditelného Boha Ježíš Kristus, jak nastínily výše citované biblické úryvky. Podle prologu Janova evangelia „*Zákon byl vydán skrze Mojžíše, milost a pravda (neskrytost, odhalení a trvalé účinné dynamické Boží působení) však přišla skrze Mesiáše Ježíše*“ (Jan 1,17), jenž vyložil či vylíčil (*exegezato*) neviditelného Boha, kterého nikdo nikdy neviděl (srov. Jan 1,18), proto můžeme označit Ježíše Krista jako živý nepřekonatelný výklad či interpretaci Boha.¹⁰⁶ Kdo chce poznat osobně živého Boha, může a má se dle křesťanského poselství obrátit na trvale živého, protože vzkrísšeného Ježíše Krista a jeho příběh, jak jej zachycují biblická svědectví se svými příběhy. Z druhé strany lze vyznat, že živý a pravý Bůh se skrze Ježíše Krista a jeho příběh vrcholně a jedinečně lidsky vyslovil a dal poznat. Představil tím původní a již obnovenou ideu *imago Dei* a s ní spojené plně zdařilé lidské bytí. Proto je a musí být pro křesťany hlavním měřítkem, principem, zrcadlem či normou pro jejich cestu mravnosti a spirituality právě On a jeho dílo a stálé působení. Skutečné lidství viditelné a zakusitelné v Ježíši Kristu a na Něm je proto také základní orientací pro stálou obnovu a obrácení křesťanů a jejich společenství. Proto se píše o těch, kdo jej přijali a jdou jeho cestou víry v Boha a pojetí člověka, jako o „*novém stvoření*“.

Podle něho může člověk poznat, jak nalezne sebe sama, svou identitu, a sice tím, že se účastní na tomto novém stvoření, že zakouší v tomto smyslu své znovuzrození. Být v Kristu znamená, že se v konkrétním životě uskutečňuje to, co je společné všem lidem, skutečné lidské bytí. Ježíš Kristus je tak obrazem Boha i lidstva, a to obrazem s definitivní platností, naplněním konkrétní lidské existence a cílovým údajem pro všechny lidi, podle něhož se mohou uskutečňovat; lidský život je tak plně smysluplný.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Srov. Die vier Evangelien und die Apostelgeschichte. Übersetzt von Eugen Drewermann, Ostfildern: Patmos, 2011: „*Er ist die Deutung.*“ Srov. „*Všechno je mi dáno od mého Otce a nikdo nezná Syna, jedině Otec, a ani Otcé nikdo nezná, jedině Syn a ten, komu by ho Syn chtěl zjevit*“ (Mt 11,27).

¹⁰⁷ Srov. Hasenöhrl Gotthold: Glaube ohne Mythos. Band 2: Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 2001, s. 164-165.

Člověk je v důsledku takových zpráv a zkušeností stvořen jako obraz a podobství tohoto jedinečného obrazu a podobství, tj. Ježíše Krista (proto již *imago Christi*), který se má odrážet v jeho životě, postojích, smýšlení, rozhodování a jednání a jemuž se má stále více připodobňovat, resp. nechat se jeho Duchem proměňovat a spolupracovat s tímto proměňováním.

Můžeme tak vyjádřit, že člověk je stvořen podle tohoto nepřekonatelného Božího obrazu a podobství. Je zde vykreslen příběh člověka, jenž žije zcela z toho, že je protějškem Boha. A je zde zároveň Bůh, jenž se přibližuje v obrazu člověka. Člověk, který odpovídá Božím záměrům a přáním, je jeho obrazem a podobstvím, se stal vrcholně a zcela dějinnou skutečností v konkrétní lidské osobě, právě v Ježíši z Nazaretu, v jeho životě, postojích, jednání, utrpení, umírání a vzkříšení z mrtvých. Možná účast každého člověka na božském životě zprostředkovaném Ježíšem Kristem a tím uskutečňování Božího obrazu a podobství je na jedné straně nepomíjivým Božím darem a současně ze strany naplňování člověkem stále neúplná a nedokonaná. Vystihuje to napětí mezi tím, že je člověk stvořen podle obrazu a podobství Boha a že se má zároveň stále více stávat obrazem a podobstvím Boha. Z pohledu úkolu může tedy růst, stagnovat i propadat do regrese. „*V Ježíši Kristu se projevuje skutečná tvář člověka jako v jasně osvětleném obrazu a podobství bez všech znetvoření a zatemňování, která ulpívají na každém obrazu, který si člověk koncipuje sám o sobě, nebo si o něm činí druzí. V Ježíši Kristu nám Bůh staví před oči svůj obraz a podobství, abychom poznali, k jaké důstojnosti jsme povoláni (...) Teprve v Ježíši Kristu jako praobrazu skutečného lidského bytí je zřejmé, co pro člověka znamená život ve svobodě a lásce, spravedlnosti a solidaritě.*“¹⁰⁸

Ukazuje se, k jaké důstojnosti je každý člověk povolán a že Bůh chce být se svou láskou a přízní v každém člověku a u každého člověka. Pojetí člověka jako obrazu a podoby Boží už tak neodkazuje jen na cíl, k němuž je člověk na cestě, ani jen pověření, jež má naplnit. V Ježíši Kristu lze spatřovat krajní cíl a nejvyšší naplnění lidského života.¹⁰⁹

Již v realismu biblických textů, v dosavadních dějinách i v současnosti se projevuje skutečnost, že se může obraz a podobství Boží ze strany člověka korum-

¹⁰⁸ Schockenhoff Eberhard: *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*, s. 189-190.

¹⁰⁹ Srov. Schockenhoff Eberhard: *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2002, s. 245-246.

povat, zvrhnout, pokřivit, když se ztratí střed, když se zapomenou hranice stvořeného života. Když člověk sám sebe dosadí za střed a měřítko, což ničí podle daných svědectví způsobilost člověka mít a utvářet spravedlivě láskyplně vyvážené vztahy.¹¹⁰

Vrcholným střetem perverze Božího obrazu a podobenství s věrným obrazem a podobenství Boha – a tak s lidskostí a vzorcem pravého lidství – byla likvidace ukřížováním nevinného, čistého sjednocení lidskosti a Boha v Ježíši Kristu. Ztělesnil tak úděl spravedlivého Božího služebníka, jehož „vzezření bylo tak znetvořené, že nebyl podoben člověku (...) jemuž byla odňata důstojnost (...) plný bolestí, zkoušený nemocemi (...) opovržený (...) zařazen mezi svévolníky, ačkoli se nedopustil násilí a v jeho ústech nebylo lsti (...) jenže byl zmučen pro naši nepravost a nevěrnost“ (srov. Iz 52,13-53, 12). Přesto zůstal věrný a byl Bohem plně navždy rehabilitován.

V Ježíši Kristu se příslibuje a objasňuje zkušenost povolání a pověření člověka k přikázání lásky, a to včetně její radikální podoby lásky k nepřátelům. V utrpení Ježíše Krista se také ukazuje člověk jako obraz a podobenství Boha v propasti opuštěnosti, hříchu a smrti, což ale zase znamená, že už neexistuje situace a propast lidské existence, v níž by nebylo možno zastihnout a dosáhnout *imago Dei*. A lidskou důstojnost podle takového odůvodnění a interpretace není možno člověku odebrat či její zbavit. Dále je neodebratelnost lidské důstojnosti dle křesťanského pojetí opřena o eschatologicky uskutečněné Boží určení člověka. Opět platí, že i když je způsob lidského života jakkoli znetvořen, deformován a zkreslen a jakkoli ho mohou utvářet deformující a zraňující sociální i tělesně-emocionální praktiky, člověk nemůže být zbaven lidské důstojnosti a dané hlubiny své osoby.¹¹¹

Pojem obraz a podobenství Boží znamená i bezpodmínečný prostor ochrany pro každého člověka, opět nezávisle na jeho silách a schopnostech, tedy i pro toho, kdo selhal či se dokonce dopustil zločinu.¹¹²

Poselství o ospravedlnění skrze víru v Ježíše Krista odůvodňuje zaslíbení a naději, že ten, kdo vynáší poslední soud nad člověkem, není člověk, ale Bůh.¹¹³

¹¹⁰ Srov. Schneider-Flume Gunda: Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, s. 329.

¹¹¹ Srov. Welker Michael: Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit, in: Menschenwürde. Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh), Band 15 (2000), s. 261-262.

¹¹² Srov. Schneider-Flume Gunda: Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte, s. 329; Gen 4, 15.

¹¹³ Srov. Heuser Stefan: Menschenwürde. Eine theologische Erkundung, Ethik im Theologischen Diskurs, Band 8, Münster: LIT Verlag, 2004, s. 156.

Bůh se nesetkává ve stylu Ježíše Krista s člověkem ve všeobecných požadavcích na to, co má být, co se vyžaduje, ale přichází k němu také jako slabý, nemocný, poškozovaný, osamocенý, smutný a umírající. Přichází k těm, kteří touží po spravedlnosti, k chudým, ponížným, zotročeným, i k těm, kteří potřebují být osvobozeni od pocitu vlastní spravedlnosti. Ve svědectví reálné Boží přítomnosti ve spravedlnosti jde o lidskost člověka, která znamená také blízkost těm, kdo jsou ztraceni, o identifikaci s těmi, jejichž důstojnost je porušena. Pro ty, kteří se orientují podle lidské důstojnosti, to znamená sdílet tento přístup poznatý v Ježíši Kristu a milosrdný soud nad důstojností a bídou člověka. Takové konání toho, co je spravedlivé, je pak součástí ekonomie osvobozování, kterou uvedla do pohybu Boží spravedlnost vstupem do tohoto světa. Člověk je totiž v Ježíši Kristu nově stvořen (2 Kor 5, 17).¹¹⁴

Bůh, který je vykreslen a dosvědčen v biblických zkušenostech, se staví na stranu těch, jejichž důstojnost je ohrožena či již porušena, jeho láska patří i těm, jejichž život provází nemoc, utrpení a selhání. Nikdo tak před Bohem neztrácí svou důstojnost za žádných okolností. Tato Boží opce pro člověka a zejména pro lidi, jejichž důstojnost je porušena, představuje existenciální základ pro prosazování myšlenky lidské důstojnosti, pro spravedlivé, pečlivé a solidární vzájemné setkávání lidí a pro princip opce pro chudé, tzn. zejména pro ty, kdo jsou zbaveni svých práv.¹¹⁵

Toto porozumění vychází i z vybraných následujících biblických míst: „*Utíštěným dopomáhá k právu, hladovým chléb dává. Hospodin osvobozuje vězně. Hospodin otevírá oči slepým, Hospodin sehnuté napřimuje, Hospodin miluje spravedlivé. Hospodin ochraňuje ty, kdo jsou bez domova, ujímá se sirotka i vdovy, svévolným však mate cestu*“ (Ž 146,7-9);

„*Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré a co od tebe Hospodin žádá: jen to, abys zachovával právo, miloval milosrdenství a pokorně chodil se svým Bohem*“ (Mi 6,8);

a v souvislosti s rozhodujícím soudem lidského života zazní: „*Pojďte, požehnaní mého Otce, ujměte se království, které je vám připraveno od založení světa. Neboť jsem hladověl, a dali jste mi jíst, žíznil jsem, a dali jste mi pít, byl jsem na cestách, a ujali jste se mne, byl jsem nahý, a oblékli jste mě, byl jsem ve vězení, a při-*

¹¹⁴ Tamtéž, s. 265-267.

¹¹⁵ Srov. Gruber Hans-Günter: Ethisch denken und handeln. Grundzüge einer Ethik der Sozialen Arbeit, Stuttgart: Lucius 2005, s. 54-55.

šli jste za mnou. Tu mu ti spravedliví odpovědí: Pane, kdy jste mě viděli hladového, a nasýtli jste tě, nebo žíznivého, a dali jsme ti pít? Kdy jste mě viděli jako pocestného, a ujali jste se tě, nebo nahého, a oblékli jste tě? Kdy jste mě viděli nemocného nebo ve vězení, a přišli jste za tebou? Král odpoví a řekne jim: Amen, pravím vám, cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili“ (Mt 25,34-40).

Zde se Ježíš Kristus doslova ztotožňuje s těmi, jejichž základní životní potřeby nejsou nasyceny, s těmi, kdo jsou ztraceni a zranitelní, i s těmi, kdo selhali. Podle přístupu k těmto lidem se ukazuje následování jeho cesty lidskosti prozářené živým Bohem a vydává rozsudek o naplnění lidského života.

Ježíš Kristus je dle křesťanského chápání a zkušenosti určen jako obraz. Boží a obraznost vztažená přímo na Krista se odděluje od prvního stvoření všech lidí. Být obrazem se dynamicky a eschatologicky vyhrazuje křesťanům, a to ve smyslu stávat se tímto obrazem.¹¹⁶

Dle křesťanského pojetí je vrcholným Božím obrazem a podobenstvím Ježíš z Nazaretu přijatý jako Kristus. On nepřekonatelně a naprosto věrně naplnil ideu člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství. Každý člověk tím dostává nabídku ze strany stvořitele, podle níž se může orientovat i v naplňování ideje člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství. Může a má se stávat obrazem a podobenstvím Božím podle Ježíše Krista jako plně a čistě ztělesněného obrazu a podobenství Boha. Proto se hovoří o *imago Christi*. Pak rozumíme slovům z křesťanské etiky a mravnosti, která vyznívají ve smyslu „následovat Krista“, „stále více se mu podobat“, „nechat se proměňovat k jeho obrazu“, „žít jako nové stvoření“, „žít jako znovuzrození“. To vše jsou základní východiska a cíle křesťanské mravnosti a stěžejné orientační měřítko křesťanské etiky.

¹¹⁶ Srov. tamtéž, s. 38.

2.9 Falešné představy o Bohu a jejich vliv na utváření život člověka / Lenka Žáková /

2.9.1 Úvodem

Tento příspěvek čerpá převážně z knihy Falešné představy o Bohu od Karla Frielingsdorfa, emeritního profesora pastorální psychologie a náboženské pedagogiky. Ten uskutečnil výzkum s 591 respondenty působících v církvi – pastoračních pracovníků, řádových sester, kněží. Zkoumal u nich příčinu vzniku falešných představ o Bohu, typ falešné představy a holistické působení této představy na kvalitu života člověka – jeho zdraví, vztah k sobě samému, k druhým lidem i k Bohu. Vznik falešných představ Boha ukazuje na kazuistikách zvláště nechtěných dětí (2/3 osob z 591, které se přihlásily do výzkumu, se označilo za nechtěné dítě.) Autor klade velký důraz na okamžik početí dítěte i na celé prenatální stádium, ve kterém se podle něj utváří základní postoj k životu, k druhým a k Bohu.¹¹⁷

Ve své knize popisuje takzvanou „metodu klíče“, která se snaží odhalit původ falešných představ o Bohu. Jednotlivé pojmy, se kterými metoda pracuje, v příspěvku popíše. Představím jeden z falešných obrazů Boha a postavím proti němu obrazy pozitivní a uzdravující, jak je zprostředkovává Bible a křesťanská zkušenost. Ukážeme si na důležitost konfrontace a vědomého vypořádání se s vlastním životem a s představou Boha. Proces postupného přebírání zodpovědnosti za svůj život a vědomého stavění se na vlastní nohy dokreslíme na dvou biblických příbězích – Povolání Abrama a vzkříšení Lazara.

2.9.2 „Metoda klíče“

Autor pro své bádání vymyslel takzvanou „metodu klíče“. Ta se řadí do oblasti pastorální psychologie. Snaží se využívat poznatky vývojové i sociální psychologie, které pak aplikuje na praxi víry.¹¹⁸ Metoda hledá možnosti, jak dospět k uzdravení psychických i náboženských poruch. Velký důraz klade na prenatální období a období raného dětství, ve kterém podle autora dochází k největšímu množství traumatizujících prožitků a přebírání takzvaných klíčových poselství pro život.

¹¹⁷ FRIELINGSDORF. 2010. str. 41

¹¹⁸ BAUMGARTNER. 1990, str. 56 in FRIELINGSDORF. 1990. str. 44.

Metoda klíče se zabývá pojmy jako je „klíčové poselství“, „klíčová zkušenost“, „klíčová pozice“ a „klíčové slovo“. Ty autor popsal a využil k dalšímu zkoumání a k vysvětlení vzniku falešných představ o Bohu.¹¹⁹ Klíčové pojmy obsahují základní hypotézu I.: „Každý člověk od počátku svého života přijímá od rodičů a svého okolí kromě pozitivních poselství také negativní poselství, která formují jeho život.“¹²⁰ Od této hypotézy Frielingsdorf odvíjí hypotézu II.: „Podle příslušné negativní klíčové pozice (klíčového slova) vznikají v prvních letech života v člověku nevědomé falešné obrazy Boha.“¹²¹ Obě hypotézy se autorovy potvrdily.

Nyní si představíme jednotlivé pojmy, které autor v hypotézách používá a poté, jak z nich vzniká falešná představa o Bohu. Klíčová pozice a klíčové slovo jsou rozhodujícími prvky metody klíče. Hrají důležitou roli při zkoumání falešného obrazu Boha.¹²²

Klíčovou pozici je možné definovat jako nevědomý, emocionální, základní postoj člověka k životu. Ten vzniká v prenatálním období a v raném dětství prostřednictvím pozitivních a negativních výroků, signálů, poselství matky a otce, které jsou rodiči vysílány směrem k dítěti ještě před jeho narozením nebo v prvních letech života.¹²³ Přijímání a odmítání dítěte rodiči má velký vliv na vznik bazální důvěry/ nedůvěry a postoj k životu – k sobě, druhým i k Bohu.

Nevědomá klíčová pozice se stává zranitelným místem, branou pokušení a nevědomým opakováním emocionálních postojů raného dětství. Pokud člověk svá slabá místa nezná, reaguje na různé životní situace destruktivními strategiemi přežití (přízpůsobování se, podání výkonu, aktivismus, perfekcionismus, pocity viny, úzkosti...).¹²⁴

Odmítání dítěte je dle autora považováno za zdroj negativních klíčových zkušeností. Na základě negativní klíčové zkušenosti, která je často uložena pouze v nevědomí (například snaha matky své dítě potratit, zneužívání návykových látek, dítě nečekané a odmítané nejen v prenatálním období), zaujímá dítě tzv. klíčovou pozici. Ta slouží dítěti k přežití, ale zároveň jeho život v pozdějších obdobích destruktivně ovlivňuje. V situacích, ve kterých se člověk cítí být ohrožen, opakuje ne-

¹¹⁹ FRIELINGSDORF. 2010. str. 44.

¹²⁰ FRIELINGSDORF. 2010. str. 45.

¹²¹ FRIELINGSDORF. 2010. str. 169.

¹²² FRIELINGSDORF. 2010. str. 80.

¹²³ FRIELINGSDORF. 2010. str. 80.

¹²⁴ FRIELINGSDORF. 2010. str. 110.

vědomě stejné strategie chování, které ho v dětství chránily proti pocitu ohrožení. I přes odlišnost současné situace.¹²⁵

Klíčová zkušenost stojí v základu nevědomého klíčového postoje k životu. Ovlivňuje to, jak člověk vidí sám sebe a svůj život, co si pro svůj život zvolí, čemu dá přednost, jaké strategie bude užívat.¹²⁶ Negativní klíčovou pozici je možné shrnout do jednoho klíčového slova. Například: „nechtěný“, „zmetek“, „poníženy“, „zneužitý“, „hadr“, „náhražka“, „bezcný“ aj. Odhalením „klíčového slova“ může člověk hlouběji porozumět vlastnímu postoji k životu, svým motivacím i chování, jak na rovině mezilidské, tak náboženské.¹²⁷ S nalezením klíčového slova je možné odhalit aktuální životní problémy (například: z jakého důvodu člověk nutkavě opakuje stejné životní vzorce; proč má problémy ve vztazích; psychosomatické poruchy), porozumět životním situacím ovlivňujícím na nevědomé rovině život člověka a nalézt příčiny dosud neznámé úzkosti a strachů.¹²⁸

Metoda klíče obsahuje dva důležité prvky stěžejní pro autorův výzkum. Je to nalezení klíčové pozice a z ní vyplývajícího klíčového slova; zpracování vlastní minulosti a obrazu Boha předávaného jak generačně, tak vznikajícího z klíčové pozice.¹²⁹

Negativní klíčové zkušenosti získané v dětství je třeba vědomě zpracovat. A to proto, aby se jimi člověk nenechal ovládat a mohl je doplnit či nahradit klíčovými zkušenostmi pozitivními, které jsou z velké části zatemněné těmi negativními.¹³⁰ Zpracováním může člověk dojít k proměně svého postoje k životu na pozitivnější a radostnější.¹³¹ Pozitivní klíčové poselství nemusí pocházet od rodičů, ale ze vztahových zkušeností s blízkými lidmi nebo z Božích zaslíbeních vůči člověku (daná například při křtu, ze zjevení).¹³² Nutnosti vyrovnání se s vlastní klíčovou pozicí se budeme věnovat později. Nyní přejdeme ke vzniku falešné představy, či obrazu o Bohu.

¹²⁵ FRIELINGSDORF. 2010. str. 81.

¹²⁶ FRIELINGSDORF. 2010. str. 81.

¹²⁷ FRIELINGSDORF. 2010. str. 45.

¹²⁸ FRIELINGSDORF. 2010. str. 84.

¹²⁹ FRIELINGSDORF. 2010. str. 66.

¹³⁰ FRIELINGSDORF. 2010. str. 82.

¹³¹ FRIELINGSDORF. 2010. str. 45.

¹³² FRIELINGSDORF. 2010. str. 82.

2.9.3 Negativní klíčová pozice a falešná představa o Bohu

Falešný obraz Boha vzniká v prvních letech života dítěte. Největší vliv na vznik představy o Bohu mají rodiče a jejich vztah k dítěti. Autor vývoj spojuje s negativní klíčovou zkušeností, která je dítěti zprostředkována skrze život odmítající poselství rodičů. Dále s negativní klíčovou pozicí vyvíjející se z negativní klíčové zkušenosti, ve které člověk nevědomě žije.¹³³ Zároveň se pojí s obrazem Boha, který měli otec a matka, v době kdy své děti vychovávali. Odhalením vlastní klíčové pozice a klíčového slova je možné odhalit i falešný obraz Boha.¹³⁴ Ten v sobě obsahuje dimenzi zla vyvěrající právě z osobní negativní klíčové zkušenosti.¹³⁵

Falešný obraz Boha kopíruje rysy rodičovských postav. Takže člověk nevědomě ze své klíčové pozice reaguje na to, jak se k němu chovali rodiče. Toto chování a jednání předpokládá i u Boha. Čímž je ovlivněn náboženský postoj člověka, praktikování/neprotikování víry,¹³⁶ životní postoj (například: ze strachu z Boha jedním tak a tak...), emocionální pohled na život (například: je dobré, abych trpěl a byl smutný, Bůh mi pak požeňná...) a narušen náboženský rozvoj až do dospělosti nebo vědomého nahlédnutí na falešnou představu.¹³⁷

Falešné obrazy Boha jsou nebezpečné v tom, že na člověka působí skrytě z oblasti nevědomí. Proto se může stát, že člověk mluví o milosrdném a milujícím Bohu, ale ve skutečnosti má uvnitř sebe strach, že ho Bůh potrestá nebo zavrhne.¹³⁸ Frielingsdorf ukazuje i na pedagogický rozměr této problematiky. Rodiče, vychovatelé, učitelé, lidé působící církví, kteří nemají v souladu srdce a rozum (tzn. jak vnitřně Boha vnímají, v co věří/jak o něm mluví) mohou při výchově, vyučování, kázání předávat dál nevědomě falešný obraz Boha.¹³⁹

¹³³ FRIELINGSDORF. 2010. str. 98.

¹³⁴ FRIELINGSDORF. 2010. str. 99.

¹³⁵ FRIELINGSDORF. 2010. str. 100.

¹³⁶ FRIELINGSDORF. 2010. str. 110.

¹³⁷ FRIELINGSDORF. 2010. str. 66.

¹³⁸ FRIELINGSDORF. 2010. str. 170.

¹³⁹ FRIELINGSDORF. 2010. str. 40.

2.9.4 Bůh jako mozaika

Jakým způsobem se mohou falešné obrazy Boha realizovat? Jakým způsobem získávají nad člověkem moc?

Podle Frielingsdorfa je důvodem jednostranné vnímání Boha, nepřipouštění sebemenší změny a otevřenosti pro celostný pohled na Boha.¹⁴⁰ To znamená, že člověk považuje jednu svou představu Boha za celý obraz Boha. Nereflektuje pozitivní aspekty. Boha redukuje pouze na určité negativní vlastnosti, které pokládá za pravdivé a konečné ve svém posuzování.¹⁴¹

Na první pohled negativní obrazy Boha totiž v sobě zahrnují i pozitivní aspekty. Ty však lze spatřit jedině tehdy, když člověk bere na vědomí, že obraz Boha, který v sobě chová, nemusí být konečný.¹⁴² Proto autor doporučuje dívat se na Boha jako na mozaiku, která se skládá z mnoha kaménků neboli jednotlivých obrazů Boha.¹⁴³ Je nutné vzít v úvahu, že lidské poznání Boha je vždy neúplné, protože člověk není schopen lidským rozumem celou Boží mozaiku pochopit.¹⁴⁴ Bůh je pro člověka paradoxním protikladem. Je nepochopitelným (transcendentním) a zároveň osobním Bohem (imanentním) zjevujícím se člověku. Pro hlubší pochopení toho, že Boha lidským rozumem v celé jeho šíři pochopit nelze, se můžeme inspirovat *apofatickým* přístupem k Bohu známým v tradici křesťanského východu. *Apofatický* způsob poznání Boha vyjadřuje, že Bůh přesahuje každé smyslové a rozumové uchopení i pochopení.¹⁴⁵ *Apofáze* je takovým stanoviskem lidské mysli, které vědomě odmítá veškeré myšlenky, koncepty, a rozumové představy o Bohu. Smyslem tohoto přístupu je proces poznávání Boha v tom, co Bůh není. Opouštění lidských představ o Bohu a stále směřování nad ně k plnějším poznání pravého Boha. *Apofatická* cesta nevěděním neboli cesta opouštění představ a myšlenkových konceptů týkajících se víry v Boha, nevede člověka do prázdnoty. Ale paradoxně k plnosti, k novému vidění duchovní reality a novému

¹⁴⁰ FRIELINGSDORF. 2010. str. 115.

¹⁴¹ FRIELINGSDORF. 2010. str. 37.

¹⁴² FRIELINGSDORF. 2010. str. 169.

¹⁴³ FRIELINGSDORF. 2010. str. 42.

¹⁴⁴ FRIELINGSDORF. 2010. str. 168

¹⁴⁵ Dolejšová. *Teologie a víra ve zjevení*. str. 26. In: DOLEJŠOVÁ a kol. *Úvod do teologického myšlení*. I. část – Pojem teologie a jeho interpretace.

poznání Boha.¹⁴⁶ Učí člověka vztahovat se k pravé tváři živého Boha, nikoliv k vlastní představě o Bohu, která může být nevědomě falešná.¹⁴⁷

2.9.5 Jednotlivé falešné obrazy Boha

Autor uvádí tyto falešné obrazy Boha jako nejčastěji se objevující:¹⁴⁸

„Trestající Bůh – soudce“

„Bůh smrti“

„Bůh výkonu“

„Bůh účetní“

„Bůh tyranský despota“

Představíme si pouze falešný obraz „Trestajícího Boha – soudce“ a jaký vliv má na život člověka. Tento Bůh je nemilosrdný, svévolný, potrestá člověka za sebemenší prohřešek, aniž by se ptal po motivech jednání. Trest pak je nezbytný k nápravě člověka a k zajištění si Božího přijetí.

Mluvili jsme o tom, že falešná představa Boha vzniká na základě klíčových zkušeností s rodiči. V tomto případě autor mluví o rodičích, kteří nebyli jednotní ve svých citech k dítěti. Podle toho, jak se jim zachtělo, dítě trestali nebo chválili. V jejich výchově se nečekaně střídala blízkost/odstup, náklonnost/odmítání.

Na základě vztahu s rodiči vznikla také pochybnost o bezpodmínečné Boží lásce.¹⁴⁹ Člověk věří, že Bůh je jako člověk. To znamená, že bez příčiny zatracuje/uděluje milost.¹⁵⁰ Skrytý strach z Boha i nejbližších vztahových osob vede člověka k jednání skrze motivaci: „Přizpůsobím-li se, budu-li dělat, co mám dělat, pak mě nikdo nemůže dostat.“ Ani člověk ani Bůh. A nebo: „Člověče přičiň se, Bůh Ti pomůže!“¹⁵¹

Ve vztahu k Bohu to znamená, že když bude člověk jednat podle Desatera, všech možných nařízeních a příkazů, Bůh ho nebude moci za nic obvinít, odsoudit ani se na

¹⁴⁶ LOSSKÝ, Vladimír. *The mystical theology of the Eastern church*. str. 39.

¹⁴⁷ WARE. *Cestou orthodoxie*. str. 15.

¹⁴⁸ FRIELINGSDORF. 2010. str. 125.

¹⁴⁹ FRIELINGSDORF. 2010. str. 118.

¹⁵⁰ FRIELINGSDORF. 2010. str. 123.

¹⁵¹ FRIELINGSDORF. 2010. str. 124.

nej hněvat.¹⁵² Člověk se snaží naklonit si Boha na svou stranu destruktivní askezí, sebetrestáním, duchovním aktivismem. Jedná autoagresivně, tzn. agresi obrací proti sobě samému a tak sebe ničí. Objevuje se zde příliš velká snaha o dokonalost a stanovování si vysokých cílů. Pokud toho nelze dosáhnout, dostaví se pocity viny. Z čehož vychází jako ze začarovaného kruhu sebe-trestání, které je mylně pokládáno za pokoru.¹⁵³ Kvůli velkým nárokům na sebe sama i na druhé si člověk inscenuje život tak, že si neustále potvrzuje, že není hoden lásky. Nakládá si na svá ramena kříže, které si vyrábí sám. Cílem je trpět a odtrpět si všechny možné viny a prohřešky.¹⁵⁴

Falešný obraz „Trestajícího Boha – soudce“ se projevuje prostřednictvím psychosomatických poruch, pocitů vin, depresí, nepřiměřené úzkosti.¹⁵⁵ V člověku roste frustrace a zlost z toho, že nemůže být sám sebou. Věří, že se musí držet všech možných omezení, aby byl Bohem přijat a milován. Očekává, že se Bůh k němu zachová stejně jako kdysi jeho rodiče.¹⁵⁶

Variantou Boha – soudce je *přísný a všemohoucí Bůh – Otec*, který svými dětmi disponuje. Tento Bůh vzbuzuje pocity strachu a nedůvěry, ze které plyne otrocká poslušnost. Potlačená bolest a zlost na vlastního otce se projevuje také neschopností a nechutí modlit se Modlitbu Páně (Mt 5,9-14).¹⁵⁷

2.9.6 Vypořádání se s vlastní klíčovou pozicí a falešným obrazem Boha

„Člověk je veden cestou, kterou si volí.“¹⁵⁸

Autor odkazuje na nezbytnost vědomého vypořádání se s vlastní klíčovou pozicí a falešným obrazem Boha z důvodu možnosti začít žít svým vlastním životem. Vypořádání se je nutné, protože jinak se člověk stává otrokem vlastního stínu. „Kdo chce udělat pokrok, musí udělat několik kroků zpět do minulosti, aby pak

¹⁵² FRIELINGSDORF. 2010. str. 124.

¹⁵³ FRIELINGSDORF. 2010. str. 126.

¹⁵⁴ FRIELINGSDORF. 2010. str. 125.

¹⁵⁵ FRIELINGSDORF. 2010. str. 121.

¹⁵⁶ FRIELINGSDORF. 2010. str. 125.

¹⁵⁷ FRIELINGSDORF. 2010. str. 127.

¹⁵⁸ FRIELINGSDORF. 2010. str. 90.

mohl doskočit dál.¹⁵⁹ Pro svobodný život je nezbytně nutné vypořádat se se svou minulostí, podívat se do svých temných stránek a zranění. Prozkoumat negativní klíčovou pozici i falešný obraz Boha a převést ho na rovinu vědomí.¹⁶⁰ Protože to, co zůstává skryté, nevědomé či potlačené, se většinou vynoří ve chvílích, kdy to člověk nejméně čeká. V náročných životních situacích, stresu, krizi.¹⁶¹

Je třeba jít do konfrontace se svými zkušenostmi s rodiči i s Bohem. Protože potlačovaná zlost a hněv vede k psychosomatickým poruchám; k sebepoškozujícímu a přetěžujícímu chování; k iluzi o sobě samém; k posedlosti prací; ke zneužívání druhých, protože já sám se cítím být zneužitý, k duchovnímu aktivismu, zneužívání návykových látek, infarktům. Biblické „*miluj svého bližního jako sám sebe*“ (Mt 22,39) se může změnit na destruktivní „*miluj svého bližního nade všechno, hlavně nemiluj sebe sama.*“¹⁶²

Cílem zpracování vlastní minulosti je vypořádat se s vlastním raným i pozdějším dětstvím (autor hovoří i o prenatalní minulosti), odpustit a smířit se s rodiči a nejbližšími vztahovými osobami. Přijmout negativní dědictví a objevit své dary (například: schopnost empaticky porozumět lidem s podobně prožitou minulostí).¹⁶³ V rámci vyrovnávání se s minulostí tedy nejde o to soudit vlastní rodiče. Je třeba pamatovat na to, že i oni byli obětmi vlastní nezpracované minulosti a negativních klíčových poselství zase svých rodičů.¹⁶⁴

Vědomé vypořádávání se s vlastní minulostí je dynamickým procesem, skrze který se člověk postupně stává sám sebou. Získává odstup od svého dětství, staví se na vlastní nohy, přebírá zodpovědnost za svůj život, rozhoduje se pro vlastní životní cíle, životní směr a vlastní vztah k Bohu. Už nejde o napodobování života, myšlení, cítění vlastních rodičů a jejich obrazů Boha, ale o vědomé stavení se na vlastní nohy.¹⁶⁵ Ne víru zdědit nebo osvojit, ale vydat se na vlastní cestu víry. Pro-

¹⁵⁹ FRIELINGSDORF. 2010. str. 70.

¹⁶⁰ FRIELINGSDORF. 2010. str. 82.

¹⁶¹ FRIELINGSDORF. 2010. str. 80.

¹⁶² FRIELINGSDORF. 2010. str. 51, 74, 87.

¹⁶³ FRIELINGSDORF. 2010. str. 71.

¹⁶⁴ FRIELINGSDORF. 2010. str. 71.

¹⁶⁵ FRIELINGSDORF. 2010. str. 72.

věřovat víru dospělým pohledem, zkoumat svoje motivace, nejednat na první popud.¹⁶⁶

2.9.7 Předložit vlastní minulost Hospodinu:

„Ti, kdo skládají naději v Hospodina, nabývají nové síly; vznášejí se jako orlové.“
(Iz 40,31)

Zásadní je nevynechat Boha z vypořádávání se s minulostí a falešnými představami. Důležité je předložit svůj život Hospodinu a narovinu (tváří v tvář jako s člověkem) s ním řešit svou minulost i současné problémy. Nepotlačovat negativní emoce, tím zůstane falešný obraz zachovaný. Ale naučit se vyčistit Bohu všechno, co se nashromáždilo z potlačeného vzteku, hněvu, zklamání.¹⁶⁷ Povzbuzovat člověka k boji s Hospodinem, k vyřčení všech zlých a nenávistných myšlenek.

Na vlastní kůži si vyzkoušet, že se žádná tragédie nestane, že Bůh člověka neprokleje ani nezabije. Naopak mu dá novou sílu. Možností je podle autora například napsat Bohu dopis, ve kterém mu člověk vyčte vše, co ho trápí; házet kameny do vody a s každým odhozeným kamenem ze sebe sama vyhodit to, co mě štve a na co mám zlost; zkusit hrozit na Boha (respektive na naši představu Boha) zatátnými pěstmi; zkusit se podívat, jaký falešný obraz Boha se skrývá za strachem před otevřenou i agresivní výměnou názorů s Bohem. Učit se nic před Bohem neskrývat.¹⁶⁸

Inspiraci si je možné vzít od Jóba, který se pře s Bohem o svém životě, nadává mu, spílá mu, proklíná den, kdy se narodil... Hospodín ho neodsuzuje, je mu na blízku, naslouchá mu, a nakonec Jóbovi žehná.

Člověk může Bohu klást otázky typu: „Co jsi mi to Bože způsobil?“ „Kde jsi Bože byl, když se mi dělo to a to...?“ „Proč jsi mi dal takové rodiče?“; „Kým pro tebe jsem?“; „Kdo vlastně jsi ty, kdo vlastně jsem já?“; „Proč jsi to dopustil?“; „Kde jsi?“; „Proč mě necháváš trpět?“ atd.¹⁶⁹ Agresivní konfrontace¹⁷⁰ s Bohem představuje

¹⁶⁶ FRIELINGSDORF. 2010. str. 97.

¹⁶⁷ FRIELINGSDORF. 2010. str. 55.

¹⁶⁸ FRIELINGSDORF. 2010. str. 55.

¹⁶⁹ FRIELINGSDORF. 2010. str. 84.

¹⁷⁰ Agresivní – myšleno v pozitivním smyslu. Slovo agrese pochází z latinského *aggredi*, má kladný význam – znamená „jít k někomu“, „jít vpřed“, „přiklonit se k někomu“.
In: FRIELINGSDORF. 2010. str. 63.

vznik uzdravující krize vztahu s Bohem. Jelikož dosavadní obraz Boha nemůže obstát, je viděn příliš jednostranně a nedostatečně.¹⁷¹

Skrze upřímně položenou otázku nebo výčitku, otevíráme Bohu své rány, trápení, minulost. Je to jako když necháme lékaře, aby se podíval na naše zranění, odřenin... když je otevírá, dezinfikuje, čistí od nečistot, tak to velmi bolí a pálí. Časem se odřeninina zacelí, udělá se strup a nakonec jizva, která člověku připomíná jeho předchozí zranění.¹⁷² Cesta k vykoupení a spáse vede skrze utrpení, kříž, prázdný hrob a vzkříšení. Jizvy zůstávají, ale jsou proměněny.

Pomocí vědomého vyjasnění svého osobního vztahu k Bohu je člověk osvobozován od falešných představ o Bohu generačně tradovaných a od nevědomých projekcí. To je začátkem vědomého rozhodnutí se pro osobní vztah s Bohem a vydání se na vlastní cestu víry vedoucí k naplněnému životu a svobodě.¹⁷³ K hluboké osobní víře, duchovnímu růstu a k duchovnímu rozlišování. Komplexní dospělé rozlišování duchů (dobrý duch Boží x zlý duch – člověk se řídí klíčovými poselstvími rodičů a destruktivně se rozhoduje) znamená naslouchání emocím (svému středu, vnitřnímu hlasu) a ratiu (rozumu, úsudku).¹⁷⁴

2.9.8 Krize

Vědomá konfrontace s minulostí a falešnými představami s sebou přináší krizi. Mluvíme pak o krizi přechodové, psychospirituální¹⁷⁵, transformační¹⁷⁶ nebo krizi duchovního vývoje (*spiritual emergency*)¹⁷⁷. Člověk si začíná uvědomovat pod vlivem jakých iluzí a představ do této doby žil, přehodnocuje svůj život, své motivace, postoje a postupně poznává pravou tvář Boha Otce. Zpracování vlastní minulosti

¹⁷¹ FRIELINGSDORF. 2010. str. 100.

¹⁷² př. Gn 32,23 - 33: Jákobův zápas s Bohem; J 5,1 – 18 Uzdravení u rybníka Bethesda

¹⁷³ ŽÁKOVÁ, Lenka. Cesta ke svobodě: Inspirováno sv. Janem od Kříže. Bakalářská práce, 2009. ETF UK Praha. Jan od Kříže vede člověka na cestu obnovy, do společenství s pravým Bohem.

¹⁷⁴ FRIELINGSDORF. 2010. str. 87.

¹⁷⁵ VANČURA in VODÁČKOVÁ. 2002. str. 329.

¹⁷⁶ CZECH, Jan. Diagnóza: Temná noc sv. Jana od Kříže (transformační krize). In: http://www.geocities.com/janczech/posl_velkych_m.html

¹⁷⁷ Anglický pojem *emergency* vychází z latinského termínu *emergere*, což znamená „vynořování se na povrch“, „objevování“ nebo „jít vpřed“ In: VODÁČKOVÁ. 2002. str. 332.

by se nemělo zaměřovat s destruktivním rypáním se v negativních událostech života. Protože to vede k blokování života, ke vzniku depresivity, sebelítosti a k ulpívání v pozici obětního beránka.¹⁷⁸ Vypořádáním se s falešnými představami, demaskováním falešného obrazu Boha (který může nést rysy biologického otce), vědomé vystavování se pozitivním obrazům Boha, umožňuje zastavit destruktivní vliv falešných představ a objevit „pravého milosrdného“ Boha Otce.¹⁷⁹

2.9.9 Pozitivní, uzdravující obrazy

Jako je nalezení negativní klíčové pozice a klíčového slova podnětem k nalezení pozitivní klíčové pozice a klíčového slova, tak dává falešná představa o Bohu možnost nalézt obraz pravého Boha, který člověka uzdravuje a osvobozuje.¹⁸⁰

Pozitivní obraz Boha je možné nalézt tak, zeptá-li se člověk: „„Co by udělal Ježíš pro uzdravení tohoto odkopnutého, zneužitého, mrtvého...?““ Setkání s Ježíšem má hojivý, uzdravující charakter. Ježíš přistupuje ke každému člověku individuálně, zaujímá jeho klíčovou pozici. Důležité je uvědomit si, že Ježíš je Bohem. A že k osvobození a vykoupení člověka dochází tak, že „Bůh se stal člověkem, aby se člověk mohl stát bohem.“¹⁸¹ To znamená, že Bůh sestoupil do nejhlubších propastí každého člověka, aby mu byl nablízku v úzkosti i bolesti.¹⁸²

Člověk potřebuje obrazy pravého Boha, aby došel k uzdravení¹⁸³, jelikož uzdravení v křesťanském slova smyslu není bez Krista možné.¹⁸⁴ Pozitivní obrazy mají uzdravující a pomocný charakter pro ty, co se vědomě vypořádávají se svým životem i minulostí.¹⁸⁵

¹⁷⁸ FRIELINGSDORF. 2010. str. 70.

¹⁷⁹ FRIELINGSDORF. 2010. str. 103.

¹⁸⁰ FRIELINGSDORF. 2010. str. 99.

¹⁸¹ Orthodox Christian Faith. Thesis in Patristic tradition. Str. 2. z 18. Atanáš z Alexandrie. In: <http://www.orthodox-christianity.com/2011/04/thesis-in-patristic-tradition/> [cit. 15.06.2011].

¹⁸² FRIELINGSDORF. 2010. str. 104

¹⁸³ Slovo spása znamená v hebrejštině vytržení z nebezpečí smrti, naplněný život, osvobození, vykoupení, vyléčení, pokoj. Také jméno Ježíš Kristus znamená v hebrejštině „Bůh je spása“. In: www.vira.cz/spasa – Spása, spasení – Cesta k naplněnému životu. [cit. 30.05.2012]

¹⁸⁴ FRIELINGSDORF. 2010. str. 41.

¹⁸⁵ FRIELINGSDORF. 2010. str. 173.

Nyní si uvedeme zdroje a příklady pozitivních obrazů Boha vhodné pro inspiraci a meditaci.

2.9.9.1 Gn 1,26 „Učiňme člověka, aby byl našim obrazem podle naší podoby.“

Bůh stvořil člověka s touhou po jeho životě, s bezpodmínečným ano k jeho životu. S vědomím, že ho má rád se všemi slabými i silnými stránkami. Stvoření člověka k Božímu obrazu a podobenství zajišťuje, i přes negativní zkušenosti z dětství, důstojnost a hodnotu každého člověka bez rozdílu. Podporuje bazální důvěru, která nebyla v dětství vytvořena¹⁸⁶, přijetí vlastního života jako od počátku chtěného. Frielingsdorf vyzpozořoval, že podporuje vypořádaní se s vlastní minulostí, větší důvěru v Boží zaslíbení života dané při křtu a odvahu realizovat vlastní koncept života. Vědomí toho, že Bůh žije v každém člověku¹⁸⁷, přináší pocit nové kvality života a vědomí vlastní hodnoty.¹⁸⁸

2.9.9.2 Žalm 139 a meditace vlastního křtu

Mezi podpůrný text patří Žalm 139, který se ovšem podle Frielingsdorfova výzkumu může též stát obětí projekce negativních falešných představ o Bohu.¹⁸⁹ Dále meditace vlastního křtu. Křest představuje dar nového života; vysvobození z moci zla; život z Ducha svatého; přijetí za Boží syny a dcery.¹⁹⁰

2.9.9.3 Bůh jako dobrý pastýř, který člověka doprovází a chrání jeho život

Pozitivní představa Boha jako dobrého pastýře je uzdravující pro lidi s klíčovými pozicemi „opuštěný“, „odstrčený“, „vydaný šanc“, „zneužitý“.¹⁹¹

Iz 40,11: „*Jak pastýř vede své stádo, beránky svou paží shromazďuje, v náručí je nosí, březí ovečky šetrně vede.*“

¹⁸⁶ Erikson, Erik. Osm věků člověka.

¹⁸⁷ Gn 2,7 „I vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země, a vdechl mu v chřipí dech života. Tak se stal člověk živým tvorem.“ Dech života se překládá jako Duch svatý.

¹⁸⁸ FRIELINGSDORF. 2010. str. 109

¹⁸⁹ FRIELINGSDORF. 2010. str. 173

¹⁹⁰ FRIELINGSDORF. 2010. str. 173

¹⁹¹ Ibid., str. 109

Žalm 23: „*Hospodin je můj pastýř, nebudu mít nedostatek.*“

Lk 15,1-7 Podobenství o ztracené ovci - „*Ježíš jako dobrý pastýř, který se vydává za ztracenou ovci.*“

J 10,10 O dobrém pastýři: „*Zloděj přichází, jen aby kradl, zabíje a ničil. Já jsem přišel, aby měly život a měly ho v hojnosti. Já jsem dobrý pastýř. Dobrý pastýř položí svůj život za ovce.*“

Ježíš volá své ovce jménem a vyvádí je (J 10,3). Ovce znají jeho hlas, proto kráčí jen za ním (J 10,4-5). „*Já jsem dobrý pastýř, znám své ovce a ony znají mne, tak jako mě zná Otec a já znám Otce. A svůj život dávám za ovce*“ (J 10,14-15).

Ježíš oslovuje jménem všechny bez rozdílu, nevybírá si pouze ovce, které jsou bez poskvrny. Stejným způsobem přistupuje Ježíš ke každému člověku. Volá ho jménem, přijímá se všemi zraněními, modlami, se vším, co člověka tíží. Každý člověk je Kristu natolik drahý, že pro něj obětoval život, aby ho dovedl k Bohu Otci.¹⁹²

2.9.9.4 Bůh, který jako „mateřský“ Otec pečuje o lidi

Tento obraz je důležitý zvláště pro ty, kteří zažili negativní zkušenost se svým otcem a tuto zkušenost si promítají do Boha. Bůh Otec nepředstavuje trestajícího tyрана, ale laskavého a starostlivého Otce, který touží po spáse a radosti člověka. Oslovení Boha Otcem převzaté z rodinného prostředí by mělo v člověku vzbuzovat důvěru, pocit bezpečí, jistoty, úcty, přesto je tomu právě mnohdy naopak.¹⁹³

Lk 12,30: „*Váš Otec přeci ví, že co potřebujete*“ (Lk 12,22-23 O zabezpečení života).

Lk 15,11-32 Podobenství o Milosrdném otci a dvou ztracených synech.

Bůh jako milosrdný a milující Otec, který dává člověku svobodu, když se rozhoduje žít bez Něj. Ale který mu běží naproti, přijímá ho bez výčitek, s láskou objímá a naslouchá, co mu chce říct, když se chce vrátit zpět. Láska Otce není vázána žádnými podmínkami.

Iz 49,1: „*Slyšte mě ostrovy, daleké národy, dávejte pozor! Hospodin mě povolal z života mateřského; od nitra mé matky připomínal moje jméno.*“

¹⁹² FRIELINGSDORF. 2010. str. 174

¹⁹³ FRIELINGSDORF. 2010. str. 175

Iz 49,15-16: „Cožpak může zapomenout žena na své pacholátko, neslitovat se nad synem svého života? I kdyby některé zapomněly, já na tebe nezapomenu. Hle, vyryl jsem si tě do dlaní, tvé hradby mám před sebou stále.“

2.9.9.5 Bůh, jenž s člověkem trpí, svým utrpením a smrtí ho vysvobozuje k životu

Ex 3,7-8: „Hospodin řekl: „Dobře jsem viděl ujařmení svého lidu, který je v Egyptě. Slyšel jsem jeho úpění... znám jeho bolesti. Sestoupil jsem, abych jej vysvobodil z moci Egypta a vyvedl je do země dobré a prostorné...“

Iz 63,16: „Hospodine, tys náš Otec, náš Vykupitel odedávna, to je tvé jméno.“

V Novém zákoně je vyjádřen Boží soucit s člověkem v osobě Ježíše Krista a skrze uzdravení, která Ježíš konal z moci Boží. Dobrým zdrojem je meditace textů: J 9,1 – 41 Uzdravení slepého; Lk 5,12 – 16 Uzdravení malomocného; Lk 5,17 – 32 Uzdravení ochrnutého; J 5,1 – 18 Uzdravení u rybníka Bethesda; J 4,1 – 42 Rozmluva se samařskou ženou; J 8,2 – 11 Ježíš a cizoložnice.

Ježíš zjevuje Boha jako milosrdného, který „nalomenou třtinu nedolomí, doutnající knot neuhasí“ (Mt 12,20), který „neopouští člověka, i když by ho matka a otec opustili“ (Žl 27,10). Ježíš se člověka ujímá, zjednává mu právo a důstojnost, ale také vyžaduje, aby člověk nesl za svůj život zodpovědnost a aktivně ho spoluutvářel. Předpokladem uzdravení a vykoupení, je víra v to, že Bůh chce dobro člověka a nechce, aby se trápil sebedestruktivními výčitkami a morálním přetěžováním.¹⁹⁴

Pozitivní obrazy Boha je v sobě samém nutné prohlubovat meditací, modlitbou, čtením Písma. Tím se posiluje lidský duch pro chvíle, kdy člověk prožívá nějaké těžší životní situace, při kterých se mnohem silněji falešné představy Boha a staré klíčové pozice, ozývají.¹⁹⁵

Vědomé přijetí pozitivních obrazů Boha biblického zjevení má vliv na proměnu roviny osobně-individuální i společensko-politické. Na rovině individuální jde o směřování k jedinečnému, originálnímu, naplněnému životu. Na rovině společensko – politické se vnitřní přerod člověka odrazí v přístupu k druhým a světu.

¹⁹⁴ FRIELINGSDORF. 2010. str. 128

¹⁹⁵ FRIELINGSDORF. 2010. str. 128

¹⁹⁶ FRIELINGSDORF. 2010. str. 171

Projeví se v zasazování za spravedlnost, mír, svobodu, lásku, na místo lhostejnosti vůči zlu, útlaku, nespravedlnosti, výkonu, moci, požitku a egoismu.¹⁹⁶

Pro dokreslení našeho tématu jsem vybrala dva biblické příběhy, které nám budou sloužit k ukotvení autorovy zkušenosti do biblického základu a k meditaci probíraných témat. Je to příběh o povolání Abrama a vzkříšení Lazara. Nepokouším se o hlubokou exegezi biblického textu, ale spíše o krátké zamyšlení se nad těmito texty, i když s pomocí Výkladů.

2.9.10 Gn 12,1-10 Hospodin povolává Abrama

Hospodin řekl Abramovi:

„Odejdi ze své země, ze svého rodiště a z domu svého otce do země, kterou ti ukážu. Učiním tě velký národem, požehnám tě, velké učiním tvé jméno. Staň se požehnaním! Požehnám těm, kdo žehnají tobě, proklejí ty, kdo ti zlořečí. V tobě dojdou požehnání veškeré čeledi země.“

A Abram se vydal na cestu, jak mu Hospodin přikázal. ... Vyšli a ubírali se do země kenaanské a přišli tam. (6) Abram prošel zemí až k místu Šekemu, až k božšti Móre; tehdy v té zemi byli Kenaanci. (10) I nastal v zemi hlad. Tu Abram sestoupil do Egypta, aby tam pobyl jako host, neboť na zemi těžce doléhal hlad.

V tomto textu vidím tři důležité části:

1. Co znamená odejít ze své země, ze svého rodiště?

Znamená to, že Abram má opustit vše, co zná, co je mu blízké, čím doposud žil, co bylo náplní i smyslem jeho dosavadního života. Má se rozloučit nejen s geografickým územím, ale i s náboženstvím, které je v jeho rodné zemi uznávané. Jedná se především o pohanské náboženství, o uctívání model, místo víry v pravého Boha. Také musí opustit své rodiště a zpřetrhat vazby s pokrevním společenstvím, které ho pojí k otcovskému domu.¹⁹⁷ V kontextu našeho tématu je také důležité zpřetrhat vazby s klíčovými pozicemi utvářenými v prenatalním období a v období raného dětství a s děděnými falešnými představami Boha. Abram opouští z důvěry v Boha všechny své dosavadní jistoty a vydává se do neznámé země. Jedinou jistotou je mu Hospodinovo slovo a zaslíbení, že mu požehnaná, učiní ho velkým národem a že sám Abram se stane požehnaním.

¹⁹⁷ Výklady ke Starému zákonu. I. Zákon (Gn – Dt). Česká biblická společnost, Praha 1991. str. 74

2. Kenaanská země

Zaslíbená země vypadá asi jinak než si ji Abram představoval. Přichází do země Kennanské. Kennan neoznačuje v Písmu jen určité území, ale také duchovní sféru určitých božstev z okruhu přírodních kultů.¹⁹⁸ Abram nezůstává na jednom místě, ale putuje v rámci Kennanské země z místa na místo. Může to připomínat proces, kterým člověk prochází, když se rozhodl vydat na novou cestu, do nových ještě neprozkoumaných míst vlastního života. Nejedná se o ustrnutí na místě, ale o putování v doprovodu Hospodina. Objevováním falešných představ o Bohu i se člověk vzdává toho, co zná, jistot, které mu až do této doby sloužily. Vydává se na neznámou cestu, do země zaslíbené, která je ovšem ještě obsazená Kenaanci. Hospodin Abramovi a ani nám nikdy neslíbil, že naše cesta – vydáme-li se mu vstříc – bude jednoduchá, bez obtíží, bez komplikací, zklamání, překážek... Slibuje pouze, že bude neustále po našem boku.

3. Hlad a Egypt

Kvůli hladu na zemi je Abram nucen sestoupit do Egypta. Dle mé interpretace může hlad znamenat krizi, problémy, konflikty, bloky, něco, co je třeba ve vlastním životě vyřešit.

Egypt v Bibli neznázorňuje pouze geografické místo, ale také stav mysli. Hebrejským slovem pro Egypt je „Mitzrayim“, které je identické s židovským slovem „meitzarim“. Označuje „omezení“ nebo „tíseň/nesnáze“.¹⁹⁹ Přízviskem pro Egypt je „dům otroctví“. Je symbolem svázaného života vládou faraóna, egyptských bohů, ale také osobních závislostí a negativních zkušeností, které člověku znemožňují žít ve svobodě a radosti.²⁰⁰ Sestoupení do Egypta znamená v jazyce Starého zákonu sestoupení do hrobu a podsvětí.²⁰¹

¹⁹⁸ Výklady ke Starému zákonu. I. Zákon (Gn – Dt). Česká biblická společnost, Praha 1991. str. 75.

¹⁹⁹ Rabi Eliyah Touger. The Exodus: An Experience of the Present as well as the past. The Brad Our Farefathers Ate in the Lando f Egypt. In: <http://www.sichosinenglish.org/books/timeless-patterns/31.htm> [cit. 07.05.2012]

²⁰⁰ Výklady ke Starému zákonu. I. Zákon (Gn – Dt). Česká biblická společnost, Praha 1991. str. 267

²⁰¹ Výklady ke Starému zákonu. I. Zákon (Gn – Dt). Česká biblická společnost, Praha 1991. str. 77

Zároveň celý sestup je pro Abrama zkouškou důvěry v Hospodinovu věrnost a stálost. Že Hospodin Abrama opět vyvede z Egypta ven.²⁰² Příběh dále pokračuje vyvedením, výstupem, změnou jména.²⁰³

2.9.11 Vzkříšení Lazara (Jan 11)

Zde může dojít k propojení s našim druhým příběhem o Vzkříšení Lazara (Jan 11,1 – 44). Zvláště s částí, kdy Lazar leží již čtvrtý den v hrobě, který je uložen v jeskyni, nad níž leží kámen (Jan 11,38). Příběh je dobře vyložen v knize Nahá žena na střeše od Prokopa Remeše a Aleny Halamové (str. 161 - 168). Pokud se na příběh podíváme ze subjektivní roviny, je možné vidět Lazara jako tu část naší lidské duše, ke které se člověk bojí přiblížit, protože se obává jejího zápachu.²⁰⁴ V kontextu našeho tématu se můžeme ptát: „Co je mým hrobem?“, „Co zavaluji kamenem?“, „Co zapáchá v mém nitru?“, „Z jakých temnot mě Ježíš volá na světlo?“, „Co má být probuzeno k životu?“

Důležité je tedy nezůstávat na povrchu, ale sestoupit do hlubin sebe sama, do Egypta symbolizující trápení, otroctví, hrob a skryté podsvětí. To co člověka svazuje a činí nesvobodným. Důležité je nenechat se odradit strachem a nejistotou. Nevracet se do toho, co je známé, do „bezpečí“. I přesto, že se na této nové cestě možná není o co hmatatelného opřít, není vidět dva kroky dopředu, je to cesta vedoucí ke svobodě, světlu a životu. Nelze ji zakládat na sobě samém, protože jak říká Mt 15,14: „*Když vede slepý slepého, oba spadnou do jámy.*“ Lze ji však zakládat na víře v Hospodina, který vidí dál než člověk a nenechá ho padnout. „*Věřit Bohu znamená spolehnout se na to, v co doufáme, a být si jist tím, co nevidíme.*“ (Žid 11,1).

Na základě poznání vlastních otroctví je možné zjistit, s čím je nutné se vypořádat, co je třeba začít řešit. A to z toho důvodu, aby mohl člověk začít žít svůj život a ne život ovlivněný strachem, pocitu viny, scénáři, ve kterých byl vychovávaný, klíčovými slovy, klíčovými pozicemi a v neposlední řadě falešnými představami o Bohu vyplývajícími z klíčové pozice a předávané generačně.

„*Nepřijali jste přece Ducha otroctví, abyste opět propadli strachu, nýbrž přijali jste Ducha synovství, v němž voláme: Abba, Otče!*“ (Řím 8,15)

²⁰² Výklady ke Starému zákonu. I. Zákon (Gn – Dt). Česká biblická společnost, Praha 1991. str. 76

²⁰³ Změna jména připomíná to, k čemu Hospodin člověka povolal, slib, který mu dal. Ibid., str. 91

²⁰⁴ REMEŠ., HALAMOVÁ. 2004. str. 162

Je to Hospodin, který dělá vždy první krok²⁰⁵ a různými způsoby zve člověka, aby se vydal, stejně jako Abram, na cestu. Opustil své jistoty, způsoby jednání, chování, kterých se ze strachu křechovitě drží. A vydal se do nové země – země zaslíbené. Hospodin dává každému své zaslíbení a každého povolává k novému svobodnému životu. Hospodin je člověku po boku ve všech situacích, i když jeho přítomnost není možné někdy cítit. „*Já jsem s Tebou, abych Tě spasil a vysvobodil, je výrok Hospodinův*“ (Jr 15,20).

2.9.12 Závěrem

Aby člověk mohl jednat v souladu s Kristovým učením, žít podle Blahoslavenství, „*být solí země a světlem světa*“²⁰⁶, stát se požehnáním pro svět, musí nejdříve začít u sebe sama. Nahlédnout a vejít do svých otroctví, odvalit kameny, které brání životu. Odhalit svou klíčovou pozici, nalézt klíčové slovo, skrze které byl utvářen jeho život, vztah k sobě samému, druhým, k Bohu. Tímto způsobem je možné začít tvořit vlastní život, který se bude postupně, skrze víru v pravého Boha, osvobozovat od všech iluzí, falešných představ a sebe-destruktivních postojů. A povede k životu, radosti a svobodě.

²⁰⁵ „*My milujeme (jsme schopni milovat, udělat krok do neznáma, věřit Bohu), protože Bůh napřed miloval nás*“ (1 J 4,19).

²⁰⁶ Srov. Mt 5,13-14 Výrok o soli a světle: „*Vy jste sůl země; jestliže však sůl pozbude chuti, čím bude osolena? K ničemu již není, než aby se vyhodila ven a lidé po ní šlapali. Vy jste světlo světa. Nemůže zůstat skryto město ležící na hoře.*“

Celistvé pojetí člověka

3.1 Úvodem

Porozumění člověku jako stvořenému obrazu a podobenství Božímu a úžasně obnovenému a nabídnutému příběhem Ježíše z Nazaretu rozvineme v rámci vztahu člověka k sobě samému a stále aktuální problematiky vztahu duše a těla.

Začneme v návaznosti na příklad sexuálního zneužívání dětí, jež je uvedeno v kapitole o lidské sexualitě a o vztazích mezi mužem a ženou, tím, že se v souvislosti s prostitucí dospělých někdy či dokonce často hovoří o tom, že dotyčné osoby prodávají své tělo, nebo že zákazníci požadují těla či určité tělesné části žen, mužů či dětí v prostituci. Tomu pak odpovídají některé texty na varovných letáčcích: například ve znění *Tvé tělo patří tobě!* Naopak se někdy označuje sexuální zneužívání dětí či dokonce pojednání o prostituci jako vražda duše.²⁰⁷

V prvním případě jakoby se zapomínalo na psychický rozměr a v druhém zase na tělesný. Ovšem následky sexuálního zneužívání dětí i vykořisťování dětí v prostituci ukazují na tělesné i psychické následky a následky sociální, mravní i duchovní. Závažnost celkových krátkodobých i dlouhodobých následků se projevuje také v souvislosti se *strategiemi zvládání*, dokládá ji *posttraumatická stresová porucha* i *disociační posttraumatická amnézie*. Toto vše – spolu ještě s potřebami pachatelů druhého ovládat a mít nad ním moc – vede ke zjištění, že se praktiky sexuálního zneužívání dětí i obchodu se ženami do sexuálního průmyslu týkají celé osoby dítěte a žen a že se tak jedná o prodej celého člověka. Toto téma tedy bude souviset s pojetím člověka vzhledem k napětí tělo-duše, a tím i se vztahem člověka k sobě samému. Proto bude nyní představen biblický pohled na věc, který vychází z chápání člověka jako obrazu a podobenství Božího, jak jsme již předeslali.

²⁰⁷ Srov. např. Bange Dirk: Definitionen und Begriffe. In: Bange Dirk / Körner, Wilhelm (Hrsg.): Handwörterbuch Sexueller Missbrauch, Göttingen: Hogrefe, 2002, s. 47-48; Engfer Andreas: Formen der Misshandlung von Kindern – Definitionen, Häufigkeiten, Erklärungsansätze. In: Egle Ulrich Tiber, Hoffmann Sven Olaf und Joraschky Peter (Hrsg.): Sexueller Missbrauch, Misshandlung, Vernachlässigung. Erkennung, Therapie und Prävention der Folgen früher Stresserfahrungen, 3. Auflage, Stuttgart: Schattauer, 2005, s. 11-12; Wirtz Ursula: Seelenmord. Inzest und Therapie, Zürich: Kreuz Verlag, 2. Auflage, 1990; Wirtz Ursula: Vražda duše. Incest a jeho terapie, Praha: Portál, 2005.

3.2 Základní biblická antropologická gramatika

Český překlad bible uvádí v kontextu Hospodínova stvořitelského díla toto: „I vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země, a vdechl mu v chrůpí dech života. Tak se stal člověk živým tvorem“ (Gen 2,7). Důležité pro porozumění verši je, jaký hebrejský výraz se v něm nachází. Pojmem živý tvor se překládá slovo *nefes*, jež se pak také překládá na jiných místech slovem duše. Ovšem na rozdíl od našeho chápání ovlivněného řeckým myšlením, které člověka rozkládá na tělo a duši – člověk pak podle toho má tělo a duši – zde člověk *nefes* nemá, ale *nefes* je a jako *nefes* žije.²⁰⁸

Někteří²⁰⁹ považují vtělení za svorník biblického pojetí světa. K tomu citují zejména text z listu Kolosanům: „...aby dospěli k plnému rozvinutí chápání, které jim dá vniknout do tajemství božího, totiž Krista, v němž jsou skryty všechny poklady moudrosti a poznání“ (Kol 2,2-3) a „...neboť v něm tělesně přebývá celá plnost božství“ (Kol 2,9). Podle něj je celá struktura biblického myšlení přizpůsobena Vtělení; Vtělení ji předpokládá a naopak od samého začátku ztvárňuje. Vtělení implikuje jisté pojetí konkrétní smyslové skutečnosti a dějin a je právě pravým opakem dualismu. Dát totiž v daném člověku „tělesně přebývat celé plnosti božství“, znamená spojovat oba póly, které řecký dualismus odděloval, dvě protikladné skutečnosti, které jsou si nekonečně vzdáleny: smyslovou skutečnost a skutečnost srozumitelnou.

Z platónského hlediska je vtělení upadnutím do těla, *ensomatosis*. Dualismus staví tak i tělo a duši proti sobě. V biblickém pohledu, který nezná dualitu těla a duše, není vtělení upadnutím do těla. To, co se v bibli nazývá tělem, se nekryje s tím, čemu tak říká Platón, Plotin a po nich Descartes. Odtud je možno pak přikročit k porozumění onomu „*ho logos sarx egeneto*, Slovo se stalo tělem“ (Jan 1,14). Podle Tresmontanta se tedy biblická antropologie vyznačuje dvěma významnými rysy:²¹⁰ chybí zde dualismus těla a duše, což má samozřejmě závažné důsledky, a setkáváme se zde se zcela novou dimenzí – s biblickým pojmem ducha, *ruach*, který se pak v Septuagintě překládá slovem *pneuma*, jež se pak objevuje často v Novém zákoně, zejména výrazně u Pavla. Tato nová dimenze uvádí jistou dialektiku, kterou nelze redukovat na platonickou antinomii duše-tělo. Dialektiku, jež vládne

²⁰⁸ Srov. Schockenhoff Eberhard: *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2002, s. 242.

²⁰⁹ Srov. Tresmontant Claude: *Bible a antická tradice*, Praha: Vyšehrad 1970, s. 78-80.

²¹⁰ Srov. tamtéž, s. 81-98.

vztahům mezi člověkem a tou částí v něm, která ho hněte a povolává k údělu, který by bez ní nemohl předvídat a v nějž by nemohl doufat.

V bibli je tedy člověk chápán vždy celostně a jednotlivé pojmy překládané jako tělo, duše, duch či srdce představují určité aspekty či způsoby jeho života nebo jeho celého.²¹¹ Tyto základní antropologické pojmy či tato antropologická gramatika ohledně člověka označují celého člověka v konkrétní jednotě jeho existence, a to z různých hledisek či aspektů:

3.2.1 Básár

Pojem *básár* – překládaný jako tělo – vyjadřuje celého člověka v jeho slabosti, křehkosti, nespolehlivosti, pomíjivosti, chatrnosti, chudobě, náchylnosti k vině a hříchu, v jeho vztahu k lidskému společenství, k rodině. V kontextu příkladů z oblasti sexuality lze konkrétněji zmínit řád pohlavního života a jeho zákaz pohlavního styku s příbuznými (srov. Lv 18,6.12.17; 20,19; 21,2; 25,49), kde se vyskytuje pojem *prokrvené tělo* pro pokrevně, tělesně příbuzného (šeēr) na rozdíl od *básár* jako právníckého termínu pro rodinného příbuzného. I *básár* má počítky jako duše či srdce (srov. např. Jb 14,22; Ž 6,3; Jer 23,9);

3.2.2 Nefeš

výraz *nefeš*, který se právě překládá jako duše, pak znamená život vázaný na tělo, živé tělo, živou bytost, která k něčemu směřuje a něco potřebuje, tělesnou nebo duševní touhu, člověk proto nemá nefeš, ale je nefeš. Jedná se o živého celistvého člověka. Původně tento výraz znamenal hrtan či hrdlo, dýchání, a tedy sílu člověka k životu. Neexistuje ale dýchání bez dýchacího orgánu, proto ani duše bez těla;

3.2.3 Ruach

výraz *ruach* vystihuje opět celého živého člověka s jeho vlastním smýšlením a chtěním, jeho vitalitu a vášnivost, člověka s vědomým prožíváním svého já, člověka, jenž je pod Božím vedením ve službě dějinám spásy, je z(plno)mocněným, znamená dynamický vztah mezi Bohem a člověkem, sféru božské moci, v níž člověk žije;

²¹¹ Srov. více Milfait René: „Tělo a krev“. Biblicko-antropologická studie eucharistického jednání, Praha: Sif, 2005, s. 7-36.

3.2.4 Léb(áb)

léb(áb) se překládá nejčastěji jako srdce a znamená rozumného člověka v jeho hluboké dimenzi, jeho nejnvtřnější jádro, z něhož vychází dobro i zlé myšlenky a činy, v něm dělá člověk osobně a svobodomyšlně ta poslední rozhodnutí. Vyjadřuje jednotu rozumu, emoce a vůle, etický a duchovní postoj člověka²¹², jak si přiblížíme více v kontextu tématu svědomí.

3.3 Inkarnační hledisko pro solidární existenci

Biblická antropologie není proto dualistická, ani duchovně-monistická, ani materialistická. Důležité je hledisko inkarnační, kde v inkarnaci přijímá Boží Syn lidské tělo.²¹³ Toto pojetí se opírá o hymnus apoštola Pavla, který je předáván v listu Filipským (srov. Fil 2,5-11): „*Způsobem bytí byl roven Bohu, a přece na své rovnosti ne lpěl, nýbrž sám sebe zmařil, vzal na sebe způsob služebníka, stal se jedním z lidí. A v podobě člověka se ponížil, v poslušnosti podstoupil i smrt, a to smrt na kříži*“ (Fil 2,5-8). Můžeme proto konstatovat, že „víra, která se v těchto větách vyjadřuje, chrání – za prvé – před podceněním lidské tělesnosti: Boží Syn přijal lidské tělo. Současně chrání před redukováním člověka na jeho tělesné funkce: člověk je více než jeho tělo. Tělo je přesto to, co umožňuje člověku existenci ve světě a solidární existenci. Každá antropologie, která by ráda nosila jméno *křesťanská*, musí směřovat k této základní myšlence. Dualistické myšlení nezapadá do křesťanského obrazu člověka.“²¹⁴ Člověka nelze proto nikdy najít jen jako tělo nebo jen jako duši: „To, co nazýváme naší niterností, je niternost *tělesně* konkrétního ducha, *vtěleného* ducha. A to, co nazýváme zevnějškem člověka, je vnějšek právě tohoto *vtěleného* ducha,“ proto je každé – i jen sublimní – rozhodnutí ducha *ztělesněným* rozhodnutím.²¹⁵

²¹² Srov. Hasenhüttl Gotthold: Glaube ohne Mythos. Band 2: Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 2001, s. 169-171; Kunečka František: Úvod do liturgie svátostí, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 172-173; Schockenhoff Eberhard: op. cit., s. 242-243; Wolff Hans Walter: Anthropologie des Alten Testaments, 7. Aufl., in neuer Ausstattung, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2002; Rethmann Albert-Peter: Důstojnost těla a zranitelnost duše, in: Salve 2 (2007) 12-13.

²¹³ Srov. Rethmann Albert-Peter: Der Mensch und sein Leib nach dem Tod, Praha: manuskript, 2003; Rethmann Albert-Peter: Důstojnost těla a zranitelnost duše, in: Salve 2 (2007) 13.

²¹⁴ Tamtéž, s. 2.

²¹⁵ Rahner Karl: Der Leib in der Heilsordnung, Freiburg: Schriften zur Theologie 12, 1975, s. 407-427, zde: s. 418-420, in: Rethmann Albert-Peter: Der Mensch und sein Leib nach dem Tod, s. 2-3; Rethmann Albert-Peter: Důstojnost těla a zranitelnost duše, in: Salve 2 (2007) 13.

Negativně pohlíží na tělo pojetí člověka jako duše či jako osoby v těle. Biblický model ale hovoří o přijatém, integrovaném těle do osoby, jež patří do personality člověka. Proto může být řeč o těle v osobě, která je diferencovaným celkem. Můžeme-li tedy pohlízet na člověka jako na *odusevňelé tělo a ztělesněnou duši*, není tělo objektem stojícím proti *já* člověka, ale předpokladem, že člověk může říci *já*. Tělo se také považuje za jedinou součást světa, jež se pocituje zevnitř a vnímá zvenku. Tělo se ve své materiální substanci proměňuje, a proto člověk neztrácí svou identitu a kontinuitu. Člověk je ve světě přítomný a činný tak, že se jeho každý úkon má projevat jako ztělesnění ducha a zduchovnění těla.²¹⁶

Tělesnost v celistvém novozákonním pohledu na člověka hraje důležitou roli v jednání a při soudu: „*Vybízím vás, bratří, pro Boží milosrdenství, abyste sami sebe (v poznámce: svá těla) přinášeli jako živou, svatou, Bohu milou oběť; to at je vaše pravá (v poznámce: rozumná, tj. ne ceremoniální) bohoslužba*“ (Řím 12,1); „*Vždyt se všichni musíme ukázat před soudním stolcem Kristovým, aby každý dostal odplatu za to, co činil ve svém životě, at dobré či zlé*“ (2 Kor 5,10). Tam, kde se objevuje diferenciaci těla a ducha, ducha, duše a těla, chtějí se zdůraznit jednotlivé aspekty člověka, které se však nestaví proti sobě: „*Neboť já, ač tělem vzdálen, duchem však přítomen...*“ (1 Kor 5,3); „*Žena (...) dívka (...) svatá tělem i duchem*“ (1 Kor 7,34); „*Sám Bůh pokoje nechť vás cele posvětit a zachová vašeho ducha, duši i tělo bez úrazu a poskvrny do příchodu našeho Pána Ježíše Krista*“ (1 Tes 5,23).

Pojem těla může ale v některých případech symbolizovat něco negativního: „*Ve své nejvnitřnější bytosti s radostí souhlasím se zákonem Božím; když však mám jednat, pozoruji, že jiný zákon vede boj proti zákonu, kterému se podřizuje má mysl, a činí mě zajatcem zákona hříchu, kterému se podřizují mé údy*“ (Řím 7,22-23); „*Jak ubohý jsem to člověk! Kdo mě vysvobodí z tohoto těla smrti?*“ (Řím 7,24); „*Nechť tedy hřích neovládá vaše smrtelné tělo, tak abyste poslouchali, čeho se mu zachce; ani nepropůjčujte hříchu své tělo za nástroj (zdroj) nepravosti, ale jako ti, kteří byli vyvedeni ze smrti do života, propůjčujte sami sebe a své tělo Bohu za nástroj (zdroj) spravedlnosti*“ (Řím 6,12-13). Vyjadřuje se tak ohrožení člověka vinou, hříchem, slabostí, smrtí a nabízí síla k překonání tohoto a ke službě spravedlnosti.²¹⁷

²¹⁶ Srov. Kunetka František: op. cit., s. 176-177.

²¹⁷ Srov. Dautzenberg Gerhard: Leib, Leiblichkeit. II. Biblisch-theologisch. In: LThK, Band 9, Freiburg im Br.: Herder, Sonderausgabe 2006, s. 765-766.

3.4 Příklad celostní bolestné zkušenosti

A tělo může rovněž prozrazovat celkovou duševní rozháranost zneužívaného dítěte (jeho tvář, držení těla, chůze, ruce, pohyby, oči). Zvláště se pak sepjetí duše a těla projeví v sexualitě jako v prožitku, který doslova zachvátí duši, v našem případě dítě v něm samém. V prostituci se sexualita a něžnost redukuje na tělesnou zkušenost. Přitom se v sexualitě prolíná tělesná i duševní zkušenost. Nedají se zde oddělovat pocity duševní a tělesné. Zkušenost tělesného prožívání utváří svou trvalostí či opakováním, jak se to děje v sexuálním zneužívání dětí, i cítění duše dítěte a jeho porozumění sobě samému, tzn. jeho morální identitu. Mluvíme-li v této souvislosti o duši dítěte, jedná se tak o jeho identitu, jeho sebeporozumění, vztah k sobě samému i k okolnímu světu.²¹⁸

Sociální učení církve zdůrazňuje, že z chápání člověka v jeho tělesně duševní jednotě vyplývá „pouto, jež váže rozum a svobodnou vůli se všemi tělesnými a smyslovými schopnostmi. Lidská osoba, včetně těla,“ a to je důležité, aby si uvědomili ti, co mají co činit s praktikami sexuálního zneužívání dětí, „je zcela svěřena sama sobě a právě jako jednota duše a těla je též subjektem vlastních morálních úkonů. Skrze světlo rozumu a s pomocí ctnosti lidská osoba objevuje ve svém těle předznamenání, význam i příslib vlastního darování se...“²¹⁹ Tělesný rozměr rovněž jako srdce podléhá vzhledem k svému poranění hříchem scestným sklonům, které jej chtějí učinit otrokem a obětí.²²⁰

3.4.1 Důsledky dualistického štěpení

Proto lze označit obraz člověka v biblickém pojetí jako holistický či syntetický a vztahový. Duše není částí člověka, ale jedním aspektem a výrazovou formou. Nebezpečné důsledky má naopak ono štěpení na duši a tělo, když se pak vše, co je na člověku viditelné a hmatatelné, učiní jen vnější věcí, a tedy pouhým materiálem, a subjektivita, vůle, já člověka se vidí jen v jedinečné, nesmrtné a nemateriální duši. Může z toho plynout i chápání, že se tělo stává pouhým prostředkem pro účely duše či dokonce pouhým automatem, který se chová podle pevně stanove-

²¹⁸ Srov. Rethmann Albert-Peter: Důstojnost těla a zranitelnost duše, in: Salve 2 (2007) 15-16.

²¹⁹ Jan Pavel II.: Encyklika Veritatis splendor. O základech morálního učení církve z 6. srpna 1993, čl. 48.

²²⁰ Srov. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, čl. 127 a 128.

ného schématu podnět-reakce. Z uvedeného je možno vnímat, jaké důsledky tak může mít diskriminační nepoměr mezi nesmrtelnou duší a bezcenným tělem.²²¹

Právě v praktikách sexuálního zneužívání dětí hraje pro pachatele tělo dětí roli pouhého materiálu pro uspokojení jejich potřeb a pouhého automatu, který má reagovat na jejich popudy. Dítě je pro pachatele něčím a ne někdo.

Z druhé strany je však třeba chránit i aspekt duše dítěte. To, co se páchá na těle dítěte či ono musí konat na těle někoho jiného, zasahuje přece i jeho psychiku. A obraz člověka v teologické antropologii ukázal, že hovoří-li se o duši člověka, myslí se tím živý člověk, jemuž se nesmí nic (zlého) přivodit. Pojem duše tak dostává ochrannou funkci, a sice na základě toho, že i schopnost trpět spočívá v duši, resp. schopnost přijmout utrpení a vyrovnat se s ním. Rovněž se snahou chránit pojem duše prostřednictvím správného porozumění souvisí skutečnost, že z toho, co na člověku, tedy i na dítěti, pouze vidíme, nelze odečítat, čím nebo kým je, ani že je to vše, co o něm lze vypovědět.²²²

Z toho vyplývá, že si pachatelé v komerčním sexuálním zneužívání dětí či obchodu se ženami do sexuálního průmyslu neberou či nekupují jen tělo dětí a žen, ale celé živé dítě a celou živou ženu. A pro ty děti, které se v prostituci nabízejí, tedy platí, že se dávají všanc či prodávají jako celé bytosti. Proto nemůže být beztrestná činnost těch, kteří sex za odměnu od dětí vyžadují, a nemůže být řeč o smlouvě, protože se zde s člověkem zachází jako se zbožím, je celkově instrumentalizován. Holistické pojetí člověka a seznamování s ním od dětství tak hraje významnou roli v jejich ochraně a v prevenci tak závažného sociálně nežádoucího jevu, jakým je vykořisťování dětí v prostituci.

3.4.2 Potřeba celistvé, upřímné lásky a pomoci

Problém označovaný jako tělo-duše se tak týká jádrové oblasti lidského bytí. Pravdivost tohoto tvrzení můžeme spatřovat zejména tehdy, je-li normalita lidského života ohrožena či poškozena. Tím více se může projevit důležitost toho, že k někomu jinému i k sobě samým přistupujeme jako k někomu, kdo je jako celý někdo,

²²¹ Srov. Graf Michael: Mensch mit Leib und Seele. Eine kurze Überblick und einige Bemerkungen zum Leib-Seele-Problem. In: Graf Michael, Mathwig Frank, Zeindler Matthias (Hrsg.): „Was ist der Mensch?“. Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext. Wolfgang Lienemann zum 60. Geburtstag, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2004, s. 234-235.

²²² Srov. tamtéž, s. 246.

a ne něco. Různé prožitky, nemoci, zkušenosti, traumata či názory mohou sice člověka velmi změnit, ale stále se jedná o tutéž osobu s její nepřetržitou tělesnou kontinuitou. Může dojít vzhledem k různým podnětům a vlivům k vnitřní změně člověka, ale nejedná se o změnu provedenou na člověku zvnějšku. Stále tedy i přes velká poškození zůstává jako protějšek tento člověk, a ne nějaký nový člověk. Je pak důležité mu pomoci, aby se znovu našel a navracel do života. Takového člověka, jenž se stal či je pasivním objektem změny, lze sice považovat za toho, kdo už není tím starým člověkem v tom smyslu, že je méně tím, kým byl, ale nelze ho odmítnout jako člověka, kdo se stal někým jiným.²²³

Prostředí sexuálního zneužívání dětí zanechává na dětech vnější i vnitřní stopy. Jako pasivní objekty změny jsou stále touž osobou dítěte s její nepřetržitou tělesnou kontinuitou a vyžadují celostnou pomoc v době zapojení do nežádoucích praktik i při znovuzačleňování do života v případě vystoupení z tohoto prostředí. Jsou stále někým, někdo. Podobně lze uvažovat i o pachatelích a práci s nimi. I když druhé redukuje na něco, páchají trestné činy a pokrývají i obraz člověka na sobě samých, nepřestávají být také někým a touž osobou.

Různá chcení a přání se také vtělují do jednání. A ztělesnění je zase podmínkou uskutečňování já člověka, jež si postupně osvojuje své tělo, které k němu patří. Tento proces zrání či přisvojování těla závisí na tom, jak na něho zejména v dětství druzí pohlížejí, jak se jej dotýkají a jak jej objímají, jinými slovy, zda byl v lásce přijat či odmítnut nebo dokonce zvěčněn. Proto je třeba pohlížet na tělesnost jako formu existence osoby jako na personálně zprostředkovanou, a tím i dějinnou.²²⁴

Zkušenosti se zacházením s vlastním tělem dětí v prostituci ukazují, že stav těla utváří celého člověka, proto je nutná pro sebeutváření při celistvém vnímání – tedy i vnímání sebe – poctivá pozornost věnovaná tělesnosti. Tato pozornost vůči svému vzhledu může souviset s citlivostí pro tělesnou atraktivitu i s nutností učit se rozumět vlastnímu tělu i druhým lidem a umět se do nich vcítit. Sociální uplatnění a s ním spojené vědomí vlastní hodnoty určují také důvěra či nedůvěra, sympatie či antipatie, pozitivní nebo negativní předsudky. Vzhledem ke své tělesnosti může i osoba dítěte zažít negativní i pozitivní zkušenosti: na jedné straně zranitelnost, to, že je

²²³ Srov. tamtéž, s. 244-245.

²²⁴ Srov. Haerner Gerd: Leib, Leiblichkeit. I. Philosophisch. In: LThK 6, s. 764.

vystavena násilí, vydáno někomu napospas, na straně druhé zkušenosti pomoci a záchrany. Proto představují tělesnost a smyslovost také médium intimity a ochrany před dotěrností a vtíravostí a stud hraje důležitou úlohu při vlastní ochraně prostřednictvím zachování odstupu vůči jakýmkoli vykořisťujícím prostitučním sexuálními praktikám.²²⁵

Z jednoty těla a duše se odvozují všechna práva dítěte, jež mu náleží jako člověku. Sexuální či sexualizované násilí, které se působí na jeho těle, se působí dítěti samému. V lidské důstojnosti dítěte jde o jeho tělesně duševní celistvost. Dítě nemá své tělo k dispozici jako věc, ale je i tělem, na něž se ale nesmí redukovat. Každé dítě je konkrétní lidskou bytostí ve svém těle. Být člověkem přitom znamená i pro dítě učit se přijímat samo sebe v jednotě těla a duše, přitakávat sobě samému a v síle takového přitakání přijímat i druhé. Jestliže se ale sexualita při vykořisťování redukuje na tělesnost, takže nevyjadřuje přijetí druhého člověka, ale stává se prostředkem k uspokojení tělesných a dalších potřeb druhých, vznikají hluboké rány ve vědomí vlastní hodnoty. Dítě je hluboce zraněno ve své schopnosti milovat, tzn. ve své morali. Není už schopno přijímat sebe i druhého jako člověka s tělem a duší. Tělesnou lásku není schopno vnímat jako výraz celistvé lásky. Proto bude potřebovat ke svému uzdravování jiné formy náznaků upřímné lásky.²²⁶

Zmíněná blízkost sexuality s tělesností člověka a současně s jeho celostním pojetím nás vede k tomu, že se budeme právě lidskou sexualitou zabývat ve vlastní kapitole.

²²⁵ Srov. Eid Volker: Leib, Leiblichkeit. IV. Theologisch-ethisch. In: LThK 6, s. 767.

²²⁶ Srov. Rethmann Albert-Peter: Důstojnost těla a zranitelnost duše, in: Salve 2 (2007) 16-17.

4 Člověk ve dvojím vydání: mužské a ženské pohlaví

4.1 Úvodem: zákaz diskriminace podle pohlaví

Pojetí člověka stvořeného k obrazu a podobnosti Božímu a takto vrcholně a jedinečně představené a obnovené Ježíšem Kristem se dále rozvíjí ve vztazích mezi pohlavími. Pojetí ženy i muže jako člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti v jejich partnerských vztazích připraví i půdu pro navazující pojednání o lidské sexualitě.

Diskriminaci podle pohlaví uvádí ve své preambuli například *Opční protokol k Úmluvě o právech dítěte, o obchodu s dětmi, dětské prostituci a dětské pornografii* jako jeden z hlavních faktorů, které přispívají k vykořisťování dětí v prostituci a které je proto třeba odstraňovat. Stejně potom zdůrazňuje již svým názvem *Protokol o prevenci, potlačování a trestání obchodování s lidmi, zejména se ženami a dětmi*.²²⁷

*Konvence Rady Evropy o opatřeních proti obchodování s lidmi*²²⁸ navazuje v témž duchu: ve své preambuli považují členské státy obchodování s lidmi za porušení *lidských práv a zločin proti lidské důstojnosti a integritě lidské bytosti*, pojednávají jej v souvislosti s otroctvím obětí a kromě jiného konstatují, že všechny akce nebo iniciativy proti obchodování s lidmi musí být nediskriminační, musí brát v potaz *genderovou rovnost*; kapitola I *Cíle, rozsah, princip nediskriminace a definice* označuje jako cíle této Konvence předcházet obchodování s lidmi a potírat jej za garance *genderové rovnosti*, chránit lidská práva obětí, navrhnout komplexní rámec pro ochranu a pomoc obětem a svědkům, když se opět garantuje *genderová rovnost*; rovněž implementace opatření smluvními stranami, zejména opatření na ochranu a podporu lidských práv obětí, bude zabezpečena také *bez diskriminace z důvodu pohlaví* (článek 3).

²²⁷ Srov. Protocol to Prevent, Suppress and Punish Trafficking in Persons, especially Women and Children, supplementing the United Nations Convention against Transnational Organized Crime, <http://www.unodc.org/palermo/convsumm.html>; United Nations Convention against Transnational Organized Crime. A/AC.254/L.230/Add. 1, Vídeň, 17.-28. července 2000, <http://www.unodc.org/palermo/theconvention.html> (1. 3. 2012)

²²⁸ Srov. Council of Europe Convention on action against trafficking in human beings. Adopted by the Committee of Ministers on 3 May 2005 at the 925th meeting of the Ministers' Deputies, <http://www.europa.eu.int/scadplus/leg/de/lvb/124030.htm>.

4.2 Stejná osobní důstojnost ženy i muže

Úvahy teologické etiky ohledně vztahu ženy a muže mají svůj normativní základ ve *stejně osobní důstojnosti ženy a muže*. Tato důstojnost spočívá podle židovsko-křesťanské tradice v pojetí člověka jako obrazu a podobnosti Božího, a to obou pohlaví, jak to vychází z uvedených příslušných biblických míst.

V rámci této biblické koncepce *obrazu a podobnosti Božího* v živém *mužsko-ženském člověku* jako královském člověku spočívá centrální význam biblické antropologie, která odkrývá v konkrétním těle symbolické zpřítomnění živého a pravého Boha.²²⁹

Jak jsme nahlédli, založilo Boží stvořitelství oslovení vztahovost lidského bytí ve vertikálním směru a jeho odkázanost na božské Ty. Vertikální linie se prodlužuje v horizontálním směru a znamená i odkázanost na *lidské ty*. Jedině člověk druhého pohlaví je pro člověka adekvátním partnerem. V teologické antropologii se tak hovoří o vzájemné pomoci muže a ženy a jejich rozsáhlém doplnění včetně komunikace. Jde o vzájemnou odkázanost, sounáležitost, důvěru a blízkost ženy a muže. Lidský život se podle tohoto pojetí může zdařit jen ve společenství, jež se zakládá na přiřazení obou pohlaví. Člověk se představuje jako dialogická bytost, která existuje ve vztahu ke svému osobnímu protějšku, v zodpovědnosti před stvořitelem a v tom, že je bližním.²³⁰

Tyto výpovědi mají v základu odpovídající biblická místa: „*Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil*“ (Gen 1,27); „*I řekl Hospodin Bůh: Není dobré, aby člověk byl sám. Učiním mu pomoc jemu rovnou (...) Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla! Ať muženu se nazývá, vždyť z muže vzata jest (...) Proto opustí muž svého otce i matku a přilne ke své ženě a stanou se jedním tělem. Oba dva byli nazí, člověk i jeho žena, ale nestyděli se*“ (Gen 2,18.23-25).

Pastorální konstituce II. vatikánského koncilu *Gaudium et spes* klade v této souvislosti otázku s objasněním: „*Co však je člověk? Vyslovil a vyslovuje sám o sobě mnoho různých, i protichůdných názorů, v nichž se často buď povyšuje na absolutní měřítko všech věcí, nebo ponižuje až k zoufalství; odtud jeho bezradnost a úzkost (...) Bůh však nestvořil člověka osamoceného; od počátku jako muže a ženu je*

²²⁹ Srov. Schroer Silvia / Thomas Staubli, s. 3; Ž 8,5-9.

²³⁰ Srov. Schockenhoff Eberhard, s. 240-241.

stvořil (Gen 1,27). Jejich spojením vzniká první forma osobního společenství. Člověk je totiž v jádru své přirozenosti bytost společenská a bez vztahu k ostatním nemůže žít ani rozvíjet své vlohy.²³¹

Podle tohoto (Gen 2,7) obrazného představení se dá poznat něco o způsobu existence člověka: „je slabou látkou, je hlínou země, k níž se má vrátit.“ Je také nápadné, že je toto určení vysvětleno už při stvoření člověka, dříve než se něco vypovídá o jeho ne-identitě, o hříchu (srov. Gen 3, 19). V textu lze tak vidět jednak myšlenku slabosti člověka, jenž je sám v sobě slabý, ubohý. Výrazem *hā'ādām*, *Adam*, „není myšleno jednotlivé mužské bytí, nýbrž rod: člověk“.²³² A protože má skoro vždy v hebrejštině toto slovo kolektivní význam, znamená lidstvo, a v konkrétní existenci především dvojpohlavnost: *muže a ženu*. Jsou-li zmíněni odděleně, pak se nazývají *'iš* a *'iššā*. „Kolektivní pojem Adam ale znamená, že všichni lidé žijí za stejné podmínky“ a tato fundamentální vzájemnost jde hlouběji než všechny dějinné rozdíly lidí v textu Gen 5,3: „... zplodil Adam syna ke své podobě, podle svého obrazu, a dal mu jméno Šét“ (Gen 5,1-2; 1,26-27).

Člověk je, jak jsme se dozvěděli výše, „reálnou, viditelnou přítomností Boha“, a to jako celý člověk. V lidském se zjevuje božské. Celý člověk a všichni lidé jsou ve svém jediném, nerozděleném a nedělitelném lidském bytí epifanií Boha. Identita člověka je tedy určena prostřednictvím Bohem darované materiality (tělesnosti) a zároveň prostřednictvím božskosti jako Božího obrazu a podobenství, spojeného se závaznou poslušností. V obou případech se jedná o celého člověka a člověk a obraz a podobenství Boží je jako *muž a žena*. Zahrnuje úkol do budoucnosti:²³³ v 1. listu Korintským (1 Kor 11,11-12) se v souvislosti se vztahem muže a ženy uvádí, že: „V Kristu ovšem není žena bez muže ani muž bez ženy, vždyť jako je žena z muže, tak i muž skrze ženu – všechno pak je z Boha.“

4.3 Antiteze horské řeči

„Slyšeli jste, že bylo řečeno: ‚Nezcižoložíš.‘ Já však vám pravím, že každý, kdo hledí na ženu chtivě, již s ní zcižoložil ve svém srdci. Jestliže tě svádí tvé pravé oko, vyrví

²³¹ GS 12.

²³² Srov. Hasenhüttl Gotthold, s. 157.

²³³ Srov. tamtéž, s. 161-162.

je a odhodl pryč, neboť je pro tebe lépe, aby zahynul jeden z tvých údů, než aby celé tvé tělo bylo uvrženo do pekla. A jestliže tě svádí tvá pravá ruka, utni ji a odhodl pryč, neboť je pro tebe lépe, aby zahynul jeden z tvých údů, než aby se celé tvé tělo dostalo do pekla.

Také bylo řečeno: „Kdo propustí svou manželku, ať jí dá rozlukový lístek!‘ Já však vám pravím, že každý, kdo propouští svou manželku, mimo případ smilstva, uvádí ji do cizoložství; a kdo by se s propuštěnou oženil, cizoloží“ (Mt 5,27-32; srov. Mk 9,43-50; Lk 16,18).

Jedním z nejznámějších úseků tzv. Ježíšovy horské řeči (hrubě vyznačeno Mt 5-7), nazývané také někdy *Magna charta křesťanské mravnosti*, jsou tzv. *antiteze* (Mt 5,21-48), v nichž se ježíšovský styl vyrovnává s výkladem Zákona. Seznámili jsme se s příslušným slovem Dekalogu „*Nezcižoložíš*“ a nyní se budeme snažit porozumět těmto provokativním radikálním slovům, jestliže nepřijmeme doslovnou interpretaci a její důsledky pro integritu a zdraví člověka a jestliže chceme vzít vážně obsah sdělení. Výrazy očí a rukou budou někam odkazovat: na vnímání, smýšlení, citlivost (oči) a na konkrétní činy (ruce).

Ježíšova slova varují před překrucováním osvobozujícího poselství do vnučeného chápání morálky, které kromě jiného předkládá patriarchální zacházení se ženou jako Boží vůli. Žena se musela zříkat sebe, aby si zasloužila lásku muže, jenž třeba ani lásky nebyl schopen.

Klade čtenářům a posluchačům otázku, kde a kdy vlastně začíná cizoložství. V chápání zákonické (poprávníčelé) morálky začne jeho provedením, jež může být potrestáno. Zde se připomíná, že vyplývá z přípravy v srdci, z pletiva podmínek a příčin, sklonů a pocitů. Intimní a intenzivní partnerský vztah manželů vyžaduje zohlednit důležitost toho, co se odehrává niterně. Jestliže k cizoložství dochází již v srdci, myšlení a představách, nastává dříve, než je prokázáno dle právních předpisů.²³⁴

Stejně tak málo stačí k uznání bližního, že se v konfliktních situacích jednoduše odvoláme na právní stanovisko. K respektu jeho osobní důstojnosti patří i respektování jeho manželství, které vyžaduje více než jen dodržování právních pravidel a zřeknutí se manifestovaného cizoložství (manželské nevěry). I svým okem (po-

²³⁴ Srov. Drewermann Eugen: *Das Matthäusevangelium. Bilder der Erfüllung. Erster Teil: Mt 1, 1-7,29*, Freiburg im Br.: Walter, 1992, s. 463-466.

hledem), žádostivostí pohledu, mohu narušit životní sféru druhého a proniknout do jeho chráněného prostoru. Podle stejné logiky se zabraňuje muži a ženě (srov. Mk 10,12), aby omezovali manželskou lásku na využití starozákonního zákona o rozvodu a aby od sebe požadovali právně garantovaný volný prostor, v němž smí nalézt manželská láska své hranice. Jednotlivé antiteze (stejně jako i tato) vyznačují kontury řádu zdařilého života, v němž chce „větší“ Boží spravedlnost překonat všechny zákonné fixace, utvářené kompromisem se zlem (srov. „*Proč vám dal Mojžíš tento zákon?*“).²³⁵

Vztahy lásky mezi mužem není přece možno řešit jen formální trestně právní úpravou a nařízeními, které kromě toho těžko pomohou tam, kde již není mezi manželi upřímné vědomí jejich sounáležitosti. Dále jde polemika k nerovnoprávnému postavení muže a ženy. Muži mohli dle svého práva svou manželku z různých důvodů zapudit a vyhnat. Takovou svévoli není možné dle antiteze vydávat za dobrý a Boží zákon. Muži měli v rukou zákonně legalizované cizoložství, ženy naopak byly vůči této mužské nadvládě a svévoli bezprávné. Proto směřují slova této antiteze k ochraně ženy a manželství, k větší spravedlnosti a rovnoprávnosti vzájemných vztahů, k upřímnosti, otevřenosti, dialogu a důvěře.²³⁶

Vedle příslušného slova Dekalogu bude vhodné připomenout další biblický text, který potvrzuje zákon mužů pro muže a je v pozadí polemiky: „*Když si muž vezme ženu a ožení se s ní, ona však u něho nenalezne přízeň, neboť na ní shledal něco odporného, napíše jí rozlukový list, dá jí ho do rukou a vykáže ji ze svého domu. Ona vyjde z jeho domu, odejde a vdá se za jiného muže. Ale ten druhý muž k ní také pojme nenávisť, napíše jí rozlukový list, dá jí ho do rukou a vykáže ji ze svého domu. Anebo ten druhý muž, který si ji vzal za ženu, zemře. Tu její první manžel, který ji vykázal, si ji znovu za ženu vzít nemůže, když byla poskvrněna, neboť by to před Hospodinem byla ohavnost. Neupalíš hřích na zemi, kterou ti Hospodin, tvůj Bůh, dává do dědictví“ (Dtn 24,1-4).*

Zase platí, že práva platí přednostně pro muže a povinnosti pro ženy. Místo lásky v nejintimnějším a nejosobnějším lidském společenství života nastupuje

²³⁵ Srov. Schockenhoff Eberhard: *Naturrecht und Menschenwürde: universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verl., 1996, s. 280.

²³⁶ Srov. Drewermann Eugen: *Das Matthäusevangelium. Bilder der Erfüllung. Erster Teil: Mt 1, 1-7,29*, s. 467-473.

právní předpis jako nástroj pořádku. Jak jsme uvedli výše, má muž právní dovolení ženu propustit. Tím ji ale vylučuje do sociální nicoty, do úplné hospodářské nezájstnosti. Stává se nečistou, je prohlášena za poskvrnu, ohavnost před samým Bohem. Dále se pokusíme si přiblížit slova o nepřizní či odpornosti, kterou může muž na ženě shledat. V době Ježíšova působení na to existovaly různé názory a výklady: dle jednoho směru stačilo například i připálit jídlo, žena musela nalézt u muže milost, protože byla zcela bez práv vydána svévoli muže; dle dalšího přístupu mělo existovat jen jediné právo pro muže, aby mohl ženu propustit, a to cizoložství. Opět je plně vyloučena láska, kterou stejně zákon nemůže vnutit, protože může jen upravovat stav bez lásky a necitelnosti. Nelze taky zapomínat na normativně kritickou ideu člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti, jež se týká rovnoprávně muže i ženy a dle níž stvořil Bůh muže a ženu k vzájemnému doplnění a prožívání sounáležitosti, kterou ohrožuje či ničí strach a nedůvěra a naopak buduje vzájemná láska, důvěra, vnitřní pravdivost, důvěryhodnost a spolehlivost.²³⁷

I v tomto případě nelze vynechat hermeneutický klíč výkladu eticko-právních norem. Proto lze i na tuto antitezi pohlížet jako na obsahové naplnění přikázání lásky. I u této antiteze je dobré mít na paměti, že jde o naplnění smyslu normy a o ochranu a podporu dobra, které je v pozadí přikázání a jímž je toto přikázání odůvodněno. Podle chráněného a podporovaného dobra je potřeba přikázání vykládat a rozšiřovat. Antiteze v souvislosti s cizoložstvím a poměry mezi muži a ženami má chránit a podporovat zdařilé společenství života muže a ženy, a proto konat příslušné kroky již před provedeným cizoložstvím.²³⁸

A opět i tuto vybranou antitezi je potřeba vidět v kontextu předchozího biblického textu: „*Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit Zákon nebo Proroky; nepřišel jsem zrušit, nýbrž naplnit. Amen, pravím vám: Dokud nepomine nebe a země, nepomine jediné písmenko ani jediná čárka ze Zákona, dokud se všechno nestane. Kdo by tedy zrušil jediné z těchto nejmenších přikázání a tak učil lidi, bude v království nebeském vyhlášen za nejmenšího; kdo by je však zachovával a učil, ten bude v království nebeském vyhlášen velkým. Neboť vám pravím: Ne-*

²³⁷ Srov. Drewermann Eugen: Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnertes Zukunft, Band 2: Lk 12,2-24,53, Düsseldorf: Patmos, s. 303-310.

²³⁸ Srov. Ernst Stephan: Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, München: Kösel, 2009, s. 81-84.

bude-li vaše spravedlnost o mnoho přesahovat spravedlnost zákoníků a farizeů, jistě nevezdete do království nebeského“ (Mt 5,17-20).

I v souvislosti s touto antitezí by bylo nebezpečím si myslet, že lze biblický étos a křesťanskou mravnost vyčerpat tím, že se bude někdo považovat za spravedlivého a dobrého před Bohem proto, že se nedopustil dokonaného cizoložství, že tedy dodržel toto přikázání a neporušil jej. Stejně tak by mohl přidat, že nikoho nezavraždil. Nakonec by mohl dojít k tomu, že by jej měl Bůh zejména na posledním soudu pochválit za jeho morální výkon. Takový člověk by nepotřeboval Boží milost a ospravedlnění, protože by se ospravedlnil před Bohem sám. Nepotřeboval by ani Ducha svatého a vnitřní přerod srdce, aby mohl následovat Ježíše Krista a dostat pravidlům křesťanské cesty. I porozumění této antitezi a její naplňování je znakem předcházejícího vstupu Boží sféry života, bez něhož nelze skutečný smysl interpretovat a žít.

V naposled citovaném biblickém textu se objevilo stěžejní slovní spojení vyšší či větší spravedlnost, proto ještě připomeneme, že i tato antiteze má své východisko v každodenních sporných otázkách lidského soužití. Postihuje jako i ostatní antiteze konflikty z určité oblasti života a koncipuje jako kontrastní obraz stav (situace, poměry, řád), v němž se stává skutečností „větší“ spravedlnost pod nárokem lásky. Ukazuje tak paralelní obdobu starého chování, které se má změnit, na nové skutečnosti, která má získat podobu v jednání posluchače (čtenáře). Vzniká tak vize smířeného světa, která vychází z uzdravení člověka v jeho srdci a ukazuje obraz plně zdařilého života v dalších koncentrických kruzích. Začíná v blízké oblasti člověka tím, že obnovuje původní sounáležitost ženy a muže (srov. 5,32) a všímá si spolehlivosti lidské řeči tváří in tvář transcendentnímu Bohu (5,37); smíření ale překračuje užší životní oblast manželství a rodiny tím, že prolamuje cirkulaci násilí ve všech vztazích (5,39) a ukazuje cestu k univerzálnímu bratrství mezi lidmi (5,44-45).²³⁹

V Ježíši Kristu přichází Zákon ke svému vlastnímu smyslu, přivádí opět původní Boží vůli radikálně k jejím kořenům (radix=kořen). Proto se hovoří o radikalizaci Zákona, a to nejen s ohledem na důraz na postoje a vnitřní smýšlení. Zákon slouží k tomu, aby lidé mohli žít. Zákon a Proroci (=Písmo svaté) visí na

²³⁹ Srov. Schockenhoff Eberhard: *Naturrecht und Menschenwürde: universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verl., 1996, s. 265 nn):

dvojím přikázání lásky (Mt 22,36-40). Vlastním principem výkladu Zákona je láska. Akdo ji dělá principem, koná spravedlnost. Tato spravedlnost ale nesmí zůstat jen u slov (srov. Mt 23,3). Zákonná zbožnost nevystihuje Boží vůli. Boží vůle se pak rozvíjí v antitezích.²⁴⁰

Na závěr můžeme vše shrnout pomocí těchto slov a nabídnout je k další práci s textem: „*Naplnění Zákona a většiny spravedlnost spočívají dle této interpretace v tom, ndržet se jen – jako farizeové a zákoníci v evangeliích – legalisticky vnějšího doslovného znění přikázání, ale v tom, vystihnout smysl přikázání, hodnoty, které jsou v pozadí těchto přikázání, a jednat ve smyslu jejich uskutečňování. Tím se starozákonní přikázání neruší, ale naplňují podle jejich vlastní intence. Požadavky, které Ježíš v antitezích vyjadřuje, nejsou dle jejich obsahu nic zásadně jiného nebo nového. Ukazují se naopak jako důsledný výklad přikázání dle jejich vnitřního smyslu.*“²⁴¹

4.4 Rovné druhé já téhož lidství: model partnerství

Muž i žena jsou Bohem chtění jeden pro druhého, ve svém vlastním bytí muže i ženy i ve své rovnosti. Oba mohou ve svém protějšku objevovat „*druhé já téhož lidství*“.²⁴² Společné lidské bytí osoby je dáno v rozdílnosti žen a mužů jako konkrétní bytí ženy a konkrétní bytí muže. Zůstává tak jednota podstaty člověka. Dvojpodobnost je zároveň více než jen nějaké dodatečné akcidentální určení a tato pohlavní rozdílnost je založena v podstatě člověka a náleží k jejímu rozvoji. Představuje se tím antropologický model s rozdílností a vzájemností pohlaví, což předpokládá dva výrazy jedné podstaty člověka, přičemž mají tyto výrazy stejný původ.²⁴³

Biblická teologie stvoření i vykoupení tkví v původní dvojpodobnosti lidského bytí a neskýtá žádný podklad pro mravní legitimaci hierarchie pohlaví. Toto pojetí se vyjadřuje ve stejné účasti muže a ženy na zodpovědnosti za utváření stvoření, jíž byli Bohem pověřeni. Tato základní výpověď teologie stvoření o významu dvojpodobnosti lidského bytí má *důsledky pro mravní utváření vztahu muže a ženy ve všech oblastech soužití*. Z toho plyne fundamentální norma, že musí vztahy mezi mužem

²⁴⁰ Srov. Katholisches Bibelwerk e. V., Barbara D. Leicht (Hrsg.): Grundkurs Bibel. Neues Testament 2. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2002.

²⁴¹ Ernst Stephan: Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, s. 84.

²⁴² Srov. KKC, čl. 369, 371.

²⁴³ Srov. Schockenhoff Eberhard, s. 242.

a ženou i utváření diferenciace rolí podle pohlaví odpovídat osobní důstojnosti obou pohlaví. Jedná se o model partnerství se samostatností a se vzájemným přiřazením.

Model partnerství proto tvoří kritické měřítko, které se musí používat na vzorce individuálních vztahů i na společenské řády a struktury, které determinují, resp. ovlivňují (např. právo, politika, hospodářství, kultura, náboženství) rozmanité vztahy mezi pohlavími od náhodných setkání přes spolupráci v zaměstnání či jinou společenskou spolupráci až k vztahu lásky a manželství. *Model partnerství* vylučuje každý druh podřízenosti a nadřazenosti, který by byl spojen s upíráním práv a vlastní zodpovědnosti nebo s poručením a zbavením svéprávnosti. Partnerství bude realizovatelné do té míry, do jaké se podaří etablovat participaci jako princip utváření společnosti i ve smyslu větší spravedlnosti mezi pohlavími. Tato participace požaduje nové a flexibilní přiřazování práv, rolí (očekávání od rolí) a dober pro obě pohlaví ve všech oblastech života, včetně vzdělání, práce, veřejných úřadů a pozic. Z pohledu sociální etiky se partnersko-participační a tím spravedlivější utváření vztahu mezi mužem a ženou ukazuje zároveň jako klíčová otázka rozvojové politiky, orientované na chudobu, ve smyslu vytváření a podpory lidsky důstojných životních podmínek pokud možná pro všechny ženy, muže a děti. Styl zacházení, jenž se zakládá na vzájemném uznání toho druhého jako rovnoprávné osoby, představuje normativní vzor a cílovou představu utváření osobních vztahů. Proto také *model partnerství* na základě všech aspektů vyžaduje překonávání, potlačování a společenské odmítání každé formy násilí ve vztazích mezi muži a ženami, prostřednictvím nichž se ženy a děti *degradují na objekt sexuálních žádostí nebo instrumentalizují pro demonstrování mužské moci*.²⁴⁴ To platí zvláště například pro problematiku vykořisťování dětí v prostituci, a sice zejména dívek, a pro obchod se ženami.

Na formy patriarchy, nadvlády jednoho pohlaví nad druhým a na sociální rozdíly v souvislosti i se sexuálním zneužíváním dětí v prostituci upozorňuje také Prohlášení ke světovému étosu ve svém pokynu 4, který je nadepsán *Závazek ke kultuře zrovnoprávnění a k partnerství muže a ženy*.²⁴⁵ Dále signatáři tohoto Prohlášení odsuzují sexuální vykořisťování a diskriminaci pohlaví jako jednu z nejhor-

244 Srov. Hunold Gerfried W. (Hrsg.) unter Mitarbeit Sautermeister Jochen: Lexikon christlichen Ethik. Band 2 (L-Z), Freiburg im Breisgau: Herder, 2003, s. 1119-1122.

245 Srov. Küng Hans, Kuschel Karl-Josef: Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace Parlamentu světových náboženství, Brno: CDK, 1997, s. 25.

ších forem ponížení člověka, pojetí sexuality jako negativně ničivé nebo vykořisťující síly, určování vztahu muže a ženy prostřednictvím poručnickování či vykořisťování, ztotožňování lidského naplnění se sexuální rozkoší a považují patriarchální ovládnutí či ponížení za výraz násilí a zdůrazňují nutnost se stavět na odpor proti každé formě sexuální vlastnické žádostivosti nebo sexuálního zneužívání, zejména tam, kde se jedná o děti.²⁴⁶

4.5 Malé shrnutí

Normativní základ vztahů mužského a ženského pohlaví jsme tedy našli ve stejné osobní důstojnosti muže a ženy. Toto pojetí vychází z biblické koncepce člověka stvořeného k obrazu a podobě Boží a spočívá v jeho dokonalém provedení v Ježíši Kristu. Tato koncepce nás dovedla k vzájemné odkázanosti, sounáležitosti, důvěře, blízkosti obou pohlaví a ještě před tím k jejich rovnosti, rovnoprávnosti a k možnosti vidět ve svém protějšku druhé já téhož lidství.

I přes určitou rozdílnost pohlaví nám z biblických textů vyplynula jednoznačně rovnost, rovnoprávnost pohlaví a nutnost vidět konkrétní bytí dívky či chlapce a ženy či muže se všemi jeho specifiky. Na těchto základech jsme vystavěli mravní utváření vztahu mezi pohlavími ve všech oblastech soužití. Dospěli jsme k modelu partnerství jako kritickému měřítku pro vzorce individuálních vztahů i společenských struktur. Rovněž jsme vyloučili jakoukoli podřízenost, zbavování svéprávnosti, vyslovili jsme jasné ne každému násilí, vykořisťování, odmítli degradaci dívek na objekt uspokojování sexuálních žádostí a instrumentalizaci pro demonstraci mužské moci, jak se s tím setkáváme například v praktikách komerčního sexuálního zneužívání dětí či obchodu se ženami do sexuálního průmyslu.

Proto lze považovat také sexuální vykořisťování dětí v prostituci, ponížení druhého pohlaví, komercializaci a banalizaci stvořené sexuality za jednu z největších výzev pro pastorační působení křesťanů a církví. Právě v ponížení, pokořování či zotročování člověka, v rychlém uspokojování sexuálního pudu, v egoistickém naplňování zábavy, bezohledném komerčním zneužívání a ponížení druhého v jeho sexualitě je nutno spatřovat nejhlubší porušování důstojnosti člověka a působení neštěstí.²⁴⁷

²⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 25-26.

²⁴⁷ Srov. Küng Hans, Rinn-Maurer Angela: *Weltethos christlich verstanden. Positionen, Erfahrungen, Impulse*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2005, s. 161-162.

5 Dekalog (Desatero)

5.1 Úvodem: darovaná, odůvodněná a osvědčovaná zodpovědná svoboda

Výchozími texty pro uvažování o Dekalogu budou a musí být biblické zprávy a svědectví, v rámci nichž se zde bude jednat o tyto dva biblické odkazy: Ex 20,1-17 a Dtn 5,6-21.

Již první souvětí, ať již uváděné jako první přikázání či prolog, jasně odkazuje na souvislost, kterou nelze s ohledem na porozumění a naplňování slov Dekalogu opominout: základem je zde osvobozující jednání Hospodina Boha, které vyvádí jeho lid z otroctví, prostě ze všeho, co mu bere skutečnou svobodu. Biblická událost exodu a následně proces uzavírání smlouvy mezi Bohem a jeho osvobozeným lidem na Sinaji/Chorébu znamenají rozhodující kontext, bez něhož nelze Dekalog porozumět i jej interpretovat a aktualizovat.

Někdy je označován jako etický Dekalog a coby význačný text je zasazen do většního celku Božího zákona zjeveného na Sinaji/Chorébu. Je preambulí tohoto Zákona či „ouverturou Tóry“, po níž pak následují dílčí příkazy, zákazy a pokyny, které lze chápat vzhledem k Dekalogu jako „konkretizaci či prováděcí předpisy“.²⁴⁸

Jako primární adresát je zde osloven někdo, kdo má tuto zkušenost osvobození Hospodinem, kdo tedy dostal nabídku svobody, kterou si má uchovat a osvědčovat. Na Dekalog už tím nebudeme pohlížet jako na morálně-právní kodex, „který by ve společnosti měli všichni dodržovat“, jak můžeme někdy z některých úst slyšet.

Biblický Bůh totiž nezjevuje nějaký kodex²⁴⁹, ale „sebe samého“ ve své „dobrotě a moudrosti“, aby tím oslovoval lidi „ze své veliké lásky jako přátele“, setkával se s nimi a zval a přijímal je do svého společenství. Toto sebesdělování neviditelného Boha se děje slovy a činy, které spolu vnitřně souvisejí a navzájem na sebe odkazují.²⁵⁰

²⁴⁸ Prudký Martin: Dekalog v biblické teologii: Text Desatera a jeho význam pro bibli a její teologii, in: Život Dekalogu, život Písma, Studie a texty ETF č. 16 (2010/1), s. 12-13.

²⁴⁹ Srov. Papežská biblická komise: Bible a morálka. Biblické kořeny křesťanského jednání, Kostelní Vydří: KN, 2010, s. 14.

²⁵⁰ Věřoucná konstituce o Božím zjevení *Dei Verbum*, I, 2. In: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, s. 109.

Je-li Dekalog zasazen do celku Zákona a procesu smlouvy, je dobré mít na paměti zásadní pravidla pro biblický étos a významy pojmů Zákona a První smlouva. Teologický pojem Zákona se vyjadřuje pomocí výrazu *předložená cesta*, která je Božím darem a je potřeba se jí držet. Slovo *cesta* označuje v jádru První smlouvy exodus jako prvotní osvobozující událost a současně didaktický obsah, tzn. Tóru. Smlouva znamená nabídku důvěrného trvalého vztahu lidí s Bohem. Proto se biblický étos zakládá na „*Boží zakladatelské iniciativě*“, jež se teologicky vystihuje pojmem *dar*. Mravnost v Bibli je proto důsledkem zkušenosti člověka s živým Bohem, kterou v člověku působí sám tento Bůh v podobě *daru*.²⁵¹

Adresáti či příjemci Dekalogu zažili Hospodinův zásah do svého života, který způsobil proměnu vnitřního stavu i vnějších okolností, jež se pak odráží v jejich jednání, tzn. v nekonání i konání.²⁵² Příklon Hospodina Boha k lidem, Jeho osvobozující čin a „rozpomínající zpřítomňování“ takové Boží náklonnosti uschopňují a motivují lidi k naplňování „příkázání“. Je potřeba proto zdůraznit pořadí: dodržování příkázání není důvodem Božího příklonu, ale naopak.²⁵³ Jedná-li Hospodinův vyznavač a jeho společenství podle slov Dekalogu, stále si tím živě připomíná své hlavní vyznání (Dt 6,4), vychází ze vztahu s Hospodinem Bohem, který je ošetřen smlouvou ve formě věrnosti, jíž je přislíbena trvalost. Proto smlouva vyžaduje stále naslouchání Božímu slovu a konkrétní naplňování i slov Dekalogu.²⁵⁴

Závažnost a postavení zmíněného vyznání Božího lidu smlouvy si zaslouží, aby byla jeho slova citována: „*Slyš Izraeli: Hospodin je náš Bůh, Hospodin je jediný!*“ (Dt 6,4). Dovolíme si zdržet se u něho a uvedeme i některá slova z okolí jeho biblických souřadnic. Hned po něm následuje totiž výzva, jež představuje základní část příkázání lásky: „*Proto miluj Hospodina, svého Boha, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou silou*“ (Dt 6,5). Stěžejní význam těchto slov pro dobrý život v různých oblastech života a soužití a jejich stálá platnost je vystižena

²⁵¹ Srov. Papežská biblická komise: *Bible a morálka. Biblické kořeny křesťanského jednání*, s. 13-15.

²⁵² Srov. Jiří Beneš: *Desítka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*, Praha: Návrat domů, 2008, s. 12.

²⁵³ Srov. Ernst Stephan: *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*, München: Kösel-Verlag, 2009, s. 64-65.

²⁵⁴ Schockenhoff Eberhard: *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, s. 74-75.

v následujících slovech Písma: „*At tato slova, která ti dnes svěřuji, zůstanou v tvém srdci. Vštěpuj je svým synům a mluv o nich, at sedíš doma nebo jdeš po cestě, at uléháš anebo vstáváš. Přivaž si je jako znamení na ruku a jako pásek na čelo. Napiš je na veřeje svého domu a na své brány*“ (Dt 6,6-8).

Díky oné nezpochybnitelné a neopominutelné souvislosti a základně Dekalogu, kterou je potřeba mít na paměti u každé směrnicí života Dekalogu, se zohledňuje zároveň rozpomínání i připomínání závaznosti, které zahrnují následující oslovení a výzvu: Protože vás a tě Hospodin Bůh vysvobodil, můžete žít podle Jeho slov, i současně máte a máš žít podle Jeho slov, aby sis a abyste si uchovali svobodu, kterou ti a vám daroval.²⁵⁵

O roli a původu Dekalogu ve víře a životě Božího lidu se proto někdy hovoří jako o magně chartě smlouvy a osvobození nebo jako o dokumentu dějin osvobozování²⁵⁶ či jako o ústavě.²⁵⁷

Jedná se o směrodatná slova poučení (tóra) vyslovená v konkrétním kontextu a v pravý čas, která se rodí jako reflexe v rámci vztahu s Hospodinem, doslova před Jeho tváří, a ukazují, jak vzniká a odůvodňuje se v biblickém étosu spravedlnost, tj. správný vztah k Bohu a lidem.²⁵⁸

Zasazení do těchto souvislostí brání výkladům, které lze zařadit pod pojmy legalismus a moralismus. Zároveň se vylučuje morálka abstraktně všeobecná a nedějinná. Nejedná se zde o nějakou v minulosti uzavřenou událost, ale o otevřené stále dění, které je nosné pro přítomnost a budoucnost každé generace. Proto taky slaví Boží lid svátek obnovy smlouvy jako svátek obnovy ve svobodě, svátek osvobození, zachování a osvědčení darované svobody. Smlouva proto znamenala odůvodnění a stvrzení Hospodinem darované svobody. Jan M. Lochman hovoří dokonce o deseti příkázáních v tomto smyslu jako o deseti velkých svobodách, které slouží ke správnému naplňování darované svobody a „poskytují ukazatel a směrnicí na cestě Bo-

²⁵⁵ Srov. Fonk Peter: *Das Gewissen. Was es ist – wie es wirkt – wie weit es bindet*, s. 80.

²⁵⁶ Srov. Lochman Jan Milíč: *Wegweisung der Freiheit. Die Zehn Gebote*, Stuttgart: Betulius, 1995, s. 15-17. (česky Desatero. Směrovky ke svobodě. Nástin etiky pod zorným úhlem Desatera, Praha: Kalich, 1994).

²⁵⁷ Srov. Markl Dominik: *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19-24 und Dtn 5*, Freiburg im Br.: Herder, 2007.

²⁵⁸ Srov. Keřkovský Pavel: *Bázeň Boží a narativní etika. Zrod narativní etické reflexe*, Jihlava: Mlýn, 2007, s. 318-329.

žního lidu“.²⁵⁹ Taková skutečně lidská svoboda je odůvodněná a zodpovědná, jež ctí nedotknutelnost svobody druhého, nejedná se tedy o svobodu prázdnou či svévolnou. Projevuje se zde svoboda, která chrání především práva druhého a odtud zakládá princip solidarity. Měnit se mohou okolnosti v dějinách osvobozování Božího lidu, základní smysl textu a jeho souvislostí zůstává.²⁶⁰ Nový život vysvobozených, kteří náležejí Hospodinu, vykazuje znamení či příznaky, které jsou obsaženy v Dekalogu.²⁶¹

5.2 Smysl a vzorec biblického étosu

Základní věta Dekalogu se pak odráží v ostatních úkolech a požadavcích Dekalogu – nebo z druhé strany řečeno – ostatním příkázáním je možno rozumět jako důsledkům úvodní formule sebesdělení a vysvobození (exodu). Proto nejprve jako neochvějný základ zazní: „*Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, který tě vyvedl z Egypta, z domu otroctví*“ (Ex 20,2; Dt 5,6), a pak následují požadavky. Není zde žádná: „*V jednoho Boha věřití budeš!*“ Není zde řeč, jak jsme již předeslali výše, o tom, že by bylo nejprve nutné splnit imperativ toho, co se eticky má, aby se dosáhlo indikativu Božího příklonu a společenství s Ním. Ba naopak: nejprve zaznívá indikativ o Božím příklonu a osvobození a na tomto základě je člověk a společenství zavázáno, aby naplňovalo již existující imperativ toho, co se eticky požaduje. Etický požadavek se proto nechápe jako vnější přinucení, ale jako naplňovaný na podkladě získané svobody a vnitřního nahlédnutí.²⁶²

Nastíněné první souvětí textu Dekalogu jako fundament zachycuje několik stěžejních spojení, a sice spojení mezi pravým Božím jménem (srov. Ex 3,14) a událostí exodu, Hospodinem Bohem a osvobozením a osvobozováním, mezi Hospodinem Bohem a svobodou Božího lidu. Tím se vystihuje i rozhodující smysl Dekalogu a biblického étosu.²⁶³ Dekalog jako dokument smlouvy má na mysli život

²⁵⁹ Srov. Lochman Jan Milíč: *Wegweisung der Freiheit. Die Zehn Gebote*, s. 17.

²⁶⁰ Srov. tamtéž, s. 18; Jiří Beneš: *Desátka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*, s. 10.

²⁶¹ Srov. Jiří Beneš: *Desátka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*, s. 10.

²⁶² Srov. Prudký Martin: *Dekalog v biblické teologii: Text Desatera a jeho význam pro bibli a její teologii*, in: *Život Dekalogu, život Písma, Studie a texty ETF č. 16 (2010/1)*, s. 16; Beneš Jiří: *Desátka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*, s. 50-51 nn.; Ernst Stephan: *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*, s. 65-66, 72.

²⁶³ Srov. Beneš Jiří: *Desátka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*, s. 19-20.

před živým a pravým Bohem Hospodinem a s Ním a vymezuje hranice, za nimiž už není darovaná svoboda možná.²⁶⁴

Jestliže v Bibli čteme, že Hospodin „*viděl trápení svého lidu*“, slyšel i jejich nařikání a zná jejich bolesti a rozhodl se je vysvobodit-zachránit a přivést do svobodných a lidsky důstojných podmínek (srov. Ex 3,7-8.9), pak můžeme vyvodit pro ty, kdo takového Hospodina vyznávají, že i oni se učí rozpoznávat a vnímat bolesti, trápení, projevy nesvobody a lidsky nedůstojné poměry ve své době a svém prostředí a odpovídat na ně osvobozujícím jednáním. Jinými slovy můžeme říci, že ten a ti, kdo takto popisují Hospodina, jsou vyzváni, aby jednali jako On. Opět zaznívá myšlenka následování Hospodina, která vyplynula už z ideje člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobě. Svého vrcholného naplnění dochází toto následování v díle Ježíše Krista a odtud přichází výzva pro křesťany, pro jejich cestu včetně jejího etického rozměru, aby jej následovali.

Tato biblická svědectví-místa nám doloží myšlenku a zkušenost, že je jedinec i společenství Božího lidu pozváno a vyzváno, aby utvářelo své smýšlení a jednání dle Božího vzoru:

„*Hospodin promluvil k Mojžíšovi: Promluv k celé pospolitosti synů Izraele a řekni jim: Budte svatí, neboť já, Hospodin, váš Bůh, jsem svatý*“ (Lv 19,1-2); „*....nepřizpůsobuje se dřívějším žádostem (jako když jste byli v nevědomosti), ale podle toho Svatého, který vás povolal, se i vy staňte svatými v celém svém způsobu života. Vždyť je napsáno: Budte svatí, neboť já jsem svatý*“ (1 Petrův 1,15-16). Autor tohoto listu pak pokračuje: „*Odložte tedy každou špatnost a každou lest, pokrytectví, závist a každou pomluvu a jako novorozené děti mějte touhu po ne-falšovaném mléku Božího slova, abyste jím vyrostli k záchraně, jestliže jste vskutku okusili, že Pán je dobrý...*“ (1 Petrův 2,1-3). Na tomto úryvku můžeme vidět, proč se hovoří o křesťanské mravnosti také jako o životě z Božího slova a podle něho. Přispívá k tomu ještě jedna novozákonní výzva: „*Budte tedy dokonalí (ve smyslu úplnost/celost/integrita), jako je dokonalý váš nebeský Otec*“ (Mt 5,48).

²⁶⁴ Srov. Halama Jindřich: Život s Bohem. Návod k použití, in: Život Dekalogu, život Písma, Studie a texty ETF č. 16 (2010/1), s. 47.

5.2.1 Stále dynamicky přítomný, živý Osvoboditel a Dárce života

Když se Mojiš v rámci svého povolání Bohem, aby vysvobodil lid z egyptského otroctví, ptal Boha, jaké Jeho jméno má tlumočit lidu, zakusil odpověď překládanou v českém znění „*JSEM, KTERÝ JSEM*“ (Ex 3,14).²⁶⁵ Při snaze porozumět hebrejskému znění, můžeme dle poznatků biblistů podotknout, že se nejedná o abstraktní „*já jsem*“, které si někde v dáli vystačí, ale o živou a dynamickou přítomnost; že vlastně ani nejde o jméno, protože svaté Boží jméno stejně nelze vyslovit. Nejde ani o svatost Boží v tomto jméně obsaženou, ale o sdělení, které zahrnuje zaslíbení a povzbuzení, o událost a dění, v němž se živý a pravý Bůh prokázal, stále nově prokazuje a bude vždy prokazovat jako zakusitelný osvoboditel a dárce života.²⁶⁶ Z hlavních aspektů tohoto pojmenování jsou zde vedle suverenity a neohraničitelnosti zdůrazněny spolehlivost, nedisponovatelnost a vylučnost, které lze vyložit takto:²⁶⁷

„Budu při vás tak, že se mnou můžete pevně počítat. I když putujete údolím smrti, můžete stavět na tom, že tam jsem. I když ode mě utikáte zoufalí, křičící nebo němí, smíte vědět: jsem tam s vámi, i když mě už neznáte“ (aspekt spolehlivosti);

„Jsem při vás takovým způsobem, že se mnou musíte počítat, kdy a jak já chci – snad také tehdy a tak, že vás to dokonce ruší. Mohou existovat situace a zastavení na vaší životní cestě, na kterých se vám zrovna moc nechce vzpomínat na to, že chci být u vás, nebo kde byste raději měli jiného boha“ (aspekt nedisponovatelnosti);

„Jsem s vámi takovým způsobem, že pouze se mnou smíte počítat jako s tím, který vám jako záchránce může být blízko. Počítat se mnou od vás vyžaduje jasné rozhodnutí, abyste vzali vážně, že jsem pro vás ten jedinečný, který vám smí poskytnout oporu a měřítko“ (aspekt vylučnosti).

Toto jméno se nám objeví hned na začátku Dekalogu v souvětí, jež ve spojení s ním dosvědčuje a zpřítomňuje vysvobozující událost exodu (viz Ex 20,2; Dt 5,6).

²⁶⁵ Ex 3, 14; poznámkový aparát ekumenického překladu bibli to komentuje takto: „Jiní překládají: „Budu, který budu“ s výhledem na konečné Hospodinovo vítězství. Spíše však jde o to ujistit lid bezprostřední Hospodinovou přítomností a jeho pohotovostí k pomoci. Jméno Jahve (jež nahrazujeme českým překladem Hospodin) vždycky připomínalo Izraeli Boha blízkého, Spasitele.“

²⁶⁶ Grundkurs Bibel. Altes Testament 1. „JHWH“: Ich bin da, als welcher ich da sein will. Was hat es mit dem Namen Gottes auf sich? Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen, Herausgegeben vom Katholischen Bibelwerk e.V. und Barbara D. Leicht, Stuttgart 2003, 2/L/4-1, 4-2.

²⁶⁷ Tamtéž.

První část označovaná jako formule sebesdělení je dále vysvětlena a rozvedena částí druhou, kterou můžeme označit jako formuli vysvobození a rozumět jí ve smyslu stále platnosti: „*ten, který způsobuje tvé vyvedení*“ a vyvolává tím jednání člověka. Z názvu Egypt můžeme na základě jazykového rozboru znalců hebrejštiny vyčíst, že se jednalo a jedná o bezvýchodnou situaci a stav absolutního a existenciálního ohrožení a sevření, což lze vystihnout pojmy dům otroctví, velký hrob, kde vládne náboženský a socioekonomický útlak. Dostat se z takového živoření spíše asi než života vyžaduje pomoc, kterou poskytuje Hospodin a která se pak stává motivací pro jednání toho a těch, kdo takové vysvobození či vyvedení prožili a prožívají.²⁶⁸

Porozumět tomu, co znamená Hospodinovo jméno, kdo je skutečně pravý a živý Bůh, může jen ten a ti, kdo prožili Hospodinovo osvobozující – a tím proměňující – jednání, slyšeli Jeho hlas a nechali se zapojit do události osvobození. Ti pak v tomto smyslu nesou Jeho jméno.²⁶⁹

Z aspektů Božího jména jasně vysvítají: věrná přítomnost za všech okolností, a to i s tím hlediskem, že k nim patří utrpení a zoufalství; hlavní zrcadlo pro postoje a praktiky lidu; jediné a jedinečné měřítko pro praxi lidu a jeho nehlubší kořen.

Hospodin a jeho vyznavači budou proto usilovat překonávat utrpení, potírat bezpráví a lhotejnost.

Samozřejmě a nezištná služba těm nejslabším a nejponíženejším tak představuje dle pastorálního psychologa bohoslužbu a výklad Boha v jednom.²⁷⁰ Symbolika hořícího keře i následně výstupů na horu a sestupů dolů s hory v této souvislosti umožňuje, abychom ji spolu s pastorálním teologem vyjádřili zkušeností „*být ponořen v Bohu a vynořit se u chudých*“²⁷¹. Setkává se tak láska k Bohu a k bližnímu, mystika a politika, kontemplace a akce.²⁷²

²⁶⁸ Srov. Beneš Jiří: Desítka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku, s. 57-63.

²⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 12.

²⁷⁰ Baumgartner Isidor, Pastoral Psychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge, Düsseldorf: Patmos 1997, s. 337-338.

²⁷¹ Toto je obsahem sedmého stavebního kamene – nazvaného „s hory dolů“ – Zulehnerovy přednášky: P. M. Zulehner, Mystik – zeitgemäße Antworten aus dem Glauben. Mystik und Politik. Ein bibelpastorale Meditation, Prag, 18. 11. 2004.

²⁷² Srov. tamtéž.

Zmíněním některých profesí chceme i zde poukázat na důležitou propojenost biblické exegeze, teologicko-etických aspektů a praktické teologie i pastorálního působení. Rovněž jsou si zde blízko spiritualita s mravností.

Boží jméno lze taky zneužívat. Někdo s ním může chtít (magicky) manipulovat, přísahat falešně s odvoláním na Boha, a tím vlastně lhát lidem i Bohu, opakovat např. výrazy exodus, Bůh, Pán a nemít osobní vztah, nemít prožito onu základní proměnu, nerespektovat Jeho vůli, snažit se disponovat Bohem a činit z Něho služebníka svých zájmů, své touhy po moci, prestiže, sebeuplatnění a sebestvrzování. Naopak vylučovat živého a osvobozujícího Hospodina z lidského srdce či různých oblastí života a nezobrazovat a nezpodobovat Jej způsobem, který odpovídá ideji člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobě i skutečnosti a zkušenosti osvobození, prostě o Něm nesvědčit odpovídající proměnou, smýšlením, postoji a jednáním.²⁷³

Osvobozující Hospodin je rovněž Stvořitelem. Z toho vyplývá, že člověk a příroda jsou Jeho stvořením. Ani člověk, ani svět proto nejsou bohy a nesmí se považovat za Boha (viz Ex 20,3-6; Dt 5,7-10). Prohlašováním lidí či přírody za Boha by se člověk zbavil darované svobody a rozměru základního a zakládajícího vztahu, který zajišťuje lidskému životu bezpodmínečnou, jedinečnou a nezaměnitelnou existenci.²⁷⁴

Připomeneme-li si normativní ideu člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobě, vyvodíme závěr, že by jakékoli vytváření a uctívání jiných bohů bylo pod úroveň-obraz-důstojnost člověka. Vidíme, že jde o člověka samého a lidské soužití, resp. o jeho ochranu.

5.2.2 Malé prozatímní shrnutí

Následující komentář k předchozím veršům Dekalogu zařadíme jako prozatímní shrnutí a text k další možné reflexi:²⁷⁵ „*V preambuli Dekalogu uzavírá Hospodin svůj smluvní vztah s Izraelem a otevírá zároveň prostor svobody, který je chráněn proti zotročujícím silám a v němž může být Boží lid s důvěrou oddaný Jeho slovu*“ (...)

²⁷³ Srov. Lochman Jan Milíč: *Wegweisung der Freiheit. Die Zehn Gebote*, s. 48-52; Beneš Jiří: *Desátka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*, s. 118-122.

²⁷⁴ Srov. Lochman Jan Milíč: *Wegweisung der Freiheit. Die Zehn Gebote*, s. 22-23.

²⁷⁵ Markl Dominik: *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19-24 und Dtn 5*, s. 103, 110.

„V Ex 20,3-6 se Hospodin staví na odpor všem možným pasivním objektům utváření v podobě jiných bohů (v3-5b) svou vášnivou živostí (působivostí) a souměřitelností ve vztahu (v5c-6). Tím zaslubuje trvalou relevanci vztahu smlouvy a spolehlivý význam dalších požadavků. Tomu neodpovídá také na straně adresátů nic jiného než postoj jednající lásky (v6).“

5.3 Varování před manipulací, egoismem a výzva k odpovídajícímu svědectví

Posuneme se ke slovu dle Ex 20,7 a Dtn 5,11: ekumenický překlad nabízí znění „*Nezneužíješ jména Hospodina, svého Boha*“ a překlad Bible Překlad 21. století „*Neužívej jméno Hospodina, svého Boha, nadarmo*“. Bibliista Jiří Beneš překládá ve snaze o doslovný překlad „*Nenesíš jméno – Hospodin je tvůj Bůh – nadarmo, protože Hospodin neočistí toho, kdo nese jméno jeho nadarmo*“ a předkládá ještě variantu „*Nenosíš jméno Hospodina, svého Boha, k nepravosti, neboť nezprošťuje Hospodin viny toho, kdo nosí jeho jméno k nepravosti*“. Nabízí v tomto směru výklad jiného bibliisty, jenž interpretuje v tom smyslu, aby se Jméno Hospodin neužívalo „*ve prospěch věcí či instancí, které nesouvisejí se Jménem jako událostí exodu*“²⁷⁶.

Vyplatilo se, že jsme si blíže představili Boží jméno. Rovněž i tato slova nelze nevidět v souvislosti s porozuměním události exodu a základem Dekalogu (srov. Ex 20,2; Dtn 5,6). Zde proto budou také ve hře aspekty jedinečnosti, spolehlivosti, nedisponovatelnosti a výlučnosti Boha stvořitele a osvoboditel dle Jeho Jména. Půjde o to, aby vyznavač tyto obsahy žil a zprostředkovával druhým. V rozporu s tím budou falešné představy a informace o Bohu. Jedná se i o připomenutí, aby ten, kdo zachází s Dekalogem, nezapomínal na záchranné, osvobozující a proměňující dílo svého Boha a aby přinášelo odpovídající ovoce i pro druhé. Ten a ti, kdo zakusili a zakoušejí Hospodinovo osvobozující a proměňující jednání, mohou a mají o tom vydávat svědectví. Stejně tak jsme uvažovali u ideje člověka stvořeného podle Božího obrazu a podobenství, z něhož také plyne reprezentování stvořitele, zapojení do Jeho působení a odůvodnění pro určité smýšlení, postoje a jednání. I zde máme na mysli darovanou, získanou a osvědčovanou zodpovědnou svobodu a identitu Bohem pojmenovaných či označených.

²⁷⁶ Beneš Jiří: Desítka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku, s. 118.

Nepopírá se výklad o varování před magickým a manipulativním používáním Božího jména.

Někdo, kdo se označuje za „věřícího“, může používat slovo Bůh či se jím zaklínat, přesto nemusí jít o život s Ním a z Něho a o snahu naplňovat Jeho záměry, ale může mu jít jen o vlastní zájmy. Jan M. Lochman proto vyjadřuje zneužití Božího jména takto: „*takový člověk nedává sebe Bohu k dispozici, ale dává si Boha k dispozici, domestikuje jeho svaté Jméno pro bezbožné nebo pseudo-svaté účely. Z Boha osvobození se stává privátní bůh*“²⁷⁷.

Už z dosud napsaného k tomuto přikázání vidíme, že se jedná o mnohem náročnější sdělení a výzvu, než často uváděný zákaz říkat „Ježíšmarjá“.

A to jsme se ještě nedostali k dalšímu závažnému způsobu zneužívání Boží jména. Myslíme tím egoismus zahalený do náboženských frází, funkcí, obleků a praktik, které „činí Boha služebníkem čistě světských nároků církve, náboženské společnosti či jedinců“²⁷⁸, jímž jde jen o vlastní sebepotvrzování, uplatnění, realizaci, moc, vliv, kariéru a peníze. Takoví lidé neponesou Boží jméno dle biblických svědectví, ale spíše jméno své či své instituce ve stylu politické strany s náboženským obsahem. Stávají se spíše překážkou pro poselství o osobním, osvobozujícím, milujícím, jedinečném, spolehlivém a nedisponovatelném živém Bohu a pro jeho následování.

Jako shrnující komentář k veršům dle Ex 20,2-7 a odpovídajících z Dt poslouží tyto řádky:²⁷⁹ „*První odstavec Dekalogu (...) načrtává celkově hrubý reliéf smluvního vztahu: Hospodin jej poskytuje jako prostor svobody (v2). V něm požaduje univerzální suverenitu (v3-5b) i afektivní a aktivní věrnost (v5c-6). Vztah pramení z minulosti (v2), směřuje do budoucnosti (v5c-6) a je prostorově neomezen (v4). Prostřednictvím témat smlouva, osvobození, bohové (božstva), stvoření, věrnost, hřích, láska, nenávisť a Boží jméno naznačuje odstavec malé teologické kompendium. Některé z těchto prvků se váží na vyprávění o tom, co se již událo (stvoření, exodus), další otevírají stránky, které se ještě budou rozvíjet (svazek, cizí bohové, formule milosti). Zároveň kladou v2-7 základy ústavy společnosti (1.5.1).*“

²⁷⁷ Lochman Jan Milíč: Wegweisung der Freiheit. Die Zehn Gebote, s. 50.

²⁷⁸ Tamtéž.

²⁷⁹ Markl Dominik: Der des Dekalog als Verfassung Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19-24 und Dtn 5, s. 112.

5. 4 Poslední smysl a cíl stvoření, exodu a lidské existence

Text Dekalogu pokračuje slovy „Pamatuj na den odpočinku, že ti má být svatý. Šest dní budeš pracovat a dělat všechnu svou práci. Ale sedmý den je den odpočinití Hospodina, tvého Boha. Nebudeš dělat žádnou práci ani ty ani tvůj syn a tvá dcera ani tvůj otrok a tvá otrokyně ani tvé dobytče ani tvůj host, který žije v tvých branách. V šesti dnech učinil Hospodin nebe i zemi, moře a všechno, co je v nich, a sedmého dne odpočinul. Proto požehnal Hospodin den odpočinku a oddělil jej jako svatý“ (Ex 20,8-11).

Ataké „Dbej na den odpočinku, aby ti byl svatý, jak ti přikázal Hospodin, tvůj Bůh. Šest dní budeš pracovat a dělat všechnu svou práci. Ale sedmý den je den odpočinití Hospodina, tvého Boha. Nebudeš dělat žádnou práci ani ty ani tvůj syn a tvá dcera ani tvůj otrok a tvá otrokyně ani tvůj býk a tvůj osel, žádné tvé dobytče ani tvůj host, který žije v tvých branách, aby odpočinul tvůj otrok a tvá otrokyně tak jako ty. Pamatuj, že jsi byl otrokem v egyptské zemi a že tě Hospodin, tvůj Bůh, odtud vyvedl pevnou rukou a vztaženou paží. Proto ti přikázal Hospodin, tvůj Bůh, dodržovat den odpočinku“ (Dtn 20,12-15).

Oba úryvky nejsou úplně ve svém znění totožné a vykazují určité obměny. V textu dle Dtn je zdůrazněna rovnost či vzájemnost: „...aby odpočinul (...) jako ty“. Připomene nám to styl přikázání lásky: miluj bližního jako sebe sama. I ten druhý – zde dokonce otrok a otrokyně – je stvořen „jako ty“ k Božimu obrazu a podobnosti.

My se však dotkneme více jen rozdílu odůvodnění slavení dne odpočinku: zatímco ve znění knihy Exodus najdeme odkaz na stvoření, v druhém případě odkaz na vysvobození z otroctví, na událost exodu. Stvoření i událost exodu mají svůj smysl a cíl, proto bude slavení dne odpočinku-dne šabatu souviset s tímto smyslem a cílem. Můžeme krátce předeslat, že v obou případech je zajištěno bytí a život oslovených lidí Stvořitelem Hospodinem a není tedy výsledkem lidské produkce či snaživosti. V obou případech jde o blízkost a sounáležitost Stvořitele Hospodina s jeho lidmi. Stvoření i exodus jsou předně dary pro člověka, takže je co a proč slavit a tímto slavením si dary připomínat. Z těchto darů vyplývají také zodpovědnosti a úkoly. V obou případech se jedná o darovanou, nabytou svobodu, která se má osvědčit a uchovat. Na tak zásadní existenciální sdělení a skutečnosti je potřeba se pravidelně rozvzpomínat a zpřítomňovat je i slavením. Posledním smyslem a cílem stvoření, exodu a lidského bytí je vzájemné patření si Hospodina s člověkem a kom-

pletně definitivně zdařilý lidský život. Dále proto nahlédneme do některých exegetických poznámek vybraných biblistů.²⁸⁰

Záměr slavení dne šabatu je spatřován ve vnitřním obratu k Hospodinu, v náležitosti Hospodinu a v soustředěnosti na Jeho dílo. Den šabatu je označován jako svátek či výroční den svobody a osvobození. Proto má důsledky, které mohou měnit svět. Nepřehlédnutelný je solidární rozměr, který myslí na celé stvoření, dokonce na ty, kdo jsou společensky zbaveni práv. Sami bývalí otroci nemají po svém osvobození zapomínat, k čemu je získaná svoboda zavazuje. Mají stálý úkol ulevovat zejména těm nejpotřebnějším. Stvoření není chápáno jako cíl sám o sobě a takto sobě přenecháno, ale má smysl jen ve společenství se Stvořitelem Bohem. Lidské srdce dosáhne pokoje-odpočinku jen v blízkosti Hospodina a v setkání s Ním. Zohledňují se zároveň základní lidské potřeby. Jako určité shrnutí akcentů nabízáme současně k další úvaze a interpretaci tato slova dvou biblistů:

„...toto přikázání nás chrání před zaslepující a zotročující absolutizací toho, co je proveditelné (...) S odkazem na šabat Boha a člověka vidí definitivní odůvodnění a určení lidského bytí v příklonu svobodné milosti Boží, tedy ve skutečnosti, jež není proveditelná, vyprodukovatelná a která se má projevat i ve vztahu k bližním proti vši nemilosrdnosti vztahů a poměrů (...) Svátek svobody hájí a podporuje tento centrální zájem člověka: nikdy zcela přepočitatelnou (zúčtovatelnou) svobodnou dimenzi lidského bytí...“²⁸¹

„V šabatu podřizuje Hospodin veškerý hospodářský proces rytmu, který odpovídá jeho vložení do univerzálních procesů (v11), prolamuje logiku účelové racionality a vyrovnává sociální vztahy (v10) ve znovuvědomění si fundamentálního vztahu ke stvořiteli (v9.11).“²⁸²

5.5 Vděčnost, naplněné prožívání času a otevřená budoucnost

Následující slova Dekalogu dle ekumenického překladu Bible zní: „*Cti svého otce i matku, abys byl dlouho živ na zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh*“ (Ex

²⁸⁰ Srov. Lochman Jan Milíč: *Wegweisung der Freiheit. Die Zehn Gebote*, s. 53-67; Beneš Jiří: *Desátka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*, s. 124-130.

²⁸¹ Lochman Jan Milíč: *Wegweisung der Freiheit. Die Zehn Gebote*, s. 67.

²⁸² Markl Dominik: *Der des Dekalog als Verfassung Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19-24 und Dtn 5*, s. 117.

20,12; Dtn 5,16). Vedle něho položíme překlad Jiřího Beneše „*Važ si otce svého a matky své, aby se prodloužily dny tvé na zemi, kterou Hospodin Bůh tvůj dává tobě.*“²⁸³ Důvodem výrazu „*važ si*“ je hebrejské sloveso, které znamená vážit si, brát vážně a ctít, ale nezlehčovat, lehkovážně nepodceňovat a neuctívat. Otec, matka či předchozí generace mají dle výkladu určitou váhu, jsou vážení, jsou považováni za vážné, a proto je se nemají zlehčovat, ale má se podporovat jejich vážnost i nést jejich tíha ve smyslu náročnosti takového nelehkého úkolu.

Bylo by velmi necitlivé a neodpovídající, kdyby chtěl někdo zejména dětem zanedbávaným, týraným či sexuálně zneužívaným v prostředí rodiny nebo dětem, které rodiče odložily či prodaly, přikazovat na základě slov Dekalogu úctu a lásku k rodičům a chtít tím jednostranně takto nábožensky pojatým příkázáním řešit celou problematiku jejich situace a stavu. Podobné nepochopení či zneužití příkázání představuje jednání církevní autority, která neodpovídala dlouho na dopisy oběti sexuálního zneužití ze strany kněze v církvi, aby se k situaci a případu vyjádřila, až nakonec po dalším naléhání poslala oběti dopis s výzvou, že by měla odpustit. Tato slova Dekalogu také nevedou k žádné slepé poslušnosti a zbožštění či kultu autority v rodině či nějaké instituci a netýkají se pouze vztahu dětí k rodičům.

Už není ani potřeba připomínat, že i zde platí kontext smyslu základní související události pro Dekalog a jeho prvního slova či prologu. Proto podotýká Jan M. Lochman: „*Jestliže by nějaká konkrétní forma lidského soužití v manželství, rodině i v oblastech jiných společenství či společnosti byla v rozporu se základním osobozujícím přáním Dekalogu, když je například jedna strana, jedno pohlaví, jedna generace druhými utlačována či utiskována, jak se často v dějinách i církevních dějinách děje, pak nelze nikdy takovou strukturu legitimovat Božím příkázáním, ale naopak změnit.*“²⁸⁴

Jde zde o důležité vztahy, které se týkají vztahu k Hospodinu, a Bůh a jeho slovo se zase dotýkají těchto vztahů. V těchto vztazích je možno zakoušet Hospodinovu přítomnost a je možné si uvědomovat a připomínat původ a základ blízkých lidských vztahů. Interpretace ideje člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství ukázala, že je člověk pozván a určen, aby měl účast na Božím stvoři-

²⁸³ Beneš Jiří: Desítka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku, s. 142.

²⁸⁴ Lochman Jan Milíč: Wegweisung der Freiheit. Die Zehn Gebote, s. 72.

telském životě a poslání. I vzájemná úcta, vážnost, láska mají svou prapůvodní sílu a původ v Boží aktivitě a lásce.²⁸⁵

Proto slova Dekalogu připomínají, že je pro člověka a jeho vztah dobré, aby nezapomínal na své kořeny a na ty předchozí svědky a generace, kteří se podíleli a podílejí na žití a předávání takového poselství. Nakonec i bez biologického zplodění by si nikdo sám nedaroval život. Nikdo přece nezačíná od nuly, ale je zploden, rodí se do prostředí určitých vztahů, potřebuje ke svému rozvoji vztahy, podněty, péči, podporu a vymoženosti z okolí. Tím prvním, základním a zásadním jsou pro člověka rodiče a rodinné prostředí. Je na místě vděčnost, důvěra a snaha péči v dalším průběhu života za daných okolností opětovat, i když s sebou přináší i těžkosti stárnutí a stáří. Je oprávněnou námitkou, že ne každý musí mít štěstí na takové dětství a někdo může být přesvědčen, že by raději nebyl, než aby musel prožívat takový život.

Není proto řeč o absolutizaci či kultu rodiče, rodiny nebo autority, nýbrž se dokonce na základě zkušeností vyvozuje, že „*existují v lidském životě významy, které mohou být důležitější než rodina, tradice, nadřazená autorita. Existují situace, v nichž se musí a může vyřešit napětí bolestných konfliktů, jež plyne z této situace. Existují také hraniční situace 'exodu' z nanormovaných struktur rodiny, tradičních způsobů života a společnosti...*“²⁸⁶. Probírané slovo Dekalogu má však další část, v níž hovoří o „*prodloužených či povedených dnech*“ života adresáta, jemuž do života vstoupil Hospodin a on si toho váží a odráží se to v jeho životě. Vyjadřuje se tím kvalitou života, hodnotné a nepromarněné, naplněné, ne prázdné prožití času života.²⁸⁷

Zaslíbená země je darovaná Hospodinem. Jedná se o zemi, v níž je otevřena budoucnost a probíhá život dle Hospodinových slov, která zajišťují kvalitu života různým generacím²⁸⁸ v různých vztazích a oblastech života.

V uvedených slovech slyšíme zaslíbení, jemuž záleží na ochraně a rozvoji života, který proto potřebuje určitý řád a ukazatele a kterému leží na srdci „*obnova a prohlubování životních možností ve svobodě a lásce*“.²⁸⁹

²⁸⁵ Srov. tamtéž.

²⁸⁶ Tamtéž, s. 75.

²⁸⁷ Srov. Beneš Jirí: Desítka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku, s. 143.

²⁸⁸ Srov. tamtéž.

²⁸⁹ Lochman Jan Milíč: Wegweisung der Freiheit. Die Zehn Gebote, s. 79.

Oba dva poslední probrané ukazatele cesty svobody a života (viz Ex 20,8-12) vložíme do shrnutí, jež má zároveň posloužit jako text k dalším osobním úvahám a reflexím ve vztahu k přednáškám a souvisejícím výběrovým předmětům: „...stabilizuje svazek s Bohem na primární úrovni lidského soužití, totiž velké rodiny: společně znovuvědomování si základů veškeré existence ve stvořitelském jednání (v8-11) i úcta vůči rodičům (v12) – prostředníkům stvořitelské moci a Tóry -, tvoří zároveň duchovní a sociální fundament smluvního vztahu. Jako již ve v2-7 zahrnuje vztah komplementárně čas a prostor: tím, že Boží lid pravidelně světlí čas pro Hospodina (v8-11), jako On stále poskytuje životní prostor, je časoprostorová existence Izraele obklopena vztahem s Ním.“²⁹⁰

5.6 Ochrana bližního a základních dober života, manželského vztahu a vlastnictví

Navážeme příkázáními (viz Ex 20,13-15), která se dotýkají širšího sociálního okolí či širších společenských vztahů a která mají chránit bližního a základní dobra života, manželského vztahu a vlastnictví. Mají tím zajišťovat fundamentální sociální jistotu v existenční, rodinné a ekonomické oblasti.²⁹¹

5.6.1. Zákaz zabít nevinný život a ochrana s rozvojem života

Různé překlady Ex 20,13/Dt 5,17 – „Nezabiješ, nezabiješ, nezabíjej“, „Nevraždi, nebudeš vraždit“ – ukazují na snahu vystihnout, koho že nelze zabít. Proto se obrátíme na biblisty,²⁹² kteří nám znalostí hebrejštiny pomohou porozumět tomu, jaké zabíjení se zde zapovídá a čím život se chrání. Kromě toho se podíváme na některá jiná biblická místa, která hovoří o zabíjení či nezabíjení. Můžeme předeslat, že zákaz zabíjet nebude dle těchto odkazů absolutní.

Použitý tvar hebrejského slovesa znamená v užším smyslu slova vraždit a v přeneseném širším slova smyslu i zabít. Hospodinův vyznavač nikoho úmyslně nevraždí ani nezabíjí z bezuzdnosti nebo nedbalosti. Míní se proto předně vražda,

²⁹⁰ Markl Dominik: Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19-24 und Dtn 5, s. 117.

²⁹¹ Srov. tamtéž, s. 119.

²⁹² Lochman Jan Milíč: Wegweisung der Freiheit. Die Zehn Gebote, s. 82-88; Markl Dominik: Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19-24 und Dtn 5, s. 120-121; Beneš Jiří: Desítka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku, s. 149-152.

tedy akt svévolného zničení života, a dále nezákonné zabití, které narušuje společenství. Toto společenství ale jinak praktikovalo trest smrti a zabíjelo ve válce. Použité hebrejské sloveso se vyskytuje v knize Exodus jen právě zde a v Pentateuchu (pět knih Mojžíšových) poprvé zde.

Uvedeme si dále jiná vybraná biblická místa, kde se vyskytují výrazy s kořenem tohoto hebrejského slovesa:

Nu 35,16-21.30-31: „¹⁶Udeří-li někdo někoho železným předmětem tak, že dotyčný zemře, je to vrah a jako vrah musí zemřít. ¹⁷Vezme-li do ruky kámen, kterým lze zabít, a udeří někoho tak, že dotyčný zemře, je to vrah a jako vrah musí zemřít. ¹⁸Vezme-li do ruky dřevěný předmět, kterým lze zabít, a udeří někoho tak, že dotyčný zemře, je to vrah a jako vrah musí zemřít. ¹⁹Vraha zabije krevní mstitel; jakmile ho dopadne, zabije ho. ²⁰Strčí-li někdo do někoho z nenávisti nebo po něm něco úmyslně hodí tak, že dotyčný zemře, ²¹anebo někoho z nepřátelství udeří pěstí tak, že dotyčný zemře, pak musí ten, kdo ho udeřil, zemřít – je to vrah. Vraha zabije krevní mstitel; jakmile ho dopadne, zabije ho (...)

³⁰Každého vraha, který někoho zabil, bude možno odsoudit k smrti jen podle výpovědi několika svědků; k jeho usmrcení nestačí výpověď jednoho svědka. ³¹Za život vraha nepřijmete výkupné; jako svévolník je hoden smrti a musí zemřít.“

Z řádků vyčteme pojmenované jednání vraha, ale i legální zabití či usmrcení vraha. V obou případech se stejným kořenem hebrejského slovesa. To nás vede dále k tomu, abychom předložili i další verše citované knihy a její kapitoly, kde se vyskytuje stejné hebrejské slovo, i když nepůjde o vraždu:

„Strčí-li však někdo do někoho náhodou, a ne z nepřátelství, anebo po něm hodí nějaký předmět, ale neúmyslně, anebo na něj z nepozornosti shodí jakýkoli kámen, který může zabít, a dotyčný zemře, ačkoli viník nebyl jeho nepřitelem a nezamýšlel mu nic zlého, ²⁴pak mezi tím, kdo udeřil, a krevním mstitelem rozhodne obec podle těchto soudních pravidel. ²⁵Obec ochrání toho, kdo zabil, před krevním mstitelem a umožní mu návrat do útočištného města, kam se uchýlil. Tam bude bydlet až do smrti nejvyššího kněze pomazaného svatým olejem. ²⁶Pokud se ale ten, kdo někoho zabil, odváží vyjít za hranice svého útočištného města ²⁷a krevní mstitel ho najde mimo jeho hranice a zabije ho, nebude mstitel vinen prolitou krví. ²⁸Ten, kdo někoho zabil, má totiž pobývat ve svém útočištném městě až do smrti nejvyššího kněze. Teprve po jeho smrti se smí vrátit na svůj vlastní pozemek“ (Nu 35,22-28).

Dostali jsme se tak i k tématu tzv. útočištných měst, v jejichž okruhu se setkáme s největším výskytem onoho hebrejského slovesa a která měla sloužit k ochraně těch, kdo zabili neúmyslně a zamezovat tak dalšímu zabíjení:

„Oddělíš si tři města uprostřed své země, kterou ti Hospodin, tvůj Bůh, dává, abys ji obsadil. Upravíš si k nim cestu a rozdělíš na tři díly území své země, kterou ti přiděluje do dědictví Hospodin, tvůj Bůh, aby tam mohl utéci každý, kdo zabil. A tak tomu bude s tím, kdo zabil a uteče se tam, aby zůstal naživu: Kdo zabil svého bližního neúmyslně, aniž jej kdy předtím nenáviděl, třeba ten, kdo by šel se svým bližním do lesa rubat dříví a rozmáchl se sekerou při kácení stromu a železo by se vysmeklo z topírka a zasáhlo jeho bližního tak, že by zemřel, ten ať se uteče do jednoho z těch měst, aby zůstal naživu. Jinak by ho jako vraha pronásledoval v rozhořčení svého srdce krevní mstitel, a kdyby cesta byla příliš daleká, dostihl by ho a zabil by ho. On však není hoden smrti, protože zabitého neměl nikdy předtím v nenávisti“ (Dt 19,2-6).

Asi bychom ve všech citovaných biblických textech neměli přehlédnout motiv nenávisti jako důležité kritérium rozlišování.

Jestliže Hospodinův svědek nevráždí a i jinak nezabíjí, je vlastně podobný útočištnému městu, protože chrání život, zabraňuje zabíjení, zajišťuje nedotknutelnost a nezranitelnost života bližního a nepotřebuje si zabezpečovat svou existenci smrtí nebo poškozením druhých lidí. Život jeho bližního je vedle něho v bezpečí.²⁹³

Hospodinův vyznavač ze sebe nečiní pána nad životem a smrtí, respektuje božské a základní právo bližního na život i skutečnost, že každý člověk je stvořen k Božímu obrazu a podobnosti – „Kdo prolíje krev člověka, toho krev bude člověkem prolita, neboť k obrazu Božímu učinil Bůh člověka“ (Gen 9,6) – , což zůstává jako normativní idea darem, i když někdo selže v jejím naplňování jako úkolu:

„Kain Hospodinu odvětil: ‚Můj zločin je větší, než je možno odčinit. Hle, vypudil jsi mě dnes ze země. Budu se muset skrývat před tvou tváří. Stal jsem se na zemi psancem a štvancem. Každý, kdo mě najde, bude mě moci zabít.‘ Ale Hospodin řekl: ‚Nikoli, kdo by Kaina zabil, bude postižen sedmeronásobnou pomstou.‘ A Hospodin poznamenal Kaina znamením, aby jej nikdo, kdo ho najde, nezabil“ (Gen 4,13-15).

Zjevně je snahou zamezovat mstě a roztáčení kola dalšího násilí a zabíjení.

²⁹³ Srov. Beneš Jiří: Desátka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku, s. 152-153.

Biblista Jiří Beneš ještě doporučuje k porozumění tomuto prikázání tři příklady:²⁹⁴

Dle knihy Soudců (20,4-6): zločin představuje sexuální zneužití či znásilnění ženy, která následkem toho zemřela, aniž by její smrt primárně zamýšleli, spíše chtěli zabít jejího muže;

Dle 1. knihy Královské (21): úkladná vražda, kterou spáchají zástupci společenství na základě intrik a zosnovaného plánu královny na majiteli vinice; za vraha je označen i manžel královny, jenž toužil po vinařově majetku a pak si jej po jeho smrti zabral;

Dle Žalmu 94,6: vražda sirotka, vdovy a bezdomovce.

Nastíněný význam příslušného hebrejského slovesa ukázal, že by se jednalo o zúžení prikázání Dekalogu, kdybychom jej překládali jen v souvislosti s vraždou a zapomněli dále i na ochranu a podporu života jako chráněného dobra. Můžeme si proto dovolit vyjádření, že je vážně míněno zapovězení zabít nevinný život. Opět je možno zopakovat kontext Hospodinova záchraného činu, nabytí a osvědčování svobody i ideu člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství jako předpoklad biblického étosu. Vyčíst lze zapovězení zabít nedovoleně.²⁹⁵

5.6.1.1 Antiteze Ježíšovy horské řeči

Jedním z nejvýznamnějších shrnutí biblického novozákonního étosu je tzv. Ježíšova Horská řeč (Mt 4,25-8,1), někdy označovaná dokonce jako Magna Charta křesťanské mravnosti. V ní se vyrovnává křesťanská obec se Zákonem, a tedy i s Dekalogem, resp. jeho výkladem, a do ní patří proto i tzv. antiteze. První uvedenou antitezí je tato:

„Slyšeli jste, že bylo řečeno otcům: ‚Nezabiješ! Kdo by zabil, bude vydán soudu.‘ Já však (nad to) vám pravím, že již ten, kdo se hněvá na svého bratra, bude vydán soudu; kdo snižuje svého bratra, bude vydán radě; a kdo svého bratra zatracuje, propadne ohnivému pecku. Přinášíš-li tedy svůj dar na oltář a tam se rozpomeněš, že tvůj bratr má něco proti tobě, nech svůj dar před oltářem a jdi se nejprve smířit se svým bratrem; potom teprve přijď a přines svůj dar. Dohodni se se svým protivníkem včas, dokud jsi s ním na cestě k soudu, aby tě neodevzdal soudci a soudce

²⁹⁴ Srov. tamtéž, s. 151.

²⁹⁵ Srov. Ernst Stephan: Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, s. 68.

žalářníkovi, a byl bys uvržen do vězení. Amen, pravím ti, že odtud nevyjdeš, dokud nezaplatíš do posledního haléře“ (Mt 5,21-26). Zařadíme ji jako příklad (spolu s následnou antitezí s ohledem na vztahy mezi mužem a ženou a cizoložství: viz a srov. s kapitolou o člověku ve dvojím vydání a s kapitolou o lidské sexualitě) antitezí a témat Horské řeči.

I v tomto případě platí, že se jedná o radikalizaci a aktualizaci chápání a výkladu Zákona, resp. Dekalogu. Místo Mojžíše je na hoře učitelem a zprostředkovatelem Boží vůle Ježíš z Nazaretu. Z přečtení antiteze vnímáme minimálně posun k postojům a smýšlení. Nezůstává stát u zákazu vnějšího zabití či zavraždění. Ukazuje, že tím, že někdo někoho nezavraždil či nezabil, ještě nenaplnil smysl tohoto přikázání a nemůže tím ještě pokládat sebe za dobrého člověka.

Lidský život jako fundamentální dobro člověka je odůvodněním přikázání. Lidský život se má chránit, podporovat a rozvíjet. Jen část ochrany představuje jako minimální požadavek zákaz vraždit či zabít nevinný život. Lidský život lze omezovat, ohrožovat, poškozovat či zraňovat i jinak než vraždou a zabitím. Slýcháváme např., že „někdo někoho zabil pohledem“, že „jde přes mrtvoly“, že „zničil jeho život“, že „jej znemožnil či umlčel pomluvou“ apod. Máme zkušenost, jak dovede ubližovat, zraňovat nebo „ubíjet či zabít“ lidské slovo či gesto pohrdání, výsměchu, nadřazenosti nebo arogance. Zášť a nenávisť mohou vést k doslovnému zabití či jiné podobě násilí. Proto ochrana lidského života bude obsahovat více než jen zákaz a následné stíhání vraždy či nějaké podoby fyzického zabití. V prevenci bude hrát důležitou roli uzdravování lidského srdce, vztahů a cesta ke smíření.²⁹⁶

Jde zde nejen o paradoxní jednotlivý požadavek či pouhé překonání starozákonního přikázání, ale mnohem více o uzdravení (osvobození) zlomyslnosti lidského srdce a o zásadní právo bližního jako osoby. Nárok osobní důstojnosti druhého člověka je totiž ohrožen hněvem (zlobou, záští) nebo pohledem plným žádosťi o rozkoš. Proti důstojnosti druhého nejednáme teprve tím, že porušujeme právem chráněná základní dobra jeho života, ale už dříve, totiž když jsme vůči němu zlí v myšlenkách a hněváme se na něho. Nemáme také přijmout stanovisko zákona k tomu, abychom omezili náklonnost (podporu) k bližnímu.²⁹⁷

²⁹⁶ Srov. tamtéž, s. 83-84.

²⁹⁷ Srov. Schockenhoff Eberhard: *Naturrecht und Menschenwürde: universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verl., 1996, s. 280.

Širší a hlubší záběr podpory a rozvoje lidského života může připomenout příklad základních životních potřeb a z nich vyplývajících lidských práv dětí a odtud služeb jako povinností odpovídajících adresátů. Nebo můžeme propojit příkladem triády lidskoprávních povinností, kam náleží nejen respektovat, chránit, ale i zajišťovat („fulfil“) podmínky pro využití a uskutečňování práv. Nakonec láska je a má být vynalézavá i ve smyslu ochrany, podpory a rozvoje intence této antiteze.

5.6.1.2 Směrovka k pozitivnímu naplňování

Od negativního vymezení (zákazu) jsme dospěli k pozitivnímu porozumění naplňování slova „Nezabíješ“. Neupřeli jsme na doslovném zákazu, ale sledovali chráněné dobro v základu. Nyní si uvedeme ještě několik biblických míst a následně vyvodíme určité výtěžky.

Nejprve citace, v nichž rozpoznáme zacházení s Dekalogem v Novém zákoně: „*Slychali jste, že předkům bylo řečeno: ‚Nezabíjej,‘ a kdokoli by někoho zabil, bude vydán soudu*“ (Mt 5,21).

„*Příkázání znáš: ‚Necizolož, nezabíjej, nekrad', nelži, nepodváděj, cti svého otce i matku*“ (Mk 10,19).

„*Vždyť příkázání ‚Necizolož, nezabíjej, nekrad', nezavid'*“ a všechna ostatní jsou shrnuta ve větě: „*Miluj svého bližního jako sám sebe*“ (Řím 13,9). Nepřehlédněme spojitost s příkázáním lásky.

„*Tentýž, kdo řekl: ‚Necizolož,‘ řekl také: ‚Nezabíjej.‘ Pokud tedy necizoložíš, ale zabíjíš, přestupuješ Zákon*“ (Jak 2,11). Zde bychom použitím analogie znaku nedílnosti lidských práv mohli poukázat na naplňování celku, nejen některých slov Dekalogu.

K důvodu vraždy se vyjadřuje 1 Jan 3,12.15: „*Ne jako Kain, který byl z ďábla a zavraždil svého bratra. A proč ho zabil? Protože jeho skutky byly zlé, ale skutky jeho bratra spravedlivé (...)* Kdo nenávidí bratra, je vrah; a víte, že žádný vrah v sobě nemá věčný život.“

Zaznívá krajní manifestace nelidské zlomyslnosti (zloby). Nenávist a vražda ve spojení se závistí a žárlivostí spolupůsobí. Útokem na lidský život je už vražedné (nenávistné) smýšlení, v němž někomu někdo přeje něco zlého, a ne až vykonaný čin. Proto v Matoušově horské řeči dochází k zmíněné radikalizaci výkladu příkázání. Porušením příkázání je již vnitřní postoj, s nímž přistupuji k druhému. Ke zmíněnému hněvu (zlobě, zášti, nenávisti, přezírání, pohrdání) patří nejen

pocit msty nebo emocionální výbuch, ale i postoj k bližnímu, který mu zpochybňuje (upírá) právo na existenci, brání mu záměrně v rozvoji jeho života, zraňuje jej v jeho bytí osoby (včetně zlého slova, nespravedlivého soudu a pomluvy). Jde proto o zásadní ochranu a rozvoj lidského života a vnitřní postoj, s nímž se někdo setkává se svým bližním. Porušení daného přikázání podle toho neznamená až naplnění objektivní skutkové podstaty zavraždění, resp. nezákonného zabití. Objevuje se negativní hranice (chrání před ataky vůči tělesnému životu druhých) i pozitivní výzva se závazkem (setkávat se s bližními s přízní, přáním dobra, laskavostí a ochotou pomoci a prokazovat jim lásku a solidaritu; zahrnuje požadavek odpouštět a milosrdenství, jejich míru nelze omezovat odvoláváním se na vlastní právní hledisko).²⁹⁸

V linii výkladu přikázání „Nezabiješ“, resp. antiteze a souvislosti s přikázáním lásky, můžeme předestřít příklady z různých církevních tradic:

Martin Luther přibližuje smysl tohoto přikázání v Malém katechismu takto: „*Máme cít a milovat Boha tím, že nezpůsobíme našemu bližnímu žádnou škodu na jeho těle ani žádnou utrpení, ale budeme mu pomáhat a sloužit mu ve všech situacích nouze.*“ Ve Velkém katechismu pak tuto myšlenku rozvíjí s ohledem na Horskou řeč a konstatuje, že proviněním není až vědomé poškození, ale už odeprání lásky, která někoho udržuje při životě. Jde proto o pomoc, ochranu, obhajobu, podporu a zachování ve vztahu k životu bližního v plném smyslu. Cíl spatřuje v úplném zachování života, jež odpovídá požadavku přikázání lásky. Interpretace obsahuje prvky defensivně-ochranné i terapeuticko-podpůrné. Jan Kalvín vykládal přikázání „Nezabiješ“ na dvou rovinách: zákaz veškerého bezpráví a používání násilí vůči (nevinnému) bližnímu i příkaz v souvislosti s přikázáním lásky – „*Neboť výsledkem není vůbec žádný zákaz, ale jasný a výslovný příkaz: máš milovat svého bližního. Naše přikázání z toho udělá jen zvláštní použití na život bližního.*“²⁹⁹

Papež Jan Pavel II. také zdůrazňuje v encyklice *Evangelium vitae* závazek k plné podpoře a opoře života bližního: „*Boží přikázání o ochraně života člověka má proto svůj nejhlubší aspekt v požadavku úcty a lásky vůči každému člověku a jeho životu*“ (čl. 41); „*Přikázání 'Nezabiješ' určuje tedy východisko pro cestu skutečné*

²⁹⁸ Srov. Schockenhoff Eberhard: *Ethik des Lebens*, s. 186-188.

²⁹⁹ Tamtéž, s. 188-189.

svobody, která nás vede k tomu, abychom aktivně podporovali život a rozvíjeli určité postoje a způsoby jednání ve službě životu: tím naplnujeme naši zodpovědnost vůči lidem, kteří se nám svěřili a projevíli důvěru, a vyjadřujeme Bohu v jednání a v pravdivosti naši vděčnost za velký dar života.“ (čl. 76).³⁰⁰

5.6.2 Nezneužívaná, zodpovědná sexualita a ochrana partnerských vztahů

Další příkázání překládané pomocí výrazu „nesesmilníš, nesmilníš, nezczizolož“ (viz Ex 20,14; Dt 5,18) také odkazuje na potřebu nechat si vysvětlit hebrejský ekvivalent. Vzhledem k tomu, že není uvedeno, s kým že se nemá smilnit, vybízí k opatrnosti, abychom hned mysleli na sexuální oblast.

Použité hebrejské sloveso nás totiž primárně vede do náboženské a pak i do sexuální oblasti s tím, že byla ona náboženská oblast většinou spojena se sexuálními praktikami. Výraz smilstvo tak vystihuje v kontextu události exodu a uzavření smlouvy s Hospodinem nevěrnost Hospodinu, která se projevuje neodpovídajícím způsobem života. Nesmilní naopak ten, kdo vede život, který svědčí o Hospodinově zásahu do jeho života, o vysvobození a smlouvě. Je osvobozený od rituálů okolních národů, které zahrnovaly i sexuální praktiky včetně rituálních souloží. Vysvobozený jedinec i lid si nemusí takovou cestou zajišťovat kvalitu života a budoucnost.³⁰¹

Příkladem biblického místa, v němž se spojují oba rozměry hebrejského slovesa a příkázání, může být např.: „*Ted' ale přistupte, vy synové čarodějky, vy plémě nevěrníka a nevěstky!*“ (Iz 57,3); „*Za dnů krále Jošiáše mi Hospodin řekl: ,Vidíš, co provádí ta poběhlice Izrael? Tahá se na kdejaký vyšší kopec a pod kdejaký košatý strom, aby tam smilnila. Říkal jsem si, že po všem, co provedla, se vrátí ke mně, ale nevrátila se. Viděla to její sestra, zrádkyně Juda. Viděla, že jsem tu poběhlici Izrael kvůli všemu jejímu cizoložství propustil a dal jí rozlukový list. Její sestra, ta zrádkyně Juda, se toho ale nelekla a odešla smilnit i ona. Svým lehkovážným smilstvem poskrvnila zem, když cizoložila s kamením a dřevem. Ani po tom všem se ale ta její sestra, ta zrádkyně Juda, ke mně nevrátila celým srdcem – pouze falešně, praví Hospodin*“ (Jer 3,6-10); „*Obětují na horských vrcholech, na pahorcích kouří kadi-*

³⁰⁰ Jan Pavel II.: Evangelium vitae. Encyklika o životě, který je nedotknutelné dobro z 25. března 1995, Praha: Zvon, 1995.

³⁰¹ Srov. tamtéž, s. 154-155, 156.

dlem, pod dubem, topolem, pod mohutným stromem, v jejichž stínu je tak příjemně. Ačkoli vaše dcery smilní a vaše snachy cizoloží, nebudu trestat vaše smilné dcery ani ty vaše cizoložné snachy – vždyť jsou to muži, kdo chodí za nevěstkami a konají oběti s těmi kněžkami. Špatně dopadne ten tupý lid!“ (Oz 4,13-14). Přitom pro výraz smilnění (hebr. z-n-h) a cizoložení (n-a-p) je užito jiného hebrejského slovesa. V Dekalogu je použito sloveso s kořeny n-a-p, u něhož jde o ochranu vztahu zadaných.³⁰² Polygamie a sexuální vztahy ženatých mužů s nevdanými ženami, např. s ženami v prostituci, nebyly považovány v patriarchální společnosti za cizoložství. Tím chceme poukázat na skutečnost, že to, co se sděluje prostřednictvím zákazu „nezcizoložís“ za eticky dovolené a nedovolené, záviselo na tom, zda se předpokládala monogamie, bigamie nebo polygamie.³⁰³

Některé sexuální praktiky mají za následek trest smrti jako příklad legálního zabíjení, abychom tím ještě i propojili obě přikázání:

„Kdokoli by cizoložil s manželkou svého bližního, musí zemřít – jak cizoložník, tak cizoložnice. Kdokoli by spal s manželkou svého otce, zostudil svého otce. Oba musejí zemřít – jejich krev ať padne na ně!

Kdokoli by spal se svou snachou, oba musí zemřít. Spáchali zvrácenost – jejich krev ať padne na ně! (...) Kdokoli by si vzal ženu i její matku, je to zvrhlost. Ať ho spolu s nimi upálí – zvrhlost ve svém středu netrpte! Kdokoli by obcoval se zvířetem, musí zemřít. Rovněž to zvíře zabijte.

Kdyby žena přistoupila ke zvířeti, aby se s ní pářilo, pak tu ženu i zvíře zabij. Musejí zemřít – jejich krev ať padne na ně! Kdokoli by vzal svou sestru, ať už dceru svého otce nebo své matky, a obcoval s ní a ona s ním, je to hanebnost. Musí být zavrženi před očima synů svého lidu. Obcoval se svou sestrou – ponese za to vinu...“ (Lv 20,10-12.14-17).

Ještě by bylo možno odkázat na text Dt 20,22nn. jako na určité prováděcí předpisy přikázání Dekalogu, i když se nepoužívá stejné sloveso jako v Dekalogu.

Další verš poukáže zase na spojení s přikázáním o křivém svědectví: *„Páchali totiž v Izraeli hanebnosti. Cizoložili s ženami svých bližních a mým jménem říkali lživá slova, která jsem jim nesvědčil. Já to vím a já to dosvědčuji, praví Hospodin“ (Jer 29,23).*

³⁰² Srov. tamtéž, s. 156.

³⁰³ Ernst Stephan: Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, s. 68.

Ten, kdo zakusil osvobození a stojí ve smlouvě s Hospodinem, nepotřebuje náboženské praktiky, nezneužívá sexualitu ve spojení s takovými náboženskými rituály, neznásilňuje, sexuálně nezneužívá, nepáchá incest, neprovádí zoofilii a neohrožuje vztahy zadaných, zejména manželů. Chrání věrnost manželského vztahu, společenství mezi mužem a ženou. Sexualitu vnímá jako součást zodpovědných vztahů lásky mezi mužem a ženou.

Téma sexuality pojednáme ještě zvláště (v návaznosti na tyto řádky) na jiném místě právě jako příklad či sondu do jedné oblasti teologické etiky, a sice teologicko-etických úvah o partnerských vztazích.

5.6.3 Zákaz prodeje člověka. Ochrana vlastnictví a zajištění spravedlivých poměrů

O člověka, jeho svobodu, život, vlastnictví a o bezpečné soužití lidu jde i v dalším slově Dekalogu, které se překládá jako „*Nepokradeš, nekraď, nekrađeš*“ (viz a srov. Ex 20,15; Dt 5,19). Opět hraje roli celková souvislost Dekalogu i použité hebrejské sloveso. Otevřeme-li například knihu Exodus v její 21. kapitole (Ex 21,16) – tzn. v prováděcích předpisech k Dekalogu ve 20. kapitole –, najdeme mezi tzv. hrdelními zločiny i toto: „*Kdo unese člověka, musí zemřít, ať už byl dotyčný prodán anebo nalezen v jeho držení*“ (překlad Bible 21); „*Kdo někoho ukradne, ať už jej prodá nebo jej u něho naleznou, musí zemřít*“ (ekumenický překlad). Podobně se dočteme v knize Deuteronomium (Dt 24,7), že „*Když bude někdo přistižen, že ukradl někoho ze svých bratří Izraelců, hrubě s ním nakládal a prodal ho, tedy ten zloděj zemře; tak odstraníš zlo ze svého středu*“. V příběhu o Josefovi a jeho bratřích, kteří jej prodali ze žárlivosti, svědčí Josef o tom, že „*...byl ukraden z hebrejské země*“ (Gn 40,15). Ve 22. kapitole knihy Exodus (Ex 22,1-12) je po Gn 31 největší výskyt stejného slovesa jako v Dekalogu.³⁰⁴ Vybereme si z ní jako příklad aspoň tento úryvek: „*Zloděj musí nahradit škodu. Jestliže nemá čím, bude za svou krádež prodán*“ (Ex 22,2b).

Seznámili jsme se tím s jedním podstatným obsahem projednávaného příkázání, totiž se zákazem krást, unést nebo zotročovat člověka.³⁰⁵ Boží lid, který sám

³⁰⁴ Srov. tamtéž, s. 164.

³⁰⁵ Srov. např. Lochman Jan Milíč: *Wegweisung der Freiheit. Die Zehn Gebote*, s. 114-115; Markl Dominik: *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19-24 und Dtn 5*, s. 120.

na své kůži zažil zotročování a okradení o svobodu v egyptském i babylonské zajetí, se může rozpomínat a má důvod, aby se takové praktiky v jeho prostředí neděly. Jako příklad ze současnosti můžeme uvést sociálně nežádoucí jevy a související trestné činy v souvislosti s obchodem s lidmi či komerčním sexuálním zneužíváním dětí, v nichž se s lidskými osobami zachází jako se zbožím a jsou okrádány o svobody a u dětí i o šťastné dětství. Ne náhodou se o obchodu s lidmi hovoří jako o novodobém otroctví.

Vrátíme se nyní k 31. kapitole knihy Genesis, která, jak jsme uvedli, disponuje nejvyšším výskytem stejného hebrejského slovesa, jež je v Dekalogu, abychom si rozšířili obsah přikázání o další rozměr: „*Ráchel i Lea mu odpověděly: „Máme vůbec ještě v domě svého otce dědičný podíl? Cožpak pro něho nejsme jako cizí? Vždyť nás prodal a stříbro shrábl (v 14-15) (...) Když Lában odešel ke stříži svého bravu, ukradla Ráchel otcovy domácí bůžky (v 19) (...) Co bylo rozsápáno zvěří, jsem ti nevykazoval, nahrazoval jsem to ze svého; vymáhals to na mně, byl jsem okrádán ve dne i v noci (v39).“*

Ráchel ukradla domácí bůžky, které představovaly náboženský předmět. Krádež dostává i náboženský obsah. Přikázání konstatuje, že Hospodinův svědek se nemusí a nesmí zmocňovat bohů či Boha a přivlastňovat si je, tzn. dělat si tím modly, aby si tím zajišťoval svůj život a budoucnost.³⁰⁶ Chráněn je samozřejmě i majetek bližního: „*Když někdo ukradne býka nebo beránka a zabije ho nebo prodá, nahradí býka pěti dobytčaty a beránka čtyřmi ovce*“ (Ex 21,7);

„*Jestliže bude zloděj přistižen při vloupání a bude udeřen tak, že zemře, nebude ten, kdo ho udeřil, vinen prolitou krví. Jestliže se to však stane po východu slunce, krev na něm bude lpět. Zloděj musí poskytnout plnou náhradu. Jestliže nic nemá, bude prodán za hodnotu ukradeného*“ (Ex 22,1-2);

„*Když někdo svěří svému bližnímu do úschovy peníze nebo cenné předměty a bude to z domu toho muže ukradeno, jestliže bude zloděj nalezen, nahradí to dvojnásobně. Jestliže zloděj nalezen nebude, přivedou majitele domu před Boha, aby odpřisáhl, že nevztáhl ruku na majetek svého bližního. V každé majetkové pří, půjde-li o býka, osla nebo beránka, o plášť nebo o jakoukoli ztracenou věc, kterou by někdo označil za svou, ať přijde spor obou stran před Boha. Koho Bůh označí za viníka, ten dá svému bližnímu dvojnásobnou náhradu*“ (Ex 22,6-8).

³⁰⁶ Srov. Beneš Jiří: Desátka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku, s. 162-163.

Vidíme rovněž, jak jsou vztahy k bližním a k věcem propojeny hlediskem svobody, protože „*lidská svoboda – a okrádání o svobodu – mají co do činění s ekonomickými a vlastnickými poměry a samozřejmě i obráceně. Teprve v této antropologické souvislosti nabývá problematika kradení svou etickou váhu: ne kvůli 'posvátnosti vlastnictví' (...) ale kvůli 'posvátnosti lidského života'*“.³⁰⁷ Určité vlastnictví potřebuje člověk k zajištění a rozvoji svého života.

Příslušné slovo Dekalogu i jeho prováděcí předpis (viz Ex 21,7; 22,1-2.6-8), jak jsme je výše představili, zapovídá krádež. Jestliže přitom nepřehlédneme témata náhrady škody, v případě neplnění náhrady prodej pachatele krádeže do otroctví a přese všechno za uvedených okolností i ochranu života zloděje (viz a srov. Ex 22,2) a přidáme-li zásadní kontext Dekalogu, totiž vyvedení ze zotročujících a smrtících poměrů a cílů Egypta, nalezneme v kontextu krádeže „*otázky života a smrti*“ a můžeme vyvodit tyto důsledky:³⁰⁸ biblické právní ustanovení sleduje realitu života, v níž je krádež považována za určitou formu násilí, které plodí další násilí. Je-li takové násilí nepřiměřené a vede-li ke smrti člověka, je považováno za krveprolití, tedy za vinu, za niž se musí ten, jenž měl být okraden, zodpovídat. Ukazuje se, že hlavním chráněným zájmem je i zde ochrana života člověka.

V případě neschopnosti náhrady škody ze strany zloděje bude prodán do otroctví, což znamená úhradu dluhu. Takové pojetí a zmíněný zásadní kontext Dekalogu vede k závěru, že může čin krádeže vést k ztročení zloděje i dokonce ke ztrátě jeho života, a tím k varování, jak se může stát ze svobodného člověka (znovu) otrok, když poruší smluvní vztahy garantované Hospodinem. Majetek lze zneužívat i tím, že se z něho učiní „*nástroj moci*“ v rukou určitých lidí, což přináší nouzi ostatních a ohrožuje mír, spravedlnost a život daného celku.³⁰⁹

5.7 Ochrana cti a dobré pověsti

Pokročíme k dalšímu slovu Dekalogu tím, že využijeme jako přemostění tyto úryvky:

„*Nebudete krást ani obelhávat a podvádět svého bližního. Nebudete křivě přísahat v mém jménu, sice znesvětitš jméno svého Boha. Já jsem Hospodin; Nesmíte krást ani lhát ani podvádět svého bližního. Nesmíte v mém jménu křivě*

³⁰⁷ Lochman Jan Milíč: Wegweisung der Freiheit. Die Zehn Gebote, s. 123.

³⁰⁸ Ber Viktor: Vyprávění a právo v knize Exodus, Jihlava: Mlýn, 2009, s. 169-170.

³⁰⁹ Lochman Jan Milíč: Wegweisung der Freiheit. Die Zehn Gebote, s. 125.

přísahat – tak bys znesvětil jméno svého Boha! Já jsem Hospodin (...) Nesmíte nikomu křivdit u soudu. Neber ohled na chudého a nestraň bohatému; musíš svého bližního soudit po právu. Neobcházej svůj lid jako pomlouváč. Neohrožuj život svého bližního. Já jsem Hospodin. Nenos v srdci nenávisť ke svému bratru. Nemsti se ani nechovej zášť proti synům svého lidu. Miluj svého bližního jako sám sebe. Já jsem Hospodin“ (Lv 19,11-12.15-18).

Člověk se dle knihy Leviticus prohřeší a zklame Hospodina také tehdy, když „najde ztracenou věc a křivopřísežně ji zapře“ (...) *anebo cokoli, o čem křivě přísahal“ (5,22.24).*

Zabývat se budeme dále slovy, která se překládají v Bibli nejčastěji takto: „*Nevydáš proti svému bližnímu falešné svědectví; nelži o svém bližním“ (Ex 20,16; Dt 5,20); „nebudeš odpovídat proti svému sousedovi jako svědek klamu“³¹⁰; „neodpovídáš v bližním svém až do zrady; neodpovídáš v bližním svém svědectví klamně.“³¹¹*

Přemostění upozorňuje na propojení s předchozím přikázáním (krást) a s přikázáním o nesení či zneužívání Božího jména. Samozřejmě i v tomto případě platí událost vysvobození z Egypta a její důsledky. Protože se týkají i řeči a slova Hospodinových svědků, jsou tím „*očistěná, prostá jakékoli falše a klamu“* a jsou proto „*nová, proměnná, věrná a nevedou ke zkáze bližního“*.³¹² V tomto smyslu můžeme to vše spojit s některými dalšími biblickými místy: „*Tehdy dám národům čisté rty, aby všichni vzývali jméno Hospodina a společně mu sloužili. Pozůstatek Izraele už nebude jednat zle, nebudou mluvit lež, lstivý jazyk se u nich nenajde“ (Sf 3,9.13); „V jeho ústech byl zákon pravdy, na rtech se mu neobjevilo žádné bezpráví. Žil se mnou v pokoji a v poctivosti a mnohé odvrátil od jejich vin“ (Mal 2,6).*

Můžeme také říci, že kdo neodpovídá věrně Hospodinu v rámci smlouvy, projeví se to i ve vztazích k bližním; jestliže někdo „odpovídá“ bližním a na ně s klamem, lží, podvodem, křivým svědectvím, bude asi tím více takovým způsobem odpovídat i Hospodinu.³¹³

³¹⁰ Markl Dominik: Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19-24 und Dtn 5, s. 121.

³¹¹ Beneš Jiří: Desítka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku, s. 165. Beneš Jiří poukazuje dle hebrejského textu na dvojí podobu přikázání v Ex a Dt.

³¹² Tamtéž, s. 168-169.

³¹³ Srov. Markl Dominik: Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19-24 und Dtn 5, s. 121.

U propojení s přikázáním o Božím jménu můžeme konstatovat, že Hospodinův svědek nepřenáší Hospodinovo jméno na klamnou věc zde označenou jako klamně svědeckví a nenosí Hospodinovo jméno nadarmo tím, že není ani svému bližnímu svědkem nadarmo, ale že je naopak Hospodinu i bližnímu věrným svědkem. Rovněž lze doložit tuto souvislost pomocí užitého stejného posledního výrazu v přikázání („*oklamat, klam, zrada, podvod, lež, křivý*“) v předchozím textu knihy, který je vložen do úst faraonovi jako odpověď Mojžíšovi a Áronovi, když jej žádají o propuštění zotročeného lidu z Egypta: Hospodinova slova, a tedy Jeho výzvu k vyjití z otroctví označuje jako „*zrádná slova*“, jimž dle něho naslouchají. Použitý hebrejský výraz proto vyjadřuje, že zde mocný, ale nedůvěryhodný člověk, manipulativně interpretuje a jeho slova si nelze v danou chvíli ověřit. Hospodinův svědek proto nebude takto jednat, protože je osvobozen od vlivu egyptského stylu smýšlení, mluvení a jednání.³¹⁴ Tento nález se konkrétně opírá o slova textu „*At na ty muže těžce dolehne otročina, aby měli co dělat a nedali na lživé řeči; Zavalte ty mužské dřinou, at mají co dělat a přestanou poslouchat báchorky!*“ (Ex 5,9).

Nejen přívrženci totalitního systému se někdy posmívají lidem, kteří spoléhají na živého Hospodina a berou vážně Jeho slovo, nebo vůbec obsahu Božího sebesdělení i skutečnosti a zkušenosti mnohých, že On působí v lidských srdcích, vztazích a životech, a označují to jako vymývání mozků či bláznovství.

Autor knihy Přísloví zařazuje mezi smýšlení, postoje a jednání, které Hospodin považuje za ryzí ohavnost, vedle povýšených očí, zabíjení nevinných, srdce chystajícího hanebné plány, páchání zla i „*prolhaný jazyk, křivopřísežníka, který šíří klam, a rozsévače svárů*“ (6,16-19). A staví to do kontrastu s vyznáním, že „*Čestný svědek nepromluví lživě, křivopřísežník ale šíří klam*“ (14,5). „*Kdo proti bližnímu křivě svědčí, je jako kyj, jak meč, jak ostrý šíp*“ (Př 25,18).

Biblista Jiří Beneš upozorňuje současně na zjištění, že poslední hebrejský výraz z přikázání je poprvé potom použit v Knize smlouvy, kterou vzhledem k její blízkosti Dekalogu považujeme za navazující a Dekalog rozvíjející a vykládající. Vyvozuje z biblického místa Ex 23,1-3.6-7, jež si za chvíli budeme citovat, že Hospodinův svědek „*neohrožuje ubožáka a neproblematickuje jeho práva, protože*

³¹⁴ Beneš Jiří: Desátka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku, s. 167, 169-170.

jeho ochráncem je Hospodin, který působí současně jednání tohoto svědka“; naopak ten, kdo používá zrádná slova, „převrací ubožákovo právo“.³¹⁵

Slíbené verše v různých překladech znějí: „Neroznášej pomluvy. Nepomáhej darebákovi krivým svědectvím. Nepřikláněj se k většině v žádné špatnosti. Nevy-povídej u soudu pod vlivem většiny. Nestraň ani chudákovi v jeho pří; Nebudeš šířit falešnou pověst. Nespráhneš se se svévolníkem, aby ses stal zlovolným svěd-kem. Nepřidáš se k většině, páchá-li zlo. Nebudeš vypovídat ve sporu s ohledem na většinu a převracet právo. Ani nemajetnému nebudeš v jeho sporu nadřezovat“ (Ex 23,1-3);

„Nepřekrucuj právo v ubožákově pří. Nezapývej se lživým obviněním. Nedopuť smrt nevinného, poctivého člověka a neospravedlňuj darebáka. Nepřijímej úplatek, neboť úplatek zaslepuje i vidoucí a převrací i slova poctivých; Nebudeš převracet právo ubožáka v jeho sporu. Buď dalek každého podvodu; nepřipustíš, aby byl zabit nevinný a spravedlivý, neboť svévolníka neospravedlním. Nebudeš brát úplatek, neboť úplatek oslepuje i ty, kdo mají oči otevřené, a vede k překrucová-ní záležitostí spravedlivých“ (Ex 23,6-8).

Z předloženého přikázání a souvisejících textů je patrné, že čest, pověst bliž-ního, jeho život i životní podmínky lze poškozovat, pokořovat, znehodnocovat, problematizovat, zhoršovat či ničit i pomocí slov, gest a postojů.³¹⁶

Proto úryvek (viz Ex 23,1-9) přikazuje postoj nestrannosti (překrucovat právo nelze ani ve prospěch chudáka a nemajetného, tzn., že nikdo nesmí být upřednostněn u soudu kvůli svému sociálnímu původu, dokonce se má pomoci i nepříteli v nouzi), neutrality a objektivity pro jednání před soudem a pro používání práva.³¹⁷

5.7.1 Příklad souvislosti s lidskými právy

Aspoň stručně můžeme v tomto kontextu porozumět i lidskoprávním dokumen-tům, které stanovují právo každého jedince na čest, dobrou pověst a spravedlivý proces. Tak například ustanovuje Listina ve svém čl. 10, že „každý má právo, aby byla zachována jeho lidská důstojnost, osobní čest, dobrá pověst a chráněno jeho

³¹⁵ Tamtéž, s. 167-168.

³¹⁶ Srov. tamtéž, s. 165.

³¹⁷ Srov. Ernst Stephan: Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, s. 56.

jméno “(1)(...)„má právo na ochranu před neoprávněným shromažďováním, zveřejňováním nebo jiným zneužíváním údajů o své osobě (3)“;

Charta základních práv EU v čl. 8 (Ochrana osobních údajů) zaručuje, že „každý má právo na ochranu osobních údajů, které se ho týkají (1). S těmito daty se musí zacházet korektně, k přesně stanoveným účelům, a na základě souhlasu dotčené osoby nebo na základě jiného zákonem stanoveného legitimního důvodu. Každý má právo na přístup k údajům, které o něm byly shromážděny, a právo na jejich změnu (2)“;

čl. 20 Charty (Rovnost před zákonem) dále konstatuje, že „všichni lidé si jsou před zákonem rovni“;

kapitola VI (Spravedlnost) stejně Charty v článku 47 (Právo na účinnou právní ochranu a na spravedlivý proces) potvrzuje, že „každý má právo, aby jeho věc v přiměřené lhůtě spravedlivě a veřejně projednal nezávislý a nestranný soud, předem ustavený zákonem. Každému musí být umožněno, aby se mu dostalo rady, obhajoby a zastoupení. Právní pomoci se musí dostat i těm, kteří nedisponují dostatečnými prostředky, je-li tato pomoc nezbytná k zajištění účinného přístupu ke spravedlnosti“.

A ještě článek 48 (Presumpce nevinny a právo na obhajobu): „1. Každý, kdo byl obviněn, je považován za nevinného, pokud podle zákona nebyla jeho vina prokázána. 2. Každému, kdo byl obviněn, se zaručuje respektování jeho práva na obhajobu.“

5.7.2 Příklad souvislosti s trestním právem

Český trestní zákoník zařazuje do Hlavy II. Trestné činy proti svobodě a právům na ochranu osobnosti, soukromí a listovního tajemství a jejího 2. dílu Trestné činy proti právům na ochranu osobnosti, soukromí a listovního tajemství i trestný čin dle § 184 Pomluva, jehož skutková podstata zní: „(1) Kdo o jiném sdělí nepravdivý údaj, který je způsobilý značnou měrou ohrozit jeho vážnost u spoluobčanů, zejména poškodit jej v zaměstnání, narušit jeho rodinné vztahy nebo způsobit mu jinou vážnou újmu, bude potrestán odnětím svobody...“ zvýšenou míru trestu a zákaz činnosti může přivodit okolnost „spáchá-li čin (...) tiskem, filmem, rozhlasem, televizí, veřejně přístupnou počítačovou sítí nebo jiným obdobně účinným způsobem“.³¹⁸

³¹⁸ Šámal Pavel a kol.: Trestní zákoník II. Komentář. 1. vydání, Praha: C. H. Beck, 2010, s. 1641.

Komentář k uvedenému ustanovení nám vysvětluje, že předmětem ochrany je zde „čest a dobrá pověst člověka před pomluvou, která může vážným způsobem narušit jeho rodinný a společenský život“. V této souvislosti označuje lidskou důstojnost, osobní čest a dobrou pověst jako „mravní hodnoty“ člověka ve společnosti a odvolává se přitom na čl. 10 Listiny. Chráněny jsou i osoby, které si ohrožení své vážnosti neuvědomují, mezi nimiž jsou zmíněny děti, „osoby se sníženými duševními schopnostmi“, odsouzení, a dokonce zemřelí. Pachatel přitom nemusí vědět o nepravdivosti sdělovaného údaje. Stačí tak i eventuální úmysl a k ohrožení vážnosti ani nemusí dojít, stačí totiž, že je nepravdivý údaj k tomu způsobitelný například s ohledem na mimořádnou důvěru, kterou pomluvená osoba požívá. Při hodnocení oné způsobitelnosti ohrozit vážnost pomlouvaného se zohlední tyto okolnosti: postavení dotyčné osoby, charakterové a mravní vlastnosti, povaha sdělovaného údaje, způsob sdělení, rozšíření informace. Pro naplnění skutkové podstaty postačí sdělení jen jedné osobě.³¹⁹

Sdělení pravdivých skutečností s úmyslem ohrozit vážnost druhého, nebude dle zákona pomluvou. Zde bychom hovořili v etické oblasti o *nactiutrhání*.

5.8 Vztah právních ustanovení a teologickoetických požadavků

Začleněním současného právního ustanovení zamýšlíme kromě příkladu souvislosti-aplikace, otevřenosti pro další interpretaci i ještě znovu podtrhnout, že lze zejména čtyři naposled probraná přikázání a Dekalog jako celek považovat i za text právní povahy, který ve svém historickém kontextu „představoval východisko pro právní posuzování lidského jednání v dané společnosti“.³²⁰ Nic se tím nemění na neoddělitelném spojení s vyprávěním o události exodu, která s sebou přináší „nové a radikální životadárné požadavky“ na lid smlouvy. Hospodin jako osvoboditel, zachránce, „zákonodárce i vymahatel práva“ tím současně i „autorizuje na praprosté základní a běžné normy v mezilidských vztazích“.³²¹

Zůstaneme-li zejména u těchto posledních čtyř předložených slov Dekalogu, a tím možná u překvapivého zařazení známých univerzálních právních norem do

³¹⁹ Tamtéž, s. 1642-1643.

³²⁰ Ber Viktor: Vyprávění a právo v knize Exodus, s. 138.

³²¹ Tamtéž, s. 130-131.

Dekalogu, můžeme si uvést, že jednotlivá přikázání nevypovídají jen o Hospodinoých vyznavačích, ale i o Hospodinu Bohu samotném, jenž se představuje jako ten, který „vylučuje“ vraždění a zabití nevinných, „cizoložství, krádež a křivé svědčení“ a „nárokuje si i sekulární, univerzální sféru, jež prohlašuje za oblast své jurisdikce“.³²²

Pozorujeme spojení víry či spirituality (vyvedení z Egypta, základní a zakládající vztah s Hospodinem), étosu (důsledky vysvobození, dar a úkol, závazky) a práva (právní ustanovení v Dekalogu i dalších souvisejících biblických textech). Proto se budeme dále krátce věnovat právním normám ve SZ a jejich vložení do vztahu jedince a Božího lidu s Hospodinem Bohem.

Vícekrát jsme výše citovali následný text po Dekalogu v knize Exodus a spatřovali v něm rozvíjející a prováděcí věty k Dekalogu (viz Ex 21,12-22,16): většinu z těchto právních kasuistických ustanovení tvoří právní normy, rozhodnutí a zvyklosti, které se označují jako tzv. mišpatim, pocházejí z kontextu zemědělského života a platily v podobné formě i jinde ve Starém Orientě.³²³

Do uvedeného biblického úseku a tedy mezi tato právní ustanovení patří i zákon o náhradním plnění či trestu, jež musí odpovídat míře vzniklé škody a snaží se zamezit další eskalaci násilí (tzv. lex talionis)³²⁴: „*Jestliže však dojde k ublížení, musíš dát život za život, oko za oko, zub za zub, ruku za ruku, nohu za nohu, spáleninu za spáleninu, ránu za ránu, podlitinu za podlitinu*“ (Ex 21,23-25).

Další text, který jsme výše v rámci výkladu Dekalogu vložili, byly verše z Ex 22,20-23,9. Nyní se jimi budeme zabývat ve vztahu k předchozím kasuistickým právním ustanovením a s ohledem na jejich odůvodnění. Na rozdíl od kasuistických právních ustanovení zde nenajdeme stanovení trestu při porušení. Nepovažují se

³²² Tamtéž, s. 134.

³²³ Příkladem jednoho z nejstarších a neznámějších zákoníků je Chamurabiho zákoník či také kodex krále Chamurapiho ze 17. či 18. st. př. n. l. Převážně obsahuje výklad zvykového práva, v 282 člancích řeší například právní otázky se vztahem k rodině, soukromému vlastnictví, majetku a násilným zločinům. Rozděloval obyvatele Babylónie na tři skupiny, u nichž se jejich přestupky řešily různým způsobem: odvetou, pokoutou či prodejem otroků. V souvislosti s naším tématem poslouží i ukázka z tohoto zákoníku: „*Spravedlivé zákony, které Chamurapi, král mocný, pevně stanovil a zemi opatřil řádný mrav a dobré vedení (...), aby spravedlnosti dal vzejít na zemi, aby vyhubil bezbožníky zlozyny, aby silný nekřivdil slabému (...). Tedy (...). Jestliže někdo někoho obvinil a uvrhl naň podezření z vraždy, avšak neusvědčil jej, bude ten, kdo ho obvinil, usmrcen (...).*22. *Jestliže se někdo dopustil loupeže a bude dopaden, tento člověk bude usmrcen (...).*195. *Jestliže dítě udeřilo svého otce, uříznou mu jeho ruku...“.*

In: http://iuridictum.pecina.cz/w/Chamurabiho_z%C3%A1kon%C3%ADk (8. 11. 2011).

³²⁴ Srov. Ernst Stephan: Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, s. 54-55.

totiž za jednotlivá právní ustanovení, ale za bezpodmínečně závazné (proto tzv. apodiktické) pokyny, které mají právní charakter a „*připomínají spravedlivé a humanánní zacházení s právem samotným*“ a představují „*apely na vlastní svobodný vzhled a vnitřní etické postoje, apely na humanitu*“; proto lze jejich vztah k mišpatim přirovnat ke vztahu lidských práv k platnému pozitivnímu právu³²⁵.

U apodiktických požadavků se zastavíme ještě s ohledem na odůvodnění jednání vůči druhým lidem. Setkáme se zde s rozpomněním na vlastní situaci v Egyptě (Ex 22,20; 23,9: „*Přistěhovalci neubližuj ani ho neutiskuj – vždyť jste sami byli přistěhovalci v Egyptě!*“), vcítěním do situace druhého a způsobilosti vidět situaci z jeho pohledu (Ex 22,25-26: „*Jestliže vezmeš do zástavy plášt svého bližního, vrať mu ho do západu slunce. Vždyť je to jeho jediná přikrývka, tím pláštěm přikrývá svou nahotu! V čem by spal?*“) a Božím soucítěním a milosrdenstvím (Ex 22,21-22: „*Nikdy neubližuj vdově ani sirotku. Budeš-li jim nelítostně ubližovat, věz, že ke mně budou volat a já jejich volání jistě vyslyším*“). Vyznavači Hospodina se mají ve svých postojích tedy orientovat podle svého Boha, jehož autorita nastupuje na místo autority otce kmene v souvislosti s kmenovým soudem, o jehož pozadí se můžeme domnívat z textu Ex 23,1-9. Pro naši úvahu z toho vychází proces, v rámci něhož byly „*původně samostatně existující a v sobě odůvodněné etické příkazy integrovány do víry v Hospodina*“ a v rámci něhož byl „*dán motiv, proč se mají právní normy dodržovat a plnit*“. Má se ukázat, že „*prostřednictvím spořádaného vztahu s Bohem je možná řádná péče o právo (justice) a že obráceně uctívání Hospodina musí odpovídat užívání práva, které je vedeno solidaritou a spravedlností. Rozhodující je přitom zákaz obětovat cizím bohům. Izrael se má vázat pouze na Hospodina, Boha, jenž se prokázal jako milosrdný a osvobozující a jenž tím zároveň motivuje k mezilidskému jednání. V Izraeli bude vládnout právo a spravedlnost jen tehdy, když zůstane lid věrný Hospodinu Bohu a nebude se obracet na jiné bohy (božstva) sousedních kultur a náboženství.*“³²⁶

Apodiktická slova Dekalogu vyjadřují univerzální a náboženské principy, tzn. základní étos, který je zasazen do Boží vůle. Tóra proto znamená ukazatel cesty ke skutečnému, plně zdařilému lidskému životu, který umožnil a požaduje Hospodin Bůh.³²⁷

³²⁵ Tamtéž, s. 55-56.

³²⁶ Tamtéž, s. 56-58.

³²⁷ Srov. Küng Hans: *Weltethos aus jüdischen Quellen*. In: Hans Küng / Walter Homolka: *Weltethos aus den Quellen des Judentums*, Freiburg im Br.: Herder, 2008, s. 23.

5.9 Malé prozatímní shrnutí

Dozvídáme se, jak jsou etické požadavky a právní ustanovení propojeny a že je smyslem tohoto propojení v biblických právních textech, aby život Izraelitů dostal rámec, který chrání život, zachovává jej a slouží mu.³²⁸ Doložíme si to biblickým citátem: „*Zachovávejte má pravidla a mé zákony. Ten, kdo je plní, díky nim bude žít. Já jsem Hospodin (Bible21); Budete dbát na moje nařízení a na moje řády. Člověk, který podle nich bude jednat, bude z nich žít. Já jsem Hospodin (ČEP)*“ (Lv 18,5). Jedná se tak o úplně jiný pohled na biblické eticko-právní směrnice, než jsme možná zvyklí: nemají znamenat omezení lidské svobody a života, příkazy zvnějšku, které je nutno dodržovat. Vypovídají o reflektované lidské zkušenosti s mezilidskými vztahy a s Hospodinem, které jsou lidským způsobem vyjádřené a jde jim o zdařilý život ve společenství lidí a před Hospodinem Bohem. Můžeme pak spojit a rozvinout pohledy jakoby ze dvou stran: řekli jsme, že jednotlivé eticko-právní pokyny či normy v právních biblických knihách, které pocházejí z běžné praxe a jim podobné najdeme i v prostředí jiných kultur a náboženství, jsou integrovány do Božího sebesdělení a víry v tohoto Boha. Neplnou tak teprve z víry v Boha. Jestliže se staly jako reflektované zkušenosti součástí biblických textů, tzn. součástí Božího slova v lidské řeči, jsou součástí Božího sebesdělení. Tím se neruší dějinnost těchto ustanovení i překonání mnohých z nich z hlediska dalšího vývoje, zejména z křesťanského pohledu na vrcholné sebesdělení Boha v Ježíši z Nazaretu a jeho přijetí a uznání jako Krista, což má důsledky i pro etický rozměr takového sebesdělení.

Integrací jednotlivých etickoprávních pokynů a ustanovení do Božího sebesdělení lidem na půdě hebrejského kánonu Bible se nabízí odůvodnění, proč má člověk jednat podle práva a spravedlnosti. Stálé rozpomínání na Hospodinovo osvobozující jednání, na Jeho náklonnost a milosrdenství motivuje člověka k tomu, aby stejným osvobozujícím způsobem a milosrdně jednal se svými bližními. Vztah s Bohem působí pozitivní motivaci k jednání podle práva a milosrdenství. Z druhé strany jedné mince „*je sebesdělení Božího milosrdenství a osvobozujícího jednání smysluplné jen s ohledem na předtím existující a poznané právní a etické pokyny. V tomto smyslu patří nutně etická přikázání a pokyny k Božímu sebesdělení*

³²⁸ Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa: Gesetz und Evangelium. Eine Studie, auch im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen, Frankfurt a. M.: Lembeck, 2007, s. 89.

a k Bibli jako Písmu svatému: to může dění Božího sebesdělení a jeho náklonnosti vyprávět jen tehdy, když zároveň navazuje také na etický nárok na člověka a tematizuje jej a nechá ho působit.³²⁹

Neodpustíme si v této souvislosti připomenout slova proroka Micheáše: „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré a co od tebe Hospodin žádá: jen to, abys zachovával právo, miloval milosrdenství a pokorně chodil se svým Bohem“ (ČEP); „Oznámil ti, člověče, co je dobrá co od tebe žádá Hospodin: Abys jednal spravedlivě, miloval milosrdenství a krácel se svým Bohem v pokoře“ (Bible21)(Mi 6,8).

Integraci původně samostatně platných zákazů „nezabiješ, nepokradeš, nezci-zoložíš, nebudeš křivě svědčit“ do Dekalogu a tím do souvislosti osvobozující události a vztahu s Hospodinem také upozorňujeme na určitý vývoj od právních ustanovení k étosu. V rámci citovaných textů, které mají sloužit jako určité shrnutí a k další úvaze a diskusi, dáme slovo německému teologickému etikovi: „Nemůže být tedy řeč o tom, že by byly těmito přikázáními sděleny Bohem jasné základní etické normy a přímo dán nadčasově (nedějinně) platný konkrétní mravní přirozený zákon. Normativně etická otázka, co přesně je eticky dovoleno a nedovoleno, se už předpokládá jako ujasněná. Dekalog zde zmiňuje centrální základní dobra, která je potřeba chránit. Otázka, co to konkrétně normativně znamená, není ale zodpovězena. Vraždit, lhát, cizoložit a krást je samozřejmě vždy zakázáno. Zvolená slova jsou již předem negativní hodnotící slova. Ale rozhodující otázka, zda může existovat i zabíjení, zavádějící výpověď nebo odnětí cizího vlastnictví, které nejsou zavrženíhodné, ale oprávněné, a proto nejsou vraždou, lží, resp. krádeží, a podle kterého kritéria to lze rozlišit, to tím ještě není objasněno.“³³⁰

5.10 Součást Světového étosu

Poté, co jsme se zabývali čtyřmi „přikázáními“ Dekalogu s ohledem na integraci původně samostatně platných právních a etických nařízení do Dekalogu a tím do kontextu události exodu, formule Božího sebesdělení, specifického jedinečného odůvodnění humánního étosu, uschopnění a motivace k jeho naplňování, navážeme a dokreslíme i čtyřmi nezvratnými etickými instrukcemi z Prohlášení Světového étosu, jemuž se věnujeme i na jiném místě této publikace. Je zřejmé, jak tato

³²⁹ Ernst Stephan: Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, s. 59.

³³⁰ Tamtéž, s. 69.

slava ovlivnila Prohlášení k Světovému étosu. Své dva základní principy – humanity a solidarity – rozvíjejí totiž signatáři Prohlášení pomocí čtyř nezvratných instrukcí a předně sebezávazků, které vycházejí z toho, že se v bibli, koránu, u zakladatele jógy, v buddhistickém kánonu i v čínské tradici objevují čtyři etické imperativy, jimž jsme se snažili porozumět v Dekalogu: *nezabýváš, nekradeš, nelžeš, nezneužíváš sexualitu*. Odráží to existenční zájem různých lidí na různých místech zeměkoule chránit svůj život, vlastnictví, čest a pohlavní vztahy. Tento pra-étos tvoří základnu Světového étosu. Představuje se tak etický základ, etický rámcový řád, bez něhož dle signatářů nemůže fungovat žádný světový řád. Má se podpořit pomocí čtyř hledisek kultura lidskosti. Každý člověk a každá instituce má čtyřnásobnou zodpovědnost:

- zodpovědnost za kulturu bez násilí a úcty ke všemu živému (*cti život!/dle nezabýváš!-nemuč, netýrej, nezraňuj*)
- závazek ke kultuře solidarity a k spravedlivému hospodářskému řádu (*jednej spravedlivě a čestně!/dle nepokradeš!-nevykořisťuj, neuplácej, nekorumpuj*)
- závazek ke kultuře tolerance a k životu v pravdivosti (*mluv a jednej pravdivě!/nelži!-neklam, nefalšuj, nemanipuluj*)
- závazek ke kultuře rovnoprávnosti a k partnerství mezi mužem a ženou (*ctěte a milujte se navzájem!/nezcizoložij! nezneužívej sexualitu! – nepodváděj, neponižuj, nepokořuj, nezneuctívej*)³³¹.

Znovu si potvrdíme a připomeneme, jak byly takové normy zasazeny do souvislosti s Boží vůlí. Byly známy již v předizraelských (polonomádských) mravních a právních tradicích Předního Orientu. Nejsou proto ani specificky izraelské. Jako fundamentální minimální požadavky pro bezpečné lidské soužití mají svůj původ mimo víru Izraele a předchází jí. Specifickým na nich v kontextu Božího lidu je skutečnost, že jsou podřízeny autoritě Hospodina jediného Boha, s nímž Izrael uzavřel smlouvu, a k Němu a Jeho jednání vztaheny. Nahlížíme tím něco charakteristického pro biblický étos. Nedošlo k objevu nových etických norem, ale tradované požadavky byly postaveny pod autoritu jediného pravého Boha, jež je legitimuje a chrání. Normy, které byly stanoveny na základě lidské zkušenosti, se stávají pro tento lid kategorickými, bezpodmínečnými požadavky jediného pra-

³³¹ Srov. např. Küng Hans, Kuschel Karl-Josef: Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace Parlamentu světových náboženství, Brno: CDK, 1997; Küng Hans, Kuschel Karl-Josef: Wissenschaft und Weltehos, München: Piper, 2001; <http://www.weltehos.org> (10. 11. 2011).

vého Boha Otců, kterého poznali a vyznávají ve svých dějinách. Nechápu je jako nějaký nezávazný lidský zákon ani jako jen všeobecný božský zákon. Mravnost dostává novou motivaci tím, že se nalezený a přijatý étos začleňuje do vztahu s Bohem. Z motivů můžeme jmenovat vděčnost, důvěru, nabytí nového života, darovanou svobodu, lásku. Dochází také k dynamizaci toho, co je mravné, protože dané normy se dále rozvíjejí a nové normy jsou vytvářeny nebo přejímány.³³²

5.11 Nebezpečí závisti a žádostivosti: spojitost vnitřního smýšlení, postojů a jednání

Nyní ještě zbývá, abychom se dotkli posledních slov Dekalogu, jak jsou zachycena v Ex 20,17 a Dt 5,21: „*Nebudeš dychtit po domě svého bližního. Nebudeš dychtit po ženě svého bližního ani po jeho otroku ani po jeho otrokyni ani po jeho býku ani po jeho oslu, vůbec po ničem, co patří tvému bližnímu*“ (ČEP); „*Nezávid' svému bližnímu jeho dům. Nezávid' svému bližnímu jeho manželku, jeho otroka, jeho děvečku, jeho býka ani osla – nezávid' svému bližnímu vůbec nic*“ (Bible21).

Závěr Dekalogu, jak vidíme, končí slovy, která se týkají bližního a toho, co mu náleží. Člověk osvobozený Hospodinem i z otroctví různých žádostí nebude ohrožovat svého bližního a jeho vztahy a vlastnictví, resp. bude to vše respektovat. Když by někdo dychtil, byl žádostiv vyjmenovaných osob a věcí či je bližnímu záviděl, nebude daleko, aby konal a zmocňoval se jich. Docházíme ke spojení smýšlení, vnitřních postojů a stavu lidského nitra s konáním či nekonáním odpovídajících zapovězených činů.

Proto se někdy tato závěrečná slova Dekalogu považují za bázi na rovině intencí (záměrů, úmyslů) pro tři předchozí přikázání s tím, že dychtění po ženě bližního či závidění jinemu muži jeho ženu může vést k cizoložství (Lv 20,10: „*Kdo se dopustí cizoložství s ženou někoho jiného, kdo cizoloží s ženou svého bližního, musí zemřít, cizoložník i cizoložnice*“ (ČEP); „*Kdokoli by cizoložil s manželkou svého bližního, musí zemřít – jak cizoložník, tak cizoložnice*“ (Bible21)), dychtění po věcných dobrech či jejich závidění může vést ke krádeži, loupeži či násilným činům (Mi 2,2: „*Běda těm, kdo strojí ničemnosti, páchají zlo na svých ložích, dopouštějí se ho za jitrního světla; na to mají dost sil. Žádostivě dychtí po polích – a uchvacují,*

³³² Srov. Küng Hans: Weltethos aus jüdischen Quellen. In: Hans Küng / Walter Homolka: Weltethos aus den Quellen des Judentums, s. 21-22.

po domech – a zabírají. Utiskují muže i jeho dům, člověka i jeho dědictví“ (ČEP); „Běda těm, kdo chystají špatnosti, kdo osnují zlo i v postelích! Už od svítání je páchají – vždyť si to mohou dovolit. Zatouží po poli a už je zabírají, po domě a už ho mají. Odírají muže i jejich rodiny, připravují je o dědictví“ (Bible21)). Nejedná se ale jen o omezení na vnitřní svět člověka. Zkušenosti odkazují na propojení vnitřních hnutí, proudů, postojů, intrik, strategií i konkrétních činů.³³³

Citovaní biblisté upozorňují také na zprávu o stvoření, v níž se poprvé v Tenaku vyskytují stejná hebrejská slovesa jako v těchto slovech Dekalogu: jde o biblický text „Žena viděla, že je to strom s plody dobrými k jídlu, lákavý pro oči, strom slibující vševědoucnost. Vzala tedy z jeho plodů a jedla, dala také svému muži, který byl s ní, a on též jedl“ (ČEP); „Když tedy žena viděla, že onen strom je dobrý k jídlu a lákavý na pohled, strom žádoucí k nabytí rozumu, vzala z jeho ovoce a jedla. Dala i svému muži, který byl s ní, a také on jedl“ (Bible21). Na myslí mají výrazy „lákový a žádoucí“. Dychtění, žádostivost, závist a z nich vyplývající jednání a jeho důsledky pro narušený vztah s Hospodinem a pro narušené bolestné mezilidské vztahy a soužití vyžadují Hospodinův záchranný zásah a osvobození, jak nám tuto spojitost nabízí Dekalog, resp. jeho základna a závěr. Rámec Dekalogu říká člověku, aby nechal bližnímu vše, co mu patří, protože sám může být spokojen, protože Hospodin je přece jeho Bohem.

Jeden z uvedených biblistů ještě na základě jazykového rozboru hebrejských výrazů odkazuje na Dt 7,25: „Tesané sochy jejich bohů spálíte. Nebudeš žádostiv stříbra ani zlata z nich, nevezmeš si je, abys nepadl do léčky. Před Hospodinem, tvým Bohem, je to ohavnost“ (ČEP); „Sochy jejich bohů spal. Nesmíš zatoužit po stříbru ani zlatu, které je na nich. Neber si je, abys neupadl do léčky. Pro Hospodina, tvého Boha, je to ohavnost!“ (Bible21). A vyvozuje rozšíření vypočtených věcí v příkázání Dekalogu na náboženské předměty a konstatuje, že „žádostivost zakládá uctívání model“ a naopak existence model „probouzí žádostivost.“³³⁴

Závist, která nám zde zazněla a která rozbíjí vztahy a ubližuje, bývá často nepřiznaným motivem různých strategií, her, intrik a jednání, i když daná osoba vše ra-

³³³ Srov. Markl Dominik: Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19-24 und Dtn 5, s. 121-122; Beneš Jiří: Desítka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku, s. 172-173; Lochman Jan Milíč: Wegweisung der Freiheit. Die Zehn Gebote, s. 143, 148.

³³⁴ Beneš Jiří: Desítka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku, s. 175.

cionalizuje a mluví o hodnotách a etických kodexech. Pojednáme o ní v následujících řádcích.

5.12 Malé závěrečné shrnutí

Jako obvyklý text pro shrnutí a k dalším úvahám a diskusím vkládáme komentář k Ex 20,13-17: „*Třetí část Dekalogu v13-17 klade základy smluvního vztahu v jeho podloží, jež je sociálně rozšířeno ve vztahu k rodině: zachovat plnou integritu bližního v jeho životě (v13), jeho rodině (v14.17), základu jeho života (v15.17) i jeho sociálnímu uznání (v16), je jedině odpovídající odpověď na Boží jednání v smluvním vztahu, protože On zachránil život všech (v2), chrání rodinu a základ života (v8-11) a poskytuje uznání (v6).*“³³⁵

V Novém zákoně se Dekalog necituje nikde celý. Na různých místech zaznívají části Dekalogu, jak se třeba děje v Řím 13,8-10: „*Nikomu nedlužte nic než vzájemnou lásku; kdo miluje druhého, totiž naplnil Zákon. Vždyť přikázání necizolož, nezabíjej, nekrad', nezavid'*“ a všechna ostatní jsou shrnuta ve větě: „*Miluj svého bližního jako sám sebe. 'Láska k bližnímu nikdy neublíží – proto je naplněním Zákona láska*“ (srov. Gal 5,14).

³³⁵ Markl Dominik: Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19-24 und Dtn 5, s. 122-123.

6 Blahoslavenství: umožněné postojové vzorce a jednání dobrého života pro přítomnost i definitivní budoucnost

6.1 Vstupní brána Ježíšovy horské řeči (tzv. Magny charty křesťanské mravnosti). Souvislost s Dekalogem

Začteme-li nebo zaposloucháme-li se do prvních veršů Ježíšovy horské řeči v Matoušově evangeliu, jak Ježíš uviděl zástupy lidí, a proto vystoupil na horu, kam k němu přišli učedníci a on je učil (srov. Mt 5,1-2), vzpomeneme si na výstup Mojžíše na rohu Sinaj/Choreb a jeho tlumočení Boží vůle ostatním. Hned na začátku Ježíšovy promluvy najdeme tzv. blahoslavenství (srov. Mt 5,3-12). Bude užitečné nepřehlédnout, že hned za nimi následuje podobenství o soli země (srov. Mt 5,13) a světle světa (srov. Mt 5,14-1).

Blahoslavenství jako „slavné indikativy“ vrcholí právě v podobenství o soli země a světle světa a stávají se pro ty, kdo je přijali ve víře, imperativy. Uplatňuje se zde základní vzorec biblické, a tedy i křesťanské mravnosti, totiž nejprve dar a pak úkol. Přijetí ospravedlnění na základě víry a mravní opravdovost i „čínorodá existence“ jsou zde neoddělitelně propojeny.³³⁶ Křesťanská obec si tím uvědomuje a připomíná, že má-li přispět k humánnímu utváření světa, má a musí žít hluboce a pravdivě blahoslavenství či celkově cestu Ježíše Krista, i když to znamená být menšinou a přináší nepříjemnosti, nároky, nepochopení, vylučování či jiné ještě větší utrpení. Při snaze se vyhnout potížím, nezdravě přizpůsobovat, ztrácet „oheň Ducha“, politikařit nejsou a nemohou být alternativou, nadějí, silou ke změně bolestných poměrů, ztrácejí svou identitu a mohou být ještě více terčem pohrdání či výsměchu.

Za těmito dvěma podobenstvími přijde památné souvětí, jež zmiňujeme i jinde a jež uvádí, že Ježíš nepřišel zrušit Zákon a Proroky, ale naplnit či uskutečnit je (srov. Mt 5,17). Vychází tak najevo, stejně jako u příkladů antitezí, souvislost tématu Dekalogu a Horské řeči, potažmo postav Mojžíše a Ježíše z Nazaretu, symbolika hory, místo základního vzorce biblické a tím křesťanské mravnosti, totiž nejprve dar a pak úkol, nejprve nabízená darovaná svoboda a jí odpovídající postoje, nejprve umožnění určitých postojů a jednání a uschopnění k nim a až poté výzva k nim jako k znamením pravého lidství či toho, co znamená být skutečně člo-

³³⁶ Srov. Trojan S. Jakub: Kontrasty a alternativy, Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 61-62.

věkem dle zkušenosti s Ježíšem Kristem. Ježíšova horská řeč je první z pěti velkých Ježíšových řečí v Matoušově evangeliu, proto nás napadne souvislost s pěti knihami Mojžíšovými v Prvním zákoně a možný výstup, kým je Ježíš jako nový Mojžíš: někdo, kdo přináší a prostředkuje svobodu a učí, jak si ji uchovat a osvědčovat ji. Nyní si jen krátce připomeneme, že blahoslavenství objevíme i v evangeliu podle Lukáše (srov. Lk 6,20b-23), kde jsou součástí tzv. Ježíšovy řeči na rovině (srov. Lk 6,17-49), nicméně symbolika hory nám nemizí, protože Ježíš ji pronáší hned po sestupu z hory (srov. Lk 6,12.17). Vzhledem k významnému postavení blahoslavenství v Ježíšově Horské řeči a protože jsou označována také jako Magna charta křesťanské mravnosti a jsou základem novozákonního étosu vůbec, budeme se jim dále věnovat.

6.2 Zmocňovací slova svobody do přítomné situace i definitivní budoucnosti

Setkáme se s různými překlady příslušného řeckého slova („*makarioi*“): blahoslavení ti nebo vy; blaze těm či vám; šťastní ti nebo vy... Pro orientaci v porozumění obsahům blahoslavenství nám poslouží základy vybraných exegetických a hermeneutických zdrojů.³³⁷

Blahoslavenství představují vstupní bránu Horské řeči (ještě před všemi požadavky a výzvami), preambuli, základ a návod ke čtení následující veršů Horské řeči. Mají charakter daru. Lze je považovat za určité vystižení toho, co Ježíš z Nazaretu přináší a umožňuje těm, kdo svůj život zakládají jedině na důvěře v Boha. Ježíš, v němž se sděluje Bůh, vystupuje jako postava druhého Mojžíše na Boží hoře i mimo horu dole. Vede nás to k události nového exodu (vyvedení) z otroctví a útlatku i k oznámení nového zákona svobody, resp. k zmocňovacím slovům svobody nového začátku nového Božího lidu, která napřimují zvláště nemocné a trpící jakoukoli nouzí. Jsou součástí Horské řeči, kterou můžeme označit i jako určitou Listinu (ústavu) rané církve.

³³⁷ Srov. Drewermann Eugen: Die Seligpreisungen, Düsseldorf: Patmos, 2008; Eugen Drewermann: Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnerter Zukunft. Band 1, Düsseldorf: Patmos, 2009; Eugen Drewermann: Das Matthäusevangelium. Erster Teil. Bilder der Erfüllung, Olten: Walter, 1992; Ladislav Heryán: Blahoslavenství v Matoušově evangeliu. Manuskript přednášek a duchovní obnovy, Praha, 2011; Katholisches Bibelwerk e. V., Barbara D. Leicht (Hrsg.): Grundkurs Bibel. Neues Testament 2. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2002.

Blahoslavenství nabízejí možnost si vyzkoušet, nakolik se může zdařit prožít, co prožil Ježíš z Nazaretu při svém křtu v Jordánu (srov. zde Lk 3,21-22; Mt 3,13-17), když se tento svět otevřel bezprostředně přítomnému živému Bohu a celý život může ještě jednou nově a skutečně začít, když se znovu uchopí podle Boha.

Podíváme-li se pozorně na strukturu Matoušova podání, zjistíme, že první čtyři blahoslavenství vystihují poměry („stavy“) či situace (chudoba, truchlení, bezmoc, hlad a žízeň), které jsou považovány za politováníhodné, žalostné či neuspokojivé. A lidé, jichž se takové poměry a situace týkají, se musí pokládat za nešťastné, neblahoslavené a politováníhodné (a byli by jimi nyní i definitivně), kdyby nemohli svoji situaci prožívat ještě zcela jinak podle Boha, z jeho síly a proměny. První čtyři blahoslavenství tematizují tedy snášení těžkých životních poměrů, okolností a situací, a následující blahoslavenství paralelně k nim vyslovují spíše osvědčení v každodenním jednání, když se člověk naučí vnímat a prožívat dané poměry a situace z hlediska Boha.

Při respektování názorů biblistů ohledně paralelního vystavení struktury blahoslavenství v poměru „čtyři:čtyři“ a „postoje a jednání“ bychom neměli zapomínat na to, že postoje a jednání úzce souvisí. Postojové vzorce představují určité předpoklady či dispozice pro jednání, jež z nich vychází a jež je zase potvrzuje, utvrzuje a osvědčuje.

Vycházíme z toho, že autor či autoři blahoslavenství je nepíše bez kontextu konkrétních zkušeností a svědectví někde od zeleného stolu, ale odpovídají tím na tíživé poměry a situace (včetně bezmoci, ponižování, vysmívání a pronásledování) a své vyznávané postoje a jednání, které byly menšinové a v nichž bylo potřeba se povzbudit a podpořit, že se je vyplatí vyznávat a žít, i když člověk kvůli nim trpí, je vylučován, lidsky prohrává, je outsider, pronásledován, pošpiňován pomluvami, či dokonce mučen.

Opět si připomeneme, že bibličtí svědkové na základě svých zkušeností s Ježíšem Kristem a jeho Bohem a zkušeností s mezilidskými vztahy, lidskými příběhy a dějinami taky sdělují, že žít smysl blahoslavenství (a potažmo i smysl celé Horské řeči) znamená být skutečně člověkem, naplňovat pravé lidství a ideu člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti. A můžeme dodat, a tím myšlenku posílit: a to i tehdy, když by se z různých ohledů vyplatilo vnímat, prožívat a jednat jinak či zcela naopak (např. tím získávat pozice, moc, slávu, chválu ode všech, oslňovat, nemít potíže, nebýt zraňován/a, vytěšňován/a na okraj apod.). Každému se zde

nabízejí vodítka pro jeho osobní mravnost a zároveň jsou představeny biblickými autory postoje a jednání, která žil Ježíš Kristus a která se snažila dle jeho příkladu a v Jeho síle prožívat raná křesťanská obec, jež tím předkládá pro církve v různých dobách model života a představuje svůj étos.

Použitý řecký výraz a struktura každého blahoslavenství naznačují, že se jedná (nakonec) o stav štěstí a požehnání, které je následkem působení Ježíše Krista. Používání pojmu v profánní řečtině nás spolu s jednáním Ježíše Krista povede k člověku zbožštělému Bohem. Jsou vyslovena hlavně do přítomnosti a platí i pro eschatologickou budoucnost. Setkáváme se v nich s událostí, která vstupuje do přítomnosti, nemá být nikdy uzavřena, nikdy neskončí, a proto si dělá nárok na platnost ve všech dobách. Vyjadřují se v nich určité postoje nebo situace člověka. Ono štěstí či blahoslavenství ale nespočívá v daném postoji či situaci, ale v Božím zásahu. Prezentují zkušenost Ježíše z Nazaretu i rané křesťanské obce, jež o nich píše.

6.3 „Blahoslavení chudí z Ducha, neboť jejich je království nebeské“ (Mt 5,3)

V různých překladech objevíme „chudí v duchu“, „chudí duchem“, jimž patří nebeské království (bezprostřední účinná láskyplná přítomnost Boží v člověku a mezi lidmi, přebývání živého Boha s lidmi, plnost toho, po čem každý člověk nejhluběji touží: např. pokoje, lásky, radosti, spokojenosti). Přiblížili jsme pojem království nebeské a zaměříme se na porozumění oné chudobě, jež se (i přes rozdílné překlady) vyskytuje v tomto blahoslavenství, které je uvedeno na prvním místě řady blahoslavenství. Především, že evangelista Lukáš (kromě toho, že přímo oslovuje: „*Blahoslavení/šťastní vy chudí...*“) přidává celkově ke svým čtyřem blahoslavenstvím čtyři zvolání „*Běda vám...*“ (Lk 6,24-26) jako protipóly k blahoslavenstvím a v případě prvního jako opak zaznívá: „*Běda vám, vy bohatí, neboť už máte své potěšení (útechu)*“ (Lk 6,24; srov. Mt 19,23-24; Jak 5,1-6; Lk 6,19-20; Lk 16,19-31).

Rovněž si kvůli porozumění předestřeme stůl slova z pozadí Prvního zákona: „*Duch Panovníka Hospodina na mně spočívá, abych nesl dobré zprávy ubohým. Poslal mě ovázat srdce ztrápených, vyhlásit svobodu zajatým a propuštění spoutaným...*“ (Iz 61,1); „*Toto praví ten Vznešený a Vyvýšený, jenž žije ve věčnosti a má jméno Svatý: Žiji vysoko a ve svatosti, ale i s tím, kdo je sklíčený a pokorný, abych oživil ducha pokorných, abych oživil srdce sklíčených*“ (Iz 57,15). Na ně navázal slova, která Ježíš z Nazaretu předcítá a interpretuje v moci Ducha na počátku svého

veřejného působení jako jakési programové prohlášení: „*Duch Hospodinův je nade mnou, neboť mě pomazal nést evangelium chudým. Poslal mě vyhlásit propuštění zajatým a prohlédnutí slepým, propustit soužené na svobodu a vyhlásit léto Hospodinovy milosti*“ (Lk 4,16-19; srov. Iz 61,1-2; 42,7; Lev 25,10).

Chudoba označuje (i na základě mnoha dalších míst Prvního zákona) podstatnou charakteristiku člověka, a sice jeho odkázanost a závislost na Bohu a druhých, aby mohl žít a přežít; dále označuje člověka bez možnosti nového začátku, někoho na samém dně (srov. podobenství o milosrdném otci a ztracených synech v jiné kapitole). Vědomí či postoj této chudoby má přivádět k pokoře jako pravdivému mínění o sobě, druhých a Bohu.

Významné postavení tohoto blahoslavenství bude zahrnovat důležitý obsah, který se odrazí i v dalších blahoslavenstvích. Tito chudí poznávají a uznávají svou chudobu z hlediska Boha. Ve svém smýšlení a sebevnímání se už nepopírají, ale díky Boží síle dbají o to, kým jsou, a mají odvahu být těmi, kterými jsou. Nesnaží se předstírat svou nezávislost, soběstačnost, suverenitu, velikost a bohatost tím, že odmítají sebe, vzájemně se s druhými ponižují, před druhými předvádějí, dokazují své právo na existenci výkonem, že se neustále s někým srovnávají, musí mít moc a vše pod kontrolou, nasazují masky či lžou. Vědomí své odkázanosti, závislosti na druhých a Bohu i vědomí své slabosti, zranitelnosti, potřebnosti, strachů, omezenosti a hranic integrují do svého sebepojetí a sebezpřijetí díky důvěře v Boha jako otce. Už ze sebe nemusí dělat svého vlastního stvořitele, náhradního boha uprostřed nemilosrdného světa. V takto chápané chudobě nalézají svou důstojnost.

Můžeme si v tomto smyslu dopřát i pro další možnou práci s textem následující slova:³³⁸ „*Potřebujeme myšlenku na Boha, abychom byli sami sebou; neboť bez Boha se náš život utápí v marné snaze stávat se sami svým vlastním stvořitelem a naším vlastním bohem a přestylizovat se k něčemu, co by nás mohlo uchránit před tím, abychom se vši náruživostí bytí neopovrhovali sami sebou. Postoj chudoby je proto jedinou formou vysvobození. Jen v ní bude vše pokojné a klidné a jasné. V ní mizí křečovitá snaha. Být chudý před Bohem znamená osvobozující pocit nemuset být více nebo působit jiným dojmem, než jaký jsem; znamená dovolení konečně přijít k sobě a přijmout sebe sama bez sebenenávisi a bez zoufalé zamilovanosti do sebe sama. Být chudý před Bohem, to znamená jednoduše smět být*

³³⁸ Drewermann Eugen: Die Seligpreisungen, s. 18-20.

svůj a vědět, že má smysl, že existuje někdo jako já, kdo nepotřebuje už hrát žádnou cizí roli (...). Smíme mít kladný postoj k pravdě našeho bytí; nepotřebujeme se už skrývat s našimi slabostmi. Existuje v nás něco naprosto nezničitelného a nezcižitelného, co má hodnotu samo o sobě, protože Bůh to už uznal, když nás stvořil se všemi hranicemi našeho bytí. Je to štěstí člověka, že smí být chudým – bez pýchy, pohrdání, jednoduše tak, protože to tak chtěl Bůh. Jinak než v této víře nebude nikdy člověk identický sám se sebou. Může najít sebe sama jen v prostoru absolutní náklonnosti, potvrzení a milosti. A milost spočívá v tom, že už předem existuje Bůh (...). Ježíš se mimořádně citlivým a trpělivým způsobem snaží každého z nás doprovodit zpět do Boží blízkosti, do nebeského království, do ztraceného ráje, abychom směli být ‚nazí‘ aniž bychom se styděli a šťastní v prostoru lásky bez bázlivosti a bez jakékoli přetvářky (masky, pokrytectví).“

Blahoslavení chudí si nemusí činit z majetku a peněz Boha, zajišťovat tím svou hodnotu a význam v očích svých i druhých. Mohou si být vědomi toho, že jsou Boží synové a dcery a že Bůh je pro ně vším, tím největším bohatstvím. Přiznávají si svou odkázanost na Boha v přítomnosti i budoucnosti, mají odvahu se jím nechat obdarovat, ospravedlnit, naplňovat, proměňovat a nést. Umějí být solidární s potřebnými.

Tzv. bohatí jsou varováni kvůli nim samým, kvůli ohrožení jejich skutečného lidství, celkovému vyústění jejich života. Jsou varováni i kvůli druhým, protože lze hromadit různé bohatství a být lhostejný tak, že jsou ostatní sociálně vylučováni, vykořisťováni, ožebračováni, ovládáni, hladoví, žíznící, nemající nic, nebo dokonce umírající.

6.4 „Blahoslavení truchlíci, neboť oni zakusí útěchu (od Boha)“ (Mt 5,4)

Truchlení, smutek, žal a s tím spojený pláč je výsledkem bolestných podmínek a okolností, k nimž můžeme dle různých biblických náležitostí řadit smrt, rozvrat a devastaci, účast na neštěstí druhých, bezmoc z nemožnosti pomoci trpícímu a dát najevo solidaritu (srov. Řím 12,15; Sir 7,32-36) a také hřích. Význam slovesa truchlit nás vede k osobním vztahům. Čím jsou tyto vztahy hlubší, tím je člověk otevřenější k bolesti či neštěstí druhých, způsobilý nechat se zasáhnout bolestí, neštěstím druhého a smutkem, způsobilý milovat Boha, bližního i sebe, a tím je taky ale zranitelnější. Opačem bude egoismus a lhostejnost. Význam výrazu „potěšení“ přivádí zase k Bohu

a k jeho útěšným slovům plným lásky. Myslí se definitivní (vítězná) útěcha v absolutním cíli života, která zasahuje do přítomnosti.

Stejně jako v případech prvního blahoslavenství poslouží k porozumění tohoto blahoslavenství vybraná biblická místa z Prvního zákona a následně z Nového zákona:

„Duch Panovníka Hospodina na mně spočívá (...) poslal mě potěšit všechny plačící, posílit na Siónu truchlící, dát jim věnec místo popela, olej radosti místo truchlení a oděv chvály místo skleslosti. Budou je nazývat: Duby spravedlnosti, stromy, jež Hospodin zasadil, aby se na nich oslavil“ (Iz 61,1-3); „Potěšujte, potěšujte lid můj, praví váš Bůh. Mluvte láskyplně k Jeruzalému a ohlašujte mu, že už skončila jeho poroba, že jeho vina je splacena...“ (Iz 40,1-2); „Já jsem Utěšitel, já sám. Co jsi zač, že se bojíš smrtelníka, člověka, jenž se trávě podobá? Zapomínáš na Hospodina, svého Tvůrce, na Toho, jenž nebe rozestřel a položil základy země. Denně žiješ ve stále hrůze před hněvem utiskovatele, který se chystá k záhubě. Ale hněv utiskovatele – kde je?“ (Iz 51,12-13); „Hle – jako řekou zaplavím ji pokojem (...) Budete se kojít v jejím náručí, na jejím klíně budete laskáni. Jako když matka své dítě konejší, tak já vás potěším – v Jeruzalémě dojdete útěchy“ (Iz 66,12-13); „Ti, kteří rozsévají se slzami, sklídí úrodu s jásáním. Ten, který s pláčem vychází, aby drahocenné símě rozhodil, ten se s jásotem jednou navrátí, aby své snopy navrátil“ (Ž 126,5-6).

Útěchu truchlícím přináší a situaci proměňuje poselství Božího vyslance a Bůh sám. Bůh Utěšitel s mocí Stvořitele a láskou utěšuje slovy a mění zoufalou situaci v radost.

Z Nového zákona si připomeneme: *„V Rámě je slyšet křik – naříkání a mnohé úpění. Ráchel tam pláče nad svými dětmi, nad jejich ztrátou se nedá utěšit!“ (Mt 2,18); „...neboť je bude pást Beránek, který je uprostřed trůnu. Povede je k pramenům živých vod a Bůh jim setře každou slzu u očí“ (Zj 7,17); „Bud' pochválen Bůh a Otec našeho Pána Ježíše Krista, Otec milosrdenství a Bůh veškeré útěchy! V každém našem soužení nás potěšuje, abychom ty, kdo mají jakékoli soužení, mohli povzbuzovat tímtež potěšením, které jsme sami přijali od Boha. Vždyť čím více utrpení pro Krista zakoušíme, tím více útěchy skrze Krista přijímáme (...) Proto máme ohledně vás neochvějnou naději, neboť víme, že jako máte podíl na utrpení, tak budete mít podíl i na potěšení“ (2 Kor 1,3-7).*

Proud útěchy přichází k trpícím a truchlícím od Boha skrze Ježíše Krista, aby se mohli následně vzájemně solidárně utěšovat a povzbuzovat. Do situace závaž-

nějšího utrpení je přislíbeno více útěchy a podílu na utrpení bude odpovídat definitivní útěcha.

V návaznosti na pojetí chudoby v prvním blahoslavenství lze vyvodit, že slova tohoto blahoslavenství zvou k přijetí a prožívání zranitelnosti jako jedné z forem chudoby, doporučují, aby se člověk nepokoušel falešně překonávat svou zranitelnost tím, že se bude egoisticky uzavírat do sebe, přepychového života či planých útěch. Poslední slovo bude mít Boží útěcha naplněná láskou a pokojem.³³⁹

Ty, kdo se posmívají a vysmívají druhým například kvůli jejich smutku, bolesti, chudobě, slabosti, postižení, nedostatečností, víře, křivdám, bezpráví, chybám apod., varuje evangelista Lukáš slovy „*Běda vám, kteří se nyní smějete, neboť budete truchlit a plakat*“ (Lk 6,25).

6.5 „Blahoslavení bezbranní (tiší), neboť oni zdědí zemi“ (Mt 5,5)

Setkáme se s různými verzemi překladu tohoto blahoslavenství („*tiší; mírní; bezbranní; ti, co nepoužívají násilí; pokoření, ponížení*“; „*dostanou zemi za dědictví*“). Nejprve opět při snaze o porozumění nahlédneme do Prvního zákona a posléze do vybraných souvisejících míst Nového zákona.

„*Nevzrušuj (nezlob) se kvůli zlovolníkům (zlosynům), nezávid' těm, kdo jednají podle (působí křivdu) – vždyť uvadají rychle jako tráva. Doufej (spoléhej se na Něj) v Hospodina, konej dobro, přebývej (obývej) zemi a zachovávej věrnost (žij v bezpečí). Hledej blaho (v Něm měj svou rozkoš) v Hospodinu, on naplní touhy tvého srdce! Svou cestu svěř Hospodinu, doufej v něj a on sám bude jednat (on to učiní): dá, že tvoje spravedlnost zazáří jak světlo, tvoje nevina (právo) jako polední slunce. Ztiš se před Hospodinem, trpělivě na něj vyčkávej. Nevzrušuj (nezlob) se, když někdo slaví úspěch, když někdo strojí pikle. Odlož hněv a zanech zášti, nevzrušuj se, ať se nedopustíš zlého. Neboť zlovolníci budou vymýceni, ale kdo doufá v Hospodina, obdrží zemi. Za malou chvíli svévolník zmizí, všimneš-li si jeho místa, bude prázdné. Ale pokorní obdrží zemi a bude je blažit dokonaleý pokoj (...) Odmítej zlo a konej dobro, pak budeš bydlet v zemi navždycky. Hospodin totiž miluje právo, nikdy se nezřekne věrných svých; navěky budou zachováni*

³³⁹ Srov. Heryán Ladislav: Blahoslavenství v Matoušově evangeliu. Manuskript přednášek a duchovní obnovy.

(...) Pohled' na poctivé, všímej si upřímných – budoucnost patří pokojným (...) Od Hospodina je záchrana spravedlivých, on je jim silou v čase souzení. Hospodin je jim pomocí a vysvobozením...“ (Ž 37,1-11.27-28.37.39-40).

Podobně jako v Dekalogu je použito výrazů, které něco zapovídají (negativní forma, jež svědčí o zkušenosti s Hospodinem a jež má stejně v pozadí pozitivní ochranu nějakého dobra), i výrazů, které tyto zákazy odůvodňují a vedou k požadavkům. Podobně jako v dalších blahoslavenstvích jsou výchozí situací bolestné zkušenosti bezpráví (zlovolníci, svévolníci), intrik a křivd, které zakoušejí a řeší ti, kdo vyznávají Hospodina. Ti si musí odůvodnit a vysvětlit, proč sami zůstat věrnými Hospodinu a cestě života (lidskosti) a nenechat se strhnout chováním a jednáním zlovolníků. Hospodinem zajištěná budoucnost a odhalení pravdy patří jednoznačně spravedlivým.

Ze slov žalma lze vyvodit, že „tichost je možná jedině v případě silného a celkového nasměrování osobnosti k Bohu. Člověk, který není zakotven v Bohu, není schopen vlastními silami čelit zlovolníkům a nespravedlnosti a nemůže se přitom proto vyvarovat hněvu a závisti.“³⁴⁰

Z novozákonních textů vybíráme:

„Pojďte ke mně všichni, kdo jste vyčerpaní (vysílení) a přetížení, a já vám dopřeji dosáhnout vnitřního klidu (pokoje). Vezměte na sebe mé jho a učte se ode mne, neboť jsem bezbranný/tichý a pokorný v srdci, a naleznete pro sebe klid (Jer 6,16: „Tak praví Hospodin: Zastavte se na cestách, rozhlédněte se, ptejte se po stezkách pradávných: Kde je ta dobrá cesta? Po ní jděte a najdete odpočinití...“). Neboť moje jho je příjemné a mé břemeno lehké (Sir 51,23nn; 24,19)“ (Mt 11,28-30).

Nelze přehlédnout spojitost těchto veršů s blahoslavenstvím. Pozvánka k setkání s Ježíšem Kristem, nabídnutá každému, vede k dosažení vnitřního pokoje, nalezení sebe, svého středu, zdroje a cesty dobrého života. Ježíš dává dál to, co sám zakouší. Jedná se o výzvu k následování postojů a jednání Ježíše Krista. Právě křesťanskou mravnost lze takto vystihnout jako následování Ježíše Krista.

Pojem „jho“ znamená dle hebrejské terminologie metaforu, která označuje souhrn pokynů/směrnic/ukazatelů dobrého života.

³⁴⁰ Tamtéž, s. 10.

Bezbrannost vyjadřuje otevřenou solidaritu bez ochrany a ztotožnění se všemi lidmi v bídě, nouzi, trápení či neštěstí. V takovém postoji vzniká prostor bezpečí, důvěry a jistoty a vůbec „život, který se vyplatí a vnitřně nese.“³⁴¹

Dalšími texty z Nového zákona budou: „Jako vězeň kvůli/v Pánu vás tedy prosím, abyste svým životem dělali čest tomu povolání, které jste přijali. Buďte vždy pokorní a mírní/skromní, tišší, trpělivě se navzájem snázejte v lásce a usilujte zachovávat jednotu Ducha, spojení svazkem pokoje...“ (Ef 4,1-3);

„Ovocem Ducha je láska, radost, pokoj, trpělivost, laskavost, dobrota, věrnost, tichost/mírnost a zdrženlivost/sebeovládání“ (Gal 5,22);

„Vaše krása nespočívá ve vnějších věcech (...), ale ve vašem srdci. Ozdobte své nitro/srdce nepomíjivou krásou tichého a pokojného ducha, který je před Bohem převzácný (...) Chce někdo prožít šťastný život, chce někdo okusit dobré dny? Takový ať chrání svůj jazyk před zlem, v jeho ústech ať není žádná lest. Ať odmítá zlo a koná dobro, usiluje o pokoj a nechá se jím vést“ (1 Pt 3,3-4.10-11);

„Kdo je mezi vámi moudrý a rozumný? Ať to prokáže svými činy – ušlechtilým životem ve vlídné/laskavé moudrosti. Máte-li však v srdci hořkou závist a svárliivost, nechlubte se a nelžete proti pravdě. To není moudrost přicházející shůry (...) Kde je totiž závist a svárliivost, tam vzniká nepokoj a kdejaká špatnost. Moudrost, která je shůry, je ale především čistá, dále pokojná, vlídná, povolná, plná milosrdenství a dobrého ovoce, nestranná a nepokrytecká. Ti, kdo rozsévají pokoj, sklídí ovoce spravedlnosti“ (Jak 3,13-18);

„Odhodte proto všechnu špínu a spoustu špatnosti a s tichostí přijímejte zaseté Slovo, které má moc vás spasit. Tím slovem je ale potřeba se řídit...“ (Jak 1,21-22).

Vzeme-li to odzadu, přichází Slovo a jeho slova mají moc člověka vysvobodit/zachránit ve smyslu spasit a z tohoto Božího slova je možno a potřeba žít. Proto můžeme křesťanskou mravnost vymezit i jako život z Božího slova či v souladu s Božím slovem.

Bezbranný/tichý člověk ví sám o své vlastní slabosti, proto nebude slabost druhých využívat k vychloubání, nadřazenosti, aroganci, pýše, marnivosti či pokořování. Je osvobozován od špatných postojevých vzorců a z něj vyplývajícího jednání, proto je způsobilý chtít rozpoznávat, rozlišovat Boží vůli a naplňovat ji a jednat vůči druhým s úctou, pokorou, soucítěním, dobrotou, láskou.

³⁴¹ Drewermann Eugen: Die Seligpreisungen, s. 41-42.

„Trpělivý, velkoryse shovívavý člověk (v Pavlově Velepísni lásky je to jejím prvním rysem, srov. 1 Kor 13,4) dává druhému prostor, respektuje ho v jeho jedinečnosti a nesnaží se ho opravovat podle vlastních a omezených názorů a nechá ho být takového, jaký je.“³⁴²

Máme zde před očima úplný opak zneužívání a likvidace slabosti či bezbrannosti, jak lze ukázat na příkladu slov Adolfa Hitlera z roku 1937: „*Běda tomu, kdo je slabý.*“ Slabost a nemoc dovedl spolu s ostatními systematicky na základě vědeckých argumentací (např. sociálního Darwinismu) odsuzovat k smrti. Jde o příklad těch, kteří se pomocí násilí snaží chránit, organizovat a navenek prosazovat egoismus své skupiny a násilnosti, sílu a brutalitu mají za základ své existence a základní rys jednání.³⁴³

Tichost obsahuje vztah člověka k Bohu (dar Boží jako Otce synovi a dceři a otevřenost člověka vůči Jeho vůli), k druhým (ovoce Ducha, úcta) a k sobě samému (svoboda od špatných postojů, bytostná svoboda srdce). Proto lze zemi jen zdědit (Otec ji dává jako dědictví zdarma). Zemí se myslí základ a prostor dobrého (plně zdařilého) života před Boží tváří, život věčný celkově chápaný. „Země“ je zaslíbena paradoxně bezmocným, což představuje určitou provokaci pro ty, kdo sázejí na násilí a moc.

Z druhé strany platí, že i tento postoj je znamením přítomného účinného Božího života v lidském srdci a v lidských vztazích.

6.6 „Blahoslavení, kteří hladoví a žízní po dobrém/ pravém životě (před Bohem)/spravedlnosti, neboť oni budou nasyceni“ (Mt 5,6)

„*Hle, přicházejí dny, praví Panovník Hospodin, kdy na zem pošlu hlad – ne hlad po chlebu a ani žízeň po vodě, ale po slyšení Hospodinových slov*“ (Am 8,11);

„*Ach, všichni žízniví, pojdte k vodě, i vy, kdo nemáte žádné peníze! Pojdte, kupujte a jezte, pojdte, kupujte bez peněz, víno a mléko bezplatně! (...) Poslechněte raději mě a jezte, co je dobré, potěšte se lahodným pokrmem. Nakloňte ucho a pojdte ke mně, poslouchejte a živi budete*“ (Iz 55,1-2);

„*Hladoví byli a trpěli žízní, až umdlávali slabostí. Volali k Hospodinu tehdy v té tísní, a on je vysvobodil z jejich úzkostí. Vedl je po cestě nejpříjemější (...)* Sláva

³⁴² Heryán Ladislav: Blahoslavenství v Matoušově evangeliu. Manuskript přednášek a duchovní obnovy, s. 13.

³⁴³ Drewermann Eugen: Die Seligpreisungen, s. 39, 42.

Hospodinu za jeho lásku, za divy, které koná pro lidi! On přece uspokojí duši lačnou, bohatě nasytí toho, kdo hladoví!“ (Ž 107,5-9);

„Nebudou už nikdy hladovět ani žíznit (...), neboť je bude pást Beránek, který je uprostřed trůnu. Povede je k pramenům živých vod a Bůh jim setře každou slzu z očí“ (Zj 7,16-17);

„...Kdybys znala ten Boží dar, a kdo je ten, který ti říká: Dej mi napít, žádala bys ty jeho, a dal by ti živou vodu (...) Kdo se však napije vody, kterou mu dám já, nebude žíznit už nikdy. Voda, kterou mu dám já, se v něm stane pramenem vody tryskající k věčnému životu (...) Mě sytí pokrm, který vy neznáte (...) Můj pokrm, řekl jim Ježíš, je konat vůli Toho, který mě poslal, a dokončit jeho dílo“ (Jan 4,10.14.32.34);

„Hleďte především Boží království a spravedlnost, ostatní vám bude přidáno“ (Mt 6,33).

Téma hladu a žízně nás přivádějí do oblasti základních životních potřeb člověka, které jsou nutné k životu a přežití. Zde jsou hlad a žízeň spojeny se spravedlností. Pojem spravedlnost se v blahoslavenství i horské řeči vyskytuje vícekrát (srov. např. Mt 5,10.20).

Spravedlnost je Boží věrnost smlouvě, která požaduje, aby žil člověk rovněž spravedlivě. Kdo po ní nehladoví a nežízní, nedosáhne spravedlnosti. Tato spravedlnost je tématem celé Horské řeči. Spravedlivý je ten, kdo jedná podle Boží vůle. Ztělesněním Boží vůle i vzorem naplňování Boží vůle je dle křesťanského pojetí Ježíš z Nazaretu přijatý jako Kristus. On učí opravdové spravedlnosti, protože je sám vrcholným projevem Boží spravedlnosti. Spravedliví jsou ti, kdo jdou cestou postojů, jednání, pojetí Boha a člověka podle Ježíše Krista. Kvůli tomu jsou i pronásledováni. Božímu životu a slovu a jeho spravedlnosti má náležet v životě křesťana postavení nejvyššího měřítko (priorita). Je nastaveno kvůli člověku samému a vztahům soužití. Hladovějícími a žíznícími po Boží spravedlnosti se pojmenovává stěžejní, silná touha člověka po naplňování Boží vůle (jeho slova a výzev), jak vše ukázal a sdělil Ježíš Kristus. Týká se smýšlení, postojů a jednání vůči Bohu a lidem, které znamenají plně zdařilý, dobrý život a cestu přežití.³⁴⁴

³⁴⁴ Katholisches Bibelwerk e. V., Barbara D. Leicht (Hrsg.): Grundkurs Bibel. Neues Testament 2. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen; Heryán Ladislav: Blahoslavenství v Matoušově evangelii. Manuskript přednášek a duchovní obnovy, s. 17-19.

V kontextu vzniku a poselství celého úseku blahoslavenství se můžeme i zde zamýšlet nad tím, po jakém životě jako lidé hlavně toužíme (spokojeném, smysluplném, naplněném...), a myslet zejména na ty, jejichž život je jakýmkoli způsobem poničen, zotročen a nešťastný. Někteří mohou spatřovat naději na skutečný život až po smrti, která jim přinese vlastně vysvobození z bolesti a bídy. Ježíš přivádí lidi do Boží blízkosti, což působí změnu pohledu na život, a prostředkuje jim naději. Zvláště pro týrané a trýzněné, trpící a beze smyslu života přichází nabídka atmosféry a sféry důvěry, bezpečí a života, který nemohou zničit ani násilí, arogance, vykořisťování a bezpráví. V láskyplné Boží přítomnosti každý zakouší, že v něm existuje něco, co pochází od Boha a je nezničitelné. „...o této Boží jiskře v lidském srdci vydává nejvýmluvnější svědectví skutečnost naděje proti vší naději – hladu a žízni právě u lidí v bídě (nouzi, trápení), kteří přese všechno neztrácejí důstojnost a nepřestávají věřit v sebe a svou skutečnou velikost (...) bez hladu po jiném, lepším životě by nemohli existovat.“³⁴⁵

Evangelista Lukáš vyslovuje v souvislosti s obsahem tohoto blahoslavenství „Běda vám, kteří jste nyní nasyceni/úplně nacpáni, neboť budete hladovět“ (Lk 6,25). Nasycením se zde nemůže myslet nasycení, o němž byla řeč jako zaslíbení v blahoslavenství. Je-li ono „běda“ postaveno jako protiklad, bude zase nějak souviset obsah obou, tzn. i výrazu nasycení. Proto otevřeme některé perspektivy porozumění.

Někdo může hledat živého Boha, toužit po Něm a setkání s Ním, obrátí se na nějaké církevní prostředí, jež jeho volnou vazbu vyhrazenou Bohu plně „nasytí/nacpe“ systémem (heteronomní) morálky, obřadů, úřadů, funkcí, náboženských pouček, dogmat či frází místo zprostředkování osobního vztahu s Bohem skrze Ježíše Krista a setkání a setkávání s Ním. Místo biblického pojetí Boha, víry, spásy může být takový člověk „nasyčen/nacpán“ falešnými představami o Bohu, stálým pocitem viny a hříchu, manipulací svědomí, tlakem na sebeospravedlnění, samospasitelnost vykonáváním určitých vnějšíkových projevů, nábožensko-morálního výkonu. Tím se mu může zabránit v prožití skutečného nasycení, po němž touží a o němž mluví blahoslavenství. Místo toho, aby byli lidé podporováni na základě víry v biblického Boha po spravedlnosti, spravedlivějším uspořádání ve světě i církvi, službě zejména těm nejpotřebnějším, jsou syceni „ustrnulým bohem“ náboženského systému, je jim upírána možnost se bezprostředně setkat se Vzkříšeným, nechat si proměnit

³⁴⁵ Drewermann Eugen: Die Seligpreisungen, s. 54-57.

srdce, zakoušet Jeho přítomnost a vedení. Ti, kdo takto spravují lidi a náboženské projevy mohou sice dělat kariéru, nicméně jsou zde upozorněni blahoslavenstvím a zvoláním běda, že se jedná o krátkozrakou „politiku“ a mýjení se s Božím královstvím.³⁴⁶

Výše jsme dospěli k závěru, že „hladem“ je možno vyjádřit touhu po naplnění vlastního bytí (existence). „Nasycenost/úplná nacpanost“ ze zvolání běda může proto znamenat „přezabezpečenosť, přezaopatřenost, přezásebenosť“, v níž je všeho již dosaženo, vše je vyřízeno, naplněno, a proto není již co očekávat, po čem toužit, v co doufat. Lidské bytí je redukováno na pouhé zajištění života, sebezáchovu v přítomnosti a budoucnost už vlastně neexistuje. Proto zvolání běda varuje před tímto stavem či způsobem existence, který v sobě skrývá trápení, protože se snaží „uniknout otevřenosti, odvaze bytí, odklání člověka do stanoveného života pouhého okamžiku bez vizí, perspektiv, odvahy ke konceptům či projektům...“ Takoví lidé často už ani nevědí, co si ještě koupit, kam investovat peníze, zatímco jiní sotva vyjdou i s dětmi s měsíční mzdou, či dokonce trpí různými podobami „hladu a žízně“. Problém nastává, když se někdo takto zajištěný a takto myslící například dozví, že je nevléčitelně nemocný, že se blíží konec nebo že jej ti druzí už nepotřebují kvůli jeho majetku či penězům. Může se mu hroutit svět a výhledem být už jen smrt, jež má tak poslední slovo. Proto zase „blahoslavení hladovějící“, protože oni jsou si vědomi své potřebnosti, nehotovosti, vnímají v rámci různých nespravedlností, bezpráví a utrpení touhu po tom, co není ještě uzavřeno, po spravedlnosti, lidsky důstojném utváření poměrů, po něčem či někom, kdo umí měnit lidská srdce a poměry. Oba dva postoje nás vedou k paradoxnímu protikladu: k „neštěstí uprostřed domnělého štěstí i ke štěstí uprostřed domnělého neštěstí.“³⁴⁷

Zvolání běda nejsou zastrašování či vyhrožování. Ráda by čtenáři či posluchači taky sdělila (srov. nakonec Mt 6,25-34), že je jako osoba mnohem více hoden lásky než vše, co nazývá svým majetkem či vlastnictvím. Mohou jej upozornit rovněž na nebezpečí, když by stavěl na tom, že ho bude mít a má někdo rád proto, že je schopen nabídnout různé příjemné věci prostřednictvím svých peněz, svého postavení nebo vlivu, a zapomínal by na skutečnost a zkušenost, že láska a náklonnost se nedají koupit. Kdyby vázal úctu ke své osobě jen na to, co vlastní, mohl by se

³⁴⁶ Srov. např. Eugen Drewermann: *Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnerter Zukunft. Band 1*, s. 384.

³⁴⁷ Tamtéž, s. 382-383.

velmi rychle dočkat zklamání. Byla by škoda, kdyby určité zanedbávání sebe, opovrhování či pohrdání sebou nebo vnímání svých nedostatečností kompenzoval snahou o nadbytek vlastnictví. Jeho bezpodmínečnou hodnotu nestanovuje to, co vytváří, produkuje, získává (vlastnictví, majetek, sláva, pověst...), co si může dovolit, ani velikost určitých tvarů či údů těla.³⁴⁸

Ještě můžeme obrátit pozornost k výkladu, který říká, že se ekonomické bohatství může jevit jako účinný prostředek k tomu, jak se chránit před střídavými pády či ranami osudu, a proto vede strach z nemajetnosti a hladu k tomu, že někteří či určitá skupina hromadí stále více finančních prostředků a potravin, zatímco mnozí jiní trpí, strádají a vyjdou naprázdno. Solidarita již nemá místo, spíše lhostejnost a sobectví.³⁴⁹

6.7 „Blahoslavení milosrdní, neboť oni dojdou milosrdenství“ (Mt 5,7)

Aspoň krátce připomeneme některé souvislosti či některá propojení s jinými řádky této publikace. Činíme tak na tomto místě i na základě poznatků biblistů, že jsou blahoslavenství v evangeliu podle Matouše rozdělena paralelně čtyři a čtyři, takže zde začíná ona druhá čtyřka.

V hermeneutice biblického příběhu o milosrdném Samařanovi jsme došli k závěru, jak velmi bylo účinně aktivní milosrdenství Samařana, jenž pomohl člověku v nouzi a měl pro to otevřené oči, srdce a volné ruce i nohy. Uviděl zbitého, resp. měl odvahu uvidět, přistoupil k němu, soucítit a efektivně – dle možností i ve spolupráci s ostatními – pomohl.

V pojednání o Dekalogu je zřejmé, jak stěžejní pro porozumění dalších „příkázání“ je základna v podobě prologu či prvního slova. Stejně tak se dostalo postavení prvního blahoslavenství „chudým v duchu“ s dopadem pro porozumění dalším blahoslavenstvím. Důležitou roli pro teologickoetické reflexe hraje pojetí člověka, jež v kontextu ideje člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství, celistvého pojetí člověka v Bibli a lidskoprávního principu lidské důstojnosti zahrnuje i rozměr slabosti, odkázanosti, potřebnosti i hříšnosti člověka.

Jedním z podstatných aspektů biblické mravnosti (jako její odůvodnění) je výzva k následování Boha a Jeho věrného ztělesnění – Ježíše Krista. V modlitbě

³⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 378-379.

³⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 377-378.

Páně, umístěné do samého středu Horské řeči, zaznívají i tato slova: „*A odpust nám naše viny, jako i my jsme odpustili těm/resp. abychom i my tím mohli odpustit těm, kdo se provinili proti nám. A nevydej nás v pokušení, ale vysvobod' nás od zlého*“ (Mt 6,12-13).

Tyto poznámky zhodnotíme ve snaze proniknout do smyslu tohoto blahoslovenství. Nejprve si zase uvedeme relevantní biblická místa z Prvního zákona i Nového zákona.

„*Kdo pohrdá svým druhem, hřeší, kdežto blaze tomu, kdo se slitovává nad utištěnými. Což nebloudí ti, kdo osnují zlé věci? Kdežto milosrdenství a věrnost provází ty, kdo chystají dobro. Každé trápení je k užitku, ale pouhé mluvení vede k nedostatku*“ (Příslaví 14,21);

„*Jeho služebníci mu řekli: ‚Slyšeli jsme, že králové izraelského domu jsou králové milosrdní. Vložme si na bedra zíněné roucho a na hlavu provaz a vyjděme k izraelskému králi, snad tě zachová při životě‘“ (1. Královská 20,31);*

„*Buďte milosrdní, jako je milosrdný váš Otec*“ (Lk 6,36);

„...*buďte k sobě navzájem laskaví, milosrdní, odpouštějte si navzájem, jako i Bůh v Kristu odpustil vám*“ (Ef 4,32);

„*Nakonec pak: Všichni buďte jedné myslí, soucitní, plní bratrské lásky, milosrdní a pokorní...*“ (1. Petřův 3,8);

„*Proto musel být ve všem jako jeho bratří, aby se stal veleknězem milosrdným a věrným v Boží službě, a mohl tak smířit hříchy lidu. Protože sám prošel zkouškou utrpení, může pomoci těm, na které přicházejí zkoušky*“ (Žd 2,17-18); „*Nemáme přece velekněze, který není schopen mít soucit s našimi slabostmi; vždyť na sobě zakusil všechna pokušení jako my, ale nedopustil se hříchu. Přístupme tedy směle k trůnu milosti, abychom došli milosrdenství a našli milost a pomoc v pravý čas*“ (Žd 4,15-16);

„*Mluvte a jednejte jako ti, kteří mají být souzeni zákonem svobody. Na Božím soudu není milosrdenství pro toho, kdo neprokázal milosrdenství. Ale milosrdenství vítězí nad soudem. Co je platné, moji bratří, když někdo říká, že má víru, ale přitom nemá skutky? Může ho snad ta víra spasit?*“ (Jak 2,12-14);

„*Moudrost šůry je především čistá, dále mírumilovná, ohleduplná, ochotná dát se přesvědčit, plná slitování a dobrého ovoce, bez předsudků a bez přetvářky*“ (Jak 3,17);

„*Když šel Ježíš odtamtud dál, šli za ním dva slepci a křičeli: ‚Smiluj se nad námi, Synu Davidův!‘“ (Mt 9,27);*

„Nesudte, abyste nebyli souzeni“ (Mt 7,1);

„Nesudte, a nebudete souzeni; nezavrhuje, a nebudete zavrženi; odpouštějte, a bude vám odpuštěno“ (Lk 6,37);

„Jak to, že vidíš třísku v oku svého bratra, ale trám ve svém vlastním oku nepozoruješ? Jak můžeš říci svému bratru: ‚Bratře, dovol, ať ti vyjmu třísku, kterou máš v oku,‘ a sám ve svém oku trám nevidíš? Pokrytče, nejprve vyjmi trám ze svého oka, a pak teprve prohlédneš, abys mohl vyjmout třísku z oka svého bratra“ (Lk 6,41-42; srov. Mt 7,3-5).

Blahoslaveným je dle veršů knihy Přísloví označen ten, kdo se slitovává nad utištěnými. Milosrdenství doprovází snahu o dobro. Své místo má porozumění a soulad slov, smýšlení, postojů a činů. Člověk, jenž sám zažil svou slabost a milosrdenství ze strany Boží, má se stejně tak vztahovat k druhým. Milosrdenství, způsobilost soucítit s lidmi a porozumění pro jejich slabost a bolest je jednou z hlavních charakteristik Ježíše Krista, protože On sám prožil bolesti, utrpení a zkoušky. Moudrost jako Boží dar zahrnuje taky způsobilost slitovávat se. Ježíš z Nazaretu se slitovává nad lidmi sociálně vyloučenými, hříšnými a odsuzovanými.

Pojem milosrdní a milosrdenství spatřujeme v obou částech blahoslavenství. Postoj lidí a postoj Boží si navzájem odpovídají. Proto můžeme konstatovat, že jako vyvolává Boží jednání vůči člověku odpovídající odezvu, tak se zaslibuje Boží slitování vůči milosrdnému jednání člověka (srov. např. Mt 7,2).³⁵⁰

Postoj a jednání milosrdných zahrnuje stálou odkázanost na Boží milosrdenství, soucítění a poskytnutí pomoci dle potřeb druhého a jasné ne lhostejnosti vůči potřebným. Biblisté nás upozorní na fakt, že se „jedná o jediné blahoslavenství, které označuje lidský a Boží postoj slovem stejného slovního základu. Boží milosrdenství k nám je závislé na našem milosrdenství k druhým. V blahoslavenstvích jako celku se ukazuje na stav slabosti a nouze bližního a jeho závislost na naší pomoci, a stejně i na naši radikální slabost a závislost na pomoci Boží. Ukazuje, jaký postoj a jednání je v této situaci správný, tedy (...) milosrdné prohlašuje za blahoslavené, protože si mohou být i oni absolutně jisti rozhodujícím milosrdenstvím Božím (...) v jistém smyslu znovu uvádí a upřesňuje téma prvního blahoslavenství, neboli uznání naprosté závislosti na Bohu (chudí duchem). K této závislosti náleží

³⁵⁰ Srov. Katholisches Bibelwerk e. V., Barbara D. Leicht (Hrsg.): Grundkurs Bibel. Neues Testament 2. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen.

také to, že my hříšníci jsme zcela závislí na milosrdenství Božím. Blahoslavenství navíc upřesňuje, že druzí jsou závislí na milosrdenství našem (...) je třeba také vážného a aktivního úsilí pomáhat těm, kdo potřebují (...) rovněž doplňuje čtvrté. Touha po spravedlnosti a úsilí o něj nesmí být doprovázena domyšlivostí a pýchou ohledně vlastní nadřazenosti a tedy pohrdáním druhými a slabšími. S touhou po spravedlnosti musí jít ruku v ruce milosrdenství k slabým.³⁵¹

Na základě souvislosti blahoslavených chudých duchem a milosrdných lze vyvodit: „blahoslavení chudí duchem, neboť jen oni jsou způsobilí se slitovávat a být milosrdnými.“ Biblická místa na příkladu Ježíše z Nazaretu potvrzují, že ten, kdo sám na svém těle zažil, jak může být člověk bezmocný, vydán napospas něčemu či někomu, trpět, být křehký, labilní, slabý, bezbranný, může přinášet a působit porozumění, být trpělivý a nebát se dobroty. A naopak, kdo se naučil jen sebe uznávat jako důležitého, správného, zdatného a řádného, za vlastníka Boha a pravdy, za elitu i v oblasti morálky, ten může mít sklony považovat druhé, zejména ty, kdo nesdílejí jeho hodnotové představy, za nicotné existence, a můžeme očekávat spíše intoleranci, ignoranci a aroganci. Je vidět, že se pohybujeme vzhledem k bezmoci člověka mezi porozuměním a odsuzováním: ten, kdo lpí na vlastním bohatství, morální schopnosti nebo možná lépe „morálním vlastnictvím“ a osobní zdatnosti, se může připravit o přístup k životu druhého, zvláště toho, kdo si od dětství prožil své. Asi jen prostředí bezpodmínečného přijetí způsobí důvěru, která dovolí dozrát k „odvaze k pravdě“ a něco změnit i v oblasti toho, co je a není etické. Proto si můžeme v závěru úvahy o tomto blahoslavenství a jeho propojení s ostatními blahoslavenstvími (zejména s prvním) nabídnout text k dalšímu promyšlení: „Na konci se ukazují všichni lidé jako daleko chudší, ale i daleko bohatší, úctyhodnější a hodnější lásky, než mohlo být zřejmé v povrchním moralizujícím posuzování. Jen chudí jsou způsobilí k milosrdenství; stojí mimo sféru garantovaných správných měřítek a opatření; vědí, že lidem mohou pomoci jen porozumění a dobrota (...) Veškeré soucítění se zakládá na aktu identifikace. Dokonce i v tom, co je materiální, jsou jen chudí schopni milosrdenství. Proto: šťastní chudí. A: šťastní, kteří vykonávají milosrdenství/slitování. Vstupují do solidarity, která platí ne méně u Boha jako u lidí. Proto: oni naleznou milosrdenství.“³⁵²

³⁵¹ Heryán Ladislav: Blahoslavenství v Matoušově evangeliu. Manuskript přednášek a duchovní obnovy, s. 23.

³⁵² Drewermann Eugen: Die Seligpreisungen, s. 67-68; 74.

6.8 „Blahoslavení čistého srdce, neboť oni uzří Boha“ (Mt 5,8)

Zde nyní ušetříme místo, jež bylo výše vyhrazeno biblickým nálezům, protože jsme se jimi dostatečně zabývali v tématu biblického srdce v rámci biblických kontur svědomí. Maximálně si některá biblická místa znovu připomeneme nebo doplníme. Hned poukážeme na druhou část blahoslavenství, která zaslubuje přímo bezprostředně zakoušení či vidění Boha, a nejen jeho určité dary, jak tomu bylo v předchozích blahoslavenstvích, i když náležet do Božího království znamená mít s Bohem osobní bezprostřední společenství. Vzhledem k centrálnímu zasazení modlitby Páně do Horské řeči si dáme do souvislosti prosbu „*buď vůle tvá jako v nebi, tak i na zemi/at se děje to, co ty chceš, jako v nebi, tak i na zemi*“ (Mt 6,10).³⁵³ Bude patrné, jak je nepřipustné redukovat biblický pojem čistoty na absenci sexuality.

Čisté srdce se shoduje s Božím slovem a je svobodné od stavů, postojů, náklonností a jednání, které se staví proti Boží vůli. Pro celkovou čistotu člověka a jeho patření Bohu je rozhodující stav srdce. Čisté srdce touží po živém Bohu a jeho vůli. Čisté srdce rozhoduje o čistotě celého člověka. Celého člověka směřuje k živému a pravému Bohu a k bližnímu, je předpokladem dalších dobrých postojových vzorců a jednání. Připomenutým biblickým místem bude „*Cílem našeho vyučování je láska. Ta vychází z čistého srdce, dobrého svědomí a upřímné víry*“ (1 Tim 1,5).³⁵⁴

Přidáme si ještě vypovídající slova vložená Ježíšovi do úst v jeho ostré polemice s farizeji a zákoníky: „*Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci! Odevzdáváte desátky z máty, kopru a kmínu, a nedbáte na to, co je v Zákoně důležitější: právo, milosrdenství a věrnost. Toto bylo třeba činit a to ostatní nezanedbávat. Slepí vůdcové, cedíte komára, ale velblouda spolknete! Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci! Očistujete číše a talíře zvenčí, ale uvnitř jsou plné hrabivosti a chtivosti. Slepý farizeji, vyčistí především vnitřek číše, a bude čistý i vnějšek. Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci! Podobáte se obíleným hrobům, které zvenčí vypadají pěkně, ale uvnitř jsou plné lidských kostí a všelijaké nečistoty. Tak i vy se navenek zdáte lidem spravedliví, ale uvnitř jste samé pokrytectví a nepravost*“ (Mt 23,23-28).

Došlo tím i k propojení s předchozími blahoslavenstvími a smyslem Zákona, jak vplynulo z rozpravy zákoníka a Ježíše v příběhu o milosrdném Samařanovi.

³⁵³ Die vier Evangelien und die Apostelgeschichte übersetzt von Eugen Drewermann, Ostfildern: Patmos, 2011.

³⁵⁴ Srov. Heryán Ladislav: Blahoslavenství v Matoušově evangeliu. Manuskript přednášek a duchovní obnovy, s. 23-28.

Aby se lidské srdce mohlo stát skutečně čistým, potřebuje očistit Božím zásahem (dotykem a slovem) skrze ukřižovaného Vzkříšeného, prožít základní přerod a dále očišťovat a utvářet. Čisté srdce bude naplněno pokojem („šalom“), který z něj bude vycházet dál.

6.9 „Blahoslavení ti, kdo působí pokoj, neboť oni budou nazváni syny Božími“ (Mt 5,9)

Pro porozumění smyslu blahoslavenství zvolíme aspoň několik biblických míst, v nichž se vyskytuje slovo pokoj.

„I vybuďoval tam Gedeón Hospodinu oltář a nazval jej: ‚Hospodin je pokoj‘“ (Soudců 6,24);

„A on sám bude pokoj...“ (Mi 5,4);

„Po všechny své dny nikdy neusiluj o pokoj s nimi ani o dobrodiní od nich“ (Dt 23,7);

„Řeknete toto: Bud' zdrav! Pokoj tobě, pokoj tvému domu, pokoj všemu, co máš“ (1 Sam 25,6);

„Hospodine, jenom ty nám můžeš zjednat pokoj...“ (Iz 26,12);

„Spravedlnost vytvoří pokoj, spravedlnost zajistí klid a bezpečí navěky“ (Iz 32,17);

„Jen kdybys dal pozor na má přikázání, byl by tvůj pokoj jako řeka a tvá spravedlnost jako mořské vlny“ (Iz 48,18);

„Nemají pokoj svévolníci, praví Hospodin“ (Iz 48,22; 57,21);

„Cestu pokoje neznají, není práva v jejich stopách. Dělalí si křivolaké cesty, kdo se jimi ubírá, nepozná pokoj“ (Iz 59,8);

„Jenže on byl proklán pro naši nevěrnost, zmučen pro naši nepravost. Trestání snášel pro náš pokoj, jeho jizvami jsme uzdraveni“ (Iz 53,5);

„Když vstoupíte do domu, řekněte: ‚Pokoj vám. A budou-li toho hodni, ať na ně přijde váš pokoj. Nebudou-li toho hodni, ať se váš pokoj vrátí k vám‘“ (Mt 10,12-13);

„Nemyslete si, že jsem přišel na zem uvést pokoj; nepřišel jsem uvést pokoj, ale meč“ (Mt 10,34; srov. Lk 12,51);

„Pokoj vám zanechávám, svůj pokoj vám dávám; ne jako dává svět, já vám dávám. Ať se vaše srdce nechvěje a neděsí!“ (Jan 14,27);

„To jsem vám pověděl, abyste našli ve mně pokoj. Ve světě máte soužení. Ale vzchopte se, já jsem přemohl svět“ (Jan 16,33);

„Ježíš jim znovu řekl: ‚Pokoj vám. Jako mne poslal Otec, tak já posílám vás‘“ (Jan 20,21);

„To je ta zvěst, kterou Bůh poslal synům izraelským, když vyhlásil pokoj v Ježíši Kristu. On je Pánem všech“ (Sk 10,36);

„V něm je náš pokoj, on dvojí spojil v jedno, když zbořil zeď, která rozděluje a působí svár. Svou obětí odstranil, zákon ustanovení a předpisů, aby z těch dvou, z žida i pohana, stvořil jednoho nového člověka, a tak nastolil pokoj“ (Ef 2,14-15);

„A pokoj Boží, převyšující každé pomyšlení, bude střežit vaše srdce i mysl v Kristu Ježíši“ (Fil 4,7);

„A ve vašem srdci ať vládne pokoj Kristův, k němuž jste byli povoláni v jedno společné tělo. A buďte vděční“ (Kol 3,5);

„Sám Pán pokoje ať vám uděluje pokoj vždycky a ve všem. Pán se všemi vámi“ (2 Tes 3,16);

„Ovoce spravedlnosti sklídí u Boha ti, kdo rozsévají pokoj“ (Jak 3,18).

Hospodin i Ježíš Kristus jednajíc v Jeho jménu a na jeho místě jsou pojmenováni sami jako pokoj. Oni jsou dárci pokoje a jsou schopni jej lidem zajistit. Možný pokoj v srdcích a vztazích lidí stál Ježíše Krista jako nespravedlivě trpícího Božího služebníka mnoho ústrků, utrpení a nakonec život. Nabízí se odpovídající postoj a život vděčnosti. Čteme o spojení se spravedlností, a tím naznačujeme i propojení s blahoslavenstvím o spravedlnosti. Naplňování spravedlnosti a život v souladu s Božím slovem přináší pokoj, který pak může působit dál a zachovávat se. Naopak svévolníci a pachatelé bezpráví pokoj nemají a nedosáhnout jej. Darovaný pokoj od Ježíše Krista umožňuje překonávat strachy a protivenství. Jeho následovníci jsou posláni jako působící pokoj, a sice v pořadí poslání: od Hospodina k Ježíši Kristu, od Ježíše Krista k jeho lidem a od nich k dalším lidem, kteří jej neodmítnou. Ježíš Kristus překonal nepřátelství mezi lidmi náboženského uskupení a těmi, kdo tam nepatří. Vláda pokoje v lidském srdci zajišťuje dobré smýšlení, postoje a jednání a chrání člověka před ním samým s ohledem na jeho náklonnosti, smýšlení, postoje a jednání. Ježíšův svědek se může spoléhat na další potřebné proudy či dávky Božího pokoje. Definitivní budoucnost je zaslíbena a zaručena širitelům pokoje jako synům a dcerám Božím. Jedná se o obrovský dar, který nelze vyprodukovat, ani koupit ani dosáhnout náboženským či morálním výkonem.

Vzhledem k významu hebrejského pojmu „šalom“, který se překládá výrazem pokoj, je možno označit praktické jednání mírumilovnosti a působení pokoje, za

ztělesnění štěstí a naplněného života. Úsilí o šíření pokoje a míru vychází z živosti a spokojenosti srdce. Šířitelé pokoje nesází na násilí, hrozbu zbraní a jiných mocenských prostředků, pomocí nichž lze odstraňovat, umlčovat či vydírat druhé. Pokojní nasazují svůj život pro řešení sporů nebo rozepří a jejich statečnost (jako bezmocných, bezbranných) je větší než domnělá statečnost násilnických lidí. Pokojní mají jako hlavní ochranu a zbraň Boha, jednají rozumně, jsou způsobilí se ovládat. Bylo by nepřijatelné chápat pokojnost či nenásilnost za projevy zbabělosti. Uskutečňování pokoje a nenásilí vyžaduje naopak více odvahy a statečnosti už proto, že je prožívána i přes rozpory a odpor. Obsah blahoslavenství není omezen jen na soukromou, individuální morálku, ani nesnese rozdělování či oddělování individuální mravnosti křesťanské existence a občanské povinnosti. Blahoslavenství se týká sociální i politické oblasti. Nenásilnost a šíření pokoje předpokládají péči o pravdivost, skromnost, zdrženlivost, upřímnou přívětivost, laskavost a vlídnost v každodenním životě. Nenásilnost a působení pokoje jsou znamením přítomného, prolomeného Božího království.³⁵⁵ Toto blahoslavenství předpokládá i v sobě zahrnuje všechny postoje předchozích blahoslavenství.³⁵⁶

Ježíš z Nazaretu a jeho následovníci nechtějí samozřejmě „za každou cenu rozsevat rozpory a svár.“ Ovšem ti, kdo berou Jeho cestu vážně, jsou upozorněni na zkušenost, že budou taky narážet na nepochopení, odpor, rozpory, odmítání, vylučování a že se budou dostávat do situací napětí, zkoušek moci a bezmoci i násilných reakcí ve svém okolí (srov. Mt 10,34).³⁵⁷

Sílu snášet a unést různé útoky, nepřijetí, odpor a rozpory a prolomit začarovaný kruh strachů, zastrašování, násilí, protitlaků čerpají z Božího života, ze spojení s Ním, jež jim dodává bezpečí, jistotu a vědomí ochrany, stejně jako dodávalo Ježíši z Nazaretu.³⁵⁸

Pojmenování Boží synové a dcery nebo Boží děti ukazuje na „základní, nejvyšší a nejdůležitější vztah mezi Bohem a lidmi“, je zároveň „vrcholem a cílem Božího

³⁵⁵ Srov. Drewermann Eugen: Die Seligpreisungen, s. 86-87, 93, 96-100.

³⁵⁶ Heryán Ladislav: Blahoslavenství v Matoušově evangeliu. Manuskript přednášek a duchovní obnovy, s. 33.

³⁵⁷ Srov. Trojan S. Jakub: Kontrasty a alternativy, s. 169, 172.

³⁵⁸ Srov. Drewermann Eugen: Die Seligpreisungen, s. 88.

plánu spásy uskutečněného vyslaným Synem (...) vždy taky odkazuje na eschatologické naplnění“.³⁵⁹

Titul Božích synů a dcer nás vede opět ke středu Horské řeči, do modlitby Páně, v níž hned první zvolání oslovuje Boha jako Otce („Otče náš“/“Otče!“ – Mt 6,9/Lk 11,2). Synové a dcery nejsou totožní s Otcem, ale mohou a mají se mu v postojích a jednání podobat (viz a srov. ideu člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti). Zmocnění a sílu k tomu dostávají prostřednictvím jedinečného vztahu Otce a Jeho jedinečného Syna Ježíše Krista a nabídnutou možností se na tento vztah napojit. Otevírá se jim pramen či proud lásky a pokoje, který teče do jejich srdcí a skrze ně k dalším lidem a do různých situací a poměrů. Takto vybavený a naplněný pastorační a sociální pracovník vnáší do různých setkání a situací ještě jinou kvalitu a přítomnost, která z nich může vyzářovat a může a má utvářet jejich smýšlení, postoje, rozhodování a jednání. Na straně adresátů pomoci a partnerů v setkání může způsobit větší důvěru se svěřit a nechat se doprovázet. Současně může ale vnitřní pokoj někoho (zvláště lidi s vnitřní nespokojeností, rozervaností, „neobrácením“, toho, kdo vnímá, že někdo rozlišuje, co v něm vládne a co nemá) dráždit a provokovat, takže může takového služebníka či pracovníka odmítat, nebo dokonce nactiutrat nebo pomlouvat. Ježíš za Nazaretu je zářným příkladem obou zkušeností.

6.10 „Blahoslavení, kdo trpí pronásledování kvůli dobrému životu (před Bohem), neboť jejich je království nebeské“ (Mt 5,10)

Toto blahoslavenství je dále rozvinuto v evangeliu u Matouše i Lukáše takto:

„Blahoslavení jste, když vás budou tupit a pronásledovat a lživě mluvit proti vám všechno zlé kvůli mně. Radujte se a jásejte, protože máte hojnou odměnu v nebesích; stejně pronásledovali i proroky, kteří byli před vámi/Blahoslavení jste, když vás proklínají (zlořečí vám) a pronásledují a mluví lživě proti vám kvůli mně. Radujte se a jásejte, neboť vaše zásluha je veliká v nebesích; ...“ (Mt 5,11-12);

Zajímavé je, že zde evangelista Matouš přechází (jako je to u evangelisty Lukáše) do přímého oslovení.

³⁵⁹ Heryán Ladislav: Blahoslavenství v Matoušově evangeliu. Manuskript přednášek a duchovní obnovy, s. 32.

„Blahoslavení/šťastní jste, když vás lidé nenávidí, když vás vylučují a urážejí (tupí, haní), když vylučují vaše jména jako něco zlého kvůli Synu člověka (...) Běda vám, když o vás mluví všichni lidé pěkně. Přesně tak to dělali se lživými proroky vaši otcové“ (Lk 6,22.26).

Nikomu určitě není příjemné a nevyhledává to, když jej někdo kvůli věrnému následování Ježíše Krista pomlouvá, očerňuje, poškozuje jeho čest a dobrou pověst, nenávidí, vylučuje, pronásleduje či likviduje.

Tímto blahoslavenstvím končí řada všech blahoslavenství. Jestliže jsme u předchozího řekli, že v sobě obsahuje všechna předchozí blahoslavenství, platí to i pro toto blahoslavenství. Ti, kdo naplňují svým životem, svými postoji a jednáním smysl, dar a požadavky blahoslavenství a celkově vůbec mravnost Ježíše Krista jako ztělesněné spravedlnosti a Boží vůle, jsou terčem útoků a pronásledování ze strany lidí. Ze strany Boha a jeho lidí patří do definitivně vítězného Božího života lásky a pokoje. V Něm nacházejí útěchu a naději i sílu nepřestat a nepolevit. Proto Lukáš varuje ty, jimž jde jen o chválu a sebepotvrzování od druhých a slávu či kariéru u nich. Pro ně není cesta blahoslavenství a evangelia hlavním měřítkem a kritériem pohledu na život, na rozhodování, smýšlení, postoje, jednání a situace. Proto asi následují podobenství o soli a světle, jak jsme zmínili výše. Stejně tak je patrná souvislost s blahoslavenstvím „hladovějících a žíznících po spravedlnosti“, jak jsme se mu věnovali rovněž výše.

Můžeme už jen shrnout, že jsou blahoslavenství *„radostnou Boží zvěstí člověku, protože vysvětlují, co to znamená, že se přiblížilo nebeské království (4,18), protože ukazují, co je Bůh ochotný pro člověka udělat, jakou pro něho připravuje budoucnost a jaké možnosti mu od tohoto okamžiku otevírá, a protože nejsou v prvé řadě programem toho, co člověk musí dělat, aby uskutečnil své štěstí a budoucnost (...) Boží působení je základem takového lidského jednání a zároveň i podmínkou, která toto jednání umožňuje. Lidé, kteří s vírou přijmou poselství o Bohu a jeho působení, jsou potom schopni takto jednat.“*³⁶⁰

Potvrzuje a připomíná se nám základní a zakládající vzorec vskutku křesťanské mravnosti, jež je založena a umožněna Božím působením skrze Ježíše Krista v člo-

³⁶⁰ Heryán Ladislav: Blahoslavenství v Matoušově evangeliu. Manuskript přednášek a duchovní obnovy, s. 36-37.

věku, což se odráží v jeho smýšlení, motivech, cílech, postojích a jednání. Vidíme rovněž, jak jsou si blízko křesťanská spiritualita a mravnost. Jde o hlubinnou a hluboce osobní událost lidského srdce, která zde však nekončí a nesmí končit a působí dále v různých vztazích a uspořádání poměrů v různých světech či oblastech lidské praxe.

7 Způsobilst stávat se bližním. Příkázání lásky

7.1 Příběh se stěžejními aspekty křesťanské mravnosti a etiky

„Když byli sami, obrátil se na své učedníky a řekl jim: ‚Blahoslavené oči, které vidí, co vy vidíte. Říkám vám, že mnozí proroci a králové chtěli vidět, na co vy hledíte, ale neviděli; a slyšet, co vy slyšíte, ale neslyšeli.‘

Tu vystoupil jeden zákoník a zkoušel ho: ‚Mistře, co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě?‘ Ježíš mu odpověděl: ‚Co je psáno v Zákoně? Jak to tam čteš?‘

On mu řekl: ‚Miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, celou svou duší, celou svou silou a celou svou myslí‘ (Dtn 6,4-5: ‚Slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný. Budeš milovat Hospodina, svého Boha, celým svým srdcem a celou svou duší a celou svou silou‘; Dtn 10,12: ‚Nyní tedy, Izraeli, co od tebe požaduje Hospodin, tvůj Bůh? Jen aby ses bál Hospodina, svého Boha, chodil po všech jeho cestách, miloval ho a sloužil Hospodinu, svému Bohu, celým svým srdcem a celou svou duší‘; Jozue 22,5: ‚Jen se usilovně snažte zachovávat příkázání a zákon, které vám přikázal Mojžíš, služebník Hospodinův, totiž milovat Hospodina, svého Boha, chodit po všech jeho cestách a dbát na jeho příkázání, přimknout se k němu a sloužit mu z celého srdce a z celé duše.‘) a ‚miluj svého bližního jako sám sebe.‘ (Lev 19,18: ‚Nebudeš se mstít synům svého lidu a nezanevřeš na ně, ale budeš milovat svého bližního jako sebe samého. Já jsem Hospodin.‘)

Ježíš mu řekl: ‚Správně jsi odpověděl. To činí a budeš živ.‘ (Lev 18,5: ‚Budete dbát na moje nařízení a na moje řady. Člověk, který podle nich bude jednat, bude z nich žít. Já jsem Hospodin.‘)

Zákoník se však chtěl ospravedlnit, a proto Ježíšovi řekl: ‚A kdo je můj bližní?‘

Ježíš mu odpověděl: ‚Jeden člověk šel z Jeruzaléma do Jericha a padl do rukou lupičů; ti jej obrali, zbili a nechali tam ležet polomrtvého. Náhodou šel tou cestou jeden kněz, ale když ho uviděl, vyhnul se mu. A stejně se mu vyhnul i levita, když přišel k tomu místu a uviděl ho. Ale když jeden Samařan na své cestě přišel k tomu místu a uviděl ho, byl pohnut soucitem;

přistoupil k němu, ošetřil jeho rány olejem a vínem a obvázal mu je, posadil jej na svého mezka, zavezl do hostince a tam se o něj staral.

Druhého dne dal hostinskému dva denáry a řekl: ‚Postarej se o něj, a bude-li tě

to stát víc, já ti to zaplatím, až se budu vracet.

Kdo z těch tří, myslíš, byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?

Zákoník odpověděl: „Ten, který mu prokázal milosrdenství.“ Ježíš mu řekl: „Jdi a jednej také tak“ (Lk 10,23-37, resp. 25-37).

K veršům Lk 10,25-28 si pro srovnání zapíšeme úryvky z ostatních dvou synoptických evangelií:

„Přistoupil k němu jeden ze zákoníků, který slyšel jejich rozhovor a shledal, že jim dobře odpověděl. Zeptal se ho: „Které přikázání je první ze všech?“ Ježíš odpověděl: „První je toto: Slyš, Izraeli, Hospodin, Bůh náš, jest jediný pán; miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, z celé své duše, z celé své mysli a z celé své síly! Druhé je toto: Miluj svého bližního jako sám sebe! Většího přikázání nad tato dvě není.“ I řekl mu ten zákoník: „Správně, Mistře, podle pravdy jsi řekl, že jest jediný Bůh a že není jiného kromě něho; a milovat jej z celého srdce, z celého rozumu i z celé síly a milovat bližního jako sám sebe je víc než přinášet Bohu oběti a dary.“ Když Ježíš viděl, že moudře odpověděl, řekl mu: „Nejsi daleko od Božího království.“ Potom se ho již nikdo otázat neodvážil“ (Mk 12,28-34);

„Když se farizeové doslechli, že umlčel saduceje, smluvili se a jeden jejich zákoník se ho otázal, aby ho pokoušel: „Mistře, které přikázání je v zákoně největší?“ On mu řekl: „Miluj Hospodina, Boha svého, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí. To je největší a první přikázání. Druhé je mu podobné: Miluj svého bližního jako sám sebe.“

Na těch dvou přikázáních spočívá celý Zákon i Proroci“ (Mt 22,34-40).

Zvolenému biblickému úryvku Lk 10,25-37 jsme s ohledem na práci s Biblí, totiž sledovat i předcházející a následný text, předřadili slova vložená Ježíšovi z Nazaretu do úst, která vyvolala reakci zákoníka a jeho otázku. Bylo by samozřejmě možné uvést i jiné pasáže Lukášova evangelia, které by naznačily, proč byl ježíšovský přístup v otázkách Boha a člověka tak provokativní a v čem jiný, že docházelo k polemikám s náboženskými elitami. Nicméně vzhledem k rozsahu a našim potřebám zůstaneme jen u textu samotného a krátkého předřazení (v 23-25).

Vybraný text pojmáme jako celek, tzn. že jej nebudeme redukovat jen na vyprávěný příběh o nalezeném člověku v nouzi, protože toto vyprávění souvisí s tím, co text přináší před tím. Do citace textu jsme vložili biblická místa z Tenaku, aby bylo patrné pozadí a otázka novosti ježíšovského podání. Při hermeneutickém snažení budeme vycházet z exegetických poznatků.³⁶¹ Chceme tím rovněž poukázat

na důležitý vztah teologické etiky k biblické exegezi jako stěžejní vztažné disciplíně. Od ní je možno se odrazit k hermeneutickému procesu analogické imaginace. Biblické zprávy a svědectví jsou základními normativními prameny pro křesťanskou etiku, mravnost i spiritualitu. Prostřednictvím zvoleného biblického vyprávění si představíme některé specifické aspekty křesťanské mravnosti.

7.2 Cestu do bezprostředně přítomné sféry působícího Božího života

Jestliže se v otázkách textu objevují témata věčného života, přikázání lásky, zákona a jeho výkladu, bližního, budou vzájemně souviset a souviset i s vyprávěním o neposkytnutí a poskytnutí pomoci člověku, jenž zůstal polomrtvý ležet na cestě. Vše podtrhnou a vyhrotí jednotliví aktéři, resp. jejich role, funkce a vztahy. Výpověď textu bude mít několik vrstev a rozměrů. Už nyní nepřehlédneme jeden z klíčů pro porozumění základnímu smyslu příběhu, a sice že se otázka zákoníka „*Kdo je můj bližní?*“ změnil ve slovech Ježíšových na otázku po tom, „*kdo že se stal onomu člověku v nouzi bližním*“. A že bude jako příklad dobrého a správného jednání uveden Samařan, je pro zákoníka a jeho náboženské prostředí úplnou provokací. Evangelista Lukáš chce jako reprezentant rané křesťanské obce sdělit okolí a asi i do svých řad, jak rozumí věčnému životu a jeho získání, přikázání lásky, okruhu bližních, bohoslužbě, výkladu Zákona, vztahu předpisů náboženské morálky k přikázání lásky, specifické a rozdílné cestě následování Ježíše Krista. Není možné ani v tomto případě novozákonního textu nevzít v potaz skutečnost, že dílo Evangelium podle Lukáše vzniká již na základě zkušenosti živého Vzkříšeného Ježíše Krista, jenž je nově přítomen v obci křesťanů a umožňuje porozumění Jeho příběhu. Zvolený text je sice zasazen časově do doby před popravou ukřížováním Ježíše z Nazaretu, nicméně napsán je až s odstupem několika desítek let po této události.

Na začátku textu stojí otázka, pomocí níž chce zákoník Ježíše z Nazaretu vyzkoušet, „porovnat své názory“, „otestovat, zda se shodnou“.³⁶² Obsah otázky je velmi osobní a má existenciální náboj. Ptá se na to, co má dělat, jak má jednat, aby měl účast na věčném životě či ho zdědil (10,25). Jde mu o spravedlivý život před

³⁶¹ Z českého prostředí se bude jednat o publikaci Mrázek Jiří: Lukášovská podobenství, Jihlava: Mlýn, 2007, s. 16-25; dále o Drewermann Eugen: Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnertes Zukunft, Band 1: Lukas 1, 1-12, 1, Düsseldorf: Patmos, s. 755-777.

³⁶² Mrázek Jiří: Lukášovská podobenství, s. 16.

Bohem, o chování a jednání, které by přinesly podíl na věčném životě, na „ZOÉN AIONION“, životu budoucího věku“³⁶³.

Otázkou však je, jak rozumí on a jeho náboženství věčnému životu. Za zmínku stojí ještě poznámka, že se Ježíše v Evangelii podle Marka ptá na získání věčného života v kontextu jiného tématu i jiný člověk: „Ježíš řekl: ‚Amen, pravím vám, kdo nepřijme Boží království jako dítě, jistě do něho nevejde.‘ Objímal je, vzkládal na ně ruce a žehnal jim. Když se vydával na cestu, přiběhl k němu nějaký člověk a poklekl před ním a ptal se ho: ‚Mistře dobrý, co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě?‘ Ježíš mu řekl: ‚Proč mi říkáš dobrý? Nikdo není dobrý, jedině Bůh. Příkázání znáš: Nezapomínej, nezcižolžíš, nebudeš krást, nevydáš křivé svědectví, nebudeš podvádět, cti svého otce i svou matku!‘ On mu na to řekl: ‚Mistře, to všechno jsem dodržel od svého mládí.‘ Ježíš na něj s láskou pohleděl a řekl: ‚Jedno ti schází. Jdi, prodej všechno, co máš, rozdej chudým a budeš mít poklad v nebi; pak přijď a následuj mne!‘ On po těch slovech svěsil hlavu a smuten odešel, neboť měl mnoho majetku.

Ježíš se rozhlédl po svých učednících a řekl jim: ‚Jak těžko vejdou do Božího království ti, kdo mají bohatství!‘

Učedníky ta slova zarazila. Ježíš jim ještě jednou řekl: ‚Dítky, jak těžké je vejít do království Božího! Snáze projde velbloud uchem jehly, než aby bohatý vešel do Božího království.‘ Ještě více se zhrozili a říkali si: ‚Kdo tedy může být spasen?‘

Ježíš na ně pohleděl a řekl: ‚U lidí je to nemožné, ale ne u Boha; vždyť u Boha je možné všechno““ (Mk 10,15-27, resp. 17).

Krátce poznamenáme, že hraje důležitou roli příklad dítěte jako postoje umět přijmout Boží sféru života jako dar, nechat se obdarovat a být si vědom toho, že to jinak nejde. Pro vstup do Božího života nestačí dodržovat příkázání. Pro nás je taky zajímavé v souvislosti s Dekalogem, jak volně s ním zde evangelista zachází. Možná právě proto, že tazateli chyběla v jeho chápání základna a základní souvislost Dekalogu, jak vyplývá z pojednání o Dekalogu na jiném místě této publikace.

7.3 Aspekt věčného života: dar, zaslíbení, naděje i zodpovědnost

Vrátíme se zpět k otázce věčného života. Dotazy obou v Lukášovi i Markovi odkazují na určité chápání z první velké části knihovny Bible, jež můžeme ukázat na verších z knih Makabejských:

³⁶³ Tamtéž, s. 17.

„S posledním výdechem řekl: ,Ty, zlosynu, zbavuješ nás přítomného života, ale Král vesmíru nás vzkřísí k životu novému a věčnému, protože jsme zemřeli za jeho Zákon.“ (2 Mak 7,9); „Proto tedy Stvořitel světa, který dává vzniknout člověku při zrození a zná původ všech věcí, vám ve své milosti daruje život znovu, když teď dáváte přednost jeho zákonům před sebou samými“ (7,23); „Moji bratří strpěli krátká muka, ale nyní podle Boží smlouvy požívají věčný život; ty však na Božím soudu dostaneš spravedlivý trest za svou opovázlivost!“ (7,36).

Na první pohled je zřejmá souvislost věčného života se Zákonem. Porozumění zasluží dovolávání se na definitivní život a spravedlnost těch, kdo nyní nespravedlivě trpí, a jejich naděje je vlastně tam, kde již lidsky viděno naděje není.

Hlavním důvodem víry v život po smrti je od doby Makabejských (2. stol. př. Kr.) dle farizejského židovství Boží spravedlnost. Představa věčného života je však spojována s právním maximálním požadavkem, totiž že celá tato věčnost závisí na tom, jak přesně někdo dodržoval pravidla Tóry. „Pak leží na veškerém lidském konání břemeno nekonečnosti, pak je každá maličkost zatížena vahou věčnosti...“³⁶⁴ V helenistickém judaizmu označoval pojem věčný život věčnou spásu.³⁶⁵

Dle cesty Ježíše Krista se nabízí jiné porozumění věčnému životu a jeho dosažení. Doložíme si několika biblickými vyznáními: „A to je to svědectví: Bůh nám dal věčný život, a ten život je v jeho Synu“ (1. Janův 5,11); „Víme, že Syn Boží přišel a dal nám schopnost rozeznávat, abychom poznali, kdo je pravý Bůh. A jsme v tom pravém Bohu, protože jsme v jeho Synu Ježíši Kristu. On je ten pravý Bůh a věčný život“ (1. Janův 5,20); „Toto píšu vám, kteří věříte ve jméno Syna Božího, abyste věděli, že máte věčný život“ (1. Janův 5,13); „a já jim dávám věčný život: nezahynou navěky a nikdo je z mé ruky nevyrvé“ (Jan 10,28); „Zkoumáte Písma a myslíte si, že v nich máte věčný život; a Písma svědčí o mně“ (Jan 5,39); „A vím, že jeho přikázání je věčný život. Co tedy mluvím, mluvím tak, jak mi pověděl Otec“ (Jan 12,50); „vládla ospravedlněním milost a přinášela věčný život skrze Ježíše Krista, našeho Pána“ (Řím 5,21); „Vaše srdce ať se nechvěje úzkostí! Věřte v Boha, věřte i ve mne. V domě mého Otce je mnoho příbytků; kdyby tomu tak nebylo, řekl bych vám to. Jdu, abych vám připravil místo. A odejdu-li, abych vám připravil místo, opět přijdu a vezmu vás k sobě, abyste i vy byli,

³⁶⁴ Drewermann Eugen: Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnerter Zukunft, s. 760.

³⁶⁵ Srov. Vouga Francois: Teologie Nového zákona, Jihlava: Mlýn, 2009, s. 409.

kde jsem já. A cestu, kam jdu, znáte. Řekne mu Tomáš: „Pane, nevíme, kam jdeš. Jak bychom mohli znát cestu?“ Ježíš mu odpověděl: „Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne“ (Jan 14,1-6).

Z citovaných řádků vyplývá, že je věčný život Božím nabízeným darem pro člověka. Ztělesněným věčným životem je sám Ježíš Kristus, jenž má hluboký a hlubinný důvěrný vztah s Bohem. Oslovený člověk se může napojit na tento život skrze Ježíše Krista, skrze Jeho přijetí a spojení s Ním. Tento život už je zde na pozemské cestě a má své vyvrcholení v absolutním cíli lidského života, a to i přes zkušenost fyzické smrti. Vztah lásky zůstává. Věčný život tak není prodloužením poměrů po smrti či vírou v život po smrti. Je ukotven v Božím životě, který zajišťuje člověku trvalou existenci, i když samozřejmě v nové proměněné podobě, jež má v sobě rozměr tajemství.

Pro křesťanskou mravnost můžeme vyvodit aspoň tyto závěry: nejprve se opět člověku nabízí život bez jakýchkoli předpokladů morálního či náboženského života, účast na tomto životě znamená motivaci, sílu, proměnu k odpovídajícím postojům a jednání. Současně je možno a záhodno zohlednit i při nejtajnějších úmyslech, motivech, smýšlení, postojích, rozhodování a jednání aspekt definitivního zhodnocení a vyústění lidského života. Nabízí se naděje, že se vše jednou ukáže, a důvod, proč tak či onak smýšlet a jednat, i když to zatím znamená lidsky prohrávat, trpět, či dokonce ztratit život, jak v dějinách dosvědčili mnozí mučedníci a vězni svědomí. Spoléhá se na to, že poslední slovo má Bůh. Vzájemný vztah přítomnosti a budoucnosti má vliv na mravní praxi jedince i společenství. Lidský život dostává definitivní smysl. Stejně tak i dějiny mají definitivní smysl. Pokud mluvíme o křesťanské cestě jako o spojení a sjednocování člověka s Bohem skrze Ježíše Krista, pak vyvrcholení započatého věčného života v absolutním cíli lidského života můžeme považovat za plné sjednocení s definitivní platností. Jedná se o úžasnou možnost a nabídku, která Ježíše Krista stála život, aby se otevřela cesta do věčného života i pro ostatní. To si zaslouhuje vděčnost a odraz ve smýšlení, postojích a jednání, které představují určitá znamení a potvrzení věčného života.

Potvrzujeme pavlovské a janovské pojetí věčného života, kteří jej předkládají jako „*zhodnocení každodenního života jako místa nového stvoření, života podle Ducha a přechodu ze smrti do života*“.³⁶⁶ Evangelista Jan označuje věčným životem

³⁶⁶ Tamtéž, s. 410.

radikální obnovu existence člověka, který věří v Ježíše Krista jako ztělesnění a výklad Boha. Vstup do této nové radikální existence se děje zde a nyní v tomto světě. Proměnu působí Boží Duch (srov. Jan 3,1-11). Jestliže je tento Boží Duch Duchem Vzkříšeného, pak z toho vyplývá další charakteristika věčného života, a sice patření někomu, kdo je mimo tento svět, a přece v něm působí a obnovuje svou přítomnost. Věčný život je taky proto zaslíbením. Věčný život lze vystihnout i tím, že živý Bůh přebývá skrze Ježíše Krista v lidech a mezi nimi. Darovaná nová existence se má projevat i v proměně lidských vztahů, jejichž hlavním výrazem je vzájemná láska (srov. Jan 17 a Jan 13). Souvisí tak se svobodou, odpovědností a věrností jeho slovu.³⁶⁷

U apoštola Pavla se zaslíbení týká rovněž zaslíbení přerodu a přechodu ze smrti do života – „*již nyní a na věky – z podřízení starého člověka hříchu k podřízení nového stvoření spravedlnosti. Věčný život je tak především zaslíbením přeměny každodenního života*“.³⁶⁸ Věčný život představuje proto „*každodenní život nového stvoření*“ a „*opak zoufalství*“, jež může vycházet ze snahy hledat „*věčnost ve své vlastní porušitelnosti*“. Věčný život označuje „*porozumění sobě a existenciální postoj života, který se odevzdává Boží milosti a jeho spravedlnosti a který přijímá svou totožnost a svůj smysl z bezpodmínečného a ospravedňujícího Božího uznání*“.³⁶⁹

Vidíme spojitost s dalším stěžejním aspektem křesťanské etiky a mravnosti, jímž myslíme ospravedlnění na základě víry a z něho plynoucí život a vědomí toho, kým jsem, mohu a mám být. Z vědomí bezpodmínečného a ospravedňujícího Božího uznání je cesta k vědomí vlastní důstojnosti, důstojnosti druhých, včetně těch, kdo nevykazují příslušné kvality či vlastnosti.

Dáme-li slovo „našemu“ evangelistovi Lukášovi v rámci výše vybraného textu, je nám zřejmé, že vedle přítomného daru podmiňuje podíl na věčném životě naplňováním příkázání lásky.

7.4 Otázka na bližního a její důsledky pro lidskou praxi

Zákoník dostane na svou otázku po dosažení věčného života z Ježíšových úst otázku, jež jej odkazuje na Zákon, resp. jednak na to, co je v něm napsáno, a dále

³⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 414-415.

³⁶⁸ Tamtéž, s. 413-414.

³⁶⁹ Tamtéž, s. 412-413.

na to, jak on tomu rozumí. Porozumění zapsanému bude podle toho předpokladem pro následné naplňování obsahu. Zákoník odvětví příkázáním lásky. Tím se sleduje linie spojení podílu na věčném životě s naplňováním příkázání lásky jako hlavního principu Zákona. Od Ježíše se mu dostane kladného potvrzení jeho odpovědi s dodatkem, který představuje výzvu, aby vyslovené žil a byl tak živ. Ovšem mezi naučenou odpovědí, že je něco někde napsáno, a porozuměním smyslu a jeho následným naplňováním v životě bude přece jen rozdíl. Možná někoho překvapí či vyprovokuje onen dodatek, podle něhož až potom bude žít, když bude naplňovat příkázání lásky. Vždyť on je přece živý a není mrtvý. Proto jsme si vložili do textu z Lk odkaz na odpovídající místo z Lev 18,5. Jsme odkázáni ještě na jiné porozumění životu. Dle biblických svědků žije člověk plně zdařilý lidský život tehdy, jestliže je jeho jednání v souladu s Božími záměry a slovem.

Nepřehlédneme opět osobní tón v rozhovoru při kladení otázek. Jde o smysl jeho osobního konkrétního života.³⁷⁰ Přesto není tazatel nějak spokojen, chce se z nějakých důvodů ospravedlnit a klade otázku „*kdo je můj bližní?*“.

Výstavba a dramatizace biblického textu zvýrazňují, že bude problém v pojetí toho, koho lze považovat za bližního, a rozdíl mezi chápáním zákoníka a jeho náboženského systému a přístupem Ježíše z Nazaretu, jehož reprezentuje evangelista Lukáš.

Již položená otázka „*kdo je můj bližní?*“ naznačuje očekávání odpovědi, jež by měla směřovat k výčtu či seznamu těch, kdo tam patří. Ježíš použije k odpovědi podobenství, příběh. Neřekne mu tedy, kdo patří a kdo naopak nepatří mezi okruh bližních. A i zde mu poskytne prostřednictvím vyprávění prostor a příležitost, aby sám došel k závěru a odpověděl si na svou otázku. Poté přijde výzva k tomu, aby jednal podle toho, k čemu dospěl.

Ve zkratce lze konstatovat, že se dle Starého zákona považoval za bližního příslušník lidu Izraele či souvěrec. Jinými slovy někdo, kdo „*vyznává stejné hodnoty*“, je příbuzný, s nímž si můžeme vzájemně nárokovat pomoc, solidaritu a spolehnutí.³⁷¹

S výkladem pojmu bližní souvisí interpretace příkázání lásky a spojené kontroverze o dosahu povinnosti lásky. Různé důsledky (různá práva a povinnosti) přinese zmíněné pojetí bližního jako příslušníka vyvoleného lidu ve smlouvě s Hospo-

³⁷⁰ Srov. Mrázek Jiří: Lukášovská podobenství, s. 18.

³⁷¹ Srov. Vouga Francois: Teologie Nového zákona, s. 179; Mrázek Jiří: Lukášovská podobenství, s. 19-20.

dinem a pojetí, jež bude za bližního považovat každého člověka. Sami židovští vykladači upozorní na fakt, že i cizinci či imigranti byli začleněni do přikázání lásky (srov. Lev 19,33-34; takové rozšíření zase ale obsahuje omezení vztahené jen na bydlící v zemi, a ne na projíždějící) a že by omezení požadavku lásky jen na příslušníky vlastního lidu či uskupení znamenalo rozpor s vírou v Hospodina jako stvořitele všech lidí (viz a srov. pojednání o ideji člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti) a se stále platnou vzpomínkou na vlastní osud egyptského otročení (viz a srov. text o odůvodnění slova o sabatu a některých eticko-právních ustanovení). Proto bude pro rozhovor Ježíše se zákoníkem důležité vědět, jaké chápání převládlo v době Ježíšova působení a v době sepsání Lukášova evangelia. Některé farizejské kruhy dokonce navrhovaly, aby se přikázání lásky nevztahovalo na obyvatelstvo, jež nezná Zákon (tzv. *am-ha-arez*).³⁷²

V otázce zákoníka se odráží „legalistické zúžení kasuistiky Zákona“, v níž bližní vystupuje jako objekt, na nějž je namířen závazek k lásce, či předmět plnění něčí věrnosti Zákonu jako povinnosti. Otázka tím směřuje k dosahu a hranicím přikázání lásky, tzn. až kam je on a obecně někdo někomu povinen pomoci, kde končí zodpovědnost. Vyhraničení má dodat jistotu. Podobnost je ale vyprávěno z pohledu člověka v nouzi. Má posluchači a čtenáři umožnit vžít se do druhého, vidět situaci jeho očima a učit se i vidět sebe pohledem těch, kdo jsou odkázáni na jeho pomoc, a identifikovat se s nimi. Posluchač a čtenář si mohou uvědomit, že jsou subjekty lásky k bližnímu. Tazatel se dozvídá, že bližním je někdo, kdo potřebuje jeho pomoc. Vše je vyhroceno tím, že pomůže jen Samařan, jenž nespadal určitě mezi bližní v podání náboženského prostředí zákoníka, dokonce byl nenáviděn. Podobnost nás vede v tuto chvíli k závěru, že závazek k lásce k bližnímu v ježíšovském pojetí „*platí bez hranic a omezení pro každého (jako subjektu lásky) a vůči každému (jako objektu lásky) a zahrnuje potenciálně každého, kdo je odkázán na mou pomoc*“.³⁷³

Otázka požadující určitý seznam bližních skýtá taky nebezpečí, že bude někdo či nějaká skupina chtít stanovovat objektivně vzdálenost mezi lidmi, a to třeba na základě stupně pokrevního příbuzenství, etnické nebo náboženské příslušnosti, a ná-

³⁷² Srov. Schockenhoff Eberhard: *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg im Br.: Herder, 2007, s. 221-222; Drewermann Eugen: *Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnertes Zukunft*, s. 769-770.

³⁷³ Tamtéž, s. 222-223; tamtéž, s. 770.

sledně dle toho upravovat chování podle systému závazků a povinností vůči těm, kdo spadají mezi bližní. Podobenství o milosrdném Samařanu mění perspektivu otázky a v závěru se ptá, kdo že se stal onomu člověku v nouzi bližním. Nejde již o seznam některých a vyloučení dalších, ale o zamýšlení například nad tím, „ke komu přicházím ve svém jednání nejbližší“, „jak se orientuji dle toho, co on nejnaléhavěji potřebuje“, „jak vstupuji do jeho nouze“, „jak mám jednat, aby to nejlépe odpovídalo potřebám druhého“. Osobní soucítění, kompetence a zodpovědnost Samařana a z toho plynoucí důsledky překonaly propast mezi člověkem v nouzi a jím samým. Bližním je proto každý člověk bez ohledu na náboženství a národnost a každý člověk bez ohledu na náboženství a národnost se může přiblížit druhému člověku, a proto se stát jeho bližním. Láska k bližnímu už přestává být také vnitřní záležitostí určité národnosti či náboženství, ale stává se všeobecně lidským problémem a „je legitimací každého člověka v jeho lidskost“.³⁷⁴

7.5 Napětí univerzálního principu a konkrétního jednání v dané situaci

Univerzálnost ve výkladu však nevyznává nějakou „všeobecnou nic neříkající lásku“ bez rozdílů vůči všem, která proto jako nezávazný ideál nikoho nezastihne, nic nestojí, když nevede ke konkrétnímu a praktickému jednání. Láska k bližnímu ve stylu podobenství naproti tomu vidí bližního jako někoho, s nímž se setkává za konkrétních okolností a v určité situaci. Přesto půjde spojit univerzálnost a konkrétnost lásky k bližnímu. Připomeneme si, že se původní otázka „*kdo je můj bližní*“, v níž je chápán bližní jako objekt lásky se souvisejícím dotazem na to, „koho že mám milovat“, Ježíšova otázka na konci podobenství směřuje k subjektu lásky. Posluchač a čtenář se proto může a má učit „*odhalovat, kdo skutečně nejvíce potřebuje jeho pomoc*“. Smysl podobenství můžeme spatřovat v tom, že ježíšovský přístup „*nechce poučovat nebo zastávat ve sporné kasuistické otázce velkorysejší stanovisko, ale vyzvat ke konkrétnímu jednání*“. Styl vyprávění a snaha o změnu smýšlení posluchače a čtenáře a snaha o jejich připravenost ke konkrétnímu uskutečňování lásky ukazují na etický přístup, který se označuje jako narativní etika.³⁷⁵

³⁷⁴ Drewermann Eugen: Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnerter Zukunft, s. 770-771.

³⁷⁵ Schockenhoff Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, s. 224-225.

A taková výzva by pro zákoníka znamenala velkou změnu smýšlení a jednání. On si v souladu s Ježíšovým podáním vyvodil odpověď, že bližním se stal „ten, který prokázal milosrdenství“ nebo prostě který s konkrétním člověkem v nouzi jednal milosrdně. Jemu je jasné, že ti, kdo se měli dle příslušnosti projevit jako bližní, selhali. Bližním se stal Samařan, který představoval nepřítele. Pro zákoníka ze všeho vyplývá v rámci přikázání lásky k bližnímu náročná výzva, jež zní: „*miluj Samařana*“.³⁷⁶

Rozuzluje se vztah univerzálního principu a konkrétní situace. Aby bylo možné naplňovat výzvu takového modelového případu, předpokládá se univerzální (ne partikulární, omezující či vylučující; opět se ukazuje důležitost otázky pro teologickoetické reflexe, a to „kdo je člověk“, „kdo je tento člověk v nouzi“, role ideje člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti, lidské důstojnosti) vyřešení normativní otázky na okruh těch, jichž se týká přikázání lásky k bližnímu. Podobnoství je přece napsáno v kontextu Ježíšova hlásání bezprostředně účinně přítomného a působícího Božího života (Boží vlády, království), který je určen a nabízen všem. Výjimečné funkční neurčení jediné postavy příběhu, a sice nějakého člověka, jenž zůstal ležet na cestě, a styl podobnoství, jež je otevřeno tomu, aby se tam každý dosadil, vede k závěru, že každému, tedy i mně, se může každý stát bližním. Samařan naplnil modelově přikázání lásky k bližnímu. Neoddělitelnost a jednota všech vztahů přikázání lásky dovoluje vnímat naplněné přikázání lásky k bližnímu jako odpověď na lásku Boha ke všem lidem, která je bez hranic. Ježíšovo naplňování přikázání lásky k bližnímu zahrnovalo proto i nemocné, chudé a hříšníky, kteří byli jinak považováni (minimálně některými) za nepořehnané a zatížené vinou, a proto sociálně vyloučené. Ježíš hlásá a žije bezprostřední definitivní blízkost svého Otce ke všem lidem, a proto nemůže mít přikázání lásky žádné hranice. Univerzální normativní princip je předpokladem pro cíl, který spočívá v tom, aby se kdokoli mohl stát za dané situace bližním tomu, kdo potřebuje pomoc: „*Bližním je pro mě každý, jemuž jsem právě povolán pomoci, protože jsem se s ním dostal do této konkrétní situace skrze řízení osudu života. (...) Protože věřící křesťané nevidí za příznivým řízením osudu života náhodu nebo slepý osud, ale v něm odhalují Boží vůli, kterou Ježíš hlásá jako nárok definitivní Boží vlády proti všem partikulárním tendencím tradice výkladu Lev 19,18, znamená to zároveň:*

³⁷⁶ Mrázek Jiří: Lukášovská podobnoství, s. 23.

jako bližního považujeme každého, jehož nám Bůh staví do cesty, nebo spíše, jemuž se stáváme bližním v dané situaci prostřednictvím Božího povolání.³⁷⁷

7.6 Příkázání lásky vs. příkaz partikulární náboženské morálky

Ve vyprávěném podobenství vystupuje několik aktérů. Řekli jsme, že jen jediný z nich není blíže určen svou funkcí či příslušností jako ti ostatní (kněz, levita, Samařan, bandité-povstalci, hostinský). Označení nějaký člověk, který byl přepaden, okradený, zbitý a zanechaný polomrtvý může být totiž kdokoliv z uvedených dalších skupin nebo kdokoliv z nás. Bylo by velkou chybou přehlédnout výraz polomrtvý, který vystihuje skutečnost a zkušenost, že první polovinu jeho umírání či smrti způsobili pachatelé, kteří ho přepadli, a druhá polovina jde na vrub těch, kdo ho viděli a vyhnuli se mu.³⁷⁸

Charakteristiku onoho člověka jako polomrtvého si dáme do souvislosti s lhostejností jako podporou sociálně nežádoucích jevů a páchání trestných činů, s neposkytnutím potřebné pomoci, s nenahlášením konkrétních trestných činů. Taky se ukazuje, že k vině a hříchu dochází rovněž tam, kde se nejedná.

U obou prvních aktérů, kteří se setkali s ležícím polomrtvým, viděli ho a vyhnuli se mu (obešli ho), byli funkce kněz a levita. Záměrně jsme doplnili pojem funkce, aby nedocházelo k uspěchanému odsouzení nějakého konkrétního kněze či nějakého jednoho konkrétního jeho pomocníka z chrámu. Kdyby jednou takto selhal jeden konkrétní člověk, jenž měl takovou funkci, mělo to by samozřejmě bez Samařana tragické následky, nicméně zde půjde asi o víc než jedince, totiž o věc systémového nastavení. Budeme se proto nejprve ptát, co mohlo vést kněze, který se vrací domů z chrámu po vykonání svých obřadních povinností, k tomu, že se vyhnul a nepomohl člověku v nouzi, doslova na pokraji života.

Podíváme se do Starého zákona, kde najdeme tento předpis: „*Hospodin řekl Mojžíšovi: Mluv ke kněžím, Áronovcům, a řekni jim: Žádný kněz se neposkvrní při někom mrtvém ze svého lidu s výjimkou svého nejbližšího příbuzného: matky, otce, syna, dcery, bratra a svobodné sestry; byla mu blízká, protože se neprovdala; při ní se smí poskvrnit. Neposkvrní se ve svém lidu ani jako manžel, aby nebyl znesvěcen*“ (Lev 21,1-4). Nesměl se dotknout žádné mrtvolky, aby se kulticky ne-

³⁷⁷ Schockenhoff Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, s. 225-226.

³⁷⁸ Srov. Mrázek Jiří: Lukášovská podobenství, s. 20-21.

znečistil. Platilo to i mimo službu, tzn. v soukromém životě s určitými výjimkami, které měly zahrnovat opečování mrtvoly nejbližších příbuzných pro pohřeb či snad možný vstup do prostoru, v němž někdo zemřel a v němž ležela mrtvola před pohřbem. Na zemi vidí ležet ale polomrtvého, jemuž se vyhne. Nějaký člověk v nouzi je pro něho možným nebezpečím kultického znečištění. Motiv jeho nekonání můžeme objevit v morální povinnosti kultické čistoty, která se přitom týkala i dobra celého lidu. To jsou pro něho dobré důvody, aby se vyhnul nároku přikázání lásky. Reprezentant cesty Ježíše z Nazaretu, evangelista Lukáš, ale vyjádří, že závazek k neomezené lásce je při zvažování silnější než starost o sebe sama a že „*má přednost v konfliktním případě před všemi dalšími morálními povinnostmi, které se od něho mohou v dané situaci vyžadovat*“.³⁷⁹ Někoho činí bližním jednání, jež je utvářeno láskou.³⁸⁰

Jakoby vystupovala funkce či úřad kněze, která plně pohltila jeho bytí osoby, takže on sám vlastně už jaksi neexistuje ve svém úřadu. Je otázkou, zda může někdo, kdo sám v tomto smyslu již nežije nebo nežije sebe, může někomu zprostředkovat život, nebo se s ním naopak setkat jen jako „*ztělesněná smrt*“, když jde kolem. Vypadá to, jakoby se lidskost ztratila při chrámovém obřadu.³⁸¹

Levita byl někdo, kdo byl spojen s obřady v chrámě, nebyl tak silně vázán předpisy kultické čistoty, protože se ho týkaly jen v kultovní službě, a měl nižší postavení než kněz. V podobenství jedná podobně jako kněz.³⁸² Pokud sestupoval jako kněz z chrámu dolů, nic mu nebránilo v tom, aby polomrtvému pomohl. Ještě je možnost, že směřoval na rozdíl od kněze do chrámu. Zase se nabízí otázka, jaký důvod či motiv mohl mít k tomu, že uviděl polomrtvého člověka v nouzi a vyhnul se mu. Jako odpověď může přicházet v úvahu jeho snaha o napodobování svého náboženského vzoru, a to kněze, a tím o dodržování Božích přikázání. Zdá se, že dané náboženské předpisy stavějí proti sobě věrnost Bohu a soucítění s člověkem, Boha a lidskost, mezi nimiž by jako náboženští profesionálové měli kněz a levita volit. V tom vyprávění odhaluje velké nebezpečí a pokřivení takto chápané zbožnosti.

³⁷⁹ Schockenhoff Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, s. 223; srov. Drewermann Eugen: Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnerter Zukunft, s. 773-774.

³⁸⁰ Srov. Ernst Stephan: Grundfragen theologischer Ethik, s. 77.

³⁸¹ Drewermann Eugen: Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnerter Zukunft, s. 774.

³⁸² Srov. Mrázek Jiří: Lukášovská podobenství, s. 21; Drewermann Eugen: Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnerter Zukunft, s. 774.

Naopak pomůže Samařan, jenž je na své cestě, uvidí jej, nevyhne se, ale přistoupí, soucítí a poskytne mu potřebnou účinnou kontinuální pomoc, při níž je schopen spolupracovat. Kromě osobní kvality se nabízí ze srovnání závěr, že možná proto, že není svázán stejnými předpisy jako kněz a levita. Samařan má proto otevřené oči, srdce i ruce.³⁸³

Můžeme si krátce vyvodit, že absence předpisů nějakého systému v oblasti morálky někomu jako je Samařan dovolila osobně mravně kompetentně vnímat, rozlišovat, nechat se zasáhnout bolestí druhého, posoudit, rozhodnout se a jednat. Potvrzuje se, proč je dobré rozlišovat pojmy teologické etiky a morálky nějakého uskupení (nebo i obecně etiky a morálek), protože tato morálka stanovená systémem, jemuž podléhal kněz a levita, potřebuje test na humanitu (moralitu) prostřednictvím příkázání lásky a pojetí člověka, jímž dle autora biblického textu neprošla a nemá proto nárok na výraz morální v pravém slova smyslu. Vyprávění taky naznačuje, že by v takovém případě měli i kněz a levita dát přednost nerespektování tohoto předpisu a jednat ve svém svědomí utvářeném příkázáním lásky. Poznáváme rovněž, že argumentace dobrem celku má sice obecně své místo, nicméně že může mít někdy za následek smrt jedince. Konečně můžeme vytěžít poznání, že nelze ve jménu Boha popírat lidskost a rozdělovat vztah k Bohu a člověku, lásku k Bohu a lásku k bližnímu a k sobě. Není taky možné hovořit o bohoslužbě jen jako o chrámovém obřadu. Skutečná bohoslužba se odehrála v konkrétní účinné pomoci konkrétnímu člověku v nouzi, kde byl účinně přítomný dle zaslíbení Božího jména sám Bůh.

7.7 Propojenost vztahů v příkázání lásky

Příkázání lásky dle křesťanského poselství a zkušenosti zahrnuje zakládající lásku Boha k člověku skrze Ježíše Krista a odpověď člověka („láska k Bohu“), jež se projeví ve vztazích k druhému („láska k bližnímu“) a k sobě samému („miluj sebe sama“). Vyvážená struktura příkázání lásky odráží (analogicky řečeno) zkušenost raného dětství a dalšího vývoje dítěte, dospívajícího a dospělého, dle níž je dítě nejprve bezpodmínečně (až na bolestné výjimky) přijato matkou, dostává se mu (když to jde) přes první dávku mateřského mléka nejen výživy a imunity, ale i zkušenosti bezpečí a důvěry. Toto a další podněty přicházející dle různých rozměrů osobnosti zdarma k dítěti, mají velký vliv na další rozvoj a vědomí vlastní hodnoty,

³⁸³ Srov. Drewermann Eugen: Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnerter Zukunft, s. 775-776.

sebe přijetí, sebeúcty a prožívání vztahů i v dospělosti. Proto přikázání lásky má jako základní kotvu Boží bezpodmínečnou lásku k člověku, která má danému člověku umožnit, aby zakusil, že k němu někdo říká bezpodmínečné ano, že jej chce a miluje. V tomto proudu lásky se může nejhlubším způsobem najít a odtud se vztahovat k sobě a druhým. Dříve než se očekává láska k druhým a k sobě, potřebuje člověk zažít, že je nejprve sám milován. Za vrchol lásky Boha k člověku se považuje osoba Ježíše Krista, její slova a činy, poslání, příběh a jeho smysl.

Námi zvolený příběh z Lukáše ukázal, že Boží láska a lidská láska patří k sobě a nelze je oddělovat. Na základě přicházejícího bezpodmínečného přijetí, bezpečí, respektování, úcty, cenění, potvrzení a uznání důstojnosti, emoční vřelosti, náklonnosti a oddanosti může někdo překonávat strach(y), odmítnutí, zamítnutí, vyloučení, bazální pocity méněcennosti, sklony k sebeodmítání, pohrdání sebou, sebepoškozování i špatné přizpůsobování se sociálnímu okolí, a tím i odbourávat špatné a nesprávné chování a jednání. O milosti je proto možné hovořit jako o základním předpokladu, aby mohl být někdo vůbec v morálním smyslu dobrý (viz výše: „*proč mě nazýváš dobrým? Jen jeden je dobrý*“). V Dekalogu představuje Hospodin a jeho osvobozující jednání základ a odůvodnění dalších slov („*přikázání*“). Stejně tak v našem příběhu a v přikázání lásky vystupuje obraz Boha jako otcovsko-matěřské pozadí (kořen) v životě všech lidí. Z toho vyplývá, proč je potřeba „*nejprve bezpodmínečně hovořit o Bohu, aby se odůvodnily předpoklady morálního jednání*“. Existenciální nabídka takové „*nutné důvěry vytváří bázi veškeré etiky*“ a mravnosti. Vztah k Bohu se zde stává důvodem a podmínkou veškerého etického jednání. Už proto nelze argumentovat Boží láskou na úkor lásky k člověku. Bůh je taky všude tam, kde někdo trpí a „*kde na to lidé odpovídají s lidskostí*“. Bůh je otcem všech lidí, proto přitom nehraje roli, jakého náboženského či etnického původu kdo je. Přikázání lásky jako výraz lidskosti bylo doloženo autoritou Ježíše Krista jako skutečná, důstojná bohoslužba, která je „*možná pro každého, protože je člověkem. Jak blízko k němu přijdeš v jeho nouzi, tak tě činí bližním tohoto člověka. (...) Kdo miluje Boha, nachází jej právě jako sílu, která miluje bez rozdílu každého člověka, a kdo se snaží pronést jednotlivého člověka jeho nouzí, ten se bude smět v každý čas cítit být nesen a potvrzen Bohem; bude v Bohu milovat lidi a v lidech Boha – obé nerozlučně navzájem*.“³⁸⁴

³⁸⁴ Tamtéž, s. 756-757, 766, 776-777.

7.8 Příkázání lásky k nepřítelům

Podobenství o milosrdném Samařanovi přivedlo nejen zákoníka k výzvě milovat někoho, kdo nepatřil do okruhu adresátů lásky k bližnímu a kdo byl považován za nepřítele. Ve svědectvích o Ježíšově příběhu najdeme i velmi důrazná jasná slova vůči těm, kdo pokrývají obraz Boha a člověka, kdo intrikují, pomlouvají, pohrdají určitými lidmi. Nicméně nikde se nesetkáme s tím, že by byla z jeho strany řeč o nenávisti, zášti a podobných praktikách vůči těm, kdo páchají výše uvedené věci a snaží se zabránit Ježíšovu působení, diskreditovat a zničit jej. I proto najdeme v Novém zákoně slova o lásce k nepřítelům, jak doložíme například Ježíšovou horskou řečí.

V Matoušově evangeliu zaznívá totiž v rámci Ježíšovy horské řeči tato antiteze: „Slyšeli jste, že bylo řečeno: Milovati budeš bližního svého a nenávidět nepřítele svého. Já však vám pravím: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují, abyste byli syny nebeského Otce; protože on dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé. Budete-li milovat ty, kdo milují vás, jaká vás čeká odměna? Což i celníci nečiní totéž? A jestliže zdravíte jenom své bratry, co činíte zvláštního? Což i pohané nečiní totéž? Budte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec“ (Mt 5,43-48).

V linii tohoto uvažování lze připomenout ještě další biblické texty: „Nebudeš se mstít synům svého lidu a nezanevřeš na ně, ale budeš milovat svého bližního jako sebe sama. Já jsem Hospodin“ (Lev 19,18). A nebo: „Hladoví-li ten, kdo tě nenávidí, nasýt jej chlebem, žízni-li, napoj ho vodou, tím shrneš řeřavé uhlí na jeho hlavu a Hospodin ti odplatí“ (Př 25,21). To rezonuje s novozákonním sdělením: „Jestliže má tvůj nepřítel hlad, nasýt ho, a má-li žízeň, dej mu pít; tím ho zahanbíš a přivedeš k lítosti. Nedej se přemoci zlem, ale přemáhej zlo dobrem“ (Řím 12,20-21).

I žalmista se ve svém neklidu ptá Hospodina, zda nemá nenávidět ty, kdo nenávidí Hospodina, a dívat se s odporem na ty, kdo se zvedli proti Hospodinu, ale prosí ho současně o poznání, aby jednal správně (srov. Ž 139,21). Apoštol Pavel v již zmíněném listu doporučuje: „Nikomu neodplácejte zlým za zlé. Vůči všem mějte na mysli jen dobré (...) Nechtejte sami odplácet, milovaní, ale nechte místo pro Boží soud, neboť je psáno: Mně patří pomsta, já odplatím, praví Pán“ (Řím 12, 1719). Prorok Ezechiel tlumočí zase tento Boží pohled na věc: „Kdyby se svolník odvrátil ode všech svých hříchů, jichž se dopouštěl, a dbal by na všechna má

nařízení a jednal podle práva a spravedlnosti, jistě bude žít, nezemře. Žádná jeho nevěrnost, jíž se dopustil, mu nebude připomínána, bude žít pro svou spravedlnost, podle níž jednal. Což si libuji v smrti svévolníka? je výrok Panovníka Hospodina. Zdalipak nechci, aby se odvrátil od svých cest a byl živ?“ (Ez 18,21-23).

Z analýzy těchto textů plyne, že nelze omezovat lásku jen na přátele a přitom nenávidět nepřátele, že přikázání lásky k nepřátelům už patří do lásky k bližním a nepřítel mezi bližní a že se bližním myslí někdo, kdo je příslušníkem stejné národnosti, spoluobčan, přítel, důvěrník, společník. Jestliže by někdo miloval jen ty, kdo mu udělali něco dobrého, nemusel by je milovat kvůli nim samým, ale sobecky kvůli sobě. Přece se může za zdáním lásky či solidarity skrývat vina a hřích. A vylučování nepřátel z přikázání lásky může odhalit, že není ještě láska k přátelům skutečná. Lásku k nepřátelům lze tak považovat za kritérium mravního smýšlení a za test lidského nitra, zda tam jsou či nejsou zlé myšlenky a postoje. Podle Ježíšova mravního poselství se pojem bližní rozšiřuje na všechny lidi, to znamená i na ty, jimiž se pohrdá.³⁸⁵

V návaznosti na zkušenost podobenství o milosrdném Samařanovi lze zopakovat, že se vlastně principiálně může každý stát každému bližním, když se dostane do situace nouze nebo potřeby. Máme před očima opět prorocké znamení oné větší Boží spravedlnosti v Božím království, která je silným motivem a tématem Ježíšovy horské řeči, a snahu prolomovat začarovaný kruh násilí. Jedná se rovněž o protest proti násilí, používaném v každodenním i politickém životě, a o úsilí neomezovat okruh lásky jen na nejbližší osobní a privátní vztahy.³⁸⁶

A možná někoho překvapí, že již v antice mimo židovsko-křesťanskou tradici vyzývá na základě filantropie, která zde představuje celek mravně požadovaného chování, Hierokles z Alexandrie k tomu, že se musí vykonávat spravedlnost nejen vůči těm, kteří se k nám zachovali spravedlivě, ale i vůči těm, kteří konali neprávem, a to z toho důvodu, abychom se nedostali nespravedlivou odplatou do stejně chybného postoje, protože všichni patříme do lidského rodu.³⁸⁷ A v argumentaci dále

³⁸⁵ Srov. Wolber Werner: Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion, Freiburg: Herder, 2005, s. 80-81.

³⁸⁶ Srov. Schockenhoff Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, s. 226-228.

³⁸⁷ Srov. Hieroclis in aurem Pythagoreorum Carmen Commedtarius VII 10-13 passim, in: WOLBERT Werner: op. cit., s. 83.

připojuje, že „se nesmí stát, abychom byli vůči dobrým lidem dobrými lidmi a vůči špatným špatnými lidmi“.³⁸⁸

Argumentuje tedy společným lidským bytím, nemluví o nepříteli, ale o tom, kdo koná neprávo či bezpráví, a varuje před nebezpečím rozdvojení postojů a tím, abychom se nenechali vtáhnout na jejich úroveň. Jde mu také o to, aby se pachatel nepráva choval jinak.

Toto přání milovat toho, kdo se dopustil bezpráví proto, že je člověkem a že je snahou, aby změnil své jednání, nijak nepoškozuje bezpodmínečnost a radikalitu lásky k nepřátelům, a naopak chce zabránit tomu, aby nebylo v kontextu lásky k nepřátelům lhotejné, zda se onen provinilec chová jinak či beze změny, protože cílem není jen výkon mé lásky, ale také postoj lásky toho druhého.³⁸⁹

O takové lásce nelze hovořit jako o falešné či zvrácené, naopak o mravně příkázané, protože odpovídá Božímu postoji. A vůbec nemá co do činění s nějakou lhotejností vůči bezpráví, vůči mravnímu zlu v tomto světě.³⁹⁰ Bůh na základě biblického svědectví a zkušeností je Bohem, který slyší a vidí bolesti lidí, neprávo pachatelů, bezohlednost zotročování nevinných a zasahuje, aby vysvobodil a nabízel skutečný lidský život (srov. např. Ex 2,24; 3,7-10).

Ježíšovo svědectví a požadavek směřuje k celistvé (nedělené) lásce. Odůvodnění nalézá v příkladu a vzoru Božího milosrdenství: „*Já však vám pravím: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují, abyste byli syny nebeského Otce; protože on dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé (...)* Budte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec“ (Mt 5,45-48); „*Ale milujte své nepřátele; číňte dobře, půjčujte a nic nečekejte zpět. A vaše odměna bude hojná: budete syny Nejvyššího, neboť on je dobrý k nevděčným i zlým. Budte milosrdní, jako je milosrdný váš Otec*“ (Lk 6,35-36). Evangelista Matouš zařazuje téma lásky k nepřátelům na závěr řady antitezí, což spolu s jejich odůvodnění následování Boha a vlastní celistvosti dodává této výzvě k lásce postavení, jež někteří označují jako „*kulminaci ježíšovského étosu*“ nebo „*střed a vrchol všech přikázání*“, který vede k dokonalosti (celistvosti, zacelenosti).³⁹¹

³⁸⁸ Tamtéž, s. 84.

³⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 85.

³⁹⁰ Srov. tamtéž, s. 87-88.

³⁹¹ Schockenhoff Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, s. 228.

Hříšník je přitom povinen napravit škody. Láska k nepřátelům se týká nejprve smýšlení a pak konání, přičemž na rovině smýšlení nemůže existovat nějaký střed mezi nenávistí a láskou, protože buď se hříšník uznává jako rovný člověk, jako bližní, jako účel sám o sobě, jako člověk se svou lidskou důstojností, nebo ne. To pak má své důsledky pro konání v jeho prospěch, kde je pak možno rozlišovat *signa specialia caritatis* (např. speciální modlitby, osobní návštěvy a projevy přátelství, větší dobrodiní) a *signa communia caritatis* (např. dát jíst a pít, oblečení).³⁹²

Proto se také tento postoj nevylučuje se straněním obětí bezpráví a jejich přednostní péčí, zejména pokud jde například o děti jako oběti praktik komerčního sexuálního zneužívání, když už tento příklad uvádíme v rámci tématu lidské sexuality. Pak mohou být i zatčení, vyšetřování, soud, trest a jeho výkon a případná léčba projevem smýšlení a konání ve smyslu lásky k nepřátelům a hříšníkům a mohou přerušit spirálu neoprávněného násilí, nenávisti a msty.

Pachatele tak závažných trestných a nemravných činů, jakými jsou praktiky vykořisťování dětí v sexuálním byznysu, jsme zařadili do výzvy lásky k nepřátelům, aniž bychom ale jakkoli bagatelizovali jejich vinu, hřích a spáchané bezpráví a aniž bychom přestali stranit obětím a sledovat jejich nejlepší zájem.

I když pachatelé tvrdí, že mají děti rádi a chtějí pro ně něco dobrého, nelze je považovat za přátele dětí, stejně jako nestačí jimi pohrdnout a zavřít je na nějaký čas do vězení a morálně je uvrhnout do doživotního opovržení. Jde také o to, aby se změnili a toto zlo už více nekonali.

Přání a výzva učit se milovat i toho, kdo se dopustil bezpráví, chce vyloučit lhostejnost vůči jeho dalšímu smýšlení a jednání a staví na společné důstojnosti. Svým činem se provinil proti Bohu i proti mravnímu určení oběti i svému.

7.9 Primát ctnosti lásky: láska jako základní tón křesťanské mravnosti

Láska se často označuje jako „nejvyšší mezi všemi ctnostmi“ či jako jejich vnitřní forma. Láska totiž orientuje vnímání, pocity, smýšlení, postoje a jednání člověka podle posledního cíle jeho krajního umění (možnosti) být (bytí). V lásce se naplňuje jednota lidské osoby (srov. např. všechny vztahy v přikázání lásky; láska integruje všechny rozměry a síly člověka). Láska je „výživnou půdou a kořenem morálního

³⁹² Srov. Wolbert Werner: Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion, s. 90-91.

života“. Takový kořen vyživuje i působení dalších ctností, o nichž pak lze říci, že se stávají „strategiemi“ lásky. A láska uspořádává morální jednání „v pestrosti všech rozhodnutí, úmyslů a jednání dle jeho středu, který mu uděluje smysl, takže se může mluvit v partikulárním chtění a konání o jednotném (sladněm) jednání osoby“. V lásce lze spatřovat základní skutečné sebeuskutečňování lidské osoby. Proto se láska označuje jako „základní mravní čin nebo základní akt mravnosti, který je jako původ, forma a cíl v pozadí všech jednotlivých konkrétních činů, aby se v nich a skrze ně uskutečňoval“. V naplňování přikázání lásky se uskutečňuje lidská touha po štěstí a dokonání (celistvé plnosti). Dle křesťanského poselství je nejhumánnějším ukazatelem a životním modelem lásky cesta Ježíše z Nazaretu. Proto jsme výše pro toto závěrečné shrnující pojednání prošli jednotlivé vztahy v rámci přikázání lásky a jejich pořadí. Právě silná slova o lásce jako o nejvyšším sebenasazení s sebou nesou nebezpečí přetížení. Boží láska je totiž nejprve člověku nabídnuta a darována („rozlita do srdcí“), aby se mohla naplňovat láska k sobě a druhým. V souladu s křesťanským poselstvím a zkušeností působí lidskou lásku v člověku Boží láska, takže „je aktivní sebeuskutečňování osoby neseno milostí, kterou si sama nemůže dát“. Každému člověku je prostřednictvím Ježíše Krista a jeho svědků nabízen tento dar nové možnosti či nového umění lásky.³⁹³

V Ježíšově hlásání přicházejícího, a tedy přítomného Božího království a ve vydání jeho vlastního života dostává přikázání lásky novou motivaci, odůvodnění a nejvyšší naléhavost (srov. Mk 1,15). Boží příklon k člověku umožňuje lásku k Němu, k sobě a k druhým a osvobozuje k této lásce. Boží láska k člověku může taky působit ochotu ke změně smýšlení, k vyznání vin a hříchů, ke smíření a odpuštění a k následnému životu dle spravedlnosti a milosrdenství. Etické jednání člověka je v tomto smyslu důsledkem (ne předpokladem!) příchodu Božího království a způsobem, jak se toto Boží království stává viditelným. Okruh adresátů přikázání lásky se rozšiřuje a univerzalizuje (od příslušníků vlastní skupiny, souvěrců, přes lidi v nouzi až k nepřítelům a prostě ke všem): „Lásku k bližním máme uskutečňovat vůči všem lidem bez ohledu na to, zda stojí na naší straně nebo zastupují naše zájmy, zda od nich můžeme očekávat výhodu, prospěch nebo zda nás chtějí poškodit, zda disponují mocí a vážností nebo zda patří k bezmocným a pohrdaným.“³⁹⁴

³⁹³ Schockenhoff Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, s. 243-245, 247.

³⁹⁴ Ernst Stephan: Grundfragen theologischer Ethik, s. 77-79.

Na závěr si dopřejeme jako určité vyústění tzv. Velepíseň lásky, v níž uvidíme postavení a kvality lásky:

„Kdybych mluvil jazyky lidskými i andělskými, ale lásku bych neměl, jsem jenom dunící kov a zvučící zvon. Kdybych měl dar proroctví, rozuměl všem tajemstvím a obsáhl všechno poznání, ano, kdybych měl tak velikou víru, že bych hory přenášel, ale lásku bych neměl, nic nejsem. A kdybych rozdal všechno, co mám, ano, kdybych vydal sám sebe k upálení, ale lásku bych neměl, nic mi to neprospěje.

Láska je trpělivá, laskavá, nezávidí, láska se nevychloubá a není domýšlivá.

Láska nejedná nečestně, nehledá svůj prospěch, nedá se vydráždit, nepočítá křivdy.

Nemá radost ze špatnosti, ale vždycky se raduje z pravdy.

At se děje cokoliv, láska vydrží, láska věří, láska má naději, láska vytrvá.

Láska nikdy nezanikne. Proroctví – to pomine; jazyky – ty ustanou; poznání – to bude překonáno.

Vždyť naše poznání je jen částečné, i naše prorokování je jen částečné; až přijde plnost, tehdy to, co je částečné, bude překonáno. Dokud jsem byl dítě, mluvil jsem jako dítě, smýšlel jsem jako dítě, usuzoval jsem jako dítě; když jsem se stal mužem, překonal jsem to, co je dětinské.

Nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance, potom však uzříme tváří v tvář. Nyní poznávám částečně, ale potom poznám plně, jako Bůh zná mne.

Atak zůstává víra, naděje, láska – ale největší z té trojice je láska“ (1 Kor 13,1-13).

8 Biblické obrysy pojmu svědomí

8.1 Biblické srdce k porozumění svědomí

8.1.1 Centrální pojem biblické antropologie

Jak jsme se již dozvěděli výše, hebrejský kánon Bible nemá výraz, který bychom přeložili ekvivalentem svědomí. Řecký pojem svědomí zanesl do Nového zákona apoštol Pavel a přeznačil ho v kontextu své víry. Tento řecký výraz nenajdeme ani v evangeliích. To však neznamená, že by fenomén svědomí, vystižený v některých novozákonních spisech a používaný dnes v našem chápání zůstal nepopsán v Tenaku a evangeliích. Základem pro pozdější výraz svědomí je hebrejský pojem *léb(áb)*, který se nejčastěji překládá jako srdce a představuje centrální pojem antropologie hebrejského kánonu. Tomu se dále budeme v souvislosti s biblickými konturami svědomí věnovat. Nahlédneme do biblické antropologie a budeme vyvozovat důsledky pro étos.

8.1.2 Ilustrativní biblické nálezy

„Nauč nás počítat naše dny, ať získáme moudrost srdce“ (Ž 90,12).

„Kéž bys tedy dal svému služebníku srdce vnímavé, aby mohl soudit tvůj lid a dovedl rozlišovat mezi dobrem a zlem...“ (1 Král 3,9).

„Protože jsi žádal o toto a nežádal jsi pro sebe ani dlouhý věk ani jsi nežádal bohatství, ba ani jsi nežádal bezživotí svých nepřátel, ale žádal jsi pro sebe rozumnost při soudním jednání, hle, učiním podle tvých slov. Dávám ti moudré a rozumné srdce...“ (1 Král 3,11-12).

„Nehleď na jeho vzhled ani na jeho vysokou postavu, neboť já jsem ho zamítl. Nejde o to, nač se dívá člověk. Člověk se dívá na to, co má před očima. Hospodin však hledí na srdce“ (1 Sam 16,7).

„Hospodin zástupů, soudce spravedlivý, ty zkoumáš ledví i srdce, kéž spatřím tvůj soud nad nimi. Vždyť tobě jsem předložil svůj spor“ (Jer 11,20).

„Stvoř mi, Bože, čisté srdce, obnov v mém nitru pevného ducha“ (Ž 51,12).

„Srdcem zkroušeným a zdeptaným ty, Bože, nepohrdáš!“ (Ž 51,19).

„Ke svým svědectvím nakloň mé srdce, nikoli k zisknosti“ (Ž 119,36).

„Kdo vystoupí na Hospodinovu horu? A kdo stanout smí na jeho svatém místě? Ten, kdo má čisté ruce a srdce ryzí“ (Ž 24,3-4).

„Judův hřích je zapsán železným rydlem, je vyryt diamantovým hrotem na tabulku jejich srdcí“ (Jer 17,1).

„Nyní tedy, je výrok Hospodinův, navratte se ke mně celým srdcem...“ (Jóel 2,12).

„A dám jim jedno srdce a vložím do jejich nitra nového ducha, odstraním z jejich těla srdce kamenné a dám jim srdce z masa, aby se řídili mými nařízeními, zachovávali moje řády a jednali podle nich. I budou mým lidem a já jim budu Bohem. Ale cestu těch, jejichž srdce se drží ohybných a ohavných model, uvalím na jejich hlavu...“ (Ez 11,19-21).

„Pokropím vás čistou vodou a budete očištěni; očistím vás ode všech vašich nečistot a ode všech vašich hnusných model. A dám vám nové srdce a do nitra vám vložím nového ducha. Odstraním z vašeho těla srdce kamenné a dám vám srdce z masa. Vložím vám do nitra svého ducha; učiním, že se budete řídit mými nařízeními, zachovávat moje řády a jednat podle nich“ (Ez 36,25-27) .

„...Uzavřu s domem izraelským i s domem judským novou smlouvu. Ne takovou smlouvu, jakou jsem uzavřel s jejich otci v den, kdy jsem je uchopil za ruku, abych je vyvedl z egyptské země. Oni mou smlouvu porušili, ale já jsem zůstal jejich manželem, je výrok Hospodinův. Toto je smlouva, kterou uzavřu s domem izraelským po oněch dnech, je výrok Hospodinův: Svůj zákon jim dám do nitra, vepíší jim jej do srdce. Budu jim Bohem a oni budou mým lidem. Už nebude učit každý svého bližního a každý svého bratra: ‚Poznávejte Hospodina!‘ Všichni mě budou znát, od nejmenšího do největšího z nich, je výrok Hospodinův. Odpustím jim jejich nepravost a jejich hřích už nebudu připomínat“ (Jer 31,31-34).

Dej na radu vlastního srdce, nad něž nemáš nic spolehlivějšího. Lidské nitro může sice mnohdy upozorovat víc, než sedm strážců, kteří sedí na vysoké věži, ale především pros Nejvyššího, aby řídil tvou cestu v pravdě“ (Sír 37,13-15) .

„Nátan králi odvětil: Jen udělej vše, co máš na srdci, neboť Hospodin je s tebou“ (2 Sam 7,3).

„A ve vašem srdci ať vládne mír Kristův, k němuž jste byli povoláni v jedno společné tělo“ (Kol 3,15).

„...učte se ode mě, neboť jsem mírný a pokorný v srdci“ (Mt 11,29).

„Tento lid mě ctí svými rty, srdcem je mi však vzdálený“ (Mt 15,8; srov. Iz 29,13).

„Co ale z úst vychází, jde ze srdce a špiní to člověka. Ze srdce totiž vycházejí špatné myšlenky, vraždy, cizoložství, smilnění, krádeže, křivá svědectví, urážky. Tyto věci špiní člověka“ (Mt 15,18-20).

„Řekl jim: Vy před lidmi vystupujete jako spravedliví, ale Bůh zná vaše srdce: neboť co lidé cení vysoko, je před Bohem ohavnost“ (Lk 16,15).

8.1.3 Význam s důsledky pro morální kvalitu jednání

V úvodu do Dekalogu jsme připomněli hlavní vyznání a přikázání Izraele jako Božího lidu (srov. Dt 6,4-5) a viděli důležitou výzvu k trvalému zápisu těchto slov do srdce těchto lidí.

Hebrejský výraz *léb(áb)* vystihuje v rámci celostní biblické antropologie³⁹⁵ rozumného člověka v jeho hluboké dimenzi. Jde o jeho nejvnitřnější jádro, z něhož vychází dobro i zlé myšlenky a činy, v něm dělá člověk osobně a svobodomyšlně ta poslední rozhodnutí. Vyjadřuje jednotu rozumu, emocí a vůle, racionálních a intelektuálních schopností, etický a duchovní postoj člověka. Je místem pocitů, myšlenek, poznatků a nahlédnutí, původní místo vůle. Zde člověk prožívá před Bohem své nejvnitřnější myšlenky a motivy a vnímá Boží zavolání a požadavek. Zde je mu zřejmé, jaké jsou jeho skutečné motivy, zda je jeho chtění a jednání v pravdě dobré nebo špatné. Srdce je skrytým orgánem v nitru člověka, centrem veškerého duchovního života, intuice, naslouchání, způsobilosti rozhodovat a posoudit, nejvnitřnějším jádrem osobní existence.

Srdce získává vhled a poznání a stává se místem, v němž se usidluje moudrost a učí člověka cíli života. V srdci se zvažují jednotlivé případy a situace. Stává se ale i sídlem, jež trvale utváří vědomí a smýšlení. V srdci je Hospodinovo slovo člověku nejbližší. Přeje si umět naslouchat Hospodinu a druhým a rozlišovat dobré a zlé. Vychází z něho rozhodnost člověka pro dobro a jeho připravenost naplňovat Boží vůli. Je místem rozhodování, v němž vědomé myšlení a zvažování přechází do chtění a jednání. Ryzí a upřímné srdce vystihuje spolehlivý způsob života, o nějž usiluje vyznavač před Hospodinovou tváří. Předstíraná a jen vnějšková náklonnost

³⁹⁵ Srov. Wolff Hans Walter: *Antropologie des Alten Testaments*, 7. Aufl., in neuer Ausstattung, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2002, s. 68-95; Schockenhoff Eberhard: *Wie gewiss ist das Gewissen?*, s. 72-79; Ernst Stephan: *Grundfragen theologischer Ethik*, s. 100-101; Milfait René: „Tělo a krev“. *Biblicko-antropologická studie eucharistického jednání*, Praha: Sif, 2005, s. 20-25; Milfait René: *Dítě jako zboží v prostituci. Aspekty teologickoetické reflexe. Obhájená disertace*, Praha: KTF, 2007, s. 155; Hasenhüttl Gotthold: *Glaube ohne Mythos. Band 2: Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2001, s. 169-171; Kunečka František: *Úvod do liturgie svátostí*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 172-173.

k Hospodinu vyžaduje obrácení celého srdce, jež představuje upřímnou lásku, která snese i přezkoumání skrytých úmyslů. Takové obnovy srdce ale člověk není sám schopen. Proto přichází Hospodin a proměňuje (srov. výše zejména Ez a Jer; Řím 10,8.10: „*Slovo je ti velmi blízko; je ve tvých ústech a ve tvém srdci /.../ Víra v srdci vede ke spravedlnosti*“). Kontrast popisuje obraz kamenného srdce a srdce z masa. První obraz uvádí necitlivost vůči Hospodinovu slovu a přenos její smrtelné strnulosti na členy společenství (v Novém zákoně se objeví v této souvislosti tato zkušenost v listu ěfezským 4,18: „*Nevědomost pramenící z jejich zatvrzelého srdce jim zatemnila mysl, takže jsou odcizení od Božího života*“).

Druhý obraz přibližuje živé srdce, jež je naopak vnímavé a uznalé vůči Božímu slovu a jeho požadavkům a ochotné nově jednat. Působí to v něm Hospodinův Duch (ruach), jenž naplňuje srdce, vzbuzuje nové naslouchání, poznání a nové chtění, daruje srdci novou životní sílu. Stejně jako u Dekalogu platí vzorec, že nejprve Hospodin působí v srdci lidí a pak je řeč o obnově života. Nejprve přichází – jak je typické pro biblický étos – útěšné a povzbuzující oslovení, předložené měřítko a zaslíbení, a následně, na základě smlouvy, přichází nárok na člověka, morální úkol a požadované plnění.

Etická zodpovědnost člověka a společenství se proto mění na základě tohoto příslibu obnovení života. Projeví se v porozumění svědomí, jež z toho důvodu nejprve přisuzuje, utěšuje, přátelsky promlouvá, dodává odvahy, vyzývá a působivě zve k novému jednání. Zkušenosti varujících a obviňujících svědomí z řeckého světa zde nemají hlavní slovo.

Morální kvalita jednání se neměří a neposuzuje podle toho, jestli navenek odpovídá předpisům Zákona. Je ji možno poznat a posoudit samým jednajícím ve svém nitru. Hospodin stejně tak zkoumá v srdci člověka a poznává jeho nejtajnější motivy a důvody. Srdce vystupuje jako sídlo a pramen morální kvality jednání.

8.1.4 Shrnutí s důrazem na dobré srdce pro dobrou cestu (života a pokoje)

Vidíme, že pojem srdce zahrnuje vnímání, přemýšlení, chtění a rozhodování, celé bytostné já člověka, osobu v její jednotě. Je středem člověka, rodí se v něm poznání i rozhodnutí, sídlí v něm dobré i zlé myšlenky, člověk v něm mluví k sobě samému, je zde se sebou samým konfrontován, soudí zde své úmysly a jednání, vnímá zde tedy mravní závazky. Srdce je sídlem praktické moudrosti, osobního rozhodování a jednání člověka. Označuje zdroj uvědomělé činnosti a vědomého rozhodnutí,

životní energii, osobní lidský život ve všech jeho projevech, celou lidskou osobnost s jejím charakterem.

Jedná-li se o hebrejský výraz a jeho plný smysl, má přednostní význam pro jeho pochopení následující rozhovor rabínů:³⁹⁶

Rabi Jochanan řekl svým žákům, aby šli a pohlédli, která že je dobrá cesta, již by člověk měl následovat. Rabi Eliezer odpověděl, že dobrotivé oko, rabi Jehošua, že dobrý druh, rabi Jose, že dobrý soused, rabi Simeon řekl, že ten, kdo hledí na následky, a rabi Eleazar se vyslovil, že dobré srdce. Rabi Jochanan pak řekl, že dává přednost slovům rabiho Eleazara, protože v jeho slovech jsou obsažena slova všech ostatních.

Dále si i jako text k dalšímu přemýšlení a práci s ním vložíme úryvek z dílny již citovaného německého teologického etika:³⁹⁷ *„Podle biblické víry v Boží příslib spásy přibývá svědomí nový rozměr duchovní zkušenosti: není jen hlasem nejhlubšího nitra, který volá člověka k sobě samému, nýbrž ještě více hlasem k tomuto nitru, Božím oslovením člověka, jež mu účinně přisuzuje nové možnosti jednání. Tento dialogický charakter zaslíbení je věnem, jež přináší Starý zákon přes myšlenku Zákona do teologického rozvinutí pojmu svědomí. V jeho světle se svědomí nejeví jako instance zakazování, ale jako ucházející se pozvání použít darované možnosti života a jednání a nechat si darovat Bohem radost z dobra. Především proroci Izraele sledovali cíl morálního prohloubení svědomí, když jejich poselství požaduje, aby odpovídal kult a život v každodennosti; kult už není upřednostněným místem, v němž Izrael zakouší Boží blízkost, ale přijaté požehnání se má stávat účinným bezprostředně v každodenním jednání prostřednictvím sociálního projevení věrnosti společenství a smlouvě. Srdce z masa, jež se nechá pohnout Božím Duchem k jeho přikázáním, vysvětluje předem na půdě Starého zákona osvobozené svědomí evangelia. Prorocký příslib, že bude Boží Duch proměňovat a přetvářet nejhlubší nitro člověka, popisuje poprvé prostor, v němž se nadále povede veškeré teologické uvažování o dobrém jednání lidí.“*

Proto si krátce rozvedeme, jak jsou si na půdě Nového zákona autoři vědomi působení Božího Ducha v lidských srdcích, jak to dokumentuje například Řím 3,3-6.17-18: *„Je přece zjevné, že jste Kristův list vzniklý naší službou, napsaný ne*

³⁹⁶ In: Schockenhoff Eberhard: *Wie gewiss ist das Gewissen?*, s. 77.

³⁹⁷ Tamtéž, s. 78-79.

inkoustem, ale Duchem živého Boha, ne na kamenných deskách, ale na deskách lidských srdcí. Atakovouto důvěru máme skrze Krista k Bohu: Ne že jsme sami o sobě způsobilí (tak abychom si mohli něco myslet sami o sobě), ale naše způsobilost je z Boha, který nás učinil způsobilými služebníky Nové smlouvy – ne litery, ale Ducha. Litera totiž zabíjí, ale Duch oživuje (...) Pán je Duch, a kde je Pánův Duch, tam je svoboda. My všichni s odkrytou tváří jako v zrcadle odrážíme Pánovu slávu a tehdy jsme Pánovým Duchem proměňováni k Jeho obrazu...“

Slova, jejichž obsah nelze vynechat při úvahách o pastorační službě a křesťanské mravnosti. Takovéto působení Ducha svatého a spolupráci s ním nenahradí a nesmí nahrazovat jen filosofické úvahy, slova o církvi, konzervativních hodnotách, diplomacie, morální kodexy a obřady. Smýšlení Ducha „vede k životu a pokoji“ (Řím 8,6b) a „Kdo nemá Kristova Ducha, ten není jeho“ (8,9).

Důležitost zachovat si svobodu plynoucí z evangelia Ježíše Krista a osvědčovat ji svými postoji a jednáním a nenechat se strhnout do nesvobody opačných postojů a jednání zdůrazňuje i autor listu Galatským: „My ale očekáváme naději spravedlnosti skrze Ducha, na základě víry. V Kristu Ježíši přece záleží na víře, která se projevuje láskou (...) Ovoce Ducha je pak láska, radost, pokoj, trpělivost, laskavost, dobrota, věrnost, mírnost a zdrženlivost. Tomu se žádný zákon nevyrovná (...) Žijeme-li Duchem, pak se Duchem také řídíme. Nebudme ješitní, nesoupeřme spolu a nezávidme si“ (5,5-6.22-26).

Jako projevy nesvobody a vedoucí do nesvobody, resp. dokonce otroctví, jsou vyjmenovány „smilstvo, nečistota, nestydatost, modlářství, čarování, nepřátelství, svárliivost, nevráživost, zloba, soupeřivost, roztržky, sekty, závist, opilství, obžerství...“ (5,19-21).

Můžeme uzavřít výzvou z listu Koloským: „Proto se jako Boží vyvolení, svatí a milovaní oblečte niterným soucítěním, laskavostí, pokorou, mírností a trpělivostí. Buďte mezi sebou snášeniiví, a má-li někdo k někomu výhrady, odpouštějte si navzájem. Tak jako Pán odpustil vám, odpouštějte i vy. Nadto vždy buďte oblečeni láskou, která je poutem dokonalosti. Vě vašich srdcích ať vládne Kristův pokoj – právě k němu jste byli povoláni v jednom těle. Buďte vděční. Slovo Kristovo ať ve vás přebývá v hojnosti...“ (Kol 3,12-16).

Působení Kristova Božího Ducha v lidském srdci a jeho odpovídající postojové vzorce (ctnosti) takto napojeného a otevřeného člověka představují stěžejní, nepomenutelnou součást křesťanské mravnosti i etiky. Setkáním s živým Vzkříšeným

a takto způsobeným přerodem srdce začíná teprve cesta křesťanské víry, spirituality a mravnosti. Klíčovými slovy, kritérii osvobozeného svědomí a morální kvality jednání jsou pak dále vyplývající pokoj, láska, získaná a zodpovědná svoboda, pokora, soucítění a uvedené další ovoce Ducha. Opět se potvrzuje jedinečnost biblické křesťanské mravnosti nejen v tom, že předtím, než se požadují určité odpovídající postoje a jednání, přichází láskyplná náklonnost, která umožní takovou kvalitu jednání a uschopní k jejímu porozumění, naplňování, k růstu v ní a dozrávání k ní, včetně možného návratu a opětovného napojení při odklonu či selhání. Také v tom, že se nabízí (hlavní) cesta, jak dosahovat takových postojových vzorců a jednání. Nepřichází zde zvnějšku nějaký soubor předpisů, kodexu, hodnot, norem či příkázání, který se předloží jedinci k dodržování. Nezapomíná se na stav lidského srdce, jeho úmysly a motivy. Za hlavní projevy nesvobody a provinění se považují zášť, nenávisť, pohrdání druhým, závist a žárlivost, hořkost, intriky, stálá soutěživost s někým a spojené politikaření, přetvářka a urážky. Možná se vychází ze zkušenosti, že někdo může sice dodržovat nějaký kodex či zákon, ale v jeho nitru a smýšlení mohou vládnout zmíněné negativní postoje a proudy, které určují jeho jednání a mohou rozbít vztahy v soužití, i když se nepřiznají a jsou maskovány racionalizací.

8.2 Aspekty svědomí ve spojitosti s apoštolem Pavlem

8.2.1 Všeobecně lidský fenomén i svoboda z víry v evangelium

V původním jazyce Prvního zákona nenajdeme výraz, u něhož by se uvedl v překladu jako ekvivalent pojem svědomí. Až apoštol Pavel zavádí řecký pojem *syneidesis* z helenistické populární filosofie do spisů Nového zákona. V evangeliích tento pojem – až na jednu pozdní doplněnou výjimku – nenajdeme. Nejčastěji se s ním setkáme v listech a Skutcích apoštolů. Apoštol Pavel nepředkládá systematické pojednání o tématu svědomí, nýbrž pojem používá v různých situacích. Proto volíme nadpis a načrtnutí jednotlivých hlavních aspektů užití pojmu *syneidesis*.

Přitom všem platí, že apoštol Pavel považuje svědomí za všeobecně lidský fenomén či antropologickou konstantu, tzn. vázanou na lidské bytí bez ohledu na víru. Pro křesťany je místem zodpovědnosti před Bohem v podání Ježíše Krista. Když mluví o svém svědomí, činí tak vždy v souvislosti s osvobozující zkušeností, kterou pro něho je víra v evangelium Ježíše Krista. Na své svědomí se často odvolává v nějakém nebezpečí či tísní (např. Sk 23,1: „*Pavel se pozorně rozhlédl po Veleradě a řekl: Bratři, v každém ohledu mám čisté svědomí; až dodneška jsem se*

řídil Božími zákony.“; Sk 24,16: „Proto se snažím, abych měl vždy čisté svědomí před Bohem i před lidmi.“) nebo v situacích, v nichž musí před těmi, co jej nepřijímají v obcích, i před sebou zdůrazňovat ryznost svého apoštolského působení.³⁹⁸

Nejprve se zastavíme u místa, jež se označuje za nejdůležitější ve vztahu ke svědomí jako morální instanci v člověku.

8.2.2 Stvořená instance, která přezkoumává a dosvědčuje

Většinou se na tento text odkazuje pomocí souřadnic Řím 2,15 či 2,14n. My si uvedeme širší znění potřebné pro porozumění: „...*Bůh totiž nestrání nikomu. Všichni, kdo hřešili bez Zákona, bez Zákona také zahynou; všichni, kdo hřešili pod Zákonem, budou souzeni Zákonem. Před Bohem totiž nejsou spravedliví ti, kdo Zákon slyší, ale ti, kdo Zákon plní. Pohané nemají Zákon, ale když sami přirozeně dělají, co Zákon žádá, pak jsou Zákonem sami sobě. Nemají sice Zákon, ale prokazují působení Zákona zapsaného v jejich srdcích. Dosvědčuje to i jejich svědomí: jejich vlastní myšlenky je někdy obviňují a jindy obhajují. Tak to bude podle mého evangelia v onen den, kdy bude Bůh soudit lidská tajemství skrze Ježíše Krista (...)* Skutečným Židem je ten, kdo je jím v nitru a má srdce obřezané Duchem, ne literou. Takový dojde chvály, nikoli od lidí, ale od Boha“ (Řím 2,11-16.29)

Z prvního přečtení můžeme vypíchnout základní rozměry sdělení: spravedlnosti před Bohem lze dosáhnout jen plněním smyslu Zákona, jeho vlastnění a příslušnost k určitému náboženskému uskupení nestačí. Smysl Zákona mohou naplňovat i ti, kdo Zákon neznají: uschopňuje je k tomu zapsání smyslu Zákona do jejich srdcí a jeho působení tam. Svědomí je orgánem, který dosvědčuje plnění či neplnění Zákona. Definitivní slovo bude mít stejně Bůh skrze Ježíše Krista. Pravý vyznavač musí mít srdce dotčené či oplodněné či proměněné Duchem Božím. Pouhé dodržování litery nezpůsobí skutečného Hospodinova vyznavače na způsob Ježíše Krista.

Svědomí je zde instancí, jež konfrontuje člověka s morálním zákonem, který je zapsán Stvořitelem do jeho srdce. Svědomí tento zapsaný zákon dosvědčuje. Znalost morálního zákona proto nepředpokládá nejprve znalost psané podoby Zá-

³⁹⁸ Srov. např. Schockenhoff Eberhard: *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, s. 79-80, 81-82; Ernst Stephan: *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*, s. 101.

kona. Apoštol Pavel začleňuje slova o svědomí a morálním poznání do stěžejní teologické argumentace svého listu. Svědomí je vztaženo k požadavkům Zákona zapsaného do srdce (nitra člověka). Na pozadí výkladu, že ospravedlnění před Bohem budou jen ti, kdo naplňují smysl Zákona, což platí pro členy náboženství i pro tzv. pohany, dostává svědomí především tuto funkci: jako přezkoumávající instance v člověku ohlašuje danému člověku soulad nebo rozpor jednání se Zákone. Proto zaznívá slovník vzájemné obžaloby a obhajoby myšlenek. Svědomí není připsána jednoduše znalost požadavků Zákona. Svědomí není tedy samo pramenem mravního poznání, ale dosvědčuje Boží ukazatele života zapsané do srdce člověka.³⁹⁹

Apoštola Pavla nemůže nikdo obvinít z toho, že opouští víru v Hospodina a vychází moc vstříc lidem, kteří jej nevyznávají. Zápis do srdce i svědomí jako fungující instance přece odkazují k Stvořiteli, jenž je vymyslel a je jejich autorem pro člověka.

8.2.3 Dobré svědomí s ryzností, upřímností, láskou a čistým srdcem

Nyní si uvedeme několik textů, které nám ukáží na další aspekty svědomí.

2 Kor 1,12: „*Naší chloubou je svědectví našeho svědomí, že jsme na světě a zvláště u vás žili v ryznosti a upřímnosti Boží, ne v tělesné moudrosti, ale v Boží milosti.*“

2 Kor 4,2: „*Odmítáme hanebné tajnůstkaření, vychytralé praktiky a překrucování Božího slova. Místo toho jasně říkáme pravdu před Bohem a každý, kdo má svědomí, to může sám uznat.*“

2 Kor 5,11.14a: „*Víme, co je to bázeň před Hospodinem, a proto přivádíme lidi k víře. Bohu je zřejmé, kdo jsme, a doufám, že je to zřejmé i vašemu svědomí (...). Kristova láska nás zavazuje.*“

Řím 9,1: „*Říkám pravdu v Kristu, nelžu; i mé svědomí v Duchu svatém potvrzuje...*“

1 Tim 1,5: „*Cílem našeho vyučování je láska z čistého srdce, z dobrého svědomí a z upřímné víry.*“

1 Tim 1,19: „*Uchovej si víru a dobré svědomí, jímž někteří pohrdli (zahodili je), a proto ztroskotali ve víře.*“

³⁹⁹ Tamtéž, s. 79-82; tamtéž, s. 101.

1 Petr 3,15-16: „Zasvěťte svá srdce Pánu Kristu a buďte připraveni podat odpověď každému, kdo se vás ptá na důvod vaší naděje. Vždy ovšem s vlídností a úctou a s dobrým svědomím, aby se ti, kdo vás pomlouvají, zastyděli, že napadají váš poctivý život v Kristu.“

U prvního biblického svědectví je dobré nepřehlédnout nutné spojení ryzosti a upřímnosti s Boží přítomností a působením. Pouhé filosofování je zde nedostačující. V druhém případě umí svědomí rozlišit, zda někdo vydává pravdivé svědectví před Bohem a o Bohu. Třetí výrok ukazuje, že svědomí slouží k poznání toho, kdo je kdo, resp. kdo je skutečným jeho svědkem. Svědomí se má dle čeho utvářet: láska Ježíše Krista je hlavním darem, vzorem a závazkem. Svědomí není ponecháno samo sobě, ale je rozhodující, že je ponořeno do Ducha svatého. Toto sdělení je možno propojit s obsahem prvního biblického citátu o Boží přítomnosti. Další místa potvrzují spojení proměněného srdce a z něj vycházející lásky, víry a dobrého svědomí.

Od instance, která konfrontuje člověka s morálním zákonem, se dostáváme k instanci, jež posuzuje motivy a úmysly, na základě nichž člověk skutečně jedná. Svědomí posuzuje, zda to, co člověk koná, skutečně plyne z vnitřního přesvědčení, z toho, co někdo považuje za dobré a správné. V tom spočívá ona ryzost a upřímnost, kterou svědomí dosvědčuje. Takové svědectví dovoluje vystavit se soudu Boha a lidí.⁴⁰⁰

Apoštolu Pavlovi jde o integritu jednotlivého člověka. Mluví přitom stejně jako ostatní místa Nového zákona hlavně o dobrém svědomí. Svědomí vystupuje jako svědek s určitou distancí k jeho osobě, má pozitivní roli a zaručuje také pravdu jeho apoštolského hlásání. Apoštol Pavel si je s ohledem na vlastní integritu a pokoj vědom toho, že je ve svém apoštolském životě a působení věrný slovům, která hlásá. Je veden zodpovědností za evangelium, jež mu bylo svěřeno, ne tedy strachem z lidí a ustrašenými ohledy. Svědomí je veřejným svědkem, který bdí nad ryzostí a upřímností úmyslů a potvrzuje mu před Bohem i lidmi zodpovědnost za jednání. Výraz dobré svědomí se někdy vydává za synonymum pro to být křesťanem. Být takto křesťanem znamená „*usilovat s důvěrou o soulad víry a jednání, mluvení a konání, který se dosvědčuje v dobrém svědomí. Takové svědomí osvobozené k životu podle evangelia je vším jiným než měkkou poduškou nebo jen uklidňujícím pocitem, že jsem*

⁴⁰⁰ Srov. Ernst Stephan: Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, s. 101.

se neprovinil. Neroste jen z dobře míněného úmyslu, nýbrž z upřímného k zodpovědnosti připraveného vedení života pod nárokem evangelia.⁴⁰¹

8.2.4 Definitivně přezkoumané čisté svědomí

1 Kor 4,4-5: „*Mé svědomí je čisté, ale tím ještě nejsem ospravedlněn; mým soudcem je přece Pán. Nevynásejte tedy předčasné soudy. Až přijde Pán, osvětlí, co je skryté ve tmě, zjeví úmysly srdcí a tehdy každého ocení Bůh*“ (srov. Řím 2,16).

Přes doposud silné postavení svědomí u apoštola Pavla je zřejmé, že ono nezájstí člověku ospravedlnění před Bohem. Ono samo nemá poslední slovo a podléhá definitivnímu posouzení Ježíše Krista. Jako finální instance etického závazku podléhá ještě vyšší instanci. Důležitá role přísluší úmyslům srdce, které budou vyjeveny a oceněny.

Bude vhodné připomenout, že svědomí u apoštola Pavla není „*bezprostředně interpretem Boží vůle a žádným vykladačem Zákona*“. Svědomí dosvědčuje „*bezpodmínečnost mravního požadavku, za nímž stojí pro křesťany volání transcendentního Boha*“. Svědomí není absolutní veličinou, kterou je možno vyjmout jako „*autarkní ostrov z obecné omylnosti člověka*“. Svědomí se může mýlit na rovině své funkce dosvědčování i na rovině chybného poznatku mravního rozumu. Podléhá zde proto poslednímu Božímu soudu. Tato perspektiva má osvobozené svědomí chránit před samolibou spokojeností.⁴⁰²

8.2.5 Svědomí se zodpovědností u proměněného života

Sk 23,1: „*...až dodneška žiji se zcela dobrým svědomím před Bohem.*“

Sk 24,16: „*Proto se snažím, abych měl vždy čisté svědomí před Bohem i před lidmi.*“

Řím 12,1.9.14-18: „*Pro Boží milosrdenství vás vyzývám, abyste vydávali své životy Bohu jako živou, svatou a příjemnou oběť; to bude vaše pravá bohoslužba (...)* Láska at je bez přetvářky. Mějte odpor ke zlu, tíhněte k dobru (...) Dobrořečte těm, kdo vás pronásledují – nezlořečte, ale dobrořečte. Radujte se s radujícími, plačte s plačícími. Berte na sebe navzájem ohled, nebuďte domýšliví, ale mějte souznělost s obyčejnými. Nespoléhejte na vlastní moudrost. Nikomu neodplá-

⁴⁰¹ Schockenhoff Eberhard: *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, s. 82-84.

⁴⁰² Tamtéž, s. 84-86.

cejte zlo za zlem. At' všichni vidí, že vám jde o dobro. Pokud záleží na vás, mějte se všemi lidmi pokoj.“

V obou citovaných úryvcích nejde v první řadě o morální ospravedlnění či výsledek morálního snažení. Zdůrazňuje se vazba svědomí na proměnu celého života, na upřímnost této proměny před Bohem a na stálost života z víry. Z takové proměny způsobené setkáním s živým Ježíšem Kristem vyplývá i u apoštola Pavla mravnost a zmíněná stálost ve víře i upřímnost proměny celého života. Zahrnuje i osvědčení v odpovídající mravnosti. Čisté či neporušené svědomí vychází s vědomí účinně přítomného a jednajícího Ducha svatého a z důvěry v něj. Vědomí a zkušenost toho, že vede a chce vést svůj život před tvář živého Boha a ve spojení s ním prostřednictvím Ježíše Krista a v sjednocování s ním, určuje jednání apoštola Pavla i křesťanů ve všech oblastech života v různých dobách (srov. Řím 12,1.9.14-18). Vidíme jednoznačnou vazbu svědomí na transcendentní instanci a vědomí zodpovědnosti vůči této instanci, vůči svému bytostnému já i vůči celku lidského soužití a jeho různých oblastí či světů života.⁴⁰³

8.2.6 Pastorační rada: svoboda z víry a lásky

1 Kor 8,1-13 a 10,14-33: „...Někteří jsou dosud tak zvyklí na modly, že jsou k požívání takového masa choulostiví a mají pak špatné svědomí (8,7)(...) Nenechá se ten slabší proti svému svědomí strhnout, aby jedl maso obětované modlám?(8,10)(...) Když takto zraňujete choulostivé svědomí svých sourozenců, nehřešíte jen proti nim, ale proti Kristu! (8,12)(...) Jezte, cokoli se prodává na trhu, a na nic se kvůli svědomí nevyptávejte, vždyť Hospodinova je země a všechno na ní. Když vás někdo nevěřící pozve a vám se chce jít, jděte. Jezte, cokoli vám nabídnou, a na nic se kvůli svědomí nevyptávejte. Kdyby vám ale někdo řekl: Tohle bylo zasvěceno bohům, pak to nejezte. Mějte ohled na toho, kdo vás upozornil, a na svědomí. Nemluvím ovšem o tvém svědomí, ale o svědomí toho druhého. Proč by ale mou svobodu mělo určovat cizí svědomí? (10,25-29)...

Apoštol Pavel dostává otázku od obce křesťanů v Korintě a odpovídá na ni svým dopisem. V dané obci je určité napětí ohledně toho, zda se smí jíst maso

⁴⁰³ Srov. tamtéž, s. 87-88: citovaný autor v této souvislosti hovoří o svědomí jako o reprezentantu Boha před člověkem, který člověku přisuzuje onu poslední identitu, kterou by nemohl získat sám ze sebe. V předchozí podkapitole, která se věnovala definitivnímu eschatologickému Božím soudu lidského svědomí, označil svědomí za předběžného místodržitele Boží rozsudku.

obětované modlám, a to na chrámovém trhu nebo doma u vyznavačů takových božstev. Na počátku své odpovědi vyznačí silové pole, v němž se bude pohybovat: darované poznání od Boha, láska a svoboda. Jestliže v očích křesťanů žádní jiní bohové kromě jediného Boha Otce a žádní pánové kromě jediného Pána Ježíše Krista neexistují, není důvod, proč se bát takové maso jíst. Pořád zde leží maso a žádné náboženské praktiky s ním nic neudělají a ono zase nic v oblasti duchovní a mravní neudělá s ním. Zaznívá svoboda, jež plyne z víry v Boha a Ježíše Krista.

Ovšem takto svobodní a s vlitým poznáním nemají zapomínat na ohled na ty, kdo jsou označeni jako slabší (nedošli ještě k takové svobodě a poznání). Hrozí totiž nebezpečí, že oni – zvyklí na modly a jejich oběti – chápou požívání masa obětovaného modlám za přihlášení se k daným božstvům a za účast na modloslužbě, proto mají strach z požívání takového masa. Nyní ale vidí své „silnější“ souvěrce, jak jedí, a proto proti svému svědomí dle jejich příkladu budou jíst maso obětované modlám (srov. 8,9-13). Proto je správné za těchto okolností s ohledem na své bližní raději nejíst.

Stejná svoboda plynoucí z víry v Boha a evangelium Ježíše Krista vede k závěru, že na návštěvě není důvod proč takové maso nesníst. Kdyby ale vyslovili, že se jedná o zvláštní maso zasvěcené bohům s příslušnými důsledky spojenými s pohledem na toto maso a jeho společnou konzumaci, která by mohla vyznít jako uznání a uctívání takového božstva, doporučuje apoštol nejíst, a to s ohledem na svědomí hostitelů. Nebylo by to pravdivé a je by mohlo svádět k přesvědčení, že jejich bohové jsou živí a slučitelní s vírou v Hospodina a Ježíše Krista, a tedy pro jejich život neškodní.

Apoštol posílá pastorační radu, kterou teologickoeticky odůvodňuje.

Patrná je argumentace svobodou a vírou vycházející z evangelia. Ti tzv. silní jsou upozorněni na to, aby nesváděli tzv. slabé k jednání proti svému svědomí, když (zatím) považují požívání takového masa za provinění proti svědomí. Apoštol vyzývá k tomu, aby se respektovalo rozhodnutí svědomí druhých a rozhodnutí vlastního svědomí neabsolutizovalo. Nejde tedy o to, aby každý považoval totéž za dobré a správné, ale aby každý při tom co koná, byl „skutečně a ve vši otevřenosti před Bohem přesvědčen o tom, že je to dobré a správné (srov. Řím 14,22n.). *Jen to, co se neděje z přesvědčení víry, co je tedy učiněno proti svědectví svědomí, je pro Pavla hřích (srov. Řím 14,23).*“⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ Ernst Stephan: Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, s. 101-102.

Odkaz na Řím využijeme a uvedeme: „...*Blaze tomu, kdo se sám neodsuzuje za to, co schvaluje. Kdo má ale při jídle pochybnosti, je odsouzen, protože nejedná podle své víry. A cokoli není z víry, je hřích*“ (Řím 14,22-23).

Tzv. silní jsou vyzváni k zodpovědnosti za tzv. slabé a slabí jsou zase vyzváni k růstu ve svobodě z víry. Nedostatečné porozumění a poznání v oblasti víry v evangelium Ježíše Krista, které má vliv na soud svědomí, představuje hlavní problém u slabých. Silní jsou proto zodpovědní i za zachování svobody získané na základě víry v evangelium, a tím za doprovázení slabých v růstu jejich svobody. Silní se mohou a musí ptát, nakolik jejich svoboda z víry v evangelium „stojí a padá“ s jednáním, jež je závěrem jejich svědomí a jež je zde zpochybněno. Požívání masa obětovaného modlám je vzhledem k této svobodě indiferentní (srov. 8,8): když budou jíst, nic nezískají, když jíst nebudou, nic neztratí. Aby tato svoboda nezůstala prázdnou, má být výrazem lásky k druhým a vést k oslavě Boha (srov. 8,1-2.10,31). Individuální svědomí je místem, v němž se má „osvědčit jeho zodpovědnost za druhé jako zodpovědnost před Bohem“. Svědomí jako „*konkrétní mravní soud je postaveno vedle praktického rozumu a poznání víry jako instance, jež přezkoumává vlastní jednání ohledně toho, zda se může za daných okolností, k nimž vždy patří i hlediska těch druhých, považovat za autentické uskutečnění základní evangelijní ideje mravní svobody*“.⁴⁰⁵

8.2.7 Malé shrnutí

Biblická nálezy spojené s postavou a dílem apoštola Pavla nás přivedly ke zjištění, že uměl převzít pojem svědomí z řeckého mimobiblického jazyka helenistické filosofie, zabudovat jej do svých textů, a tím do křesťanského jazyka v kontextu Božího sebesdělení v Ježíši Kristu. Poprvé v Bibli má svědomí specifickou funkci v morálním smyslu. Určité porozumění řeckému pojmu je zachováno a využito, nicméně pojem dostává nové obsahy v různých situacích a celkově je laděn na rozdíl od sekulárního předchozího používání pozitivně, tzn. je otevřen hlavně směrem dopředu a souvisí s identitou a integritou osoby. Nejde už u něho hlavně o varující či zakazující či jen zpětně hodnotící funkci.

Svědomí je představeno a uznáno jako antropologická instance náležející každému člověku na základě jeho bytí. Autorem instance svědomí v člověku je Stvo-

⁴⁰⁵ Schockenhoff Eberhard: *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, s. 90-91.

řitel, jenž současně vkládá do srdcí člověka smysl etických požadavků Zákona. Svědomí není ale bezprostředně interpretem Boží vůle ani pramenem mravního poznání.

Svědomí je zasazeno u apoštola vždy do souvislosti s vírou v evangelium Ježíše Krista. Ponoření svědomí do Ducha svatého může způsobit ryzost, upřímnost, čisté srdce a lásku. Svědomí se dostává vysokého postavení, dokonce pojmenování místodržitele Božího definitivního soudu. Současně není a nesmí být Bohem, ale samo podléhá konečnému Božímu posouzení.

Svědomí v souvislosti s apoštolem znamená instanci závaznosti, která stojí vůči každému člověku a posuzuje jednání vlastní či druhých podle toho, jestli je v souladu s jeho mravním nebo náboženským přesvědčením. Svědomí není nějakým hlasem v člověku, a to ani Božím hlasem v něm, je „*personifikovanou, objektivní instancí, která stojí nad člověkem a dosvědčuje mu pravdu jeho konání, jež bude zjevná s konečnou platností teprve v eschatologickém Božím soudu (...)* Nepovažuje se ale za absolutní veličinu nebo autonomní pramen mravního poznání, ale podléhá eschatologickému Božímu soudu. Také tato poslední výhrada patří k biblickým základům křesťanské etiky; vysvětluje, proč se v ní svědomí stalo nezbytným, ale ne výsostným, nebo dokonce vše ovládajícím pojmem.“⁴⁰⁶

8. 3 Clausula Petri (Sk 5,29)

8.3.1 Výchozí situace

Petr a Jan se po tragédii popravy ukřižováním spravedlivého nevinného Božího služebníka Ježíše z Nazaretu, kterou ve spojení s představiteli politické okupační moci zosnovali na základě žárlivosti, nenávisti, strachu o moc a pozice a ve snaze o prosazení sebe a svého úřadu na místo živého a pravého Boha přední reprezentanti náboženského systému, s tímto Ježíšem Kristem setkávají zase živým. Toto setkání jim promění srdce a celý život. Začnou vzhledem k této zkušenosti vysvětlovat příběh Ježíše z Nazaretu jako Krista, jeho slova, činy, utrpení a smrt. Asvědčí o tom, co prožili a zakoušejí. Vyzývají členy náboženství, z něhož pocházel Ježíš z Nazaretu i oni, k novému smýšlení, porozumění a přístupu s ohledem na dílo a smysl poslání Ježíše z Nazaretu, tzn. k pokání a obrácení ve vztahu k tomu, kdo a proč byl vlastně zlikvidován. Mluví přítom otevřeně, např. slovy: „*Svatého*

⁴⁰⁶ Tamtéž, s. 91-92.

a spravedlivého jste zavrhli a místo něj jste si vyžádali vraha. Dárce života jste zabili, ale Bůh ho vzkřísil z mrtvých a my jsem toho svědky“ (Sk 3,14-15).

Na své cestě následování Ježíše Krista se stávají médii uzdravení a proměny života nemocného (chromý od narození, mrzák dle výrazů Sk 3,2.11), a tím vyloučeného, na almužně druhých plně závislého a za nepožehnaného považovaného člověka. Ten jejich prostřednictvím zažije živého, účinně přítomného a působícího Boha a okolí je překvapeno a žasne.

8.3.2 Svoboda z víry v evangelium a právo na svobodu vyznání

Tyto události a skutečnosti jsou důvodem toho, že je dají hodnotáři s dalšími reprezentanty onoho náboženského systému zatknout a vyslychají je. Načrtli jsme tím určitý rámec a kontext, v němž je vyslovena památná věta, která se pak traduje jako tzv. *clausula* či *maxima Petri*: „*Je třeba více poslouchat Boha než lidi“ (Sk 5,29).* Tím jsme ale skočili do druhého kola zatčení a výslechu zmiňovaných apoštolů. Při prvním výslechu náboženští vůdcové Petrovi a Janovi pohrozili a zakázali jim mluvit o Ježíšově jménu: „*Co s těmi lidmi uděláme? Celý Jeruzalém ví, že se skrze ně stal zjevný zázrak, a my to nemůžeme popřít. Aby se to ale mezi lidmi přestalo šířit, pohrozme jim, ať už o tom jménu s nikým nemluví...“ (Sk 4,16-17).* A Petr a Jan jim tehdy odpověděli otázkou: „*Myslíte, že je v Božích očích správné, abychom poslouchali vás více než Boha? Nemůžeme nemluvit o tom, co jsme viděli a slyšeli“ (Sk 4,19-20).* Jedná se o osobní reflektovanou zkušenost a svědectví o skutečném, plně zdařilém životě člověka: „*všechna slova tohoto Života“ (Sk 5,20).* Můžeme si vzpomenout na slova vložená Ježíšovi do úst v Janově evangeliu, která tlumočí sdělení, co znamená Ježíš Kristus pro toho a ty, kdo jej přijali do svého života a pro něž představuje hlavní obsah života a orientaci v pojetí Boha, člověka, posledního smyslu a cíle plně zdařilého lidského života, smyslu Tóry a víry v Boha, pohledu na svět, tedy i mravnosti a spirituality: „*Já jsem cesta, pravda a život“ (Jan 14,6).*

Ježíšovi svědci celou záležitost svěří Hospodinu Bohu: „*Pohled' nyní na jejich výhrůžky, Hospodine, a dej svým služebníkům, ať mluví tvé slovo se vsí smělostí. Vztahuj svou ruku k uzdravování a dej, ať se ve jménu tvého svatého služebníka Ježíše dějí divy a zázraky! (...) byli naplněni Duchem svatým a začali směle mluvit Boží slovo“ (Sk 4,29-31).*

Proto je zatknou znovu a vyčítají jim, že neuposlechli zákazu a ještě k tomu je chtějí učinit zodpovědnými „*za krev toho člověka“ (Sk 5,27-28).* A na to jim Petr

a apoštolové odpovědí větou, která se označuje jako *clausula Petri*, jak jsme uvedli výše. Ještě dodají, že i Duch svatý, kterého dává Bůh těm, kdo jej poslouchají, je svědkem událostí spojených s Ježíšem z Nazaretu (Sk 5,32). Reakce členů Vele rady, která nechává zatýkat a vyslychává, je příznačná: „...rozzuřili se a začali se radit, jak je zabít“ (Sk 5,33).

Stejně tak chtěli zabít a nakonec nechali zabít Ježíše z Nazaretu. Jeho následovníci prožívají i tímto způsobem jeho cestu.

Díky působení Vzkříšeného se apoštolové stali vnitřně svobodnými. Ti, kteří je zatýkají, vyslychají, chtějí umlčet a zabít, jsou hnáni zase taktickými mocenskými hrami a strategiemi ze žárlivosti a strachu ze ztráty moci. „*Mohou zabít, ale ne prostředkovat život, uvěznit, ale ne osvobodovat, shrábnout úspěchy, ale ne zachraňovat*, a nemají co říci těm, kteří mají zkušenost živého Boha a jeho slova. Narazili na lidi a ztroskotali na lidech, v nichž a skrze něž hovoří živý Bůh k lidem.“⁴⁰⁷

8.3.3 Mimobiblický podklad

Výrok označovaný jako *clausula Petri* se stal potom v dějinách silou, motivací, orientací a odůvodněním pro mnohé lidi, zejména v těžkých situacích a dobách, v nichž dostali sílu dát přednost Bohu, spravedlnosti, pravdivosti, lidskosti, lásce před tím, aby si zadali s bezprávím a zlem. A to i když to pro ně znamenalo z lidského pohledu prohru, ztrátu možností, pracovních či studijních příležitostí, zdraví, či dokonce života.

Stejně tak můžeme s biblickým autorem pohlédnout zpět do minulosti. Biblický autor je vnímavý a umí do svého poselství zabudovat i mimobiblický příklad z dřívější doby, který může čtenáři či posluchači pomoci porozumět. Vybaví se mu totiž proces se Sokratem z Platónovy Obrany Sókratovy (Apologie).⁴⁰⁸ Ve své řeči se Sókrates hájí těmito slovy:⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Drewermann Eugen: Die Apostelgeschichte. Wege zur Menschlichkeit, Ostfildern: Patmos, 2011, s. 271.

⁴⁰⁸ Srov. např. <http://ld.johannesville.net/platon-01-obrana-sokratova> (23. 2. 2012)

⁴⁰⁹ <http://www.textlog.de/platon-sokrates-notwendigkeit.html> (23. 2. 2012) či ve znění: „*Velmi si vás, Athéňané, vážím, a miluji vás, ale budu více poslouchat boha, než vás, a dokud dýchám a mám k tomu sílu, nepřestanu hledat moudrost a vás nabádat a každého z vás, koho potkám, mým obvyklým způsobem napomínat: jak to, můj nejlepší, ty, občane největšího a na vzdělávání ducha nejskvělejšího města, že se nestydíš usilovat o co největší naplňování svého měšce a pomýšlet na slávu a čest, ale o mravní soud, o pravdu a zlepšení své duše nepečuješ a neděláš si s tím žádné starosti?“*

„Jsem Vám sice velmi oddán a jsem Vaším přítelem, Athénané, ale více budu poslouchat boha než Vás a dokud ještě dýchám a jsem schopen, nepřestanu hledat moudrost a napomínat každého z Vás, že se nestydí jako nejlepší muž z největšího a pro moudrost a moc nejslavnějšího města starat se sice o peníze a slávu a čest, ale nepečovat o úsudek a pravdu a duši...“ Odpovídá tím na výzvu svých soudců, že může uniknout smrti, jestliže se zřekne hledání moudrosti a filosofického zkoumání.

Soudci Sókrata jsou jeho spoluobčané, kteří od něho požadují, aby zrušil svou existenci filosofa a vůbec vše, pro co žil svůj život. Ve hře je poslední smysl bytí, k němuž chce své spoluobčany přivést. Je si vědom závazku vůči bohu a poslání od něho. Respektování boha ho chrání před tím, aby jeho život jako celek nešel špatným směrem a aby nebyl nevěrný svému poslání. Takové respektování boha a jeho závazku a poslání nadřazuje všem politickým očekáváním. Takové usuzování, smýšlení, rozhodování a jednání zde lze považovat za nábožensko-politické poslání, v rámci něhož usiluje o to, aby své spoluobčany přiváděl k hledání moudrosti a k tomu, že je potřeba poslouchat více boha než lidi. Od vztahu soudců a Sókrata se posouvá význam k nároku práva a pravdy, který má platit ve všech oblastech veřejného života. Proto v jeho postoji a rozhodnutí jde o identitu člověka a svobodného občana a o jeho povolání filosofa, které by nevěností vůči pověření boha zmařil. Proto zůstává věrný bohu, a tím své identitě a poslání, i když stojí tvář tvář smrti.⁴¹⁰

8.3.4 Souvislost s identitou

Stejně tak je v sázce život apoštolů, jejich následování Ježíše a jejich identita. Soudci apoštolů reprezentují Zákon, který jako pouhé lidské slovo – a ještě zákonnicky jako automatickou Boží vůli předkládaný - už nemá moc nad hlásaným slovem evangelia. Apoštolové reprezentují nový Boží lid. O příslušnosti k tomuto lidu již nerozhoduje příslušnost k určité národnosti či náboženskému uskupení, nerozhoduje vlastnění a dodržování určitých etickoprávních norem. Zpochybňuje se chápání a výklad Zákona. Představitelé Velerady jsou tím znejistěni. Na pozadí jejich nejistoty vyniká jistota Boží přítomnosti skrze Ježíše Krista u apoštolů a jejich přesvědčení o tom, že je potřeba poslouchat více Boha než lidi. Tato jistota může

⁴¹⁰ Srov. Schockenhoff Eberhard: *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Stuttgart: Herder, 2003, s. 66-67.

být interpretována tak, že se jedná o „projev oné eschatologické jistoty víry, jež proti (ještě) existujícím mocenským poměrům mezi lidmi spoléhá na to, že se na konci prokáže pouze Bůh jako Pán dějin“.⁴¹¹

Jde o osobní identitu apoštolů, která je vázána na Ježíšovu osobu a jeho důvěru v Boha a kterou ztvrdili v odporu vůči pronásledovatelům.⁴¹²

Zejména ti, kdo jsou nespravedlivě pronásledováni, věznění a odsuzováni kvůli svému přesvědčení, si kladou otázky ohledně toho, zda je pravda, v co věří, zda je to tak důležité, že se vyplatí nejvyšší nasazení, zda to k nim tak silně patří, že kdyby to popřeli, ztratil by sami sebe. Ptají se, kdo jsou ti, kteří je považují za nepřátele, jestli si zaslouhují odpor a protest. Pobytu ve vazbě lze potom rozumět jako procesu vnitřního osvobození, zaujímání stanoviska, ujištění o sobě, ukazateli směru. V případě apoštolů je pro tento proces stěžejní Boží přítomnost, která je motivací a silou k tomu zůstat věrný sobě sama a nahlédnout odpovídající jednání v tom smyslu, že se dotýká jádra vlastní osoby a představuje ono „nejvyšší chtění“ a povolání.⁴¹³

Souvislost svědomí a identity poukazuje rovněž na skutečnost, že ten, kdo jedná podle svého svědomí, uskutečňuje sebe sama, a nejen že něco koná. Z toho také plyne, že při provinění proti svému svědomí se provinuje proti sobě samému a že při různém rozhodování, smýšlení, postojích a jednání opět jen nějak nejedná, ale projektuje tím do otevřené budoucnosti sebe sama, svou tvář, to, kým chce být, svou existenci. V první řadě nezaznívá „co mám dělat“, ale „kým chci a mám být“. Kromě toho, že je taková identita otevřená, je i ohrožená. Pro vlastní identitu odtud přichází úkol utvářet vlastní svědomí. Člověk je zodpovědný i za své svědomí.

I když se v samotném textu *clausuly Petri* a ani v biblickém textu, do něhož rámcově a kontextuálně spadá, neobjevuje pojem svědomí, můžeme mu rozumět i z hlediska současných základních lidských práv svobody svědomí a svobody vyznání. Ve zkušenosti a postojích apoštolů se poprvé uplatňuje právo jednotlivce a právo společenství víry smět žít podle svého svědomí a víry.⁴¹⁴ Obě lidská práva mají platnost uvnitř náboženského společenství i mimo něj.

⁴¹¹ Tamtéž, s. 64-65.

⁴¹² Srov. Drewermann Eugen: Die Apostelgeschichte. Wege zur Menschlichkeit, s. 273.

⁴¹³ Srov. tamtéž, s. 271-272.

⁴¹⁴ Srov. Fonk Peter: Das Gewissen. Was es ist – wie es wirkt – wie weit es bindet, Kevelaer: Topos, 2004, s. 35-36.

8.3.5 Maxima postojů a jednání do budoucna

Příkladem odvolání se na *clausulu Petri* bude dále v dějinách případ Dionýsia z Alexandrie, který zachycuje poměry římského státu ve 2. a 3. stol., v nichž byli křesťané nuceni k projevu loyality tím, že budou kulticky uctívat státní bohy a účastnit se veřejných obětních rituálů. Dionýsius se poprvé dovolává *clausuly Petri* před císařským místodržitelem, když odůvodňuje odmítnutí poslušnosti:⁴¹⁵

„A tak nám přikázal, abychom zanechali křesťanství, a myslel, že když já odpadnu, budou mě další následovat. Dal jsem odpověď, která nebyla nepatřičná a která se shoduje s větou: člověk musí více poslouchat Boha než lidi. Otevřeně a svobodně jsem vyznal, že uctívám jediného Boha a jinak žádného a že od Něho neupustím a že nikdy nepřestanu být křesťanem.“

Clausula Petri se zde jako maxima postojů a jednání spojuje se základnou Dekalogu a se slovem o ctnění autorit (dle interpretace „*važ si otce svého a matky své...*“). Apoštolové si při odmítnutí poslušnosti vůči náboženské autoritě uvědomují (stejně jako si Dionýsius vůči pohanskému náboženskému státu uvědomuje), kdo jim zajistil svobodu, plný život a stěžejní status, a kdo je chce naopak dostat pod svou moc, ovládat a kdo se staví na místo jediného pravého Boha jako dárcé a zachránce života. Přistoupit na tyto tlaky by znamenalo jednat pod úroveň *imago Dei/imago Christi*. A tam, kde se takto náboženská či jiná autorita projevuje, nezasluhuje si, aby byla vážena, naopak, je potřebné odmítnutí. „*Svědomy se tím ukazuje jako existenční místo, v němž se uskutečňuje alternativa poslouchat Boha nebo člověka a činí se základní rozhodnutí o tom, zda zůstává život křesťanů vázán i v nebezpečí krajního ohrožení uznáním Boha, nebo se prožívá v praktickém rozporu s prvním přikázáním.*“⁴¹⁶

Slova *clausuly Petri* vložená do úst apoštola Petrovi představují zvláštní výzvu pro ty, kdo považují funkci papeže za nástupnictví apoštola Petra. Tím se musí hlásit k tomu, že nikdo nemá právo požadovat bezpodmínečnou poslušnost vůči své osobě nebo instituci. Nikdo z lidí není a nesmí být bohem. Všechna jeho slova a činy

⁴¹⁵ Eusebius: Kirchengeschichte VII, 11. In: Schockenhoff Eberhard: Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung, s. 68.

⁴¹⁶ Schockenhoff Eberhard: Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung, s. 68.

⁴¹⁷ Srov. Drewermann Eugen: Die Apostelgeschichte. Wege zur Menschlichkeit, s. 275.

se musí poměřovat hlavním měřítkem a autoritou, totiž Božím sebesdělením zachyceným božsky inspirovaným lidským způsobem v biblickém poselství.⁴¹⁷

Svědění má pozici instance s finální závazností, před níž musí každá náboženská i sekulární autorita ustoupit. Závěr vlastního svědomí zavazuje bezpodmínečně toho, kdo jedná, ne předpisy nějaké autority. Příkladem může být slovo Martina Luthera adresované církevním představitelům: „...jsem přemožen Písmem, jež jsem citoval, a vázán ve svědomí Božím slovem. Proto nemohu ani nechci odvolat, protože jednat proti svědomí je obtížné, nezdravé (nespásné) a nebezpečné. Bůh mi pomáhá.“⁴¹⁸

Z novodobějších svědků svědomí a věrnosti Bohu za nejtěžších okolností si připomeneme mladého rakouského sedláka Franze Jägerstättera (1907-1943), jenž čelil tlaku státních i církevních autorit a veřejné většinové morálky, což ho nakonec stálo život.⁴¹⁹ odmítl nastoupit jako voják Hitlerovy armády. Zůstal věrný svému svědomí, i když ho nutily nejvyšší státní a církevní autority a připomínaly mu příkázanou péči o vlastní rodinu a údajné morální povinnosti vůči národu a vlasti. Současně překročil společenskou morálku a musel se jí bránit. Ve svém deníku si kromě věty z Ježíšovy Horské řeči, že „nikdo nemůže sloužit dvěma pánům“ (Mt 6,24) a výzvy s varováním „Vcházejte těsnou branou. Prostorná brána a široká cesta vede do záhuby a kdekdoby kráčí. Těsná brána a úzká cesta však vede k životu a málokdy ji nachází“ (Mt 7,13-14), zanesl *clausulu Petri* dle Sk 5,29. Ve své situaci čerpal sílu k rozhodnutí ze svého *ano* vůči Ježíši Kristu a jeho slovu a z rozlišování mezi Bohem a božstvy, pravdou a lží. Zvolená měřítka odhalila tehdejší platnou a vyžadovanou morálku a vedla k jejímu odmítnutí a překonání. Dostal sílu se postavit bezprávnému režimu, který pohrdal člověkem. Jeho jednání lze označit za tzv. *supererogatorní jednání*, jímž se myslí jednání, jež znamená symbolické výrazové jednání, které přesahuje míru požadovanou právem a morálkou nebo míru zavazující vůči společenství.

Individuální svědomí si v takových případech může také vzpomenout na biblickou výzvu „Nepřikláněj se k většině v žádné špatnosti.“ (Ex 23,2)

⁴¹⁸ Ernst Stephan: Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, München: Kösel, 2009, s. 103.

⁴¹⁹ Srov. Schockenhoff Eberhard: Das Gewissen: Quelle sittlicher Urteilskraft und personaler Verantwortung. In: Sill Bernhard (Hg.): Gewissen. Gedanken, die zu denken geben, Paderborn: Bonifatius, 2006, s. 449-450.

Nesvoboda závidi a žárlivosti: příklad špatných postojových vzorců (neřestí)

9.1 Stín, kořeny, důsledky a možnosti uzdravení

Závid a žárlivost se řadí mezi hlavní tzv. neřesti jako opaky ctnosti. Někdy jsou kvůli svým důsledkům a závažnosti pro daného jedince a jeho okolí umisťovány na první místo v seznamu neřestí, nebo pak dokonce zaujímají místo těžkých či smrtelných hříchů. Patří k těm pocitům, vlastnostem či projevům, k nimž se málokdo přiznává a které jsou v něm hybnou silou různých slov (např. nactiutrhání, pomluv, donášení, kritik i obdivných výrazů), rozhodování (např. koho k něčemu pustíme či nepustíme, zvláště kdyby to uměl a byl tedy konkurencí), jednání (včetně intrik), přičemž je ale nepřizná a předstírá jiné důvody svého přístupu. Dovedou rozbíjet vztahy i v pracovních týmech (těžko je přesto najdeme například v etických kódech) a rozkládat toho, v němž působí a vládne. Žárlivost bývá i častým motivem trestného činu vraždy, jak sledujeme v některých příbězích. Setkáme se s ní jako s literárním tématem (např. *Otelo*, *Oidipus*, *Tolstého Kreutzerova sonáta*, *Nietzsche contra Wagner*, *Salieri contra Mozart*, závid a žárlivost bohů v mýtech, Bible). Závid a žárlivost se netýkají jen milostných vztahů. Důležitou otázkou je, jaké mohou být jejich důvody, následky a které možnosti jejich překonávání a uzdravování máme k dispozici. Nejprve si vymezíme obsah obou pojmů, uvedeme k nim zkušenosti z pomezí psychoterapie a spirituality a přejdeme k vybraným biblickým příběhům, abychom mohli hlouběji celkově porozumět kořenům, následkům a léčivým přístupům.

9.2 Temné stránky lidské psychiky⁴²⁰

Autorka v nadpisu příslušné kapitoly a ve výčtu stínů své knihy používá jen žárlivost (*invidia* latinsky), nicméně rozlišuje mezi žárlivostí a závidí. Připomíná zkušenost a nebezpečí, že se žárlivost popírá, potlačuje nebo vytěšňuje, považuje se za společensky nežádoucí, zahanbuje, a proto se skrývá nebo zastírá a zůstává často nevědomá, resp. uložena v nevědomí. Žárlivost a závid mohou proto proudit „jako

⁴²⁰ Čerpat budeme ze zkušeností a poznatků lékařky a psychoterapeutky Anne Maguirové: *Stíny duše. Temné stránky lidské psychiky z pohledu hlubinné psychologie a spirituálních tradic*, Praha: Portál, 1999, s. 81-114.

podzemní vody v hlubinách nevědomé psyché“. Mohou mít ničivé následky pro člověka, v němž působí, i pro druhé jako objekty žárlivého či závistivého člověka, zejména v případech patologické formy. Cílem je ponížení, pokoření, odstranění či zničení daného objektu, který s nimi souvisí. Daleko od nich nebude stravující zášť. Mohou vést k rozštěpení osobnosti a ohrožovat integritu vlastní osoby. Závist a žárlivost se mohou skrývat i za obdivem či láskou.

Pokročíme k rozlišování významu obou pojmů. Začneme žárlivostí, jež je vymezována (i přes etymologii německého *Eifersucht* a anglického *jealousy*) pomocí strachu z ponížení nebo odstrčení v lásce, úsilí o výhradní vlastnictví, podezřívavosti, pocitu nejistoty, obavy, že nás někdo předčí, proto strachu ze soupeře, z toho druhého, a proto spojení s rivalitou. Někdo žárlí na někoho nebo na něco, o čem se domnívá, že to vlastní, ale toto své právo vnímá jako ohrožené. Zde je soustředění na to, co člověk má, přeje si a chce udržet jen pro sebe a nechtěl by ztratit nebo by nechtěl, aby to připadlo někomu jinému. Označuje se někdy také jako „*mocichtivost, marnivost nebo sebestřednost*“. Na žárlivého člověka se pohlíží i jako na nemocného. Od pocitu žárlivosti může být cesta k vytvoření komplexu jako nejčastější manifestace otevřené žárlivosti až k posedlosti či patologické žárlivosti s paranooidními a nutkavými rysy, které mohou mít projevy vyzvídání, tajného sledování, slídění, psaní zlomyslných dopisů či očerňování druhého. Zajímavým konstatováním je, že žárlivost ukazuje na prázdnotu, v níž má sídlit láska, a že oslabuje smysl pro realitu.

Žárlivost se vztahuje k osobě, jejíž blízkost si člověk přeje a obává se, že o ni přijde. Zahrnuje dojem, že si nikdy druhého nemůže udržet, že mu někdo vezme něco, co chce a že s tím nic nenadělá. Takové rozpoložení může vyjádřit přesvědčení člověka, že druhý mu musí patřit, protože potřebuje jeho lásku, ale že si ho nemůže udržet. Žárlivost vystihuje i svědectví o neustálém životě v pochybnostech, o životě s rozbitým či rozemletým srdcem.⁴²¹

U závisti se naopak vychází z toho, že člověk něco nemá a intenzivně si přeje mít. Chtít může předmět, objekt, vlastnost, titul, schopnost, majetek. Nejen etymologicky souvisí s nepřítizní, nepřejícností, nevraživostí, nenávistí a záští. Člověk, jenž závidí, druhému člověku něco nepřeje, co by sám chtěl. Vede ho to k pocitům

⁴²¹ Srov. Drewermann Eugen: Ein Mensch braucht mehr als nur Moral. Über Tugenden und Laster, Düsseldorf: Patmos, 2001, s. 27, 33.

pokoření, příkoří a zášti a k chování, kterým toho, komu závidí, napodobuje či se mu snaží vyrovnat. Závistivý člověk může mít pocit, že je zničen, což se projeví v jeho chtění a uspokojení, že bude zničeno i možné štěstí druhého. Vlastně se tím říká a vyjadřuje útěcha, že když nemohu být šťastný já sám, nesmí být šťastný ani ten druhý. Dokonce musí ten druhý zmizet, abych měl své místo.⁴²²

V žárlivosti i závisti se vyskytuje pocit, že někdo nebo osud s někým zachází nespravedlivě. Člověk je naplňován zatrpklostí, pocitem studu a souží se. Ve hře je vědomí vlastní hodnoty.⁴²³

Někdy se oba pojmy používají tak, že se překrývají, nebo že se v daném projevu člověka objeví oba postojové proudy, jak si naznačíme dále ve vybraných biblických příbězích.

9.3 Sestry Ráchel a Lea, jejich otec a jejich muž Jákob

Jákob miloval Ráchel a vynaložil hodně úsilí, aby ji dostal za ženu. Otec Ráchel mu ale podstrčil nejprve svou prvorozenou dceru Leu. Jákob miloval více Ráchel. Lea mu porodila syny, ale Ráchel nemohla otěhotnět. Lea si od narození synů slibovala, že si ji Jákob zamiluje a připojí se k ní. Ráchel záviděla své sestře: „*Když Ráchel viděla, že Jákobovi neporodila děti, záviděla (vzplála žárlivostí proti) své sestře a řekla Jákobovi: Dej mi děti, nebo zemřu!*“ (Gen 30,1; dle Českého studijního překladu Bible – dále jen ČSP; Český ekumenický překlad – dále jen ČEP – zní: „*Když Ráchel viděla, že Jákobovi nerodí, žárlila na svou sestru a naléhala na Jákoba: „Dej mi syny! Nedáš-li, umřu.*“).

Dle výše uvedeného rozlišení pojmů žárlivosti a závisti rozumíme použití obou výrazů v textu ČSP. Ráchel touží mít děti, které nemá a které má její sestra, což by odpovídalo závisti. Současně má ale obavu, že ztratí lásku Jákoba, resp. že bude více milovat tu druhou. Zde by se jednalo o žárlivost. Dá se říci, že Ráchel závidí i žárlí.

Ráchel proto předloží Jákobovi svou služku, aby s ní počal dítě, které jí pak bude patřit. Služka Bilha skutečně porodila syna a Ráchel pravila: „*Bůh mi zjednal*

⁴²² Srov. Anne Maguirové: Stíny duše. Temné stránky lidské psychiky z pohledu hlubinné psychologie a spirituálních tradic, s. 85-86; Drewermann Eugen: Ein Mensch braucht mehr als nur Moral. Über Tugenden und Laster, s. 31, 33-34.

⁴²³ Srov. Drewermann Eugen: Ein Mensch braucht mehr als nur Moral. Über Tugenden und Laster, s. 34.

právo (*obhájil mě*), *vyslyšel i můj hlas a dal mi syna.*“ (Gen 30,6). Z výroku vyplývá, že měla do té doby pocít, že Bůh neslyšel její hlas a slyšel pouze hlas Ley. Byla tedy zkrácena a nebylo s ní zacházeno spravedlivě. Takové rozpoložení a prožívání dokresluje pocit, který nacházíme v závisti i žárlivosti. Nespravedlivě s ní zacházel sám Bůh. Zloba se obrací na Jákoba i Leu.

Služka Bilha otěhotněla znovu a porodila dalšího syna. Ráchel řekla: „*Úporné zápasy jsem vybojovala se svou sestrou a zdolala jsem ji...*“ (Gen 30,8; ČSP). ČEP překládá: „*V úporném boji o Boží přízeň jsem zápasila se svou sestrou a obstála jsem.*“ Vidíme, že se nám potvrzuje další aspekt obou postojových proudů žárlivosti a závisti, a sice narušené vnímání reality. Lea přece nemohla za její neplodnost a nešlo o vítězství nad Leou. Je také zřejmé, že svou lásku od Jákoba a své místo u něho a asi i vědomí své hodnoty váže na to, zda má syny. Má pocit, že je jinak méněcenná, prohrává a ztrácí. Je stržena ke stálému srovnávání a soutěžení. Být neplodná, nemít děti pro ni znamená nemít přízeň od Boha. Lea ji měla. Já ji chci taky. A nejlépe, že Lea ji nyní nemá, když přestala rodit, dodejme.

I Lea dává Jákobovi svou služku, aby porodila dítě. To se stalo a Lea to považuje za své štěstí, kterého se jí dostalo (srov. Gen 30,9-11). Leina služka Zilpa pak porodila dalšího syna a Lea řekla: „*Je to pro mne blaho, neboť ženy mě budou nazývat šťastnou!*“ (Gen 30,13; ČSP). ČEP má překlad: „*Jaké blaho pro mne; všechny dcery mě budou blahoslovit.*“ Jde taky o hodnocení druhých, které dodává vědomí vlastní hodnoty i hodnoty v očích druhých.

Lea vnímá situaci tak, že jí Ráchel vzala muže: „*To je ti málo, vzít mi muže, že mi chceš vzít i...*“ (Gen 30,15).

Souvislost závisti a žárlivosti s agresí, výčitkami, zatrpklostí i citovým vydíráním ukazuje již výše citovaný verš, v němž Ráchel říká Jákobovi: „*Dej mi syny, nebo umřu!*“ (30,1).

Nejen z hlediska práce s Biblií bude vhodné se začíst do textu, který tomuto předchází. Otec Ráchel vytváří stálé překážky pro lásku a společný život Ráchel s Jákobem, nedrží slovo a intrikuje. Z této perspektivy by bylo možné rozumět slověům o neplodnosti Ráchel a nedávat a neprojiť vinu směrem k Bohu.

9.4 Nenáviděný a prodaný Josef. Bratři a jejich otec

Dalším známým biblickým textem, který poukazuje na žárlivost a závist a jejich důvody a důsledky, je příběh o Josefovi a jeho bratřích (srov. Gen 37,1-36.39,1-45,28).

Josef (syn Jákoba a Ráchel) pracoval se svými bratry (synové Bilhy a Zilpy a jeho otce Jákoba). Otec Josefa miloval více než ostatní syny, což vyjádřil i darem zdobené suknice. Slova příběhu pak oznamují, že „*Když ale jeho bratři zjistili, že ho jejich otec miluje víc než je, začali ho nenávidět. Nebyli s ním schopni ani klidně promluvit*“ (Gen 37,4). Josef otci mnohé na bratry říkal a interpretoval jim své zvláštní vyvolení a obdarování. Nenávist bratrů proto rostla. Taky na něj „*žártili...*“ (37,11). Bratři se pak domluvili, že jej dokonce zabijí (srov. 37,18) a otci a ostatním řeknou, že jej zabila divoká zvěř (srov. 37,19-20). Do příběhu přibývá intrika a lež a velká necitlivost vůči otci, který bude nejvíce zasažen. Nejsou schopni vidět situaci jeho očima. Potom jeden z bratrů odmítne tuto vraždu, protože chce Josefa zachránit a myslí přitom na otce (srov. 37,21-22). Nabídne jim náhradní řešení, a sice hodit ho do jámy v pustině. Mohli bychom říci, že volí za daných okolností menší zlo dle povahy věci a následků. Bratři tak učiní. Zajímavé je zvýrazněné sdělení, že před tím z něho strhli jeho suknici (srov. 37,23-24). Můžeme sledovat postup: vezmou mu něco, co symbolizuje to, že je milován, a to více než oni, co symbolizuje jeho vyvolení. Pak se ho zmocní násilím a odstraní ho tím, že ho hodí do prázdné jámy bez vody. Je víc než pravděpodobné, že by bez vody zemřel. Napadne nás výše uvedená zkušenost vnitřní prázdnoty. Zajímavé je rovněž, že po takovém činu sednou k jídlu. Spatří pak karavanu cizinců a jeden z bratrů navrhne, aby jej nezabíjeli. Odůvodní to tím, že by z jeho vraždy nic neměli, že je jejich příbuzný a že by těžko vraždu zatajili. Doporučí jim ho raději prodat procházejícím. Bratři souhlasí a konají: vytáhnou ho z jámy a prodají obchodníkům za dvacet šekelů stříbra. Obchodníci Josefa odvedou do Egypta (srov. 37,25-28).

Následuje, že „*...vzali Josefovu suknici, zabili kozla a namočili ji do krve. Potom tu zdobenou suknici poslali svému otci. Nechali mu ji donést se slovy: tohle jsme našli. Poznáváš v tom suknici svého syna? Poznal ji hned: To je suknice mého syna! Sežrala ho divá zvěř! Rozsápán, Josef je rozsápán!*“ (37,31-33). Otec byl zoufalý, plakal a chtěl taky zemřít.

Je vidět, jak je zloba a ublížení ze strany bratrů zaměřeno nejen na Josefa, ale i na otce, jenž ho miloval. Stejně jako v příběhu s Ráchel je zde ve hře rozdílná otcovská láska k synům. Několikrát opět vystupuje slovo suknice jako znamení zvláštní lásky otce k synovi. S ní bratři zacházejí, na ni je upřena jejich pozornost. Tu by sami asi každý chtěli mít a nechtějí, aby ji měl jen Josef. Jakoby je přitahovala a dráždila právě ona silná stránka či obdarování Josefa, které se musí poškodit,

odstranit, zničit. Z ní jakoby měli strach. Jde o vypovídající zkušenost z různých mezilidských vztahů a kolektivů.

Hluboce zraňují svého otce, když mu oznamují smrt jeho milovaného syna a ukazují připomínku jeho lásky a důkaz smrti zároveň. Symbol lásky k němu mu doprovázejí slovy lži. Doslova si ho vychutnávají, když se utvrzuje, že jeho milovaný syn je mrtev, již nežije. Odstraňují Josefa ze svého i z otcova života. Josef sice skutečně rozsápán zvěří není, ale jejich postoje, slova a činy závisti si přejí, aby byl rozsápán, roztrhán, prostě aby nebyl. Z pojednání o důsledcích závisti a žárlivosti se nám potvrdilo, kam až mohou tyto postoje dojít a jak dovedou být rafinované. Neměli bychom opomenout poznámku, že i přes jejich spokojenost jsou jejich srdce rozervána závistí a vinou, resp. hříchem. Bude to dlouhá a náročná cesta k uzdravení a smíření. Způsobí ji Hospodinova milost vůči Josefovi i bratrům, milost spojená s jejich vyznáním viny a Josefovým přijetím a odpuštěním.

9.5 Sáráj a její muž Abram a její otrokyně Hagar

Dalším ilustrativním příběhem, v němž najdeme podobné okolnosti jako v příběhu sester Ráchel a Ley. Půjde o Sáru, Abrama a Hagar. Hned si jeho podstatnou část vložíme (dle ČEP s doplněním některých pasáží dle Bible21): *„Sáráj, žena Abramova, mu nerodila. Měla egyptskou otrokyni, která se jmenovala Hagar. Jednou řekla Sáráj Abramovi: Hle, Hospodin mi nedopřál, abych rodila, vejdi tedy k mé otrokyni, snad budu mít syna z ní. Abram Sárájiny rady uposlechl. Vzala tedy Abramova žena Sáráj svou otrokyni, Hagaru egyptskou, deset let po tom, co se Abram usadil v kenaanské zemi, a dala ji svému muži Abramovi za ženu. I vešel k Hagarě a ona otěhotněla. Když viděla, že je těhotná, přestala si své paní vážit (začala svou paní pohrdat). Tu řekla Sáráj Abramovi: ‚Mé příkoří musíš odčinit (Za mé příkoří můžeš ty!) Sama jsem ti dala svoji otrokyni do náruče, ale ona, jakmile uviděla, že je těhotná, přestala si mě vážit (začala mnou pohrdat). At mezi mnou a tebou rozsoudí Hospodin.‘ Abram Sáráji odpověděl: ‚Hle, otrokyně je v tvých rukou (ve tvé moci), nalož s ní, jak uznáš za dobré (udělej s ní, co chceš).‘ Od té doby ji Sáráj pokořovala tak, že Hagar od ní uprchla. Nalezl ji Hospodinův posel ve stepi nad pramenem vody, nad pramenem při cestě do Šúru, a otázal se jí: ‚Hagaro, otrokyně Sáráje, odkud jsi přišla a kam jdeš?‘ Odpověděla: ‚Prchám od své paní Sáráje.‘ Hospodinův posel jí řekl: ‚Navrať se ke své paní a pokoř se pod její ruku.‘ Dále jí řekl: ‚Velice rozmnožím tvé potomstvo, takže je nebude možno ani spočít-*

tat. 'A dodal: „Hle, jsi těhotná, porodíš syna a dáš mu jméno Izmael (to je Slyší Bůh), neboť Hospodin tě ve tvém pokoření slyšel.““ (Gen 16,1-11).

Nezaznamenali jsme slova závist ani žárlivost. To ovšem neznamená, že bychom nemohli odhalit jejich stopy. Sáráj chce mít děti a stát se tím plnohodnotnou ženou jako jiné ženy. Poté, co její otrokyně otěhotní, prožívá, že si ji již otrokyně neváží, nerespektuje ji, nebo jí dokonce pohrdá. Ztrácí své postavení a moc nad ní. Může mít strach, že ztratí lásku Abrama, která by mohla přejít na Hagar, když mu porodí syna. I když sama doporučí Abramovi, aby měl dítě s Hagar, a dá mu ji, pak Abramovi vyčítá a obviňuje ho, že může za její příkoří, které jí Hagar způsobuje. Začne s těhotnou Hagar jako matkou dítěte svého manžela a matkou dítěte, které sama pro něj a sebe chtěla, jednat takovým ponižujícím způsobem, že ji přiměje, aby utekla. Cílem je odstranit ohrožující objekt a prostředkem se stává zlé zacházení. Jakoby vůbec náhle nešlo o dítě, které čeká. Důsledkem má být vlastně i odmítnutí a odstranění dítěte, jež bylo původně jejím přáním. Kam až vede chtění něco mít, co nemůžu a mohou ti druzí, a strach ze ztráty přízně a ohrožení postavení.

Svou roli sehrává i společenské a náboženské prostředí a chápání smyslu života ženy. Měla by přece přivést na svět aspoň jedno dítě. Ona už ztrácí důvěru, že se tak může stát. Nemůže dle takového pojetí naplnit smysl svého manželství, života a povinnost svého bytí. Neplodnost tak znamená něco jako promarněný život a způsobuje hořké pocity. Může se vnímat jako rozbitá nádoba, jež někdy byla pěkná nebo měla být pěkná. Vynořují se otázky, kdo za to může: zlomyslný osud, nebo vlastní provinění... Máme před očima ženu, jež pohlíží na svůj život tak, že se nikdy nenaplnil a s největší pravděpodobností ani nikdy nenaplní. Možná chápe jako svou povinnost, že dá svou otrokyni svému manželovi, aby za ni zástupně přivedla na svět dítě. Je přesvědčena, že je zavázána porodit dítě a ztotožní sebe s tímto úkolem. Jakoby věřila, že bude teprve tehdy tím, čím musí být, když něco určitého dokáže. Jestliže to ale nezvládne, naplní se prázdné místo v jejím celkovém konceptu života myšlenkou, že se to musí stát. Začne se srovnávat s druhými a pít, jestli oni nerozvíjejí své silné stránky právě tam, kde se jí rozevírá vlastní propast. Silná stránka druhého se stává smrtelnou hrozbou. Snahou bude zničit druhého tam, kde je hodnotný či cenný.

Její manžel souhlasí. Asi nejde o projev lásky k otrokyni z jeho strany, ale o splnění přání své manželky. Z hlediska právního bude dítě patřit Abramovi

a stejné rodině, vlastnický a dědičný poměr zůstane stejný. Pro Sáráj je vše mnohem náročnější a bolestnější. Takový postup v ní asi zanechá navždy psychickou i fyzickou poskvrnu. Jednání pro Sáráj obsahuje prvky hořkosti, rezignace a něčeho, co je definitivní. Pro Hagar se mění situace. Byla jako otrokyně pohrdána, její příběh je situací bezpráví a násilí, nepatří sobě samé, patří někomu jinému, zde jiné ženě, je nepříslušná pro své bytí. Byla tím prázdná tak, jak se cítila její paní. Najednou ale Hagar může něco, co její paní nemůže. Otěhotněla, takže je něčím, co její paní nikdy nemůže být. Pro Sáráj nastala také nová situace. Může se v ní odehrávat, že u Hagar spatřuje něco, co u sebe postrádá, což v ní vzbuzuje hněv, vztek a agresi a možný pocit, že ji Hagar pokořuje, neváží si jí nebo jí pohrdá. Porozumíme, že tímto směrem může vést vnímání a prožívání, že to, co jí chybí, znamená znehodnocení vlastní osoby. Stejně můžeme rozumět, že nebude daleko touha po mstě. Zapomněla či si už neumí uvědomit, že Hagar dělá přesně to, co ona sama chtěla. Jednodušší než rozpoznat a přiznat závist se žárlivostí bude hovořit o právu, jak činí Abram. Má se jednat o první takovou zmínku o právu v Bibli. Ovšem jde o ospravedlnění požadavku odstranit, zničit někoho a prosadit se v místě, kde je v zásadě vše ztraceno. Osud a cesta vlastnictví jménem Hagar a očekávaného dítěte není zohledněna. Ještě se do rozhodování o takto chápaném právu vtahuje Hospodin. Jakoby se opět potvrdovalo, jak lze pomocí odvolávání se na Boha racionalizovat i ty nejpodlejší pocity a potlačené sklony. Najednou začíná vlastně platit, že raději vůbec nic, než dítě od Hagar.⁴²⁴

Připomeneme si, co zaznělo výše při vymezení závisti a žárlivosti. Závist u Sáráj potvrzuje její pocit, že je sama zničena, a proto chce zničit i možné štěstí té druhé. Hagar i s dítětem musí zmizet, aby mohla podržet své místo. Zloba je namířena proti sobě i druhému.

9.6 Možná cesta uzdravení a vysvobození

Velmi důležitou otázkou je nyní, jak je možné se uzdravit či osvobodit ze závisti a žárlivosti. Spolu s psychoterapeutickými možnostmi a zkušenostmi lze v souvislosti s vírou v biblického Boha vyčíst, že cesta povede přes živého, přítomného, účinně působícího Boha, v jehož očích má i někdo jako Hagar svou vážnost. Ze zkušenosti se

⁴²⁴ Srov. Drewermann Eugen: Ein Mensch braucht mehr als nur Moral. Über Tugenden und Laster, s. 28-32.

snad shodneme na tom, že nepomohou odsuzující řeči, které budou odkazovat na skutečnost, že se to nesmí, že se jedná o smrtelné hříchy a nemorální postoje. Spíše půjde o hledání kořenů a cesty osvobození. Překonávání závisti a žárlivosti může pomoci posilování vědomí vlastní bezpodmínečné hodnoty či důstojnosti. Někdo jako Sáráj si může s pomocí opory a podpory okolí uvědomit, že láska Abrama k ní měla dosud smysl bez ohledu na to, zda měla děti. Abram ji přece nechtěl opustit. Láska přece není láskou či užitečnou láskou jen tehdy, když plodí děti.⁴²⁵

I pro Sáráj a Hagar platí, že jsou stvořeny k Božímu obrazu a podobenství bez ohledu na to, zda mohou mít děti či jaké jsou národnosti. Doplňme-li související trojí rozměr přikázání lásky, nabízí se cesta k budování sebeúcty, vědomí vlastní důstojnosti, nalezení svého nejhlubšího určení, smyslu a poslání. Všechna hnutí a stupně závisti a žárlivosti a snahu o osvobození od nich je možno a je žádoucí předkládat živému Bohu skrze Ježíše Krista v přítomnosti média jejich lásky, tj. v Duchu svatém. Ten dokáže léčit, budovat a utvářet. Využijeme toto vyústění v poznámku, že modlitba jako setkávání, vztah, komunikace, spojení či sjednocování s Bohem skrze Ježíše Krista má své významné místo v etických úvahách a křesťanské mravnosti. Proto tolik nepřekvapí, že ve středu Ježíšovy horské řeči (cca Mt 5-7), označované také jako Magna charta křesťanské mravnosti, najdeme modlitbu Páně. Člověk se může a má nejprve otevírat ve svém nejhlubším jádru uzdravujícím, osvobozujícím, životodárným láskyplným a pokojem naplňujícím dotykům Vzkříšeného a nechat se nejen milovat, ale i přetvářet do Jeho podoby, a tím do obrazu a podobenství toho, kým daný člověk je, může a má být. Proto nezačíná křesťanská etika a mravnost až někde tam, kde je konflikt či možnost zvažovat dobra či hodnoty, ale je především nejprve terapeutická, protože umí ukázat cestu k uzdravování lidského srdce, k nejhlubšímu nalezení sebe sama a k svobodě a důstojnosti.

9.7 Rozpor s Boží sférou života a se svobodou z víry v evangelium

Nahlédneme-li do Nového zákona, můžeme ještě před uvedením některých biblických míst a jejich kontextů zdůraznit, kam až vedla žárlivost a závist náboženských představitelů vůči Ježíši z Nazaretu. Mnohé lidi oslovil a přivedl je k plně

⁴²⁵ Srov. tamtéž, s. 35-38.

zdařilému životu tím, že byl plný Boží přítomnosti a ztělesňoval ji, že měl s Bohem jako Otcem důvěrný vztah, že jeho slova, postoje i činy byly nesené médiem Boží lásky, že byl ryzí, vnitřně pravdivý a lidský. Nepředkládal lidem hotové pravdy, na něž se neptali, jeho slova nebyla pouhými náboženskými frázemi či klišé nebo několika poučkami. Také nepřinesl morální systém, který měli lidé dodržovat. To vše znamenalo ohrožení pro náboženské hodnostáře a jejich aparát, protože měli strach, že ztratí své výlučné postavení, moc a monopol v tom, že jejich zákonická morálka, obřady a úřady znamenají automaticky Boží vůli. Možná také toužili mít takové následovníky a ohlas. Nakonec jej intrikou vydali politické moci, která pro ně byla okupační. Pokrytectví jejich morálního systému dokládá, že řešili, jak dlouho smí viset Ježíšova mrtvola na popravišti kvůli předpisům slavení náboženského svátku, a přitom se podepsali pod vraždu, což vlastně nevadí... Nebyli schopni nebo nechtěli být ochotni rozpoznat vůli živého Boha (tu odstranili, zlikvidovali s nenávistí a s tím, že dali přednost někomu, kdo spáchal závažný trestný čin – možná i vraždu –, před svým souvěrcem, jemuž šlo o víru v Boha, lidskost a obnovu Božího lidu), i když používali pojmu Bůh a jeho zákon.

Příběh o Josefovi a jeho bratřích, kteří jej prodali a vydali na smrt, můžeme využít jako pozadí pro porozumění příběhu Ježíše z Nazaretu.

Podobné zkušenosti měl i následovník cesty Ježíše Krista, apoštol Pavel, jak vysvětluje i tento text: „*Když viděli tolik lidí, naplnila je závist a začali Pavlovým slovům odporovat a rouhat se*“ (Sk 13,45).

Závist a žárlivost jsou řazeny mezi nejnebezpečnější a negativně nejzávažnější postoje, které jsou v rozporu s Boží sférou života a skutečného lidství: „*Jsou plni nepravosti, podlosti, lakoty, špatnosti, jsou samá závist, vražda, svár, lest, zlomyslnost, jsou donašeči...*“ (Řím 1,29); „*modlářství, čarodějsví, rozbroje, hádky, žárlivost, vášeň, podlost, rozpory, rozkoly, závist, opilství, nestřídmost a podobné věci. Řekl jsem už dříve a říkám znovu, že ti, kteří takové věci dělají, nebudou mít podíl na království Božím*“ (Gal 5,20-21); „*Odhodte tedy všechnu špatnost, každou lest, přetvářku, závist, jakékoliv pomlouvání*“ (1 Petr 2,1); jsou označeny dokonce jako zdroj dalších špatných postojů a jednání: „*Vždyť kde je závist a svárliivost, tam je zmatek a kdejaká špatnost*“ (List Jakubův 3,16); co je platné, že někdo například provádí navenek i etické reflexe v různých oblastech s možným úspěchem a s prezentací sebe a své vzdělanosti, když je jeho nitro naplněné a utvářené a jeho smýšlení či motivy vedené hořkou závistí: „*Máte-li však v srdci hořkou závist a svárliivost,*

nechlubte se moudrostí a nelžete proti pravdě“ (Lista Jakubův 3,14). Na možné podloží a souvislosti závisti ukazují následující verše: „*Je nadutý, ničemu nerozumí a jen si libuje ve sporech a slovních potyčkách. Z toho vzniká závist, svár, urážky, podezřívání*“ (1 Tim 6,4); „*Odkud je mezi vámi závist a svár, ne-li z toho, že patříte světu a žijete jako ostatní lidé?*“ (1 Kor 3,3) – zde biblický autor obrací otázku do církevního prostředí a diagnostikuje, že je závist důsledkem toho, že jejich srdce není napojeno na Boží život Vzkříšeného, který by pak přinášel odpovídající specifické smýšlení, postoje a jednání.

Naopak, Boží život v lidském srdci s jeho plody – pokojem, vědomím toho, kým jsem a komu patřím, bytostnou svobodou, pojetím druhého jako také stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti – bude stěžejní imunitou vůči žárlivosti se závisti a zdrojem k jejich překonávání. Jako opaky dobrých postojových vzorců poškozují a rozkládají samého jejich nositele, omezují svobodu či o ni okrádají, pokřivují skutečné lidství, ubližují druhým a vydařenému společné soužití a jsou v rozporu s Boží sférou života. Proto jsou považovány za neřesti či nepravosti, potřebují uzdravení a jsou výzvou k obrácení (metanoia).

10 Metanoia (obrácení, pokání, změna smýšlení, určení a smyslu života)

10.1 Úvodem příběh a jeho rámec

„Do jeho blízkosti přicházeli samí celníci a hříšníci, aby ho slyšeli.

Farizeové a zákoníci mezi sebou reptali: On přijímá hříšníky a jí s nimi!

Pověděl jim toto podobenství:

Jeden člověk měl dva syny.

Ten mladší řekl otci: ‚Otče, dej mi díl majetku, který na mne připadá.‘ On jim rozdělil své jmění (Dtn 21,17: ‚Vezme ohled na prvorozeného syna nemilované a dá mu dvojnásobný díl všeho, co má, protože on je prvotina jeho síly, jemu náleží právo prvorozenství.‘)

Po nemnoha dnech mladší syn všechno zpeněžil, odešel do daleké země a tam rozmařilým životem svůj majetek rozházel.

A když už všechno utratil, nastal v té zemi veliký hlad a on začal mít nouzi.

Šel a uchytil se u jednoho občana té země; ten ho poslal na pole pást vepře.

A byl by si chtěl naplnit žaludek slupkami, které žrali vepři, ale ani ty nedostával.

Tu šel do sebe a řekl: ‚Jak mnoho nádeníků u mého otce má chleba nazbyt, a já tu hynu hladem!

Vstanu, půjdu k svému otci a řeknu mu: Otče, zhřešil jsem proti nebi i vůči tobě.

Nejsem už hoden nazývat se tvým synem; přijmi mne jako jednoho ze svých nádeníků.‘

I vstal a šel k svému otci. Když ještě byl daleko, otec ho spatřil a hnut lítostí běžel k němu, objal ho a políbil.

Syn mu řekl: ‚Otče, zhřešil jsem proti nebi i vůči tobě (Ž 51,6: ‚Proti tobě samému jsem zhřešil, spáchal jsem, co je zlé ve tvých očích. A tak se ukážeš spravedlivý v tom, co vyřkneš, ryzí ve svém soudu‘). Nejsem už hoden nazývat se tvým synem.‘

Ale otec rozkázal svým služebníkům: ‚Přineste ihned nejlepší oděv a oblečte ho; dejte mu na ruku prsten a obuv na nohy. Přiveďte vykmené tele, zabijte je, hodujte a budme veselí,

protože tento můj syn byl mrtev, a zase žije (Ef 2,4-5: ‚Ale Bůh, bohatý v milosrdenství, z velké lásky, jíž si nás zamiloval, probudil nás k životu spolu s Kristem,

když jsme byli mrtvi pro své hříchy. Milostí jste spaseni!“), *ztratil se, a je nalezen.*⁴
A začali se veselit.

Starší syn byl právě na poli. Když se vracel a byl už blízko domu, uslyšel hudbu a tanec.

Zavolał si jednoho ze služebníků a ptal se ho, co to má znamenat.

On mu odpověděl: „Vrátil se tvůj bratr, a tvůj otec dal zabít vykrmené tele, že ho zase má doma živého a zdravého.“

I rozhněval se a nechtěl jít dovnitř. Otec vyšel a domlouval mu.

Ale on mu odpověděl: „Tolik let už ti sloužím a nikdy jsem neporušil žádný tvůj příkaz; a mně jsi nikdy nedal ani kůzle, abych se poveselil se svými přáteli.“

Ale když přišel tenhle tvůj syn, který s děvkami prohýřil tvé jmění, dal jsi pro něho zabít vykrmené tele.“

On mu řekl: „Synu, ty jsi stále se mnou a všechno, co mám, je tvé.“

Ale máme proč se veselit a radovat, poněvadž tento tvůj bratr byl mrtev, a zase žije, ztratil se, a je nalezen“ (Lk 15,1-3.11-32).

Nejčastěji je toto podobenství známo pod nadpisem „O marnotratném synu“. Zde dáme přednost označení „O milosrdném otci a dvou ztracených synech“. Nelze přehlédnout, že vyprávěné podobenství je odpovědí na kritiku Ježíšova setkávání s různými lidmi ve společnosti, která přichází ze strany farizejské a zákonnické mentality. Naznačují to úvodní verše kapitoly a role mladšího a staršího syna pak můžeme vidět i v této souvislosti. Pro výtěžek k tématu budeme sledovat exegezi dle tří publikací.⁴²⁶

Exegeté nás dále upozorňují na vnější i vnitřní cesty a vztahy jednotlivých osob a dle toho lze rozlišit čtyři scény:

prosba mladšího syna o dědičný podíl (15,11-12);

život mladšího syna v cizině (15,13-19);

přijetí mladšího syna, který vrací domů, otcem (15,20-24);

reakce staršího bratra a rozhovor s otcem (15,25-32).

A tyto hlavní tři osoby procházejí různými cestami:

⁴²⁶ Srov. Drewermann Eugen: *Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnertes Zukunft*, Band 2, s. 233-257; Jiří Mrázek: *Lukášovská podobenství*, s. 81-89; *Katholisches Bibelwerk e. V.*, Barbara D. Leicht (Hrsg.): *Grundkurs Bibel. Neues Testament 1. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen*, Stuttgart: *Katholisches Bibelwerk*, 2002, 2/45-47.

otec zůstává v místě, a přesto je v pohybu – jde naproti mladšímu i staršímu synovi, je ochoten a připraven opustit své hledisko a jít naproti svým synům;

mladší syn se odloučí od domu, udělá pozitivní i negativní zkušenosti v cizině (příběh neuvádí, jak peníze promarnil), znečistí se při kontaktu s prasaty (srov. Lev 11,7) a vrací se zpět k otci ze situace nejhlubšího ponížení;

starší syn se jeví tak, že zůstal po celou tuto dobu na dvoře otce, neopustil v nejpravějším smyslu slova své hledisko. Nechce nakonec vstoupit do domu svého otce, v němž je jeho bratr.

Celkově lze říci, že vnější pohyby osob naznačují i vnitřní hnutí těchto postav.

10.2 Milosrdný otec, ztracení synové, přechod z cesty smrti na cestu života

Na začátku se dočítáme o dvou synech jednoho otce, pak se text věnuje příběhu mladšího ze synů a v závěrečné fázi textu a v určité fázi příběhu mladšího syna se objeví na scéně starší syn. Jestliže vypadá situace po několika řádcích velmi špatně pro mladšího syna, nakonec se promění, zatímco situace staršího syna zůstane otevřená v jeho negativním stavu a postojí. Otec se vůči oběma projevuje s láskou a porozuměním. Není tajemstvím, že role mladšího syna reprezentuje právě ty, kteří jsou hodnoceni farizeji a zákoníky jako hříšní, sociálně vyloučení, nepožehnaní, ztracení, nemorální a s nimiž se Ježíš styká a životy mnohých z nich se na základě s Ním proměnily a vydaly na cestu života. Role staršího syna představí farizejskou a zákonnickou mentalitu těch, kdo se považují za morální, slušné, dobré a správné, lepší než ostatní, protože dodržují potřebné příkazy a zákazy.

Otci jde o plně zdařilý život obou synů a s ním související vzájemné vztahy. Otec má rád oba syny. Vztah mladšího syna k otci dojde ke smíření a harmonii, starší syn otci vyčítá, svého bratra neuznává za svého bratra a odmítá vstup do harmonických vztahů vzájemného smíření. Jakoby usmíření obou bratrů mělo teprve znamenat skutečné smíření s otcem. Tím mohl autor podobenství naznačovat, že usmíření farizejů, zákoníků a tzv. hříšníků může představovat skutečné smíření s Bohem.

Jedna z cest porozumění důvodům a motivům jednání mladšího syna na počátku příběhu vede přes snahu získat samostatnost, nezávislost, svobodu, postavit se na vlastní nohy, dále skrze atmosféru vytvořenou doma starším bratrem i snad úsilím nebýt vždy jen ten druhý ve stínu privilegovaného prvorozeného bratra a něco do-

kázat. Postoje a jednání staršího syna na konci podobenství podporují tezi o důvodech mladšího syna opustit rodný dům.

Otec měl celoživotní užitelské právo, čímž garantoval synům úplnost jejich dědičného podílu. Mladší syn se chová k otci vlastně tak, jako by otec byl mrtvý zaživa (jeho díl mu totiž náležel až po smrti otce). Dostane, co chce a má to v penězích. Od této chvíle je jediným dědicem starší syn. Mladší syn je volný a odchází pryč. Chce začít nový život. Otec jej ztrácí. Mladší syn přestává být synem. Otec ale nepřestává být otcem, jak vidíme dále.

Materiální existenční zajištění či peníze na živobytí rozházel nesmyslným (asótós = heillos = ne-spásným) způsobem či životním stylem, který nebyl prospěšný jemu ani druhým (kromě těch, kdo toho dovedli asi dobře využít). Toužil po svobodě, uznání, úspěchu a zažívá ponížení, výsměch, zklamání a dostává se doslova na sociální dno. Vše dokresluje rámcové podmínky, totiž hlad a bída v celé zemi. Ze zajištěného syna se stává nejnuznější nádeník, který je na tom hůře než (pro něho) nečistá zvířata.

V této ponižující situaci najde sílu se vrátit k otci. Vsadí na jednu – poslední – kartu. Přichází k sobě, jde do sebe, reflektuje pravdivě a upřímně svou cestu a připravuje si vyznání otci. Uvědomuje si, co měl a co ztratil. Došlo mu, že byla chyba opustit otce a tím mu ublížit, že byla chyba se stále srovnávat se starším bratrem a vyčítat „nebi“ jeho prvorozenství. Pozbyl svých práv u otce, proto může prosit jen o milost a odpuštění. Nezůstane jen u úmyslu a úvahy, ale skutečně vstane a jde, tzn. jedná dle toho, k čemu dospěl. Můžeme hovořit o scénáři s prvky pokání. Stačila by mu pozice nádeníka, protože i ten je víc a je na tom nyní lépe. Na víc ani nepomyslí.

Otec jedná jinak, než by se dalo očekávat. Jako letitý Orientálec jedná pod svou „důstojnost“. Syn zůstal v jeho srdci. Vyjde mu vstříc, obejmě ho a políbí. Nepotřebuje si vychutnat celé synovo vyznání a s tím spojené ponížení a pokoření. Taková chvíle přináší proud radosti, v němž nemají místo zášť a výčitky. Věci, které přikáže synovi přinést, symbolizují navrácení důstojnosti syna, plné právní moci (prsten – koná v otcově jménu, v něm mohou ostatní zase vidět otce) a ukončení bídy a otroctví (boty) (srov. Gen 41,41-42; 1 Mak 6,15). Čteme o znameních odpuštění a návratu statusu syna. Po časech odcizení, zoufalství, ztracenosti má zase domov.

Zajímavé propojení umožňuje souvětí, které se opakuje ve slovech otce, a sice že jeho mladší syn byl mrtev a zase žije, byl ztracen a je nalezen. Toto sdělení podtrhují i slova služebníků, kteří vyprávějí staršímu synovi, že se otec raduje a slaví proto, že mladší syn je živ a zdrav. Napadne nás (stejně jako v příběhu o milosrd-

ném Samařanovi), jak byl mrtev, když neumřel, jak nežil, když zase žije. Vyjdeme-li z počáteční myšlenky, že mladší syn zachází nejprve s otcem tak, jakoby byl otec mrtev zaživa, můžeme oproti tomu říci, že pro otce mladší syn, jak dokládá podobnost, nebyl mrtev v tom smyslu, že by sobě i druhým otec říkal, že už pro něj po tom všem, co syn udělal, neexistuje, nezajímá ho a zřekl se ho. Pak se nabízí jediné možnost (opět podobně jako u Ježíšovy odpovědi zákoníkovi v příběhu o milosrdném Samařanovi), že postoj, jednání a lidské bytí mladšího syna nejsou na cestě života v souladu s Božím slovem, ale naopak odpovídají cestě smrti (ne-života, ne plně zdařilého lidského života odpovídajícímu možnosti člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti). Jestliže díky otci a svému pokání najde zase mladší syn nově život ze smrti, můžeme z toho vyvodit příklad vzkříšeného života. Takovou proměnu může vyvolat a způsobit jen živý Bůh. Výsledkem je radost a slavení proměny, návratu a nově nabytého statusu.

Ta radost vadí už na dálku staršímu synovi. Ani ještě neví, proč je radost a proč se slaví. O svém bratrovi už nemluví jako o svém bratrovi, ale jen jako o „tom tvém synovi“, když vyčítá otci. Domýšlí věci, které v popisu situace mladšího syna nezažněly (např. že prohrál vše s prostitutkami...). Pokud jsme se u otce setkali s přístupem soucítění, porozumění, dobroty, milosrdenství, odpuštění, vzájemnosti a radosti, u staršího syna právě toto postrádáme. Jeho pojetí otce, vzájemných vztahů, postoje, slova a jednání působí naopak rigorózně, rigidně, neosobně a nesmiřitelně. Vylučuje, místo aby začleňoval. Jeho stanovisko v oblasti morálky a zbožnosti naráží na své hranice, když přijde na lidskou nouzi a bezmoc. On je přece tím dobrým a správným synem, jenž je ošizen o odměnu za své lopocení. A najednou může dosáhnout lásky otce mladší syn za úplně opačné chování. Co všechno se v něm asi odehrává a po čem všem asi touží, kdyby to bylo možno a ne zakázané... Viděli jsme, kam dovedlo bezohledné hledání sebe, představa svobody bez povinnosti a závaznosti a touha po nezávislosti a úspěchu mladšího syna. Nakonec i starší syn hledá skutečnou svobodu, když o svém vztahu k otci mluví jako o otročení a o tom, že nepřestoupil žádné příkazy. V jeho podání vyznívá svoboda jako zvnitřnělý nátlak či přinucení. Rozcházel by se výrazy mít povinnost a chtít, muset a moci a Bůh a zákon by byly totožné veličiny. Je rovněž i zde patrné, jak se obě postavy synů vzájemně podmiňují.

Přístup staršího bratra, který ztělesňuje postoj a jednání farizejů a zákoníků, odpovídá praktikované legalistické (zákonické) morálce vztažené pouze k já člo-

věka, úzkostlivé (ustrášené) morálce fixované na autority, morálce poslušnosti, výkonu a dodržování, jež je v rozporu s ježíšovským étosem, v němž jde o osobní, sociálně vztáženou, osvobozující, tvořivou, věcnou (přiměřenou), otevřenou, dynamickou, zodpovědnou mravnost, která bere svou míru podle nouze člověka a jeho konkrétní situace, podle radikální, předcházející dobroty a náklonnosti Boha k člověku, jak se projevuje ve slovech, smýšlení a jednání Ježíše Krista.⁴²⁷

Mladší syn spolu s dalšími „celníky a hříšníky“ zakusili, že mohou žít jen z Božího milosrdenství a odpuštění. Nemohou a nemusí požadovat žádná práva. Byli přijati a proměněni postojem nezničitelné a nezasloužené Boží lásky, které pak rádi i jako spravedlivé důvěřují a přimknou se k ní. Ukotvení v Boží lásce dovoluje se radovat z proměny a štěstí druhých, „radovat se s radujícími, plakat s plačícími“. Starší syn zůstává (zatím?) v podobenství izolován mimo sféru otcova domova, kde utváří vztahy a atmosféru milosrdná láska, zodpovědná svoboda, smíření. Ztracen a umírající je nyní on, naopak mladší syn našel nový život a jeho cestu. Podobenství ukazuje, že dle křesťanského étosu se Boží láska a s ní související „život v plnosti“ skrze Ježíše Krista nabízí každému, zejména těm, kteří jsou nejvíc zranitelní, zranění, nejslabší, sociálně vyloučení, pohrdaní, nemocní nebo těm, kteří morálně selhali.

10.3 Záchrana a znovunalezení lidství. Vnitřní proměna celého člověka

Jednoduše, nicméně krásně a hluboce přibližuje skutečnost obrácení novozákonní podobenství o milosrdném Otci a dvou ztracených synech (srov. Lk 15,11-32). V konkrétních postavách a jejich rozhodování, postojích a jednání nabízí role či model, v němž se může najít člověk všech dob, v nich obstat či selhat. Příběh neopomíjí ani vliv společenské situace.

V souvislosti s nabídkou obrácení, se spravedlností a láskou, s milosrdenstvím a zvláštním důrazem na důstojnost člověka je možno se inspirovat důrazy z morálky jedné církevní tradice.⁴²⁸

⁴²⁷ Srov. Katholisches Bibelwerk e. V., Barbara D. Leicht (Hrsg.): Grundkurs Bibel. Neues Testament 2. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2002.

⁴²⁸ Srov. Jan Pavel II.: Dives in misericordia. Encyklika o Božím milosrdenství z 30. listopadu 1980, Praha: Zvon, 1996, čl. 5-6.

Tato tradice poukazuje na porušení smlouvy lásky a na každé provinění a na promarněné dědictví milosti a důstojnosti. Tzv. marnotratný či ztracený syn má jako syn svou důstojnost v domě svého otce a nouze, do níž se dostane, mu má připomenout tuto důstojnost, na niž předtím, když se rozhodoval, nemyslel. Příběh vykresluje právě tento zoufalý osud porušené důstojnosti a vědomí promrhaného synovství. Rozhodnutí, jež pak koná ve stavu a situaci nouze, bídy, porušené důstojnosti jako důsledku viny, odhaluje, že v něm dozrálo vědomí ztracené důstojnosti. Přitom uznává svou vinu s jejími následky a očekává řešení podle norem spravedlnosti. Svým jednáním také urazil otce a dotkl se ho. Přesto se vydává na cestu. Jeho jednání, jež porušilo jeho vlastní důstojnost, však nebylo otci lhostejné, naopak jej bolelo.

A jejich vztah tím nebyl odstraněn, ani jednáním zrušen. Otec, jenž představuje Boha, jak jej interpretuje a ztělesňuje Ježíš z Nazareta, tento otec zůstal věrný svému otcovství, své lásce. Tento postoj a následné konání pohoršuje staršího syna, budí u něj odpor a závist. Otec si ale uvědomuje, že bylo *zachráněno* a v určitém smyslu *znovunalezeno lidství* ztraceného syna. Vždyt tento člověk byl vlastně mrtev zažíva a zase žije. Hlavní roli v otcově věrnosti sobě samému hraje důstojnost a lidství marnotratného syna. On pečuje o důstojnost svého syna. V kořenu je láska, jež je schopná se sklánět ke každému ztracenému člověku, ke každé lidské bídě, zejména k té morální. Ten, kdo se s takovou láskou setká, necítí se být ponížným, ale znovu nalezeným a znovu oceněným. Syn se mohl navrátit k pravdivému sebepoznání i poznání svých činů. Vztah, jenž se při tomto milosrdenství uskutečňuje, staví na společném prožitku toho, kdo je člověk, na společné zkušenosti důstojnosti člověka. Smysl podobenství ukazuje na soucítící pozornost, která vnímá zlo v člověku a ve společnosti, zároveň na znovuocnění, jako „*dobývání dobra zpod všech vnějších nánosů zla, které je na světě a v člověku*“. V tomto smyslu je milosrdenství zásadním obsahem Kristova mesiášského poselství a základní silou jeho poslání.⁴²⁹

Řečené můžeme ještě doplnit dalšími stanovisky církve: obrácení je třeba chápat jako počátek k tomu, aby člověk poznal, „*že když byl vyrván hřích, je uváděn do tajemství Boží lásky a že Bůh ho volá, aby se s ním osobně spojil v Kristu. Neboť působením Boží milosti nastupuje nově obrácený duchovní cestu, na které se vírou již účastní tajemství smrti a vzkříšení a přechází od starého člověka k člověku no-*

⁴²⁹ Tamtéž, čl. 6.

vému (...) Tento přechod s sebou nese pokračující změnu smýšlení i chování; má se navenek projevit společenskými důsledky...⁴³⁰

...Podobně církev zahrnuje láskou všechny postižené lidskou slabostí, dokonce v chudých a trpících vidí obraz svého chudého a trpícího zakladatele. Snaží se zmírnit bídu a chce v nich sloužit Kristu. Kristus byl ovšem svatý, nevinný, neposkvrněný (Žid 7,26), nepoznal hřích (srov. 2 Kor 5,21) a přišel jen usmířit hříchy lidu (srov. Žid 2,17); v církvi však jsou i hříšníci; je zároveň svatá i stále potřebuje očišťování a jde trvale cestou pokání a obnovy.⁴³¹

Bude dobré taky nepřehlédnout, že jsou zmíněny kromě změny smýšlení a jednání i společenské důsledky. A v souvislosti s pojetím strukturální viny a hříchu je proto možné politicky rozšířit porozumění obrácení jako komplementárnímu pojmu strukturální viny a hříchu. Odůvodnit to lze propojením rozličných individuálních jednání a aktérů v komplexitě různých postupů. Je možno upozornit na nutné procesy uvědomění si a mnohé kroky změny smýšlení jedince, prostřednictvím nichž se může provádět kolektivní obrácení. Obrácení jedince se totiž dotýká změny v jednání, chtění i vidění. Takové obrácení se požaduje i od církve jako součásti společnosti.⁴³²

Μετάνοια (metanoia) se interpretuje na bázi biblických svědectví (srov. Mk 1,2-6; 1,4,14; Mt 3,2; 4,17; Lk 3,1-6) jako působení, v němž se nitro člověka doslova *převrátí* a *obrátk* Bohu. Jde tedy o prvek *lítosti*, o moment pravého obrácení se k Otci a k bližnímu, vůči němuž se dotyčný provinil, a o prvek „obnovení rovnováhy a souladu porušené hříchem“ a „obrácení na cestě i za cenu vlastního sebezapření.“⁴³³ V této linii se vyjadřují i *Obrády pokání*,⁴³⁴ které již v úvodním sdělení označují pokání za konání, jež „nás vnitřně obrací a uschopňuje, abychom se mohli vrátit zpět.“ Na první místo úkonů kajícího řadí lítost, kterou vysvětluje jako „bolest duše nad spáchaným hříchem a jeho odsouzením, spojeným s předsevzetím už nehřešit“, a pokračuje dokonce konstatováním, že „*Kristovu království se totiž při-*

⁴³⁰ AG 13. Dokument II. vatikánského koncilu.

⁴³¹ LG 8. Dokument II. vatikánského koncilu.

⁴³² Srov. Hilpert Konrad: Umkehr. In: Hunold Gerfried W. (Hrsg.) unter Mitarbeit Sautermeister Jochen: Lexikon christlichen Ethik, Band 2 (L-Z), Freiburg im Breisgau: Herder, 2003, s. 1875-1876.

⁴³³ Jan Pavel II.: Reconciliatio et paenitentia, čl. 26.

⁴³⁴ Obrády pokání, Praha: Česká liturgická komise, 1982.

bližujeme pouze vnitřní proměnou celého člověka (*metanoia*), která působí, že jsme zasaženi tou Boží svatostí a láskou, která se v poslední době projevila na Synu a která nám byla plně uštěďřena (sr. Žid 1 2; Kol 1,19 a j.; Ef 1,23 aj.), a začneme přemýšlet, soudit a pořádat svůj život. Na této lítosti srdce závisí pravdivost pokání. Obrácení má totiž zasahovat člověka v jeho nitru, aby mu den ze dne dodávalo většího světla a uvádělo ho do stále většího souladu s Kristem.⁴³⁵

10.4 Nové, stále osvědčované určení celého života a jeho smyslu

Pojem *obrácení* vyjadřuje z antropologického pohledu nejprve skutečnost, že člověk má při vši své omylnosti a schopnosti chybovat a proviňovat se možnost sebekorektury. Teologicky pak připomíná zkušenost, že se lidé stále znovu proviňují a člověk je i přes veškerou svou snahu odkázán na odpuštění. Člověk je schopen jednat a pojem *obrácení* obsahuje analytický i korigující prvek. V teologické etice, jež zakládá pojem na biblickém porozumění, se řadí *obrácení* k rovině jednání, v níž se promítají postoje a životní směřování osoby, na základě nichž se taková osoba rozhoduje. Více se tím projevuje intenzivnější sebereflexe a celostní účast osoby. Činy pokání se proto – v této rozhodnosti pro nově objevený koncept sebe sama na rozdíl od zkušenosti viny – ukazují jako tělesně vyjádřená, podpůrná symbolická jednání, jež odrážejí nově získané nebo hledané vyrovnání, zaměření či směřování.⁴³⁶

Systematicky k *obrácení* (ΜΕΤΑΝΟΙΑ) předložíme osm aspektů tohoto pojmu:⁴³⁷

Uvozeny jsou tím, že se může člověk provinit nejen tím, že něco nesprávného vykoná či tím, že nekoná tam, kde má konat, ale také tím, že připouští, že se něco nesprávného druhému děje. Dále se v návaznosti na tajemství viny v životě člověka podotýká, že nejde o to, abychom se z viny nějak vyvíňovali, ani to, abychom upadali do mechanismu strachu a ztráceli tak horizont naděje. Proto pojem a skutečnost *obrácení* znamená nezůstat stát u selhání, ale chopit se nových možností, zkusit začínat znovu. Nyní následuje oněch osm aspektů:

⁴³⁵ Tamtéž, Úvod, čl. 6.

⁴³⁶ Srov. Hilpert Konrad: Umkehr. In: Hunold Gerfried W. (Hrsg.) unter Mitarbeit Sautermeister Jochen: Lexikon christlichen Ethik, Band 2 (L-Z), s. 1873-1874.

⁴³⁷ Srov. Hasenhüttl Gotthold: Glaube ohne Mythos. Band 2: Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 2001, s. 490-495.

1. obrácení znamená identifikaci s hříšníky, odstraňování bariér (*Entgrenzung*) v mezilidském vztahu. Nejedná se tedy o obrácení k zákonu, k normě, k tomu, co je zadané, ale otevření se směrem dopředu, otevření se dialogu. Znamená to vstupovat do vztahovosti, aniž by se vylučovaly určité skupiny lidí či určití lidé. Jde pak o skutečný příklon ke stvoření, o pravý obrat k lidem. Tento aspekt se opírá o ježíšovskou praxi, jak je známa z evangelií;
2. znamená uvolnění, osvobozování (*Freisetzung*) z toho, co je, vyjití (exodus) ze stávajícího stavu. Tím se otevírají nové možnosti. Člověk se nepřipoutává na stávající poměry, ale počítá s pozitivními možnostmi. Jedinec může zaujmout odstup k sobě samému a uvědomit si svou svobodu prostřednictvím činnosti osvobozování. Člověk je schopen proměny a to dodává jeho životu nový smysl, nový horizont smyslu. Jde tedy o změnu smyslu a člověk se může nově uskutečňovat podle nového smyslu, podle změněného smýšlení; oba dva aspekty představují návrat k sobě samému, uvědomění si sebe sama, testování své vnitřní situace, ve smyslu toho, když jde někdo do sebe;
3. ale nemyslí se tím intelektuální niternost, nýbrž *uvědomění si horizontu smyslu života*, pro nějž se člověk rozhoduje. Jedinec přitom poctivě vnímá sebe a pravdivost svého bytostného já. Komunikaci pak umožňuje uvědomění si dvojznačnosti lidského bytí, přičemž se dotýčný neuzavírá do sebe a neulpívá na svém já a rovněž neutíká před svým sebeurčením proto, aby se zbavoval sebe sama;
4. proto je obrácení jako *akt rozhodnutí* sebeuskutečňováním, a znamená tedy změnu úsudku, směru uskutečňování jednotlivého činu a praxe, přestavuje nové sebeurčení člověka v jeho uskutečňování;
5. v křesťanském pojetí je toto sebeurčení vázáno na orientaci, kterou je *způsob existence Ježíše Krista*. Kdo je pak ochoten se obrátit, začít nově, dostává se do Boží blízkosti, do Boží sféry, v níž může živého Boha zakusit. Tato skutečnost ukazuje na zdánlivý paradox, že se člověk ve svém svobodném sebeurčení nechává určovat tím, co k němu přichází. Žije tak ve vztahu, cítí se v něm být obdarován, chápe sebe podle tohoto obdarování a v Ježíšově modelu spatřuje možnost, jak utvářet svůj život pod Boží vládou;
6. takové obrácení vede k *radosti* z (nového) utváření života. Tato radost plyne z důvěry, že lze dvojznačnost lidského bytí překonat. Před životem tohoto člověka se objevuje pevné pozitivní znaménko, že je mu Bůh blízko;
7. obrácení se proto týká *celého života* tím, že jej člověk uskutečňuje, neplatí jen

pro jednotlivý čin. Znamená úplně novou orientaci, ono základní rozhodnutí (*optio fundamentalis*), jež směřuje jednotlivá rozhodnutí u konsekventního jednání. Poukazuje se tím na stálou revizi základního směřování celého života, hodnot a měřítek, jak se předkládají podle toho, co je, a jak reprezentují obecné chápání člověka. Vztahuje se k teoretickému i praktickému rozumu. **ΜΕΤΑΝΟΙΑ** se stává silou, jež nově určuje život, mění smysl všeho a nově určuje i vztahy a poměry;

8. proto na to navazuje *sociální* rozměr obrácení. Obrácení neznamená nějaký privátní jednotlivý akt mezi Bohem a lidskou duší, ale zprostředkovává se sociálně. Osvobozování, které zahrnuje, je společenským problémem. Vychází se z toho, že je svoboda možná jen tam, kde zajišťují svobodu druhým, tedy v činnosti osvobozování. Taková svoboda je solidární. Staví se na tom, že vládne-li někde nesvoboda, je zpochybněno i moje obrácení a moje svoboda. Vyjadřuje se naděje, že vina a hřích jsou překonatelné. Proto je možno hovořit o společenství věřících jako o společenství naděje a solidarity, které nikoho nevyklučuje z možnosti odpuštění a obrácení. V tomto aspektu se odkazuje na některá biblická místa:

„Což to je půst, který si přejí? Den, kdy se člověk pokořuje, kdy hlavu sklání jako rákos, žínici obléká a popelem si podestýlá? Dá se toto nazvat postem, dnem, v němž má Hospodin zalíbení? Zdalipak půst, který já si přejí, není toto: Rozevřít okovy svévole, rozvázat jha, dát ujařmeným volnost, každé jho rozbít? Cožpak nemáš lámat svůj chléb hladovému, přijímat do domu utištěné, ty, kdo jsou bez přístřeší? Vidíš-li nahého, obléknout ho, nebýt netečný k vlastní krvi? Tehdy vyrazí jak jitřenka tvé světlo a rychle se zhojí tvá rána. Před tebou půjde tvá spravedlnost, za tebou se bude ubírat Hospodinova sláva“ (Iz 58,5-8);

„Toto praví Hospodin zástupů: Vynášejte pravdivé rozsudky a ať každý prokazuje svému bratru milosrdenství a slitování. Neutiskujte vdovu a sirotka, bezdomovce a trpícího, nikdo ať ve svém srdci nezamýšlí proti bratru nic zlého“ (Za 7,9-10);

„...Pojďte, požehnaní mého Otce, ujměte se království, které je vám připraveno od založení světa. Neboť jsem hladověl, a dali jste mi jíst, žíznil jsem, a dali jste mi pít, byl jsem na cestách, a ujali jste se mne, byl jsem nahý, a oblékli jste mě, byl jsem nemocen, a navštívili jste mě, byl jsem ve vězení, a přišli jste za mnou. Tu mu ti spravedliví odpovědí: Pane, kdy jsme tě viděli hladového, a na-

sytili jsme tě, nebo žíznivého, a dali jsme ti pít? Kdy jsem tě viděli jako pocestného, a ujali jsme se tě, nebo nahého, a oblékli jsme tě? Kdy jsme tě viděli nemocného nebo ve vězení, a přišli jsme za tebou? Král odpoví a řekne jim: Amen, pravím vám, cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratrů, mně jste učinili“ (Mt 25, 34a-40).

Ještě můžeme vše dokreslit tím, co říká Ježíš v Janově evangeliu: *„Neboť Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný. Vždyť Bůh neposlal svého Syna na svět, aby svět soudil, ale aby skrze něj byl svět spasen“ (Jan 3,16-17).* Ve stejném smyslu zaznívá v evangeliu dle Lukáše: *„Neboť Syn člověka přišel, aby hledal a spasil, co zahynulo“ (Lk 19,10).* Výzva k obrácení (metanoia, pokání) v ježíšovském stylu vychází z poznatku a zkušenosti, že lidem, kteří se ztratili v různém strachu, výčitkách viny, snahách o nápravu a ambivalentních pocitech, nelze pomoci vštěpováním a zostřením ustanovení Zákona, ale že potřebují zbavovat strachu prostřednictvím důvěry, osvobodovat od viny skrze odpuštění, povzbudit dobrotou a osvobodovat jejich vnitřní rozpory a rozervanost útechou a zaslíbením. Zaslíbený Duch svatý dostává proto jméno Paraklet (Utěšitel, Přímluvce) (srov. např. Jan 14,16,26; 15,26; 16,7; Sk 9,31): *„Teprve tehdy, když lidé našli sebe sama v protějšku lásky, které mohou bezpodmínečně důvěřovat, protože se díky ní smějí vnímat, že jsou bezpodmínečně zamýšleni a podepřeni, získávají znovu v jednotě se sebou svobodu být a jednat tak, jak vlastně by rádi už vždy byli a jednali. Je to místo, v němž se neutralizuje postoj eticky optimistického obrazu člověka do dramatického pohledu na lidské bytí mezi ztraceností a záchranou, mezi tragickým být zmítán a k něčemu dohnán a terapeutickým odoláním a způsobilostí obstát, mezi zoufalstvím a důvěrou.“⁴³⁸*

10.5 Malé shrnutí

Vrátíme-li se k systematizaci pojmu obrácení, křesťanská μετανοια je v ní shrnuta do *„nového způsobu existence člověka, který se orientuje podle Ježíše Krista a v aktu rozhodnutí se navrácí k sobě samému tak, že osvobozen od toho, co je předem*

⁴³⁸ Drewermann Eugen: Die Apostelgeschichte. Wege zur Menschlichkeit, Ostfildern: Patmos, 2011, s. 140-141.

*dáno, odstraňuje z mezilidských vztahů bariéry a tento výkon zahrnuje všechny oblasti skutečnosti i celý život a působí solidaritu, resp. společenství“.*⁴³⁹

Ve středu křesťanského poselství, jak nám jasně vyplynulo, nestojí vina, hřích, ani odvěta za vinu, ale hříšný člověk a pozvání, aby se nechal přijmout do smíření, které již připravil Ježíš Kristus. Poslední slovo v lidském životě nemusí tak mít vina a hřích, neboť podle křesťanské etiky patří do rámce smíření a nového začátku. Přiznání viny a vyznání hříchu vytváří most mezi minulostí a budoucností člověka, protože představuje předpoklady pro překonání selhání. Obrácení nabízí nový začátek a korekturu života v každé fázi, v níž se člověk nachází ve vině či hříchu, protože stále platí smiřující Boží náklonnost, možnost osvobození a uvádění do nových zkušeností konkrétní životní praxe. Vykupující a osvobozující Boží působení může přivádět k životu z osvobozené, vykoupené svobody a požaduje určité důsledky, jako jsou ukončení nepřátelství, odstraňování předsudků, nespravedlností v osobním i společenském životě, překonávání přesvědčení, která činí lidi nesvobodnými, i různých nereflektovaných a nekriticky přijímaných tradic a tabu v životě.⁴⁴⁰

⁴³⁹ Hasenhüttel Gotthold: Glaube ohne Mythos. Band 2: Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft, s. 495.

⁴⁴⁰ Srov. Hunold Gerfried W. / Lubach Thomas / Greis Andreas (Hrsg.): Theologische Ethik. Ein Werkbuch, Tübingen: A. Francke Verlag, 2000, s. 286-287.

T Lidskoprávní a etický princip lidská důstojnost

11.1 Výsostné postavení s napětím ohledně obsahu a dosahu

S etickým a právním pojmem lidská důstojnost se setkáme jako s argumentem v různých etických a právních diskusích a najdeme jej v nejrůznějších dokumentech. Složitější je interpretovat, co znamená tento pojem a co a kdy to také znamená, když někdo uvádí, že se jedná o porušení lidské důstojnosti. Dále bývá sporný rozsah a dosah ochrany zajištěné lidskou důstojností a stanovení toho, která jednání jsou v souladu či naopak v rozporu s lidskou důstojností. Ačkoli se vzhledem k výskytu a postavení v lidskoprávních dokumentech považuje za základ a cíl lidských práv i za paradigma právního systému, objevují se i hlasy, které by tento pojem nejraději vyškrtly z etických a právních argumentací a příslušných textů. Pojem lidské důstojnosti má přesto stále zvláštní postavení v právu a etice. Někdo si pomocí ní může ale jen zaštiťovat své právní, etické a politické názory a zneužívat tento pojem.

Princip lidské důstojnosti má výsostné postavení v étosu sociálních a pastoračních pracovníků i v lidskoprávních dokumentech, které se věnují biomedicínským tématům. V biomedicínskoetických diskusích se objevuje pravidelně otázka, co je například lidsky důstojné umírání. V pluralitní společnosti se můžeme rovněž ptát, co znamená lidsky důstojně utvářet lidskou sexualitu. Jedna hlava českého trestního zákoníku nese název Trestné činy proti lidské důstojnosti v sexuální oblasti. Projekt Světový étos i Prohlášení lidských povinností chtějí posílit a podpořit ochranu lidské důstojnosti a z ní vyplývajících lidských práv.

Jestliže se normativně konstatovalo, že je lidská důstojnost nedotknutelná, je dobré vidět v pozadí bolestné hrůzné zkušenosti zejména z období nacistického režimu. Právě proto, že je lidská důstojnost fakticky stále porušitelná, stanovuje se normativně, že je nedotknutelná, aby mohla sloužit jako kritický nástroj proti rozmanitému porušování. Označuje se proto také jako „*sumář negativních práv na ochranu nebo jako ztělesnění přisuzování lidských práv*“.⁴⁴¹

⁴⁴¹ Dabrock Peter / Lars Klinnert: Verbrauchende Embryonenforschung: Kommt allen Embryonen Menschenwürde zu? In: Darbrock Peter / Lars Klinnert / Stefanie Scharden: Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik, s. 178.

Existuje nabídka různých konceptů lidské důstojnosti (zahrnujících přístupy k metodické fundovanosti, normativnímu obsahu s jeho odůvodněním a oblasti použití), mezi nimiž lze jako nejznámější uvést:⁴⁴²

- lidskou důstojnost jako ochranu sebeurčení; jako vztah uznání;
- jako právo na zajištění existenčního minima a uspokojení jiných základních životních potřeb (tzv. sociální koncept);
- jako ochranu bazálních práv (tzv. ensemble teorie);
- jako subjekt možné zodpovědnosti;
- jako ochranu před ponižováním a před narušením sebeúcty; jako symbol solidarity druhu.

Dovolíme si poznámku, že je zajímavé, že v tomto výčtu není uvedena idea člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti, jež pro mnohé představuje duchovní neopominutelné kořeny, impulsy či jiskry pro lidskoprávní pojem lidské důstojnosti.

Také se stává, že prostřednictvím lidské důstojnosti argumentují dvě protichůdné strany v eticko-právních diskusích a vyvodí rozdílné výstupy, které vedou k různým napětím a neshodám – typickým příkladem je oblast biomedicínsko-etických diskurzů. Například církve často užívají principu lidské důstojnosti při odůvodnění svých morálních stanovisek. Při tvorbě Všeobecné deklarace lidských práv (1948), která odpovídala na hrůzné činy nacistické ideologie, navrhovaly dva zúčastněné státy, aby se zapsala jako pojetí člověka idea člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti. Zástupci ostatních států nesouhlasili, přičemž argumentovali tím, že takový obraz člověka všichni nevyznávají a nemohl by pro ně být závazný. Proto se zvolil nenáboženský výraz lidská důstojnost, který se vzal z filosofické tradice. Nikdo se nemohl cítit být vyloučeným a zase vyznavači žido-křesťanské ideje člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti či člověka místopřizivce Boha na zemi, abychom nezapomínali na muslimy, se mohli přidat, když pro lidskoprávní pojem lidská důstojnost spatřují nejhlubší kořeny či impulsy ve svém pojetí člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti.

⁴⁴² Bielefelder Memorandum zur Bedeutung der Menschenwürde in der Medizin der ZIF – Forschungsgruppe „Herausforderungen für Menschenbild und Menschenwürde durch neuere Entwicklungen der Medizintechnik“. ZIF-Mitteilungen 3/2011.
In: http://www.uni-bielefeld.de/%28de%29/ZIF/FG/2009Medizintechnik/Berichte/ZIF-Mitteilungen.-Bielefelder_Memorandum.pdf (16. 12. 2011).

Pro nás jsou to vše důvody, abychom se pokusili si tento pojem přiblížit a ukázat si i některé oblasti, v nichž dochází k rozdílným přístupům a interpretacím. Nejprve nahlédneme do vybraných textů, v nichž se s lidskou důstojností operuje, a budeme sledovat, jak a nakolik jí lze porozumět.

11.2 Základ lidskoprávních standardů: příklady na globální a regionální úrovni

Začneme logicky Všeobecnou deklarací lidských práv (dále jen VDLP), kde se v preambuli kromě jiného dočteme, že „*uznání přirozené důstojnosti (the inherent dignity; der angeborenen Würde) a rovných a nezczitelných práv všech členů lidské rodiny je základem svobody, spravedlnosti a míru ve světě*“ a že mezinárodní společenství zdůrazňuje „*znovu svou víru v základní lidská práva, v důstojnost a hodnotu lidské osobnosti (in the dignity and worth of the human person; an die Würde und den Wert der menschlichen Person)*“; v článku 1 se potom jako normativní ideál deklaruje, že „*Všichni lidé rodí se svobodní a sobě rovni v důstojnosti i právech. Jsou nadáni rozumem a svědomím a mají spolu jednat v duchu bratrství*“. Český překlad⁴⁴³ má jako ekvivalent anglického „the inherent“ „přirozená“, zatímco německý překlad „vrozená“, což považujeme s ohledem na metaforický jazyk z teorie lidských práv za vhodnější a odpovídající, protože poukazuje na neodmyslitelné spojení s lidským bytím či lidstvím jako takovým. Rozdíl je i v překladu „person“: česky přeloženo jako „osobnost“, německy výstižněji jako „osoba“, což představuje etickoprávní normativní pojem.

Uvedený pojem lidská důstojnost zde není více záměrně vysvětlován. Můžeme si domyslet, že vypočtená lidská práva v textu představují určitou konkretizaci lidské důstojnosti, že jí dávají obsah, rozvíjejí ji a že jsou zde kvůli tomu, aby byla lidská důstojnost každého respektována, chráněna a zajištěna. V tomto smyslu pak můžeme vyslovit pojetí, že je lidskoprávní princip lidská důstojnost základem a cílem lidských práv.

Myšlenku, že je lidská důstojnost základem lidských práv, uznávají smluvní státy pak přímo v preambuli Mezinárodního paktu o občanských a politických právech i Mezinárodního paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech:

⁴⁴³ Srov. <http://www.helcom.cz/view.php?cisloclanku=2005020101> (23. 11. 2011).

„...these rights derive from the inherent dignity of the human person; tato práva se odvozují od vrozené důstojnosti lidské osoby“.⁴⁴⁴

Děti mají být dle preambule Úmluvy o právech dítěte vychovávány kromě jiného i „v duchu důstojnosti“.

Vedle dětí jsou zvláště zranitelnou skupinou osob pro porušování lidských práv lidé s postižením. Úmluva o právech osob s postižením (CONVENTION on the RIGHTS of PERSONS with DISABILITIES)⁴⁴⁵ konstatuje v bodu h) preambule, že diskriminace každé osoby na základě jejího postižení je „porušením vrozené důstojnosti a hodnoty lidské osoby“ („...a violation of the inherent dignity and worth of the human person“); v bodu y) se předkládá tato úmluva jako ta, jež má podporovat a chránit práva a důstojnost osob s postižením a tím přispět „významným způsobem k odstranění hlubokého sociálního znevýhodnění“ těchto osob a podpořit „na základě rovných příležitostí jejich účast ve všech oblastech občanského, politického, hospodářského, sociálního a kulturního života...“. Můžeme snad vyčíst, že sociální znevýhodnění znamená porušení lidské důstojnosti a že lidská důstojnost a lidská práva těchto osob jsou důvodem, proč sociální znevýhodnění odstraňovat. Lidská důstojnost a lidská práva jsou dále podkladem pro rovné příležitosti a participaci ve všech oblastech života.

V článku 1 se vyjadřuje účel této úmluvy, který spočívá v podpoře, ochraně a zajištění „plného a rovného užívání všech lidských práv a základních svobod všemi lidmi s postižením a v podpoře respektování a úcty k jejich inherentní (vrozené) důstojnosti“. Článek 3 – Všeobecné principy (General principles) uvádí hned v odstavci a. respektování inherentní důstojnosti, individuální autonomie, včetně svobody činit vlastní rozhodnutí, a nezávislosti těchto osob („Respect for inherent dignity, individual autonomy including the freedom to make one's own choices, and independence of persons“).

Od příkladů lidskoprávních dokumentů na globální úrovni přejdeme k úrovni regionální a nahlédneme do Charty základních práv EU: v preambuli zaznívá, že „Unie, vědoma si svého duchovního a mravního dědictví, se opírá o nedílné, všeobecné hodnoty lidské důstojnosti, svobody, rovnosti a solidarity...“. Kapitola I je

⁴⁴⁴ V českém překladu Mezinárodního paktu o občanských a politických právech se již objevuje místo osobnosti lidská bytost, v druhém Paktu najdeme „osobnost“.

⁴⁴⁵ Srov. <http://www.un.org/disabilities/convention/conventionfull.shtml>; http://www.mpsv.cz/files/clanky/10774/umluva_CJ_rev.pdf (23. 11. 2011).

nadepsána Důstojnost (Dignity; Würde des Menschen) a její článek 1 Lidská důstojnost (Human Dignity; Menschenwürde des Menschen), který stanovuje, že „*Lidská důstojnost je nedotknutelná. Musí být respektována a ochráněna*“. Další články kapitoly I jsou nazvány Právo na život (čl. 2), Právo na osobní integritu/ Right to the integrity of the person/Recht auf Unversehrtheit (čl. 3), Zákaz mučení a nelidského nebo ponižujícího zacházení nebo trestu (čl. 4), Zákaz otroctví a nucených prací (čl. 5). Tyto jednotlivé články obsahují ještě své odstavce, pomocí nichž jsou více rozvedeny.

Tak například článek 2 Právo na život:

„1. Každý má právo na život.

2. Nikdo nesmí být odsouzen k trestu smrti nebo popraven“;

článek 3 Právo na osobní integritu:

„1. Každý má právo na respektování své tělesné a duševní integrity.

2. V lékařství a biologii se musí respektovat zejména:

- svobodný a ze znalosti věci vycházející souhlas dotčené osoby, daný zákonem stanoveným způsobem,
- zákaz eugenických praktik, zejména těch, které mají za cíl vybírání osob,
- zákaz využívání lidského těla a jeho částí jako zdroje zisku,
- zákaz reprodukčního klonování lidí“;

článek 5 Zákaz otroctví a nucených prací:

„1. Nikdo nesmí být držen v otroctví nebo nevolnictví.

2. Po nikom se nesmí vyžadovat, aby vykonával nucené práce.

3. Obchodování s lidmi se zakazuje.“

Napadne nás otázka, zda jednotlivé články kapitoly I a jejich odstavce představují konkretizaci a interpretaci principu lidská důstojnost v určitých kontextech a případech. Nahrávalo by tomu vymezení základních principů z preambule, jak jsme uvedli výše, protože Charta základních práv EU je ve svých kapitolách koncipována dle těchto základních principů: kapitola II Svobody; kapitola III Rovnost, kapitola IV Solidarita; kapitola V Práva občanů.

Poukazovaly by na toto pojetí i vybrané oblasti kapitoly I, na nichž lze přiblížit, co znamená respektování, ochrana a porušování lidské důstojnosti a co je možno stanovit jako normativní obsah, na němž je v kontextu pluralitní společnosti a EU nějaká shoda. Nesmí se přitom ale zapomínat na konstatování, že je lidská důstoj-

nost základem všech lidských práv. Takže nelze ji nevidět i v ostatních kapitolách Charty.

Dle textu Charty i předchozích vybraných lidskoprávních dokumentů můžeme ale již zde a nyní vyvodit, že lidská důstojnost nehraje roli jednoho z lidských práv, ale že je jako princip zařazena jako jejich základ. Z toho plyne důležitý důsledek, že totiž dle takového pojetí není možno porovnávat lidskou důstojnost s jiným právem. Porovnávat lze jen jednotlivá práva mezi sebou. Vedou se o tom mnohé diskuse, které však přesahují rámec této publikace.

11.3 V lidskoprávních standardech v kontextu biomedicíny

Stejně jako Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech deklaruje odvozování lidských práv přímo z lidské důstojnosti také preambule Doporučení Rady Evropy č. 1418/1999 o ochraně lidských práv a důstojnosti nevléčitelně nemocných a umírajících („Charta práv umírajících“) a spatřuje v ochraně této důstojnosti a z ní vyplývajících práv své poslání.⁴⁴⁶

Zajímavé je, z čeho tato Charta v preambuli vyvozuje povinnost respektovat, chránit a zajišťovat důstojnost všech nevléčitelně nemocných a umírajících: „*Povinnost respektovat a chránit důstojnost všech nevléčitelně nemocných a umírajících osob je odvozena z nedotknutelnosti lidské důstojnosti ve všech obdobích života. Respekt a ochrana nacházejí svůj výraz v poskytnutí přiměřeného prostředí, umožňujícího člověku důstojné umírání.*“ Velmi důležité je sdělení o nedotknutelnosti lidské důstojnosti ve všech fázích lidského života, z čehož plyne závěr, že ani znak určitá fáze či období lidského života nesmí být kritériem, podle něhož by někdo chtěl nepřiznávat či odebírat někomu lidskoprávní status lidské důstojnosti. Jedná se o velmi stěžejní téma s ohledem na univerzalitu lidské důstojnosti a lidských práv, jak si ukážeme později. Také si všimneme vyjádření o zajištění přiměřeného prostředí, pomocí něhož se naplňuje respektování a ochrana lidské důstojnosti těchto zranitelných osob a které umožňuje důstojné umírání.

Lidská důstojnost a z ní odvozená práva tvoří základní kostru tohoto Doporučení. V prvním pilíři jsou vypočítány konkrétní faktory, které ohrožují „*Základní práva odvozená z důstojnosti nevléčitelně nemocných nebo umírajících osob*“, aby se v dalším pilíři dokumentu vyjmenovaly rozvinuté body, prostřednictvím

⁴⁴⁶ Srov. např. In: http://is.muni.cz/th/40333/lf_m/Priloha_c_4.pdf (24. 11. 2011).

nichž mají smluvní státy respektovat a chránit důstojnost nevyлéčitelně nemocných nebo umírajících lidí:

„Že uznají a budou hájit nárok nevyлéčitelně nemocných nebo umírajících lidí na komplexní paliativní péči a že přijmou příslušná opatření (...)

že budou chránit právo nevyлéčitelně nemocných a umírajících osob na sebeurčení a že pro to přijmou nutná opatření (...)

Že zachovají předpis, zakazující úmyslné usmrcení nevyлéčitelně nemocných nebo umírajících osob, a že zároveň uznají:

- že právo na život, zejména ve vztahu k nevyлéčitelně nemocným a umírajícím osobám, je členskými státy garantováno v souladu s článkem 2 Evropské úmluvy o lidských právech, který říká, že „nikdo nemá být úmyslně zbaven života“;*
- že přání zemřít, vyjádřené nevyлéčitelně nemocnou nebo umírající osobou, nezakládá v žádném případě právní nárok na smrt z ruky jiné osoby,*
- že přání zemřít, vyjádřené nevyлéčitelně nemocnou nebo umírající osobou, samo o sobě nezakládá legální ospravedlnění činnost, úmyslně způsobujících smrt.“*

Podobně jako v Chartě základních práv EU nacházíme v blízkosti lidské důstojnosti právo na život, jež je z ní vyvozeno. Toto zjištění spolu s připomínkou o uznání lidské důstojnosti lidské bytosti ve všech fázích jejího života je právě jedním z témat, jež přináší kontroverze a neshody.

Kromě zvoleného kritéria regionální úrovně lidskoprávních dokumentů jsme volbou daného Doporučení Rady Evropy udělali záměrně malou sondou do speciální oblasti, a sice zvláště zranitelných nevyлéčitelně nemocných a umírajících osob, a tím do biomedicínské sféry.

V ní ještě zůstaneme a zmíníme si Úmluvu na ochranu lidských práv a důstojnosti lidské bytosti v souvislosti s aplikací biologie a medicíny, tedy Úmluvu o lidských právech a biomedicíně (Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with regard to the Application of Biology and Medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine), která byla vyhlášena Radou Evropy v roce 1997⁴⁴⁷. Kromě pojmu lidské důstojnosti v názvu úmluvy

⁴⁴⁷ Srov. např. In: <http://www.helcom.cz/view.php?cisloclanku=2005020124> (24. 11. 2011).

uznávají signatáři v preambuli „*důležitost zajištění důstojnosti lidské bytosti*“, jsou si vědomi toho, že „*zneužití biologie a medicíny může vést k činům ohrožujícím lidskou důstojnost*“, a jsou rozhodnuti „*přijmout taková opatření, která jsou nezbytná pro zajištění lidské důstojnosti a základních práv a svobod každého jednotlivce v souvislosti s aplikací biologie a medicíny*“. V článku 1 – Účel a předmět se smluvní státy zavazují, že „*budou chránit důstojnost a svébytnost všech lidských bytostí a každému bez rozdílu zaručí úctu k integritě jeho bytosti a ostatní práva a základní svobody při aplikaci biologie a medicíny*“.

V roce 2005 přijalo Generální shromáždění UNESCO Všeobecnou deklaraci o bioetice a lidských právech⁴⁴⁸. Poprvé v historii bioetiky se mezinárodní společenství zavazuje respektovat a aplikovat fundamentální principy v bioetice. Jako fundamentální principy v etických otázkách spojených s medicínou, life sciences a souvisejícími technologiemi jsou stanoveny lidská důstojnost, lidská práva a základní svobody. Propojením bioetiky s lidskými právy a zajištěním úcty k životu lidských bytostí se vyjadřuje vzájemný vztah mezi etikou a lidskými právy ve speciální oblasti bioetiky.

V preambuli signatáři uznávají, že by se měly odpovídající etické záležitosti přezkoumávat pomocí náležitého respektování důstojnosti lidské osoby a univerzálním respektováním a dodržováním lidských práv a základních svobod.

K cílům deklarace dle článku 2 náleží také „*podporovat respekt k lidské důstojnosti a chránit lidská práva zajištěním respektu k lidskému životu a základním svobodám v souladu s mezinárodněprávní úpravou lidských práv*“ (c);

„*uznávat význam svobody vědeckého výzkumu a přínosů z vědeckého a technologického rozvoje, současně zdůraznit potřebu takového výzkumu a vývoje v rámci etických principů vyjádřených v této deklaraci, při respektování lidské důstojnosti, lidských práv a základních svobod*“ (d).

Mezi principy, které se mají respektovat při rozhodování a postupech, je opět hned na prvním místě uvedena lidská důstojnost (článek 3 – Lidská důstojnost a lidská práva):

1. *Lidská důstojnost, lidská práva a základní svobody mají být plně respektovány.*
2. *Zájmy a blaho jedince mají mít přednost před samotným zájmem vědy nebo společnosti.*“

⁴⁴⁸ Srov. In: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180e.pdf>;
http://web.ceu.hu/celab/unesco_cz2.pdf (25. 11. 2011).

Objevuje se ještě v článku 10 – Rovnost, spravedlnost a nestrannost:

„Principiální rovnost všech lidských bytostí v důstojnosti a právech je třeba respektovat a zacházet s nimi tedy spravedlivě a nestranně.“

A v článku 12 – Respekt ke kulturní rozmanitosti a pluralismu, v němž se zohledňuje důležitost kulturní rozmanitosti a pluralismu, čímž se ale nesmí odůvodňovat porušení lidské důstojnosti, lidských práv a základních svobod.

Prostřednictvím článku 28 pak odmítá mezinárodní společenství jednání, která jsou v rozporu s lidskou důstojností, lidskými právy a základními svobodami.

Téma posledních dvou článků můžeme dát do souvislosti s Všeobecným prohlášením UNESCO ke kulturní rozmanitosti z roku 2001, jež ve svém úvodu zdůrazňuje přesvědčení, že jsou *„rozšiřování kultury a výchova ke spravedlnosti, svobodě a míru nezbytné vzhledem k důstojnosti člověka a posvátným závazkem pro všechny národy“*⁴⁴⁹. V části nadepsané Kulturní rozmanitost a lidská práva a jejím článku 4 – Lidská práva jako záruky pro kulturní rozmanitost se upozorňuje na to, že *„obrana kulturní rozmanitosti je etickým imperativem, který je nerozlučně spjat s respektováním lidské důstojnosti. Vyžaduje závazek respektovat lidská práva a základní svobody, zejména práva osob, která patří k menšinám nebo původním národnostním skupinám. Nikdo nesmí porušovat lidská práva a základní svobody s odvoláním na kulturní rozmanitost, tak jak jsou písemně stanovena ve všeobecně uznaných mezinárodních úmluvách, ani omezovat jejich rozsah“*⁴⁵⁰.

11.4 V ústavách

Na národní úrovni Listina v souladu s mezinárodními lidskoprávními dokumenty v článku 1 uvádí, že *„Lidé jsou svobodní a rovní v důstojnosti i v právech. Základní práva a svobody jsou nezadatelné, nezcizitelné, nepromlčitelné a nezrušitelné“*, a v článku 10, že *„(1) Každý má právo, aby byla zachována jeho lidská důstojnost, osobní čest, dobrá pověst a chráněno jeho jméno“*⁴⁵¹.

Na tomto místě ještě zmíníme Trestní zákoník ČR a jeho Hlavu III. *Trestné činy proti lidské důstojnosti v sexuální oblasti*, pomocí níž se upravují trestné činy,

⁴⁴⁹ Allgemeine Erklärung zur kulturellen Vielfalt (UNESCO). In: Fritzsche Karl-Peter: Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten, s. 375.

⁴⁵⁰ Tamtéž, s. 376-377.

⁴⁵¹ <http://www.helcom.cz/view.php?cislocianku=2005020102> (25. 11. 2011).

kteří ohrožují lidskou důstojnost v sexuální oblasti, tzn., že se jí dotýkají pouze v této pohlavní sféře, a proto se poskytuje zvýšená ochrana lidské důstojnosti v oblasti sexuálních vztahů. Souvisí s tím důraz na zajištění práv a svobod zejména žen a dětí. V obecném úvodu do této hlavy jsou vyjmenovány některé související mezinárodní lidskoprávní dokumenty. Zahrnuté trestné činy hlavy III. mají postihovat jednání, která jsou „v rozporu s mravními názory společnosti na sexuální vztahy“. Vedle ochrany lidské důstojnosti jsou vyjmenovány další skutečnosti, které jsou zde chráněny: svoboda rozhodování v pohlavních vztazích; nerušený mravní a tělesný vývoj dětí; mravní výchova mládeže a mravopověstnost dospělých.⁴⁵²

Bylo by zajímavé se zamýšlet nad tím, zda je vhodné a odpovídající oddělovat vypočtené předměty ochrany od ochrany lidské důstojnosti, jestli tedy svoboda rozhodování i v pohlavních vztazích, mravní a tělesný vývoj i mravní výchova nakonec nejsou spojeny s lidskoprávním principem lidské důstojnosti. Stejně tak je otázkou, jestli při stanovení ohrožování a ochrany lidské důstojnosti je vhodné a odpovídající konstatovat, že se postihují jednání, která jsou v rozporu jen s mravními názory společnosti: co kdyby se názor společnosti v něčem většinou změnil?

Ústava Spolkové republiky Německo pro zajímavost v preambuli vyznává zodpovědnost před Bohem a lidmi a hned v prvním článku (Lidská důstojnost; vázanost státní moci základními právy) první části Základní práva zaznívá: „*Důstojnost člověka je nedotknutelná. Respektovat a chránit ji je povinností veškeré státní moci*“ (odst. 1); v odstavci 2 následuje, že se německý lid hlásí „*proto k nedotknutelným a nezcižitelným (nezadatelným) lidským právům jako k základu každého lidského společenství, míru a spravedlnosti ve světě*“; konečně v posloupnosti poslední odstavce článku 1 stanovuje, že „*následující základní práva zavazují zákonodárství, výkonnou moc a vykonávání soudní pravomoci jako bezprostředně platné právo*“⁴⁵³.

Vnímáme vliv odstavce 1 na první článek Charty základních práv EU a lidskou důstojnost jako základní princip. Ze slova „proto“ druhého odstavce můžeme vyčíst, že lidská práva zaručují respektování a ochranu lidské důstojnosti, která je jejich cílem. Máme před očima opět etický a právní princip lidské důstojnosti jako

⁴⁵² Šámal Pavel a kol.: Trestní zákoník II. Komentář. 1. vydání, Praha: C. H. Beck, 2010, s. 1647.

⁴⁵³ Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, Stand: Juli 2009, s. 12-13.

základ a cíl lidských práv. Třetí odstavce označuje výčet základních práv, který přijde, a navazuje na předchozí odstavce, resp. odstavce tím, že následující práva označuje jako základní, což vyjadřuje, že se jedná o lidská práva, která jsou součástí ústavy dané země.

Princip lidské důstojnosti konstituuje strukturálně ústavu, které předchází a vůči níž se označuje jako transcendentní a nadčasová. Transcendentní se v této souvislosti míní podmínka možnosti, nutný předpoklad pro rovnoprávnou a svobodnou společnost a spravedlivou vládu. Lidská důstojnost vyšla najevo a stala se významnou jako kontrastní zkušenost na pozadí dějinných zkušeností bezpráví. Kdo je nositelem lidské důstojnosti, má právo na rovné zacházení, na práva a svobody. Etickoprávně vystihuje, že je někdo „*subjektem spravedlivé komunikace*“ („*der Gerechtigkeitskommunikation*“), jež je pro právo konstitutivní. Z ní vycházející lidská práva mají proto zajišťovat život v rámci spravedlivého práva. Etickoprávní přístup vyjadřuje z úhlu pohledu dílčích právních aspektů, že „*důstojný život je život v právu*“ („*ein Rechtsleben*“), „*nezákonný život*“ („*ein rechtsloses Leben*“) „*neodpovídá kritériím důstojnosti, a kritérium důstojnosti se plně uplatňuje tam, kde existuje spravedlivé právo jako instituční předpoklad sebezoroje v lidském životě*“.⁴⁵⁴

11.5 V étosu sociálních pracovníků

Sondou do další oblasti bude v kontextu studijního programu Sociální a pastorační práce Mezinárodní etický kodex sociálních pracovníků, kde se pojem lidské důstojnosti rovněž vyskytuje.⁴⁵⁵

Článek 4 Principy konstatuje, že „*Sociální práce je založena na respektu k hodnotě a důstojnosti všech lidí a na právech, která z toho vyplývají*“ („*Social work is based on respect for the inherent worth and dignity of all people, and the rights that follow from this*“). Pomineme, že česká verze v tomto případě nepřekládá

⁴⁵⁴ Mieth Dietmar: Grenzenlose Selbstbestimmung? Der Wille und die Würde Sterbender, s. 40-41.

⁴⁵⁵ Srov. např. Mezinárodní etický kodex sociální práce – principy. Návrh přijatý valným shromážděním IFSW (Mezinárodní federace sociálních pracovníků), Adelaide, Austrálie, 29. 9. - 1. 10. 2004. In: <http://www.socialnipracovnici.cz/images/pdf/Mezinarodni%20eticky%20kodex.pdf> (2. 12. 2011); Ethics in Social Work, Statement of Principles, in: <http://www.ifsw.org/f38000032.html> (2. 12. 2011); rozvedeno více také v textu Milfait René: Fundamentální eticko-lidskoprávní principy etických kodexů sociálních pracovníků. Objasnění s odpovídajícími povinnostmi a zodpovědnostmi. In: Etika a lidská práva v sociální práci, Praha: Centrum sociálních služeb Praha, JPD 3 – CZ.04.3.07/2.1.00.1/0003, 2008, s. 61-76.

výraz „inherent“ a že se kromě důstojnosti do textu vkládá ještě „hodnota“ člověka. Pro nás je zase nálezem, že práva vyplývají z důstojnosti. Vzhledem k tomu, že je součástí definice sociální práce věta „*Základem sociální práce jsou principy lidských práv a sociální spravedlnosti*“ (čl. 2) a že další článek 3 považuje mezinárodní lidskoprávní dokumenty za obecné standardy a jmenuje hlavní relevantní dokumenty pro sociální práci, můžeme dojít k závěru, že se lidská důstojnost považuje za základ lidských práv.

Kodex nekončí v započatém článku 4 citovaným souvětím, ale pokračuje tím, že „*Sociální pracovníci podporují a chrání fyzickou, duševní, emocionální a duchovní integritu a blaho každého člověka. To znamená:*“. Než se seznámíme s oním rozvinutím, dotkneme se doplněné ochrany celostně chápané integrity, a tedy celostního pojetí člověka vložené do těsné blízkosti lidskoprávního principu lidské důstojnosti a vyplývajících lidských práv. Připojíme-li si, že se ještě kromě toho pohybujeme v etickém kodexu, stává se často v jiných souvislostech opakované celostní pojetí člověka normativním a závazným a nejen tedy popisným. Dovolíme si proto poznamenat, že respektovat důstojnost člověka znamená chránit a podporovat všechny rozměry jeho celostně chápané integrity, resp. celostního pojetí člověka. Podobně se orientuje ve své preambuli i námi výše zmíněná Všeobecná deklarace o bioetice a lidských právech, když má na paměti, že identita osoby zahrnuje biologickou, psychologickou, sociální, kulturní a spirituální dimenzi.

Mohli bychom se taky ptát autorů obou dokumentů, proč neuvádějí mravní rozměr a proč zrovna Mezinárodní etický kodex sociálních pracovníků nezaznamenává sociální integritu.

Budeme se dále věnovat příslibenému rozvinutí v článku 4 kodexu, jež budeme považovat za určitou konkretizaci respektování důstojnosti člověka a podpory a ochrany jeho celistvé integrity. Kodex ve čtyřech bodech praví, co to v souvislosti se sociální prací znamená:

1. Respektovat právo na sebeurčení – sociální pracovníci respektují a podporují právo lidí na provádění vlastní volby a rozhodnutí, nezávisle na jejich hodnotách a životních rozhodnutích, za předpokladu, že to neohrozí práva a legitimní zájmy druhých.

2. Podporovat právo na participaci – sociální pracovníci podporují plné zapojení a účast lidí, kteří používají jejich služby, takovými způsoby, aby mohli dosáhnout zmocnění ve všech aspektech rozhodování a jednání, která ovlivňují jejich život.

3. Jednat s každým člověkem jako s celostní bytostí – sociální pracovníci se zajímají o celého člověka v rámci rodiny, komunity a společenského a přirozeného prostředí a usilují o rozpoznání všech aspektů života dané osoby.

4. Identifikovat a rozvinout silné stránky – sociální pracovníci se zaměřují na silné stránky jednotlivců, skupin a komunit, a tak podporují jejich zmocnění (empowerment).

Okomentovat můžeme například odstavec 3, který rozšiřuje celostní pojetí lidské bytosti tím, že jej vidí jako součást svého prostředí.

Odstavec 4 zavádí princip empowerment, který je znám například z oblasti podpory obětem obchodu s lidmi.

11.6 Ve stanoviscích církvi

Příkladem zdůrazňování pojmu lidská důstojnost v církevních dokumentech bude nejprve Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě (Gaudium et spes=GS) z II. vatikánského koncilu. Část první Povolání člověka má kapitolu 1 nazvanou Důstojnost lidské osoby, jejíž první článek (GS 12) je nadepsán Člověk je stvořen k Božímu obrazu. Tato idea člověka stvořeného k Božímu obrazu umožňuje dle dokumentu uznat „pravou důstojnost a povolání“ člověka. Důstojnost vyžaduje, aby člověk jako celistvý „oslavoval Boha“ a „nepřisluhoval nezřízeným náklonnostem svého srdce“ (GS 14). Důstojnost člověka je tedy „zvláště významně založena v jeho povolání ke společenství s Bohem“ (GS 19); v Bohu má důstojnost „základ a dovršení“ (GS 21). Důstojnost je „vážně poškozena a záhady života a smrti, viny a bolesti zůstávají bez řešení, takže lidé nezřídku upadají do beznaděje“, jestliže „tento božský základ a naděje ve věčný život chybí“ (GS 21). Lidství člověka je vtělením Ježíše Krista, jenž se tím „jistým způsobem spojil s každým člověkem“, pozdviženo „k vznešené důstojnosti“ (GS 22). Stále přítomný Duch Boží působí, že „kvas evangelia probudil a stále probouzí v srdcích lidí nepotlačitelnou touhu po důstojnosti“ (GS 26). Důstojnost dle encykliky dále vyžaduje, aby člověk „jednal podle vědomé a svobodné volby, to znamená hýbán a podněčován z nitra osobním přesvědčením, a ne ze slepého vnitřního popudu nebo pouze z vnějšího donucení. Této důstojnosti člověk dosahuje tím, že se osvobozuje z každého zajetí vášní, směřuje k svému cíli svobodnou volbou dobra a účinně a s vynalézavou přičinlivostí si obstarává vhodné prostředky“ (GS 17).

Sociální encyklika *Pacem in terris*⁴⁵⁶ považuje Všeobecnou deklaraci lidských práv za „významný krok na cestě k vytvoření právního a politického řádu všech národů světa“, protože je v ní „slavnostně uznána osobní důstojnost všech lidí, každému člověku se zde přiznává právo svobodně hledat pravdu, jednat podle mravních norem, dožadovat se spravedlnosti, vést život důstojný člověka a jiná práva, která s uvedenými souvisejí“ (čl. 144). Tato osobní práva je třeba podle encykliky účinně chránit a „pramení přímo z osobní důstojnosti, a proto jsou právy všeobecně platnými, neporušitelnými a neproměnnými“ (čl. 145). Dále se hovoří o právech člověka ve spojení s důstojností: „člověk má právo na život, na tělesnou nedotknutelnost, na nutné a dostatečné prostředky k důstojnému způsobu života: mezi ně patří především obživa, ošacení, bydlení, odpočinek, lékařská péče a nezbytné sociální služby...“ (čl. 9, 11).

Navážeme a uvedeme ještě jako příklad řeč papeže Jana Pavla II. při pastorační návštěvě USA v roce 1979 před Generálním shromážděním OSN⁴⁵⁷, v níž s ohledem na vyzdvižení Všeobecné deklarace lidských práv kromě jiného zaznělo, že se tato deklarace „snaží vzbudit všeobecné vědomí o důstojnosti člověka a definovat aspoň některá nezczizitelná práva člověka (...) Celek lidských práv odpovídá substanci lidské důstojnosti v jejím úplném porozumění, a ne v omezení jen na jedinou dimenzi. Vztahují se k uspokojení základních potřeb člověka, na výkon jeho svobody, na jeho vztah k druhým osobám“; a že „každá lidská bytost vlastní důstojnost, která nesmí být nikdy – i když žije osoba v konkrétním a dějinném kontextu –, ponížena (znevážena), porušena nebo zničena, ale naopak musí být ctěna a chráněna, jestliže chceme skutečně budovat mír“.

Církevní stanovisko nyní prolne s biomedicínsko-etickou oblastí, jež dostala v souvislosti s pojmem lidské důstojnosti slovo již výše. Nahlédneme krátce do Úvodu a První části: Antropologické, teologické a etické aspekty lidského života a reprodukce Instrukce *Dignitas Personae* (Důstojnost osoby).⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ *Pacem in terris*. Encyklika Jana XXIII. o míru mezi všemi národy v pravdě, spravedlnosti, lásce a svobodě z 11. dubna 1963. In: Sociální encykliky (1891-1991), s. 175-221.

⁴⁵⁷ ANSPRACHE VON JOHANNES PAUL II. AN DIE VOLLVERSAMMLUNG DER VEREINTEN NATIONEN. PASTORALBESUCH DER VEREINIGTEN STAATEN VON AMERIKA *New York*, 2. Oktober 1979, ©Copyright 1979 - Libreria Editrice Vaticana. In: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791002_general-assembly-onu_ge.html (27. 10. 2011).

⁴⁵⁸ Kongregace pro nauku víry: Instrukce *Dignitas Personae*. O některých otázkách bioetiky, 2008, Praha: KN, 2009; Kongregation für die Glaubenslehre: Instruktion *Dignitas Personae*. Über einige Fragen der Bioethik. In: www.dbk.de (7. 12. 2011).

Půjdeme po stopách pojmu lidské důstojnosti. Hned v prvním odstavci zazní konstatování, že „každému člověku je nutno uznat důstojnost osoby od početí až do přirozené smrti. Tento základní princip, který vyjadřuje velké ano k lidskému životu, musí být ve středu etického uvažování o biomedicinském výzkumu“; pomocí tohoto principu chce církve „vysvětlovat a řešit související morální problémy“. Citovaný odstavček obsahuje důrazy, které jen krátce podtrhneme: zde, v kontextu argumentace církve v této oblasti, překládáme uznat, ne přiznat, aby se zvýraznila univerzalita principu lidské důstojnosti a abychom se vyvarovali toho, že bude někdo někde rozhodovat o přidělování lidské důstojnosti. Stanovisko církve uznává důstojnost každému od početí a vykládá svůj základní princip tak, že potvrzuje a chrání lidský život. Lidská důstojnost a ochrana života jsou si zde blízko, z lidské důstojnosti vychází ochrana lidského života. Silné spojení lidské důstojnosti a práva na život zachytíme za chvíli v čl. 4.

Před očima má Instrukce celostní pohled na člověka a jeho povolání (čl. 3). Učitelství úřad církve chce podpořit „kulturní perspektivu, jež ve vědě spatřuje hodnotnou službu úplnému dobru života a důstojnosti každého člověka“ (3). Za negativní a nepřijatelné jednání v souvislosti s procesem plození se označují ta, která způsobují zničení člověka nebo používají prostředky, které poškozují důstojnost osoby (4). V kontextu zásahů do embrya připomíná Instrukce *základní etická kritéria*, která mají sloužit k posouzení všech morálních otázek. Proto se v zápětí konstatuje, že od okamžiku zplodění náleží nově vzniklému lidskému životu „*bezpodmínečný respekt, kterým jsme zavázáni člověku v jeho tělesné a duševní celistvosti. Člověk musí být od svého početí respektován jako osoba a takto se s ním musí jednat a v důsledku toho se mu musí od tohoto okamžiku uznat práva osoby a mezi nimi především nedotknutelné právo každého nevinného člověka na život*“ (4).⁴⁵⁹

Zajímavým následným krokem je, že se toto konstatování etické povahy doporučuje jako „*fundament každého právního řádu*“ s tím, že se doplňuje komentářem v tom smyslu, že univerzální jsou lidská práva i lidská osoba, která je jejich subjektem (5).⁴⁶⁰ Lidské embryo má dle Instrukce důstojnost od počátku a „*respektování*

⁴⁵⁹ Tady Instrukce cituje jinou instrukci z roku 1988, a sice Kongregace pro nauku víry: Instrukce *Donum vitae* (Dar života), I, 1, Praha: KN, 2007.

⁴⁶⁰ Srov. Benedikt XVI.: *Ansprache an die Generalversammlung der UNO*, 18. April 2008: AAS 100 (2008), 334.

této důstojnosti náleží každému člověku, protože má vlastní důstojnost a vlastní hodnotu v sobě nesmazatelně vtisknutou“ (6).

Specifické odůvodnění důstojnosti staví Instrukce na biblických textech, zejména na skutečnosti vtělení a spojení lidské a božské dimenze života. Doslova se praví, že „důvod nedotknutelné hodnoty člověka“ spočívá v tom, že „vlastní věčné určení a je povolán, aby měl podíl na trojiční lásce živého Boha“ (8). Zmíněná hodnota se přiznává každému člověku pouze na základě jeho existence a odmítají se veškerá kritéria diskriminace lidské důstojnosti, ať již dle biologického, psychického, kulturního nebo zdravotního vývoje (8). V každé fázi bytí člověka se totiž odráží „tvář jednorozeného Syna Božího“ (8). Důležitý motiv, že ani fáze života nesmí být a není kritériem pro přisuzování či nepřisuzování lidské důstojnosti, je připomenut dále s ohledem na „mravní hodnotu biomedicínské vědy“, jež závisí na „bezpodmínečném respektu, který náleží každému člověku ve všech momentech jeho bytí“ (10).

Zřetelná je silná pozice pojmu lidská důstojnost i pojetí, že ona je základem a cílem lidských práv.

Tím více potěší a je pozoruhodné, když čteme v dokumentu Papežské biblické komise nazvaném Bible a morálka, že ani idea lidské důstojnosti a lidské přirozenosti jako určitých antropologických koncepcí není a nesmí být „určujícím činitelem“ mravního jednání křesťana, ale že základem pro to je a zůstává jejich vztah k Ježíši Kristu, spojení s Ním, další sjednocování s Ním a Jeho následování. Konkrétně zde například zaznívá, že „Mravní jednání se zakládá přímo na spojení s Kristem a na přebývání Ducha, ze kterého pramení a jehož je projevem“. Prostřednictvím Ježíše Krista přece Bůh ospravedlňuje každého člověka na základě víry⁴⁶¹ (srov. Řím 6,2; 1,17: „V něm se totiž zjevuje Boží spravedlnost z víry k víře, jak je psáno: „Spravedlivý pak bude žít z víry“).

Evangelická teologie a církve odůvodňují „nelibovlnost a nedisponibilitu důstojnosti člověka především ospravedlněním hříšníka z pouhé milosti“⁴⁶². Byla to luterská reformace, jež v tomto smyslu především přispěla k novověké koncepci

⁴⁶¹ Papežská biblická komise: Bible a morálka. Biblické kořeny křesťanského jednání, Kostelní Vydří: KN, 2010, s. 72-73.

⁴⁶² Gesetz und Evangelium. Eine Studie, auch im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen. Ergebnis eines Studienprozesses der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), s. 144.

lidské důstojnosti a lidských práv. V učení o ospravedlnění je totiž člověk určen jako osoba pouze díky svému vztahu s Bohem, který nemá ve své moci a který bez Boží iniciativy nelze poznat a prožívat. Není tedy definován prostřednictvím vlastních výkonů. Dle učení o ospravedlnění se člověk vnímá jako bytost, jež není pouhým výsledkem daných podmínek (okolností), ale transcenduje je i všechny pokusy definovat člověka, a tím chtít plně a definitivně vystihnout jeho určení a tajemství. Důstojnost je člověku přisouzena skrze Boží ospravedlňující milost. Lidské právo na svobodu vyznání a svědomí odpovídá dle tohoto pojetí ospravedlnění z milosti a představuje jádro lidských práv. Kalvinismus spojuje ospravedlnění z milosti s posvěcením člověka, tedy s „praktickým fungováním křesťanské existence a pravé bohoslužby“.⁴⁶³

Církev argumentují lidskou důstojností i ve společných dokumentech. Například si můžeme uvést Prohlášení církvi a náboženských společností v ČR k problematice eutanazie a doprovázení umírajících, v němž ukotvují lidskou důstojnost „ve víře v Boha a božském aktu stvoření“.⁴⁶⁴

Církev v Německu vydaly publikaci o křesťanské péči o pacienty, zejména s ohledem na konec lidského života a spojené předběžné prohlášení vůle pacienta, v níž kromě jiného pokládají otázku, co je zvláštní na této křesťanské péči. A hned první podkapitola této otázky nese název Zachovat poslední fázi života její důstojnost.⁴⁶⁵

11.7 Jako premisa a cíl lidských práv

Sdělení a stavba lidskoprávních dokumentů, étosu sociálních pracovníků i vyjádření církvi nás zavedla k pojetí lidské důstojnosti jako základu lidských práv. Pojem lidské důstojnosti budeme proto chápat jako premisu lidských práv, která ji konkretizují. Můžeme tedy říci, že respektování, ochrana a zajištění jednotlivých základních lidských práv znamená respektovat, chránit a zajišťovat lidskou důstojnost. Lidské

⁴⁶³ Huber Wolfgang: *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*. Dritte, überarbeitete Auflage, München: Gütersloher Verlagshaus, 2006, s. 274-275.

⁴⁶⁴ Srov. např. In: <http://bioetika.ktf.cuni.cz/articles.php?lng=cz&pg=34> (2. 12. 2011).

⁴⁶⁵ *Christliche Patientenvorsorge durch Vorsorgevollmacht, Betreuungsverfügung, Behandlungswünsche und Patientenverfügung. Handreichung und Formular der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland in Verbindung mit weiteren Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Gemeinsame Texte*, 2011, s. 11. In: <http://www.ekd.de/EKD-Texte/2064.html> (7. 12. 2011).

důstojnosti se prostřednictvím základních lidských práv⁴⁶⁶ dostává výslovného (explicitního) právního uznání a určitého obsahového naplnění, takže se nemusí vůči pojmu lidské důstojnosti namítat, že je obsahově prázdná a že jí hrozí naplňování libovolnými, tzn. i svévolnými, obsahy. Jednotlivým lidským právům i celkovému nedílnému katalogu lidských práv se tím pro úplné jejich porozumění otevírá možnost se na lidskou důstojnost odvolávat.

11.7.1 Kategorické hranice pro politické jednání a odůvodnění omezení lidských práv

Nemyslí se tím ale lidská důstojnost jako princip dedukce, z něhož by se obsahy lidských práv nějak nedějně nadčasově s konečnou platností rozvíjely. Ono odvolávání se na lidskou důstojnost se charakterizuje jako kriticky-reflexivní: na základě lidské důstojnosti lze porozumět smysluplné struktuře lidskoprávních principů univerzalistické orientace, lze porozumět úsilí o zrovnoprávňování a zvláštní postavení nezcizitelných (nezadatelných) práv. Z reflexe těchto principů je možno vyvozovat kritéria, pomocí nichž se mohou s prakticky-politickým významem kriticky testovat nové právní požadavky, včetně návrhů na rozšiřování lidskoprávního katalogu. Princip lidské důstojnosti se vztahuje ke všem lidským právům. Souvislost mezi lidskou důstojností a lidskými právy lze pomocí hrubého shrnutí vystihnout funkcí „*stanovit kategorické hranice pro politické jednání*“ a funkcí „*pečlivě odůvodňovat nařízené zacházení s omezením lidskoprávních záruk*“: „povinnost svědomitosti a objasnění při takovém omezení nějakého lidského práva vychází ze skutečnosti, že ne každé omezení lidského práva a ne každý zásah do oblasti chráněné lidským právem znamená porušení takového práva (např. spravedlivě odsouzený pachatel trestného činu k odnětí svobody má například omezeno právo na svobodu pohybu, což ale neznamená, že se jedná o porušení tohoto práva). Respekt k důstojnosti člověka se projevuje i v tom, že se vysvětlují a kontrolují různá omezení a poža-

⁴⁶⁶ V této publikaci nebudeme striktně dodržovat rozlišování pojmů základních lidských práv a lidských práv, ale používat obé z důvodu zjednodušení skoro jako synonyma. Setkáme se totiž například se základním právem na vlastnictví, které však může náležet i právnické osobě; dále základní právo volit nemá automaticky vždy charakter lidského práva (např. u dětí do 18 let), ale občanského práva (dle Listiny u nás či Charty základních práv EU pro občany EU). Některá základní práva zaručená ústavou jsou vázána na státní příslušnost (volební právo).

davky, aby se zabránilo svévoli, diskriminaci a aby se umožnilo dotyčným osobám se soudně bránit, a pro tyto účely se formulují a provádějí příslušná kritéria.⁴⁶⁷

Takové zjištěné stěžejní postavení pojmu lidské důstojnosti však neznamená, že by nedocházelo při odůvodňování, výkladech a aplikacích k napětím, neshodám, skepsi a k různým výstupům na základě argumentace tímto stejným pojmem. Typickou oblastí, v níž je zakotveno silné postavení principu lidské důstojnosti a současně se zde setkáváme s různými důsledky jejího používání, či dokonce se snahou ji vyloučit, jsou biomedicínskoetické diskuse, zejména pak ty spojené s otázkami kolem počátku a konce lidského života, jak si naznačíme později.

Vše platí z hlediska obsahových a systematických souvislostí a pojednání, které zde sledujeme. Neznamená to, že by se pojmy lidských práv a lidské důstojnosti z historického pohledu rozvíjely jako na sobě závislé (např. první politicky účinné lidskoprávní dokumenty z 18. stol., mezi nimiž můžeme zmínit Deklaraci práv člověka a občana – Francie, 1789 a Deklaraci nezávislosti Spojených států amerických, 1776, pojem lidské důstojnosti neobsahují).⁴⁶⁸

11.7.2 Redukcionistická a ne-redukcionistická pozice

Přihlásí-li se někdo jako my výše ke vztahu lidské důstojnosti a lidských práv, měl by si být vědom toho, že není hned vše jasné a jednoduché. V rámci daného vztahu najdeme různé přístupy, které si dále stručně představíme.⁴⁶⁹

Pozice, která zastává pojetí lidské důstojnosti jako důvodu platnosti a principu jednotlivých lidských práv, se nazývá redukcionistickou. Říká vlastně, že ochrana lidské důstojnosti je na rovině praktického práva zabezpečena ochranou jednotlivých lidských práv.

Jiný přístup představuje pozice ne-redukcionistická. Ta zastává rovněž charakter lidské důstojnosti jako důvodu platnosti a principu lidských práv, kromě toho

⁴⁶⁷ Bielefeldt Heiner: *Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen*, s. 108-116.

⁴⁶⁸ Srov. Bielefeldt, Heiner: *Menschenwürde. Der Grund der Menschenrechte*. Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte, 2008, s. 20.

⁴⁶⁹ Srov. Rothhaar Markus: *Menschenwürde und Menschenrechte in der Bioethik*. In: Frewer Andreas/ Stephan Kolb/Kerstin Krása (Hg.): *Medizin, Ethik und Menschenrechte. Geschichte – Grundlagen – Praxis*, Göttingen: VRUnipress, 2009, s. 99-104.

spatřuje v lidské důstojnosti specifickou právní garanci, jejíž ochrana se nevyčerpá pouhou ochranou lidských práv. Lidská důstojnost znamená z tohoto hlediska specifický subjektivně právní nárok jedince, který má vlastní normativní obsah vedle právních nároků chráněných lidskými právy.

Tím se dostáváme k tématu možnosti porovnávat lidskou důstojnost s dalšími základními právy v případě nějaké konfliktu. Názory, které nepřipouští možnost porovnávat lidskou důstojnost s dalšími základními právy, protože lidská důstojnost není jedním z lidských práv, ale jejich premisou, označují jednání, která nejsou dovolena kvůli záruce lidské důstojnosti, a to bez ohledu na okolnosti, následky nebo jiná práva, jako zakázaná. Z toho lze také vyvodit, že ze všech základních práv nevyplývají kategorické příkazy nebo zákazy. Zda jsou nějaké jednání či zákon přípustné, nebo naopak zakázané, vyplyne ze zvažování takových práv. Ovšem u neredukcionistické pozice jsme se ještě nedozvěděli, jaký dodatečný normativní obsah má garance lidské důstojnosti, co tedy příkazuje, zakazuje či připouští. Jestliže bychom se zeptali jednotlivých přívrženců, dostali bychom dvě základní odpovědi.

První by nás odkázala na výčet jednotlivých případů, v nichž dochází k porušení lidské důstojnosti. Postupuje tedy negativní cestou a tvrdí, že normativní obsah garance lidské důstojnosti nelze určit. Pojem lidské důstojnosti se tím stává souhrnným pojmem vyhotoveného seznamu příkladů. Můžeme se však oprávněně ptát, podle čeho v těchto případech poznají a stanoví zastánci tohoto negativního přístupu, že dochází k porušení lidské důstojnosti, když neuznávají žádný její normativní obsah. Nemusíme ani připomínat námitku s ohledem na právní jistotu.

Druhá odpověď staví na Kantově druhé formulaci kategorického imperativu (tzv. „Objektformel“, „Selbstzweckformel“). K porušení lidské důstojnosti dochází vždy tam, kde má porušení lidského práva takovou povahu, že se při něm konkrétní člověk degraduje na objekt, na pouhý prostředek, na nějakou nahraditelnou veličinu. Takový postup přisuzuje každému lidskému právu určité jádro (z) lidské důstojnosti („einen Menschenwürdekern“), které když se poruší, konstatuje se porušení lidského práva i lidské důstojnosti. Jako kritérium pro posouzení porušení zavádějí zmíněný kategorický imperativ.

I ti, kdo uznají místo zákazu instrumentalizace s ohledem na normativní jádro lidské důstojnosti, kladou uvedenému přístupu mnohé kritické otázky, z nichž si aspoň některé načrtne. Začneme otázkou, jak by zastánci vysvětlili vztah pouhého zákazu instrumentalizace jedince k sociálnímu porozumění lidské důstojnosti.

Další námitkou, která kromě toho asi míří přímo do srdce ne-redukcionistického přístupu, jsou situace rozhodování a jednání označené jako dilemata, v nichž subjektivní právo na lidskou důstojnost jedné osoby koliduje se stejným právem další osoby, když platí nemožnost zvažovat princip lidské důstojnosti s jednotlivými právy, v nichž je ale obsažena. A pak na příkladu vlastníka lodi, jenž nečinně přihlíží tomu, jak se topí dítě, a nechce ještě k tomu třeba půjčit loď k záchraně, a je přitom třetí osobou přinucen zbraní, aby přispěl nějak k záchraně topícího se dítěte, přichází otázka, zda nejsou i jednání, která mají povahu plné instrumentalizace druhého a přitom je lze považovat za eticky legitimní.⁴⁷⁰

Nicméně i ti, kdo chtějí zpřístupnit smysl lidské důstojnosti pouze negativní cestou (tzv. *ex negativo*; přes právo či práva na ochranu) tím, že konstatují, že tam, kde je člověk ponížěn, zvěčněn, zneužit, svévolně poškozen a kde se s ním tedy nezachází jako s někým, ale s něčím, dochází k porušení jeho důstojnosti, vlastně vyjadřují skrytý a nutný odůvodňující obsah, který předpokládá způsobilost k vedení života s vlastní zodpovědností, možnost účasti na společné komunikaci, nárok na spravedlivé zacházení i zajištění nutného minima k lidsky důstojnému životu.⁴⁷¹

11.8 Kdo je nositelem a adresátem oprávněné ochrany?: extenze morálně právního statusu

Spornými body u odůvodnění specifického morálního statusu prostřednictvím příslušnosti k lidskému rodu jsou rovněž diskuse a neshody, zda vůbec či nakolik náleží tento status těm členům lidského rodu, kteří ještě (např. embrya, novorozenci), trvale či přechodně (např. někteří lidé s určitým postižením) a už (např. lidé v kómatu, s demencí) nevykazují potřebné vlastnosti personality, charakteristiky či zájmy pro přiznání morálního statusu. Tím navazujeme na téma odůvodnění (proč) morálního statusu tématem kritéria uznání, a tedy otázkou, kdo je pak zahrnut do okruhu těch, jimž se přiznává oprávněná ochrana. Proto se hovoří v tomto

⁴⁷⁰ Srov. Hoerster Norbert: *Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay*, Stuttgart, 2002, s. 14-15.

⁴⁷¹ Srov. Darbrock Peter: *Bedingungen des Unbedingten. Zum problematischen, aber notwendigen Gebrauch der Menschenwürde-Konzeption in der Bioethik*. In: Darbrock Peter / Lars Klünnert / Stefanie Scharden: *Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik*, s. 153.

smyslu o extenzitě morálního statusu. Také spatřujeme, že odůvodnění a kritérium nejsou totožné, přičemž kritérium bude nutno vždy legitimovat důvodem pro morální status. V hrubých obrysech si proto nyní načrtne některé uváděné pozice:⁴⁷²

11.8.1 Kritéria příslušnosti k lidskému rodu, aktuálně nalezených zájmů a vlastností personality

U argumentace příslušnosti k lidskému rodu nebude otázka považována za morálně relevantní, protože důvod a kritérium jsou vlastně totéž. Další pozici bude představovat kritérium aktuálně nalezených zájmů a vlastností personality (řekněme způsobilost jednat, autonomie). Tím se okruh pro přiznání morálního statusu (lidské důstojnosti a fundamentálních práv) omezí a jeho přiznání někomu bude učiněno závislým na očekávaném ohledu druhých. Dále může nastat nejistota (například u lidí se závažným mentálním postižením, u lidí v kómatu, u novorozenců, u fázi života před narozením) ohledně toho, zda a nakolik jsou přítomny ony aktuální způsobilosti, vlastnosti či charakteristika.

11.8.2 Zásada obezřetnosti a proporcionality

K řešení se snaží přispět pozice zásady obezřetnosti („*precautionary principle*“, „*Vorsichtsprinzip*“). Ta bude doporučovat jednání bezpečnější, opatrnější ve prospěch ochrany. Ovšem u embryí a novorozenců někdo konstatuje, že u nich je nezpůsobilost zřejmá a tato zásada nebude morálně relevantní. Stejně tak nepřispěje zásada k ospravedlnění nějaké fáze (cézury) – například od narození – jako začátku platnosti morálního statusu.

Ještě si představíme pozici odstupňovaného morálního statusu. Je uváděna pod pojmem zásada proporcionality („*principle of proportionality*“, „*Proportionalitätsprinzip*“) a je spojována se jménem Alana Gewirtha, jenž mimochodem v návaznosti na Kanta vyslovil imperativ, který vyzývá každého, aby jednal vždy v souladu s konstitutivními právy příjemce jeho jednání i v souladu se svými konstitutivními právy. Zásada proporcionality říká, že je-li důvodem přiznání zvláštního morálního statusu způsobilost praktického rozumu a jednání, pak je jen částečné vlastnění této charakteristiky důvodem pro přiznání odstupňovaného morálního statusu. S růstem způsobilosti pak proporcionalně rostou i příslušná oprávnění. Nejedná se ale o stejný přístup odstupňování připsování lidské důstojnosti a fun-

⁴⁷² Srov. např. Düwell Marcus: Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche, s. 103, 106-111.

damentálních práv, jak jsme popsali jinde v textu v souvislosti s fázemi prenatalního vývoje, kde šlo o větší, menší nebo žádný morální status. Zde se vyslovuje názor, že bytostem, které jsou jen částečně vybaveny touto charakteristikou, náleží minimálně omezeně morální ochrana. Tímto krokem jsme se přiblížili k argumentu potenciality, který již řadíme mezi pozice, které se neomezují na kritérium aktuálního pohledu a výskytu, jak si lépe ukážeme na argumentaci označované pomocí zkratky „SKIP“ v kontextu morálně právního statusu lidského života před narozením.

11.9 Metafora vrozené důstojnosti člověka

Zároveň chceme překonat i nebezpečí idealistického a biologického čtení prvního článku Všeobecné deklarace lidských práv, máme-li si znovu připomenout jeho první část: „*Všichni lidé rodí se svobodní a sobě rovni v důstojnosti i právech.*“ Nemusíme poukazovat na rozdíly, do nichž se děti v různých rodinách, prostředích či koutech světa rodí, a na rozdílné startovní životní základy a podmínky i celoživotní následky, které z toho pro ně plynou. Taková zkušenost a námitka by způsob popisující skutečný stav vyvrátila a odhalila jeho neplatnost. Také se musíme ptát na ty, kteří se ještě nenarodili a jsou ve stádiu před narozením (prenatálním). Proto můžeme rozumět konstatování dokumentu jen jako normativně kritickému určení, o jehož naplňování se má usilovat, k němuž je potřeba se stále více přibližovat a jež slouží jako silný etickoprávní nástroj pro kritiku praktik a poměrů, které jsou s ním v rozporu (viz např. různé diskriminace). Předložená interpretace je rovněž v souladu s chápáním věcného původu lidských práv a jejich katalogu jako neuzavřeného procesu učení se rozpoznávat a rozlišovat projevy bezpráví a odpovídat na nové výzvy.

11.9.1 Modifikovaná teorie uznání: zásadní pozice inherentního sociálního statusu

Tímto směrem určitým způsobem postupuje i modifikovaná teorie uznání subjektů lidské důstojnosti, která se vyvaruje chápání důstojnosti jako součásti blíže nespécifikované „přirozené výbavy či přirozenosti“ jedince, jež skýtá riziko, že se lidská důstojnost vyjádří či konkretizuje pomocí empirických psychofyzických znaků, vlastností a způsobilosti (tento přístup přes přirozenost se proto někdy označuje jako „*teorie věna*“). Nesprávně se také čte a vykládá pojem „přirozené nebo vrozené lidské důstojnosti“ z lidskoprávních dokumentů a zapomíná se na fakt, že výraz

vrozená znamená, že je myšlen metaforicky a že je vhodnější zanechat znění „*inherentní*“ a nepřekládat jej zavádějícím způsobem jako „přirozená“. Upravený model teorie uznání umí překonat slabé stránky a nedorozumění spojené s teorií uznání, jež vysvětluje lidskou důstojnost jako výsledek procesů společenského uznání. Lidská důstojnost zde vystupuje jako „*pozice elementárního postavení (statusu)*“ pouze na základě společenského příslibu, prostřednictvím něhož je člověk přijat do společenské sítě „*všobecného respektování subjektů důstojnosti.*“

Riziko spočívá v tom, že by mohla společnost nebo někdo v ní přiznávat důstojnost dle libosti nebo libovůle, takže by mohly být někteří lidé či skupiny lidí vyloučeni. Někteří zastánci teorie uznání totiž konstatují, že se důstojnost konstituuje v sociálním uznání, a to skrze pozitivní hodnocení sociálních nároků na respekt. Nebo vážou uznání člověka jako subjektu lidské důstojnosti na jeho schopnost se prokázat jako společensky užitečný v rámci evaluační praxe oceňování (hodnocení).

A vyjadřují otevřeně důsledky, které znamenají: bez takového ocenění není žádná důstojnost; žádnou důstojnost nemá ten, kdo je k ničemu a kdo se v ničem neprokázal jako užitečný (prospěšný). Záleží tedy na tom, jaké dostane jedinec hodnocení ze strany společnosti. Nepřekvapí nás, že nechťejí uznávat důstojnost zejména lidem s demencí a v kómatu.

Mohli bychom se přívrženců této teorie třeba ptát, co bude negativní ocenění určitých lidí pro ně znamenat například s ohledem na právo na ochranu života. Dále jestli je akt uznání přenechán libovůli členů společnosti, nebo zda stojí již na předchozím závazném vzájemném uznání každého. Zda tedy existují nejprve závaznosti pro příslibení respektovat lidskou důstojnost, nebo toto respektování teprve interaktivně vzniká z ničeho. Normativní akty, jak jsme naznačili výše, předpokládají respektování lidské důstojnosti subjektu možné zodpovědnosti. Vzájemné respektování lidské důstojnosti představuje důvod umožnění příslibení a toto příslibení tedy teprve nevytváří respektování lidské důstojnosti. Procesy společenského uznání mohou lidskoprávní princip lidské důstojnosti jen potvrzovat, a proto ji nemohou konstituovat. Riziko libovůle a svévole, plynoucí z takového etiketování či klasifikačního značkování, je značné. A nemusím ani připomínat bolestné historické zkušenosti, kdy byli určití lidé či skupiny lidí považováni za oběť „druhé a nižší kategorie“ i systematicky likvidováni.

Proto se nabízí modifikovaná teorie uznání, jež správně čte výraz *inherentní* (vrozená) důstojnost a nepřehlíží sociální či společenské procesy a která přibližuje

lidskou důstojnost jako „základní pozici vrozeného sociálního postavení (status)“, která konstituuje normativní interakce mezi lidmi a zakládá jejich základní a nezadatelná práva. Inherentní důstojnost je člověku metaforicky řečeno „vrozena“ jako jeho zásadní práva, jejichž je základem. Metafora právě vystihuje prvek nelibovůle a proti svévoli jakéhokoli společenského hodnocení a přidělování. Vyjadřuje současně „zkušenost normativní závaznosti vůbec, která představuje základní údaj morálky a práva, za nějž není možno dále jít. Jen odtud se zpřístupňuje axiomatický status lidské důstojnosti“.⁴⁷³

11.9.2 Modifikovaná teorie uznání v horizontu důstojnosti na základě stvoření a ospravedlnění

Ke stejnému výsledku dojdeme, začleníme-li takto modifikovanou teorii uznání do horizontu kriticko-normativní ideje člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti, který vrcholně ukázal a naplnil Ježíš Kristus. V Něm jako jedinečném výkladu neviditelného Boha (srov. Jan 1,18) přichází od živého Boha stvořitele ke každému člověku bezpodmínečný dar-nabídka bezprostředního přijetí, vztahu, napojení se na Boží život a život z něho a v souladu s ním. Jen tímto způsobem, při zachování tohoto pořadí může být člověk uschopněn k tomu, aby byl v Božích očích dobrý a spravedlivý. Z tohoto důvodu hovoříme o ospravedlnění na základě víry v Ježíše Krista a z něho pramenící cesty následování a stálého připodobňování se Mu. Připomeneme si v této souvislosti aspoň ve zkratce základní vzorec křesťanské mravnosti (nejprve dar, a pak úkol, nejprve bezpodmínečné přijetí, uschopnění, proměňování, a z toho důsledky a požadavky). Stejně tak si vzpomeneme na vybalancované přikázání lásky.

Pro teorii uznání z řečeného vyplyne, že konstitutivní událostí pro uznání lidské důstojnosti bude stvořitelské a spásné oslovení a vztah Boha k člověku, jemuž mají odpovídat mezilidské vztahy, ve kterých jsou lidé povinováni k vzájemnému bezpodmínečnému respektování a úctě. Setkávají se zde ti, kdo stejně vděčí za své bytí stvořitelské a osvobozující lásce a náklonnosti Boha. Bude to znamenat nedisponibilitu lidské existence. Na takovém pevném základě se mohou zdařile rozvíjet osobní identita, lidské vztahy a lidská pospolitost, protože svobodnému a vzájemnému uznání a přijetí předchází již existující morálně-právní status lidské důstojnosti každého partnera v síti vztahů. Tento morálně-právní status se tedy nezakládá

⁴⁷³ Bielefeldt Heiner: *Auslaufmodell Menschenwürde?*, s. 50-56.

vzájemným uznáním a přijetím ve vztazích. To zamezuje nebezpečí nesouměrné závislosti, quasi stvořiteliskému jednání a svévolnému vylučování, které by hrozilo, když by byl někdo ve své důstojnosti odkázán na faktické uznání druhým nebo sociálním okolím. Mezilidské vztahy přijetí, vzájemného uznání, lásky, důvěry a péče zajišťují pak zdařilý rozvoj takového bytí osoby.⁴⁷⁴

Dle teologickoetického pohledu zve živý Bůh prostřednictvím příběhu a díla Ježíše Krista všechny lidi na cestu následování, jejíž součástí je i osvobodování druhých od různých diskriminací, bezpráví a utrpení, a „*vybavuje je důstojenstvím a právy, aby mohli dostat všem úkolům, které se před nimi otevřou při tomto usilování. Touto afirmací lidských bytostí (...) je vyhlášeno, že jsme ospravedlněni z pouhé milosti. V intenci ospravedlnění působíme tehdy, když své bližní ospravedlňujeme, tj. přiznáváme-li jim důstojnost a práva, jichž jsme sami sola gratia (pouhou milostí) účastní.*“⁴⁷⁵

Tím se lidskému společenství, jež přiznává důstojnost a lidská práva těm, kdo do něho vstupují, připomíná ještě vyšší instance, která jako prvotní zakládá důstojnost každého, jejíž nejsou původci, ale také účastníci. Dále se tak společenství chrání před tím, aby se nestávalo hodnotitelem, jenž rozhoduje o bytí či nebytí lidských bytostí a o tom, který život je, nebo není hoden života.⁴⁷⁶

Obsahy obou předchozích odstavců zdůraznily myšlenku normativní univerzality lidské důstojnosti a z ní vyplývajících lidských práv. Aby mohly lidské bytosti – a to zejména ty nejslabší a nejzranitelnější - takové etické, právní a politické rozhodnutí a určení naplňovat, je nutno, aby jim ostatní osoby již existujícího lidského společenství, v němž si navzájem uznávají a garantují důstojnost a lidská práva, „*již předem přiznaly důstojnost a s ní spojená práva*“, a to „*bez ohledu na proces jejich tělesné konstituce, včetně dalších psychických a duchovních konotací, bez nároků na jakýkoli výkon či zásluhu*“.⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ Srov. Schockenhoff Eberhard: Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Freiburg im Br.: Herder, 2009, s. 202-204.

⁴⁷⁵ Trojan J. S.: Idea lidských práv v české duchovní tradici, s. 232.

⁴⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 231.

⁴⁷⁷ Tamtéž, s. 230.

11.10 Důležitost pojmu pro plné porozumění lidským právům

Absence pojmu lidská důstojnost v prvních historických, politicky účinných lidskoprávních dokumentech, ani různé pozice, které se týkají vztahu lidské důstojnosti a lidských práv, nebrání tomu, abychom považovali pojem lidské důstojnosti za nezbytný pro porozumění lidským právům a abychom si v této souvislosti představili hlavní argumenty, které se pro tuto nezbytnost uvádějí.⁴⁷⁸

Důstojnost člověka získává v lidských právech instituční ochranu a stává se v nich předmětem výslovného uznání. Tím dostávají lidská práva zvláštního postavení v právním řádu, který se orientuje dle důstojnosti všech a může tak účinně chránit nárok každého na respekt proti možnému porušení státem nebo třetí osobou.

11.10.1 Vnitřní smysluplná závazná spojitost lidských práv

V rámci pojednání o lidských právech se poznamenává, že jsou eticko-politicko-právní odpovědi na veřejně vyslovené zkušenosti strukturálního bezpráví. V tomto smyslu je katalog jednotlivých lidskoprávních norem neuzavřený, tzn. že je otevřen pro nové výzvy a pro odpovědi na další zkušenosti bezpráví. Dalším východiskem je jeden z uváděných hlavních znaků lidských práv, totiž jejich nedílnost, resp. nedílnost jednotlivých kategorií. Proto nás první argument odkazuje na potřebný jednotící prvek celku lidskoprávních norem, který dává spojující závazný smysl či kontext. Lidskoprávní princip lidské důstojnosti proto zajišťuje vnitřní jednotu lidských práv. Zamyslíme-li se nad otázkou, v čem blíže spočívá ona vnitřní soudržnost lidských práv, pomůže nám opět pojem lidské důstojnosti. Všeobecná deklarace lidských práv vyjadřuje normativně kritický ideál, že jsou si všichni lidé rovni v důstojnosti, svobodě a základních právech. Použije přitom metaforu o vrozené důstojnosti a vrozených právech. Tato metafora nás zpravuje o styčném bodu, na základě něhož se ona důstojnost a z ní vyplývající práva uznávají. Myslí se lidské bytí či lidství nebo prostě fakt, že jde o člověka. Lidská důstojnost a lidská práva jsou proto dána již samotným faktem výskytu lidského bytí. Důstojnost každého člověka vztažená k jeho lidskému bytí bez ohledu na jakékoli potřebné znaky zakládá tzv. normativní univerzalismus lidských práv, který tak v první řadě pojmenovává vnitřní kvalitu kategorie těchto práv. Normativní univerzalismus lidskoprávních

⁴⁷⁸ Srov. Bielefeldt Heiner: Menschenwürde. Der Grund der Menschenrechte, s. 20-33; Bielefeldt Heiner: Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen, Freiburger im Br.: Herder, 2011, s. 105-144.

nároků spočívá v tom, že jsou formulovány pro inkluzi a nediskriminaci. Kdyby někdo naopak oproti tomu vázal lidská práva na nějaké podmínky, mezi nimiž můžeme uvést výkony, osobnostní znaky, společenské postavení, pohlaví, věk, sexuální orientaci, barvu pleti, vyznání apod., hovořili bychom o právním partikularizmu, který by znamenal vyloučení a diskriminaci.

11.10.2 Horizont zodpovědné svobody

Například dle Všeobecné deklarace lidských práv má každý právo na svobodu (viz čl. 3) a svobody (viz např. čl. 13, 18, 19). Státy v preambuli vyznávají, že uznání důstojnosti a uznání rovných a nezcizitelných práv je základem svobody ve světě, že se rozhodly vytvořit lepší životní podmínky ve větší svobodě a zavázaly se zajistit základní svobody. Jednotlivé uvedené svobody odrážejí známý výrok amerického prezidenta Roosevelta z roku 1941, který hovořil o čtyřech svobodách, a sice svobodě slova, svobodě vyznání, svobodě od strachu a svobodě od nouze. Tyto svobody lze vlastně považovat za hrubé vyznačení nedílných kategorií lidských práv. Charta základních práv EU nadepisuje Kapitulu II Svobody.

Jednotlivá lidská práva či jejich kategorie se doplňují v cíli zajistit svobodný sociální řád, který odpovídá důstojnosti člověka. Ať už odůvodníme důstojnost vyjádřením o člověku jako subjektu zodpovědnosti nebo kantovsky, že se s ním vždy musí jednat jako s účelem o sobě a nikdy pouze jako s prostředkem, nebo pomocí ideje člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti, dostaneme se k jejímu praktickému institučnímu zaručení prostřednictvím základních práv na svobodné sebeurčení a svobodné spolurozhodování a odtud k možnosti svobodného utváření společnosti či společenství. Před očima zde máme pojetí člověka jako jedince v různých vztazích. Proto mají základní práva jedince vždy i společenstevní rozměr (například právo na svobodu vyznání se týká jedince i společenství stejně vyznávajících, jak se toho ještě více dotkneme v tématu svobody vyznání jako příkladu jednoho ze základních a zakládajících lidských práv).

11.10.3 Zásadní rovnost

Výše jsme připomněli článek 1 Všeobecné deklarace lidských práv, který nás upozornil na vnitřní souvislost lidské důstojnosti, svobody a rovnosti. Charta základních práv EU zařazuje po zmíněných kapitolách I Důstojnost a II Svobody kapitolu III Rovnost. Proto se nyní zastavíme u univerzální lidské důstojnosti, jež

zahrnuje všechny lidi bez rozdílu, jako základu všech lidských práv chápaných jako práv rovnosti. Zajímavým podnětem k zamyšlení může být fakt, že právě kapitola III Rovnost Charty obsahuje článek Zákaz diskriminace (21). Můžeme to číst tak, že všichni lidé se mají ve svých základních právech respektovat stejně. Nemají-li se práva svobody stát pouhými privilegii nějaké skupiny, ale mají-li zůstat univerzálními lidskými právy, musí být právy rovnosti. Všichni lidé tak mají mít stejnou možnost nacházet a uskutečňovat pro sebe a ve společenství s druhými své vlastní koncepty života. Lidskoprávní nárok na rovnost dostává konkrétní obrysy prostřednictvím zákazu diskriminace.

11.10.4 Nezcizitelná (nezadatelná) práva

Lidskoprávní princip lidské důstojnosti náleží každému pouze na základě lidství. Každému je možno a nutno ji jen uznat a nikomu ji nelze odebrat a nikdo ji nemůže ztratit či se jí zříci. Lidská práva, která z ní vyplývají a v nichž nalézá výslovné uznání, jsou proto právy zcela zvláštní právní kategorie a člověk je nemůže proto získávat nebo ztrácet. Proto se označují jako nezcizitelná či nezadatelná („inalienable“, „unveräußerliche“). Tím se ale nevylučuje, že mají v mnoha případech omezenou platnost, že mohou kolidovat s jinými právy (např. právo na svobodu projevu a právo na ochranu osobní cti a dobré pověsti) a že mohou v komplexních procesech zvažování narážet na své hranice. Vzhledem k jejich postavení a právní síle je pak důležité, že jsou stanovena kritéria a hranice, v rámci nichž zvažování a omezení probíhá a jimiž se má zabezpečit ochrana jádrového obsahu daného lidského práva.

Jak zdůrazňuje bývalý dlouholetý ředitel Německého institutu pro lidská práva Heiner Bielefeldt, *„důstojnost člověka jako subjektu zodpovědnosti nachází své uznání na jedné straně v obsahové substanci lidskoprávních záruk. Na straně druhé se projevuje také ve vydíferencovaných ustanoveních, která mají zajistit pečlivé, precizní a ohleduplné zacházení s případnými omezeními lidskoprávní svobody, i v péči a dalším rozvoji oněch právních principů a institucí, které umožňují, že se lidé mohou účinně bránit proti zásahům do svých práv. Teprve v souhře komplexních obsahových a institučních zajištění získává pojem nezadatelných lidských práv konkrétní právní kontury.“*⁴⁷⁹

⁴⁷⁹ Tamtéž, s. 26.

11.10.5 Morální báze

Pojem lidské důstojnosti nezačal svou „kariéru“ nejprve jako právní princip. Do lidskoprávních dokumentů se dostal z filosofickoetické tradice. Duchovně-etické tradice dovedou odůvodnit důstojnost člověka prostřednictvím svých základních normativních textů. Tím poukazujeme také na skutečnost, že pojem lidské důstojnosti má své nezastupitelné postavení nejen v právu, ale i v etice.

Mateřský lidskoprávní dokument Všeobecná deklarace lidských práv (1948) neměl jako takový původně charakter silného práva, nýbrž významného morálního a politického apelu či projektu. Místo lidské důstojnosti, svobody a rovnosti v něm jsme již vyznačili. Nyní ještě doplníme, že se v preambuli této deklarace dočteme o tom, že ji Valné shromáždění vyhláší jako *„společný cíl pro všechny národy a státy za tím účelem, aby se každý jednotlivec a každý orgán společnosti (...) snažil vyučováním a výchovou rozšířit úctu k těmto právům a svobodám a zajistil postupnými opatřeními vnitrostátními i mezinárodními jejich všeobecné a účinné uznávání a zachovávání jak mezi lidem členských států samých, tak i mezi lidem území, jež jsou pod jejich pravomocí“*. Adresáty závazku uznávat a zachovávat lidská práva a šířit úctu k nim jsou vedle států i jedinci a orgány společnosti. Vzájemně si uznávat a cítit důstojnost a s ní spojenou zodpovědnou svobodu náleží přece do etické kategorie lidských postojů, rozhodování a jednání a do uvažování o tom, oč vlastně v etickém rozměru jde. Seznámili jsme se rovněž s normativním univerzalismem a nezadatelností lidské důstojnosti a lidských práv.

Vše směřuje k závěru, že lidská důstojnost a z ní vyplývající lidská práva nepatří jen do mezinárodního práva a právního řádu daného státu a že tedy nepředstavují jen zvláštní vnitřní právní kvalitu, ale že mají svůj etický charakter. Nakonec se lidská práva zasazují do pomezí práva a etiky a jsou důležitá pro pojednání o vztahu práva a etiky, resp. práva a morálky. Morálnímu aspektu lidských práv se věnujeme v tématu hlavních znaků lidských práv.

Zde přicházíme ze strany další argumentace, jež se týká nezbytnosti pojmu lidské důstojnosti pro plné porozumění lidským právům, resp. v této souvislosti se týká jejich morálního rozměru. Uznávat lidskou důstojnost je totiž také a primárně etickým příkazem. Každému člověku náleží respekt, protože je nezüctovatelným subjektem v síti mezilidských závazností. Každý člověk lidských práv vystupuje jako morální a právní subjekt. Citace preambule Všeobecné deklarace lidských práv nás upozornila na fakt, že každý člověk je zavázán vůči sobě i druhým pečlivým a soli-

dárním zacházením se základními právy. Patří k tomu důsledek, že aspekt právní i morální zodpovědnosti je nezbytný pro uskutečňování lidských práv. Předmětem právní zodpovědnosti, jež se dotýká především státu, i morální zodpovědnosti, která se obrací na každého člověka, je totiž uznat každého člověka v jeho důstojnosti jako subjektu zodpovědnosti. Respektováním lidské důstojnosti se ctí žitá práva (na) svobody.

Právě kvůli zodpovědné svobodě je nezbytný odkaz na morální bázi lidských práv. Nemusí docházet k odtržení právních diskusí o lidských právech od jejich etických pramenů a je možné chápat nezadatelnost (nezcizitelný) nárok lidské důstojnosti a lidských práv jako společnou výzvu pro právo a etiku. Nikdo se nemusí také strachovat, že lidská práva neobsahují povinnosti či zodpovědnosti a je potřeba je v tomto smyslu nějak doplňovat.

Stále je ve hře otázka, co znamená mít důstojnost. Vycházíme z toho, že morální práva, tzn. legitimní (oprávněné) morální nároky, blíže určují normativní morální obsah lidské důstojnosti. To představuje základ pro právní implementaci některých z nich. Ano, lidská důstojnost je právně chráněna, to ale nemění nic na tom, že stále vyjadřuje morální nárok, který stojí nad pozitivním právem. Pojem důstojnosti ale neznamená vystižení celku (shrnutí práv) morálních práv jedince, ani jen ochranu nejfundamentálnějších práv (shrnutí dílčí skupiny práv). Princip důstojnosti je naopak považován za základ, důvod práv, za fundamentální nárok být uznán/a jako subjekt práv. Proto je ochrana lidské důstojnosti závislá na ochraně tělesné integrity a určitých základních svobod. Normativní obsah principu lidské důstojnosti je přesto jiný než jednotlivých práv. Nelze její ochranu jen tak položit do řady vedle ochrany dalších morálních dober (např. tělesná integrita, právo na sebeurčení, zásada nepoškodit). Jedná se o fundamentálnější pojem, který vnitřně souvisí s ochranou ostatních morálních dober, nelze jej ale s nimi porovnávat, a proto učinit předmětem porovnávání užitků či prospěchu. Pojem lidské důstojnosti vyjadřuje zásadní soud o morálním statusu člověka, který příkazuje zabránit rozvoji svobody (negativní práva), vytvářet nezbytné předpoklady pro autonomní vedení života (pozitivní práva) a zajišťovat politickou participaci (politická práva).⁴⁸⁰

⁴⁸⁰ Srov. Düwell Marcus: Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche, s. 76-79.

Lidskou důstojností se označuje lidské bytí vůbec či specifická lidskost člověka a považuje se za shrnující základní kritérium etického jednání. Proto je potřeba dávat pozor na inflační nereflexivně používané používání tohoto principu v jednotlivých případech.⁴⁸¹

11.10.6 Otevřenost pro spirituálně etické obsahy

Lidskoprávní pojem lidské důstojnosti představuje vykrystalizovaný společný základní obraz (pojetí) člověka. Sledovali jsme, jak se tomuto pojmu dostává výslovného uznání a konkretizace v základních právech. Při tvorbě Všeobecné deklarace lidských práv v roce 1948 navrhla Brazílie, aby se do dokumentu začlenila biblická idea člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti. Návrh byl odmítnut, protože by se mnozí nemohli přihlásit k takovému pojetí člověka. Z druhé strany šlo a musí jít stále o to, aby se ani vyznavači různých spirituálních tradic či náboženství necítili být vyloučeni, resp. aby se mohli k lidské důstojnosti a z ní vyplývajícím lidským právům hlásit a angažovat se za jejich respektování. Z uvedených důvodů není pojem lidské důstojnosti v dokumentech definován a je tím určitým způsobem abstraktní a otevřený pro různé náboženské, filosofické a světonázorové konkrétní obsahy. Proto přibližování se porozumění pojmu lidské důstojnosti přes výklad elementárního nároku každého člověka, aby byl respektován jako subjekt zodpovědnosti, který nachází výslovné uznání v (právně) zaručených lidských právech, dává dle Heinerja Bielefeldta prostor pro rozmanitost konceptů života a pojetí člověka.

Pro prosazování lidských práv je velmi důležité, aby za nimi stáli lidé z různých náboženských tradic, které obsahují motivační potenciál pro etické i právní angažování se ve prospěch lidských práv.

Abyste zabránilo obavám a zneužití ve vztahu k svévolným vyplněním pojmu lidské důstojnosti různými náboženskými a světonázorovými proudy, je důležitá a vhodná shoda na normativním kritickém obsahu pojmu lidské důstojnosti, která je principem a důvodem platnosti centrálních bezpodmínečných univerzálních práv, práva rovnosti a svobody. Proto může princip lidské důstojnosti jako základ lidských práv sloužit naopak jako nástroj kritiky a změny různých praktik uvnitř náboženství a světonázorových uskupení.

⁴⁸¹ Srov. Mieth Dietmar: Grenzenlose Selbstbestimmung? Der Wille und die Würde Sterbender, Düsseldorf: Patmos, 2008, s. 34, 36.

Lze jen souhlasit s tím, že „*ideji lidské důstojnosti přísluší stěžejní význam pro produktivní a kritická setkávání mezi moderní myšlenkou lidských práv a náboženskými tradicemi*“.⁴⁸²

Univerzální základní lidské právo na svobodu vyznání jako výraz respektu k důstojnosti člověka v sobě zahrnuje také oprávnění a možnost, aby církve a náboženské společnosti odůvodňovaly a interpretovaly lidskou důstojnost a lidská práva na základě svých teologicko-etických tradic, a tím přispívaly k humánnímu utváření společnosti a vzájemného soužití. Vztah církví a náboženských společností k lidským právům dostane (i proto) spolu s rozvedením základního práva na svobodu vyznání prostor na jiném místě této publikace.

11.11 Lidská důstojnost jako nejvyšší morální a právní princip

Lidskoprávní dokumenty hovoří o nedotknutelné lidské důstojnosti jako principu v právu a etice. Takové označení a pojetí znamená završení vývojového procesu určitých fází používání pojmu důstojnosti člověka v dějinách. K uznání lidské důstojnosti v právním řádu dochází tím, jak jsme podotkli výše, že se uznají každému člověku vrozená a nezadatelná práva a učiní se součástí pozitivního práva. Lidská důstojnost a z ní vyplývající centrální práva poskytují kritérium, jež dovoluje posoudit, zda je právní řád morálně legitimní (spravedlivý). Fázi, v níž toto platí, zahájilo a silně ovlivnilo evropské osvícenství reprezentované filosofií Immanuela Kanta.⁴⁸³

11.11.1 Kantův kategorický imperativ jako odůvodnění a výklad

Jeho formulace kategorického imperativu má stále své místo v odůvodňování a výkladu pojmu lidské důstojnosti. Proto si dále aspoň načrtne stěžejní výpovědi Kantovy filosofické etiky.

Kant konstatuje, že musí existovat něco, co je v sobě dobré, a proto nepodléhá vnějšímu ohodnocení jako ceně na trhu, co je apriorní dobro, bezpodmínečné ustanovení, a označuje tím *bezpodmínečnost lidské důstojnosti*.⁴⁸⁴ Rozdíl bezpodmí-

⁴⁸² Düwell Marcus: Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche, s. 32.

⁴⁸³ Srov. např. Höffe Otfried: Ein Weg zur Menschenwürde. In: Frewer Andreas/Stephan Kolb/Kerstin Krása (Hg.): Medizin, Ethik und Menschenrechte. Geschichte – Grundlagen – Praxis, s. 86, 93.

⁴⁸⁴ Heuser Stephan: Menschenwürde. Eine theologische Erkundung, Ethik im Theologischen Diskurs, Band 8, s. 141.

nečnosti lidské důstojnosti od ceny na trhu rozvádí těmito slovy: „*V říší účelů má vše buď nějakou cenu, nebo důstojnost. Namísto toho, co má cenu, lze klást i něco jiného jako ekvivalent, ale co naproti tomu je povzneseno nad jakoukoli cenu, a co proto nepřipouští žádný ekvivalent, má důstojnost (vnitřní bezpodmínečnou hodnotu) (...) ale to, co tvoří podmínku, za níž výhradně může něco být účelem o sobě, nemá pouze relativní hodnotu, tzn. nějakou cenu, nýbrž hodnotu, tzn. důstojnost. Tak je moralita podmínkou, za níž výhradně může být rozumná bytost účelem samým o sobě, protože jen na jejím základě je možné, aby rozumná bytost byla zákonodárným členem v říší účelů. A tak tedy jediné mravnost a lidství, pokud je lidstvo k ní způsobilé, mají důstojnost.*“⁴⁸⁵

Nedotknutelná důstojnost člověka a s ní spojená výhradní práva jsou člověku uznána jako subjektu morality, tzn. na základě morální způsobilosti, resp. způsobilosti jednat mravně i nemravně.⁴⁸⁶

Kant vykládá povinnosti s tím spojené nejprve vůči sobě a uvádí: „*Člověk však není žádnou věcí, a proto ani něčím, čeho by se dalo použít jako pouhého prostředku, nýbrž musí být vždy v každém svém jednání považován za účel sám o sobě. Nesmím tedy nijak disponovat s člověkem v mé osobě, mrzačit ho, kazit nebo usmrtit.*“⁴⁸⁷

Člověk existuje kvůli sobě samému a má proto právo, aby se s ním odpovídajícím způsobem jednalo, a má zároveň úkol, aby odpovídajícím způsobem jednal s druhými. V pojmu lidské důstojnosti tak objevujeme povinnosti vůči sobě i vůči druhým a její personální i sociální stránku, tzn. že je současně pojetím (obrazem) sebe sama i druhého. Z takového zjištění lze vyvodit, že ten, kdo porušuje důstojnost vůči sobě samému nebo u druhých, provinuje se proti morální povinnosti vůči sobě nebo vůči druhým.⁴⁸⁸

Pokud jde o nutné či závazné povinnosti k druhým, pokračuje Kant takto: „...*pak ten, který má v úmyslu jim něco lživě naslibovat, nahlédne hned, že si chce*

⁴⁸⁵ Kant Immanuel: Základy metafyziky mravů, Praha: Nakladatelství Svoboda, 1990, s. 96-97.

⁴⁸⁶ Srov. Höffe Otfried: Ein Weg zur Menschenwürde. In: Frewer Andreas/ Stephan Kolb/Kerstin Krása (Hg.): Medizin, Ethik und Menschenrechte. Geschichte – Grundlagen – Praxis, s. 94.

⁴⁸⁷ Kant Immanuel: op. cit., s. 92.

⁴⁸⁸ Srov. Höffe Otfried: Ein Weg zur Menschenwürde. In: Frewer Andreas/ Stephan Kolb/Kerstin Krása (Hg.): Medizin, Ethik und Menschenrechte. Geschichte – Grundlagen – Praxis, s. 94-95.

posloužit druhým člověkem pouze jako prostředkem, jako by tento druhý člověk v sobě zároveň neobsahoval žádný účel. Neboť ten, jehož chci tímto slibem užít ve prospěch svých záměrů, nemůže naprosto souhlasit se způsobem, jak s ním jednám, a tedy to nemůže být on sám, který činí účel tohoto jednání svým obsahem. Zřetelně bije do očí tento rozpor s principem druhých lidí tehdy, vezmeme-li v úvahu příklady útoků na svobodu a vlastnictví jiných. Neboť zde jasně vysvítá, že ten, kdo porušuje lidská práva, zamýšlí si posloužit osobou druhých jako pouhých prostředků, aniž by přihlédl k tomu, že jako rozumné bytosti mají být druzí lidé vždy zároveň ctěni jako účely, tzn. jako ti, kteří musí mít v sobě možnost obsahovat účel tétož jednání.⁴⁸⁹

11.11.2 Zákaz úplné instrumentalizace. Vždy kvalita subjektu. Bezpodmínečná úcta k životu

V tomto smyslu je formulován známý Kantův kategorický imperativ, který zní: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“⁴⁹⁰

Tato formulace, jež zakazuje úplnou instrumentalizaci a degradaci na pouhý objekt a ustanovuje vždy kvalitu subjektu, představuje člověka jako „zdroj všech konkrétních morálních závazností“⁴⁹¹. Sehrává důležitou roli například v biomedicínskoetických diskusích týkajících se otázek spojených s koncem lidského života. Kant totiž ve spojitosti s tímto imperativem na jiném místě píše, že zničit subjekt mravnosti ve své osobě je jako vyhladit ze světa mravnost samotnou, která je účelem sama o sobě. Kant rozlišuje lidství v osobě náležející inteligibilní říši svobody a podléhající pouze zákonům praktického rozumu, jež označuje jako *homo noumenon*, a člověka jako bytost podrobenou přírodním kauzalitám, různým přirozeným pudům, kterého označuje jako *homo phaenomenon*. Toto druhé označení je svěřeno k zachování *homo noumenon*, na základě něhož náleží člověku a jeho existenci právo na respekt, jež se vyslovuje v pojmu lidské důstojnosti. Bezpodmínečnou vnitřní hodnotu *homo noumenon* nelze nijak poměřovat s účely a hodnotami *homo phae-*

⁴⁸⁹ Kant Immanuel: op. cit.

⁴⁹⁰ Tamtéž, s. 91. V německém znění „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“

⁴⁹¹ Bielefeldt Heiner: Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen, Freiburg im Br.: Herder, 2011, s. 37.

nomenon. Vyplyvá z toho bezpodmínečná úcta k životu svému i druhého a zákaz zabít.⁴⁹²

Nebylo by správné opomenout první formulace kategorického imperativu, tedy „jednej tak, aby se maxima tvé vůle vždy mohla zároveň považovat za princip všeobecného zákonodárství“ a „jednej tak, jako by se maxima tvého jednání měla na základě tvé vůle stát obecným přírodním zákonem“⁴⁹³.

11.11.3 Morální sebezákonnodárství

Bude vhodné upozornit na to, že Kant píše o kategorickém imperativu v jednotném čísle, tzn. o jednom, který má pak příslušné formulace. Tyto různé formulace se vzájemně doplňují v tématu morálního sebezákonnodárství („Selbstgesetzgebung“). Proto se kategorický imperativ nepovažuje za jednu etickou normu, ale za princip určování morálních norem, morálního sebezákonnodárství, který řídí vytváření morálního soudu a vybízí k utváření vůle. Proto interpreti Kanta zdůrazňují, že formulace o zákazu úplné instrumentalizace člověka a jednání s člověkem vždy jako s účelem o sobě je vlastně synonymní (souznačná) s principem morálního sebezákonnodárství. Člověk je vyzván, aby své subjektivní zásady (maximy) uváděl do „větší souvislosti a stále znovu kriticky přezkoumával, zda je může vážně chtít jako všeobecné principy“, a tím aby „překračoval subjektivní perspektivu, která je vedena vlastními zájmy“. S odvoláním na Kantova slova o tom, že „naše vlastní vůle, pokud jedná jen pod podmínkou všeobecného zákonodárství, které je možné skrze její maximy, tato naše možná vůle v ideji je vlastním předmětem respektu a důstojnost lidství spočívá právě v této způsobilosti všeobecně zákonodárného, i když s podmínkou být právě zároveň sám tomuto zákonodárství podřízen“⁴⁹⁴, vyvozuje Heiner Bielefeldt, že respektování lidské důstojnosti „odkazuje bezprostředně na zdroj morálních závazností vůbec, totiž na člověka jako subjekt zodpovědnosti, v němž nachází morální zákon personální reprezentaci, bez níž by neexistovala morálka, právo a ani jiné závaznosti.“ Přisuzuje proto respektování člověka vždy jako účelu

⁴⁹² Srov. Rothhaar Markus: Menschenwürde und Menschenrechte in der Bioethik. In: Frewer Andreas/ Stephan Kolb/Kerstin Krása (Hg.): Medizin, Ethik und Menschenrechte. Geschichte – Grundlagen – Praxis, s. 111-112.

⁴⁹³ Tamtéž, 84. Tzv. Universalisierbarkeitsformel.

⁴⁹⁴ Kant Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV, S. 440 (BA 86f).

o sobě funkci axiomu a vyjímá nárok na respektování lidské důstojnosti z ostatních materiálních (rozuměj obsahových) norem, pravidel, hodnot a právních dober, které se mohou navzájem zvažovat a dostávat do kolize, zatímco lidskou důstojnost nelze logicky dávat na mísky zvažování, protože „*různé morální či právní akty vždy už respekt k lidské důstojnosti předpokládají*“⁴⁹⁵.

Jak jsme zpozorovali, Kant spojuje lidskou důstojnost s praktickým rozumem a autonomií. Bytosti s praktickým rozumem si mohou samy sobě uložit morální zákony, jsou považovány za autonomní, s nimiž musíme vždy jednat jako s účelem o sobě. Proto má důstojnost stěžejní postavení v etice. Důstojností se označuje morální status člověka, jenž je způsobilý k morálnímu sebezákonnodárství. Důstojnost vyjadřuje bezpodmínečný morální nárok. Takové morální hledisko zavazuje i tehdy, je-li jednání v souladu s ním spojeno s nevýhodami pro takto jednajícího, když se mu nedostane sociálního ocenění (někdy ba naopak)⁴⁹⁶ a i když není sankcionováno právní úpravou. Důvodem kategorické závaznosti morálních závazků je neomezená morální hodnota bytosti vybavené praktickým rozumem. Proto je možno určit obsahově morálku prostřednictvím respektu k takové bytosti. Morálně dobrým jednáním se z toho důvodu označí jednání, jež vykazuje respekt a úctu k bytosti, která disponuje praktickým rozumem. Důstojnost této rozumové bytosti je předmětem morálně požadovaného uznání. Z toho plyne i pro oblast právní a politickou povinnost respektovat a chránit. Přidáme-li ještě Kantův příspěvek k povinností ctností, je potřeba doplnit respektování a ochranu o podporu rozvoje daných schopností, protože připomíná povinnost rozvíjet své schopnosti i tento zdařilý rozvoj podporovat u druhých.⁴⁹⁷ Vidíme, jakou roli hraje, když někdo uzná důstojnost subjektu jednání a jeho morálních práv jako bezpodmínečné morální hledisko.⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ Bielefeldt Heiner: *Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen*, s. 36-41.

⁴⁹⁶ V kontextu křesťanské mravnosti a etiky nemůžeme nezpomenout na příběh Ježíše Krista, který – ač plný Boha a lidskosti – byl vystaven nedůvěře, pomluvám, výsměchu a nakonec ze žárlivosti spojené se strachem o moc a intrikami zlikvidován. Chtěl by mu někdo snad namítnat, že měl jednat více diplomaticky nebo že byla chyba na jeho straně, když proti němu šly různé skupiny?

⁴⁹⁷ Tady se nám vybaví ona tzv. triáda lidskoprávních povinností.

⁴⁹⁸ Srov. Düwell Marcus: *Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche*, Stuttgart: J. B. Metzler, 2008, s. 75, 83-87.

Hledáme jádro normativního obsahu pojmu lidské důstojnosti, které chce vymezit vzájemně nedisponibilní životní prostor, který si lidé musejí navzájem přiznat, a vyjádřit vlastně to, co dělá člověka člověkem. V pluralitní společnosti se označuje – kvůli porozumění různým formám étosu a obsahům naplněného lidského bytí rozdílných tradic – v kantovském stylu jako způsobilost k svobodnému jednání a mravnímu sebeurčení s vlastní zodpovědností. Uvedená způsobilost se myslí jako taková, jako součást lidství, nemyslí se její aktuální schopnost, stupeň nebo intenzita momentální realizace. Jinak by nemohlo jít o bezpodmínečné uznání a docházelo by nutně k odstupňování, že někteří ji mají „více“ a někteří zase „méně“. Formulace člověka jako účelu o sobě odkazuje na hranice a omezující podmínku pro individuální i státní jednání. Nikdo proto nesmí být obětován například v souvislosti s biomedicínsko-etickými, veřejnými a politickými diskusemi ani pro dobro zdraví budoucích generací (srov. např. Úmluvu o lidských právech a biomedicíně). Jádro normativního obsahu zahrnuje zákaz instrumentalizace někoho jako předmětu či věci, která se jednoduše používá a disponuje se jí, pozitivně řečeno jde o postavení a uznání svébytného subjektu, svobodu k vlastnímu rozvoji, právo na práva, která je potřeba respektovat a chránit.⁴⁹⁹

Porozumění Kantově pojmu důstojnosti nás přivádí s pomocí interpretů-filosofů ke deontologickému momentu etiky, který uvádí okolnost, že kategoricky platí (až na případy nutné obrany) všechny povinnosti vůči člověku a že se musí kategoricky respektovat všechna práva člověka s tím, že nelze tyto povinnosti a práva zařazovat do procesu zvažování a že jsou tato práva nedotknutelná. Proto se každé provinění proti morální povinnosti, jež plyne z první formulace kategorického imperativu, a následně provinění proti základnímu lidskému právu považuje za porušení lidské důstojnosti. Z toho plyne, že žádné právo neobsahuje právní nárok na porušení práv druhých. V souvislosti s etickoprávními diskusemi spojenými s počátkem lidského života můžeme proto konstatovat, že právo na sebeurčení neobsahuje právo na porušení práva na život druhých. Není vhodné ani hovořit o vzájemném zvažování či versus práva na sebeurčení a práva na život, protože ona nemohou být vlastně v kolizi.⁵⁰⁰

⁴⁹⁹ Srov. Schockenhoff Eberhard: Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, s. 237-239.

⁵⁰⁰ Srov. Bielefeldt Heiner: Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen, s. 106.

11.12 Hranice kategorických práv a povinností

Došli jsme jinou cestou ke stejnému závěru, což můžeme vyložit na příkladu, kdy se někdo při pomluvě druhého v médiích či při jiném způsobu poškození práva na osobní čest a dobrou pověst odvolává na právo na svobodu projevu. Záměrně jsme použili slovníku, „kdy se někdo odvolává“, abychom se vyhnuli možná populárnějšímu či až populistickému přístupu, který by zajásal, že zde má konflikt či kolizi dvou práv a může se pustit do zvažování. Jestliže vyplývají obě tato základní (lidská) práva z lidské důstojnosti a mají svůj nedotknutelný jádrový obsah, nelze přece vůbec mluvit o aplikaci práva na svobodu projevu v případě porušení důstojnosti druhého pomluvou, protože tato situace a okolnost je úplně mimo jakýkoli obsah práva na svobodu projevu, které ještě k tomu bylo zavedeno jako právo na ochranu. Obě práva nejsou absolutní, mají své hranice, o něž jde. Nejsou ale v kolizi. V kolizi je spíše ten, kdo se dopouští pomluvy, a to s právem na dobrou pověst a čest druhého i s porozuměním právu na svobodu projevu. To nic nemění na tom, že je někdo může vnést do procesu posuzování, rozhodování a zvažování. Problematická situace nenastala ale díky těmto základním právům, ta sama o sobě při respektování svých obsahů a hranic nemohou způsobit porušení toho druhého práva a poškodit důstojnost člověka.

Nebo můžeme jako příklad uvést uváděný „soubor“ práva na sebeurčení matky a práva na život u tématu potratů bez mimořádných okolností, abychom si i připravili půdu pro úvahu v souvislosti s tematikou potratů. Napíše se právo na sebeurčení matky vs. právo na život dítěte a řekne se, že výsledek záleží na tom, kterému právu dá kdo přednost při tomto zvážení obou práv. Můžeme se ale ptát, zda může právo na sebeurčení zahrnovat právo zabít nevinný život. A můžeme odpovědět, že samozřejmě ne. Aspoň ne v právním státě. Právo na život připouští sice výjimky (nutná sebeobrana, pomoc v nouzi), nicméně k jejímu jádrovému obsahu vyplývajícímu z lidské důstojnosti patří právě ochrana nevinného lidského života, mezi něž řadíme i novou existenci před narozením. Právo na sebeurčení nelze samozřejmě ani v tomto případě popřít. Pak ale dostává v právním státě místo v těchto případech, protože nelze ženu nutit k těhotenství a donošení plodu. Přidáme-li ještě zásadní ochranu života v právním státě a univerzalitu lidské důstojnosti (ani životní fáze nesmí být znakem pro neuznání), porozumíme více tomu, že jsou potraty v právním státě nelegální a dovoleny jen za určitých přesně daných právních podmínek.

Kvůli právní konsistenci a jistotě to ani nelze jinak. Určitá těhotná žena či pár, který čeká dítě, může říci, že nechce dítě a že chce potrat, ale nemůže dle našeho názoru argumentovat právem na sebeurčení matky, jež jí dovoluje zničit nový vzniklý lidský život. Může uvést, že jí k tomu nikdo nesmí nutit a podepřít to právem na sebeurčení, a třeba ještě nějaké okolnosti, které jí k tomu vedou, ale nemůže se tím odůvodnit úmyslné zabití nevinného lidského života. Měla by v rámci poradenství a svého rozhodování slyšet všechny aspekty a rozměry potratu, tedy včetně eticko-právní reflexe. Opět nejsou a nemohou být dle našeho soudu obě práva v kolizi, ona nemohou jít proti sobě. Jsou pouze zanesena do argumentační hry. Měla by být respektována jako práva se svým obsahem a hranicemi.

A taky jsme vynechali další centrální právo, a to právo na tělesnou nedotknutelnost každého. Asi i proto se hledají cesty, jak právo na život obejít. Přiznání lidské důstojnosti se posouvá do další fáze vývoje nově vzniklého lidského života, a tím se tomuto životu do určité doby ani nepřiznává právo na ochranu, plně se od sebe oddělují lidská důstojnost a právo na život či se vztah matky a plodu začne upravovat dle smluvního vztahu pronajímatelky a nájemce. Pak se dojde k závěru, že matka není povinna svou dělohu dítěti pronajmout, čímž se budeme zabývat na jiném místě v rámci tématu vybraných eticko-právních aspektů problematiky potratů.

Tím jsme se dotkli dalšího velmi důležitého a výbušného tématu, a sice vztahu lidské důstojnosti a práva na život, který je aktuální a stěžejní zejména v některých biomedicínsko-etických diskusích. Rovněž zazněla poznámka o výjimce ze zákazu úmyslného zabití v případě přiměřené nutné sebeobrany a pomoci v nouzi. Proto se dále zamyslíme nad rozdílem mezi vzájemným zvažováním a výjimkou a následně budeme hovořit o vztahu lidské důstojnosti a práva na život.

I v případech nutné obrany nepřestává platit právo na tělesnou nedotknutelnost a právo na život pachatele, resp. zákaz úmyslně zabít, tzn. zabít někoho, kdo je zodpovědný za nastalou situaci. Legitimitu přiměřené nutné obrany lze odůvodnit zmíněnou zodpovědností toho, kdo způsobil situaci a její okolnosti, a spravedlností. Je to cesta, jak nezvažovat centrální práva vyplývající z lidské důstojnosti a jak nezpochybnovat zákaz úmyslného zabití. Jedná se o výjimky dané základními principy spravedlnosti, zodpovědnosti a okolnostmi případu nutné obrany. Lidská důstojnost může zůstat principem a důvodem bezpodmínečné platnosti centrálních bezpodmínečných práv. Nelze rovněž oddělovat lidskou důstojnost a právo na život. V návaznosti na příklad s potraty nelze potom uznat lidskou důstojnost

embryu a neuznat mu právo na život, nebo naopak mu odstupňovaně přiznat právo na život, ale ne lidskou důstojnost. Z lidské důstojnosti vyplývá kategorická nedotknutelnost práva na tělesnou nedotknutelnost a práva na život, čímž představuje bezpodmínečnou neodsunutelnou hranici pro jednání, kterou nelze nerespektovat.⁵⁰¹

⁵⁰¹ Srov. Bielefeldt Heiner: Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen, s. 109-111.

Lidská práva jako součást teologickoetické argumentace

12.1 K vymezení: práva se zodpovědností a povinnostmi⁵⁰²

Pojem lidská práva, resp. zprávy o jejich porušování, můžeme často slyšet v médiích, přednáškách, rozhovorech i o nich číst. Přitom se jedná o velmi rozsáhlou oblast, kterou nemůže pojmout ani ten, kdo by se zabýval pouze touto problematikou. Z tohoto důvodu zde nabídneme jen určité základy, které lze využít pro další působení, aplikovat je na různé oblasti zájmu a na nichž lze stavět v těchto oblastech či při pedagogickém působení.

Člověka napadne, co se lidskými právy myslí, v čem jsou jiná než práva ostatní, např. spojená s určitými rolemi, funkcemi apod. Také se můžeme ptát, kde se vzala, kde mají svůj původ, základ a cíl.

Existuje mnoho různých lidskoprávních dokumentů, přičemž nám zde nepůjde o historický přehled či pohled, ale spíše o obsah a systematickosti. Na jednotlivé stěžejní dokumenty a některé užitečné materiály a programy budeme postupně odkazovat. Nebylo by případné při tom všem zastírat různé protikladné názory s ohledem na různé dokumenty, na další vývoj v lidskoprávní oblasti či na kolize jednotlivých práv.

Již z výrazu lidská práva vyplývá, že se jedná o práva. Můžeme se často z rozdílných důvodů setkat s okamžitou reakcí „a co povinnosti?!“ Dovolíme si poznamenat, že pojetí lidských práv v sobě obsahuje vyplývající povinnosti či zodpovědnosti.

Raději to hned ukážeme na příkladu práva na život: mé právo na život zakládá povinnost státu jej respektovat, chránit a zajistit podmínky pro jeho uskutečňování. Povinností každého druhého je mé právo na život cítit a někdy i chránit a samozřejmě mou povinností je cítit právo na život každého. To znamená přinejmenším druhého neohrožovat a v některých případech potom – např. vůči vlastním dětem na základě jejich práv na ochranu, rozvoj a přežití – chránit, podporovat rozvoj a zajišťovat

⁵⁰² Text vychází z příspěvku stejného autora *Lidsky důstojně a s nadějí: lidská práva na pomezí práva a mravnosti jako nezbytná součást vzdělávání*. In: Svobodová Zuzana (ed.)//Petr Janděšek/Michael Martinek/René Milfait: *Důstojně a s radostí: příspěvek k lidskoprávní, etické a občanské výchově*, Středokluky: Zdeněk Susa, 2012.

podmínky pro harmonický rozvoj osobnosti v atmosféře porozumění, štěstí a lásky. Pro mnohé uši to může znít idealisticky a nerealisticky, nicméně Úmluva o právech dítěte ve své preambuli konstatuje, že *„...dětství má nárok na zvláštní péči a pomoc (...) v zájmu plného a harmonického rozvoje osobnosti musí dítě vyrůstat v rodinném prostředí, v atmosféře štěstí, lásky a porozumění (...) dítě musí být plně připraveno žít ve společnosti vlastním životem a vychováno zejména v duchu míru, důstojnosti, snášenlivosti, svobody, rovnosti a solidarity (...) dítě pro svou tělesnou a duševní nezralost potřebuje zvláštní záruky, péči a odpovídající právní ochranu před narozením i po něm...“*

Prostě řečeno: mé právo znamená povinnosti či zodpovědnosti pro stát a druhé osoby a povinnosti a zodpovědnosti mé vůči druhým. Analogicky to můžeme přiblížit i známou výpovědí, že moje svoboda končí tam, kde začíná svoboda toho druhého.

Nakonec si je toho vědoma i Charta základních práv EU, jež připomíná, že uplatňování uvedených uznaných práv *„vyžaduje odpovědnost a povinnosti k druhým, k lidskému společenství a k příštím generacím.“*⁵⁰³

Je však faktem, že primárně a hlavně jde skutečně o práva. Proto jsou známy projekty, které naopak vycházejí primárně z povinností či zodpovědností, aniž by ale myšlenku lidských práv nějak popíraly či umenšovaly, ba naopak, chtějí ji svým způsobem prohloubit, posílit a přiblížit.

Porozumění lidským právům si přiblížíme pomocí jejich základních znaků, navážeme představením určitého dělení či kategorizace lidských práv a posléze uděláme malé sondy do role a postavení lidských práv v biomedicínsko-etických diskusích a do sociální práce jako lidskoprávní profese. Vše může a má posloužit lidskoprávnímu vzdělávání, jemuž se budeme věnovat poté. Náš postup od obecnějšího k jednotlivému nás pak zavede k tématu vztahu lidských práv s povinnostmi a zodpovědností, a to na příkladu Prohlášení lidských povinností a Prohlášení ke světovému étosu. Dalším prohloubením, aktualizací a aplikací bude téma lidská práva a církve a následně směrem k jednotlivému pojednáme o vybraném lidském právu na svobodu vyznání.

⁵⁰³ Charta základních práv EU, 2000. In: <http://www.helcom.cz/view.php?cisloclanku=2005040701> (12. 10. 2011), The Charter of Fundamental Rights of the European Union: *„Enjoyment of these rights entails responsibilities and duties with regard to other persons, to the human community and to future generations.“* In: http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_en.pdf (12. 10. 2011).

12.1.1 Znaky lidských práv

Lidským právům můžeme rozumět jako například nejsilnější eticko-právně-politické ochraně oprávněných fundamentálních dimenzí a minimálních existenčních podmínek lidského bytí každého člověka a soužití všech lidí (bez nichž by se neuskutečňovalo lidsky důstojné bytí a soužití) nebo jim můžeme rozumět jako oprávněným morálním nárokům jedince, které zajišťují lidskou důstojnost a svobodu člověka a jsou právně institucionálně zaručena. Odtud se posuneme k výčtu znaků, které vymezují lidská práva:⁵⁰⁴

12.1.1.1 Morální

Morální východisko spočívá v morálním závazku uznat všechny ostatní jako subjekty rovných (ve smyslu stejných) práv. Práva ve smyslu morálních nároků odůvodňuje morální úcta k individuálnímu sebeurčení (rozhodovat o sobě a svém životě, najít a uskutečňovat koncepty vlastního života) každé osoby. Jejich základem je ve všech dokumentech opakovaně uváděná lidská důstojnost, jejíž respektování se projevuje právě v tom, že se každý člověk ctí jako subjekt svobodného sebeurčení a svobodného spolurozhodování. Proto se hovoří o lidských právech jako o právech na svobodu. Konsensus v otázkách kolem lidských práv spočívá – přese všechna rozdílná odůvodňování, politické diskuse a procesy, právní postupy implementace v jednotlivých zemích apod. – v morálním obsahu, proto můžeme doplnit, že důvod práv je etický.

Když se v disciplíně etika hledá specifické hledisko vlastního přístupu, setkáme se nejčastěji s odpověďmi, které odkazují na zodpovědnou svobodu a lidskou důstojnost (a v tom se spatřuje moralita), včetně lidsky důstojného utváření lidské praxe.

Je zajímavou otázkou, zda kromě lidských práv, která mají přímo v názvu právo na určitou svobodu (jako např. svobodu svědomí, vyznání, shromažďování, slučování), jsou i ostatní lidská práva právy na svobodu (např. právo na spravedlivý proces či ochranu před mučením: můžeme velmi stručně odpovědět, že ano, protože se chrání člověk jako subjekt možné zodpovědnosti, bez manipulace, lámání vůle; nebo v oblasti sociálních práv a jejich ochrany pracovního života: opět ano, protože

⁵⁰⁴ Srov. např. Fritzsche K. Peter: Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten, Paderborn: UTB, 2004, s. 16-19.

chrání před jednostrannými závislostmi a z toho plynoucí nesvobodou; nebo kulturní právo na vzdělání: bez zajištěného a naplněného tohoto práva nemá daný člověk pracovní možnosti, může se stát snáze obětí trestných činů, nemůže se zasazovat za svá práva i solidárně za práva druhých, proto jej toto právo naopak uschopňuje k tomu, aby mohl vytvářet své koncepty života a účastnit se spolurozhodování v nějakém celku).⁵⁰⁵

V etickém principu lidské důstojnosti mají lidská práva normativní orientační bod-základ, který zahrnuje realistický obraz (pojetí) člověka – každý je jedinečnou bytostí, odkázanou na druhé (sociální bytost, ne izolovaná laboratorní osoba), se svými základními životními potřebami, zranitelností, konečností, strachy, zkušeností utrpení, smrtelností, slabostí, schopností taky zraňovat, působit bolest, utrpení, ponižování, strachy. Jako morální požadavky odpovídají lidská práva na různé dějinné zkušenosti bezpráví, zneužití moci, útlaku, nechráněnosti, strachu, nouze, bolesti, vykořisťování, ponižování, zranitelných dimenzí a základních existenčních potřeb člověka.

Pěkným příkladem pro vyvážené pojetí jedinečnosti, svébytnosti i vzájemné závislosti je vztah autonomie a sociální inkluze v Úmluvě o právech osob s postižením. Autonomie a sociální inkluze zde patří neoddělitelně k sobě a vzájemně se podmiňují. Bez sociální inkluze totiž prakticky nelze žít autonomii a bez autonomie nabývá sociální inkluze spíše podoby poručníkování. Autonomie podle toho není moc či síla jednotlivce odkázaného a některými odkazovaného jen na sebe, ale směřuje k sebeurčenému životu v sociálních vztazích. Sociální inkluze poskytuje prostor a oporu pro osobní utváření života.⁵⁰⁶

Lidskoprávní princip svobody je spojen neoddělitelně s principem rovnoprávnosti, který plyne ze stejné důstojnosti každého, resp. z tzv. univerzalizmu lidské důstojnosti a lidských práv, a nachází svůj výraz v tzv. antidiskriminačním jádru lidských práv, jak si vše rozvineme dále.

⁵⁰⁵ Srov. např. Lohrenscheit Claudia, Trisch Oliver: *Unterrichtsmaterialien für die Menschenrechtsbildung an Schulen. Für Schülerinnen und Schüler ab Jahrgangsstufe 8*, Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte, 2006, s. 1.

⁵⁰⁶ Srov. Úmluva o právech osob s postižením. In: <http://www.vlada.cz/assets/ppov/vzppo/dokumenty/Umluva-ve-sbirce.pdf> (12. 10. 2011); Bielefeldt Heiner: *Zum Innovationspotenzial der UN-Behindertenrechtskonvention*, Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte, 2009.

Nyní ještě dokreslíme morální znak a jeho téma svobody, lidské důstojnosti, rovnosti, spojení práv a zodpovědností výroky lidskoprávních dokumentů:

„Všichni lidé rodí se svobodní a sobě rovni v důstojnosti i právech. Jsou nadáni rozumem a svědomím a mají spolu jednat v duchu bratrství.“⁵⁰⁷

„...že zneuznání lidských práv a pohrdání jimi vedlo k barbarským činům, urážejícím svědomí lidstva, a že vybudování světa, ve kterém lidé, zbaveni strachu a nouze, budou se těšit svobodě projevu a přesvědčení, bylo prohlášeno za nejvyšší cíl lidu...“⁵⁰⁸

„Unie, vědoma si svého duchovního a mravního dědictví, se opírá o nedílné, všeobecné hodnoty lidské důstojnosti, svobody, rovnosti a solidarity...“⁵⁰⁹

Významný německý teologický etik v této souvislosti poznamenává:

„Globálně tedy ve stále silnější míře, ale také uvnitř společností krystalizují jako společný základ pole etických přesvědčení a životních stylů, která se stále více pluralizují, a chrání tím soužití před lhostejností a relativismem, aniž by ale závazně předepisovala určitou teoretickou nebo světonázorovou koncepci.“⁵¹⁰

12.1.1.2 Univerzální a rovná

Základním vztažným bodem pro nárok na platnost lidské důstojnosti a z ní vyplývajících lidských práv je lidské bytí jako takové, lidství každého člověka v jakékoli podobě. Jinými slovy: lidská práva náležejí každému člověku jen proto, že je člověkem. Neváží se tedy na nějaké znaky, vlastnosti, postavení, členství v nějakém společenství, funkci, roli, výkony, zásluhy, věk, náboženské vyznání a víru, politické či jiné přesvědčení, sexuální orientaci, pohlaví, sociální či etnický původ, rasu, barvu pleti, genetické rysy, jazyk, příslušnost k národnostní menšině, majetek, rod. Jestliže by je někdo nebo nějaká skupina chtěli přidělovat či přiznávat na základě nějakých znaků či vlastností, označuje se tento přístup jako partikularismus, který je v příkrém rozporu s univerzalismem lidské důstojnosti a lidských práv a vlastně

⁵⁰⁷ Všeobecná deklarace lidských práv, 1948, čl. 1.

⁵⁰⁸ Tamtéž, preambule.

⁵⁰⁹ Preambule Charty základních práv EU, 2000.

⁵¹⁰ Hilpert Konrad: Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte, Freiburg im Br.: Herder, 2001, s. 26.

s jádrem lidskoprávní myšlenky. Lidská práva nejsou jen nějakými zvláštními právy spojovanými s nějakou funkcí, rolí, vlastností. Pro stát z univerzalizmu vyplývá povinnost zacházet se všemi občany rovnoprávně a pro každého občana zase povinnost uznávat stejná práva druhých, což lze vystihnout rčením, že „moje práva mají hranice v rovných právech druhých“.

Jedná se o práva, která náležejí všem stejným způsobem.

Znak či aspekt univerzální a rovná (práva) nás přivedl k tomu, co se nazývá anti-diskriminačním jádrem lidských práv, tzn. k zákazu diskriminace jako strukturálnímu principu lidských práv. Doložíme si to zněním dvou lidskoprávních dokumentů, jednoho na globální úrovni a druhého na úrovni regionální:

„Každý má všechna práva a všechny svobody stanovené touto deklarací bez jakéhokoli rozdílu rasy, barvy, pohlaví, jazyka, náboženství, politického nebo jiného smýšlení, národnostního nebo sociálního původu, majetku, rodu nebo jiného postavení.“⁵¹¹

„Každá diskriminace z jakéhokoli důvodu, např. z důvodu pohlaví, rasy, barvy pleti, etnického nebo sociálního původu, genetických rysů, jazyka, náboženského vyznání nebo víry, politického nebo jakéhokoli jiného přesvědčení, příslušnosti k národnostní menšině, majetku, rodu, zdravotního postižení, věku či sexuální orientace se zakazuje.“⁵¹²

Ze srovnání obou citovaných textů vychází, že se rozšířily znaky, které by mohly znamenat diskriminaci. Zde krátce ještě doplníme a poukážeme na neshody a napětí a s tím spojené důsledky pro zacházení s danou lidskou bytostí, které souvisejí s otázkou a odpovědí na ni. Jde o to, zda i vývojové fáze lidského života představuje znak pro uznání, resp. přiznání nebo nepřiznání lidské důstojnosti a z toho plynoucích lidských práv. Míříme tím k lidským bytostem, které nejsou způsobilé o sobě rozhodovat a spolurozhodovat s ostatními, a to buď ještě ne (např. před narozením, kojenci), dočasně ne (např. lidé v kómatu), nebo trvale ne (např. zbavení právní způsobilosti, některé případy lidí s postižením). Existují totiž zastánci takového přístupu, který těmto zmíněným lidským bytostem nepřiznává morálně-právní status lidské důstojnosti a s ní spojených lidských práv, včetně např. práva na život. Po-

⁵¹¹ Všeobecná deklarace lidských práv, čl. 2, odst. 1.

⁵¹² Charta základních práv EU, článek 21 Zákaz diskriminace, odst. 1.

važujeme takové snahy – zde z hlediska univerzality lidských práv – za neslučitelné s pojetím univerzálních lidských práv a za projev nebezpečného partikularismu.

12.1.1.3 Vrozená a nezczitelná (nezadatelná)

Výraz vrozená je metaforický. Chce vystihnout skutečnost, že se lidská práva nezískávají, nezasluhují, znovu nepřijímají, nepropůjčují a ani neztrácejí. Prostě že je nikdo takto nějak nepřiděluje, nepřiznává, neodebírá, ale že se jejich oprávnění zakládá na lidském bytí. Toto oprávnění, tato lidská práva je možno ze strany státu či jedinců jen uznat. Zdůrazňuje se tím i zvláštní postavení lidských práv. Jejich uznání není vázáno ani na plnění povinností. Při porušení povinností plynoucích z lidských práv nastanou sankce či přijde kritika nebo omezení některých práv (např. u osob ve výkonu trestu), ale jádro základních lidských práv zůstává (např. právo na život či zákaz mučení u osoby ve výkonu trestu).

12.1.1.4 Předstátní a předpozitivní

Jedná se o morální práva s univerzální platností pro všechny lidi, jež je nezávislá na faktickém uznání či porušování a existuje před implementací do zákonodárství konkrétního státu. Předcházejí proto státnímu právu a nabízejí odpověď na otázku etiky práva „které právo je spravedlivé?“, jež chce poukázat na fakt a zkušenosti, že soubor právních norem a proces jejich tvorby a sepsání (tzv. pozitivní právo) nezajistí samo o sobě rovné zacházení a spravedlnost, ale že potřebuje stěžejní měřítko, která je mohou přezkoumat a testovat (předpozitivní).

Rovněž se popisuje role lidských práv, která znamená, že odůvodňují, uskutěčňují a chrání legitimitu státního vládnutí, včetně tzv. demokratických vlád. Na zkušenostech dvou totalitních zločinných režimů 20. století lze doložit, že je možno páchat zločiny i podle zákonů a že zločin podle zákona nepřestává být zločinem. Mnozí pachatelé jako přívrženci těchto režimů či jejich obhájci se odvolávali na tehdy platné zákony a třeba i tehdy platnou morálku, přesto byli aspoň někteří odsouzeni např. za zločiny proti lidskosti. Takový rozsudek potřeboval právě měřítko, na základě nichž byly odsouzeny i ony zákony, které byly protiprávní a nelegitimní.

12.1.1.5 Pozitivně-právní (legální)

Dáme nejprve slovo preambuli Všeobecné deklarace lidských práv: „*Valné shromáždění vyhláší tuto Všeobecnou deklaraci lidských práv jakožto společný cíl*

pro všechny národy a všechny státy za tím účelem, aby se každý jednotlivec a každý orgán společnosti, máje tuto deklaraci stále na mysli, snažil vyučováním a výchovou rozšířit úctu k těmto právům a svobodám a zajistit postupnými opatřeními vnitrostátními i mezinárodními jejich všeobecné a účinné uznávání a zachovávání jak mezi lidem členských států samých, tak i mezi lidem území, jež jsou pod jejich pravomocí.“

A dále rozvineme, že morální práva či tak zásadní etická měřítko by ale zůstala pouhým apelem, kdyby se nestala součástí právního systému (platný systém právních norem – tzv. pozitivní právo). Tento znak či aspekt lidských práv právě vyjadřuje, že se morální práva stávají „silnými“ právy tím, že se kodifikují (uzákoní), tzn. implementují (=státy je zavedou do svého právního řádu a aplikují, uplatní v něm) do zákonodárství dané země. Stávají se tzv. základními ústavními právy (např. Listina základních práv a svobod jako součást ústavního pořádku ČR⁵¹³). Platí potom uvnitř určitého právního celku jako propůjčené, právně žalovatelné nároky, jejichž porušení se může trestat státními donucovacími prostředky. Vystihuje se tím tedy legální nárok jedince nebo skupiny na respektování, ochranu a zajištění lidských práv. Morální práva se mohou prosazovat právními institucemi. Zkušenosti bezpráví v rámci státu odkazují na potřebu nadnárodní roviny – lidská práva jsou součástí mezinárodního práva.

Rozlišují se tři roviny vydávání dokumentů:

a) globální (OSN, např. Všeobecná deklarace lidských práv; Úmluva o právech dítěte; Úmluva o právech osob s postižením);

b) regionální (konvence v Evropě, Americe, Africe - př. Rada Evropy: Evropská Úmluva o ochraně lidských práv a základních svobod, 1950; Americká konvence o lidských právech, 1978; Lidská práva v Africe- Banjul Charta lidských práv a práv národů, 1981; Arabská charta lidských práv, 2004; EU-Charta základních práv EU, 2000; zde můžeme ještě zmínit příslušné soudy pro lidská práva: Mezinárodní trestní tribunál v Haagu – OSN; Soud pro lidská práva ve Štrasburku – Rada Evropy; Soud pro lidská práva v Luxemburku – EU);

c) rovina jednotlivých států (ústavy; např. již uvedená Listina základních práv a svobod ČR).

⁵¹³ Srov. např. In: <http://www.helcom.cz/view.php?cisloclanku=2005020102> (13. 10. 2011).

Vše můžeme shrnout skutečností, že lidská práva jsou také – jak jsme již výše naznačili – měřítkem pro spravedlnost pozitivního práva a legitimitu politického vládnutí. Přes pozitivní právo získávají přesnou podobu a sílu k prosazování, nicméně stále přitom odkazují nad právní rovinu tím, že uplatňují etický požadavek, který má důvod v respektování důstojnosti člověka jako subjektu, člověka, jenž je způsobilý k vlastní zodpovědnosti a spoluzodpovědnosti (včetně těch, kdo buď ještě ne, dočasně či trvale ne, nebo už nejsou způsobilí; jinak bychom opomenuli osoby či skupiny osob a nebylo by možno uvažovat o univerzalitě lidských práv). Lidská práva jsou tedy nástrojem kritiky a změny.

12.1.1.6 Kritická

Díky lidským právům je k dispozici nástroj s vysokou právní a morální silou, který umožňuje kritizovat poměry, v nichž není dostatečně respektována, chráněna či zajištěna lidská důstojnost a z ní plynoucí lidská práva. Kriticko-normativní idea lidských práv směřuje ke změně „poměrů“, aby mohli lidé utvářet svůj život se sebeurčením bez diskriminace. V tomto smyslu jsou lidská práva kritickým stimulem trvalé změny.⁵¹⁴

V předchozím textu jsme zasadili lidská práva na rozhraní práva a mravnosti a nyní zde můžeme potvrdit a odůvodnit, že je tomu tak proto, že zavazují k uskutečňování mravních norem v politickém utváření společnosti a na druhé straně činí pozitivní právo kritizovatelné se zřetelem na etickou ideu spravedlnosti.⁵¹⁵

Můžeme ještě připojit, že s tímto znakem souvisí věcný původ lidských práv, totiž že jsou odpovědí na zkušenosti strukturálního bezpráví, jež se má jejich prosazováním překonávat. Jsou výsledkem procesu učení a další citlivosti na různé diskriminace – tento proces je neuzavřený. Proto i katalog fundamentálních lidských práv není statický. Protože odpovídají – jak jsme již četli výše v příspěvku – na různé dějinné zkušenosti bezpráví, podléhá i jejich formulace dějinné změně. Nakonec každá morálka je v tomto smyslu dějinná. V různých dobách a letech přijaté

⁵¹⁴ Srov. také např. v českém jazyce Maier Hans: Lidská práva – nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci. In: Hanuš Jiří (ed.): Lidská práva. Nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci, Brno: CDK, 2001, s. 8-10.

⁵¹⁵ Srov. např. Hilpert Konrad: Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte, s. 25-26; Lexikon der christlichen Ethik, Band 2 (L-Z), Freiburg im Br.: Herder, 2003, s. 1163-1165.

dokumenty ukazují rovněž na zkušenost, že se může rozvíjet zmíněná vnímavost-citlivost pro různé diskriminace a porušování rovné důstojnosti a svobody (např. Úmluva o právech dítěte z roku 1989 jako vrchol a základ etap vnímání dítěte a dětství v dějinách; Úmluva o právech osob s postižením z roku 2006 – opět jako dosavadní vrchol rozumnění tomu, co znamená postižení; práva žen – Úmluva o odstranění všech forem diskriminace žen ve své preambuli kromě jiného konstatuje, že „*státy, smluvní strany mezinárodních paktů o lidských právech, mají povinnost zabezpečit rovnoprávnost mužů a žen při využívání všech hospodářských, sociálních, kulturních, občanských a politických práv*“; jsou dále však znepokojeny tím, že „*bez ohledu na tyto dokumenty nadále existuje rozsáhlá diskriminace žen a že v podmínkách chudoby mají ženy nejmenší přístup k výživě, zdravotnictví, vzdělání, školení a pracovním příležitostem a jiným potřebám*“; a připomínají dále, že „*diskriminace žen porušuje zásady rovnosti práv a respektování lidské důstojnosti, je překážkou pro účast žen, na rovnoprávném základě s muži, v politickém, společenském, hospodářském a kulturním životě jejich zemí, zabraňuje růstu blahobytu společnosti a rodiny a znesnadňuje plný rozvoj možností žen ve službě pro jejich země a pro lidstvo...*“⁵¹⁶).

Z důvodu této korelace mezi dějinnými podmínkami a lidskoprávními obsahy nemůže existovat žádný vyčerpávající a na čase nezávislý, platný seznam lidských práv. Zkušenosti bezpráví a určitá i latentně přítomná ohrožení se proto fixují jako poznání, za něž nesmí lidstvo na své další cestě *nikdy více* upadnout (např. právo na život a bezpečnost, právo na osobní vlastnictví, právo na ochranu před svévolí při provádění soudních opatření, právo na náboženskou svobodu a svobodu svědomí a právo na sdružování).⁵¹⁷

Řečené budeme ilustrovat slovy preambule mateřského dokumentu lidských práv: „*zneuznání lidských práv a pohrdání jimi vedlo k barbarským činům, urážejícím svědomí lidstva, a že vybudování světa, ve kterém lidé, zbaveni strachu a nouze, budou se těšit svobodě projevu a přesvědčení, bylo prohlášeno za nejvyšší cíl lidu, že je*

⁵¹⁶ Úmluva o odstranění všech forem diskriminace žen, OSN, 1979. In: <http://www.helcom.cz/view.php?cisloclanku=2004112301> (14. 10. 2011).

⁵¹⁷ Srov. také Hilpert Konrad: *Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*, s. 25-26; *Lexikon der christlichen Ethik, Band 2 (L-Z)*, s. 1163-1165.

*nutné, aby lidská práva byla chráněna zákonem, nemá-li být člověk donucen uchylovat se, když vše ostatní selhalo, k odboji proti tyranii a útlu...*⁵¹⁸

Katalog lidských práv je také otevřen interkulturalitě (dialogu kultur, náboženskému dialogu). Na pozadí bolestných zkušeností bezprávní lze rovněž ukázat důležitost lidskoprávního vzdělávání v současnosti.⁵¹⁹

12.1.1.7 Nedílná a vzájemně závislá a podmíněná

Nejčastěji se setkáme s dělením katalogu lidských práv na občanská, politická, sociální, hospodářská a kulturní. V prosinci roku 1966 byly současně předloženy k podpisu a následné ratifikaci dva protokoly:

Mezinárodní protokol o občanských a politických právech a Mezinárodní protokol o sociálních, hospodářských a kulturních právech. Oba stejně ve svých preambulích uvádějí, že *„ideálu svobodné lidské bytosti těšící se občanské a politické svobodě a svobodě od strachu a nedostatku možno dosáhnout jen tehdy, jestliže budou vytvořeny takové podmínky, v nichž bude moci každý požívat svých občanských a politických práv, jakož i svých práv hospodářských, sociálních a kulturních“*⁵²⁰.

Vídeňská konference o lidských právech z roku 1993 konstatuje, že jsou lidská práva univerzální, nedílná, vzájemně závislá a vzájemně podmíněná.⁵²¹

V druhém článku pak zaznívá, že všichni lidé mají právo na sebeurčení a na základě tohoto práva rozhodují o svém politickém statusu, svobodně uskutečňují svůj ekonomický, sociální a kulturní rozvoj.⁵²²

⁵¹⁸ Všeobecná deklarace lidských práv, 1948. Nemusíme ani dodávat, že se jedná o reakci na otřesné zkušenosti spojené s nacistickým režimem a druhou světovou válkou.

⁵¹⁹ Německá nadace „Erinnerung-Verantwortung-Zukunft“ (Paměť-Zodpovědnost-Budoucnost) se sídlem v Berlíně právě podporuje vybrané projekty v určitých zemích, které prokáží spojení historických zkušeností bezpráví a příslušné lidskoprávní tematiky. Autor tohoto příspěvku je hlavním řešitelem jednoho takového podpořeného projektu, a to s názvem Lidská práva lidí s postižením, smrtelně nemocných a umírajících na pozadí nacistického programu Euthanasie. Jedním z hlavních produktů tohoto projektu bude publikace.

⁵²⁰ In: <http://www.helcom.cz/view.php?cislocianku=2005020103>, <http://www.helcom.cz/view.php?cislocianku=2005020104> (13. 10. 2011).

⁵²¹ Vienna Declaration and Programme of Action, čl. 5: *„All human rights are universal, indivisible, interdependent and interrelated“*. In: <http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/%28symbol%29/a.conf.157.23.en> (13. 10. 2011).

⁵²² Tamtéž: *„All peoples have the right of self-determination. By virtue of that right they freely determine their political status, and freely pursue their economic, social and cultural development“*

Není proto přijatelné, aby některý stát vybíral a deklaroval, že bude respektovat, chránit a zajišťovat jen např. občanská a politická práva a nerespektovat, nechránit a nezajišťovat práva sociální, hospodářská a kulturní, nebo naopak. Příklady jednotlivých občanských, politických, sociálních, hospodářských a kulturních práv si uvedeme později při představení dělení lidských práv.

Potvrzuje se pojetí člověka jako individuální i sociální, resp. solidární bytosti, či celostní bytosti se všemi jejími rozměry. Nakonec i takové základní právo na svobodu vyznání v sobě obsahuje individuální i sociální rozměr (např. prožívání a slavení víry ve společenství, sociální jednání ve prospěch potřebných).

K tomuto znaku také patří, že i když je základem lidských práv lidská důstojnost v jednotném čísle, lidská práva z ní odvozená existují jen v plurálu. Množina či katalog lidských práv tvoří spojitost vzájemně podmíněných a závislých jednotlivých práv. Vzájemná podmíněnost a závislost je buď komplementární, tzn. že nezajištěním či porušením jednoho práva se porušuje i právo jiné (např. porušením již někde výše zmíněného práva na vzdělání se porušuje následně i právo na svobodu projevu a informování, na svobodu zvolit si povolání a právo na práci), nebo napjatá (např. na právo svobodu projevu má své hranice, není absolutní, a je tedy omezeno právem druhého, aby nebyla poškozena jeho čest nebo aby nebyl diskriminován).

To neubírá nic na skutečnosti, že se tato práva jako kriticko-normativní, univerzální a nedílná ve vzájemném vztahu doplňují v naplňování společného cíle, totiž v utváření svobodného sociálního řádu, který odpovídá lidské důstojnosti. Lidská důstojnost se uznává a naplňuje v právech rovné solidární svobody, která odpovídají trojici principů „svoboda, rovnost, solidarita“. Odmítá se jak autoritářský kolektivismus, tak sociální vyloučení.

12.2 Nejrozšířenější kategorizace a diferenciacie lidských práv

U představení hlavních znaků lidských práv – resp. u bodu nedílná a vzájemně podmíněná a závislá - jsme si přislíbili, že si u pojednání o neznámějším dělení lidských práv ukážeme některá jednotlivá práva z různých kategorií lidských práv. Nyní k tomuto kroku proto přistoupíme a předložíme si nejrozšířenější dělení lidských práv a následně určitý model rozvrstvení lidských práv v rámci jejich rozšiřování a rozvoje.

Na příkladu dvou mezinárodních paktů jsme poznamenali několik výrazů, které ukazují na určitou diferenciaci a kategorizaci lidských práv. Ta však nic nemění

na podstatném znaku nedílných a vzájemně podmíněných a závislých lidských práv. Katalog zahrnující všechna práva z těchto nadepsaných kategorií bychom našli i v jiných dokumentech, např. v Úmluvě o právech dítěte či v Chartě základních práv EU.

12.2.1 Občanská a politická práva

Brání státu, aby něco konal, a opravňují naopak občany, aby něco konali.

12.2.1.1 Občanská práva⁵²³

Představují především liberální práva na ochranu, z nichž můžeme jmenovat osobní svobodu, integritu a nedotknutelnost osoby, svobody vyznání, svědomí, projevu, soukromí. Vzhledem k zajímavému a podnětnému členění Charty základních lidských práv EU: hlavy Důstojnost-Svobody-Rovnost-Solidarita-Práva občanů-Spravedlnost budeme kromě příslušného mezinárodního paktu vybírat příklady jednotlivých práv z této Charty a dále samozřejmě z Listiny základních práv a svobod ČR (dále jen Listina).

Každému náleží právo na život (čl. 2 Charty, čl. 6 Paktu),

na osobní integritu (čl. 3 Charty; odst. 1 rozvádí na právo na osobní tělesnou a duševní integritu),

zákaz mučení a nelidského nebo ponižujícího zacházení nebo trestu (čl. 4 Charty, čl. 7 Paktu), právo na svobodu a bezpečnost: „*Každý má právo na respektování svého soukromého a rodinného života, obydlí a dopravovaných zpráv*“ (čl. 7 Charty; srov. čl. 9 a 17 Paktu – včetně ochrany před útoky proti cti a pověsti),

právo na svobodu myšlení, svědomí a náboženského vyznání (čl. 10 Charty, čl. 18 Paktu),

na svobodu projevu a informování (čl. 11 Charty, čl. 19 Paktu).

Listina zaručuje dle čl. 6, že „*Každý má právo na život. Lidský život je hoden ochrany již před narozením*“;

nedotknutelnost osoby a jejího soukromí (čl. 7 odst. 1), že „*Nikdo nesmí být mučen ani podroben krutému, nelidskému nebo ponižujícímu zacházení nebo trestu*“ (odst. 2);

⁵²³ Zde můžeme odkázat jako na určité rozvinutí či doplnění na příspěvek kolegy Petra Jandejska Lidská práva a občanská společnost a na téma výhrady svědomí.

dle článku 10 „Každý má právo, aby byla zachována jeho lidská důstojnost, osobní čest, dobrá pověst a chráněno jeho jméno.

(2) Každý má právo na ochranu před neoprávněným zasahováním do soukromého a osobního života.

(3) Každý má právo na ochranu před neoprávněným shromažďováním, zveřejňováním nebo jiným zneužíváním údajů o své osobě“;

dále je zaručena svoboda myšlení, svědomí a náboženského vyznání: „Každý má právo změnit své náboženství nebo víru anebo být bez náboženského vyznání“ (čl. 15 odst. 1), „Každý má právo svobodně projevat své náboženství nebo víru buď sám nebo společně s jinými, soukromě nebo veřejně, bohoslužbou, vyučováním, náboženskými úkony nebo zachováváním obřadu“ (čl. 16 odst. 1).

Citací posledního článku zamýšlíme současně propojení s místem, v němž jsme svobodu vyznání použili jako příklad pro celostní chápání člověka i v rámci lidských práv, tzn. pro individuální i sociální rozměr. Rovněž jsme jinde odkázali zájemce na delší hlubší systematické probrání základního lidského práva na svobodu vyznání. Zde můžeme ještě přiložit odkaz na zprávu Českého helsinského výboru o svobodě vyznání v ČR⁵²⁴.

12.2.1.2 Politická práva

Odrážejí myšlenku demokratické participace a z nich lze uvést právo na svobodu shromažďovací a sdružovací (čl. 12 Charty, čl. 21 a 22 Paktu),

právo volit a kandidovat (čl. 39 a 40 Charty, čl. 25 Paktu),

petiční právo (čl. 44 Charty).

Listina nadepisuje oddíl druhý Politická práva, který spadá do Hlavy druhé Lidská práva a základní svobody a navazuje na oddíl první Základní lidská práva a svobody.

Mezi politickými právy najdeme např. petiční právo (čl. 18);

právo se pokojně shromažďovat (čl. 19), v jehož odst. (2) se nám objeví výraz „mravnosti“, a proto jej zmíníme. Tento odstavec ukazuje, že právo se shromažďovat není absolutní a že podléhá možným zákonným omezením, která jsou odůvodněna takto: „v případech shromáždění na veřejných místech, jde-li o opatření

⁵²⁴ Viz Štampach O. Ivan: Zpráva o svobodě vyznání v ČR v roce 2009. In: <http://www.helcom.cz/view.php?cisloclanku=1970010107> (15. 10. 2011).

v demokratické společnosti nezbytná pro ochranu práv a svobod druhých, ochranu veřejného pořádku, zdraví, mravnosti, majetku nebo pro bezpečnost státu. Shromáždění však nesmí být podmíněno povolením orgánu veřejné správy“.

Také si můžeme připomenout, že jedno právo zde „naráží“ na druhé či další práva druhých, a proto se musí v daném případě zvažovat a rozhodnout, kterému náleží vyšší právní a morální síla. Bylo by asi velmi zajímavé naslouchat při nějakých právních výkladech a sporech interpretaci pojmů zdraví a mravnost...; stejně tak platí omezení pro svobodu projevu a právo na informace (Listina, čl. 17): každý má samozřejmě, ale i sice „právo vyjadřovat své názory slovem, písmem, tiskem, obrazem nebo jiným způsobem, jakož i svobodně vyhledávat, přijímat a rozšiřovat ideje a informace bez ohledu na hranice státu“ (odst. 2), cenzura je nepřipustná (odst. 3), nicméně „Svobodu projevu a právo vyhledávat a šířit informace lze omezit zákonem, jde-li o opatření v demokratické společnosti nezbytná pro ochranu práv a svobod druhých, bezpečnost státu, veřejnou bezpečnost, ochranu veřejného zdraví a mravnosti“ (odst. 4);

právo se svobodně sdružovat (čl. 20);

„právo postavit se na odpor proti každému, kdo by odstraňoval demokratický řád lidských práv a základních svobod, založený Listinou, jestliže činnost ústavních orgánů a účinné použití zákonných prostředků jsou znemožněny“ (čl. 23).

12.2.2 Hospodářská, sociální a kulturní práva

Zavazují stát, aby něco podnikl k tomu, aby zajistil všem občanům lidsky důstojné životní podmínky, kterých by nebylo možno dosáhnout bez státních aktivit. Jak jsme sledovali a odůvodňovali výše, považují se lidská práva za práva na svobodu. Hospodářská, sociální a kulturní práva chrání svobodu, sebeurčení všech a působí na společnost, aby se v ní lidé mohli svobodně rozvíjet: „Chrání proto způsobilost člověka a podporují podmínky, aby bylo možno v hospodářských, sociálních a kulturních oblastech života jednat ve svobodě s vlastní zodpovědností a na základě sebeurčení“⁵²⁵.

V návaznosti na řečené si uvedeme příklady některých těchto práv.

⁵²⁵ Lohrenscheit Claudia, Trisch Oliver: Unterrichtsmaterialien für die Menschenrechtsbildung an Schulen. Für Schülerinnen und Schüler ab Jahrgangsstufe 8. Wirtschaftliche, soziale und kulturelle Menschenrechte, s. 2.

Začneme v kontextu publikace právem na vzdělání. Čl. 14 Charty zajišťuje každému právo na vzdělání, na odbornou přípravu a na další vzdělávání (odst. 1). Ve stejném duchu vyznívá čl. 13 Paktu, který však dále rozvíjí cíl vzdělání:

„vzdělání bude směřovat k plnému rozvoji lidské osobnosti a smyslu pro její důstojnost a posílení úcty k lidským právům a základním svobodám“ a umožní všem osobám „účinnou účast ve svobodné společnosti, napomáhat k vzájemnému porozumění, snášenlivosti a přátelství mezi všemi národy a všemi rasovými, etnickými a náboženskými skupinami, jakož i k rozvoji činnosti Organizace spojených národů pro zachování míru“ (odst. 1);

smluvní strany paktu se potom v odstavci 2 písmeno e) zavazují k tomu, že bude *„na všech stupních aktivně usilováno o rozvoj školského systému, bude zaveden přiměřený systém stipendií a soustavně budou zlepšovány materiální podmínky vyučujících“*; v souvislosti ještě s tématem etického vzdělávání můžeme přechíst odst. 3 Paktu a čl. 14 odst. 3 Charty, v němž se smluvní státy zavazují k tomu, že budou *„respektovat svobodu rodičů, případně poručníků, zvolit pro jejich děti jiné školy než ty, které byly zřízeny veřejnými orgány, které odpovídají takové minimální úrovni vzdělání, jaká je stanovena nebo schválena státem, a zajišťovat náboženskou a morální výchovu jejich dětí ve shodě s jejich vlastním přesvědčením“ (Pakt)*

a že *„Svoboda zakládat vzdělávací zařízení při náležitém respektování demokratických zásad a práva rodičů podle jejich náboženského a filosofického přesvědčení a pedagogických názorů zajišťovat vzdělání a učení svých dětí musí být respektována v souladu s vnitrostátními zákony, které upravují uplatňování této svobody a tohoto práva“ (Charta).*

Právo každého na vzdělání zaručuje i Listina (čl. 33 odst. 1) a rozvíjí, že *„Občané mají právo na bezplatné vzdělání v základních a středních školách, podle schopností občana a možností společnosti též na vysokých školách“ (odst. 2).*

Jinak Listina má nadepsána Hospodářská, sociální a kulturní práva u Hlavy čtvrté. Setkáme se zde se s právem na svobodnou volbu povolání a přípravu k němu (čl. 26 odst. 1), s právem *„získávat prostředky pro své životní potřeby prací. Občany, kteří toto právo nemohou bez své viny vykonávat, stát v přiměřeném rozsahu hmotně zajišťuje“ (odst. 2);* s právem zaměstnanců na *„spravedlivou odměnu za práci a na uspokojivé pracovní podmínky“ (čl. 28);* s právem žen, mladistvých a osob s postižením na zvýšenou ochranu zdraví při práci a na zvláštní pracovní podmínky

(čl. 29 odst. 1) a právem mladistvých a osob s postižením na zvláštní ochranu v pracovních vztazích a na pomoc při přípravě povolání (odst. 2);

s právem na zdraví dle čl. 31: „*Občané mají na základě veřejného pojištění právo na bezplatnou zdravotní péči a na zdravotní pomůcky za podmínek, které stanoví zákon.*“

Článek 15 Charty hovoří v tomto kontextu o svobodě zvolit si povolání a o právu na práci, o právu na bezplatné zprostředkování práce (čl. 29), o právu na spravedlivé a slušné pracovní podmínky (čl. 31), které jsou specifikovány ve dvou odstavcích, přičemž ten první stanovuje, že „*každý pracovník má právo na pracovní podmínky respektující jeho zdraví, bezpečnost a důstojnost*“.

Smluvní státy uznávají prostřednictvím článku 6 odstavec 1 Paktu právo na práci a zavazují se, že „*učiní příslušné kroky k ochraně tohoto práva*“. Na odstavci 2 si budeme ještě ilustrovat onu výše v textu naznačenou tzv. třídu lidskoprávních povinností, která zahrnuje závazek státu nejen respektovat, chránit, ale i zajišťovat základní lidská práva, a nedílnost lidských práv: „*Opatření, jež mají být učiněna státy, smluvními stranami Paktu, k dosažení plného uskutečnění tohoto práva, budou zahrnovat programy technického a odborného zaškolení a výcviku, plány a prostředky k dosažení stálého hospodářského, sociálního a kulturního rozvoje a plné a produktivní zaměstnanosti za podmínek zajišťujících jednotlivci základní politické a hospodářské svobody.*“

A ještě zmíníme právo každého na ochranu zdraví, jak jej zaručuje článek 31 Listiny: „*Občané mají na základě veřejného pojištění právo na bezplatnou zdravotní péči a na zdravotní pomůcky za podmínek, které stanoví zákon.*“

Smluvní státy Paktu uznávají v článku 12 „*právo každého na dosažení nejvyšší dosažitelné úrovně fyzického a duševního zdraví*“ (odst. 1) a zavazují se učinit příslušná opatření „*k dosažení plného uskutečnění tohoto práva*“ (odst. 2 písmena a) – d)).

Konečně článek 35 Charty nadepsaný Ochrana zdraví ustanovuje, že „*Každý má za podmínek stanovených zákony a praxí jednotlivých států právo na preventivní zdravotní péči a na lékařské ošetření...*“

12.2.3 Solidární práva

Ještě se někdy uvádějí tzv. solidární práva, k nimž se řadí např. právo na rozvoj, životní prostředí a mír. Otázkou zůstává, kdo je adresátem závazku, v každém

případě se podotýká, že uskutečnění těchto práv vyžaduje spolupráci mezinárodního společenství.⁵²⁶

Jako příklad můžeme uvést Deklaraci z Ria o životním prostředí a rozvoji z roku 1992, v němž zaznívá několik zásad, z nichž můžeme vybrat Zásadu 1, podle níž jsou „*Lidské bytosti ve středu úsilí o trvale udržitelný rozvoj. Mají právo na zdravý a produktivní život v harmonii s přírodou*“; „*Mír, rozvoj a ochrana životního prostředí jsou vzájemně závislé a neoddělitelné*“ (Zásada 25)⁵²⁷.

Je jasné, že jednotlivé kategorie a jednotlivá práva zvou k hlubšímu pojednání a výkladu a vyžadují to. Můžeme zde aspoň odkázat na jednotlivé výbory OSN pro jednotlivé kategorie či zvláště zranitelné skupiny pro porušování lidských práv a jejich interpretace a závěrečné zprávy jednotlivým zemím.

Nabídnuté seznámení chce také přispět k dalším diskusím a případnému hlubšímu studiu.

12.3 Koncepte hlavních dimenzí lidských práv

Toto rozvrstvení lidských práv nechce zachycovat historický vývoj, spíše navazuje na téma věcného původu lidských práv, a sice jako odpovědi na bolestné zkušenosti bezpráví, které je třeba překonat a před nimiž se lidé potřebují chránit. Načrtává proto spíše systematické obsahové hledisko rozšiřování a rozvoje lidských práv.⁵²⁸

Někdy se místo dimenzí používá označení generace.

12.3.1 Dimenze první

První dimenze vyznačuje práva, která směřují k ochraně lidské důstojnosti a lidského života (např. právo na život, zákaz mučení a nelidského zacházení, zákaz otroctví a nucených prací, právo na svobodný rozvoj osobnosti) a zahrnují procesní záruky lidských práv (např. právo na spravedlivý proces, presumpce nevinny). Jedná se o klasická práva na ochranu prostoru pro osobní jednání a život, který je

⁵²⁶ Srov. Fritzsche K. Peter: Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten, s. 22.

⁵²⁷ Deklarace z Ria o životním prostředí a rozvoji, OSN, CONF. 151/26, 1992.
In: <http://www.un-documents.net/rio-dec.htm> (15. 10. 2011).

⁵²⁸ Srov. např. Fritzsche K. Peter: Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten, s. 24.

chráněn před ataky zvnějšku, zejména ze strany státu. Označují se proto jako negativní práva na ochranu⁵²⁹.

12.3.2 Dimenze druhá

Druhá dimenze zahrnuje politická práva a svobody (např. aktivní a pasivní volební právo, svoboda vyznání, svědomí, projevu, myšlení, shromažďování, sdružování, tisku).

O politických právech se mluví jako o pozitivních právech na účast, protože zajišťují, že se mohou lidé účinně účastnit rozhodovacích procesů, které se týkají všech.⁵³⁰

12.3.3 Dimenze třetí

Třetí dimenze obsahuje hospodářská, sociální a kulturní práva (viz výše a ještě doplníme o právo na pitnou vodu, výživu, oblečení, sociální zabezpečení, přiměřený životní standard). Ta se označují jako pozitivní práva na podíl, protože zabezpečují rámcové podmínky, které mají umožnit uskutečňování práv na svobody a politických práv na účast.⁵³¹

12.3.4 Dimenze čtvrtá

Čtvrtou, nejvíce diskutabilní dimenzí, jsou práva nově se utvářející, jejichž povaha je smíšená (tzn. že jsou individuální i kolektivní: právo na přístup k informacím, na zdravé a čisté životní prostředí, na přírodní zdroje a nedotčenou přírodu, na mír, na společné dědictví lidstva).

Vzhledem k tomu, že reagují na nespravedlivé rozdělování zdrojů a životních možností mezi národy, tematizují se jako práva na solidaritu, která znamenají požadavky na každou zodpovědnou politiku. Právním subjektem zde nejsou jednotlivé osoby, ale národy, proto se jim nepřiznává v užším smyslu slova status lidských práv a nazývají se kolektivními právy, která nemají předstátní charakter, ale jako standardy pro jednání státu mají vztah k lidským právům.⁵³²

⁵²⁹ Srov. Gesetz und Evangelium. Eine Studie, auch im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen. Ergebnis eines Studienprozesses der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), s. 135.

⁵³⁰ Srov. tamtéž, s. 136.

⁵³¹ Srov. tamtéž.

⁵³² Srov. tamtéž, s. 136-137.

12.4 Lidská práva v biomedicínsko-etických diskusích

Dalším příkladem bude oblast biomedicíny, resp. biomedicínsko-etických diskusí, a role a postavení lidských práv v nich.

Členské státy Rady Evropy se například zavázaly v Úmluvě o lidských právech a biomedicíně, že budou chránit a zajišťovat lidskou důstojnost a základní práva a svobody každého jednotlivce v souvislosti s aplikací biologie a medicíny.⁵³³ Snad si zaslouží prostor malá poznámka, že přijetí takového dokumentu neznamená, že by hned všichni v oblasti lidských práv a etiky, resp. biomedicínské etiky, text nekriticky přijali a doporučovali k ratifikaci. Doložit můžeme tuto zkušenost interpretací této úmluvy některými německými (teologickými) etiky, kteří ji kritizovali zejména za to, že nedostatečně chrání osoby, které nejsou způsobilé dát souhlas v rámci pokusů na nich prováděných, a embrya.⁵³⁴ Na tom je přinejmenším vidět, že existence a přijetí nějakého takového dokumentu na politické úrovni ještě nezaručuje bezproblémovost, dostatečnou ochranu všech osob za různých okolností a že potřebuje kritickou četbu a interpretaci ze strany odborné veřejnosti.

Dále je patrné, že přijetí takového dokumentu znamená také určitý politický kompromis, aby byla možná shoda. Rovněž lze vyčíst skutečnost známou i s ohledem na platnost zákonů v právním demokratickém státě, že totiž platnost určitých zákonů, tzn. legální úprava, pro každého neznamená hned legitimitu.⁵³⁵

V uvedené úmluvě nebyli tematizováni lidé umírající a smrtelně nemocní, proto bylo vzhledem k mnoha problémům v této fázi života přijato na úrovni Rady Evropy Doporučení č. 1418/1999 o ochraně lidských práv a důstojnosti nevyléčitelně nemocných a umírajících, jež je spíše známo pod označením Charta práv umírajících.⁵³⁶

⁵³³ Srov. Úmluva na ochranu lidských práv a důstojnosti lidské bytosti v souvislosti s aplikací biologie a medicíny, Oviedo, 1997. In: <http://www.helcom.cz/view.php?cisloclanku=2005020124> (7. 10. 2011).

⁵³⁴ Např. Mieth Dietmar: Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg im Br.: Herder, 2002, s. 334-343.

⁵³⁵ Jen krátce nějaký příklad: za určitých přesně vymezených okolností zákonem dovolené potraty nevedou k závěru, že jsou pro všechny ženy a muže morálně přijatelné, resp. i když je zákon takovým způsobem dovoluje a netrestá, pro mnohé jsou i tak nelegitimní z eticko-právních důvodů. Legální se tedy nerovná legitimní. Podobně by bylo možno ilustrovat příkladem euthanasie.

⁵³⁶ Srov. Doporučení Rady Evropy č. 1418 / 1999 „O ochraně lidských práv a důstojnosti nevyléčitelně nemocných a umírajících“ („Charta práv umírajících“), in: http://is.muni.cz/th/40333/lf_m/Pri-loha_c_4.pdf (7. 10. 2011).

V preambuli vycházejí smluvní státy ze skutečnosti, že „Povinnost respektovat a chránit důstojnost všech nevléčitelně nemocných a umírajících osob je odvozena z nedotknutelnosti lidské důstojnosti ve všech obdobích života. Respekt a ochrana nacházejí svůj výraz v poskytnutí přiměřeného prostředí, umožňujícího člověku důstojné umírání.“

Už z citovaného úryvku je zřejmé, že se jednotlivá relevantní práva odvozují z principu lidské důstojnosti. Toto ukotvení ve struktuře textu doporučení se potvrzuje, když jsou hlavní pilíře dokumentu nadepsány: „Základní práva odvozená z důstojnosti nevléčitelně nemocných nebo umírajících osob jsou dnes ohrožena mnoha faktory:...“ a „Shromáždění proto doporučuje, aby Výbor ministrů vyzval členské státy Rady Evropy, aby ve všech ohledech respektovaly a chránily důstojnost nevléčitelně nemocných nebo umírajících lidí, a to tím:...“.

Vždy pod nadpisy následují konkrétní body, které vystihují ohrožení i naplňování, např.

„nedostatečnou dostupností paliativní péče a dobré léčby bolesti;
častým zanedbáváním léčby fyzického utrpení a nebráním zřetele na psychologické, sociální a spirituální potřeby;

umělým prodlužováním procesu umírání bud' nepřiměřeným používáním medicínských postupů, nebo pokračováním v léčbě bez souhlasu nemocného;

a naopak pomocí kroků zajišťování, mezi nimiž můžeme vybrat uznání a hájení nároku nevléčitelně nemocných nebo umírajících lidí na komplexní paliativní péči; ochranu práva na sebeurčení;

uznání práva na život a zákaz úmyslného usmrcení těchto osob.

Na konkrétních vyjádřeních bychom si taky rádi ukázali, že jsou takové lidskoprávní – stejně jako jiné etické – normy smíšené, tzn. že zohledňují poznatky a zkušenosti zúčastněných odborností.

Jestliže název Úmluvy o lidských právech a biomedicíně poukazoval na zapojení lidských práv do biomedicíny – jinak to stejně ani není možné, vezmeme-li v potaz právní a morální sílu lidských práv, tedy není možné je nerespektovat v takové oblasti – objevuje se v názvu dalšího dokumentu, a sice Všeobecné deklaraci o bioetice a lidských právech⁵³⁷, vztah bioetiky a lidských práv. Preambule vyzývá

⁵³⁷ Srov. Všeobecná deklarace o bioetice a lidských právech, UNESCO, 2005, in: CELAB: Bioetika v UNESCO, Základní texty, CENTER FOR ETHICS AND LAW IN BIOMEDICINE, 2008.

k tomu, aby se etické záležitosti v tomto kontextu zvažovaly s „náležitým respektem k důstojnosti lidské osoby a všeobecnou úctou k lidským právům a základním svobodám a jejich dodržování“;

a vyjadřuje neochvějně přesvědčení, že je „nutné a aktuální, aby mezinárodní společenství stanovilo univerzální principy, které poskytnou základ pro reakci lidstva na stále narůstající dilemata a kontroverze, které představuje věda a technologie pro lidstvo a životní prostředí“.

A ještě jeden postřeh: preambule bere zřetel na kulturní pestrost lidstva a zdůrazňuje přitom, že se na ni nelze „odvolávat na úkor lidských práv a základních svobod“. Upozorňujeme na tento postřeh také proto, že jsme výše uvažovali o rozmanitosti morálních přesvědčení, která mohou být i kulturně podmíněna.

V této deklaraci je lidským právům přidělena stěžejní role a postavení v rámci biomedicínsko-etických diskusí, a to i v kontextu globálního, kulturně pestrého světa.

12.5 Sociální práce jako lidskoprávní profese⁵³⁸

Oborový kontext nás vede k příkladu pojetí sociální práce dle mezinárodního etického kodexu sociálních pracovníků, který konstatuje a stanovuje v definici sociální práce, že jsou principy lidských práv zásadní pro sociální práci. Zmíněná práva chápe jako ta, která vycházejí z lidské důstojnosti.⁵³⁹

Manuál s názvem Lidská práva a sociální práce, který byl vydán pro školy vzdělávající v sociální práci a pro profesi sociální práce, uvádí, že jsou lidská práva neoddělitelnou součástí teorie, praxe i morálních názorů v oblasti sociální práce; že se musejí tyto právní nároky, které korespondují se základními životními potřebami člověka, více uplatňovat a posilovat;

⁵³⁸ Tuto podkapitolku je možno také číst v propojení s příspěvkem kolegy Petra Jandejska o lidských právech v sociální práci.

⁵³⁹ Srov. např. Mezinárodní etický kodex sociální práce – principy. Návrh přijatý valným shromážděním IFSW (Mezinárodní federace sociálních pracovníků), Adelaide, Austrálie, 29. 9. - 1. 10. 2004. In: <http://www.socialnipracovnici.cz/images/pdf/Mezinarodni%20eticky%20kodex.pdf> (6. 10. 2011); Ethics in Social Work, Statement of Principles, in: <http://www.ifsw.org/ff38000032.html> (6. 10. 2011); rozvedeno více také v textu Milfait René: Fundamentální eticko-lidskoprávní principy etických kodexů sociálních pracovníků. Objasnění s odpovídajícími povinnostmi a zodpovědnostmi. In: Etika a lidská práva v sociální práci, Praha: Centrum sociálních služeb Praha, JPD 3 – CZ.04.3.07/2.1.00.1/0003, 2008, s. 61-76.

že tvoří ospravedlnění a popud pro jednání v oblasti sociální práce.⁵⁴⁰ Proto se také sociální práce pojímá jako lidskoprávní profese.⁵⁴¹

12.6 Lidské povinnosti na základě lidských práv

Helmut Schmidt říká ve své předmluvě k *Všeobecnému prohlášení lidských povinností* navržených *InterAction Council* při příležitosti 50. výročí přijetí *Všeobecné deklarace lidských práv* (globální úroveň OSN): „*Bez vědomí odpovědnosti jednotlivce může svoboda upadnout do nadvlády silných a mocných. Proto je stálým úkolem politiků a občanů států, aby udržovali v rovnováze práva a odpovědnosti.*“⁵⁴²

Podobně jako tehdy *Všeobecná deklarace lidských práv* má mít toto prohlášení lidské odpovědnosti charakter etického apelu s nadějí, že může mít v budoucnu právní a politické účinky.

Dále připomíná, že „*my občané máme nejen práva k ochraně před cizí svévolí, nýbrž stejně tak povinnosti a odpovědnost vůči našim spoluobčanům. Žádná demokracie a žádná otevřená společnost nemůže natrvalo existovat bez dvojího principu práv a povinností. (...) Kdo chce zabránit hrozícímu střetu kultur, ten k tomu nepotřebuje v žádném případě jen hospodářský a vojenský potenciál, nýbrž potřebuje morálku, která může být uznána také všemi dalšími.*“⁵⁴³

V preambuli tohoto *Všeobecného prohlášení lidských povinností* stojí:

„*protože je uznání důstojnosti, která tkví ve všech členech lidské rodiny, a rovných a nezadatelných práv základem pro svobodu, spravedlnost a mír ve světě, a protože zahrnuje povinnosti nebo odpovědnosti (responsibilities),*

protože má exkluzivní trvání na právech za následek konflikt, rozdělení a nekonečný spor a protože může zanedbávání lidských povinností vést k nezákonnosti a chaosu,

⁵⁴⁰ International Federation of Social Workers (IFSW), International Association of Schools of Social Work (IASSW) and UNO: *Human Rights and Social Work: A Manual for Schools of Social Work and the Social Work Profession*, 1994. In: <http://www.ifsw.org> (6. 10. 2011).

⁵⁴¹ Srov. Staub-Bernasconi Silvia: *Soziale Arbeit : Dienstleistung oder Menschenrechtsprofession? Zum Selbstverständnis Sozialer Arbeit in Deutschland mit einem Seitenblick auf die internationale Diskussionslandschaft.* In: Lob-Hüdepohl Andreas/Lesch Walter (Hg.): *Ethik Sozialer Arbeit – Ein Handbuch: Einführung in die Ethik der Sozialen Arbeit*, UTB/Schöningh, 2007, s. 20-54.

⁵⁴² *Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag*, H. Schmidt (Hrsg.), Piper Verlag 1997, s. 8.

⁵⁴³ *Tamtéž.*, s. 16-17.

protože závisí vláda práva a podpora lidských práv na ochotě mužů i žen jednat spravedlivě,

protože požadují globální problémy globální řešení, což může být dosaženo jen prostřednictvím idejí, hodnot a norem, které se respektují ve všech kulturách a společnostech,

protože mají všichni lidé podle nejlepšího vědomí a schopností zodpovědnost, jak v místě, tak globálně podporovat lepší společenský řád – cíl, kterého nemůže být dosaženo jen zákony, předpisy a konvencemi,

protože lidské snahy o pokrok a zlepšování mohou být uskutečňovány jen jako souhlasné hodnoty a měřítko, které platí v každé době pro všechny lidi,

proto vyhláší *Generální shromáždění OSN toto Všeobecné prohlášení lidských povinností*.⁵⁴⁴

Signatáři tím obnovují a posilují proklamované závazky Všeobecného prohlášení lidských práv: plné uznání důstojnosti všech lidí, jejich nezcizitelné svobody a rovnosti a jejich vzájemné solidarity.⁵⁴⁵

V první části (čl. 1 - 4), nadepsané *fundamentální principy pro humanitu*, například zaznívá, že má každá osoba povinnost zacházet se všemi lidmi lidsky (čl. 1);

žádná osoba nesmí podporovat nelidské chování, všichni lidé mají povinnost se zasazovat o důstojnost a respektování všech lidí (čl. 2);

nikdo pak (osoba, skupina, organizace, stát, armáda, policie) nestojí mimo dobro a zlo, ale všichni podléhají morálním měřítkům a každý člověk má povinnost podporovat za všech okolností dobro a bránit zlu (čl. 3);

všichni lidé musejí v duchu solidarity převzít zodpovědnost vůči každému a všem, vůči rodinám a společenstvím, rasám, národům a náboženstvím, přičemž se cituje zlaté pravidlo lidskosti (čl. 4).

Ve druhé části (čl. 5 - 7), nadepsané *nenásilí a úcta k životu*, se uvádí povinnost každé osoby ctít život (čl. 5);

žádná vláda nesmí tolerovat činy vyvražďování národů nebo terorismus nebo se jich účastnit, každý občan a veřejní nositelé odpovědnosti mají povinnost jednat mírovým, nenásilným způsobem (čl. 6);

⁵⁴⁴ Tamtéž, s. 25-26. Jednalo se o návrh, který však nebyl přijat vzhledem k obavám z toho, aby nevznikal dojem, že se lidská práva s ohledem na to, co znamenají, podmiňují plněním povinností.

⁵⁴⁵ Tamtéž, s. 27-35.

všichni lidé mají povinnost chránit vzduch, vodu a půdu kvůli současným obyvatelům a kvůli budoucím generacím (čl. 7).

Třetí část *spravedlnost a solidarita* (čl. 8 - 11) mimo jiné obsahuje:

každá osoba má povinnost se mravně, upřímně a čestně chovat (čl. 8);

všichni lidé, kteří mají nutné prostředky, mají povinnost vynakládat opravdové úsilí, aby se překonávala chudoba, podvýživa, nevědomost a nerovnost. Mají všude na světě podporovat trvalý rozvoj, aby se zajistila pro všechny lidi důstojnost, svoboda, bezpečnost a spravedlnost (čl. 9);

všichni lidé mají povinnost rozvíjet své schopnosti prostřednictvím píle a úsilí, každý má podporovat ty, kdo jsou potřební, zanedbaní, postižení a oběťmi diskriminace (čl. 10);

všechno vlastnictví a bohatství musí být používáno v souladu se spravedlností a k pokroku lidstva (čl. 11).

V páté části s nadpisem *pravdivost a tolerance* (čl. 12 - 15) se dokonce píše,

že má každý člověk povinnost mluvit a jednat pravdivě (čl. 12);

určitá povolání mají zvláštní povinnosti vůči klientům (čl. 13); také svoboda médií musí být používána se zvláštní odpovědností za přesné a pravdivé zpravodajství a s ohledem na osobu nebo důstojnost (čl. 14);

reprezentanti náboženství mají zvláštní povinnost zabráňovat projevům předpokladů a diskriminačním jednáním vůči jinak věřícím (čl. 15).

Konečně šestá část, nazvaná *vzájemný respekt a partnerství* (čl. 16 - 18), uvádí, že všichni muži a všechny ženy mají povinnost prokazovat ve svém partnerství vzájemný respekt a porozumění a mají vnímat odpovědnost za péči o blaho toho druhého (čl. 16); rozumné rodinné plánování je odpovědností každého páru a vztah mezi rodiči a dětmi má obrážet vzájemnou lásku, respekt, úctu a péči (čl. 18).

Pojem lidských povinností slouží podle aktérů Prohlášení také k vyvážení pojmů *svobody a odpovědnosti*. Zatímco jsou práva více vztažena na svobodu, jsou povinnosti spojeny s odpovědností. I přes toto rozlišení jsou svoboda a odpovědnost vzájemně na sobě závislé. Odpovědnost jako etická kvalita slouží jako přirozený, dobrovolný test pro svobodu. Čím větší svobodu máme, tím více odpovědnosti máme nést vůči sobě i druhým. Když rozvíjíme naši odpovědnost, rozšiřujeme tak naši vnitřní svobodu prostřednictvím posilování našeho morálního charakteru.⁵⁴⁶

⁵⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 38.

12.7 Závazky světového étosu jako podpora a prohloubení lidských práv

Kontextem následujících myšlenek bude vztah univerzálních eticko-právních měřítek a partikulárních morálků, pluralistické společnosti a právního státu, různých duchovních tradic a globálního světa.

Signatáři Prohlášení ke Světovému étosu upozorňují jako lidé, kteří se hlásí k určitým náboženským nebo eticko-filosofickým tradicím lidstva, na to, že „*povinnosti byly po tisíciletí formulovány dříve než práva*“.⁵⁴⁷

Vyznávají svou zkušenost, že „*nelze vytvořit lepší řád světa nebo jej dokonce vnutit pouhými zákony, nařízeními a konvencemi; že uskutečnění míru, spravedlnosti a uchování Země závisí na tom, jako budou lidé schopni a ochotni uskutečňovat právo;*

že boj za právo a svobodu předpokládá vědomí zodpovědnosti a povinnosti, a je tudíž třeba oslovovat lidské srdce i rozum;

že právo bez mravnosti se dlouho neudrží, a že tudíž není možný nový řád světa bez světového étosu“.⁵⁴⁸

Zdůrazňují rovněž, že by nakonec měli všichni lidé jen práva, jež by uplatňovali vůči jiným, avšak nikdo by už neznal povinnosti, bez nichž práva nemohou fungovat. Poukazují na to, co se podle nich v moderních diskusích o lidských právech přehlíží: všechna práva implikují povinnosti, i když platí, že ne všechny povinnosti plynou z práv.⁵⁴⁹

Autoři tohoto projektu kladou sobě i ostatním otázku, *co má ale platit pro všechny lidi a každého jednotlivce? Existují vůbec taková pevná (neochvějná) měřítká, kterých by se měli držet dokonce představitelé v politice, ekonomice, vědě a náboženství? Může existovat nějaká základní norma, základní kritérium pro všechny lidi bez výjimky?* Sami ve svém Prohlášení nabídnou odpovědi.⁵⁵⁰

⁵⁴⁷ Küng Hans: Světový étos pro politiku a hospodářství, Praha: Vyšehrad 2000, s. 129.

⁵⁴⁸ Küng Hans/Kuschel Karl-Josef: Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace Parlamentu světových náboženství, s. 15.

⁵⁴⁹ Küng Hans: Světový étos pro politiku a hospodářství, s. 130-131.

⁵⁵⁰ Srov. Küng Hans, Kuschel Karl-Josef: Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace Parlamentu světových náboženství, Brno: CDK, 1997; Küng Hans, Kuschel Karl-Josef: Wissenschaft und Weltethos, München: Piper, 2001; Küng Hans: Světový étos pro politiku a hospodářství, Brno: CDK, 1998; Küng Hans: Was ich glaube, München: Piper, 2009, s. 72-92.

Poprvé byl projekt Světový étos představen jako snaha o odpověď na globalizaci a globální problémy v různých oblastech (věda, politika, hospodářství, mír) v roce 1990. Rozhodující úlohu přitom sehrál prof. Hans Küng z Tübingen. Kontext hledání orientace v etických otázkách (*Odkud etická orientace a jak se má prosadit? Jak najít životní cestu a setrvat na ní?*), kladení otázek typu: „*Za jakých podmínek můžeme jako lidé lidštěji utvářet náš individuální a sociální život?*“ a individualizace a pluralizace sekulární společnosti. Zde tvrzení: globalizace vyžaduje, nemá-li mít nehumánní dopady, i globalizaci étosu. *Jak tedy dosáhnout minimální shody v základních etických měřítcích, normách a postojích, které jsou nutné pro lidsky důstojné soužití v různých oblastech lidského života a praxe? Kde vzít tato měřítka, priority, odkud značení životní cesty?*

V roce 1993 pak schválil Parlament světových náboženství v Chicagu Prohlášení k světovému étosu, které se orientovalo na základní konsens, bylo koncipováno v Tübingen a bylo výsledkem mezinárodně a mezinábožensky propojeného procesu komunikace.

Šlo o rozpomnutí se na základní etické normy v dědictví lidstva, které mají pomáhat k tomu, aby se udržel pro všechny směr na cestách života a soužití, aby se nově nacházely a uskutečňovaly životní postoje, měřítka a smysl života: „*spoléháme na to, že naše často až tisícileté náboženské a etické tradice obsahují dostatek prvků étosu, které jsou pro všechny lidi dobré vůle, náboženské i nenáboženské, přesvědčivé (rozumné) a žitelné*“ (kap. II).

Co má ale platit pro všechny lidi a každého jednotlivce? Existují vůbec taková pevná (neochvějná) měřítka, kterých by se měli držet dokonce představitelé v politice, ekonomice, vědě a náboženství? Může existovat nějaká základní norma, základní kritérium pro všechny lidi bez výjimky?

Tento projekt označuje toto základní kritérium lidskostí, humanitou (skutečnou, pravou lidskostí). Proto zde formulují jako základní normu autonomní lidské mravnosti toto elementární rozlišování mezi dobrem a zlem: dobro je to, co pomáhá člověku k tomu, aby byl skutečně člověkem; zlo je oproti tomu vše, co lidské bytí zraňuje, poškozuj, zamezuje mu.

Humanita je proto prvním základním principem tohoto společného étosu lidstva: *s každým člověkem se má zacházet skutečně lidsky* – bez ohledu na pohlaví, etnický původ, sociální status, jazyk, věk, národnost, náboženství, světový názor. Humanita zde znamená základní etickou zásobárnu měřítek a standardů, které se

očekávají ode všech lidí nezávisle na daných pojetích člověka. Proto hraje důležitou roli v etické i náboženské výchově.

Setkává se zde humanistický étos a světová náboženství.

To, co OSN slavnostně vyhlásila na rovině práva, chtěli potvrdit a prohloubit i signatáři *Prohlášení ke světovému étosu* ze dne 4. září 1993 v Chicagu, a to z hlediska étosu, přičemž jim jde o *plnou realizaci nedotknutelnosti lidské osoby, nezczizitelnosti svobody, principiální rovnosti lidí a nutné solidarity a vzájemné závislosti všech lidí*.⁵⁵¹ Proto jsou vázáni všichni, jedinci i stát, aby tuto důstojnost respektovali a garantovali její účinnou ochranu. V této důstojnosti se zakládají lidská práva i povinnosti. Vyznávají svou zkušenost, že *„nelze vytvořit lepší řád světa, nebo jej dokonce vnutit pouhými zákony, nařízenými a konvencemi; že uskutečnění míru, spravedlnosti a uchování Země závisí na tom, jak budou lidé schopni a ochotni uskutečňovat právo;*

že boj za právo a svobodu předpokládá vědomí zodpovědnosti a povinnosti, a je tudíž třeba oslovovat lidské srdce i rozum;

že právo bez mravnosti se dlouho neudrží, a že tudíž není možný nový řád světa bez světového étosu“.

Světový étos přitom chápou jako *„základní konsensus ve vztahu k existujícím závazným hodnotám, neměnným měřítkům hodnot a základním osobním postojům“*.⁵⁵²

Vyjadřují také své přesvědčení, že *„všichni jsme zodpovědní za lepší řád světa. Naše nasazení pro lidská práva, za svobodu, spravedlnost, mír a zachování země je bezpodmínečné. Naše rozdílné náboženské a kulturní tradice nám nesmějí bránit v tom, abychom se společně aktivně zasazovali za lidskost proti všem formám nelidskosti. Principy vyslovené v tomto prohlášení mohou přijmout všichni lidé s morálním přesvědčením, ať už se zakládá na náboženství či nikoliv. ...“*⁵⁵³

Jako lidé, kteří se hlásí k určitým náboženským nebo eticko-filosofickým tradicím lidstva, upozorňují, že *„povinnosti byly po tisíciletí formulovány dříve než práva“*.⁵⁵⁴

⁵⁵¹ H. Küng/K.-J. Kuschel, Prohlášení ke světovému étosu. *Deklarace Parlamentu světových náboženství*, CDK Brno, 1997, s. 15.

⁵⁵² Tamtéž, s. 15-16.

⁵⁵³ Tamtéž, s. 14.

⁵⁵⁴ H. Küng, Světový étos pro politiku a hospodářství, Vyšehrad 2000, s. 129.

Již v diskusi o lidských právech ve francouzském revolučním parlamentu v roce 1789 byl vznesen požadavek: jestliže se proklamuje deklarace práv člověka, je třeba s tím spojit deklaraci povinností člověka. Tato Deklarace práv člověka a občana ze dne 26. srpna 1789 má přímo za cíl, aby: „*tato deklarace, jsouc stále dostupná všem členům společnosti, jim trvale připomínala jejich práva a jejich povinnosti*“.⁵⁵⁵

Autoři projektu *Světový étos* zdůrazňují, že by nakonec měli všichni lidé jen práva, jež by uplatňovali vůči jiným, avšak nikdo by už neznal povinnosti, bez nichž práva nemohou fungovat. Poukazují na to, co se podle nich v moderních diskusích o lidských právech přehlíží: všechna práva implikují povinnosti, i když platí, že ne všechny povinnosti plynou z práv.⁵⁵⁶

Dva základní principy tohoto Prohlášení jsou:

1. *S každým člověkem se má zacházet skutečně lidsky* – bez ohledu na pohlaví, etnický původ, sociální status, jazyk, věk, národnost, náboženství, světový názor. Pravidlo humanity jako nejzákladnější pravidlo humánního étosu.
2. *Každý člověk má jednat vůči druhým v duchu solidarity*. Na každého a všechny, na rodiny a společenství, na národy a náboženství se má aplikovat prastarý pokyn mnoha etických a náboženských tradic: „Co nechceš, aby ti dělali druhí, nečiň také ty jim; co chceš, aby ti činili druhí, čiň také jim.“

Označuje se jako zlaté pravidlo etiky.

Vsuvka k onomu zlatému pravidlu: – „*co nechceš, aby ti činil druhý, nedělej také nikomu jinému*“; nebo pozitivně formulováno: „*jednej se svými bližními tak, jak chceš, aby oni jednali s tebou*“ (srov. Tob 4,16; Mt 7,12; Lk 6,31);

některé formulace tohoto zlatého pravidla zní takto:

„*co nechceš, aby ti jiní činili, nečiň ty jim*“;⁵⁵⁷

„*nečiň jiným, co nechceš, aby činili tobě*“;⁵⁵⁸

dále slova vložená do úst Ježíši z Nazaretu: „*jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jednejte s nimi*“ a „*jak chcete, aby lidé jednali s vámi, tak jednejte vy s nimi*“;⁵⁵⁹

⁵⁵⁵ Deklarace práv člověka a občana ze dne 26. srpna 1789. In: J. Kuba, *Filosofie lidských práv a právo*, s. 23.

⁵⁵⁶ H. Küng, *Světový étos pro politiku a hospodářství*, s. 130-131.

⁵⁵⁷ Konfucius, *Rozpravy XV*, 23, in: H. Küng, *Světový étos pro politiku a hospodářství*, s. 128.

⁵⁵⁸ Rabi Hilel, *Sabat 31a*, in: *tamtéž*, s. 128.

⁵⁵⁹ Bible. *Písmo svaté Starého a Nového zákona, ekumenický překlad*, Mt 7,12 a Lk 6,31, Praha 1985.

v islámu: „nikdo z vás není věřící, pokud nepřeje svému bratru to, co si přeje sám“;⁵⁶⁰

„člověk by měl být na své cestě lhostejný vůči světským věcem a se všemi tvory na světě zacházet tak, jak by chtěl, aby se zacházelo s ním“;⁵⁶¹

v buddhismu: „stav, který není příjemný a radostný pro mě, by neměl být ani pro něj; a stav, který není příjemný a radostný pro mě, jak bych jej mohl zamýšlet pro jiného?“;⁵⁶²

v hinduismu: „neměli bychom se vůči jiným chovat způsobem, který je pro nás samé nepřijemný; v tom je podstata mravnosti“;⁵⁶³

Dva výše zmíněné principy se mají stát neochvějnou (nezvratnou), bezpodmínečnou normou pro všechny oblasti života. Tento étos lidstva či světový étos ale nechce být novou morálkou. Chce vyzdvihnout minimum étosu, který je nutný k přežití lidstva.

Na základě obou principů onoho humána se pak formulují čtyři neochvějné (nezrušitelné, nezvratné) pokyny jako sebezávazek, které vycházejí z toho, že se v bibli, koránu, u zakladatele jógy, v buddhistickém kánonu i v čínské tradici nacházejí *čtyři etické imperativy*: nezavraždíš, nekradeš, nelžeš, nezneužíváš sexualitu. Odráží to existenční zájem různých lidí na různých místech zeměkoule chránit svůj život, vlastnictví, čest a pohlavní vztahy. Tento pra-étos tvoří základnu Světového étosu. Představuje se tak etický základ, etický rámcový řád, bez něhož dle signatářů nemůže fungovat žádný světový řád. Má se podpořit pomocí čtyř hledisek kultura lidskosti. Každý člověk a každá instituce má čtyřnásobnou zodpovědnost:

- zodpovědnost za kulturu bez násilí a k úctě ke všemu živému (*cti život!/ nezabíjíš!- nemuč, netýrej, nezraňuj*),
- závazek ke kultuře solidarity a spravedlivému hospodářskému řádu (*jednej spravedlivě a čestně!/ dle nepokradeš!- nevykořisťuj, neuplácej, nekorumpuj*),
- závazek ke kultuře tolerance a k životu v pravdivosti (*mluv a jednej pravdivě!/ nelži!- neklam, nefalšuj, nemanipuluj*),

⁵⁶⁰ Čtyřicátý hadíth podle an-Nawawího, in: H. Küng, Světový étos pro politiku a hospodářství, s. 128.

⁵⁶¹ Džinismus, Sútrakritanga I. 11.23, in: tamtéž, s. 128.

⁵⁶² Sanjuttanikaja 353.35-354.2, in: tamtéž, s. 129.

⁵⁶³ Mahábhárata XIII.114.8, in: tamtéž, s. 129.

- závazek ke kultuře rovnoprávnosti a k partnerství mezi mužem a ženou (ctěte a milujte se navzájem!/nezcizoložíš! nezneužívej sexualitu! – nepodváděj, neponižuj, nepokořuj, nezneuctvěj).

12.8 Lidskoprávní vzdělávání aneb lidské právo na lidskoprávní vzdělávání

Respektování, ochranu a zajišťování lidských práv lze v textech mezinárodního společenství doložit dokonce jako cíl vzdělávání:

„Vzdělání má směřovat k plnému rozvoji lidské osobnosti a k posílení úcty k lidským právům a základním svobodám. Má pomáhat ke vzájemnému porozumění, snášenlivosti a přátelství mezi všemi národy a skupinami rasovými a náboženskými, jakož i k rozvoji činnosti Organizace spojených národů pro zachování míru.“⁵⁶⁴ Výchova dětí má dle Úmluvy o právech dítěte směřovat k:

- „a) rozvoji osobnosti dítěte, jeho nadání a rozumových i fyzických schopností v co nejširším objemu;
- b) výchově zaměřené na posilování úcty k lidským právům a základním svobodám...“⁵⁶⁵

Tato úmluva spatřuje dokonce v získávané úctě k lidským právům druhých smysl trestu dítěte (mladistvého), které se dostane do konfliktu se zákonem, když smluvní strany této úmluvy

„uznávají právo dítěte obviněného, obžalovaného nebo uznaného vinným z porušení trestního práva na takové zacházení, které rozvíjí smysl dítěte pro důstojnost a čest, které znovu posiluje úctu dítěte k lidským právům a základním svobodám jiných a bere ohled na věk dítěte, napomáhá znovuzачlenění a zapojení dítěte do prospěšného působení ve společnosti“.⁵⁶⁶

Ve stejném duchu konstatuje Vídeňská deklarace, že: „Vzdělání má podporovat porozumění, toleranci, mír a přátelské vztahy mezi národy a všemi rasovými nebo náboženskými skupinami a vést k rozvoji aktivit OSN při uskutečňování těchto cílů. Proto hraje důležitou roli při prosazování a respektování lidských práv vzdělávání v lidských právech a rozšiřování náležitých teoretických i praktických informací s ohledem na všechny jedince bez rozdílu (...) a mělo by být integrováno do politiky vzdělávání na

⁵⁶⁴ Všeobecná deklarace lidských práv, čl. 26, odst. 2.

⁵⁶⁵ Úmluva o právech dítěte, čl. 29.

⁵⁶⁶ Tamtéž, čl. 40.

národní i mezinárodní úrovni. Státy mají podporovat vědomí o lidských právech prostřednictvím kurzů, vyučování a vzdělání, populární účasti a občanské společnosti.⁵⁶⁷

Vídeňská deklarace dále rozvíjí své pojetí vzdělávání v lidských právech tak, že jej a veřejné informace o nich „považuje za podstatné pro podporu a dosažení stabilních a harmonických vztahů mezi různými skupinami a pro růst vzájemného porozumění, tolerance a míru (78).

Státy mají vést vzdělání směrem k plnému rozvoji lidské osobnosti a k posilování respektu k lidským právům a základním svobodám. Světová konference o lidských právech vyzývá všechny státy a instituce, aby zahrnuly lidská práva (...) jako předmět do curricula všech vzdělávacích institucí...(79).

Vzdělávání v lidských právech má obsahovat mír, demokracii, rozvoj a sociální spravedlnost, aby se mohlo dosahovat společného porozumění a vědomí s ohledem na posilování univerzálního závazku vůči lidským právům“ (80).

„...prostřednictvím vzdělávání a učení silněji usilovat o celosvětovou podporu lidskoprávní kultury (...) Ženy, muži a děti se mohou plně rozvíjet jako lidé jen tehdy, když si uvědomí všechna svá lidská práva a základní svobody (...)“ (80).

Preambule Doporučení Rady Evropy (85)/7 o výuce a učení se v lidských právech ve škole⁵⁶⁸ uvádí, že „...všichni mladí lidé se mají v průběhu celé školní docházky učit o lidských právech jako součásti své přípravy na život v pluralitní demokracii; (...) školy představují společenství, které může a má být příkladem respektování důstojnosti jedince a rozdílu i tolerance a rovnosti příležitostí“.

Doporučení konference ministrů kultury a školství ohledně podpory lidskoprávní výchovy ve školách⁵⁶⁹ deklaruje v rámci výchozí situace: „...Lidskoprávní vý-

⁵⁶⁷ Vídeňská deklarace světové konference o lidských právech, 1993, čl. 33, 34.

⁵⁶⁸ Přijato Výborem ministrů v roce 1985. Council of Europe: RECOMMENDATION No. R (85) 7 OF THE COMMITTEE OF MINISTERS TO MEMBER STATES ON TEACHING AND LEARNING ABOUT HUMAN RIGHTS IN SCHOOLS (Adopted by the Committee of Ministers on 14 May 1985 at the 385th meeting of the Ministers' Deputies) (21. 10. 2011).

⁵⁶⁹ Srov. E M P F E H L U N G DER KULTUS MINISTERKONFERENZ ZUR FÖRDERUNG DER MENSCHENRECHT SERZIEHUNG IN DER SCHULE- Beschluss der Kultusministerkonferenz vom 04.12.1980 i.d.F. vom 14.12.2000/ R E C O M M E N D A T I O N OF THE STANDING CONFERENCE OF THE MINISTERS OF EDUCATION AND CULTURAL AFFAIRS ON THE PROMOTION OF HUMAN RIGHTS IN SCHOOLS – Resolution of the Standing Conference of the Ministers of Education and Cultural Affairs of 4 December 1980 in the version of 14 December 2000 (ze 4. 12. 1980 ve verzi ze 14. 12. 2000: viz více http://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user_upload/PDF-Dateien/Empfehlungen_Umfragen/empfehlung_der_kultusministerkonferenz_z_foerderung_d_menschenrechtserziehung_in_d_schule_1980_2000.pdf (30. 9. 2011).

chova patří k hlavní oblasti pověření školy vzdělávat a vychovávat a je ustanovena ve všech ústavách států a školských zákonech jako nejvyšší vzdělávací cíl. Zahrnuje všechny oblasti jednání, které se týká školy.“

V souvislosti s cíli a obsahem výuky dodává:

„Zabývání se lidskými právy má u všech žáků a žáků probouzet a posilovat připravenost k tomu, že budou hájit uskutečňování lidských práv a stavět se proti jejich nerespektování a porušování. Výchova s ohledem na lidská práva má žáky a žáky uschopňovat k tomu, aby se ve svém osobním a politickém životě zasazovali za jejich uskutečňování. Mají být připraveni využívat otázku po uskutečňování lidských práv jako důležité měřítko k posuzování politických poměrů ve vlastní zemi i v dalších zemích. Toto zahrnuje odhodlanost hájit práva druhých.“

Druhá fáze (2010-2014) Světového programu pro lidskoprávní vzdělávání⁵⁷⁰ vymezuje lidskoprávní vzdělávání tak, že zahrnuje:

- (a) znalosti a dovednosti — učení o lidských právech a jejich mechanismech i osvojení si dovedností, jak je aplikovat prakticky do každodenního života;
- (b) etická měřítka, postoje a jednání — rozvoj etických měřítek a upevňování postojů a jednání, které podporují lidská práva;
- (c) jednání — podnikání kroků k ochraně a podpoře lidských práv.

Takové vymezení vyzdvihuje význam lidskoprávního vzdělávání pro etickou výchovu a etické smýšlení, postoje a jednání.

Široká oblast lidskoprávního vzdělávání se diferencuje dle disciplíny, v rámci níž se nabízí a koná, dle různých kontextů (historického, sociálně politického, kulturního), cílových a zranitelných skupin, skupin povolání, věku, předchozích znalostí apod. Rovněž se lidskoprávní vzdělávání rozlišuje v tom smyslu, jestli se jedná o vzdělávání o lidských právech (vědomosti), pro lidská práva (kompetence jednání; účastníci se učí vnímat, hájit a chránit lidská práva poškozených nebo zranitelných)

⁵⁷⁰ Srov. Second phase (2010-2014) of the World Programme for Human Rights Education: Rada pro lidská práva (The Human Rights Council) zaměřila tuto fázi na lidsko-právní vzdělávání také vyšší vzdělávání, na učitele, státní zaměstnance, právníky, vojáky...

OHCHR (the Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights=Úřad vysokého komisaře OSN pro lidská práva), in consultation with UNESCO (the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization=Organizace OSN pro vzdělání, vědu a kulturu), elaborated a draft plan of action for the second phase (2010-2014) of the World Programme (document A/HRC/15/28), which the Council adopted by its resolution 15/11 (30 September 2010) /viz a srov. <http://www2.ohchr.org/english/issues/education/training/secondphase.htm> (30. 9. 2011).

a prostřednictvím lidských práv (postoje; účastníci se snaží rozvíjet a podporovat připravenost uznávat rovnost všech lidí).⁵⁷¹

První katedra UNESCO pro výchovu lidských práv v Německu shrnuje v rámci svých deseti tezí ohledně výchovy k lidským právům poselství lidskoprávní výchovy takto: „*lidskoprávní výchova je nepostradatelnou součástí lidskoprávního rozvoje. Co prospěje mít lidská práva a neznat je a co prospěje je znát, ale nerozumět jim? A nakonec: komu pomůže, když by se lidská práva jen chápala, ale nebyla by připravenost je respektovat a zasazovat se za ně? K vývoji lidských práv patří poznatek, že musejí být zakotvena i ve vědomí občanů a že je pro to potřeba vlastního úsilí: lidskoprávní výchovy.*“⁵⁷²

Silné výroky předložených relevantních dokumentů potvrzují nezastupitelné místo lidskoprávního vzdělávání, tzn. i v souvislosti s etickým a společensko-politickým vzděláváním. Četli jsme například o tom, že se mají všichni žáci vzdělávat v lidských právech, aby se připravili na život v pluralitní společnosti. Že lidskoprávní výchova je hlavním vzdělávacím cílem. Lidskoprávní výchova ve školách má žákyně a žáky uzpůsobit k tomu, aby se zasazovali ve svém osobním i politickém životě za jejich naplňování. V lidských právech získávají měřítko, jak posuzovat politické poměry ve své zemi.

Dále se dokonce konstatovalo, že člověk se uskutečňuje jako pravý člověk jen tehdy, když si je vědom základních lidských práv a svobod. Lidská práva je mají vést k tomu, aby nezůstávali jako děti i jako dospělí jen v problémech své země, ale uměli být solidární se všemi ve světě. Mezinárodní společenství (a jeho jednotlivé zúčastněné země) se přihlásilo k závěru, že lidská práva mají být nedílnou součástí vzdělávání na různých stupních a úrovních.

Tyto výstupy podporují myšlenku tohoto příspěvku, totiž že lidskoprávní vzdělávání je širší a hlubší výraz než vzdělávání k lidským právům, protože se týká cílů každého vzdělávání. Dále že lidskoprávní vzdělávání na jedné straně zahrnuje eticko-právní měřítko, postoje a jednání, a na straně druhé je vzdělávání k lidským právům nedílnou (i když ne jedinou) součástí etického a společensko-politického

⁵⁷¹ Srov. Fritzsche K. Peter: Menschenrechtsbildung durch E-LEARNING, Zeitschrift für Menschenrechtsbildung 1/2009; Kompas: Manuál Rady Evropy pro vzdělávání mládeže k lidským právům, www.mladezvakci.cz/publikace; <http://eycb.coe.int/compass/other.html> (21. 11. 2011).

⁵⁷² Fritzsche K. Peter: Erster UNESCO-Lehrstuhl für Menschenrechtserziehung in Deutschland. In: <http://www.human-rights-education.org/images/download/pubster.pdf> (23. 11. 2011).

vzdělávání a onoho uváděného mravního vývoje či rozvoje dítěte, potažmo lidské dospělé osobnosti.

Poznámka „i když ne jedinou“ chtěla vyjádřit skutečnost a zkušenost, že například pro někoho, kdo žije duchovně-mravní program křesťanského poselství, budou lidská práva samozřejmě důležitým tématem a programem, nicméně na prvním místě pro motivaci, uschopnění a orientaci s ohledem na aspekty mravnosti nebudou lidská práva, ale síla a obsahy křesťanského poselství. A také bude stěžejní důraz kladen na proměnu a ryzost úmyslů lidského srdce.

Vzeme-li manuály Rady Evropy pro vzdělávání mládeže a dětí k lidským právům, tedy Kompas⁵⁷³ a Compasito⁵⁷⁴, pak vidíme, že lidská práva obecně i lidská práva zvláště zranitelné skupiny dětí poskytují jako součást etické výchovy určitou strukturu a současně propojení se sociálně nežádoucími jevy a trestnými činy, u nichž je možné se také ptát, proč jsou eticky nepřijatelné, jak to odůvodnit, a tím se učit eticky myslet, reflektovat a argumentovat. Zároveň se nabízí u mnoha lidskoprávních principů a norem, aby se ke slovu dostaly duchovní tradice, které mají velké zkušenosti a bohaté obsahy v oblasti mravnosti. Velmi důležitým zjištěním u uvedených manuálů je, že učení se o lidských právech, skrze ně a pro ně obsahuje i odpovídající smýšlení, postoje a způsobilost, jak je respektovat, chránit, hájit, prosazovat u druhých. Takové vzdělávání vede už děti k zodpovědnosti a povinnostem.

12.9 Malé shrnující zastavení

V dosavadní cestě s lidskými právy jsme v souvislosti s tématem lidská práva zahlédli důležité, vzájemně se prolínající a ovlivňující oblasti, a sice etickou, právní a politickou. Ukázalo se rovněž, že se s ohledem na lidská práva pohybujeme v rámci stěžejních rozměrů lidsky důstojného osobního i společného bezpečného lidského života či bytí. Proto můžeme nyní vymezit lidská práva jako komplexní práva, která jsou zasazena do pomezí mravnosti, práva a politiky jako speciální, odůvodněné, univerzálně platné morální nároky a závazky, které se politickými procesy stávají pozitivními právy. Představují nejsilnější eticko-právně-politickou ochranu oprávně-

⁵⁷³ Srov. např. www.mladezvacki.cz/publikace (30. 9. 2011); <http://eycb.coe.int/compass/other.html> (30. 9. 2011).

⁵⁷⁴ Srov. např. <http://www.eycb.coe.int/composito/> (30. 9. 2011); http://www.coe.int/t/dg3/children/publications/Compasito_en.asp (30. 9. 2011).

něných fundamentálních dimenzí a minimálních existenčních podmínek důstojného lidského bytí každého člověka a důstojného bezpečného soužití všech lidí.⁵⁷⁵

Předkládají se jako „základ svobody, spravedlnosti a míru ve světě“⁵⁷⁶ a považují se za globální, minimální a přesahující shodu různých přesvědčení, názorů a koncepcí v oblasti toho, co je etické. Naplňují tedy, jak již bylo řečeno, významnou morální, právní i politickou funkci v pluralitní společnosti, právním státě a multikulturním světě. Máme zde tedy co do činění se zásadními etickými měřítky, která se stávají globálními, transkulturními a nadnárodními eticko-právními měřítky, tzn. lidskými právy. Považují se za součást širšího „balíku“, totiž morálních práv a zodpovědností.

Morálními právy se rozumí morálně odůvodněné nároky a závazky nositelů práv vůči adresátům práv. Zakládají se proto na sebezávazku každého člověka, že je bude respektovat vůči každému druhému na celém světě (viz dále morální znak či aspekt lidských práv). Nahlédli jsme do oblastí biomedicínsko-etických diskusí a sociální práce. Lidská práva jsme dali do souvislosti s lidskými povinnostmi a měřítky a závazky Prohlášení ke světovému étosu. To vše jsou potřebné zdroje, znalosti a kompetence pro lidskoprávní vzdělávání a etickou výchovu.

Nyní pokročíme k teologickoetickému odůvodnění lidských práv v rámci problematiky vztahu lidských práv a církví, abychom pak probrali vybrané lidské právo na svobodu vyznání.

12.10 Lidská práva a církve

12.10.1 Proměny vztahu. Osobní důstojnost s právy a povinnostmi

O propojení lidskoprávních principů s odkazem na morálně duchovní dědictví se můžeme dočíst v preambuli Charty základních práv EU.

Církve, resp. hlavně církev v římskokatolické perspektivě si prošla proměnami ve vztahu k lidským právům. Průlomem k pozitivnímu přijímání a hlásání lidských práv došlo na II. vatikánském koncilu, zejména v Deklaraci o náboženské svobodě

⁵⁷⁵ Srov. např. Ernst Gerhardt/Sellmaier Stephan (Hrsg.): *Universelle Menschenrechte und partikulare Moral. Ethik im Diskurs*, Stuttgart: Kohlhammer, 2010; Utz Britta (Hrsg): *Handbuch der Menschenrechtsarbeit 2010/2011*, Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung, FORUM MENSCHENRECHTE, 2011. In: www.fes.de/handbuchmensenrechte (21. 10. 2011).

⁵⁷⁶ Preambule Všeobecné deklarace lidských práv jako tzv. mateřského dokumentu.

„*Dignitatis humanae*“ (dále jen DH a více v rámci tématu lidského práva na svobodu vyznání).

Při řeči o významu DH pro vztah církve k lidským právům by se nemělo zapomínat na dokument, který této deklaraci předcházela, a sice na Encykliku *Pacem in terris* Jana XXIII., jež hodnotí VDLPr v čl. 144 „jako stupeň a přístup k vytvářejícímu se právnímu a politickému řádu všech národů světa“.⁵⁷⁷

Sociální encyklika *Pacem in terris* (dále jen PiT) papeže Jana XXIII. o míru mezi všemi národy v pravdě, spravedlnosti, lásce a svobodě ze dne 11. dubna 1963 byla uveřejněna krátce po kubánské krizi a po stavbě berlínské zdi. Jde jí o zajištění světového řádu, který byl ohrožen, odmítá násilí a diskriminaci. Kromě toho, že vyzývá k toleranci, porozumění a spolupráci v mezinárodních vztazích, vyzývá také k důslednému dodržování lidských práv a povinností. Za základ jakéhokoli spořádaného a plodného lidského soužití považuje zásadu, „že každý člověk je osobou, tedy nositelem práv a povinností. Ty jsou všeobecné a neporušitelné, proto také nezcižitelné.“⁵⁷⁸ Důstojnost lidské osoby pak oceňuje „ještě výš“, a to ve světle pravd zjevení, neboť „lidé byli vykoupeni krví Ježíše Krista, božskou milostí se stali Božími dětmi a přáteli a byli ustanoveni za dědice věčné slávy“.⁵⁷⁹

Výslovně je VDLPr pochválena v člancích 142-145, v nichž kromě jiného zaznívá, že je jí „třeba pokládat za významný krok na cestě k vytvoření právního a politického řádu všech národů světa (...) je v ní slavnostně uznána osobní důstojnost všech lidí, každému člověku se přiznává právo svobodně hledat pravdu, jednat podle mravních norem, dožadovat se spravedlnosti, vést život důstojný člověka a jiná práva, která s uvedenými souvisejí“ (čl. 144); proto je potřeba, aby OSN účinně chránila tato osobní práva, která pramení přímo z osobní důstojnosti a jsou všeobecně platná, neporušitelná a neproměnná (čl. 145).

V oddíle s nadpisem *Práva* se uvádí i právo „uctívat Boha podle správně poučeného svědomí“ a soukromě i veřejně vyznávat svou víru (čl. 14). Toto právo je rozvedeno ve stejném článku s odvoláním na jinou papežskou encykliku, a to Lva XIII. O lidské svobodě *Libertas praestantissimum* z roku 1888, jež praví, že tato

⁵⁷⁷ *Pacem in terris*. Encyklika Jan XXIII. o míru mezi všemi národy v pravdě, spravedlnosti, lásce a svobodě z 11. dubna 1963. In: Sociální encykliky (1891-1991), Praha: Zvon, 1996, s. 214.

⁵⁷⁸ Jan XXIII., *Pacem in terris*. Encyklika o míru mezi všemi národy v pravdě, spravedlnosti, lásce a svobodě z 11. dubna 1963, I. část Řád vztahů mezi lidmi, čl. 9. In: Sociální encykliky (1891-1991), s. 183.

⁵⁷⁹ Tamtéž, s. 183.

skutečná svoboda, která odpovídá statusu Božích dětí, zachovává člověku vysokou osobní důstojnost a je silnější než jakékoli násilí a bezpráví.

V závěru I. části se pak připomíná, že: „*Když se totiž v člověku probouzí vědomí jeho práv, je nezbytné, aby se zrodilo i vědomí jeho povinností*“ (čl. 44) a že: „*utváří-li se občanské zřízení podle práv a povinností, uvědomují si pak lidé návazně také duchovní hodnoty: chápou, co je pravda, co spravedlnost, co láska, co svoboda, a nabývají vědomí, že patří k takovému společenství. A to není všechno: neboť takové pohnutky vedou lidi k lepšímu poznávání pravého Boha, člověku nadřazeného a osobního*“ (čl. 45).

Představitelé státu se mají dle PiT snažit, aby měli občané vhodné podmínky pro vyznávání své víry (čl. 64). II. část PiT, nadepsaná *Vztahy mezi lidmi a veřejnou mocí uvnitř politického společenství*, uvádí v čl. 75 při právním uspořádání států na prvním místě požadavek „*vypracovat stručně a jasně formulovaný souhrn základních lidských práv a včlenit ho do ústavních zákonů*“.

A v čl. 77 je tu nakonec požadavek „*vymezit se zřetelem k právům a povinnostem vztahy mezi občany a představiteli států; těm se ukládá jako hlavní úkol uznávat, respektovat, harmonicky sladovat, chránit a podporovat práva a povinnosti občanů*“ a čl. 78 pak nepřijímá jako správný názor, že „*vůle jednotlivých lidí nebo jistých společenství je první a jediný zdroj práv a povinností občanů, z něhož pramení jak závaznost ústavy, tak i oprávněnost veřejných autorit*“.

12.10.2 Evangelium a společné dobro všech lidí. Zasazování se za lidská práva jako podstatná součást poslání

12.10.2.1 Výraz evangelia a společné dobro všech lidí

Biskupská synoda z roku 1974 vydala „*Poselství o lidských právech a smíření*“, v němž vyvozuje své přesvědčení o tom, že jsou lidská práva „*nejplněji vyjádřena v evangeliu*“, z výpovědí o lidské důstojnosti a lidských právech jako o „*společném dobru všech lidí*“. Proto čerpají křesťané v evangeliu nejhlubší pohnutku k tomu, aby se zasazovali za hájení a podporu lidských práv⁵⁸⁰, jejichž obsah mohou chápat dle prohlášení papežské komise *Justitia et Pax*⁵⁸¹ jako „*centrální výraz Kristova*

⁵⁸⁰ In: Breitsching Konrad: *Menschenrechte, Grundrechte und kirchliche Rechtsordnung*, <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/300.html> (2. 11. 2011).

⁵⁸¹ *Spravedlnost a mír (pokoj)*.

radostného poselství“ a jako základ pro pastorační motivaci, že budou hájit lidská práva jedinců či skupin. Zasazování se za lidská práva ze strany církve považuje toto prohlášení za „*podstatný požadavek jejího poslání, aby působila v duchu evangelia spravedlnost a lásku*“, a dokonce konstatuje, že aby byla její „*práce v duchu evangelia účinná, musí se především zasazovat o uznávání, respektování, ochranu a podporu lidských práv ve světě*“. Autoři si jsou dobře vědomi toho, že kvůli věrohodnosti takového hájení a působení musejí lidská práva platit i v právním řádu církevní instituce a že církevní „*vychovatelé pro mír a respektování lidské důstojnosti jednají nezodpovědně, jestliže tyto hluboké pravdy zprostředkovávají jen jako předpis, aniž by sami svým příkladem vydávali svědectví pro lidská práva*“. ⁵⁸² Proto má církev při zasazování se za uznávání, respektování, ochranu a podporu lidských práv nejprve začínat u sebe a zkoumat své svědomí, „*jak a v jaké míře se v organizaci církve ctí a používají základní práva*“. ⁵⁸³ Z toho pro službu církve, v níž se zasazuje za dodržování lidských práv ve světě, plyne závazek, že bude „*nepřetržitě očišťovat svůj vlastní život, zákonodárství, instituce a způsoby jednání*“. ⁵⁸⁴

12.10.2.2 Součást pastoračního působení: křesťanský základ a obžaloba porušování

Církev ve svém KSNC dokonce vyznává, že obrana a rozvíjení základních lidských práv patří k základnímu náboženskému poslání, že se pastorační práce „*rozvíjí ve dvou směrech, v hlásání křesťanského základu lidských práv a v obžalobě porušování těchto práv*“, přičemž za důležitější považuje ono hlásání, protože na základě něho je odůvodněna a ospravedlněna obžaloba (čl. 159). Je rovněž potěšující a podnětné, že si zde církev „*hluboce uvědomuje požadavek, aby se v ní samotné respektovala spravedlnost a lidská práva*“ (tamtéž).

⁵⁸² Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax (Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen 5). München 1977, Nr. 40, Nr. 44, Nr. 62. In: Breitsching Konrad: Menschenrechte, Grundrechte und kirchliche Rechtsordnung, <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/300.html#104> (2. 11. 2011).

⁵⁸³ Tamtéž.

⁵⁸⁴ Breitsching Konrad: Menschenrechte, Grundrechte und kirchliche Rechtsordnung, <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/300.html#104> (2. 11. 2011).

Stejným způsobem se již v roce 1971 vyjádřil dokument biskupské synody v Římě, jež měla název „*O spravedlnosti ve světě*“:⁵⁸⁵ jestliže má církev vydávat svědectví o spravedlnosti, musí jako ta, která chce vznášet nárok a mluvit k lidem o spravedlnosti, nejprve sama být spravedlivá a její způsoby postupu, majetkové poměry a životní styl musí podléhat přezkoumání; je nutné, aby se v církvi respektovala práva.

12.10.2.3 Nejen navenek, ale i dovnitř a uvnitř

Proto nazval citovaný autor svůj příspěvek „*Lidská práva ad extra a ad intra?*“ a vyslovil se jasně pro stav, kdy platí angažmá církve v oblasti prosazování lidských práva navenek ve prospěch různých osob a skupin a současně musí platit respektování a dodržování lidských práv uvnitř instituce církve.

Jeho postoj souvisí i s často kladenou otázkou, zda má církev ústavu a jaké postavení mají lidská práva v jejím kanonickém právu.

O neformálních a nedostatečně doložených případech porušování práv jednotlivých občanů církvemi i ostatními náboženskými společnostmi (např. svobody vyznání ve spojení se svobodou slova na základě pouhých odlišných názorů) se zmiňuje již uvedená Zpráva ČHV o svobodě vyznání v ČR.

Memorandum „*Svoboda*“, jež uveřejnilo 311 profesorek a profesorů katolické teologie⁵⁸⁶ a v němž se jeho signatáři odvolávají na svou odpovědnost za další vývoj církve a vyzývají k dialogu o hlavních problémech, které dle nich potřebuje jejich církve ve své krizi naléhavě řešit, aby byla věrohodná, obsahuje i témata, jako jsou připuštění žen k církevním služebním úřadům (2); kultura práva a právnosti, v rámci níž se poukazuje na nutnost, aby mohli věřící uskutečňovat svá práva (3); svoboda svědomí (4). Podepsané teoložky a teologové ještě před seznamem problematických oblastí konstatují, že

„Církev není žádný samoúčel. Má poslání a úkol hlásat všem lidem osvobozujícího a milujícího Boha, jak to známe od Ježíše Krista. To může dělat jen tehdy,

⁵⁸⁵ Dokument Římské biskupské synody 1971. „De justitia in mundo“, AAS 63 (1971), in: Richard Puzza: Menschenrechte ad extra und ad intra? In: Dietmar Mieth (Hrsg.): Christliche Sozialethik im Anspruch der Zukunft, Freiburg i Br.: Herder, s. 168-169.

⁵⁸⁶ Srov. Memorandum profesorů a profesorek teologie ke krizi v katolické církvi. Zveřejněno dne 4. února 2011 na webu: www.memorandum-freiheit.de. Česky in: <http://www.memorandum-freiheit.de/wp-content/uploads/2011/02/Memorandum-tschechisch.pdf> (15. 8. 2011).

když je sama místem uskutečňování evangelijní zvěsti svobody a její věrohodnou svědkyní. Mluva církve a její jednání, její pravidla a její struktury – její celé zacházení s lidmi uvnitř i vně církve – to všechno se musí konat ovlivněno požadavkem uznávat svobodu člověka jako božího stvoření a podporovat ji. Bezpodmínečný respekt vůči každé lidské osobě, úcta ke svobodě svědomí, zasazování se o právo a spravedlnost, solidarita s chudými a utlačovanými: to jsou základní teologická měřítká, plynoucí ze závazku církve vůči evangeliu. Takovým způsobem se totiž konkretizuje láska k Bohu a k bližnímu.“

Vybraná témata a sdělení se týkají i lidského práva na svobodu vyznání a svobodu svědomí a vůbec na respektování, ochranu, zajišťování a dodržování lidských práv v církvi.

Signatáři memoranda zmínili případy sexuálního zneužívání dětí v církvi. V dubnu 2010 se k případům sexuálního zneužívání dětí v církevních zařízeních vyjádřili teologičtí etikové, kteří působí na německých vysokých školách nebo univerzitách a jsou sdruženi v pracovním grémiu „*Němečtí morální teologové*“.⁵⁸⁷

I když zde nezaznívá přímo pojem svobody vyznání či celkově lidských práv, můžeme problematiku základních lidských práv na svobodu vyznání a svobodu svědomí vyčíst z několika vět tohoto prohlášení, které jsou zaměřeny na nepřímé systémové souvislosti s pácháním těchto trestných činů na dětech. Jde např. o povinný celibát u kněží, a tedy nemožnost zvolit si manželství spolu s veřejným kněžstvím; o struktury, které umožňovaly a mlčením zahalovaly tyto činy, nebo jim napomáhaly, a které jsou charakterizovány jako poměry závislosti, mocenské sklony, sakralizace osob a funkcí, monopoly trestání a odměňování, myšlenková a jazyková schémata vzhledem k druhému pohlaví. Dále se zde hovoří o potřebě vytváření atmosféry v církvi, jež umožní otevřenou práci bez strachu i v oblasti sexuální etiky; při projednávání případů sexuálního zneužívání dětí v církvi se vyžaduje odklon od předcházející mentality a praxe, totiž od snahy vidět jako prioritu pověst své instituce (2). My můžeme na tomto místě v učebnici vše doplnit slovníkem práv dítěte, že je potřeba cítit jeden z hlavních principů práv dítěte, tedy cít nejlepší zájem dítěte jako stěžejní kritérium přístupu. Dále se v memorandu v kontextu prevence zdůrazňuje potřeba, aby se děti v církevních zařízeních vychovávaly jako sebevědomé osoby, které jsou citlivé k psychickému i tělesnému překračování hranic (3). Tu bychom

⁵⁸⁷ Srov. http://www.uni-saarland.de/fak3/fr33/Erklaerung_Moraltheologen.pdf (15. 8. 2011).

mohli opět v souvislosti s právy dítěte připomenout další hlavní principy ochrany, rozvoje a participace, a vlastně vůbec roli, postavení a místo práv dítěte v rámci vzdělávání a výchovy dětí v církvi.

Z uvedených církevních vyjádření se dozvídáme, že se jednoznačně spojuje biblické poselství, evangelium, křesťanský obraz člověka, poslání církve a její pastorační působení s lidskými právy a se zasazováním se za lidská práva jako za společné dobro všech lidí. Takové hájení lidských práv má ale předpoklad věrohodnosti v tom, že tato lidská práva budou nejprve respektovat, chránit a zajišťovat i uvnitř církevní instituce. Tyto požadavky odráží zkušenosti, že se tak v mnoha případech nedělo a neděje.

12.10.3 Orientace pro svědomí

Z novějších církevních prohlášení či dokumentů vybereme slova papeže Jana Pavla II., která pronesl ve své řeči při pastorační návštěvě USA v roce 1979 před Generálním shromážděním OSN:⁵⁸⁸ označil Všeobecnou deklaraci lidských práv OSN za ústavu OSN a za „*milník na dlouhé a těžké cestě lidstva*“ a připomněl v této souvislosti, že nelze měřit lidský pokrok jen podle pokroku vědy a techniky, ale „*současně a ještě více podle primátu duchovních hodnot a pokroku morálního života*“. Zdůraznění tzv. duchovních hodnot ale nenarušilo přihlášení se k nedílnosti lidských práv.

Neopomněl uvést kontext hrůz a obětí druhé světové války, který dle něho vedly vlády a státy světa k tomu, že pochopily, že se musí sjednotit a že „*základní prává cesta k této jednotě vede přes stanovení, uznání a respektování nezcizitelných práv každé osoby a společenství národů*“.

„*VPLPr se snaží vzbudit všeobecné vědomí o důstojnosti člověka a definovat aspoň některá nezcizitelná práva člověka (...) Celek lidských práv odpovídá substantanci lidské důstojnosti v jejím úplném porozumění, a ne v omezení jen na jedinou dimenzi. Vztahují se k uspokojení základních potřeb člověka, na výkon jeho svobody, na jeho vztah k druhým osobám.*“

⁵⁸⁸ ANSPRACHE VON JOHANNES PAUL II. AN DIE VOLLVERSAMMLUNG DER VEREINTEN NATIONEN. PASTORALBESUCH DER VEREINIGTEN STAATEN VON AMERIKA New York, 2. Oktober 1979, ©Copyright 1979 – Libreria Editrice Vaticana. In: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791002_general-assembly-onu_ge.html (27. 10. 2011).

VDLP, doplněné dalšími následnými prohlášeními a konvencemi, musí proto pro OSN dle papežových slov „zůstat základní hodnotou, podle níž se má orientovat svědomí jejích členů a z níž si musí stále brát nové podněty“.

Ve spojitosti s tématem míru prohlásil, že „každá lidská bytost vlastní důstojnost, která nesmí být nikdy – i když žije osoba v konkrétním a dějinném kontextu – ponížena (znevážena), porušena nebo zničena, ale naopak musí být ctěna a chráněna, jestliže chceme skutečně budovat mír“.

Ve své řeči se věnoval i tématu náboženské svobody, jak uvedeme v pojednání o lidském právu na svobodu vyznání.

12.10.4 Odůvodnění a důrazy v hlásání církvi

V hlásání církve, které zmiňuje lidská práva, lze pozorovat určité důrazy a odůvodnění:⁵⁸⁹

Lidská práva vycházejí z principu lidské osoby a představují proto principy sociálního učení církve. Zohledňuje se jedinečná osoba se svou individualitou i socialitou, a tedy se svými vztahy (ono často opakované celostní pojetí člověka zde již nejen popisné, ale normativní), které zahrnují i vzájemnost, oporu, náklonnost, péči, vytváření manželství, rodiny, různých skupin a společenství. Lidská práva se i proto vnímají jako nedílná. Zvláštní pozornost se věnuje jedincům a skupinám, kteří trpí a jsou slabí. Práva se vyslovují v pevném spojení s odpovídajícími povinnostmi (závazky, zodpovědnostmi). Lidská práva a z nich vyplývající zodpovědnost se neomezují na vztah státu a občana, ale mají na mysli tzv. občanskou společnost, jež obsahuje i jiné sociální celky (rodiny, občanská sdružení, iniciativy apod.).

12.10.4.1 Základ v lidské důstojnosti založené na imago Dei/ imago Christi a ospravedlnění skrze víru

V různých lidskoprávních i církevních dokumentech a v mezinárodním etickém kodexu sociálních pracovníků jsme nemohli přehlédnout stěžejní postavení principu lidské důstojnosti. Z pohledu židokřesťanské a islámské tradice lze považovat ideu člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobě či ideu místodržitele Boha za duchovní impulsy či kořeny pro lidskoprávní a etický princip lidské důstojnosti.

⁵⁸⁹ Srov. Konrad Hilpert: Die Menschenrechte in Theologie und Kirche. In: Katrin Bentele et al.: Theologie und Menschenrechte, Freiburg: Paulusverlag, s. 76-78, 91-97.

U lidské důstojnosti i u ideje imago Dei/imago Christi byl důležitým znakem jejich universalismus, tzn. vztaženost na lidské bytí, lidství bez jakýchkoliv předem požadovaných předpokladů či výkonů. Stát a ostatní lidi či celky mohou tuto kvalitu pouze uzнат. Vyjadřuje se tím určitá danost či obdarovanost. Na základě imago Dei lze konstatovat rovnou důstojnost a charakterizovat lidská práva jako „obrazy božských práv, která jsou odepřena státnímu a společenskému zásahu a zavazují všechny lidi“.⁵⁹⁰ Kromě pojetí člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství odůvodňuje teologie a církve lidskou důstojnost na základě různých akcentů:

církev v římskokatolické perspektivě ji „zvláště významně“ zakládá v povolání člověka „ke společství s Bohem“⁵⁹¹ a připomíná, že „uznání Boha není v rozporu s touto důstojností člověka, neboť tato důstojnost má základ a dovršení právě v Bohu (...) je povolán jako syn ke společství s Bohem samým a k účasti na jeho blaženosti“.⁵⁹² Protože spatřuje v Ježíši z Nazaretu, který byl přijat jako Kristus, „zjevení tajemství Otce“, „obraz neviditelného Boha“ (Kol 1,15), odhalení „člověka jemu samému“ a umožnění „poznat vznešenost jeho povolání“, může své odůvodnění opřít o „pozdvížení lidské přirozenosti k vznešené důstojnosti“, když se „Boží syn svým vtělením jistým způsobem spojil s každým člověkem“.⁵⁹³ Církev zde vyjadřuje své přesvědčení, podle něhož je naopak důstojnost člověka bez Boha „vážně poškozena a záhady života a smrti, viny a bolesti zůstávají bez řešení, takže lidé nezdídka upadají do beznaděje“.⁵⁹⁴

Shrneme-li to, je lidská důstojnost odůvodněna povoláním ke společství s Bohem plynoucím z ideje člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství a z inkarnace (vtělení) v Ježíši Kristu.

Evangelická teologie a církve odůvodňují „nelibovlnost a nedisponibilitu důstojnosti člověka především ospravedlněním hříšníka z pouhé milosti“.⁵⁹⁵ V návaz-

⁵⁹⁰ Tamtéž, s. 92.

⁵⁹¹ GS 19.

⁵⁹² GS 21.

⁵⁹³ GS 22.

⁵⁹⁴ GS 21.

⁵⁹⁵ Gesetz und Evangelium. Eine Studie, auch im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen. Ergebnis eines Studienprozesses der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), s. 144.

nosti na skutečnost a zkušenost ospravedlnění poukazují na důležité pořadí práv a povinností: protože ospravedlnění přichází z asymetrického vztahu mezi člověkem a Bohem, předchází přijetí člověka Bohem následně možné odpovědi člověka, z čehož je vyvozována přednost práv před povinnostmi, uznání těchto práv nezávisle na protislužbách i znak předstátních práv, která nemá zákonodárce k volnému užití.

12.10.4.2 Lidská práva nejsou evangeliem. Vztah obdoby a rozdílnosti s obsahy a zkušenostmi křesťanské víry

Velmi důležité sdělení představuje konstatování, že „*lidská práva nejsou evangeliem*“ a že „*pro křesťany je lidskoprávně orientovaná politická praxe jedním z důsledků, které plynou z víry*“.⁵⁹⁶ Mají sekulární charakter, ani jejich étos nelze „*bezprostředně identifikovat s Božím zákonem*“ a současně se přiřazují k „*Boží záchovné vůli*“.⁵⁹⁷ Poukazuje se také správně na fakt, že v Bibli sice nenalezneme „*vypracované pojetí lidských práv*“, nicméně že v biblických látkách „*najdeme i duchovní impulsy či jiskry k problematice lidských práv*“.⁵⁹⁸

Proto a přesto mohou církve lidská práva „*konstruktivně přijímat a kriticky prohlubovat*“ a odpovídat na otevřenost lidských práv pro jejich odůvodňování a na potřebu lidských práv, aby byla odůvodňována. U církvi i teologických disciplín se setkáváme se vztahem k lidským právům, který zahrnuje obdobu a rozdílnost, pokud jde o porovnání se základními obsahy a zkušenostmi křesťanské víry. Nepovažují již lidská práva za ohrožení morálky, ale za fundamenty mírového a uctivého soužití ve svobodě v pluralitní společnosti.⁵⁹⁹

⁵⁹⁶ Tamtéž, s. 144-145.

⁵⁹⁷ Tamtéž, s. 143.

⁵⁹⁸ Trojan J. S.: *Idea lidských práv v české duchovní tradici*, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 15-16.

⁵⁹⁹ *Gesetz und Evangelium. Eine Studie, auch im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen. Ergebnis eines Studienprozesses der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)*, s. 143; Lohmann Friedrich: *Universale Menschenrechte – partikulare Moral. Eine protestantische Sicht*. In.: Ernst Gerhard/Sellmaier Stephan (Hrsg.): *Universelle Menschenrechte und partikulare Moral*, Stuttgart: Kohlhammer, 2010, s. 160.

12.11 Partikulární morálky a univerzalita lidských práv

Vrací se nám kontext pluralitní společnosti, k němuž, jak jsme zmínili, patří i různá partikulární morální přesvědčení a universalita lidských práv. Na toto zajímavé spojení partikularity morálky a universality lidských práv, která právě zajišťuje pluralitu různých světonázorových přesvědčení, se nyní zaměříme v souvislosti s křesťanskými protestantskými východisky, která vyvozují z uznání partikulárních etických přístupů potřebu uznání univerzalitu lidských práv:⁶⁰⁰

12.11.1 Stvořené společné lidství a univerzální závazek lidskosti

Pomocí rozvinutých tezí se poukazuje na stvoření společného lidství, lidského bytí člověka a univerzální závazek lidskosti, na základě čehož se potvrzuje úsilí o univerzální morálku, již sdílí všichni lidé. Jde vlastně o vystižení toho, co znamená být skutečně (pravým) člověkem, což představuje základ univerzálně závazných morálních výroků a což může být výsledkem rovnoprávného argumentačního diskurzu různých přesvědčení.

Princip lidské důstojnosti i normativní idea imago Dei zakládají zásadní rovnost všech lidí, aniž by přehlížely a rozlišovaly rozdíly. K oběma patří rozum, zodpovědná svoboda, svědomí, celistvé chápání člověka i vědomí zranitelnosti, slabosti, potřebnosti, hříšnosti každého člověka.

Lidská důstojnost se označuje za základ a cíl lidských práv, která ji konkretizují a dávají jí obsah. Z tzv. triády povinností u lidských práv, z jejich nedílnosti a zasažení do práv morálních vyplývají odpovídající závazky vzájemného uznání, respektování a ochrany. Teologickoeticky plyne z ideje imago Dei několik morálních důsledků, které zahrnují vztah k Bohu, bližnímu a sobě. Příkázání lásky i Dekalog zohledňují vyváženě zodpovědné vztahy k Bohu, bližnímu a sobě. Ve všech případech jde nejen o jedince a jejich vztahy, ale o lidsky důstojné nastavení a rámce pro soužití v rámci celku (stát, společenství Božího lidu apod.).

Odvolání se na příklad zločinů proti lidskosti – své i druhých – dostává své místo i v další tezi, totiž že lidsky jednat znamená, že se s bližními zachází jako s lidmi, tzn. lidsky důstojně. Všichni lidé jsou vybaveni důstojností člověka stvořeného k Bo-

⁶⁰⁰ Lohmann Friedrich: *Universale Menschenrechte – partikulare Moral. Eine protestantische Sicht*. In.: Ernst Gerhard/Sellmaier Stephan (Hrsg.): *Universelle Menschenrechte und partikulare Moral*, s. 161-167.

žímú obrazu a podobnosti (srov. Gen 1,27). Tuto důstojnost a z ní plynoucí univerzálně platná lidská práva nelze ztratit ani hříchem.

Ochrana života náleží k nejdůležitějším morálním důsledkům ideje člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti (srov. Gen 9,5-6). K respektování základních práv člověka vede i Dekalog. Hlasy proroků se zastávají práv chudých, vdov a sirotků, kteří byli v očích některých zbaveni práv. Postoje a slova apoštolů vůči autoritám odkazují v Novém zákoně (srov. např. Sk 5,29) na právo na svobodu svědomí, vyznání a projevu. Proto se připomíná legitimita plurality různých světonázorových přesvědčení a vyslovuje teze, že k respektu, k němuž je člověk zavázán vůči svým bližním jako lidem, patří i respekt k jejich přesvědčením. Přitom nikdo nehovoří o indiferentismu, který by prohlašoval všechna morální přesvědčení za dobrá.

12.11.2 Vědomí vlastní omylnosti a jen předběžná možnost spravedlnosti

Nemůže chybět argument vlastní lidské omylnosti a hříšnosti, který vede k opatrnosti vydávat své interpretace Boží vůle za automatickou skutečnou Boží vůli, dále vede k respektování druhých přesvědčení, k ochotě se jimi nechat korigovat a k zdůrazňování potřebné kontroly zákonodárných, právních i církevních rozhodnutí. Odpovídající teze proto zní: z vědomí vlastní omylnosti vyplývá zdrženlivost vzhledem k morálnímu imperialismu, a to ve smyslu závaznosti vlastních přesvědčení pro všechny.

Pohled z perspektivy cíle dějin, dějinných morálek a otevřenosti biblické hermeneutiky pro různé lidi, generace a situace dosvědčuje otevřenost lidskoprávní problematiky a odkazuje definitivní vědění o tom, co je opravdu spravedlivé (vskutku lidsky oprávněné), na završení dějin. Proto teze vyjadřuje, že je do té doby jen předběžně možné, aby se eticky etablovaly a právně implementovaly lidskoprávní standardy i jiné univerzální morální normy.

12.11.3 Univerzalizace právních rámcových podmínek

Poslední teze a její vysvětlení zohledňuje kontext globalizovaného světa a v něm se vyskytujících partikulárních morálek. Lidská práva jako morální výroky práva se svým univerzálním nárokem se zakládají na partikulárních morálkách, které se vyznačují shodnými i rozdílnými odůvodněními a stanoveními toho, co je lidsky důstojný život. Přesto odtud vede možná cesta k tzv. transpartikularizaci s ohledem

na morální rovinu. Morální rovina ale nestačí k tomu, aby se zajistilo v globalizovaném světě spravedlivé soužití. Musejí se proto závazně univerzalizovat právní rámcové podmínky, k nimž náleží i právní kodifikace základních práv, která se nesmějí porušovat nikde na světě. Právní implementace univerzálních lidských práv nemůže ale korespondovat se všemi partikulárními morálkami a jejich představami o lidských právech. Proto je potřeba otevřenost lidských práv pro jejich odůvodňování i politický kompromis a pokračující diskuse, etické etablování a právní implementace.

Shrnující teze se opírá o nutnost předchozího předběžného etablování a implementace, aby se v onom zde a nyní globalizovaného světa mohlo uskutečňovat co nejvíce z toho, co je lidsky oprávněné (spravedlivé).

12.11.5 Perspektiva obětí a zvláště zranitelných osob jako pravidlo výkladu a sociálněetické kritérium spravedlnosti

Dozvěděli jsme se u pojednání o lidských právech, že jsou výsledkem odpovědí na strukturální bezpráví a neuzavřeným procesem učení, tzn., že se můžeme stále setkávat s jejich nedodržováním, nerespektováním či neprosazováním. Zařadili jsme příklady zvláště zranitelných skupin osob. Zejména u tématu respektování a ochrany lidských práv máme před očima mnohá utrpení a bezpráví jedinců a skupin. Stejnou citlivost, vnímavost i potřebu konatu i tam, kde já sám či moje skupina netrpí, najdeme samozřejmě už v Bibli a následně v křesťanské tradici. Všimli jsme si např. v knize Exodus, jak Hospodin vidí a slyší utrpení svého lidu a začne působit, aby se odstraňovalo. V První části Bible je přednostní zájem o vdovy, sirotky a ponížené. Rovněž tak se zaměřuje ježíšovský styl přednostně na ty, kdo trpí, jsou nemocní, vyloučení, pohrdaní, chudí, hladoví, žízniví apod.

Podobenství o milosrdném Samařanu posloužilo jako příklad. V křesťanské sociální etice se v návaznosti na Bibli, GS a teologii osvobození hovoří o tzv. opci pro chudé (přednostním zájmu a péči o druhé, zejména o chudé, znevýhodněné, ponížené, zraněné, pronásledované apod.) Z toho plyne společný závazek učit se vnímat vlastní jednání i jednání celku, struktury a instituce z pohledu těch, kdo nějak trpí či jsou slabí nebo obětí bezpráví.

Perspektiva osob, které jsou obětí porušování lidských práv, a zvláště zranitelných osob pro taková porušování, má tak mít v církvích a jejich lidskoprávních úvahách postavení primárního pravidla výkladu a sociálně etického kritéria spravedlnosti.⁶⁰¹

12.12 Úctyhodní svědkové i pokorné vědomí vlastních selhání

V tomto textu nám jde hlavně o novodobá, aktuální stanoviska vybraných velkých církví a o jejich teologickoeticko-pastorační přínos k problematice lidských práv a k orientaci v ní. Proto zazní jen poznámka, že se tato církevní stanoviska dost liší od stanovisek v předchozích stoletích a že jsou církve v současnosti vystavovány zvenku i zevnitř kritice v souvislosti s nerespektováním, nechráněním, nezajištěním, či dokonce porušováním lidských práv vzhledem k vlastním členům. Zároveň je potřeba upozornit na mnohé křesťanky a křesťany, kteří v těžkých totalitních dobách stáli a stojí statečně, pevně a solidárně na straně ochrany a prosazování lidských práv svých i druhých. Proto i přesto všechno můžeme spolu s jedním z takových příkladných svědků pokorně říci, že „*k novodobé diskusi o významu a podobě lidských práv mohou církve přistupovat jen s vědomím vlastního selhání na tomto poli*“.⁶⁰²

12.13 Koncepce základních práv v církvi

Asi i proto předkládají, rozvíjejí a snaží se naplňovat někteří představitelé církve tezi, že koncept samostatného a osobitého charakteru církevního (kanonického) práva musí obsahovat i stejně tak samostatnou a osobitou koncepci základních práv v církvi, která vychází z teorie lidských práv i z formulace tzv. práv křesťanů/křesťanek v církvi (plynou jako specifická práva z příslušnosti k církvi jako Tělu Kristovu) a zdůrazňuje zejména základní práva:⁶⁰³

- 1) *Právo na přístup k víře*: každý člověk má právo slyšet evangelium, zakusit, kým je Ježíš Kristus a prožít křesťanské společenství. Právní postavení každého člověka v církvi a vůči církvi je zde odvozeno z ospravedlnění před Bohem, které otevírá víru a je ve víře přijato. Poukazuje se rovněž na určitá nebezpečí, která brání zajišťování tohoto práva, z nichž můžeme uvést nezpůsobilost otevřeně

⁶⁰¹ Srov. Gesetz und Evangelium. Eine Studie, auch im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen. Ergebnis eines Studienprozesses der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck, 2007, s. 144-145; Trojan J. S.: Idea lidských práv v české duchovní tradici, s. 217.

⁶⁰² Trojan J. S.: Idea lidských práv v české duchovní tradici, s. 216.

⁶⁰³ Srov. Huber Wolfgang: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik. Dritte, überarbeitete Auflage, Gütersloh: Gütersloher, 2006, s. 514, 525-529. Návrh Ústavy katolické církve najdeme např. in: <http://www.getsemany.cz/node/2603> (17. 4. 2012).

- a srozumitelně prostředkovat křesťanské poselství, uzavřenost církevního prostředí, pouhé obstarávání svých členů (tzv. církevní servis) nebo (v souvislosti se svobodou vyznání) omezování či útlak ze strany státu.
- 2) *Právo na důstojnost a integritu osoby*: připomíná se lidskoprávní princip lidské důstojnosti, resp. jeho nedotknutelnost a odůvodňuje se specificky ideou člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství, který byl obnoven a smířen prostřednictvím Ježíše Krista a povolán k tomu, aby měl účast na Božím království. Stejná důstojnost všech představuje měřítko pro jednání církve a neslučuje se s jakoukoli formou diskriminace (např. s nerovným zacházením se ženami, exklusivní vazbu církve jen na učité sociální vrstvy). Má naopak vést k tomu, že se bude církev zastávat obětí diskriminace (uvnitř i vně církve). Z důstojnosti a integrity osoby vyplývá pro vnitrocírkevní konflikty zabezpečení práva na spravedlivý proces a právní ochranu, utváření spravedlivých a diakonických (služba těm, kdo potřebují pomoc) struktur.
 - 3) *Právo na svobodný rozvoj osobnosti*: každý člen má právo svobodně rozvíjet své dary či charismata, která jsou ve službě poslání církve a budování jejího společenství. Toto právo má své hranice v právech druhých, v pověření církve a v zohlednění stvoření a odpovídá mu svobodná struktura uspořádání církve.
 - 4) *Právo na svobodu svědomí a názoru*: svoboda víry a svědomí jsou nedotknutelné. Každý má právo vyjádřit svůj názor, být s úctou vyslyšen a hledat i se svým společenstvím pravdu v církevním učení. Důsledkem práva je, že církev nesmí prosazovat své učení prostřednictvím nátlaku (př. mocenských státních prostředků, sociálního či psychického tlaku). Tomuto právu má odpovídat konciliární struktura církve.
 - 5) *Právo na rovnost*: každý křesťan/ka má stejné právo se podílet na životě církve a vydávat svědectví o evangeliu dle svých darů a možností. V rozporu s tímto právem je jakákoli mocenská pozice nadvlády či kast a má mu odpovídat přátelská (sourozenecká ve víře) struktura církve.
 - 6) *Právo na účast na církevních rozhodnutích*: týká se uspořádání, vyjádření i služeb církve. Participace může být zajištěna delegovanými zástupci. Tomuto právu má odpovídat participaçní struktura církve.
 - 7) *Právo na svobodu spolčování a sdružování*: týká se zakládání určitých sdružení, společenství a shromažďování k naplňování různých úkolů. Mají sloužit poslání církve.

Svoboda vyznání jako lidské právo a odraz Božího sebesdělení

13.1 Zásadní součást národních, regionálních i globálních lidskoprávních standardů

Charta (Listina) základních práv EU zařazuje lidské právo na svobodu vyznání spolu s právy na svobodu myšlení a svědomí do čl. 10, který je součástí druhé velké kapitoly „Svobody“⁶⁰⁴ a zajišťuje právo každé osoby na to, že může změnit své náboženské vyznání (víru) nebo světový názor, a svobodu, že může své náboženské vyznání (víru) či světový názor individuálně nebo společně s druhými veřejně či soukromě vyznávat (projevovat) prostřednictvím bohoslužby (liturgie), vyučování, praktického konání a obřadů.

V podobném duchu hovoří Všeobecná deklarace lidských práv (1948, dále jen VDLPř) v čl. 18: „Každý má právo na svobodu myšlení, svědomí a náboženství; toto právo zahrnuje v sobě i volnost změnit své náboženství nebo víru, jakož i svobodu projevovat své náboženství nebo víru sám nebo společně s jinými, ať veřejně nebo bohoslužbou a zachováním obřadů.“⁶⁰⁵

Téma lidského práva na svobodu vyznání se rozvíjí v 18. čl. Mezinárodního paktu o občanských a politických právech (1966): „1. Každý má právo na svobodu myšlení, svědomí a náboženství. Toto právo zahrnuje v sobě svobodu vyznávat nebo přijmout náboženství nebo víru podle vlastní volby a svobodu projevovat své náboženství nebo víru sám nebo společně s jinými, ať veřejně nebo soukromě, prováděním náboženských úkonů, bohoslužbou, zachováním obřadů a vyučováním.

2. Nikdo nesmí být podroben donucování, které by narušovalo jeho svobodu vyznávat nebo přijmout náboženství nebo víru podle své vlastní volby.

3. Svoboda projevovat náboženství nebo víru může být podrobena pouze takovým omezením, jaká předpisuje zákon a která jsou nutná k ochraně veřejné bezpečnosti, pořádku, zdraví nebo morálky nebo základních práv a svobod jiných.

⁶⁰⁴ Srov. např. <http://www.helcom.cz/view.php?cisloclanku=2005040701> (10. 8. 2011).

⁶⁰⁵ <http://www.helcom.cz/view.php?cisloclanku=2005020101> (10. 8. 2011).

4. *Státy, smluvní strany Paktu, se zavazují respektovat svobodu rodičů, a tam, kde je to vhodné, poručníků, zajistit náboženskou a morální výchovu svých dětí podle vlastního přesvědčení rodičů nebo poručníků.*⁶⁰⁶

O právu na svobodu vyznání se hovoří i v Mezinárodním paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech (1966) a jeho čl. 13⁶⁰⁷, v němž se smluvní státy zavazují mimo jiné k tomu, že budou zajišťovat náboženskou a etickou výchovu dětí v souladu s přesvědčením rodičů těchto dětí a že budou respektovat rodiče (zákonné zástupce dětí) při jejich volbě školy, jež nebyla zřízena veřejnými orgány (odst. 3). Právo na vzdělání – dodejme, že tím i právo na vzdělání v oblasti religionistiky a lidských práv – má směřovat k plnému rozvoji lidské osobnosti a smyslu pro její důstojnost a posílení úcty k lidským právům a základním svobodám (odst. 1). Můžeme připomenout, že se to týká i vzdělávání poskytovaném církvemi či náboženskými společnostmi. Státy se rovněž podepsaly pod skutečnost, že vzdělání má napomáhat k vzájemnému porozumění, snášenlivosti a přátelství mezi všemi náboženskými skupinami.

Abychom v souvislosti s tématem svobody vyznání nezapomněli na děti jako zvláště zranitelnou skupinu s ohledem na respektování, ochranu a porušování lidských práv, uvedeme čl. 14 Úmluvy o právech dítěte, v němž státy

„1. uznávají právo dítěte na svobodu myšlení, svědomí a náboženství“;

„2. práva a povinnosti rodičů, a v odpovídajících případech zákonných zástupců, usměrňovat dítě při výkonu jeho práva způsobem, který odpovídá jeho rozvíjejícím se schopnostem“;

a stanovují, že „3. svoboda projevovat náboženství nebo víru může být podrobena pouze takovým omezením, jaká předpisuje zákon a která jsou nutná k ochraně veřejné bezpečnosti, pořádku, zdraví nebo mravnosti nebo základních práv a svobod jiných“.⁶⁰⁸

V této souvislosti můžeme připomenout Projekt Světový étos, jehož hlavní aktér Hans Küng pravidelně zdůrazňuje, že nebude-li mír mezi náboženstvími, nebude vůbec: „*No peace among the nations without peace among the religions.*“⁶⁰⁹

⁶⁰⁶ <http://www.helcom.cz/view.php?cisloclanku=2005020103> (10. 8. 2011).

⁶⁰⁷ Srov. <http://www.helcom.cz/view.php?cisloclanku=2005020104>.

⁶⁰⁸ <http://www.helcom.cz/view.php?cisloclanku=2005020108> (10. 8. 2011).

⁶⁰⁹ Srov. např. Hans Küng/Karl-Josef Kuschel: Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace Parlamentu světových náboženství, Brno: CDK, 1997, s. 34.

V podobném duchu prohlašuje ve svém závěru (čl. 15) Deklarace o náboženské svobodě „*Dignitatis humanae*“ (dále jen DH) II. vatikánského koncilu, totiž že vzhledem k těsnějším vztahům kultur a náboženství i k rostoucímu vědomí osobní zodpovědnosti je žádoucí s ohledem na „*vytvoření a upevnění pokojných vztahů a svornosti v lidstvu, aby byla všude na zemi právní ochranou účinně zajištěna náboženská svoboda a aby byly zachovávány vrcholné lidské povinnosti a práva týkající se svobodného života ve společnosti*“.⁶¹⁰

Je zajímavé, že lidské právo na svobodu vyznání objevuje mezi občanskými, politickými a kulturními lidskými právy, jinými slovy v obou těchto paktech.

Vrátíme-li se k lidsko-právnímu dokumentu na globální úrovni, tedy k VDLP, nelze v kontextu svobody vyznání opomenout např. čl. 1, 2 a 7, podle nichž „*Všichni lidé se rodí svobodní a sobě rovni v důstojnosti i právech. Jsou nadáni rozumem a svědomím ... (1), každý má všechna práva a všechny svobody bez jakéhokoli rozdílu, tzn. i náboženství (2, odst. 1), všichni jsou si před zákonem rovni a mají právo na stejnou zákonnou ochranu bez jakéhokoli rozlišování a mají právo na stejnou ochranu proti jakékoli diskriminaci*“ (7).

Dále si uvedeme dokument na regionální úrovni, totiž Evropskou úmluvu o ochraně lidských práv a základních svobod (1950, ve znění dalších protokolů), jejíž čl. 9 nadepsaný „*Svoboda myšlení, svědomí a náboženského vyznání*“ v odst. 1 stanovuje stejně jako VDLP a Charta základních práv EU právo každého na „*svobodu myšlení, svědomí a náboženského vyznání; toto právo zahrnuje svobodu změnit své náboženské vyznání nebo přesvědčení, jakož i svobodu projevat své náboženské vyznání nebo přesvědčení sám nebo společně s jinými, ať veřejně nebo soukromě, bohoslužbou, vyučováním, prováděním náboženských úkonů a zachováváním obřadů*“, nicméně toto právo nepovažuje za absolutní a izolované, proto v odst. 2 dodává, že taková „*svoboda projevat náboženské vyznání a přesvědčení může podléhat jen omezením, která jsou stanovena zákony a která jsou nezbytná v demokratické společnosti v zájmu veřejné bezpečnosti, ochrany veřejného pořádku, zdraví nebo morálky nebo ochrany práv a svobod jiných*“. Již nyní krátce připojíme, že se nemůže nějaká církev či náboženská společnost odvolávat na svo-

⁶¹⁰ Deklarace o náboženské svobodě *Dignitatis humanae*. Řím, 7. 12. 1965, in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, s. 573-574.

bodů vyznání s tím, aby zabraňovala trestně právnímu konání uvnitř své instituce např. v případech sexuálního zneužívání dětí.⁶¹¹

13.2 Svoboda vyznání na rovině lokální: ČR

Uděláme krok k rovině lokální (národní) a nahlédneme do Listiny základních práv a svobod ČR (1992, dále jen „Listina“), v níž se stát v čl. 2 odst. 1 vyznává, že „je založen na demokratických hodnotách a nesmí se vázat ani na výlučnou ideologii, ani na náboženské vyznání“; v čl. 15 odst. 1 deklaruje, že „svoboda myšlení, svědomí a náboženského vyznání je zaručena. Každý má právo změnit své náboženství nebo víru anebo být bez náboženského vyznání“ a v čl. 16 zaznívá, že

„(1) Každý má právo svobodně projevovat své náboženství nebo víru buď sám nebo společně s jinými, soukromě nebo veřejně, bohoslužbou, vyučováním, náboženskými úkony nebo zachováváním obřadu.

(2) Církev a náboženské společnosti spravují své záležitosti, zejména ustavují své orgány, ustanovují své duchovní a zřizují řeholní a jiné církevní instituce nezávisle na státních orgánech.

(3) Zákon stanoví podmínky vyučování náboženství na státních školách.

(4) Výkon těchto práv může být omezen zákonem, jde-li o opatření v demokratické společnosti nezbytná pro ochranu veřejné bezpečnosti a pořádku, zdraví a mravnosti nebo práv a svobod druhých“⁶¹².

Kromě obsahů, které jsme četli výše v dokumentech mezinárodních, čteme zde navíc, že se sekulární právní stát považuje s ohledem na světový názor a náboženské vyznání za neutrální ale s tím, že není neutrální, pokud jde o základní eticko-lidskoprávní měřítko, na nichž spočívá. Jedná se o velmi důležité konstatování vzhledem k porozumění svobodě vyznání v sekulárním právním státě. Mezi zmíněné ideologie je nutno počítat i ateistický světový názor, aby si někdo nemyslel, že náboženská neutralita státu znamená ateistické vyznání státu. Takové vyznání by znamenalo porušení svobody vyznání.

„Listina“ sice zajišťuje soukromé i společné vykonávání náboženských úkonů, dotýká se problematiky výuky náboženství na školách, nicméně chybí tematizování

⁶¹¹ Srov. např. http://zpravy.idnes.cz/vudce-polygamni-sekty-dostal-za-przneni-duchovnich-nevest-do-zivoti-1ic-/zahranicni.aspx?c=A110809_192052_zahranicni_aha (10. 8. 2011).

⁶¹² <http://www.helcom.cz/view.php?cisloclanku=2005020102> (10. 8. 2011).

činnosti náboženských společností, která plyne ze sociálního rozměru víry či společenství věřících, a sice např. služby v nemocnicích, věznicích, sociálních či zdravotních ústavech apod. V právním státě, který respektuje svobodu vyznání, nejde přece jen o to, aby mohly být uspokojovány tzv. potřeby věřících – někdy se snahou vytěsnit církve do kostelů a z veřejného prostoru, často pod heslem „oddělení náboženství a politiky“. V rámci triády lidsko-právních povinností státu je nutno, aby vytvářel a zajišťoval prostor pro plné uskutečňování života z víry, k němuž samozřejmě patří i činy lásky, tzn. služba – zde konkrétně křesťanství – v různých oblastech lidského života a soužití.

Najdeme-li a otevřeme-li si Zákon o církvích a náboženských společnostech (o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností a o změně některých zákonů; dále jen ZCNS) z roku 2001⁶¹³ a posléze či současně v souvislosti s tímto zákonem Nález Ústavního soudu č. 4/2003 Sb. (účinnost od 13. ledna 2003)⁶¹⁴, budeme číst vymezení svobody náboženského vyznání tak, že „Každý má právo svobodně projevat své náboženství nebo víru buď sám nebo společně s jinými, soukromě nebo veřejně, bohoslužbou, vyučováním, náboženskými úkony nebo zachováváním obřadu. Každý má právo změnit své náboženství nebo víru anebo být bez náboženského vyznání“ (Část první, Hlava I, § 2 odst. 2). Dále se objeví samozřejmé rozvinutí – zejména v zemi, kde zločinný komunistický režim křesťany a církve pronásledoval a některé nevinné křesťanky/křesťany i zavraždil jen kvůli jejich vyznání – že „Nikdo nesmí být omezen na svých právech proto, že se hlásí k církvi a náboženské společnosti, že se účastní její činnosti nebo že ji podporuje, anebo je bez vyznání“ (Část první, Hlava I, § 2 odst. 5).

§ 3 následně vymezuje základní pojmy, mezi nimiž v odst. a) církev a náboženskou společnost, kterými se rozumí „dobrovolné společenství osob s vlastní strukturou, orgány, vnitřními předpisy, náboženskými obřady a projevy víry, založené za účelem vyznávání určité náboženské víry, ať veřejně nebo soukromě, a zejména s tím spojeného shromažďování, bohoslužby, vyučování a duchovní služby“. Opět jde hlavně o zaměření na vyznávání náboženské víry. Bude záležet na porozumění

⁶¹³ Viz a srov. ZÁKON ze dne 27. listopadu 2001 o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností a o změně některých zákonů (zákon o církvích a náboženských společnostech), in: ...

⁶¹⁴ Srov. <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/us4-03.htm> (22. 8. 2011).

projevům víry a duchovním službám, aby se opět neomezovalo společenské působení církví v pluralistické společnosti.

Tyto obavy sdílí i studie o legislativním prostředí pro činnost církví a náboženských společností (dále jen CNS) v ČR⁶¹⁵, jež upozorňuje na skutečnost, že je v ZCNS účel CNS chápán vlastně jen v užším smyslu náboženské činnosti a že opomíjí tzv. skutky lásky, které dokumentuje činností charit a diakonií, a do poslání CNS zahrnuje jen tzv. skutky zbožnosti.⁶¹⁶

Budeme takovou analýzu považovat za trefnou a dodáme, že z hlediska teologicko-etického by – řekněme našťásti – obsahovaly i tzv. skutky zbožnosti i činnost sociální, a to např. v podobě uvedených charit a diakonií. Zbožnost jako život z živého Boha a s Ním a dle Něho zahrnuje totiž i služby ve prospěch druhých, což můžeme ve zkratce konstatovat pomocí trojí struktury dvojího přikázání lásky a jejího konkrétního případu milosrdného Samařana, jak jsme si je představili dříve.

Na některé snahy ze strany státu omezovat svobodu vyznání poukazuje i Zpráva Českého helsinského výboru (dále jen ČHV) o svobodě vyznání v ČR.⁶¹⁷

Slíbený nález Ústavního soudu ČR proto zrušil některá ustanovení ZCNS s odůvodněním, že „*oproti dosavadní právní úpravě snižuje standard ochrany svobody náboženského vyznání a vnáší do soukromé sféry občanů nadbytečnou státní ingerenci*“;

„nerespektuje svébytné postavení církví, jež je odchylné od jiných právnických osob soukromého práva, a to s ohledem na historické důvody a celospolečenský význam církví a náboženských společností, jejichž činnost nelze redukovat na jednání spojené s vyznáváním určité víry, protože tyto instituce plní řadu dalších úkolů, které jsou ve svých důsledcích nezadatelné a nenahraditelné z hlediska státu a společnosti, a to i té její části stojící mimo ně. Proto by podle navrhovatelů stát měl církvím a náboženským společnostem přiznávat určité privilegované postavení, což však nečiní, a naopak je oproti ostatním právnickým osobám znevýhodňuje“;

„omezuje církve a církevní společnosti zakládat církevní právní osoby jen za účelem organizace, vyznávání a šíření náboženské víry, protože se touto úpravou

⁶¹⁵ František Svoboda: *Legislativní prostředí pro činnost církví a náboženských společností*, Brno: Centrum pro výzkum neziskového sektoru, 2007.

⁶¹⁶ Srov. tamtéž, s. 8.

⁶¹⁷ Srov. Ivan O. Štampach: *Zpráva o svobodě vyznání v ČR v roce 2009*, in: <http://www.helcom.cz> (23. 9. 2011).

nepamatuje na celou řadu činností, jako je činnost charitativní, humanitární, zdravotnická atd., které tyto právnické osoby dosud vykonávaly. Omezením rozsahu jejich činnosti se církve v podstatě vyřazují ze společnosti..."⁶¹⁸

Ústavní soud došel tedy kromě jiného k závěru, že některá navrhovaná ustanovení ZCNS jsou v rozporu s komplexní ochranou svobody vyznání a že nerespektují postavení a úplnou činnost církví, k níž neoddělitelně patří i úkoly a činnosti, které jsou dokonce ve prospěch státu i části společnosti, která se nehlásí k CNS, a zahrnují např. charitativní, humanitární a zdravotnickou činnost. Nález dokonce uvádí, že se církve znevýhodňují vůči ostatním právnickým osobám a vyřazují ze společnosti. Z toho můžeme vyvodit, že je téma svobody vyznání aktuální i ve státě, který se prohlašuje za demokratický a právní.

Hlava II Církve a náboženské společnosti vyjmenovává v § 7 Zvláštní práva registrovaných církví a náboženských společností, z nichž zde můžeme uvést

„a) vyučovat náboženství na státních školách;

b) pověřit osoby vykonávající duchovenskou činnost k výkonu duchovenské služby v ozbrojených silách České republiky, v místech, kde se vykonává vazba, trest odnětí svobody, ochranné léčení a ochranná výchova;

c) zřizovat církevní školy“.

Jistě podstatné a důležité sdělení pro působení církví ve školách, armádě a věznicích, nicméně ani toto nevyčerpává všechna zařízení, v nichž církev působí či působit může nebo která může zřizovat (např. nemocnice, ústavy sociální a zdravotní péče, média).

Prostřednictvím tohoto zákona si také doložíme možné omezení lidského práva svobody vyznání v právním státě, resp. situace, v nichž se nelze odvolávat na svobodu vyznání, protože se porušují jiná základní lidská práva:

„§ 5 Podmínky vzniku a působení církví a náboženských společností

Vznikat a vyvíjet činnost nemůže církev a náboženská společnost, jejíž činnost je v rozporu s právními předpisy a jejíž učení nebo činnost ohrožuje práva, svobody a rovnoprávnost občanů a jejich sdružení včetně jiných církví a náboženských společností, ohrožuje demokratické základy státu, jeho suverenitu, nezávislost a územní celistvost, a

⁶¹⁸ <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/us4-03.htm>.

a) je v rozporu s ochranou veřejné mravnosti, veřejného pořádku, veřejného zdraví, principy lidskosti a snášenlivosti a bezpečnosti občanů,

b) popírá nebo omezuje osobní, politická nebo jiná práva fyzických osob pro jejich národnost, pohlaví, rasu, původ, politické nebo jiné smýšlení, náboženské vyznání nebo sociální postavení, rozněcuje nenávist a nesnášenlivost z těchto důvodů, podporuje násilí nebo porušování právních předpisů,

c) omezuje osobní svobodu osob zejména tím, že využívá psychický a fyzický nátlak k vytvoření závislosti, která vede k fyzickému, psychickému a ekonomickému poškozování těchto osob a jejich rodinných příslušníků, k poškozování jejich sociálních vazeb včetně omezování psychického vývoje nezletilých a omezování jejich práva na vzdělání, zabraňuje nezletilým přijmout zdravotní péči odpovídající zdravotním potřebám...“

Odst. b) neuvádí mezi znaky, na základě nichž se popírají nebo omezují práva, ani sexuální orientaci ani věk, jak se s tím setkáme např. v Chartě základních práv EU. Odst. a) by zase musel vysvětlit, co myslí „veřejnou mravností“ i nakonec „veřejným zdravím“.

Zvláštní citlivosti a naléhavosti tématu svobody vyznání a v ní obsaženého regulování vztahu státu a církve porozumíme na pozadí administrativních zásahů protiprávního komunistického režimu proti církvi.⁶¹⁹

EU se také dle preambule své Charty základních práv hlásí k tomu, že se národy Evropy rozhodly k tomu, že budou sdílet mírovou budoucnost na podkladě společných hodnot a že se EU zakládá na těchto nedílných a univerzálních principech důstojnosti člověka, svobody, rovnosti a solidarity a že se opírá o zásady právního státu a staví do středu své praxe osobu tím, že zakládá občanství Unie a prostor svobody, bezpečnosti a práva.

13.3 Příklad vztahu lidských práv s náboženstvím

Jako příklad vztahu lidských práv a náboženství nám mohou posloužit Prohlášení o lidských právech v islámu z Káhiry (1990, dále jen PLPrI)⁶²⁰ a dokumenty církve

⁶¹⁹ Srov. Administrativní zásahy proti církvi. Státní bezpečnost (StB) vypracovala podrobný plán akce, který se podobá směrnicím k vojenskému přepadení nebo útoku. Plán obsahoval rozkazy obecného rázu i konkrétní úkoly pro každý klášter. 14.října 1949 schválilo Národní shromáždění církevní zákony. Jejich přijetím vstupovalo tažení proti církvi do nové fáze, in: ...

⁶²⁰ Srov. <http://www.dailytalk.ch/wp-content/uploads/Kairoer%20Erklaerung%20der%20OIC.pdf> (10. 8. 2011).

v římskokatolické perspektivě, tzn. dokument *Dignitatis humane* z II. vatikánského koncilu a encyklika Jana XXIII. *Pacem in terris*.

13.3.1 Lidská práva a islám⁶²¹

V preambuli PLPrI se členské státy Organizace islámské konference hlásí k tomu, že jsou základní práva a univerzální svobody integrální součástí islámského náboženství; v čl. 9 se každému přiznává právo na náboženskou výchovu prostřednictvím různých zařízení, aby mohl člověk rozvíjet svou osobnost, posilovat svou víru v Boha a respektovat a hájit svá práva a povinnosti; čl. 10 zakazuje, aby se na někoho vyvíjel jakýkoli tlak či zneužívala jeho chudoba nebo nevědomost s tím cílem, aby se obrátil k nějakému náboženství či ateismu; dle čl. 18 má každý právo na bezpečnost svou i svého náboženství...; čl. 22 v souvislosti se svobodou názoru konstatuje, že se nesmějí zneužívat jinak nezbytné informace pro společnost k tomu, aby se porušovala svatost a důstojnost proroků, podlamovaly morální a etické hodnoty či oslabovala víra společnosti...; nejvyšším orientačním bodem tohoto PLPrI je islámská šaría, jíž podléhá každá interpretace každého článku.

Zde se zároveň otevírají mnohá témata, napětí, konflikty či otázky, mezi nimiž můžeme aspoň zmínit vztah ústavy sekulárního právního státu a šaría, nošení šátků učitelkami ve státních školách, výuku náboženství ve státních školách a stavbu mešit opět v kontextu sekulárního právního státu a pluralitní společnosti.⁶²²

Organizace islámské konference (OIC) v Radě pro lidská práva OSN vydala v roce 2005 rezoluci s názvem „*Hanobení náboženství*“, která vyjadřuje ve své preambuli znepokojení nad tím, že dochází na mnoha místech světa k intolanci, diskriminaci, zastrašování, donucování a násilí na základě náboženského extremismu nebo světového názoru, což ohrožuje uskutečňování lidských práv a základních svobod; že hanobení náboženství může být také příčinou porušování lidských práv a sociální disharmonie; proto požaduje od států mimo jiné, aby v rámci svého právního a ústavního pořádku zajistily dostatečnou ochranu před projevy nenávisti, diskriminace, zastrašování a donucování, které plynou právě z hanobení náboženství, a aby využívaly všechny možnosti k tomu, aby se podporovala tolerance a re-

⁶²¹ Viz a srov. více dle <http://www.humanrights.ch/de/Themendossiers/Universalitaet/Islam/index.html> (16. 2. 2012)

⁶²² Tato témata však přesahují rámec a rozsah této publikace.

spektování všech náboženství a jejich hodnotových systémů a aby doplňovaly své právní řády při potírání nenávisti a intolerance na základě náboženství duchovními a morálními strategiemi; od států se dále vyžaduje, aby zajistily v zákonech i praxi přístup dospělých i dětí ke vzdělání na základě respektování lidských práv; mezinárodní společenství je vyzváno, aby vedlo dialog ohledně podpory tolerance a míru na základě lidských práv a náboženské rozmanitosti; Vysoká komisařka OSN pro lidská práva má podporovat začlenění lidskoprávních aspektů do dialogu mezi kulturami.⁶²³

Takový koncept „*hanobení náboženství*“ ale nemůže být v souladu s mezinárodními standardy, které se týkají ochrany jedince před hanobením (ve smyslu pomluvy, poškození práva na dobrou pověst a čest), protože náboženství nemají sama o sobě stejný nárok na dobrou pověst, jak se uvádí v Deklaraci Speciálního zmocněnce OSN pro svobodu názoru a projevu (2008).⁶²⁴ V Deklaraci se dále rozvádí, že omezením svobody projevu nelze argumentovat s ohledem na ochranu partikulárních institucí („*should never be used to protect particular institutions*“), abstraktních názorů (pohledů) nebo náboženského přesvědčení („*beliefs*“). Omezení svobody projevu, aby se zamezovalo intoleranci, by se mělo uplatňovat na ochranu před národnostní, rasovou nebo náboženskou nenávistí (záští), jež podněcuje k diskriminaci, nepřátelství či násilí. Proto Deklarace doporučuje mezinárodním organizacím, včetně Generálního shromáždění a Rady pro lidská práva OSN, aby upustilo od dalších stanovisek, která by podporovala ideu „*hanobení náboženství*“ („*defamation of religions*“).

Na nebezpečí, které plyne z Resoluce OIC týkající se „*Hanobení náboženství*“, pro porozumění a užívání lidského práva na svobodu vyznání upozorňuje i současný zvláštní zmocněnec OSN pro svobodu vyznání Heiner Bielefeldt, když připomíná, že je velmi problematické, když se náboženství (náboženské instituce) předkládají jako nositelé lidskoprávních nároků, a že hrozí omezení svobody ná-

⁶²³ Srov. http://www.humanrights.ch/home/upload/pdf/090327_UNGA_RES_REL.pdf (10. 8. 2011); <http://www.oic-oci.org/ex-summit/english/10-years-plan.htm> (15. 2. 2012)

⁶²⁴ Srov. <http://www.article19.org/data/files/pdfs/other/joint-declaration-on-defamation-of-religions-and-anti-terrorism-and-anti-ext.pdf> (10. 8. 2011); http://www.humanrights.ch/home/de/Instrumente/Nachrichten/Diverse_Gremien/idcatart_8576-content.html (15. 2. 2012)

zoru a nebezpečí, že se téma náboženství stane předmětem autoritářské politiky státní identity a tím se oddělí od kontextu svobody vyznání.⁶²⁵

Příkladem takového nebezpečí by mohlo například být, že by někdo nesměl vyslovit veřejně, že toto náboženství se projevuje násilnými prostředky nebo že způsobilo již mnoho zla ve světě anebo že se v církvi děly případy sexuálního zneužívání nebo že určitá náboženská společnost či církve mají nelidskou morálku či jim jde jen o moc a majetek nebo že porušují lidská práva svých členů.

13.3.2 Lidské právo na svobodu vyznání a římskokatolická církev

Výše jsme si přislíbili, že si představíme další příklad vztahu lidského práva na svobodu vyznání a církve. Proto si projdeme zmíněnou Deklaraci o náboženské svobodě, o níž se často hovoří jako o důležitém přelomu vztahu římskokatolické církve k náboženské svobodě.

13.3.2.1 Důležitý přelom

Dokládá to i proces tvorby a schvalování tohoto textu, jak o něm píše v Úvodu k této Deklaraci Karel Rahner: *„Ještě návrh O církvi z roku 1962 zastával v 9. kapitole názor, který byl zvláště výrazně formulován v 19. století a byl pokládán za vzor katolické nesnášenlivosti: Je-li většina lidí v nějakém státě katolická, pak musí být i stát katolický. Příslušníci jiných vyznání nemají právo vyznávat svou víru veřejně. Podle okolností a pro veřejné dobro má a musí stát jejich vyznání tolerovat. Je-li většina lidí v nějakém státě nekatolická, pak se má stát řídit přirozeným právem, tj. má ponechat všem svobodu jak jednotlivým katolíkům, tak celé církvi. V tomto pojetí je tolerance pouhé snášení a o vlastní náboženské svobodě se nedá mluvit.“*⁶²⁶

Je velmi cenné, že citovaný autor pečlivě rozlišuje toleranci a lidské právo na svobodu vyznání.

13.3.2.2 Základ v důstojnosti každé osoby. Negativní i pozitivní základní občanské právo

Církev v DH prohlašuje, že každá lidská osoba má právo na náboženskou svobodu (2) a odvozuje ji z lidské důstojnosti a Božího zjevení (viz např. 1, 2, 9, 10, 11, 12,

⁶²⁵ Srov. Heiner Bielefeldt: Religionsfreiheit als Menschenrecht. Ein klassisches Menschenrecht in der Kontroverse, in: Religionsfreiheit. Jahrbuch Menschenrechte 2009, Köln: Böhlau-Verlag, s. 58-59.

⁶²⁶ DH, in: tamtéž, s. 559.

15). V DH jde hlavně o nezadatelná práva osob a právní uspořádání společnosti, o vztah těchto osob mezi sebou i k veřejné moci, a to s ohledem na náboženské skutečnosti. *„Toto právo lidské na náboženskou svobodu má být uznáno v právním uspořádání společnosti tak, aby se stalo občanským právem“* (2). Žádný člověk nesmí být vystavován nátlaku od jednotlivců i společenských skupin a od jakékoli lidské moci. Nikdo proto nesmí být nucen v náboženské oblasti, aby jednal proti svému svědomí a aby mu zase naopak někdo bránil jednat podle svého svědomí soukromě i veřejně, samotnému nebo společně s druhými. Toto jednání má však náležité meze. Pravidelně se zde připomíná sociální rozměr každé lidské bytosti, proto má mít každý člověk prostor pro prožívání víry spolu s ostatními, pro svobodné zkoumání a hledání náboženské pravdy, pro vyučování, vzdělávání, výměny myšlenek, dialog. Za bezpráví vůči člověku i spravedlivému společenskému uspořádání se označuje, když se člověku brání v tom, aby svobodně projevoval náboženský život ve společnosti. Toto projevování má své meze v porušování spravedlivého veřejného pořádku. Sociální rozměr člověka vede i k prohlášení, že se týká náboženská svoboda i společenství lidí, kteří spolu vyznání prožívají a praktikují svou náboženskou víru. Opět zaznívá určité oprávněné omezení, jež se týká porušování spravedlivých požadavků veřejného pořádku. Můžeme snad jednoduše říci, že se myslí spravedlivé právo, které odpovídá lidským právům, včetně svobody vyznání, svědomí a myšlení. DH proto připomíná jednotlivcům i uskupením, že mají při výkonu svých práv brát v potaz i práva druhých a své povinnosti vůči druhým a dobru společenského celku. Se všemi je přitom třeba zacházet podle zásad spravedlnosti a lidskosti. Občanské společnosti se přiznává právo, aby se chránila proti různým zneužitím, která se mohou skrývat pod plášť náboženské svobody (viz 7). Svoboda náboženského společenství je zde předložena především negativně, tj. aby se mu v něčem nebránilo. Zazní ale svoboda pozitivně, tzn. k něčemu, konkrétně ke svědectví o své víře, o zvaní lidí k ní a vykonávání různých služeb ve společnosti a pro ni, prostě, aby měla *„církev svobodu jednání, jakou vyžaduje péče o spásu lidí“* (viz 13). Důkazní břemeno je ale na straně omezování, protože DH zdůrazňuje zásadu celé svobody, tzn., že musí být člověku přiznávána v co největším rozsahu a omezení smí nastoupit jen v nutné míře.

V rámci odpovědnosti za náboženskou svobodu se státu připomíná úkol a závazek, že bude chránit a podporovat nedotknutelná lidská práva a že se má proto *„spravedlivými zákony a jinými vhodnými prostředky účinně ujímat ochrany nábo-*

ženské svobody všech občanů a vytvářet jim podmínky, které jsou příznivé pro rozvoj náboženského života, aby občané měli skutečnou možnost užívat náboženských práv a plnit náboženské povinnosti“ (viz 6) a aby i společnosti samé mohly tím mít podíl na pokoji a spravedlnosti, které vyplývají ze vztahu lidí ke svému Bohu a z respektování jeho vůle.

13.3.2.3 Kontext triády lidskoprávních povinností

Zastavíme-li se krátce u právě představeného tématu čl. 6, dovolíme si z něho vyčíst něco, co tento článek sám výslovně neuvádí, co ale z hlediska stěžejních základů lidských práv hraje důležitou roli pro vztah státu a církví, resp. náboženských společností, a pro porozumění svobodě vyznání. Kromě zmiňovaného respektu a ochrany zde zaznává i třetí aspekt oné triády lidských práv – respektovat, chránit, zajišťovat – totiž že nestačí z hlediska základních lidských práv jen respektovat, a už vůbec ne jen tzv. tolerovat náboženské přesvědčení a potřeby, a že nestačí jen chránit jedince a církev a náboženské společnosti před porušováním jejich svobody vyznání, ale že je úkolem státu vytvářet podmínky, aby mohli jedinci i církve a náboženské společnosti uskutečňovat všechna práva a povinnosti, které plynou ze základního lidského práva na svobodu vyznání a duchovně-mravního poselství jejich víry (srov. 4). Tím jsme si i na dalším příkladu ukázali význam tzv. lidskoprávní triády povinností, a to zejména státu. Praktické dopady lze pak sledovat v oblasti školství, zdravotnictví, sociální práce. Plody přináší taková politika nejen pro církve, ale i celek společnosti.

Proto církve považuje náboženskou svobodu za jedno ze základních lidských práv a požaduje právo na právní uznání své vlastní identity a následně „*svobodu projevu, učení, evangelizace, vykonávat veřejně bohoslužby, organizovat se a mít vlastní vnitřní právní ustanovení, rozhodování, výchovy, jmenování a přemístování svých vlastních služebníků, stavět vlastní budovy určené k náboženským účelům, nabývat a vlastnit statky odpovídající jejímu působení, sdružovat se nejen za účely náboženskými, ale také výchovně-vzdělávacími, kulturními, zdravotní péče a charitativními*“.⁶²⁷

⁶²⁷ Papežská rada pro spravedlnost a mír: *Kompendium sociální nauky církve*, Kostelní Vydří: KN, 2008, s. 266-269.

VDH se myslí také na další náboženská společenství, jimž všem náleží – krom uvedených nutných omezení – právo na náboženskou svobodu i tehdy, když by se v nějaké zemi přiznalo na základě určitých okolností v právním řádu zvláštní občanské uznání jednomu náboženskému společenství (viz 6).

Jasně ne zaznívá směrem k veřejné moci, pokud se týká násilí či zastrašování či jiných prostředků, které by nařizovaly vyznávat nebo odmítat nějaké náboženství či někomu znemožňovat vstup do takového společenství nebo odchod z něho (viz 6).

Na představené Deklaraci vidíme odraz VDLPř OSN i témata, s nimiž jsme se setkali i v dalších zařazených lidskoprávních dokumentech až do současnosti.

13.3.2.4 Důstojnost s právy a povinnostmi, postavená na ospravedlnění

Při řeči o významu DH pro vztah církve k lidským právům by se nemělo zapomínat na dokument, který této deklaraci předcházela, a sice na Encykliku *Pacem in terris* Jana XXIII., jež hodnotí VDLPř v čl. 144 „jako stupeň a přístup k vytvářejícímu se právnímu a politickému řádu všech národů světa“.⁶²⁸

Sociální encyklika *Pacem in terris* (dále jen PiT) papeže Jana XXIII. o míru mezi všemi národy v pravdě, spravedlnosti, lásce a svobodě ze dne 11. dubna 1963 byla uveřejněna krátce po kubánské krizi a po stavbě berlínské zdi. Jde jí o zajištění světového řádu, který byl ohrožen. Odmítá násilí a diskriminaci a kromě toho, že vyzývá k toleranci, porozumění a spolupráci v mezinárodních vztazích, vyzývá také k důslednému dodržování lidských práv a povinností. Za základ jakéhokoli spořádaného a plodného lidského soužití považuje zásadu, „že každý člověk je osoba, tedy nositelem práv a povinností. Ty jsou všeobecné a neporušitelné, proto také nezcižitelné“.⁶²⁹ Důstojnost lidské osoby pak oceňuje „ještě výš“, a to ve světle pravd zjevení, neboť „lidé byli vykoupeni krví Ježíše Krista, božskou milostí se stali Božími dětmi a přáteli a byli ustanoveni za dědice věčné slávy“.⁶³⁰ Výslovně je VDLPř pochválena v člancích 142-145, v nichž kromě jiného zaznívá, že je ji „třeba pokládat za významný krok na cestě k vytvoření právního a politického řádu

⁶²⁸ *Pacem in terris*. Encyklika Jan XXIII. o míru mezi všemi národy v pravdě, spravedlnosti, lásce a svobodě z 11. dubna 1963. In: Sociální encykliky (1891-1991), Praha: Zvon, 1996, s. 214.

⁶²⁹ Jan XXIII., *Pacem in terris*. Encyklika o míru mezi všemi národy v pravdě, spravedlnosti, lásce a svobodě z 11. dubna 1963, I. část Řád vztahů mezi lidmi, čl. 9. In: Sociální encykliky (1891-1991), s. 183.

⁶³⁰ Tamtéž, s. 183.

všech národů světa“, je v ní slavnostně uznána osobní důstojnost všech lidí, každému člověku se přiznává právo svobodně hledat pravdu, jednat podle mravních norem, dožadovat se spravedlnosti, vést život důstojný člověka a jiná práva, která s uvedenými souvisejí (čl. 144); proto je potřeba, aby OSN účinně chránila tato osobní práva, která pramení přímo z osobní důstojnosti a jsou všeobecně platná, neporušitelná a neproměnná (čl. 145).

V oddíle s nadpisem *Práva* se uvádí i právo „uctívat Boha podle správně poučeného svědomí“ a soukromě i veřejně vyznávat svou víru (čl. 14), které se rozvádí ve stejném článku s odvoláním na jinou papežskou encykliku, a to Lva XIII. O lidské svobodě *Libertas praestantissimum* z roku 1888, jež praví, že tato skutečná svoboda, která odpovídá statusu Božích dětí, zachovává člověku vysokou osobní důstojnost a je silnější než jakékoli násilí a bezpráví.

V závěru I. části se pak připomíná, že: „Když se totiž v člověku probouzí vědomí jeho práv, je nezbytné, aby se zrodilo i vědomí jeho povinností“ (čl. 44) a že: „utváří-li se občanské zřízení podle práv a povinností, uvědomují si pak lidé návazně také duchovní hodnoty: chápou, co je pravda, co spravedlnost, co láska, co svoboda, a nabývají vědomí, že patří k takovému společenství. A to není všechno: neboť takové pohnutky vedou lidi k lepšímu poznávání pravého Boha, člověku nadřazeného a osobního“ (čl. 45).

Představitelé státu se mají dle PíT snažit, aby měli občané vhodné podmínky pro vyznávání své víry (čl. 64). II. část PíT nadepsaná *Vztahy mezi lidmi a veřejnou mocí uvnitř politického společenství* uvádí v čl. 75 při právním uspořádání států na prvním místě požadavek „vypracovat stručně a jasně formulovaný souhrn základních lidských práv a včlenit ho do ústavních zákonů“.

A v čl. 77 je tu nakonec požadavek „vymezit se zřetelem k právům a povinnostem vztahy mezi občany a představiteli států; těm se ukládá jako hlavní úkol uznávat, respektovat, harmonicky sladit, chránit a podporovat práva a povinnosti občanů“ a čl. 78 pak nepřijímá jako správný názor, že „vůle jednotlivých lidí nebo jistých společenství je první a jediný zdroj práv a povinností občanů, z něhož pramení jak závaznost ústavy, tak i oprávněnost veřejných autorit“.

13.3.2.5 Zdroj a syntéza ostatních práv a měřítko skutečného lidského pokroku

V kontextu tématu lidského práva na svobodu vyznání a církve můžeme ještě začlenit sociální encykliku Jana Pavla II. *Sollicitudo rei socialis*. Jejím autor vidí nutnou

podmínku a spolehlivou záruku rozvoje každého člověka a každého státu ve zdravém politickém společenství, právní jistotě a respektování lidských práv, když uvádí ve své encyklice mimo jiné toto: „Spolupráce na rozvoji celého člověka a každého člověka je totiž povinností *všech vůči všem*... Také národy mají právo na vlastní plný rozvoj, který zahrnuje aspekty hospodářské i společenské ..., ale musí dbát i na *kulturní totožnost* a otevřít se transcendentní skutečnosti. Ani přímá nutnost rozvoje se nesmí brát za záminku k vnučování vlastního způsobu života nebo vlastního náboženství jiným. Model rozvoje, který by nerespektoval a nepodporoval *lidská práva*, osobní a společenská, hospodářská a politická, včetně *práv národů*, by nebyl *důstojný člověka*.“⁶³¹

Citované Kompendium sociální nauky církve (dále jen KSNC) dokonce považuje náboženskou svobodu v určitém smyslu za zdroj a syntézu ostatních práv, protože je chápána jako „*právo žít v pravdě vlastní víry a v souladu s transcendentní důstojností vlastní osoby*“, a respektování tohoto práva považuje za zásadní měřítko „*opravdového lidského pokroku v každém režimu, společnosti, systému či prostředí*“.⁶³²

13.4 Shrnující systematické pojednání

Na základě představených dokumentů můžeme hned vyvodit, že lidské právo na svobodu vyznání je součástí vnitrostátní i mezinárodní právní úpravy, resp. ochrany.

13.4.1 Stále bolestné zkušenosti ohrožení a porušování⁶³³

To ale neznamená, že by právo na svobodu vyznání nebylo v různých zemích světa porušováno a že by stále nedocházelo k napětím a kontroverzím, které s tím souvisí. Můžeme jako příklad uvést hrozby muslimům, kteří by konvertovali ke křesťanství, teroristické útoky dovolávající se náboženských obsahů, spory ohledně nošení šátků muslimskými ženami ve státních školách, stavění mešit v některých zemích, kříže na stěnách škol, transfuze krve u dětí náboženské společnosti Svědků Jehovových,

⁶³¹ Jan Pavel II.: *Encyklika Sollicitudo rei socialis. O starosti církve o sociální otázky z 30. prosince 1987*, čl. 32 a 33. In: *Sociální encykliky (1891-1991)*, s. 386.

⁶³² KSNC, čl. 155, in: *tamtéž*, s. 107-108.

⁶³³ Viz a srov. jako možné příklady <http://www.christnet.cz/magazin/zprava.asp?zprava=22052> (16. 2. 2012); <http://www.christnet.cz/magazin/zprava.asp?zprava=22051> (17. 2. 2012)

přístup žen k výkonu určitých služeb v některých náboženských společenstvích, právo na misijní působení, konflikt s právem na svobodu názoru a projevu apod.

Vidíme, že ani nemusíme připomínat bolestné zkušenosti totalitních režimů. Svoboda vyznání je proto tématem pro stát, společnost i náboženské společnosti a církve. Jako lidská práva celkově, má i svoboda vyznání svůj základ a cíl v důstojnosti každé lidské bytosti. Každý se svobodně může rozhodovat v náboženských otázkách a je i zde zaručena rovnoprávnost. Do svobody vyznání zahrnujeme náboženská i jiná světonázorová vyznání.⁶³⁴ Takže mají stejný prostor lidé s určitým náboženským vyznáním i ateisté. Kdyby tomu tak nebylo, byla by porušena jedna stěžejní lidskoprávní zásada, totiž zákaz diskriminace. Rovné zacházení s občany zakazuje státu, aby poškozoval náboženské menšiny oproti velkým či největším náboženským uskupením ve své zemi.

13.4.2 Forum internum i forum externum

Nález Ústavního soudu (dále jen ÚS) ČR jasně také poukázal na fakt, že svobodu vyznání nelze omezovat pouze na „*forum internum* (čl. 15 odst. 1 Listiny), tzn. jako svobodu každého vyznávat určité náboženství a víru, do níž není možno ze strany třetích osob, a zejména veřejné moci zasahovat.“ Nález vyšel z konstatování, že každý má právo svou víru projevovat sám či s ostatními navenek. Zohledňuje se tím osobní i sociální (společenský) rozměr života z víry. Lidské právo na svobodu vyznání proto chrání oba dva rozměry: osobní svobodu vyznání a svědomí (ono *forum internum*) i veřejné projevy (*forum externum*) náboženských a světonázorových přesvědčení a praxe. Současný Zvláštní zmocněnec OSN pro lidské právo svobody vyznání a dlouholetý ředitel Německého institutu pro lidská práva Heiner Bielefeldt z této interpretace vyvozuje, že se „*politika, jež by směřovala k tomu, že bude vysvětlovat náboženská vyznání jako pouhou soukromou věc a držet je dál od veřejného prostoru, dostane do konfliktu s komplexním nárokem svobody vyznání*“.⁶³⁵

Rozlišení na *forum internum* a *forum externum* dále ještě rozvineme a přiblížíme. *Forum internum* lze „přeložit“ v souvislosti s naším tématem jako vnitřní

⁶³⁴ „Freedom of religion or belief“; „Religions- und Weltanschauungsfreiheit“.

⁶³⁵ Heiner Bielefeldt: Religionsfreiheit als Menschenrecht. Ein klassisches Menschenrecht in der Kontroverse, in: Religionsfreiheit. Jahrbuch Menschenrechte 2009, Köln: Böhlau, 2010, s. 66.

svobodu vyznání a *forum externum* jako vnější svobodu vyznání. Za zcela nedotknutelnou se přitom považuje vnitřní svoboda vyznání, proto pro ni nejsou v právních řádech právních států stanovena žádná omezení, protože se vychází z faktu, že každý si může ve svém nitru věřit čemu a jak chce. Dále se respektuje zkušenost, že vyznání člověka v hlubinách jeho bytosti je těžko poznatelné pro vnější pozorování, jestliže nedojde k vnějším projevům. Omezením však může podléhat vnější náboženská svoboda, která se projevuje ve veřejné sféře. Myslí se na práva a svobody druhých a společné dobro. Proto se argumentuje, jak jsme již výše četli, s ohledem na omezení například veřejným pořádkem a bezpečím, zdravím či morálkou.⁶³⁶

Ač je takové rozlišování uváděno z hlediska ochrany člověka, poukazuje se na možné slabiny, které mohou spočívat v narušení celostního pojetí člověka a jeho života v integritě.⁶³⁷

13.4.3 Pozitivní i negativní aspekty

Relevantní prameny z českého (Listina a nález ÚS) i mezinárodního prostředí dovolují rozlišit a zároveň ale neoddělovat tyto dva aspekty svobody vyznání:

pozitivní
negativní.

Označení pozitivní svoboda vyznání vystihuje respektování a ochranu náboženských aktivit a negativní zase právo člověka, že jej stát nesmí nutit do určitého náboženského či světonázorového vyznání.⁶³⁸ Opět si vzpomeneme na známé obecné rozlišování svobody na svobodu od něčeho (*svoboda od*) a svobodu k něčemu (*svoboda k*) a budeme ji zde aplikovat. Proto můžeme pak pod pozitivní svobodou vyznání rozumět svobodu jedince vyznávat svou víru a rozumným způsobem ji projevovat ve veřejném prostoru sám nebo společně s druhými. Pod negativní svobodou vyznání můžeme rozumět svobodu jedince „*nebýt podroben náboženskému nátlaku, přesvědčování či propagandě. Tato dvouvrstvá náboženská*

⁶³⁶ Srov. Bartoň Daniel: Lidská důstojnost jako základ náboženské svobody?, s. 9.

⁶³⁷ Srov. tamtéž, s. 10.

⁶³⁸ Příkladem porušování svobody vyznání v tomto smyslu byl komunistický režim, který se náboženské víře vysmíval, činil z věřících občany druhé kategorie a výrazně či plně okleštil projevy víry navenek. Současně nutil lidi k jednomu jedinému správnému světonázorovému vyznání, a sice komunistickému.

*svoboda má protějšek v povinnosti neutrality státu v náboženských otázkách, tedy v neupřednostňování jednoho náboženství před druhým.*⁶³⁹

Zdůrazňování základního lidského práva na svobodu vyznání však neznamená, že by byla absolutní, resp. že by odvolávání se na ni nemělo hranice. Dotýká se toho i zmíněný nálezh ÚS. Takové omezení či hranice musí mít ale zákonné důvody a kritéria zdůvodnění. Četli jsme o tom ve výše předložených lidsko-právních dokumentech na všech úrovních. Problematické je ovšem sdělení o rozporu s veřejnou mravností (a ještě více v překladech s pojmem morálky): kterou společnou veřejnou morálku nebo i mravnost mají signatáři na mysli? Nebylo by lepší hovořit – jestliže přijmeme za vlastní, že platí v pluralistickém právním státě nějaká shoda na objektivně bezpodmínečně daných eticko-právních měřítcích – o konfliktu se základními lidskými právy?

Základní lidské právo na svobodu vyznání by tak mělo hranice, které jsou obsaženy v ústavě či jiných lidskoprávních dokumentech, které mají vyšší právní standard ochrany.

Nebylo by např. možno se na ni odvolávat, kdyby se odvolávala na náboženské důvody a přitom tak porušovala základní právo dětí na život tím, že by rodiče bránili použití záchranných léčebných zákroků. Nešlo by ani odstraňovat lidi jiného vyznání vně či uvnitř své instituce. Nicméně taková zvažování práv smejí probíhat jen v případě reálného konfliktu⁶⁴⁰ či v přípravě na něj.

13.4.4 Lidské právo vs. pouhá tolerance

Takový přístup zamezuje např. latinému odvolávání se na toleranci vůči náboženskému vyznání, jež chce přejít a dovolit zákaz transfúze dětem, i když by vedl k jejich smrti. Stejně tak je možno souhlasit se zákazem extremistických politických uskupení.

Proto nelze zaměňovat toleranci za lidské právo na svobodu vyznání. Nechceme totiž zapomínat na konstanty, že lidské právo na svobodu vyznání je právem nezadatelným, univerzálním a je zajištěno bez jakékoli diskriminace. Naproti

⁶³⁹ Bartoň Daniel: Lidská důstojnost jako základ náboženské svobody? Obhájená a po zásluze na cenu děkana fakulty navržená bakalářská práce v rámci studijního oboru Teologie křesťanských tradic na ETF UK v Praze, 2010, s. 8.

⁶⁴⁰ Srov. Heiner Bielefeldt: Religionsfreiheit als Menschenrecht. Ein klassisches Menschenrecht in der Kontroverse, in: tamtéž, s. 67-69, 58.

tomu by v případě pouhé politiky tolerance mohla státní autorita svobodu vyznání poskytnout, nebo neposkytnout, vyhradit jen určitým náboženským skupinám, chtít hlásat oddělení náboženství a politiky a nechtít spolupracovat apod. Základem lidského práva na svobodu vyznání je přece lidská důstojnost každého člověka. Takový univerzalizmus stanovuje státu hranice s ohledem na jeho oprávnění, aby obsahově hodnotil náboženská vyznání, která občané individuálně či společně vyznávají a praktikují. Tolerance by mu umožňovala, aby připouštěl nebo trpěl náboženská vyznání a praktiky, což by odporovalo uznání svobody mravních či politických subjektů i pojetí právního sekulárního státu. Právě plné uznání svobody vyznání v rámci nedílnosti lidských práv stanovuje tomuto právu hranice. Zodpovědnost sekulárního právního státu za společné dobro rovněž zahrnuje povinnost, že uzná a podporuje, resp. respektuje, chrání i zajišťuje náboženský život svých občanů. Nemůže proto jen sdělovat, že toleruje náboženská vyznání či potřeby věřících. Lidské právo na svobodu vyznání nelze nahrazovat státním principem či heslem tolerance. Stejně by nebyla nosným prvkem v nějakém konfliktu. O toleranci pak může být řeč v právním prostředí jako o ctnosti, jež respektuje to, co je jiné, cizí a přispívá k pokojnému soužití či sociálnímu smíru. Vyžaduje samozřejmě lidskoprávní, etickou a spirituální výchovu.⁶⁴¹

13.4.5 Povinnosti sekulárního nábožensky-světónázorově neutrálního právního státu

Příklady jednotlivých lidskoprávních dokumentů a další směr úvah nás přivedl k povinnostem státu, které pro něj plynou ze základního práva na svobodu vyznání. Náboženskou a světónázorovou neutralitu a zároveň ale zakotvenost státu v zásadních principech potvrzují hned první publikované právní věty nálezu ÚS, který se přitom odvolává na čl. 2 „Listiny“ i na mezinárodní lidskoprávní dokumenty: *„Česká republika je založena na principu laického státu (...) je totiž stát založen na demokratických hodnotách a nesmí se vázat ani na výlučnou ideologii, ani na náboženské vyznání (...) musí akceptovat a tolerovat náboženský pluralismus, tzn. především nesmí diskriminovat či naopak bezdůvodně zvýhodňovat některý z náboženských směrů (...) stát musí být oddělen od konkrétních náboženských vyznání.“*

⁶⁴¹ Srov. Marianne Heimbach-Steins: Religionsfreiheit – mehr als Toleranz, in: Religionsfreiheit. Jahrbuch Menschenrechte 2009, Köln: Böhlau, 2010, s. 42, 46-55; Heiner Bielefeldt: Religionsfreiheit als Menschenrecht. Ein klassisches Menschenrecht in der Kontroverse, in: tamtéž, s. 62-64.

My zde místo pojmu „laického“ dáme přednost označení sekulárního nábožensky-světónázorově neutrálního státu.⁶⁴²

Takový sekulární právní stát musí poskytovat všem lidem právní vlast bez ohledu na jejich rozdílná náboženská nebo nenáboženská přesvědčení a způsob života. Nesmí být proto konfesním státem. Předložený postulát-princip nábožensky-světónázorově neutrálního sekulárního právního státu neznamená ale vnucovanou privatizaci náboženského přesvědčení, ani ateismus či světónázorový sekularismus státu ve smyslu a stylu postnáboženského vyznání státu. Svobodu vyznání musí stát zajistit bez jakékoli diskriminace. Rovnoprávnost i v oblasti zacházení s církvemi a náboženskými společnostmi zapovídá státu, aby ve jménu nějakého státního náboženství diskriminoval náboženské menšiny. Proto zdůrazňujeme lidské právo na svobodu vyznání, a ne pouhou zásadu tolerance. A tento stěžejní lidskoprávní princip nediskriminace vede právě k tomu, že se stát nesmí identifikovat s určitou náboženskou či světónázorovou tradicí.

Z toho vyplývá určitá skromnost a náročnost státu. Na jedné straně se stát obsahově omezuje v nároku na své uplatňování, protože není nástrojem spásy, ani instancí, která by poskytovala úplnou orientaci v otázkách smyslu lidského života a praxe. Vytváří prostor svobody pro každého, aby mohl individuálně a ve společenství s druhými hledat smysl života, náboženskou pravdu i životní cestu. V tomto se projevuje ona normativní náročnost státu, aby ten, kdo ve svobodě hledá a vyznává, respektoval svobodu druhých a neomezoval či neporušoval ji. Stát má totiž za rovnoprávnou svobodu každého politickou i právní zodpovědnost. Fakt, že se stát neváže na jeden světový názor či náboženství, neznamená, že se nemohou a nemají uskutečňovat vztahy a spolupráce mezi státem a církvemi a náboženskými společnostmi. Důležité je upozornit na respektování a dodržování spravedlivého práva všech zúčastněných stran. Všechny zúčastněné strany jsou vázány základním právem na svobodu vyznání, jež je stěžejním hlediskem pro utváření vzájemných vztahů.

Realisticky je však potřeba upozornit na to, že je „*naprostá neutralita státu ve vztahu k náboženským skupinám spíše teoretickým postulátem a politickou proklamací, než hmatatelnou skutečností...*“⁶⁴³

⁶⁴² Srov. Heiner Bielefeldt: Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld: Transcript, 2007, s. 75-95.

⁶⁴³ Bartoň Daniel: Lidská důstojnost jako základ náboženské svobody?, s. 8.

13.4.6 Fundamentální význam pro lidská práva a báze pro vztah státu s církvemi

Představitelé církve – nyní dle biskupa evangelické církve v Německu – poukazují na fundamentální význam svobody vyznání a svědomí pro lidská práva. Jestliže by byla ohrožena svoboda vyznání jedinců či jejich společenství, byly by ohroženy všechny individuální a politické svobody.⁶⁴⁴

Církvě i společně – zde na příkladu společného prohlášení Evangelické a Katolické církve v Německu – považují základní právo na svobodu vyznání za bázi pro vztahy mezi státem a církví. Zakládají toto právo na právu na sebeurčení. Spatřují v něm právo jedince a následně i církví a náboženských společností jako celků, jež jim zaručuje svobodu a ochranu. Odkazují přitom na čl. 9 Evropské konvence o lidských právech a příslušnou judikaturu Evropského soudu pro lidská práva.⁶⁴⁵

⁶⁴⁴ Srov. Evangelische Kirche in Deutschland: „Menschenrechte sind für Christen Verpflichtung“. Bischof Schindehütte zum Tag der Allgemeinen Menschenrechte (08.12.2008), in: <http://www.ekd.de> (11. 9. 2011).

⁶⁴⁵ Srov. Der Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Zum Verhältnis von Staat und Kirche im Blick auf die Europäische Union. Gemeinsame Stellungnahme zu Fragen des europäischen Einigungsprozesses. Gemeinsame Texte Nr. 4, 1995, in: http://www.dbk.de/schriften/gemeinsame_texte/index.html (11. 9. 2011).

14 Lidská sexualita jako součást a příklad teologickoetické reflexe v oblasti partnerských vztahů a osobnosti

14.1 Úvodem

Téma sexuality je důležitou součástí partnerských vztahů. Prolínají se v ní aspekty individuální, meziosobní i sociální teologické etiky. Je předmětem trestněprávní úpravy, problematiky sociálně nežádoucích jevů a je samozřejmě i předmětem diskusí o sexuální výchově v pluralitní společnosti, právním státě i globalizujícím se světě. Náleží k lidskoprávním úvahám.

Z hlediska své víry se ji snaží zodpovědně utvářet i křesťané a církev se k sexuální oblasti pravidelně vyjadřují ve svých stanoviscích. Sexualita se týká lidí v různém věku a stupni celkového vývoje a zralosti. Na to, co je eticky přijatelné a nepřijatelné, najdeme rozdílné pohledy. Je dobrým stvořeným darem od Stvořitele pro člověka a jeho vztahy, lze ji ale i zneužívat. Rovněž zde sehráje významnou roli pojetí člověka a přikázání lásky. Ochranu sexuality naznačila i slova Dekalogu na jiném místě této publikace.

V rámci teologickoetického promýšlení dáme nejprve slovo empirickým poznatkům popisných disciplín, navážeme příklady praktik sexuálního zneužívání dětí a jejich souvisejících trestných činů, a to i z toho důvodu, abychom negativní cestou shody v pluralitní společnosti ohledně toho, co a proč je eticky nepřijatelné, mohli postupovat k vytyčení pozitivních měřítek pro utváření humánní či lidsky důstojné sexuality a výchovy v ní. Dostaneme se do normativního systému práva a jeho odůvodnění trestnosti lidské praxe v oblasti lidské sexuality i do lidskoprávních souvislostí. Přes biblické porozumění sexualitě pokročíme ke komplexnímu náhledu na sexualitu a na její významy pro život člověka a společenství, abychom na základě všeho řečeného mohli načrtnout hlavní principy a normy pro lidsky důstojné utváření sexuality jakou součástí partnerských vztahů i pro koncept zodpovědné sexuální výchovy v pluralitní společnosti.

Jako speciální téma poslouží příspěvek věnující se sexualitě osob s lehkým a středně těžkým mentálním postižením.

Začneme pohledem do představ a zkušeností dětí a mládeže, a sice v německém a českém prostředí.

14.2 Představy a zkušenosti mladistvých

Nejen pro zajímavost dostanou nyní slovo aspoň některé poznatky empirické sociologické studie, která probíhala v několika německých městech a byla postavena na kvalitativních interview se 62 mladistvými (v rozmezí 14-17 let, silná většina ve věku 16-17 let) ženského pohlaví, které nechtěně otěhotněly a podstoupily potrat. Uvedeme si proto některé výstupy.⁶⁴⁶

Studie sledovala, jak mladiství organizují svou sexualitu a vztahy a kterými ideály a hodnotovými představami se přitom řídí. Dotázané ženy hovořily zcela převážně o svých pevných monogamních vztazích od puberty, v rámci nichž organizují svou sexualitu. Vzájemnou spolehlivost a důležitost zajišťovalo spojení sexuality a vztahů lásky. Proto také měly krátce po zahájení vztahu (asi v době čtyř týdnů po seznámení) pohlavní styk. Vyjadřovaly konvenční hodnotové představy, z nichž zmíníme, že sexualita a láska patří dohromady, že je věrnost žádoucí či dokonce nutná, a to z praktických důvodů života, že ženy mají stejná sexuální práva a že projevíly sebevědomí prosadit si rovnoprávné sexuální vztahy. Ukázalo se, že zahájily svůj sexuálně aktivní život dříve než srovnatelný vzorek populace ve stejném věkovém rozmezí.

Stejně jako autory studie i nás napadne, co myslely pevným vztahem. Převážná většina z nich otěhotněla v rámci tohoto pevného vztahu (70 % mělo stáleho přítele, 20 % s jednorázovým partnerem, 10 % při nevěře). Vztahy trvaly v rozmezí několika týdnů až 36 měsíců. Pevné vztahy v jejích očích znamenají zpravidla vztahy s pohlavním stykem, začínají brzy po tomto zážitku, souvisejí s tím, že oba partneři prožívají vztah jako emocionálně angažovaný, považují jej za exkluzivní a vidí žádoucí a možnou perspektivu aspoň pro nějakou následnou dobu. Jen 10 % pevných vztahů bylo bez sexu.

Ze studie vyplynulo, že se sexualita mladistvých odehrává především v rámci těchto pevných vztahů, které jsou většinou spojeny s pohlavním stykem. Sex byl představen jako rané stvrzení vztahu, resp. plánovaného vztahu či úmyslu mít vztah,

⁶⁴⁶ Srov. Matthiesen Silja und Gunter Schmidt: Sexuelle Erfahrungen und Beziehungen adoleszenter Frauen. Qualitative Interviews mit 60 Teenagern, die ungewollt schwanger Arden, in: http://www.jugendsex-forschung.de/dokumente/Sexuelle_Erfahrungen_und_Beziehungen_adoleszenter_Frauen.pdf (14. 3. 2012)

a důležitý prostor pro vyzkoušení a potvrzení partnerství. Jako příklad mohou posloužit slova jedné z dívek (16 let, střední škola): „...tady jsem vždy puntičkářská. Jeden měsíc. Tedy nejprve chci vědět, zda mě taky miluje. Ano, a to taky pochopil a bylo to dobře.“

V návaznosti na tuto výpověď se seznámíme s typickými názory těchto mladých žen na roli, význam a možnosti sexuality pro vztah. Vyšlo najevo, že sex patří do vztahu, potvrzuje jej, ale není nejdůležitější, protože vztah je více než sex. Důležitější než sex je ve vztahu láska, přivinout se jen do náručí a laskat, věrnost, moci si popovídat, být tady vzájemně pro sebe, něco společně podniknout, důvěra, upřímnost, moci se spolehnout. Sexualita má pro vztah různou důležitost a funkce, přičemž hlavními uvedenými významy a možnostmi byly láska, něha, soudržnost, blízkost, bezpečí, vyjádření a prožití sounáležitosti, zábava či potěšení, prožitek štěstí a vášně, možnost pocítovat sebe, zcela se dát a vzájemně se zcela mít, možnost vytvořit důvěru, osvěžit vztah a znovu se smířit. Ilustrovat můžeme některými výroky dívek ve věku 16-17 let: „*Ve vztahu není sex to nejdůležitější, ale bez něho to prostě nejde; patříme tím skutečně k sobě; můj přítel sám o sobě je pro mě důležitější než sex s ním; sex hraje velkou roli a patří do vztahu, jsme si blízko, je to něco zvláštního, co může člověk sdílet jen s někým; ...sex ukazuje, že ho skutečně miluju a že patříme k sobě...*“

Samozřejmostí bylo, že se musí jednat o vzájemné přání a rozhodnutí. Jedná se vlastně proto o určitou ochranu před nucením a násilím.

Ve svých i krátkodobých a většinou sériových vztazích jsou většinou věrné (jen asi jedna desetina přiznala, že někdy podvedla svého přítele). Věrnost proto představuje důležitou hodnotu, která patří jako podstatná součást k pevnému vztahu. Často jen políbení partnera s jinou dívkou byl pro ně důvodem k rozchodu. Nejhlavnější příčinou hádek a uváděnou zátěží pro vztah byla žárlivost. Věrnost spojená se sexuální výlučností je pro ně hlavně funkční, pragmatickou hodnotou, protože nevěra je dysfunkční, když druhého zraňuje, působí nespokojenost, ničí důvěru a ohrožuje vztah.

Představa kontinuity a další dlouhodobé trvalosti vztahu je pro mnohé dotazované ženy centrální a žádoucí cílovou představou. Realisticky přitom doplňují poznámku o souvislosti s kvalitou vztahu.

Dalším výstupem bylo zjištění, že i ve vztazích nestabilních a příležitostných hledají bezpečí, oporu, respekt a sebeúctu, které nezažily ve své původní rodině.

Autoři studie proto konstatují, že není důvod k moralizování. V závěru své studie shrnují v souvislosti s typickým sexuální vzorcem u mladistvých kromě jiného takto: „Pro většinu námi dotazovaných mladých žen patří sex do vztahu lásky, a vice versa považují vztah (minimálně po prvním pohlavním styku) za pevný jen tehdy, když se svým partnerem spí. Tyto vztahy jsou romantické a utvářeny ideály ‚lásky‘ a ‚věrnosti‘ a jsou zpravidla skutečně monogamní, i když často jen krátké. Sex a vztahy lásky se vzájemně potvrzují, což vede k tomu, že mladiství spolu velmi brzy po začátku vztahu spí, aby ukázali a vyzkoušeli, že, resp. zda jde o ‚správný‘ vztah. Přejí si trvalé vztahy, ale jako i u dospělých (...) musí hodnota ‚trvalosti‘ konkurovat s hodnotovou představou ‚kvality vztahu‘ (...) Mít stálého přítele představuje pro dotazované ženy velký význam a prioritu, chtějí mít brzy přítele a začaly podle toho brzy se sexem...“

Začlenění sexuality a sexu do vzájemného vztahu lásky, věrnosti a určitého dlouhodobějšího trvání nelze jen kvitovat, bude je třeba ještě doplnit a podpořit zamyslením nad tím, co se myslí láskou.

Zůstaneme ještě krátce u německých výzkumů ohledně sexuality mladistvých a využijeme některé výsledky:⁶⁴⁷ potvrdilo se, že první pohlavní styk mají děvčata a chlapci zpravidla v pevném vztahu. Ve srovnání s výsledky z minulých let začínají být sexuálně aktivní později a lépe využívají při sexu ochranu. Zkušenosti s pohlavním stykem má dnes méně čtrnáctiletých děvčat, než tomu bylo ještě v roce 2005 (pokles z 12 na 7 %). U chlapců ve stejném věku byl pokles ještě větší (z 10 na 4 %). Pokud jde o údaje u 17letých, tak klesl počet u děvčat z 73 % na 66 %, u chlapců zůstal na 65 %. Z čísel vyplývá, že třetina mladistvých nemá pohlavní styk do věku 17 let.

Velký význam mají mikrosociální vztahy. V hodnotovém žebříčku se dostal na přední pozice trojkrok přátelství-partnerství-rodina. Cenění dobrých přátel, kteří člověka uznají, stoupl o 84 % na 94 %. Stoupla i procenta cenění důvěrného partnerství (z 82 na 90) i dobrého rodinného života (z 67 na 77). Více než dvě třetiny mladistvých (76 %) konstatovalo, že člověk potřebuje rodinu, aby mohl šťastně žít. 73 % mladých žen a 65 % mladých mužů si přeje mít vlastní děti. Nemoci mít

⁶⁴⁷ Die Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung (BzgA): Studie zur Jugendsexualität 2010, in: <http://www.forschung.sexualaufklaerung.de> (15. 3. 2012); 16. Shell-Jugendstudie (2010), in: http://www.shell.de/home/content/deu/aboutshell/our_commitment/shell_youth_study/downloads/ (19. 3. 2012); <http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Artikel/2010/09/2010-09-02-jugendsexualitaet.html> (19. 3. 2012)

děti pro tuto generaci proto neznamena dobrovolné rozhodnutí, ale omezení možností osobního rozvoje. Proto autoři studie doporučují jako společenský úkol podporovat vhodnými rámcovými podmínkami zakládání rodiny.

14.3 Sexuální chování se znalostmi o sexualitě v ČR

Nejen pro srovnání a rozšíření některých údajů nelze přitom opomenout odborné informace, které sdělují, že v ČR mládež přistupuje k sexu zodpovědněji než dříve, doba prvního styku se pohybuje od 17 do 18 let, klesá počet sexuálních partnerů průměrného Čecha, mladí méně střídají partnery a více používají antikoncepci, klesá i počet potratů.⁶⁴⁸ Roste ale významně počet sexuálně zneužitých dětí do 15 let a u chlapců intrafamiální forma zneužití, pouze menšina zneužití je oznámena. Narůstá rovněž počet žen s opakovanou sexuálně agresivní zkušeností (mezi 16. a 25. rokem), převaha těchto agresivních zkušeností je v rámci manželských či partnerských vztahů a opět se oznamuje jen nepatrné množství případů. Zvyšuje se počet českých mužů se zkušeností s komerčním sexem, v komerčních sexuálních stycích roste obecně zastoupení nekoitálních sexuálních aktivit, nedostatečné je používání kondomů při komerčním sexu.⁶⁴⁹

Studie o sexuální výchově v ČR dokládají, že hlavním zdrojem informací o sexualitě jsou pro české muže a ženy jejich vrstevníci, tzn. kamarádi a známí, rodina a škola se uplatňují naprosto nedostatečně.⁶⁵⁰ Studie o sexuální výchově a komunikaci o sexualitě v rodině, provedená v roce 2001 mezi studenty a uční středních škol a odborných učilišť ve věku 17-18 let, přinesla tyto výsledky ohledně obsahu a průběhu sexuální výchovy, získávání informací o sexualitě a postojů k sexualitě a k sexuální výchově:⁶⁵¹

Nejčastěji získávají dospívající informace o sexualitě a pohlavním dospívání od spolužáků či kamarádů (81 %) a z médií (66 %). Polovina získala informace od matky, 47 % od učitelů, 40% od partnera či partnerky a pouze 23 % od otce. Tito

⁶⁴⁸ Srov. Weiss Peter: Sexuální kontrarevoluce, in: Psychologie dnes 5 (2007) 7-9.

⁶⁴⁹ Srov. Weiss Petr, Zvěřina Jaroslav: Sexuální chování v ČR - situace a trendy, Praha: Portál 2001, s. 93, 118, 124.

⁶⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 125-129.

⁶⁵¹ Srov. Šilerová Lenka: Sexuální výchova. Jak a proč mluvit s dětmi o sexualitě, Praha: Grada 2003, s. 29-31.

mladí lidé si přitom přejí informace o sexualitě a pohlavním dospívání nejvíce od partnera a od rodičů, tzn. od blízkých osob, s nimiž je pojí hlubší citový vztah. A polovina z nich chce se svými dětmi v budoucnu mluvit o sexualitě více, než s nimi mluvili jejich rodiče.

Ve třech čtvrtinách byla tématem sexuální výchovy láska a partnerské vztahy, v polovině hodin se mluvilo o pohlavním dospívání, antikoncepci, pohlavně přenosných chorobách a o pohlavním styku. Bohužel, jen v necelé třetině hodin bylo tématem nebezpečí sexuálního zneužívání.

Vlastní matka či otec poskytli jako nejdůležitější sdělení o sexualitě formu varování před těhotenstvím nebo před pohlavně přenosnými chorobami. Pouze zanedbatelná část považovala za nejdůležitější sdělení, že by se měla sexualita spojovat s láskou.

Dvě třetiny respondentů uvedly, že se mohly v rodině zeptat na tyto otázky, jedna třetina to hodnotila negativně. Přitom je jich naprostá většina přesvědčena o tom, že by se jim mělo dostávat již ve školním věku úplných a otevřených informací o všech otázkách pohlavního života.

Z porovnání obou studií vyplývá, že většina české populace dostává informace o sexualitě od svých vrstevníků a že je velmi důležitá a požadovaná sexuální výchova zejména v rodině a ve škole.

Důležitost i výbušnost problematiky dokládají diskuse kolem sexuální výchovy ve školách a k připravenému materiálu MŠMT v posledním roce.

14.4 Příklady eticky a právně nepřijatelného zacházení se sexualitou v pluralitní společnosti jako jeden z výchozích bodů pro stanovení měřítek zodpovědného utváření sexuality

Fenomén *komerčního sexuálního zneužívání dětí*, označovaný v anglosaské literatuře jako *Commercial Sexual Exploitation of Children*, představuje formu sexuálního zneužívání dětí a obecně se vymezuje jako každé užití dítěte k sexuálnímu účelu za finanční či jinou odměnu. Rozlišují se jeho tři formy, a sice *dětská prostituce, dětská pornografie a obchod s dětmi pro sexuální průmysl*.⁶⁵² Stockholmský

⁶⁵² Srov. Dunovský Jiří, Mitlöhner Miroslav, Helč Karel, Hanušová-Tlačilová Jaroslava: *Problematika dětských práv a komerčního sexuálního zneužívání dětí u nás a ve světě*, Praha: Grada, 2005, s. 20-21; Vaničková Eva: *Dětská prostituce*, Praha: Grada, 2005, s. 25.

kongres definoval pojem komerční sexuální zneužívání dětí jako *použití dítěte pro sexuální účely výměnou za peníze nebo za odměnu v naturálních mezi dítětem a zákazníkem, dítětem a prostředníkem nebo dítětem a agentem nebo jinými osobami, které vydělávají na obchodu s dětmi pro tyto účely*. Zahrnuje tedy v sobě prvek zneužívání i prvek obchodu. Rozlišují se pak již zmíněné tři formy: obchod s dětmi, dětská prostituce a dětská pornografie.

Již před kongresem ve Stockholmu se hovoří o třech formách komerčního sexuálního zneužívání dětí v článku 34 a 35 Úmluvy o právech dítěte:⁶⁵³ je zde řeč o závazku států k ochraně dětí před všemi formami *sexuálního vykořisťování a sexuálního zneužívání*. Objevuje se tedy rozlišení sexuálního vykořisťování a sexuálního zneužívání. V souvislosti s projednávanou problematikou vykořisťování dětí v prostituci se má ochrana dítěte týkat rovněž *využívání dětí k prostituci nebo k jiným nezákonným sexuálním praktikám za účelem finančního obohacování*. Uvádí se zatím jen účel finančního obohacování a zapomíná se na jiné účely, jak je později zahrne kongres ve Stockholmu.

Sexuální vykořisťování označují různá ustanovení Římského statutu Mezinárodního trestního soudu za součást válečných zločinů a zločinů proti lidskosti: tento *Římský statut Mezinárodního trestního soudu*⁶⁵⁴ zmiňuje i prostituci:⁶⁵⁵

V článku 7 *Zločiny proti lidskosti* části 2 soudní pravomoc, příslušnost a použitelné právo se v odstavci (1) pod písmenem g) uvádí „*znásilnění, sexuální otroctví, nucená prostituce, přinucené těhotenství, donucená sterilizace nebo každá jiná forma sexuálního násilí srovnatelné závažnosti*“ a pod písmenem k) „*jiné nelidské činy podobného druhu, pomocí nichž se působí úmyslně velké utrpení nebo těžké poškození tělesné neporušitelnosti nebo duševního či tělesného zdraví*.“ Odstavec (2)

⁶⁵³ Srov. Convention on the Rights of the Child (Úmluva o právech dítěte) přijatá rezolucí 44/25 Valného shromáždění OSN dne 20. listopadu 1989, v platnost vstoupila dne 2. září 1990 po ratifikaci požadovaným počtem 20 států, pro Československo vstoupila v platnost dnem 6. února 1991 a byla vyhlášena pod č. 104/1991 Sb., in: Mezinárodní dokumenty o lidských právech. Anglicky a česky. Sestavil Vladimír Adamus, Praha: Linde, 2000, s. 313.

⁶⁵⁴ Srov. Human Rights Watch Pressemitteilungen: Der Internationale Strafgerichtshof, <http://www.hrw.org/german/children/icc.htm>, <http://www.hrw.org/german/justice/icc.html> (22. 3. 2012); Römisches Statut des Internationalen Strafgerichtshofes (Auszug), 1998, in: Fritzsche Peter K.: Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2004, s. 401-421.

⁶⁵⁵ Srov. Römisches Statut des Internationalen Strafgerichtshofes (Auszug), 1998, in: Fritzsche Peter K.: op. cit., s. 401, 404, 407, 409.

vysvětluje pod písmenem c) pro účely odstavce (1), že „zotročení znamená vykonávání všech nebo jednotlivých oprávnění, spojených s vlastnickým právem na osobu, a zahrnuje vykonávání těchto oprávnění v rámci obchodu s lidmi, zejména obchodu s ženami a dětmi“. Článek 8 zařazuje mezi válečné zločiny v odstavci (2) pod písmenem b) „znásilnění, sexuální otroctví, nucenou prostituci, přinucené těhotenství ve smyslu článku 7 odstavec 2 písmeno f, nucenou sterilizaci nebo každou jinou formu sexuálního násilí, které stejně tak představuje těžké porušení Ženevské úmluvy.“⁶⁵⁶

Vyskytují se nám zde pojmy sexuální otroctví, nucená prostituce, sexuální násilí, zotročení jako osobované vlastnické právo na osobu a zvláště se zmiňují děti.

Důležitý pohled skýtá mezinárodní dokument ohledně fenoménu CSEC, tedy *Opční protokol k Úmluvě o právech dítěte týkající se prodeje dětí, dětské prostituce a dětské pornografie*, jenž byl přijat rezolucí Generálního shromáždění OSN a v platnost vstoupil dne 18. ledna 2002.⁶⁵⁷ V preambuli projevuje znepokojení nad tímto významným a rostoucím mezinárodním fenoménem, rozsáhlou a pokračující praxí sexuální turistiky, vůči níž jsou bezbranné zvláště děti, protože přímo podporuje tyto projednávané jevy. Dále projevuje znepokojení nad rostoucí dostupností dětské pornografie na internetu a prostřednictvím rozvoje dalších technologií. V článku 1 se smluvní strany Protokolu zavazují zakázat prodej dětí, dětskou prostituci a dětskou pornografii podle ustanovení tohoto Protokolu a pro účely tohoto Protokolu se jednotlivé formy definují:

„a) Prodejem dětí se rozumí úkon či transakce, při kterém kdokoli, jednotlivce nebo skupina, předá jinému dítě za úplatu či jinou protihodnotu;

b) Dětskou prostitucí se rozumí využívání dítěte k sexuálním aktivitám za úplatu či jakoukoli jinou protihodnotu;

c) Dětskou pornografií se rozumí jakékoli zobrazování dítěte libovolnými prostředky při skutečných nebo předstíraných zřejmých sexuálních aktivitách či jakékoli zobrazování pohlavních orgánů dítěte k prvotně sexuálním účelům.“

⁶⁵⁶ Srov. Úmluva o právním postavení uprchlíků, čl. 3, in: Mezinárodní dokumenty o lidských právech, s. 225.

⁶⁵⁷ Srov. The two Optional Protocols were adopted by the United Nations General Assembly on 25 May 2000 (General Assembly Resolution A/Res/54/263). Convention on the Rights of the Child, <http://www.unicef.org/crc/oppro.htm> (20. 8. 2005). ČR tento protokol podepsala dne 26. 1. 2005, ale dosud neratifikovala, srov. GOMBA Pavla: Předmluva. Děti nejsou na prodej, in: Vaníčková Eva, Kloubek Martin: Komerční sexuální zneužívání dětí. Manuál pro lékaře, Praha: Česká společnost na ochranu dětí za finanční podpory Ministerstva zdravotnictví ČR, 2006, s. 5.

Téma prodeje dětí se dále rozvíjí takto: Nabízení, předávání či přijímání dítěte jakýmikoli prostředky za účelem „sexuálního vykořisťování dítěte:

*nabízení, získávání, zprostředkovávání či poskytování dítěte k dětské prostituci; výroba, distribuce, šíření, dovoz, vývoz, nabízení, prodej či držení dětské pornografie ... k výše uvedeným účelům“.*⁶⁵⁸

U dětské prostituce se v souladu se Stockholmským kongresem a na rozdíl od Úmluvy o právech dítěte hovoří o úplatě či jakékoli jiné protihodnotě.

Nejnovější Konvence Rady Evropy o ochraně dětí před sexuálním vykořisťováním a sexuálním zneužíváním⁶⁵⁹ vyzývá účastnické státy, aby stanovily ve svém zákonodárství jako trestné činy v souvislosti se sexuálním zneužíváním dětí sexuální aktivity s dítětem, které nedosáhlo zákonného věku pro sexuální aktivity. Jinak se dítětem myslí dle Úmluvy o právech dítěte každá lidská bytost mladší 18 let. Sexuální aktivity jsou pak přiblíženy výrazy nucení, použití násilí nebo hrozby, zneužití důvěry, autority nebo vlivu na dítě, a to i samozřejmě uvnitř rodiny, využití zvláštní bezmoci dítěte, a to zejména na základě mentálního či tělesného postižení nebo vztahu závislosti (čl. 18).

U vykořisťování dětí v prostituci se připomíná (čl. 19 odst. 2), že se jedná o používání dítěte při sexuálních aktivitách, které jsou nabízeny nebo zaslíbeny za peníze nebo jiný druh úhrady či protihodnoty, a to bez ohledu na to, zda dojde k naplnění této nabídky, slibu nebo protihodnoty vůči dítěti či třetí osobě. Dále se konvence věnuje i vykořisťování dětí v pornografii (např. pornografický materiál, který vizuálně zobrazuje: a) nezletilou osobu zapojenou do explicitně sexuálního chování; b) osobu, která se jeví jako nezletilá, zapojenou do explicitně sexuálního chování; c) realistické obrazy ukazující nezletilou osobu zapojenou do explicitně sexuálního chování).

Kromě toho zavádí jako pojem a doporučuje jako trestný čin „*Corruption of children*“ („*Unsittliches Einwirken auf Kinder*“) úmyslné jednání, které spočívá v tom, že někdo podněcuje ze sexuálních důvodů dítě, jež nedosáhlo věku zákonného sexu, aby bylo přítomno u sexuálního zneužívání nebo sexuálního vykořisťování, i když se ho nemusí samo účastnit.

⁶⁵⁸ Srov. Opční protokol k Úmluvě o právech dítěte týkající se prodeje dětí, dětské prostituce a dětské pornografie, <http://www.detskaprava.cz/nactileti/download/op2.pdf> (22. 3. 2012).

⁶⁵⁹ Srov. <http://conventions.coe.int/Treaty/EN/Treaties/Html/201.htm> (22. 3. 2012)

Nemusíme ani dodávat, že všechny praktiky sexuálního zneužívání dětí způsobují dětem krátkodobé i dlouhodobé závažné následky, které se týkají všech rozměrů celostně chápané osobnosti.

Nejnovější výzkum Růžové linky 3. LF UK v Praze, který byl proveden v roce 2006 mezi 1200 studenty a studentkami posledních ročníků pražských gymnázií, poskytly tyto údaje: peníze za sex v životě přijalo 3,6 % devatenáctiletých dívek a 1,8 % chlapců; čtvrtina dívek a třetina chlapců si přitom dovede představit, že by složitou situaci případně řešila sexem za peníze.⁶⁶⁰

Tým Krizového centra Linky bezpečí za podpory Ministerstva zdravotnictví vypracoval v roce 1998 *retrospektivní studii sexuálního zneužívání dětí osob s rizikovým sexuálním chováním*, a to jako druhou část výzkumného projektu *Zkušenosti v dětství*, jenž zahrnuje první studii sexuálního zneužívání v dětství u dospělé populace ČR.⁶⁶¹

Studie byla provedena formou adaptovaného strukturovaného dotazníku, soubor zahrnoval 101 prostituujících osob v Praze, z nichž bylo 86 mužů a 15 žen, jejich průměrný věk byl 20,4 let a pohyboval se mezi 15 a 37 roky s tím, že nejvíce byla zastoupena skupina ve věku 17 - 20 let a 35,7 % byly osoby mladší 18 let (včetně), dotazovaní dosáhli z 52,5 % základního vzdělání, z 38,6 % vyučení či středoškolského vzdělání bez maturity, z 8,9 % středoškolského vzdělání s maturitou, nevyškytla se osoba s vysokoškolským vzděláním, 94 % respondentů bylo svobodných, 4 % z nich žila v manželství a 2 % byla rozvedených, 90 % bylo bezdětných, 10 % mělo děti ve věku do 15 let, skoro dvě třetiny z respondentů studovaly či byly zaměstnané, třetina byla nezaměstnaná. Jednalo se tedy o zjišťování souvislosti sexuálního zneužívání v dětství a následného rizikového sexuálního chování v dospělosti, tedy zejména v prostituci. Pro tyto účely autoři definovali sexuální zneužívání jako *zapojení dětí, jimž je 15 a méně let, do jakýchkoliv aktivit, které mají za cíl sexuální uspokojení jiné osoby. Těmto aktivitám nemohou děti plně rozumět a tak k nim nemohou dát souhlas, nebo k nim nedaly souhlas. Z termínu sexuální zneužívání dětí tak vyloučili sexuální zkušenosti, jež nabývají dospívající (nezletilí) přibližně*

⁶⁶⁰ Srov. MV ČR: Národní plán boje proti komerčnímu sexuálnímu zneužívání dětí na období 2006 – 2008, s. 22.

⁶⁶¹ Srov. Pöthe Peter: *Dítě v ohrožení*, Praha: G plus G, 1999, s. 81; Halfarová Hana, Pöthe Peter, Csémy Ladislav, Bosák Viktor: *Retrospektivní studie sexuálního zneužívání dětí u osob s rizikovým sexuálním chováním*, <http://www.detivpasti.cz/doc2.htm>.

stejného věku za vzájemného a dobrovolného souhlasu, dále aktivity, k nimž vyjádřily souhlas. Výsledky poskytly tyto údaje: 74 osob, což je 73,3 %, bylo v dětství sexuálně zneužito a 27 osob, tedy 26,7 %, ne; zneužito bylo 60 mužů (69,8 %) a 14 žen (93,3 %), chlapci byli zneužíváni většinou cizinci, dívky více svými příbuznými, dvě třetiny respondentů byly zneužívány ve věku 12 - 14 let, třetina v bytě zneuživatele, třetina na neznámém místě, skoro polovina byla zneužita vícekrát různými zneužiteli, čtyři pětiny byly zneužívány déle než rok a 10 % respondentů se cítí být sexuálně zneužíváno do současnosti, i když provozují prostituci, což může naznačovat, že prostituci vnímají jako ponižující a zraňující zkušenost. 33,3 % začalo prostituovat před dosažením 15. roku věku.⁶⁶²

Pro srovnání přinesla první část výzkumného projektu, tedy reprezentativní vzorek dospělé české populace, tato čísla: pojem sexuálního zneužívání byl stejně definován, soubor tvořilo 1112 osob ve věku 18 - 45 let, z toho bylo 52,9 % žen a 47,1 % mužů, z celkového souboru se setkalo s některou formou sexuálního zneužívání v dětství (do 15 let) 25,7 %, vlastní zkušenost se sexuálním zneužitím mělo 33 % žen a 17 % mužů. Zneužívání u všech forem trvalo průměrně 2,3 roku, kdy tělesná penetrace jako nejzávažnější forma trvala v průměru 3 roky. Zneužívání začalo v průměru ve věku 11,4 roku a skončilo ve 13,7 roku dítěte.⁶⁶³

14.5 Malé shrnutí a přemostění

Z výsledků je patrná silná souvislost mezi sexuálním zneužitím v dětství a dalším zapojením do praktik komerčního sexu. Proto se také o sexuálním zneužívání hovoří jako o jedné z hlavních příčin komerčního sexuálního zneužívání dětí. Celkově lze shrnout, že se v praktikách spojených s komerčním sexuálním zneužíváním dětí zachází jako se zbožím a s pouhým prostředkem pro uspokojování druhých. Sexualita a vůbec celá osoba dítěte jako pouhý prostředek pro naplňování záměrů a prospěchu druhých platí i tam, kde pachatelům nejde hlavně o sex, ale o peníze a moc, protože kořistí z těchto praktik nebo si uspokojují své mocenské ambice či neschopnost mít rovnoprávný zodpovědný vztah s dospělým vrstevníkem nebo kompenzují své určité nedostatečnosti. Sexualita zde není součástí rovnoprávných

⁶⁶² Srov. Halfarová Hana, Pöthe Peter, Csémy Ladislav, Bosák Viktor: s. op. cit.

⁶⁶³ Srov. Pöthe Peter: op. cit., s. 82-83.

vztahů lásky, výrazem jejich intenzity a společného porozumění a přání, není spojena s věností ani s trvalostí. Sexualita rovněž neslouží podpoře a potvrzení vztahu důvěry ani reprodukci. Důvěra zde bývá naopak zneužita. Dochází k závažným následkům pro celostně pojaté dítě a jeho život, včetně pohledu na sexualitu a její roli a význam v životě člověka. Sexualita není řečí lásky, ale mocenských poměrů, finančních zisků, uspokojení choutek, ovládnání a vykořisťování dětí jako jedněch z nejslabších a nejpotřebnějších osob ve společnosti. Řečené platí kromě finančního či jiného plnění protihodnotou i pro nekomerční formy sexuálního zneužívání. Praktikám zneužívání může nahrávat i zkušenost dětí i dospělých, že se sexualita stává v životě dospělých platidlem v různých souvislostech a prostředích. I přes všechny výroky o prodávaném těle či by se nemělo zapomínat na skutečnost, že sexualita je velmi úzce spojena s identitou a všemi rozměry celostní osobnosti a že vlastně dochází k nabízení či prodeji či komercializaci celé osoby.

Takové zacházení se sexualitou je rovněž v jasném rozporu se zjištěnými představami a zkušenostmi spojenými se sexualitou u mladistvých, jak jsme se dozvěděli výše z výsledků studií.

Praktiky související s fenoménem komerčního sexuálního zneužívání dětí jsou považovány za trestné činy, jejichž příslušné paragrafy najdeme z drtivé části v hlavě trestných činů proti lidské důstojnosti v sexuální oblasti. Z tohoto důvodu i z důvodu multidisciplinárního přístupu vlastnímu teologickoetickým úvahám, kontextu práva jako normativního systému a jeho odůvodnění trestnosti v pluralitní společnosti nyní nahlédneme do trestního zákona a jeho komentáře.

14.6 Porušení lidské důstojnosti v sexuální oblasti: nepřijatelnost v právu a mravnostní kriminalitě

Skupina trestných činů spadajících v českém trestním zákoníku Hlavy III. Trestné činy proti lidské důstojnosti v sexuální oblasti se dotýká jen trestných činů, jimiž „byla ohrožena lidská důstojnost v sexuální oblasti“. Společnost tím „s důrazem na zajištění práv a svobod zejména žen a dětí především v oblasti pohlavního života poskytuje zvýšenou ochranu lidské důstojnosti v oblasti sexuálních vztahů“. Zahrnuté trestné činy „postihují jednání, která jsou v rozporu s mravními názory společnosti na sexuální vztahy“. Kromě lidské důstojnosti chrání „svobodu rozhodování v pohlavních vztazích (znásilnění, sexuální nátlak, kuplířství)“, „nerušený mravní a tělesný vývoj dětí, který by mohl být narušen předčasnými pohlavními styky nebo

jiným nevhodným jednáním (pohlavní zneužití, pornografie, prostituce)“, „morální zásadu nedovolující soulož mezi nejbližšími pokrevními příbuznými“ a „mravní výchovu mládeže a mravopověstnost dospělých (pornografie s dětmi)“.⁶⁶⁴

Dovolíme si aspoň malou poznámku: jedná se o mravní názory většinové společnosti na sexuální vztahy, které se považují za neakceptovatelné. Bylo by zajímavé slyšet argumentaci při odůvodňování této nepřijatelnosti. Chrání se lidská důstojnost a pak i mravní a tělesný vývoj dětí. Je otázkou, zda je možné lidskou důstojnost takto oddělit od vývoje dítěte.

V českém Trestním zákoníku a komentáři k němu najdeme rovněž trestné činy, v jejichž názvu se objeví pojem mravní vývoj dětí, jako je tomu např. u § 190 Prostituce ohrožující mravní vývoj dětí (objektem trestného činu je „ochrana dětí před projevy prostituce v blízkosti školy nebo jiného obdobného zařízení nebo místa, které je vyhrazeno nebo určeno pro návštěvu osob mladších osmnácti let, což by mohlo mít vliv na jejich mravní vývoj“) nebo u § 189 Kuplířství, jehož předmětem ochrany - objektem je také ochrana mravnosti; stejně tak je objektem trestného činu pohlavního zneužití podle § 187 mravní a tělesný vývoj dětí.

Zajímavá je snaha vymezit pornografické dílo, jak se děje v souvislosti s § 191 Šíření pornografie: „zvláště intenzivním a vtíravým způsobem zasahuje a podněcuje sexuální pud, překračuje podle převládajících názorů ve společnosti uznávané hranice sexuální slušnosti, uráží neakceptovatelným způsobem cit pro sexuální slušnost, vyvolává pocit studu.“⁶⁶⁵

Z kriminologie známe mravnostní kriminalitu, která je zde vztažena na spjatost s pohlavním pudem. Přitom kriminologové komentují: „Společnost vytváří (mimo jiné i prostřednictvím trestního práva) své regulační mechanismy, kterými vyvíjí tlak na formování sexuálního chování jedince a dalších druhů jednání s lidskou sexualitou spojených. Sexuální morálka a sociálně tolerované sexuální chování však náležejí k nejproměnlivějším a nejmnohotvárnějším jevům sociální a kulturní historie lidstva.“⁶⁶⁶

⁶⁶⁴ Šámal Pavel a kol.: Trestní zákoník II. Komentář. 1. vydání, Praha: C.H. Beck, 2010, s. 1647, 1687, 1683, 1681.

⁶⁶⁵ Tamtéž, s. 1694.

⁶⁶⁶ Novotný Oto, Zapletal Jiří a kol.: Kriminologie. Druhé, přepracované vydání, Praha: ASPI, 2004, s. 303.

S pojmy *morálka* a *mravnost* se v oblasti mravnostní kriminality různě zachází, jak to ukazuje u trestněprávní úpravy v souvislosti s fenoménem komerčního sexuálního zneužívání dětí jeden z právních expertů na tuto problematiku, když uvádí: „*Smůla je v tom, že mravnost není kategorií právní, ale morální, filozofickou a sociologickou. Její pravidla nejsou nikde sepsána a kodifikována. Jsou v podstatě určována společenským konsenzem a jen zčásti se překrývají nebo ztotožňují s pravidly chování upravenými právním řádem. Samo zobrazení nahého těla je v současné době společností akceptováno, složitější jsou postoje společnosti a pravidla mravnosti, pokud jde o rozvíjení erotické fantazie.*“⁶⁶⁷

Dále stejný autor konstatuje, že „*mravní řád se vyvíjí souběžně s vývojem společnosti. Jeho vnějším vyjádřením je subjektivní akceptace člověka, tedy člena dané společnosti. Mravnost je vnějším faktorem, který ovlivňuje chování a konání jednotlivce ve společnosti. Počátek mravního chování je spojen s genetickým vývojem člověka. (...) Společnost chápe mravnost většinou v užším pojetí, neboť je spojována především se sexuálním životem. Takto je v obecné rovině chápána mravnost i z pohledu objektu ochrany trestního zákona. Vše nemravné je pak především spojováno s pornografií, na jejíž vymezení však panují velmi protichůdné názory i definice. Toto pojetí mravnosti je do jisté míry dáno i tím, že mravnost, jako kategorie filozofická a sociologická, není žádnou normou kodifikována. Z tohoto pohledu, ač velmi nepřesně, lze mravnost ve vztahu k pornografii vymezit z filozofického pohledu jako vztah obecného a zvláštního, ve kterém mravnost je širší kategorií než pornografie. V obsahovém pojetí jsou však mravnost a pornografie zcela protichůdné kategorie.*“⁶⁶⁸

Na jiném místě stejné knihy je mezi základními pojmy vymezena „*morálka*“ jako „*historicky a kulturně podmíněný soubor hodnotících soudů, zvyků, názorů, ideálů a pravidel, jimiž se lidé řídí ve svém jednání. Dodržování morálky je kontrolováno a hodnoceno zejména veřejností a podléhá sociálnímu tlaku. Dodržování morálky je hodnoceno i samotným člověkem, kdy její porušování podléhá vnitřní sankci ve formě studu, viny, nevole, rozmrzelosti (lze označit jako svědomí). Teorií morálky je etika.*“⁶⁶⁹

⁶⁶⁷ Mitlöhner Miroslav: *Erotika a paragrafy*, Grada Publishing, Praha 1999. In: Chmelík Jan a kolektiv: *Mravnost, pornografie a mravnostní kriminalita*, Praha: Portál, 2003, s. 47.

⁶⁶⁸ Chmelík Jan a kol.: *Mravnost, pornografie a mravnostní kriminalita*, Praha: Portál, 2003, s. 41-42.

⁶⁶⁹ Tamtéž, s. 15.

I když je cenné, že se zde rozlišují pojmy mravnost, morálka a etika, přece jen může čtenář bohužel nabýt dojmu, že se mravnost týká pouze oblasti pohlavních vztahů. Takové vymezení neodpovídá pojmu mravnost, jak je používána v disciplíně filozofická i teologická etika. I v novém trestním zákoníku se hovoří o ochraně mravnosti, nicméně už se dále nedozvíme, co se mravností rozumí. Vedle trestního zákoníku čteme v různých dokumentech i o mravním či morálním vývoji dítěte. Těžko se však dopátráme interpretace či přiblížení toho, v čem onen mravní vývoj spočívá.

Ovšem pro koncipování a naplňování zodpovědné sexuální výchovy a etické výchovy vůbec a souvisejícího mravního rozvoje je dost zásadní, abychom věděli, o čem mluvíme a kam směřujeme, když chceme doprovázet mravní rozvoj dětí a uskutečňovat etické vzdělávání a zodpovědnou sexuální výchovu.

14.7 Právo na sebeurčení v oblasti sexuality

V uvedených příkladech praktik sexuálního zneužívání dětí a v širším kontextu trestných činů proti lidské důstojnosti v sexuální oblasti dochází rovněž k porušení sexuálních práv, práv na sebeurčení ve věcech sexuality, jak to můžeme vyjádřit pomocí *Deklarace sexuálních práv*, která se týká sexu a lidské sexuality pro *každou lidskou bytost*. Byla přijata ve Valencii 20. června 1997 účastníky 13. světového sexuologického kongresu. V kontextu příkladů sociálně nežádoucích jevů a trestných činů lze uvést také pošlapávání těchto práv z hlediska dalšího rozměru (řekněme lidskoprávního, kromě základního lidského práva na tělesnou nedotknutelnost) problematiky lidské sexuality i přípravy na načrtnutí konceptu zodpovědné sexuální výchovy můžeme představit tato práva a z nich vyplývající povinnosti:⁶⁷⁰

1. práva na svobodu, které vylučuje všechny formy sexuálního donucování či nátlaku, násilí, vykořisťování a zneužívání v jakoukoli dobu a v jakýchkoli životních situacích, přičemž je boj proti násilí považován za sociální prioritu;
2. práva na autonomii, integritu a bezpečnost těla, které garantuje pocit radosti ze svého těla a radost z těla bez násilí, zahrnuje kontrolu nad vlastním tělem a potěšení z vlastního těla bez mučení, zohavení a jakéhokoliv násilí;
3. práva na sexuální rovnost, které se vztahuje na osvobození od všech druhů diskriminace;

⁶⁷⁰ Srov. Deklarace sexuálních práv. In: Chmelík Jan a kol.: op. cit., s. 11-12; Vaničková Eva: Formy komerčního sexuálního zneužívání dětí. In: Komerční sexuální zneužívání dětí. Násilí na dětech, s. 26; Vaničková Eva, Provazník Karel, Hadj-Moussová Zuzana, Spilková Jana: op. cit., s. 42-43.

4. práva na sexuální zdraví, včetně diagnostiky, léčby a nezbytných znalostí HIV-AIDS-STD; 5. práva na široké, objektivní a faktické informace o lidské sexualitě, která vytváří předpoklad pro správné rozhodování v oblasti sexuálního života;
6. práva na dostatečnou sexuální výchovu, která vytváří předpoklad pro naplnění kvality života, týká se dětí i dospělých a tohoto procesu by se měly zúčastnit všechny společenské instituce;
7. práva svobodně se stýkat, které zahrnuje možnost uzavřít manželství nebo je neuzavřít;
8. práva svobodné a odpovědné volby s tím cílem, aby všechny děti byly chtěné a milované; 9. práva na soukromí a schopnost činit samostatná rozhodnutí o sexuálním životě v kontextu morálky jednotlivce a společnosti (sexualita je zde formulována jako proměnlivý a dynamický rozměr člověka vytvářený interakcí mezi jednotlivcem a společností) s tím, že racionální a uspokojivé zkušenosti ze sexuality jsou požadavkem pro lidský rozvoj (opačné zkušenosti jej narušují);
10. právo na sexuální zdraví je základním a fundamentálním lidským právem. Deklarace apeluje v závěru na to, aby každá společnost všemi prostředky podpořovala respektování uvedených sexuálních práv, a zavazuje i Českou republiku k tomu, aby potírala všechna protiprávní jednání s tím spojená; při kriminalizaci sexuálního zneužívání se přitom postupuje rozdílně podle *objektu* ochrany, a v tomto kontextu opět se zvýšeným zájmem o ochranu a řádný celostní rozvoj dětí. Tato práva je potřeba sdělovat, vysvětlovat je a zajisti jejich dodržování.

Postoupíme dále a nahlédneme do biblických zpráv, jejichž smysl představuje jeden ze stěžejních nástrojů teologické etiky.

14.8 Biblické porozumění sexualitě

Biblické vyprávění o stvoření uvedlo, že „*I vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země a vdechl mu v chrůpí dech života. Tak se stal člověk živým tvorem*“ (Gen 2,7). Tato reflexe vysvětluje, že je člověk vázán na tělesnost a podroben zákonům materiality i v oblasti pohlavnosti. Přitom je stvořen s orientací na svého stále živého Původce. Tato vertikální vztahnost poskytuje „*oživující osu bytí*“, jež zajišťuje i skutečné bohatství vztahu muže a ženy. Jestliže se však tato základní orientace ze strany člověka ohrozí či odstraní, přináší to úbytek života, ztrátu vědomí toho, že je člověk přijat a naplňován životem, a tím pocit onoho pouhého nicotného bezcenného prachu bez opory. Právě obraz vysazené zahrady Eden a do ní postaveného člověka

(srov. Gen 2,8) znamená život důvěrné blízkosti člověka se svým Stvořitelem. Vzájemnou vztažnost a blízkost, vnitřní sounáležitost, vzájemně obšťastňující obdarování protějškem, osobní společenství muže a ženy zahrnující tělesné i duševní a duchovní společenství, vzájemnou pomoc i porozumění vyjadřují biblické obrazy „vytvoření ze žebra, kost mých kostí, tělo z mého těla“ a zachycená radost z tohoto obdarování (srov. Gen 2,18.21-23). Toto pojetí a tato zkušenost vylučují patriarchální despotismus, vztahy nadřazenosti a podřízenosti, a naopak představují zásadní rovnost obou pohlaví. To se pak ale mění po vyprávění o pádu do hříchu.⁶⁷¹

Načrtnuté pojetí a zprávy na podkladu vyprávění o stvořitelském řádu podtrhují *rovnoprávnost a rozdílnost pohlaví*, vzájemnou důvěru a průzračnost vztahu vyjádřenou obrazem nahoty (srov. Gen 2,25). Toto se mění prvotním hříchem, což oba vnímají („*otevřely se jim oči*“; „*poznali, že jsou nazi*“: Gen 3,7) a potřebují před sebou ochranu (srov. Gen 3,7.21).⁶⁷²

Lidská vina a hřích narušuje původní Boží program i v této oblasti. Do vztahu mezi pohlavími nastupuje vnitřní rozpolcení, nevyrovnanost, hluboká trhлина, nadřazenost a podřízenost. Láska se dostává do osudu viny a hříchu. Muž a žena se začínají obviňovat, hrozí nebezpečí pouhých vztahů závislosti, utlačování, jež porušuje lidskou důstojnost. Vinou a hříchem jsou ohroženy i významy pohlavnosti a sexuality. Přesto zůstává Bůh garantem lidského společenství a možnost vydařeného vztahu mezi mužem a ženou trvá. On je schopen léčit a zakrývat lidské slabosti a rány i v této oblasti vztahů, darovat sílu k odpuštění a k překonávání vzájemného obviňování, nabízí nové smíření a přátelství, které umožňuje opět důvěru, věrnost a správné místo sexuality ve vztazích mezi lidmi.⁶⁷³

Krásně hovoří o lásce, která je silnější než smrt, a o jedinečnosti i neprodejnosti lásky Píseň písní (srov. Pís 6-8) a naději dává výrok vložený do Ježíšových úst v evangeliích: „*A proto, co Bůh spojil, člověk nerozlučuj!*“ (Mk 10,9; srov. Mt 19,6).

V každém případě rozumí biblické podání sexualitě jako daru od Boha, který střízlivě uznává, netabuizuje jej, nesakralizuje ani nezbožšťuje. Lze připomenout, co v této souvislosti konstatuje biblická antropologie: *osobní důstojnost muže i ženy*

⁶⁷¹ Srov. Fraling Bernhard: *Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1995, s. 112-113.

⁶⁷² Srov. Hossfeld Frank-Lothar: *Sexualität. II. Biblisch-theologisch*, in: LThK 9, s. 512.

⁶⁷³ Srov. Fraling Bernhard, s. 116, 121-122.

se zdůvodňuje tím, že je člověk stvořen k Božímu obrazu a podobnosti, pozitivně se hodnotí a zdůrazňuje u lidí *oboupohlavnost* (srov. Gen 1,27; 2,18) i jejich *tělesně duševní jednota* osobního života, jež se má uskutečňovat v tom, že se muž a žena stanou jedním tělem (srov. Gen 2,24).⁶⁷⁴ Biblické porozumění ve znění „*Proto opustí muž svého otce i matku a přilne ke své ženě a stanou se jedním tělem*“ (Gen 2,24) znamená psychickou, duševní i duchovní *celistvost* včetně sexuality i překonání vazby na rodiče novým závazkem v úplném společenství života a ukazuje na jedinečnost a zvláštnost lásky muže a ženy. Muž i žena mohou vnímat svůj protějšek jako dar od Hospodina a jako odpověď na otázku, zda On člověka ještě miluje. To pak zahrnuje úctu k druhému i úctu ke vztahu muže a ženy jako k určitému tajemství.⁶⁷⁵

Nicméně již První zákon zpravuje o tom, že se muž chová jako vlastník ženy, a právní ustanovení pak toto vlastnictví chrání: „*Když někdo svede pannu, která nebyla zasnoubena, a vyspí se s ní, vezme si ji za ženu a dá za ni plné věno. Jestliže by se její otec rozhodně zdráhal mu jí dát, zaplatí svůdce obnos ve výši věna panen*“ (Ex 22,16); „*Urcete mi jakkoli veliké věno i dar. Dám vám, oč mě požádáte, jen mi tu dívku dejte za ženu!*“ (Gen 34,12); „*Nezcižolžíš!*“ (Ex 20,14); „*Nebudeš dychtit po domě svého bližního. Nebudeš dychtit po ženě svého bližního (...) vůbec po ničem, co patří tvému bližnímu*“ (Ex 20,17; srov. Dt 5,21).

Uvážíme-li, že se v příběhu Ježíše Krista nabízí každému člověku spojení s živým Bohem, najdeme v tomto nezlomném příklonu naději i na uzdravení křehkosti lásky mezi mužem a ženou. Ve vzájemném přijetí a příklonu lásky muže a ženy se mohou oba měnit a zakoušet, že jsou hodni lásky. Potvrzuje se i humanita vložená do těchto vztahů. Zároveň ale platí, že je tato humanita ohrožena, že ji lze korumpovat. A zase, dojde-li k porušení, umožňuje se osvobození a uzdravení. Tato zkušenost se opírá o specifickou láskyplnou solidaritu kříže Ježíše Krista, jež platí pro ty, kdo trpí, i pro ty, kdo ztroskotali.⁶⁷⁶

I v této oblasti lidského života nelze nemít na paměti základní vzorec a aspekty křesťanské mravnosti. Nabídnutá obnova člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti dle Ježíše Krista, možnost bezprostředního vztahu s živým Bohem jako

⁶⁷⁴ Srov. Schockenhoff Eberhard: Sexualität. IV. Theologisch-ethisch, in: LThK 9, s. 519-520.

⁶⁷⁵ Srov. Fraling Bernhard, s. 113-115.

⁶⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 130-132.

otcem, proměna srdce, možnosti nových odpovídajících postojů, motivů, úmyslů a jednání, primát lásky a zodpovědné svobody, věčný život, to vše se týká i partnerských vztahů, sexuality a obnoveného pohledu na vztahy muže a ženy. Ježíš z Nazaretu hájí důstojnost a práva žen a manželství jako vzájemný rovnoprávný svazek, kde se již i věrnost týká obou pohlaví.⁶⁷⁷

I přes pozitivní hodnocení sexuality znala raná církev nebezpečí a zneužití s ní spojená, jak dosvědčuje novozákonní literatura: na začátek svévolných lidských činů v rámci katalogu neřestí řadí necudnost (v πορνεία), nečistotu, bezuzdnost (srov. Gal 5,19), stejně tak zve k ovládnutí neuspořádaných sklonů, přičemž jmenuje také „smilstvo, necudnost, zlou touhu a hrabivost, která je modloslužbou, a způsobuje Boží hněv“ (srov. Kol 3,5-6). Prostituční praktiky odsuzuje jako hřích proti vlastnímu tělu: „*Tělo však není pro smilstvo, nýbrž pro Pána, a Pán pro tělo. Bůh, který vzkřísil Pána, vzkřísí svou mocí i vás. Nevíte, že vaše těla jsou údy Kristovými? Mám tedy z údy Kristových učinit údy nevěstky? Rozhodně ne! Což nevíte, že kdo se oddá nevěstce, je s ní jedno tělo? Je přece řečeno ‚budou ti dva jedno tělo‘. Kdo se oddá Pánu, je s ním jeden duch. Varujte se smilstva! Žádný jiný hřích, kterého by se člověk dopustil, netýká se jeho těla; kdo se však dopustil smilstva, hřeší proti vlastnímu tělu. Či snad nevíte, že vaše tělo je chrámem Ducha svatého, který ve vás přebývá a ježž máte od Boha? Nepatříte sami sobě! Bylo za vás zapláceno výkupné. Proto svým tělem oslavujte Boha“ (1 Kor 6,13b-20). Pederastie se na jiných místech odsuzuje pod názvy smilníci, zvrhlíci (srov. 1 Kor 6,9; 1 Tim 1,10).⁶⁷⁸*

Varování před prostitucí souvisí také s tím, že byla provozována ve spojitosti s pohanskými kulty. Takové praktiky poškozují i život společenství. Je-li křesťan/ka povolán k posvěcení celého života, bude to platit i pro sexualitu, jež se má integrovat do celku křesťanského života a rozvíjet „*personálně zodpovědně, tělesně celostně*“ a se vzájemnou odevzdaností.⁶⁷⁹ Teologickoetické úvahy i křesťanská

⁶⁷⁷ Srov. Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität. Einleitung Ludwig Bertsch, in: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Synoden/gemeinsame_Synode/band2/28_Sexualitaet.pdf (23. 3. 2012)

⁶⁷⁸ Srov. Reiser Marius: Sexualität. Neues Testament, in: LThK 9, s. 515.

⁶⁷⁹ Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität. Einleitung Ludwig Bertsch, in: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Synoden/gemeinsame_Synode/band2/28_Sexualitaet.pdf, s. 170-171 (23. 3. 2012)

mravnost budou vycházet i v této oblasti z bezpodmínečné hodnoty každého muže a každé ženy, jež je založena v ideji *imago Dei/imago Christi* a z níž vyvodí vzájemnou úctu k důstojnosti a k jejímu respektování v rámci vztahu muže a ženy. Vzájemná úcta a společná zodpovědnost za život i za vztah znamená přední principy každého partnerství muže a ženy. Lidsky důstojné zacházení se sexualitou má vést k větší zodpovědné svobodě a sebezpřijetí i sebeúctě člověka.⁶⁸⁰

Přísné odmítnutí prostitučních praktik v listu Korintským vychází z toho, že vztah k Vzkříšenému i ke skutečnosti vzkříšení určuje také vztah k vlastnímu tělu, že se sexuální kontakt dotýká celého člověka a že se vylučuje osobní vztah a dochází tak k desintegraci sexuality.⁶⁸¹ A to ještě není řeč o prostitučních praktikách s dětmi! Nejedná se ale o moralizování či odsuzování daných žen. Opět je v pozadí myšlení, které připomíná, kým člověk je, může a má být, a co se z něho dělá v prostitučních praktikách.

Ve všech uvedených negativních případech se vyzývá k proměně a ta je možná. Lidé v prostituci jsou respektováni v jejich lidské důstojnosti a nabízí se jim opětovné nabytí sebeúcty (srov. Lk 7,36-50).

14.9 Sexualita jakou součástí vztahů lásky

Prožívání sexuality v rámci lidského vztahu patří také do sociálního jednání, jež má být určováno láskou, resp. přikázáním lásky. Jednotlivé normy v této oblasti mají být proto nesený nacičlováním takto vymezeného jednání. Rozumíme odmítání rozkoše či zboží jako absolutních principů, které mají sexualitu utvářet a určovat. Křesťanský étos spatřuje tradičně jedinečné místo pro uskutečňování vícestevnatosti a mnohazměrnosti lidské sexuality, pro utváření sexuálních vztahů a pro rozvoj společenství života a lásky muže a ženy v manželství.

V manželství jsou vztahy spojeny s trvalostí a výlučností a je otevřen důvěrný prostor pro vzájemné darování a přijímání, pro bezpečí, věrnost a pro možné zodpovědné přijetí dítěte, jestliže to dovoluje zdravotní stav manželů. Nepřehlížejí a nevyklučují se možné těžkosti a vývoj v oblasti sexuálního soužití. I v oblasti man-

⁶⁸⁰ Srov. „Sexualität als Leben spendende Kraft“. Positionspapier der KirchenVolksBewegung Wir sind Kirche zur Sexualethik, 2008, in: http://www.wir-sind-kirche.de/files/844_PositionSexualethik2.pdf (15. 3. 2012)

⁶⁸¹ Srov. Fraling Bernhard: op. cit., s. 251-252.

želské lásky a sexuality platí zásada graduality (postupný růst, rozvoj a naplňování). Výrazové prostředky lásky skrze sexuální jednání potřebují také trpělivost, dialog a případně poradenství. I pro sexuální život v různých typech partnerství mimo manželství (např. společný závazný život s výchovou dětí bez uzavření manželství; vystudovaní vysokoškoláci, kteří se chystají na uzavření manželství, žijí a bydlí spolu a jen čekají na lepší podmínky pro uzavření manželství a jsou otevření přijmout děti) bude důležité, aby byl součástí vztahu lásky, zodpovědnosti za vztah či případné potomky, vzájemného respektování důstojnosti, a aby byl výrazem stupně intenzity a důvěrnosti vztahu. Jakékoli nucení či egoistické zaměření jen na uspokojení svých sexuálních potřeb a přitom používání druhého jen jako prostředku bude narušovat rozvoj vztahu v manželství i mimo něj.⁶⁸²

Hermeneutický klíč pro partnerské a manželské vztahy, včetně sexuality jako jejich součástí, spočívá dle teologickoetického pohledu ve vzájemné lásce, resp. přikázání lásky. Vnitřní významová souvislost lásky a sexuality může dále odůvodnit a objasnit spojení sexuality s plodností a předáváním života, aniž by ale přitom normativně na základě argumentace přirozeného práva vyvodila, že každý projev sexuálního života musí mít cíl v reprodukci. Tím se nesnižuje dobro plodnosti jako „biologické možnosti lidské sexuality“, jež stejně nemá samo o sobě „zvláštní etickou dignitu“. Získává ji tím, že jsou zplozené a přijaté děti výrazem osobní oddanosti partnerů. Jen se chce zdůraznit primát přikázání lásky a vést k citlivosti a porozumění vůči těm, kteří by rádi měli děti, ale vzhledem k jejich zdravotnímu stavu a celkové situaci děti mít nemohou. Jestliže by se láska a sexualita vázaly jednostranně jen na reprodukci, mohly by se takové páry cítit být eticky diskriminovány. Primární pohled na partnerské vztahy, včetně těch manželských, optikou „*celostní, personální a nezištné lásky v její bezpodmínečné oddanosti*“, ovlivní i hodnocení sexuality jako součástí vztahů. Sexuálním výrazovým formám takové lásky, zejména v rámci manželství, se dostane „*vyšoké pozitivní hodnoty*“, a to nezávisle na úmyslu zplodit potomka.⁶⁸³

⁶⁸² Srov. Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität. Einleitung Ludwig Bertsch, in: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Synoden/gemeinsame_Synode/band2/28_Sexualitaet.pdf, s. 179 (23. 3. 2012)

⁶⁸³ Arntz Klaus: Liebe und Sexualität. In: Konrad Hilpert (Hg.): Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, Freiburg im Br.: Herder, 2011, s. 90-93.

Odvozovat z biologické danosti a možnosti sexuality, resp. pohlavního styku absolutně platnou a bezpodmínečně za všech okolností závaznou hlavní etickou normu, která váže vždy sexualitu na plození, by znamenalo dopouštět se naturalistického chybného závěru. Další nebezpečí by spočívalo ve stanovení pořadí priorit principů, dober a norem a v návaznosti na to v tom, že by se na celou komplexní oblast partnerských vztahů pohlíželo skrze tuto absolutní normu, jež by se ještě doplnila o další bezpodmínečnou normu, a sice absolutní zákaz mimomanželského sexu.

I vyjádření církve v římskokatolické perspektivě po II. vatikánském koncilu rozumí sexualitě v širším smyslu, než jen jako „*sobecky pěstované erotické přitažlivosti, která velice rychle a uboze vyprchá*“⁶⁸⁴ či jen jako aktu plození: „*...sexualita, při níž se muž a žena navzájem darují (...) naprosto není něco čistě biologického, ale týká se nejnuitnějšího jádra lidské osoby jako takové. Uskutečňuje se opravdu lidským způsobem jenom tenkrát, když je začleněna do lásky, s jakou se muž a žena sobě navzájem až do smrti bezvýhradně zavazují. Úplné tělesné sebeodevzdání by byla lež, kdyby nebylo znamením a plodem úplného osobního sebeodevzdání, zahrnujícího celou osobu i v její časové dimenzi.*“⁶⁸⁵ Zodpovědné plození se dále podle tohoto dokumentu „*dotýká struktury osobních hodnot*“ a „*harmonický rozvoj těchto hodnot*“ vyžaduje „*nutný, svorný příspěvek obou rodičů*“.⁶⁸⁶

Stejně jako by bylo nedorozuměním a nebezpečím redukovat křesťanské učení či poselství církve na morální systém, který by církev nabízela lidem⁶⁸⁷, bylo by nedorozuměním a nebezpečím redukovat teologickou etiku a křesťanskou mravnost na sexuální morálku či učinit ze sexuality hlavní téma. Sexualita a partnerské vztahy znamenají velmi důležitou oblast lidského života, kterou chtějí nejen křesťané lidsky důstojně utvářet v soukromém i veřejném životě, proto má své místo v teologicko-etických úvahách a v životě křesťanské mravnosti. A další nebezpečnou redukcí v jiné

⁶⁸⁴ Srov. GS 49.

⁶⁸⁵ Jan Pavel II.: *Familiaris consortio*. Apoštolská adhortace o úkolech křesťanské rodiny v současném světě z 22. listopadu 1981, Praha: Zvon, 1992, čl. 11.

⁶⁸⁶ Srov. tamtéž.

⁶⁸⁷ Srov. Benedikt XVI.: *Licht der Welt*, s. 205 – „*Církev nepředkládá lidem něco a nepodává nějaký morální systém.*“ In: Arntz Klaus: *Liebe und Sexualität*. In: Konrad Hilpert (Hg.): *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, s. 99.

redukci by pak mohlo být omezení teologickoetických principů a norem pouze na zákaz předmanželského sexu a antikoncepci.

Důraz na primát lásky a více vrstev a smyslů sexuality v církevních prohlášeních dokládají i (možná pro někoho s překvapením) slova současného papeže:⁶⁸⁸ „(...) *A křesťanství, katolicismus, není nějakou sbírkou zákazů, ale pozitivní možností (...) Tolik jsme slyšeli o tom, co se nesmí, že musíme nyní oproti tomu říci: máme pozitivní ideu, že jsou muž a žena jeden pro druhého stvořeni, že existuje škála: sexualita, erós, agapé, dimenze lásky, a že pak tímto způsobem nejprve roste manželství jako obšťastňující vzájemnost muže a ženy a pak jako rodina...*“

14.10 Významy a komplexnost fenoménu lidské sexuality

Lidskou sexualitu lze pojímat jako „*integrální součást zdařilého rozvoje osobnosti*“. Integrovat sexualitu do rovnoprávného partnerského vztahu má velký význam pro individuálně i sociálně etické náhledy. Také v této oblasti lidského života chce teologická etika přispět k plně zdařilému lidskému životu. Je rovněž patrné, že v tomto úsilí o plně zdařilý lidský život mohou sehrávat společně stěžejní roli láska, svoboda a zodpovědnost.⁶⁸⁹

Fenomén sexuality jako výraz lásky zahrnuje všechny roviny, dimenze a funkce sexuality, tzn. ve zkratce řečeno: tělesně-biologickou, psychickou, meziosobní a sociální rovinu, dimenzi vztahu, rozkoše, reprodukce, funkce regulace vztahu, psychické organizace a generativity. To vše je vztaženo k identitě v rámci biopsychosociálního rozvoje a kontextu sociokulturního, dějinného a nábožensko-spirituálního.⁶⁹⁰

V centru zájmu etických úvah může být lidská osoba se svou zodpovědností, kterou může a má zohlednit v rámci daných možností, osobních, sociálních a kulturních podmínek jednání. Sexualita je tím zasazena do vztahu a vztahů, vůbec do lidského života a jeho koncepce a je vyňata z izolace (např. pouze pohled na ni samu o sobě či na její určité praktiky). Jednotlivé etické normy mohou být vztaženy

⁶⁸⁸ Interview mit Benedikt XVI. in Castelgandolfo am 5. 8. 2006, in: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006 (23. 3. 2012)

⁶⁸⁹ Srov. Arntz Klaus: Liebe und Sexualität. In: Konrad Hilpert (Hg.): Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, s. 100-102.

⁶⁹⁰ Srov. Sautermeister Jochen: Sexualität und Identität. Theologisch-ethische und moralanthropologische Reflexionen. In: Konrad Hilpert (Hg.): Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, s. 112-133.

ke smyslu a rozmanitému významu lidské sexuality.⁶⁹¹ Pohlavnost se týká celého člověka, tzn. i celého dítěte a souvisí s jádrem jeho osobnosti. I zde je tělo materiálním výrazem osoby a stává se prostředkem sebevýkladu, proto hovoříme o důstojnosti těla.⁶⁹²

A určité náhledy na smysl lidské sexuality se mohou vyslovit tehdy, když se na lidskou sexualitu pohlíží jako na komplexní fenomén.⁶⁹³ zohlední se možnost a nutnost utvářet sexualitu za daných biologických aspektů (např. se rozlišení dle pohlaví neomezí jen na primární a sekundární pohlavní znaky) za daných sociálně kulturních aspektů (jednání člověka v oblasti sexuality se dotýká práv a zájmů bližního, vyžaduje proto sociální dohodu; taková práva bude potřeba chránit, zajišťovat sociální funkci sexuality, v normách brát zřetel na bezpodmínečnou hodnotu každého člověka, na sociální status pohlaví a na význam lidské sexuality, na pluralitní společnost, na roli duchovních tradic, na ekonomické poměry), dále se zohlední význam sexuality pro jedince i pro společnost.

Takové normativní úpravy garantují určité funkce, z nichž můžeme uvést institucionalizaci sexuálních vztahů s principy trvalosti a výlučnosti, vzájemnou péči partnerů, společnou péči a zodpovědnost za další pokračování a dobro rodiny, význam sexuality i pro sebeuskutečňování jedince, souvislost významů sexuality pro lidsky důstojné utváření sexuálního jednání a chování.

Pro lidsky důstojné či humánní utváření lidské sexuality nebudou stačit pouhé informace o biologických a sociologických skutečnostech. Hledaná měřítko musí odpovídat onomu mnohostrannému pohledu. Z faktorů, které určují smysl lidské sexuality, lze počítat skutečnost a zkušenost, že lidská sexualita:

„určuje celou existenci člověka, ovlivňuje jeho bytí muže a bytí ženy.

Zprostředkovává člověku existenciální zkušenosti:

- *v sebepotvrzení a v potvrzení partnerem, přiznáním sociálních rolí a podporou osobního rozvoje;*
- *v zážitku rozkoše;*

⁶⁹¹ Merks Karl-Wilhelm: Von der Sexual- zur Beziehungsethik. In: Konrad Hilpert (Hg.): Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, s. 23, 29-31.

⁶⁹² Srov. Rethmann Albert-Peter: Důstojnost těla a zranitelnost duše, in: Salve 2 (2007) 17.

⁶⁹³ Srov. Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität. Einleitung Ludwig Bertsch, in: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Synoden/gemeinsame_Synode/band2/28_Sexualitaet.pdf, s. 179 (23. 3. 2012)

- v lásce k partnerovi, v přijetí partnerem a v sexuálních výrazových formách lásky;
- v plození a výchově dítěte, v ovlivnění dítětem a skrze zkušenost být otcem a matkou.⁶⁹⁴

Sexualita je také sociálně významná prostřednictvím plození a výchovy potomků. V průběhu svého života může jedinec či pár uskutečňovat rozličné významy sexuality.

Těmto faktorům odpovídají určitá hlediska, která jsou důležitá pro orientaci v oblasti sexuálního jednání a chování, a to v kontextu celkového jednání v průběhu života. Z nich můžeme zmínit princip lásky k sobě (vyjádření a uskutečnění vlastních oprávněných práv, zájmů, přání a cílů), lásky k bližnímu (zohlednění oprávněných práv, zájmů, přání a cílů partnera) a sociální zodpovědnosti (respektování i sociálních aspektů lidské sexuality). Jednotčím a utvářejícím principem tohoto celkového jednání je láska, resp. přikázání lásky. Láska je přiblížena pomocí výrazů náklonnosti osoby k druhému, a to kvůli této osobě samé, tzn. že jednotlivá osoba není objektem nebo nástrojem vlastního já. Naopak já se otevírá druhému, aby jej potvrdilo a podporovalo jeho sebenalézání. Zde se uskutečňuje svoboda ve tvořitelském a tvůrčím smyslu. Láska spojuje dvě osoby, které jsou obě odkázány na náklonnost druhého. Jeden může stále více vnímat druhého jako součást sebe a společného „člověka“ a bude rozumět požadavku nerozlučitelnosti a výlučnosti takového spojení života a lásky jako společnému přání a cíli.⁶⁹⁵

Vychází se z toho, že štěstí lásky potřebuje vztah s vyvážeností étosu lásky a onoho éros. Není třeba se bát přiznávat erotickou přitažlivost jako jeden z předpokladů osobních vztahů a lásky. Jedinečný vztah lásky, který „dospěl skrze éros k étosu, v němž se oba partneři učí, že už nemohou jinak než si být věrní, jak si přejí. Z tohoto étosu se nově rodí jiný a přesto stejný éros. Tradice nepřátelská tělu odstranila erotickou lásku z přikázání lásky (...) Máme ale lásku štěpit? Sice je možné éros a étos veskrze rozlišovat, ale když je chceme úplně oddělovat, děje se to na úkor lidské důstojnosti. Může konečně existovat jen jedna humánní etika (...) Vztah, v němž zeď věrnosti vyhání lásku, je něčím strašným. Ale vztah, v němž se podvádí láska, je a zůstává stejně tak něčím strašným.“⁶⁹⁶

⁶⁹⁴ Tamtéž, čl. 3.

⁶⁹⁵ Srov. Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität. Einleitung Ludwig Bertsch, in: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Synoden/gemeinsame_Synode/band2/28_Sexualitaet.pdf, s. 179 (23. 3. 2012)

⁶⁹⁶ Mieth Dietmar: Kleine Ethischule, Freiburg im Br.: Herder, 2004, s. 118-121.

14.11 Shrnutí: primát lásky, pozitivní a negativní etická norma, výhled

Lidská sexualita může podporovat lidské zrání a vzájemné obohacování, vnímání a uskutečňování určitých hodnot, ale chybný výklad jejího smyslu působí naopak odlidštění, rozpor se sebou samým a s tím, co je v člověku lidské, a tak se dotýká mravního řádu. Zacházení se sexualitou také souvisí s předchozími rozhodnutími, s postojovými životními vzorci a odpovídá tomu, zda se pohlavní určení muže či ženy integruje do osobního uskutečňování života, zda se chápe jako služba realizaci lidské lásky a zda je někdo schopen lidským způsobem milovat tělesně a vidět i v těle druhého osobu.⁶⁹⁷

Sexualita umožňuje prostřednictvím vytváření společného života v tělesné, duševní a duchovní oddanosti partnerů uskutečňování sociálního rozměru jejich existence, jež může transcendovat do služby životu v plození a výchově dětí. Rodiče proto mohou jako matka a otec prožívat společnou základní formu mravní zodpovědnosti za jejich dítě. Sexualita tak dostává kromě vzájemného obohacení a doplnění partnerů nový existenciální význam.⁶⁹⁸

Princip vzájemnosti se může i v oblasti sexuality zneužít egoismem, jenž degraduje osobu na pouhý objekt, i nesprávně pochopeným totálním altruismem, který je nakonec sebedestruktivní a maří skutečnou lásku. Tento princip vzájemnosti staví na schopnosti člověka vést zodpovědně svůj život a poznávat, co je dobré pro něj i pro jeho bližní, ovšem opět se ale může někdo odvolávat na tzv. svobodu a zneužívat ji tím, že vyhradně a bezohledně hledá jen svůj prospěch. Může to vyjádřit i pohled na sexualitu jako na rozsáhlé médium komunikace, jež slouží jako řeč těla vzájemnému poznání, porozumění a sdílení. Trefně tento směr úvahy vystihuje biblické pojetí, které označuje pohlavní spojení muže a ženy výrazem: „*I poznal člověk svou ženu...*“ (Gen 4,1). Tím se konstatuje, že pohlavní spojení je více než vykonání soulože a že zahrnuje porozumění celému člověku s účastí těla, duše, ducha a všech smyslů. Proto lze na pohlavnost nahlížet jako na médium, v němž se mohou lidé vzájemně otevírat a bezprostředním způsobem si porozumět. Setkávají se i ve své zranitelnosti a křehkosti a mohou zakoušet něhu.⁶⁹⁹

⁶⁹⁷ Srov. Fraling Bernhard, s. 138-139.

⁶⁹⁸ Srov. Schockenhoff Eberhard: Sexualität. IV. Theologisch-ethisch, in: LThK 9, s. 520.

⁶⁹⁹ Srov. Hämmerl Alfons: Glück in der Liebe. Christliche Sexualethik nach menschlichem Maß, in: Gruber Hans-Günter und Hintersberger Benedikta (Hrsg.): Das Wagnis der Freiheit. Theologische Ethik im interdisziplinären Gespräch. Johannes Gründel zum 70. Geburtstag. Würzburg: Echter, 1999, s. 258-260.

Proto je možno přikročit ke stanovení pozitivní a posléze negativní základní normy sexuální etiky. Nejprve pozitivně formulované hledisko: Sexuální vztahy musí odpovídat étosu lidské důstojnosti, který normativně rozvíjí vzájemnou úctu muže a ženy, v jejímž rámci si oba projevují respekt jako subjekty a nositelé osobní důstojnosti i v oblasti pohlavního společenství. Intenzita a výrazová forma sexuálního vztahu musí k tomu, aby byla považována za mravně dobrou a přiměřenou, odpovídat skutečnému vztahu partnerů a stupni jeho závaznosti. Proto se také zdůrazňuje pro eticky zodpovědnou integraci lidské sexuality pozitivní norma monogamie, jak se může vyjadřovat úctou a věrností v manželství. Z tohoto důvodu znamená vlastní úkol morální výchovy ve zrání k partnerské věrnosti a schopnosti lásky mezi osobami využití sexuální energie k rozvoji vlastní identity a k společnému utváření svobodně zvolených životních cílů v manželství a rodině; vyjádřili-li toto negativně, nesmí se partner oddělovat od oddanosti a zneužívat jako pouhý prostředek k účelu uspokojení vlastních potřeb, nesmí tedy chybět respekt k partnerovi i k jeho sexuální identitě a k jeho sebeurčení.⁷⁰⁰

Přítom je třeba připomenout, že veškeré negativní zkušenosti z dětství a předčasné formy sexuality a jejich případná fixace na krátkodobý zážitek mohou způsobilovat či dokonce blokovat vývoj k schopnosti lásky mezi osobami.⁷⁰¹

Právě v problematice komercializace sexu v prostituci s dětmi se potvrzuje, že nelze sexualitu omezovat jen na určité tělesné zóny a zapomínat na to, že se dotýká lidského srdce, doslova středu člověka, že musí zůstat spojena s upřímnou a pravdivou láskou, jež požaduje důvěru a věrnost a potřebuje jako fundament rovnoprávné partnerství mezi dvěma lidmi.

I v oblasti sexuality jde o plně vydařený život člověka a jeho štěstí. Lásky a sexualita souvisí s opravdovou vzájemnou péčí, s poskytováním opory, se soudržností, s bezpečím, jistotou a lidskou vřelostí. Svěvolným a násilným narušením tak intimní sféry tak zranitelných a celkově nezralých lidských bytostí, jak se tomu děje v případech sexuálního zneužívání, umírá důvěra poškozené osoby dítěte. To zase brání životu lásky a neumožňuje se plně prožívání sexuality.⁷⁰²

⁷⁰⁰ Srov. Schockenhoff Eberhard: Sexualität. IV. Theologisch-ethisch, in: LThK 9, s. 521-522.

⁷⁰¹ Srov. tamtéž, s. 522-523.

⁷⁰² Srov. Küng Hans, Rinn-Maurer Angela: op. cit., s. 162-164.

Spoluautorka křesťansky interpretované 4. instrukce projektu světový étos upozorňuje na skutečnost, že se v oblasti sexuality zvláště ukazuje, jak mohou lidé žít tragicky mimo své vlastní určení. Sexualitou jako darem Božím se pohrdá a pokrývá se. Zejména pro mladistvé je těžké najít zralý vztah k vlastnímu tělu a každé narušení vývoje v tomto směru má závažné důsledky. Proto jsou sexuální ataky dospělých vůči dětem nejen opovržením hodné jako násilné činy, ale mají také strašné psychické a sociální následky. Spolu s narušením intimní sféry umírá i důvěra člověka a bez důvěry není možná láska a bez lásky se zase nemůže sexualita plně prožívat. Láska jako dar Boží a láskyplná blízkost s druhým člověkem, jež se poznává a prožívá jako vlastní určení, přináší štěstí a naplnění. Boží bezpodmínečné a láskyplné ano chce člověka nést i v těchto situacích. Toto Boží ano nemaže následky lidské slabosti, ale omezuje je. Prasklina v zrcadle zůstává, ale nemůže ho úplně zničit. Žádné lidské poblouznění nic nemění na tom, že je partnerský vztah dvou lidí jedinečným Božím darem.

Někteří však demonstrují sexuálními projevy a činy svou moc a převahu.

Lidská sexualita a dvojpohlavnost náleží k dobrému stvořitelemu aktu, mají spojovat dvě osoby, rozkoš jako správně zasazenou součást lze považovat za životní sílu. Primát mezi principy pro lidsky důstojné utváření patří přikázání lásky. Prikázání nebude přehlížet, ale naopak rozlišovat různé situace, rozměry a významy, hlediska, kontexty, citlivě vnímat ponižující a ničivé praktiky a připomínat i potřebu odpuštění, smíření a nových začátků.⁷⁰³

14.12 Právo na zodpovědnou sexuální výchovu

K základním sexuálními právům tak patří právo na dostatečnou sexuální výchovu, která vytváří předpoklad pro naplnění kvality života, týká se dětí i dospělých. Tohoto procesu by se měly zúčastnit všechny společenské instituce. Samozřejmě primární právo a povinnost mají rodiče dítěte. S tím souvisí i právo na široké, objektivní a faktické informace o lidské sexualitě, která pak vytváří předpoklad pro správné rozhodování v oblasti sexuálního života.

Když se mluví v rámci sexuální výchovy o sexu a sexualitě, myslí se tím „*celý komplex různých jevů, činností, slov, které se jakkoli týkají lidské tělesnosti a sexuality*“,

⁷⁰³ Srov. Merks Karl-Wilhelm: Von der Sexual- zur Beziehungsethik. In: Konrad Hilpert (Hg.): Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, s. 34-35.

proto se sexuální výchovou rozumí „*dlouhodobé působení*“, které zahrnuje informace, komunikaci o sexualitě, dále to, co lidé dělají, jak se chovají v různých situacích, jaké vzory dětem poskytují a jak se děti celkově vychovávají, včetně rodinných tradic, vztahů k dítěti a partnerovi, postojů a hodnot, rodinné situace.⁷⁰⁴ Pokud jsme se přihlásili k hlavnímu utvářejícímu principu vzájemné lásky, je potřeba, aby děti mohly zažívat vztahy lásky ve své rodině a ve svém okolí, mít i v této oblasti vzory a samy se mohly zacvičovat do postojů lásky a způsobilosti rozvíjet takové partnerské vztahy.⁷⁰⁵

Z toho je patrné, že sexuální výchova v rodině i ve škole nemá přinášet jen informace o pohlavním styku a antikoncepci. Lenka Šilerová ve své knize věnované sexuální výchově dále připomíná,⁷⁰⁶ že je důležité rozvíjet u dítěte vztah k vlastnímu tělu, k přijetí vlastní tělesnosti, a tím k sobě samému a k sexualitě. Zprostředkovat je potřeba také biologické rozdíly mezi pohlavími a pravdivě a přiměřeně mluvit o biologických změnách v období puberty. Od dětství prováděná sexuální výchova může zmenšit nebezpečí sexuálního zneužití a odtud i komerčního sexuálního zneužívání dětí. Děti se tedy musí dozvědět, že jejich pohlavní orgány jsou místem, jehož se nikdo jiný kromě lékaře a rodičů při hygieně nesmí dotýkat, a zároveň že děti nesmí nikdo nutit, aby se dotýkaly těchto orgánů druhých lidí. Jestliže se jim to přihodí, mají mít možnost se svěřit důvěryhodné osobě. Lépe se budou bránit sexuálnímu zneužití či lépe pak popisovat, že k němu došlo, když znají správné anatomické názvy pro pohlavní orgány.

Důležité je, aby se dítě dozvědělo, že sexuální život patří do stabilního a důvěrného vztahu, že je spojen s láskou, se vzájemným poznáváním, úctou a zodpovědností. Jednostranné chápání jen na fyzické úrovni vede k citovému oploštění, k sobectví a k neschopnosti navázat partnerský vztah trvalejšího charakteru. Zejména u sexuálního zneužívání dětí je třeba upozornit na to, že první pohlavní styk jako významný zážitek může ovlivnit prožívání sexuality na dlouhou dobu. Pro zdařilou sexuální výchovu je potřeba se také umět orientovat v množství nejrůznějších informací o se-

⁷⁰⁴ Srov. Šilerová Lenka, s. 10.

⁷⁰⁵ Srov. Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität. Einleitung Ludwig Bertsch, in: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Synoden/gemeinsame_Synode/band2/28_Sexualitaet.pdf, s. 179 (23. 3. 2012)

⁷⁰⁶ Srov. tamtéž, s. 11-18.

xualitě, s nimiž se děti setkávají na stránkách časopisů, internetu, v televizních pořadech či v reklamách. Jinak bude těžké ovlivnit to, jak na děti působí. Lze na tom vysvětlit, jak se sexualita používá ke komerčním důvodům, například k prodeji výrobku nebo ke zvýšení sledovanosti televize.

V souvislosti s uvedenou problematikou komerčního sexuálního zneužívání dítěte můžeme dodat, že pak už není daleko ke komercializaci sexuality samotné, k jejímu prodeji a kupování. Děti potřebují rovněž ochranu před tlakem vrstevnické skupiny. Proto je nutný rozvoj vzájemné důvěry mezi rodiči a dětmi. A rozhovory o tělesnosti a sexualitě zase mohou tuto vzájemnou důvěru posilovat. Pak mohou mít i důvěru se svěřit se zkušenostmi nabídek komerčního sexu, když ovšem nebudou sami rodiče pachateli či spolupachateli.

Při sexuální výchově dětí bude hrát rozhodující roli součinnost rodiny, školy a pak třeba církve. Za nejpřirozenější prostředí pro sexuální výchovu se považuje rodina:⁷⁰⁷ A to zejména kvůli blízkosti a intimitě. Sexualita, sexuální jednání rodičů a rozhovory o sexualitě se tak mohou spojovat s atmosférou lásky, blízkosti, intimity, citlivosti, důvěry, sdílení, upřímnosti a otevřenosti. V rodině se sdílejí hodnoty ohledně mezilidských vztahů, partnerských vztahů, peněz, volného času. Přirozený prostor rodiny v oblasti práce, zábavy, různých aktivit, celkového soužití je i přirozeným místem pro rozhovory o sexualitě, dospívání a lásce. Významně ovlivňuje děti v této oblasti vzájemný vztah rodičů a jejich vztah k dětem. Roli tak hraje vztah, vzor a poučení. Děti mohou poznat, že sexualita má velkou hodnotu, že je Božím darem, výrazem vzájemného obdarování a integrálním způsobem vyjádření lásky, že je záležitostí intimní, že se o ní nemlučí, ale současně že o ní nelze mluvit s každým a za všech okolností.

Sexuální výchova patří do školního vzdělávání na všech stupních škol. Školy si mohou systematicky zvát i odborníky různých profesí a nezůstávat jen na biologické rovině poučení. Rodiče by se měli zajímat o obsah a způsob takové výuky a stávat se třeba i jejími aktivními přispěvateli. Pozitivní sexuální výchova má pozitivní vliv na dítě a jeho celostní vývoj, je přínosná i pro vztah rodičů a dětí a rodičů mezi sebou. Využít lze i odborné literatury, odborníků a společenství církve. Důležité je, aby byli aktéři pravdiví a upřímní, byl u nich soulad mezi slovy a činy, aby nepo-

⁷⁰⁷ Srov. tamtéž, s. 19-23, 24-28, 32-44, 75-76; Augustyn Józef: *Sexuální výchova v rodině a ve škole. Cíle, zásady, metody*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 21-29.

nižovali děti a druhé lidi třeba kvůli jiné orientaci, aby sdělovali informace a odpovědi přiměřeně věku a rozumovým schopnostem dětí, začínali v raném dětství a dále pokračovali a využívali pro to spontánně nastalé okamžiky a situace, ale i aktivně působili. Měly by se respektovat hranice, kam je možno zařadit intimní sexuální život rodičů, protože pro dítě může být rizikové a zraňující, když by se stalo svědkem sexuálních zážitků dospělých nebo bylo vystaveno situacím, které vyvolávají silné sexuální podněty, které děti nedokážou citově ani rozumově zpracovat (např. nahota dospělých lidí, pornografické materiály). Děti by se měly proto učit klepat při vstupu do místnosti a nevstupovat do koupelny, když je tam někdo jiný. Současně je třeba ale respektovat i jejich soukromí.

Sexuální výchova je podle učení církve „*právem a povinností rodičů*“;⁷⁰⁸ „*setkávají se při ní fyzické, psychické a duchovní aspekty svobody a vliv společenských vzorů, přirozený pud a mocné sklony vložené do lidské tělesnosti; všechny tyto faktory jsou spojeny v implicitním vědomí důstojnosti lidské osoby, povolání ke spolupráci s Bohem a zároveň poznamenané křehkostí. V křesťanském domově mají rodiče sílu vést děti k pravé křesťanské zralosti jejich osobnosti podle postavy Krista...*“⁷⁰⁹

Je ale otázkou, kolik rodičů je způsobilých naplňovat své právo a povinnost ve vztahu k dobré a zodpovědné sexuální výchově svých dětí. Nelze přece vycházet z předpokladu, že všichni. Proto budou důležité i jiné instituce a jejich nabídky a doprovázení.⁷¹⁰

14.13 Příspěvek projektu Světový étos a Prohlášení lidských povinností

Proto je možno nabídnout a doporučit pro práci s textem a sexuální výchovu, včetně rovnoprávného a partnerského utváření vztahu mezi pohlavími i v pluralitní společnosti a multikulturním světě, Prohlášení ke Světovému étosu a jeho 4. závazek ke kultuře rovnoprávnosti a partnerství mezi mužem a ženou:⁷¹¹

⁷⁰⁸ Srov. Jan Pavel II.: *Familiaris consortio*, čl. 36.

⁷⁰⁹ Papežská rada pro rodinu, čl. 48.

⁷¹⁰ Srov. Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität. Einleitung Ludwig Bertsch, in: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Synoden/gemeinsame_Synode/band2/28_Sexualitaet.pdf (23. 3. 2012)

⁷¹¹ Parlament der Weltreligionen: Erklärung zum Weltethos, 4. September 1993, Chicago, U.S.A., <http://www.weltethos.org/index3.htm> (2. 3. 2012).

„mnoho lidí se ve všech regionech a náboženstvích snaží o život v duchu partnerství muže a ženy, o zodpovědné jednání v oblasti lásky, sexuality a rodiny. Přesto všude na světě existují odsouzeníhodné formy patriarchalismu, nadvlády jednoho pohlaví na druhým, vykořisťování žen, sexuální zneužívání dětí i nucená prostituce. Sociální rozdíly na této zemi vedou ne zřídka k tomu, že se zejména ženy, a dokonce děti z méně rozvinutých zemí cítí být nuceny používat prostituci jako prostředek boje k přežití.

- A. Z velkých starobylých náboženských a etických tradic lidstva zaslechneme příkaz: nezczizoložíš! Nebo pozitivně: respektujte a milujte se navzájem! Rozpomeňme se proto znovu na důsledky tohoto prastarého příkazu: nikdo nemá právo, aby druhého ponižoval na pouhý objekt své sexuality, aby jej dostával do sexuální závislosti nebo v ní držel.
- B. Odsuzujeme sexuální vykořisťování a diskriminaci podle pohlaví jako jednu z nejhorších forem ponižení člověka. Kde se – dokonce ve jménu náboženského přesvědčení – hlásá vláda jednoho pohlaví nad druhým a toleruje se sexuální vykořisťování, kde se podporuje prostituce nebo se zneužívají děti, tam je přikázán odpor. Nikdo ať se nemýlí: neexistuje skutečná lidskost bez partnerského soužití!
- C. Proto by se už mladí lidé v rodině a škole měli učit, že sexualita zásadně není negativní ničivou nebo vykořisťovatelskou silou, ale silou kreativně utvářející. Má funkci utváření společenství, jež přitakává životu, a může se rozvíjet jen tehdy, když se žije v zodpovědnosti také za štěstí partnera.
- D. Vztah mezi mužem a ženou nemá být utvářen poručnictvím nebo vykořisťováním, ale láskou, partnerstvím a spolehlivostí. Lidské naplnění není identické se sexuální rozkoší. Sexualita má být výrazem a potvrzením partnersky žitého vztahu lásky. Některé náboženské tradice znají také ideál dobrovolného zřeknutí se rozvíjení sexuality. Také dobrovolné zřeknutí může být výrazem identity a naplněním smyslu.
- E. Společenská instituce manželství se při všech kulturních a náboženských rozdílech vyznačuje láskou, věrností a trvalostí. Chce a má garantovat mužům, ženám a dětem bezpečí a vzájemnou podporu i zajišťovat jejich práva. Ve všech zemích a kulturách se má zapracovat na ekonomických a společenských poměrech, které umožňují lidsky důstojnou existenci manželství a rodiny, a především také starších lidí. Děti mají právo na vzdělání. Rodiče nemají využívat děti

a děti rodiče; jejich vztah má být naopak nesen vzájemnou úctou, uznáním a péčí.
F. *Být skutečně člověkem znamená v duchu našich velkých náboženských a etických tradic toto:*

- a. *Místo patriarchálního ovládnání nebo ponižování, jež je výrazem násilí a často plodí protinásilí, vzájemnou úctu, porozumění, partnerství;*
- b. *Místo každé formy sexuální vlastnické žádostivosti nebo sexuálního zneužívání vzájemný ohled, toleranci, ochotu ke smíření, lásku.*

*Na úrovni národů a náboženství se může praktikovat jen to, co už se žije na úrovni osobních a rodinných vztahů.*⁷¹²

Jeden z autorů prohlášení, Hans Küng, komentuje pozadí tohoto textu tak, že považuje za jednu z největších výzev pro křesťany, aby bojovali proti zneužívání a vykořisťování dětí, proti každé formě ponižování ženy, proti každé komercionalizaci a banalizaci Bohem chtěné sexuality. Při vážném zájmu o zdar lidského života a úsilí o štěstí musí být podle něj jasné, co osvobozuje k lidskému bytí a co člověka pokojuje, zotročuje a ponižuje. A právě rychlé uspokojování rozkoše, egoistická zábava, bezohledné zneužívání druhého a jeho sexuality hluboce zraňují důstojnost člověka a působí neštěstí namísto štěstí. Sexualita nesmí být nedůstojně omezována na tělesné zóny, ale vyžaduje především střed člověka, jeho srdce. Sexualita totiž nesmí nikdy ztratit vazbu na lásku a láska je odvahou srdce, požaduje důvěru a věrnost, potřebuje jako fundament rovnoprávné partnerství mezi dvěma lidmi. Při pohledu na komerční vykořisťování a ponižování dětí a dospělých se nabízí otázka, zda už nikdo neslyší, nezná příkázání „*nezcizoložíš/nesesmíš!*“, to znamená „*nezneužívej sexualitu!*“, „*nenech se ovládat žádostivostí!*“. Etické a náboženské tradice to formulují i pozitivně: „*respektujte, milujte se navzájem!*“. Tento imperativ má lidi napřimovat a povzbuzovat, ne spoutávat a sužovat. Nesmí se tak při tématu lásky a sexuality zanedbávat rozměr péče, vzájemné opory, soudržnosti, bezpečí, lidského tepla mezi ženou a mužem, mezi rodiči a dětmi.⁷¹³

Prostřednictvím příkladů z oblasti trestných činů souvisejících se sexualitou, které přinášejí shodu i ve společnosti s různými názory na to, co je a není v oblasti sexuality morálně přijatelné, může vést cesta přes zhodnocení toho, co je na tako-

⁷¹² Tamtéž, s. 13-14; srov. Küng Hans, Rinn-Maurer Angela, s. 159-161.

⁷¹³ Küng Hans, Rinn-Maurer Angela, s. 161-163.

vých sociálně nežádoucích jevech a trestných činech s ohledem na sexualitu eticky nepřijatelné (tzv. cesta *ex negativo*), k vytyčení základních norem ve vztahu k tomu, co je lidsky důstojné zacházení se sexualitou.

Helmut Schmidt konstatuje ve své předmluvě k *Všeobecnému prohlášení lidských povinností* navržených *InterAction Council* při příležitosti 50. výročí přijetí Všeobecné deklarace OSN o lidských právech: „*Bez vědomí odpovědnosti jednotlivce může svoboda upadnout do nadvlády silných a mocných. Proto je stálým úkolem politiků a občanů států, aby udržovali v rovnováze práva a odpovědnosti.*“⁷¹⁴ Šestá část tohoto prohlášení nazvaná *vzájemný respekt a partnerství* (čl. 16-18) uvádí, že všichni muži a všechny ženy mají povinnost prokazovat ve svém partnerství vzájemný respekt a porozumění a že mají partneři vnímat odpovědnost za péči o blaho toho druhého (čl. 16); rozumné rodinné plánování je odpovědností každého páru a vztah mezi rodiči a dětmi má odrážet vzájemnou lásku, respekt, úctu a péči (čl. 18).

A tato zodpovědnost je společná pro rodiče, školy, ústavní zařízení pro děti, církve a jednotlivé křesťany, jiná uznaná náboženství, občanská sdružení, nevládní organizace, stát, obce, média i veřejně známé osobnosti.

⁷¹⁴ Schmidt Helmut (Hrsg.), s. 8.

Empowerment přístup v oblasti podpory sexuality a partnerských vztahů osob s lehkou a středně těžkou mentální retardací

15.1 Úvodem

„Kdo je milován, může růst beze strachu, je schopen být sám sebou a osvojit si jazyk k dorozumívání, a především dokáže rozvinout schopnost milovat druhé.“⁷¹⁵

V této kapitole si představíme koncept podpory osob s mentálním postižením v oblasti sexuality a partnerských vztahů. Na počátku v krátkosti představíme téma sexuality, identifikujeme problémové oblasti při naplňování sexuálních práv osob s mentálním postižením a některé mýty, které s tímto tématem souvisí. Je nutné věnovat se samotné diagnóze mentální retardace pro vymezení cílové skupiny a získání teoretického vhledu možných dopadů této diagnózy na život jedince. Následně se budeme zabývat empowerment přístupem jakožto základním východiskem pro jakoukoli efektivní spolupráci s lidmi s mentálním postižením zohledňující jejich lidsko-právní status osoby. Legislativní rámec této kapitoly tvoří *Úmluva o právech osob s postižením* z roku 2006, budeme se jí věnovat po uvedení do tématu sexuality osob s mentálním postižením.

15.2 Sexualita osob s mentálním postižením

Pod pojmem sexualita si obvykle každý z nás představí něco trochu jiného. Tento pojem tak podléhá velkému množství rozličných výkladů. Zatím, co někteří redukcují sexualitu pouze na sexuální praktiky, jiní jí přisuzují dalekosáhlý význam. My si z celého výčtu představíme pouze jednu definici, která je pro naše téma zcela dostačující.

Dana Štěrbová tento pojem definuje jako souhrn postojů, představ a vztahů k jiným lidem, který zahrnuje naše představy o muži, ženě, ale i o sobě samém. Součástí sexuality je naše sexuální chování, očekávání, případné úspěchy či neúspěchy, které se následně zrcadlí do našeho sebevědomí.⁷¹⁶

⁷¹⁵ VANIER, Jean, s. 163.

⁷¹⁶ Viz ŠTĚRBOVÁ, Dana. *Sexualita osob s mentálním postižením*, s. 26.

Osoby s mentálním postižením čelí při naplňování svých sexuálních práv velkému množství překážek. Bariéry pramení především ze společenské představy, že osoby s mentálním postižením jsou tzv. „věčnými dětmi“, které pravděpodobně nikdy nedozrají do mentálního věku vhodného pro uplatnění svých sexuálních práv. Na základě tohoto pohledu jsou klasifikováni jako osoby mentálně nezralé pro sexuální vztahy, partnerství, manželství či rodičovství. Předpokládá se, že jsou na úrovni vývojově mladších dětí bez ohledu na jejich fyzický věk a životní zkušenosti. Společnost vnímá jako žádoucí, aby i jejich sexualita byla projednávána a prožívána na úrovni dítěte mladšího věku.

S touto problematikou se navíc pojí řada mýtů. Kupříkladu tvrzení, že osoby s mentálním postižením mají zvýšený nebo naopak snížený sexuální pud. Dalším mylným předpokladem je, že účinnou metodou pro utlumení jejich sexuální aktivity je vhodná fyzicky náročná práce či s tím související tvrzení, že sexuální chování těchto osob vzniká pouze v důsledku málo podnětného prostředí. Mezi poslední dva mýty, které se spojují se sexualitou osob s mentálním postižením, patří tvrzení, že sexualita daného člověka je rovněž nějakým způsobem postižená nebo že součástí plnohodnotného intimního vztahu musí být pohlavní styk.⁷¹⁷ „Porozumět sexualitě osob s mentálním postižením znamená nehledat rozdílnosti či zvláštnosti, ale naopak objevovat a respektovat souvislosti lidského bytí.“⁷¹⁸

Pro představu si uvedeme hlavní překážky, se kterými se osoby s mentálním postižením potýkají při snaze naplňovat svá sexuální práva. Patří sem: nedostatek příležitostí k seznámení, nedostatek soukromí, nesrozumitelnost informací z oblasti sexuality, malá míra podpory ze strany okolí, ale především celková nedůvěra v jejich sexuální práva a nedůvěra v jejich schopnosti je vhodným způsobem naplňovat.⁷¹⁹ To je posilováno společenským míněním, že je žádoucí, aby člověk začínal se svým pohlavním životem až v okamžiku, kdy je za něj schopen nést odpovědnost.⁷²⁰

⁷¹⁷ Viz KOZÁKOVÁ, Zdeňka. Sexualita a sexuální výchova osob s mentálním postižením v podmínkách zařízení sociální péče, s. 29-30.

⁷¹⁸ VALENTA, M., MÜLLER, O. 44.

⁷¹⁹ Srov. ZELENKOVÁ, Barbora. Lidsky důstojné zacházení se sexualitou osob s lehkou a středně těžkou mentální retardací, s. 38.

⁷²⁰ Viz MELLAN, Jiří, s. 13.

Nyní si představíme *Úmluvu o právech osob s postižením* a její koncept pojmu *postižení*. Následně si vysvětlíme samotnou diagnózu mentální retardace a přiblížíme si cílovou skupinu této kapitoly.

15.3 Úmluva o právech osob s postižením a její koncept pojmu postižení

V této kapitole vycházíme z konceptu pojmu postižení, tak jak jej nově formuluje *Úmluva o právech osob s postižením* (dále jen *Úmluva*). *Úmluva* byla přijata OSN v prosinci roku 2006 a v září 2009 byla ratifikována Českou republikou. Mezi osoby s postižením řadí tato *Úmluva* „osoby mající dlouhodobé fyzické, duševní, mentální nebo smyslové poškození (*impairments*), jež jim v interakci s různými bariérami může bránit v jejich plném a účinném zapojení do společnosti na rovném základě s ostatními.“⁷²¹ Postižení je formulováno jako výsledek společenské praxe, kdy dochází ke střetu mezi osobami s poškozením (*impairments*) a bariérami, které se utváří z postojů a podmínek prostředí.⁷²² Postižení tedy není prvotně součástí osoby mající nějaké poškození (*impairments*) a není ani primárně determinováno samotným poškozením člověka, ale vzniká až v interakci s jeho okolím. Je tak vnímáno jako „živá“ a stále se rozvíjející koncepce, kterou je možné v důsledku pozitivně ovlivňovat legislativní úpravou.⁷²³ Zjednodušeně lze říci, že diskriminace vede k *postižení*. Hovoříme o změně paradigmatu v pohledu na osoby s postižením, jelikož v této koncepci dochází ke spojení medicínského modelu s modelem sociálním do modelu lidskoprávního. Tento koncept přímo podporují základní principy *Úmluvy*, a to především (čl.3, d): „*Respektování odlišnosti a přijetí osob s postižením jako součást lidské různorodosti a přirozenosti.*“ Účelem této *Úmluvy* je respektovat, chránit a naplňovat užívání všech lidských práv a základních svobod osobami s postižením na rovném základě s ostatními a podporovat úctu k jejich přirozené lidské důstojnosti. Ve formulovaném účelu je zakotveno i samotné právo osob s postižením prožívat svou sexualitou či právo založit rodinu, které je dále rozvedeno ještě v čl. 23 *Úmluvy*.

⁷²¹ *Úmluva o právech osob s postižením*, čl. 1.

⁷²² Viz MILFAIT, René. Práva lidí s postižením. Inovační potenciál *Úmluvy*, In: www.is/TE/jabok.cz

⁷²³ Srov DISABILITIES 4-16. [online]. [cit. 2012-04-09]. Dostupné z: <http://www.ohchr.org/Documents/Publications/training14en.pdf>

Při spolupráci s lidmi s mentálním postižením je žádoucí do způsobu našeho vnímání těchto osob zakomponovat dvě roviny – interní a externí pohled. Sloučením těchto dvou pohledů dochází k naplnění modelu lidskoprávního, o kterém jsme hovořili výše. Externí pohled v sobě zahrnuje teoretickou rovinu znalostí o diagnóze mentální retardace a interní pohled obsahuje znalosti o konkrétní osobě s mentálním postižením, které je možné získat pouze na základě osobního poznání. Je naplněním individuálního přístupu.⁷²⁴

Jakákoli kategorizace osob s dovětkem diagnózy by měla sloužit danému člověku, tj. v našem případě by mu měla zaručovat srozumitelnost jazyka a sociálního prostředí, právo využít podporovaného rozhodování jakožto rovnocenného prostředku činit volby a možnost čerpat sociální služby specializující se na podporu dané klientely v různých oblastech života. Je nutné mít na paměti, že účelem této kategorizace není na jejím základě osoby s postižením vylučovat ze společnosti, ale umožnit jim rovnocennou participaci. Nyní si tedy vysvětlíme teoretický obsah diagnózy.

15.4 Mentální retardace

Jednotlivé definice mentální retardace se obvykle liší jen v malých detailech. Obecně panuje shoda, že mentální retardace se projevuje výrazným snížením kognitivních schopností pod společností stanovenou normu IQ (tj. IQ pásma s horní hranicí 70) a současným narušením adaptačních schopností jedince. Jedná se o stav trvalý a vrozený. Trvalost v tomto případě nevylučuje přirozený vývoj osobnosti a rozvoj schopností a dovedností v interakci s podnětným prostředím. Nejedná se tedy o trvalost ve smyslu úplné stagnace vývoje.⁷²⁵ Marie Vágnerová za hlavní znaky této diagnózy označuje nedostatečný rozvoj myšlení a řeči, limitovanou schopnost učení a z toho plynoucí obtížnější adaptaci jedince na běžné životní podmínky.⁷²⁶

Mentální retardace je součástí 10. Revize Mezinárodní klasifikace nemocí (MKN-10), kde je zařazena mezi poruchy duševní a poruchy chování, tj. v rozmezí kódových čísel F00 - F99. MKN-10 definuje mentální retardaci jako stav za-

⁷²⁴ Viz Parents with intellectual disabilities. Past, Present and Futures. Introduction, s. 4-5.

⁷²⁵ Srov. ZELENKOVÁ, Barbora. Rodičovství a osoby s lehkou a středně těžkou mentální retardací, s. 35.

⁷²⁶ Viz VÁGNEROVÁ, Marie, s. 289.

staveného nebo neúplného duševního vývoje, jenž je charakterizován obzvláště narušením schopností, které se projevují během vývojového období a postihují všechny složky inteligence – schopnosti poznávací, řečové, motorické a sociální. Klasifikace mentální retardace je rozlišena do čtyř základních stupňů dle dosažené nejvyšší míry IQ, jak již bylo řečeno, pohybuje se v IQ pásmu 0-70. Jedná se o tyto stupně: lehká mentální retardace, středně těžká mentální retardace, těžká mentální retardace a hluboká mentální retardace. Dále také rozlišujeme „jinou mentální retardaci“, kdy na základě přidruženého somatického či senzoryckého poškození je nemožné určit konkrétní stupeň diagnózy, a „neurčenou mentální retardaci“, kdy je mentální retardace prokázána, ale není k dispozici dostatek informací pro definování osoby ve výše zmiňovaném výčtu jednotlivých stupňů.⁷²⁷

Etiologii mentální retardace se nebudeme více věnovat, lze konstatovat, že se jedná o multifaktoriálně podmíněné postižení, na jehož vzniku se může podílet jak porucha genetického vývoje, která v důsledku vede k narušení centrální nervové soustavy, tak exogenní faktory, které poškodí mozek v rané fázi jeho vývoje.⁷²⁸

Pro účely této kapitoly se zaměříme na osoby s lehkou a středně těžkou mentální retardací. Na příkladech si v krátkosti naznačíme možné problémové oblasti, které tato diagnóza může nepřímo způsobovat. Vzhledem k tomu, že se pohybuje ve vztahovém rámci intelektu a sociálního prostředí, které významně determinuje aktuální schopnosti a dovednosti jedince, nemůžeme vnímat jakýkoli pokus o definování konkrétního stupně mentální retardace jako neměnnou platformu.

15.4.1 Lehká mentální retardace

Dle Marie Vágnerové osoby s lehkou mentální retardací mohou uvažovat v tom nejlepším případě na úrovni dětí středního školního věku. Objevují se u nich problémy s abstraktním myšlením, mají jednodušší jazykový projev, myšlení a řeč jsou velmi konkrétní.⁷²⁹ Tyto osoby obvykle dosáhnou samostatnosti v péči o vlastní osobu, ale i v praktických dovednostech svého života souvisejících především s péčí o domácnost. S počáteční podporou se mohou zařadit do zaměstnání. Nejčastěji

⁷²⁷ Viz MKN-10. [online]. [Cit. 2012-04-30]. s. 255. Dostupné z: www.uzis.cz/files/mkn-tabelarni-cast_1-1-2012.pdf

⁷²⁸ Viz VÁGNEROVÁ, Marie, s. 290.

⁷²⁹ Viz VÁGNEROVÁ, Marie, s. 301.

se uplatní na pracovních pozicích, které souvisí s jednoduchou manuální činností, třeba jako pomocná síla v kuchyni, v oblasti zahradnictví, či úklidových prací. Důsledky mentální retardace se objevují především, je-li osoba značně emočně a sociálně nezralá, mohou se vyskytovat problémy s přizpůsobením se kulturním a sociálním normám společnosti, může mít problémy s udržením si zaměstnání a problémy vyrovnat se s požadavky, které jsou kladeny manželstvím či výchovou dětí apod.⁷³⁰

- Josef, 60 let. Žije sám v bytě, který je pod správou chráněného bydlení, 3x týdně za ním dochází asistent. Občas se zadržává v řeči. Umí si uvařit jednoduchá jídla, ale mnohdy je rozvaří nebo spálí. Dělá mu problém jídlo na pánvi otočit, to je pak z jedné strany připálené. Někdy si jídlo uvaří příliš dopředu a nepozná, že je zkažené. Potřebuje, aby s ním asistent hlídal datum spotřeby jednotlivých potravin. Dokáže si sám přečíst recept, připravit si pomůcky, ale už nerozumí pokynům typu 500 g mouky, 25 del mléka apod. Orientuje se v čase a hodinách. Potřebuje pomoc s hospodařením s penězi, protože si nedokáže sám peníze rozdělit tak, aby s nimi do konce měsíce vyšel. Má nějaké peníze na bankovním účtu, ale protože je částka vyšší, nedokáže pochopit jejich hodnotu. Když jde na nákup, potřebuje od asistenta pomoc sestavit nákupní lístek. Vymyslí si jídlo k večeři, ale zapomíná na věci, které jsou nutné k jeho přípravě. Dokáže si sám vyprat, vyžehlit, samostatně uklízet a chodí na procházky. Musí mu však někdo připomínat návštěvy lékaře, po připomenutí se Josef sám objedná. Asistent Josefovi pomáhá platit složenky, nájem, elektřinu apod. Občas se stane něco, čemu Josef nerozumí. Třeba mu přijde nedoplatek za elektřinu. To je situace, která se neděje často a Josef ji nezná. Bez asistenta by nedoplatek nezaplatil. Josef má tendenci vařit stále dokola to samé a dělat stále dokola ty samé volnočasové aktivity. Asistent předkládá nabídky a návrhy, na které by Josef sám nepřišel, dává mu možnost, dělat něco jinak.

- Jáchym, 48 let, žije sám. Během týdne pracuje. Občas se zadržává v řeči či zapomíná celá slova. Sám uklízet, ale má tendenci skladovat věci. Jeho největším koníčkem je vybírání popelnic. Věci, které v popelnici nalezne, donese domů a používá. Asistent má ohlídat, co nového Jáchym domů přinesl. Rozdělit, co si Jáchym může nechat, to

⁷³⁰ Viz ŠVARCOVÁ, Iva, s. 33.

řádně očistit a vydezinfikovat od toho, co by měl opravdu vyhodit. Několikrát se stalo, že přinesl i nějaké jídlo a hygienické pomůcky, jako třeba kartáček, žiletky apod. Tyto věci by měl asistent včas „zachytit“, vysvětlit Jáchymovi rizika, která přinášejí, a vyhodit. Kdybychom chtěli, aby se Jáchym vzdal svého koníčku, začal by věci před námi schovávat a jeho skladování by bylo mnohem rizikovější. Při uklízení Jáchym často používá ty samé houbičky na toaletu i nádobí. Asistent mu pomáhá, aby používal speciální žínku na záchod a na nádobí. Protože na to Jáchym stále zapomíná, musí na to asistent dohlížet a stále připomínat. Jáchym nepotřebuje nákupní seznam, když jde na nákup. Jídlo vybírá přímo v krámě. Dokáže sám zaplatit, ale hodnotu peněz si moc neuvědomuje. Dokáže sám zavolat opraváře, když se mu něco porouchá, ale asistent mu musí říct, kterého. Při vaření nepotřebuje pomoc, ale potřebuje kontrolu potravin, protože nepozná, že jsou již zkažené, ačkoli je na nich třeba plíseň. Je rád, když mu asistent navrhne nové recepty. Potřebuje pomoc s organizací svého bytu tak, aby všechno mělo své místo a on se mohl orientovat v úklidu a uklízet sám. Dokáže sám vyprat, ale neumí prádlo roztrítit a pere na stále stejný program. Asistenta vůbec nepotřebuje k organizaci svého volného času, stále má mnoho aktivit a dokáže si sám najít nové. Jáchym se nechává často využívat svým okolím, někdy i finančně, asistent by mu měl pomoci, aby dokázal říkat lidem „ne“. Často podepisuje různé smlouvy od lidí, které oslovují potenciální klienty na ulici apod., potřebuje asistenta, aby je následně rušil.⁷³¹

U každé osoby s mentální retardací se diagnóza projevuje odlišným způsobem, každá osoba potřebuje podporu v jiné oblasti a v jiné míře. Naším úkolem je tuto oblast identifikovat. Nyní si uvedeme příklady osob se středně těžkou mentální retardací a následně si formulujeme základní pravidla spolupráce.

15.4.2 Osoby se středně těžkou mentální retardací

Osoby se středně těžkou mentální retardací teoreticky mohou uvažovat na úrovni dítěte předškolního věku. Verbální projev těchto osob bývá chudý, agramatický a špatně artikulovaný. Učení bývá limitováno na mechanické podmiňování, mohou si osvojit běžné návyky a jednoduché dovednosti, především v oblasti sebeobsluhy. Osoby

⁷³¹ Veškeré příklady uvedené v této kapitoly jsou součástí absolventské práce *Lidské důstojné zacházení se sexualitou osob s lehkou a středně těžkou mentální retardací*, z roku 2010.

se středně těžkou mentální retardací jsou schopny vykonávat jednoduché pracovní úkony, není-li podmínkou přesnost a rychlost.⁷³² Jedná se obvykle o klienty pobytových služeb, vzhledem k výraznější míře podpory, kterou ve svém životě potřebují. Jsou schopni navazovat komunikaci se svým sociálním okolím a podílet se na jednoduchých sociálních aktivitách v závislosti na hloubce postižení. V rámci této skupiny osob jsou zřetelné rozdíly ve schopnostech jednotlivců, někteří dosahují vyšší úrovně v dovednostech senzorio-motorických, zatímco jiní v komunikaci a sociální interakci.

- Josefina, 22 let, bydlí se svými rodiči. Většinu domácích prací za ni vykonávají rodiče. Má rozvinuté komunikační dovednosti, je velmi společenská. V sociálních vztazích se moc neorientuje. Často se naučí nějaké hovorové fráze, které odposlouchá od svého okolí (např.: „To je v pohodě.“), ale neumí je používat účelně. Užívá je v sociálních situacích ve chvílích, kdy jsou zcela neadekvátní. Její motorika je horší, je dost neobratná. Má zřetelný problém v myšlení na úrovni logických operací, jako by potřebovala stálou nápovědu, co má dělat. Mnohdy vylije nějaké pítí nebo něco shodí. V momentě, kdy se tak stane, neví, jak se zachovat. Obvykle předstírá, že situace nenastala, dokud nedostane pokyn, aby to uklidila, a instrukce, jak ten úklid má vykonat. Snadno podléhá stresu, a to pak zapomíná věci, které běžně dělá automaticky. Potřebuje připomínat dodržování hygieny a občas i upozorňovat na nevhodné společenské projevy, např. hlasité odříhnutí po jídle apod. O účes se jí povětšinou postarají rodiče, Josefina se sama nečeše. Čte velmi pomalu, píše s gramatickými chybami, počítat neumí. Cestuje sama naučené trasy, občas ji překvapí výluka tramvají. V takových situacích neví, co má dělat. Náhradní dopravu si samostatně nevymyslí, umí však používat mobilní telefon a dokáže si domů zavolat pro radu.

- Daniel, 38 let, bydlí s rodiči. Doma vykonává především práce v oblasti péče o hospodářská zvířata. Neumí prát ani vařit. Občas je nutné připomenout dodržování hygieny. Daniel je velmi manuálně šikovný, problém má především v oblasti verbální komunikace. Mluví spíše heslovitě, či v jednoduchých agramatických větách. Svou komunikaci tak doplňuje o mimiku, má tendenci rychle se urážet. Velmi špatně přijímá kritiku. Cestuje sám naučené trasy.

⁷³² Viz VÁGNEROVÁ, Marie, s. 302.

Z příkladů je patrné, že rozdíly ve schopnostech osob s mentálním postižením jsou značné. V praxi nám nepostačí orientace pouze dle stupně mentální retardace, jelikož ta má v izolovaném pohledu (pohled pouze externí) velmi nízkou výpovědní hodnotu. S tématem podpory osob s mentálním postižením v oblasti sexuality přímo souvisí uznání a podpora práva na sebeurčení. Pro potřeby této kapitoly si výklad sebeurčení v krátkosti představíme.

15.5 Podpora sebeurčení osob s mentálním postižením

Sebeurčení v sobě zahrnuje úkony mravní autonomie člověka, tj. příležitost vlastními úkony utvářet svůj život na základě svých preferencí a schopnosti rozhodovat se. Sebeurčení potvrzuje hodnotu člověka být nezávislým aktérem vlastního života a přiznává jí morálně-právní status osoby. Sebeurčení je do jisté míry závislé na příležitostech, které jsou definovány podmínkami daného prostředí. Těmto *příležitostem* by měly předcházet zkušenosti, které vedou k realistickému sebeuvědomění, sebeuvědomí, pozitivnímu vnímání sebe sama a dosažení očekávaných výsledků skrze své jednání, které získáváme v průběhu našeho dětství a dospívání. Sebeurčení odráží sebeaktualizaci člověka, tedy skutečnost, že se učíme na základě svých vlastních zkušeností a v kontextu svého života měníme své preference.⁷³⁴ Tato oblast je u osob s mentálním postižením velmi často narušena, což má dalekosáhlé důsledky na jejich sebezpečí. Podporuje to jejich závislost na okolí, čímž jsou nepřímě vystaveni riziku manipulace a zneužívání. Popsaný stav je navíc determinován nedostatkem srozumitelných informací, na základě kterých by osoba s mentálním postižením mohla uplatnit svou schopnost činit volbu, tzn. učinit informované rozhodnutí. Osoby s mentálním postižením mají výrazně menší prostor k uplatňování svého práva na sebeurčení než většinová společnost. Umělé snižování každodenního rizika nést následky svých rozhodnutí upírá osobám s mentálním postižením jeden z nejdůležitějších zdrojů učení. Ve snaze chránit je, tak bráníme přirozenému rozvoji osobnosti.⁷³⁵

⁷³⁴ Srov. Wehmeyer, M. L. & Metzger, Ch. A., s. 111. Cit. podle: Wehmeyer, M. L., & Berkobien, R. (1991). Selfdetermination and self-advocacy: A case of mistaken identity. *The Association for Persons with Severe Handicaps Newsletter*, 7, 4. s. 111-119.[online]. [cit. 2012-05-02]. Dostupné z: http://www.beachcenter.org/research/FullArticles/PDF/SD1_How%20Self-Determined.pdf

⁷³⁵ Srov. ZELENKOVÁ, Barbora. Lidský důstojné zacházení se sexualitou osob s lehkou a středně těžkou mentální retardací. s. 27.

Právo na sebeurčení významným způsobem narušuje institut náhradního rozhodování, který je v České republice v oblasti péče o osoby s mentálním postižením hojně nadužíván. Změnu by měla přinést nová úprava občanského zákoníku. Možnost svobodně a na rovném základě s ostatními uplatňovat své právo na sebeurčení je velmi důležitou složkou zdraví tak, jak jej formuluje WHO, když hovoří o tom, že „zdraví je stav kompletní fyzické, mentální a sociální pohody (*well-being*), a nesestává se jen z absence nemoci nebo vady.“⁷³⁶ Dle Ryffové a Keyese je výše formulovaná sociální pohoda (*well-being*) tvořena šesti základními aspekty: sebezpřijetím, pozitivními vztahy s ostatními, autonomií (v myšlení i jednání), zvládnáním životního prostředí, smyslem života a osobním rozvojem. V Úmluvě je právo na sebeurčení staveno v čl. 3 (a): „*respekt pro přirozenou lidskou důstojnost, osobní autonomii, zahrnující vlastní svobodné rozhodování, a nezávislost osob s postižením*“.

Jak již bylo výše zmíněno, *sebeurčení* je souhrnem několika schopností. Tento souhrn tvoří: schopnost rozhodovat se a řešit problémy, identifikace následků mého jednání, stanovení reálných cílů a způsobu jejich dosažení, schopnost hájit svá práva aj. To vše s ohledem na osobní preference jedince a příležitost svou volbu uplatnit a mít ji v rámci možností pod kontrolou.⁷³⁷ Z praxe musím poznamenat, že osoby s mentálním postižením mají mnohdy problém rozpoznat už jen samotnou možnost volby. Často je to zapříčiněno výrazně menším prostorem činit volby v jejich osobní historii. Je zřejmé, že je to oblast, kterou je možné ve spolupráci s danou cílovou skupinou rozvíjet a posilovat. Je velmi důležité učit osoby s mentálním postižením rozlišovat vlastní preference a umožnit jim rozhodovat se v rozporu se svým okolím. Znovu zdůrazňuji, že tito lidé mají výrazně menší prostor činit volby ve srovnání s většinou populací. Mnohdy si nemohou vybrat, kde a s kým budou žít, obvykle si nemohou vybrat ani své osobní asistenty v rámci pobytových služeb a mohou tak být odkázáni na podporu osoby, která jim nedůvěřuje a nevěří v jejich schopnosti. Podpora sebepojetí a určitého sebezpoznání, tzn. schopnosti rozlišovat své touhy, co mám a nemám rád, je velmi důležitá pro pozdější *pěstování* zdravých mezilidských vztahů a v důsledku je prevencí všech forem zneužívání společně s důrazem na rozvoj schopnosti sebeobhajoby a vyjádření nesouhlasu. Srozumitelné „ne“

⁷³⁶ Viz Health promotion glossary. [online]. [cit. 2012-04-30]. Dostupné z: www.who.int/hpr/NPH/docs/hp_glossary_en.pdf

⁷³⁷ Srov. Wehmeyer, M. L. & Metzger, Ch. A. 111.

pro případ sexuálního obtěžování je nutno s klienty obvykle natrénovat pomocí nácvičku krizových scénářů na principu „co udělám, když“. „*Okolí si často neuvědomuje, že pokud není dítě s mentálním postižením od dětského věku vedeno k vyjádření přání a učení se rozhodovat (což je sociální dovednost), pak je vysoké riziko, že se v jakémkoli věkovém období nebude umět dobře rozhodnout – např. v situaci sexuálního jednání a chování.*“⁷³⁸ Taková osoba pravděpodobně nebude umět odmítnout případné výzvy k sexuální aktivitě, či na druhé straně nebude schopna přijmout odmítavou reakci jiné osoby. Nízká úroveň těchto dovedností tak vede k nízké sebeochraně klienta před případným zneužitím.⁷³⁹ Podpora kladného, avšak realistického sebepojetí je velmi důležitá pro zdravý vývoj osobnosti. Pakliže nebudeme vést osobu s mentálním postižením k sebeúctě a sebpřijetí s akceptováním vlastních limitů a vědomím silných stránek, vystavujeme ji zvýšenému riziku vlastní instrumentalizace jinými osobami na základě výměny za pocit hodnoty (ač třeba krátkodobý) a přijetí.

Přístup, který se zaměřuje na rozvoj schopností a dovedností a staví na silných stránkách jedince je empowerment přístup, který je výchozím přístupem pro podporu osob s mentálním postižením v oblasti sexuality a partnerských vztazích.

15.6 Empowerment přístup

Empowerment přístup se do češtiny překládá nejčastěji jako zmocnění. Judi Chamberlin, v článku „*A working definition of empowerment*“ definuje tento pojem jako souhrn několika schopností. Můžeme tedy užívat termín *uschopňování*. Tyto schopnosti jsou v souladu s principy *Úmluvy*. Mezi schopnosti, které jsou rozvíjeny v rámci *empowerment* přístupu, patří:

- **Mít moc rozhodovat** – mít prostor, ve kterém mohu aktivně rozhodovat o svém životě a přímo působit na svou vlastní situaci. Vlastním rozhodováním snižuji svou závislost na okolí. V *Úmluvě* nalezneme hned v čl. 3 (a): „*respekt pro ..., osobní autonomii, zahrnující vlastní svobodné rozhodování, a nezávislost osob s postižením*“
- **Mít přístup k informacím a zdrojům** – v souvislosti s lidmi s mentálním postižením se jedná především o převedení informací a zdrojů do srozumitelného jazyka, který zohledňuje míru kognitivních schopností těchto osob. Dále s tím

⁷³⁸ ŠTĚRBOVÁ, Dana. Sexualita osob s mentálním postižením. 75

⁷³⁹ Viz ŠTĚRBOVÁ, Dana. Sexualita osob s mentálním postižením. 75

související podpora dostupnosti informací a zdrojů například skrze aktivity sociálních služeb. Vycházíme z předpokladu, že k tomu, aby mohla jakákoli osoba učinit informované rozhodnutí, musí mít dostatek srozumitelných (v našem případě doslova jednoznačných) informací. V *Úmluvě* nalezneme v čl. 3: „(e) *Rovnost příležitostí.* (f) *Dostupnost.*“

- **Mít na výběr z více možností, které nejsou omezeny pouze na odpověď „ano/ne, buď/anebo“** – lidé s mentálním postižením potřebují v této oblasti podporu pro svou sníženou schopnost rozpoznávat možnost volby, s čímž souvisí i nižší míra uvědomování si důsledků svých rozhodnutí.
- **Asertivita** – znamená rozvíjet schopnost adekvátním způsobem prosazovat svá přání a rozhodnutí a posilovat umění říci „ne“. Souvisí s výše zmiňovaným nácvikem krizových scénářů.
- **Pocit, že mám svou hodnotu** – vědomí si své vlastní lidské důstojnosti. V *Úmluvě* v čl. 3 (a): „*Respekt pro přirozenou lidskou důstojnost, ...*“
- **Myslet kriticky** - tedy nejednat podle předem připravených scénářů, uvědomovat si možnost odlišného pohledu na věc, naučit se rozpoznávat, kdo jsem, co chci a co mohu dělat. Souvisí se schopností asertivního jednání. Kritické myšlení je pro člověka s mentálním postižením velmi těžké, mnohdy až nemožné. Když přemýšlím kriticky, vnímám danou věc z různých úhlů pohledu, a to dokáže člověk s mentálním postižením pouze v omezené míře, neboť to mimo jiné vyžaduje i jistou míru představivosti. Doporučuji *bořit* limity představivosti těchto osob názornými ukázkami (nácvik situací), v praxi se mi velmi osvědčila metoda videoukázek (obzvláště v případech, kdy potřebujeme probírat něco, co daný člověk nemá na vědomé úrovni) a podpora mluveného slova situačními obrázky. Možným zdrojem pro rozvoj schopnosti kritického myšlení a asertivního jednání jsou skupiny tzv. *sebeobhájců*.
- **Naučit se vyjádřit svůj vztek** – u osob s mentálním postižením se bude jednat především o společné hledání způsobu, jak vyjádřit vztek společensky akceptovatelnou formou. Např. mám vztek, tak se půjdu ven projít, abych se uklidnil, nebo půjdu a roztrhám staré noviny apod. U některých osob bude nutná pomoc s rozpoznáním spouštěče nepříjemného pocitu.
- **Necítit se sám, ale jako součást společnosti** – v *Úmluvě* v čl. 3 (d): „*Respektování odlišnosti a přijetí osob se zdravotním postižením jako součást lidské různorodosti a přirozenosti*“

- **Pochopit, že lidé mají svá práva** – a tedy že i já mám svá práva a co je jejich obsahem. A zároveň, že je nutné respektovat práva ostatních osob. Můžeme v *Úmluvě* vztáhnout na čl. 3: „(b) *Nediskriminace. (g) Rovnost mezi mužem a ženou.*“
- **Mít možnost ovlivňovat svůj život a život společnosti** - v *Úmluvě* čl. 3 (c): „*Plné a účinné zapojení a začlenění do společnosti.*“
- **Učit se dovednostem, které považují za důležité** – mít možnost určit, co se chci naučit a v čem se chci vzdělávat.
- **Mít možnost ovlivnit pohled ostatních na mé schopnosti a mou způsobilost svobodně jednat** – budeme-li v člověku posilovat vědomí vlastní hodnoty a umožňovat mu, aby rozhodoval, či spolurozhodoval o svém životě, zvyšujeme tím míru pozitivního společenského povědomí o osobách s mentálním postižením, jakožto kompetentních aktérů vlastního života. Pokud člověk s mentálním postižením pracuje mezi lidmi bez postižení, získává tím nejen práci, ale i prostor aktivně se podílet na změně povědomí svého okolí o lidech s mentální retardací.
- **Vyjít z ústraní** – tento termín se užívá v souvislosti s lidmi s homosexuální orientací. Ti mohou vzhledem ke stigmatizujícímu vnímání své sexuální orientace společností přejít k jejímu skrývání, což má neblahý vliv na jejich sebevědomí a sebepojetí.
- **Uvědomovat si, že růst a vývoj osobnosti je nekončící proces** – v *Úmluvě* můžeme nalézt souvislost s čl. 3 (h): „*Respektování rozvíjejících se schopností dětí se zdravotním postižením a jejich práva na zachování identity.*“ Schopnosti a dovednosti člověka jsou ovlivnitelné výchovou a vzděláváním.
- **Zvyšování sebevědomí a tím překonávání stigma.**⁷⁴⁰

Jedním z hlavních principů při spolupráci s lidmi s mentálním postižením je poskytovat jim „přijetí“ a důvěru v jejich schopnosti.⁷⁴¹ Přijetí jejich limitů s důrazem na silné stránky a podpora klíčích schopností je základem pro rozvoj kladného sebehodnocení, což následně pozitivně utváří sebepojetí osob s mentálním postiže-

⁷⁴⁰ Viz CHAMBERLIN, Judi. A working definition of empowerment, s. 43-46.

⁷⁴¹ Významu „přijetí“ se ve své knize *Jako muž a ženu je stvořil* věnuje Jean Vanier. Formuluje tezi, že účinná intervence u těchto osob v oblasti mezilidských vztahů a sexuality je možná pouze skrze absolutní přijetí v komunitě, kde skrze posilující vztahy s ostatními členy bude člověku s mentálním postižením umožněno vytvořit si důvěrný bezpečný vztah, který mu umožní otevřít se sobě i světu kolem sebe.

ním. Podmínkou efektivní spolupráce je neodsuzovat. S tématem empowerment úzce souvisí informovaný souhlas, který si vysvětlíme v následující podkapitole.

15.7 Informovaný souhlas při práci s lidmi s mentálním postižením

Informovaný souhlas je termín převzatý z lékařského prostředí⁷⁴². Dana Štěrbová tento termín aplikuje na oblast sexuality osob s mentálním postižením, když hovoří o informovaném souhlasu se sexuální aktivitou nebo také o tzv. kvalifikovaném souhlasu se sexuální aktivitou. Jedná se o ideální stav vědomého souhlasu, kdy je člověk poučený o pohlavně přenosných chorobách a možnosti jejich přenosu, o způsobu ochrany, o možnosti neplánovaného početí, o nutnosti a způsobech dodržování hygieny apod. Tento souhlas dává osoba, která chce být sexuálně aktivní a souhlasí tak s případnými riziky, která může sexuální aktivita přinášet. Souhlas musí být oboustranný, aby se zamezilo případnému sexuálnímu zneužívání.⁷⁴³ Na základě výsledků výzkumu Kennedy a Niedebuhl z roku 2001, bylo autory stanoveno, že klient musí mít k vyjádření informovaného souhlasu tyto předpoklady:

- musí mít základní sexuální znalost;
- musí rozumět důsledkům sexuální aktivity;
- musí mít základní schopnosti, jak se ubránit – zajistit si bezpečí.⁷⁴⁴

Domnívám se, že aby bylo vůbec možné dostat všem těmto požadavkům, je nutné mít znalosti o konkrétním klientovi, tedy zahrnout do posuzování již vícekrát zmiňovaný interní pohled. Aby bylo navíc možné vnímat klienta v jeho celistvosti, je nutné zahrnout do našeho konceptu i jeho osobní historii. Jsme formováni zkušenostmi, které získáváme v průběhu celého života, a velké množství informací o motivech jednání konkrétní osoby se nám může vyjevit až v momentě, kdy ji nevnímáme pouze v rámci jedné životní etapy, ale v kontextu celé její historie. Ta

⁷⁴² V jeho původním významu se s ním můžeme setkat v Úmluvě o lidských právech a biomedicině v čl. 5: „Jakýkoli zákrok v oblasti péče o zdraví je možno provést pouze za podmínky, že k němu dotčená osoba poskytla svobodný a informovaný souhlas. Tato osoba musí být předem informována o účelu a povaze zákroku, jakož i o jeho důsledcích a rizicích. Dotčená osoba může kdykoli svobodně svůj souhlas odvolat.“

⁷⁴³ Viz ŠTĚRBOVÁ, Dana. Sexuální výchova a osvěta u osob s mentálním postižením, s. 28-29.

⁷⁴⁴ Viz ŠTĚRBOVÁ, Dana. Sexualita osob s mentálním postižením, s. 72-73. Cit. podle Kennedy, C. H. & Niedebuhl, J. (2001). Establishing criteria for sexual consent capacity. *American Journal on Mental Retardation*, 106, 503-510.

je velmi významná pro oblast sexuality a mezilidských vztahů, vzhledem k tomu, že prvotní vzor o partnerském soužití získáváme od svých rodičů.

O nutnosti rozlišovat při spolupráci s lidmi s mentálním postižením přání od informovaného (zodpovědného) rozhodnutí jsem poprvé uceleně slyšela na školení *Sexualita osob s mentálním postižením* pod lektorováním Dany Štěrbové. Dle výkladu informovaný (zodpovědný) souhlas je výsledkem přechodu od přání osoby s mentálním postižením k tomuto zodpovědnému rozhodnutí. Přičemž přání je stav, kdy něco chceme, ale nemusíme dohlédnout na důsledky tohoto přání. Jedná se o dětský stav, ve kterém nejsme připraveni nést zodpovědnost za následky své touhy. Naproti tomu rozhodnutí je aktem, ke kterému přicházíme až po zhodnocení následků a zvážení rizik, které předpokládám, že mi mé rozhodnutí přinese. Jedná se o stav, kdy jsem připraven nést následky svého jednání.⁷⁴⁵ V této přechodové fázi hraje významnou roli blízká osoba, která pomáhá nahlédnout důsledkům přání a poskytuje veškeré relevantní informace pro zodpovědné rozhodnutí.

Na závěr si ještě představíme tzv. protokol sexuality. Protokol sexuality je vnitřním dokumentem organizace, který by měl formulovat závazné postoje, odpovědnost a normy, které tato organizace zastává v oblasti podpory sexuality a partnerských vztahů svých uživatelů.⁷⁴⁶ Pro více informací odkazuji na knihu *Sexuální výchova a osvěta u osob s mentálním postižením* Dany Štěrbové.

15.8 Edukace osob s mentálním postižením v oblasti sexuality

Osoby s mentálním postižením stejně jako ostatní lidé mají právo na vzdělání v oblasti sexuality. Běžné informační zdroje jsou pro tyto osoby vzhledem k náročnosti a nejednoznačnosti sdělení hůře využitelné. Mohou být do jisté míry i škodlivé, pakliže si představíme zcela reálnou situaci, že na trhu jsou běžně dostupné videonahrávky se sexuální tematikou, které v sobě mohou obsahovat prvky násilí, nezvyklé sexuální praktiky či nevhodné sexuální chování na veřejnosti, které by člověk s tímto postižením mohl přijmout jako běžnou společenskou praxi, protože mu chybí kontext a informace o tom, že daný materiál nereflexuje běžné společenské normy. Dalším

⁷⁴⁵ Informace ze školení *Sexualita u osob s mentálním postižením*, lektor: ŠTĚRBOVÁ, Dana. Březen až květen 2009, v rozsahu 16 h.

⁷⁴⁶ Viz KOZÁKOVÁ, Zdeňka. *Sexualita a sexuální výchova osob s mentálním postižením v podmínkách zařízení sociální péče*, s. 33-34.

limitem např. běžně vysílaných televizních seriálů je určitá nereálnost *popisovaných* mezilidských vztahů. Záměrem autorů je, aby se toho v seriálu dělo co nejvíce za účelem udržení pozornosti co největšího počtu diváků. Hlavní postavy tak neustále mění své partnery, čímž televizní seriál opět nepředkládá zcela běžný společenský model partnerských vztahů. To může být problémem především pro osoby, které od dětství vyrůstají v institucionálním zařízení a nemají přirozený vzor partnerského vztahu, který by získaly od svých rodičů. Tyto osoby jsou tak více závislé na množství informací, které jim poskytne jejich okolí. Zároveň ani to, že člověk vyrůstá v rodině, nezaručuje, že si vytvoří pozitivní vzory pro zakládání svých budoucích vztahů.

Sexuální výchova může pomoci eliminovat nevhodné sexuální chování daných osob na veřejnosti, které vzniká důsledkem již několikrát zmiňované neinformovanosti, zároveň je důležitou prevencí rizika sexuálního zneužívání a důležitou složkou ochrany zdraví klienta (skrže informace o ochraně před pohlavně přenosnými chorobami atd).⁷⁴⁷ Měla by směřovat k tomu, aby si klient kromě informací odnášel i nějaký soubor dovedností a návyků. Měla by jej vést k utváření systému hodnot na základě vlastních preferencí, které zároveň neodporují normám společnosti.⁷⁴⁸ Sexuální výchova by neměla zůstat pouze u anatomických znalostí, ale měla by podporovat partnerské vztahy, vést k respektování ostatních osob, ale i sebe sama, měla by navádět k přijetí vlastního těla a podporovat zdravé sebevědomí člověka. Při edukaci je vhodné pokusit se probírat všechna související témata a nechávat velký prostor pro otázky. Doporučuje se provádět osvětu v menší skupině s nabídkou individuálních schůzek.

Edukace osob s mentálním postižením by měla být přizpůsobena zcela adekvátně této skupině. Zdeňka Kozáková formuluje několik specifik, se kterými se můžeme potýkat: pouhá teorie je nedostatečná, jelikož tito lidé nedokáží přenést zkušenost na typovou situaci, klade to větší požadavek na konkretizaci a názornost. Součástí edukace by měl být nácvik sociálních dovedností. Dále upozorňuje na skutečnost, že představy klientů bez sexuální výchovy a přirozeného kontaktu s opačným pohlavím, jsou nereálné. Klienti se často potýkají s problémy při komunikaci a při snaze obhájit své zájmy před ostatními lidmi.⁷⁴⁹

⁷⁴⁷ Viz KOZÁKOVÁ, Zdeňka. Sexuální výchova osob se zdravotním postižením, s. 45.

⁷⁴⁸ Viz Tamtéž, s. 48. Cit. podle Janiš, K. Didaktika sexuální výchovy.

⁷⁴⁹ Viz KOZÁKOVÁ, Zdeňka. Sexualita a sexuální výchova osob s mentálním postižením v podmínkách zařízení sociální péče, s. 36.

Zcela na závěr této kapitoly si ukážeme na konkrétních příkladech aplikaci empowerment přístupu při podpoře v oblasti sexuality a partnerských vztahů osob s mentálním postižením.

15.9 Aplikace empowerment přístupu na konkrétní příklady partnerských vztahů

Uvedené kazuistiky jsou součástí mé absolventské práce Lidsky důstojné zacházení se sexualitou osob s mentálním postižením. Všechna jména jsou záměrně změněna. Pro účely této kapitoly jsem kazuistiky zkrátila.

Příklad první: Libor a Ivana

Libor, 62 let

Osobní a rodinná anamnéza: Diagnóza lehká mentální retardace, plně způsobilý k právním úkonům. Před narozením Libora byla jeho matka operována na rakovinu prsu. V šestém měsíci těhotenství podstupuje rentgen plodu na základě tvrzení gynekologa, že není těhotná. Na konci šestého měsíce prodělává operaci pod celkovou narkózou. Když je Liborovi rok, ochrne matka na pravou ruku a nemůže jej ani chovat. S výchovou jí pomáhají sourozenci, ale péče je nedostatečná. Libor trpí citovou i podnětovou deprivací. Když jsou Liborovi čtyři roky, matka umírá. Otec pracuje jako úředník. Má slabé srdce. Po smrti Liborovy matky se znovu žení. Bere si matčinu sestřenicí, která je učitelkou. Libor se domnívá, že je to jeho skutečná biologická matka, o existenci jiné ženy neví. Otec umírá po ráně elektrickým proudem, když je Liborovi 28 let. Libor je přímým svědkem této události. Zůstává v péči nevlastní matky. Vztah s rodiči popisuje Libor jako harmonický, rád na své dětství vzpomíná. Nevlastní matka nakonec umírá ve věku 86 let. Libor tuto událost popisuje slovy: „*Mamka jednou měla jít k zubaři na středisko a oni hlásili v rádiu, nechoďte nikam, je náledí. Mamka šla a upadla tady na rohu na tom chodníku, nebylo to posypaný, nic a někdo šel a ona byla skrčená jako, že opravuje auto a hned převoz do nemocnice.*“ Z nemocnice se už nevrátila. Od té doby má Libor panickou hrůzu z náledí. V zimních obdobích chodí ven jen s doprovodem asistenta, odmítá jakékoli samostatné vycházky. Klientem chráněného bydlení je od svých 49 let. Příhlášku mu podala jeho nevlastní matka ještě předtím, než zemřela.

Školní docházka: 1955 - 1965 chodí do základní školy praktické, 1965 - 1967 učňovská škola (knihařská dílna).

Zaměstnání: V letech 1967 - 1978 pracuje ve chráněné dílně, 1978 - 1980 pracuje jako pomocný údržbář, poté se vrací do chráněné dílny na dalších čtrnáct let. Od roku 1996 je klientem CDS, pracuje v dřevodílně.

Ivana, 60 let

Osobní a rodinná anamnéza: Diagnóza lehká mentální retardace, plně způsobilá k právním úkonům. Matka byla uklízečka, otec povoláním voják. Má mladší sestru Olgu. Po smrti svých rodičů zůstává Ivana bydlet se sestrou. Později žije i s jejím manželem a dvěma dětmi. S manželem Olgy vychází Ivana špatně. Olgu popisuje jako přísnou. Sestra je v současnosti v invalidním důchodu a je stále doma. Její děti se již odstěhovaly.

Školní docházka: Základní škola praktická. Učňovská škola.

Zaměstnání: Ivana pracuje v chráněné dílně.

Libor a Ivana jako pár:

Libor s Ivanou spolu chodí 42 let. Poznali se na učilišti, Libor toto setkání popisuje následovně: „*Já jsem jí řekl svoje jméno a ona taky. A už to začalo fungovat.*“ Po několika letech zakázala Liborovi jeho matka, aby se s Ivanou vídal. Důvodem byly finance. Ivana po Liborovi chtěla stále nějaké peníze, za které nakupovala ovoce pro sestřiny děti. Dva roky se nevídali. Po smrti jeho matky se dali opět dohromady. Libor ten mezitím nesl špatně. „*Jako ty dva roky jsem probřečel mámě tady. Máma říkala, neplač, najdeš si jinou, pustí ji k vodě, Libore, holek je.*“ Na otázku, zda někdy chodil i s nějakou jinou dívkou, odpověděl, že ano. Posléze je zřejmé, že pojmu „chození s někým“ rozumí jinak. Liborovy vztahy jsou především platonické, kamarádské. Další dvě dívky, které označuje za své bývalé partnerky, jsou dívky, se kterými se vídá pouze příležitostně. V rámci chráněného bydlení vznikly jako součást individuálního plánování různé plány na podporu jejich partnerského vztahu. Nejdůležitějším plánem je plán zaručující společně strávený víkend 1x za měsíc bez přítomnosti asistenta, který vznikne, když je Liborovi 59 let. Do té doby může být s Ivanou přes noc pouze v době Vánoc či Velikonoc a jen občas během prodloužených víkendů.

Ivana bydlí u Olgy. Pracuje, ale celý svůj plat odevzdává své sestře. Nemá žádné peníze, se kterými by mohla volně nakládat. Olga ji nikdy neučila, jak s penězi hospodařit, jak být samostatná. A tak to Ivana skutečně neumí. Je přesně stanovená finanční částka, kterou musí Ivana Liborovi zaplatit, aby u něho mohla být. Dříve Ivana Liborovi nepřispívala, což mělo významnější dopad na jeho finanční rozpočet. Matka Ivany prý souhlasila, aby spolu bydleli. Souhlasila i s případným sňatkem, ale bylo to podmíněno tím, že je nebude více podporovat. Chtěla, aby Ivana bydlela

u matky Libora. Nyní jezdí Ivana za Liborem dvakrát týdně. Když je Ivana u Libora, může vykonávat práce, které doma běžně nezastává. Je ráda v roli *paní domu*. Tuto roli si potvrzuje i při komunikaci s Liborem: „Jak to jíš, sedni si jinak, učeš se, nedělej tohle, nesměj se, mluvíš moc nahlas atd.“ Libor je šťastný, ví, že to s ním myslí dobře, tak se nad jejím *lamentováním* vždy jen pousměje a udělá, jak mu bylo řečeno. Sám říká: „*Stará se o mě jako moje mamka.*“

Libor rád sleduje erotické příběhy, které se občas objevují v televizi, na záchodě mu visí několik kalendářů s nahými slečnami. Na otázku, zda někdy zažil to, na co se dívá v těch filmech, odpověděl: „*Nezažil. Ale znám to, jak to chodí. Není, nakonec co z toho. Byl by malér tady. Dozvěděla by se to Olga a už by sem Ivana nesměla jezdit nikdy.*“ Připouští, že se na téma sex s Ivanou nikdy ani ne bavil. Když je Ivana u něj doma, tak se neerotické filmy nedívá. Ivana je nemá ráda. Viděl ji několikrát nahou a párkrát se i různě hladili. Když se koupe, tak jí třeba umyje záda.

Oba by si přáli spolu bydlet, Olga jim to však zatím nechce umožnit. Dosud spolu nestrávili společnou dovolenou z finančních důvodů. Olga to Ivaně nechce zaplatit, tak Libor jezdí s přáteli. Libor s Ivanou tak spolu tráví poslední víkend v měsíci, dva dny v týdnu a různé svátky. Jejich přání o společném soužití se pravděpodobně nikdy nevyplní.

Aplikace empowerment přístupu:

Vždy je nutné aplikovat základní princip „přijetí“ a „důvěry v jejich schopnosti“, dále je nutné respektovat formu jejich vztahu a nenutit je překračovat hranice, které si společně nastavili (tj. nenut do pohlavního styku či jiných sexuálních aktivit). V rámci tohoto páru je obzvláště nutné poskytovat podporu při komunikaci s Olgou, konkrétně při vyjednávání podmínek společného soužití, trávení dovolených. U obou je důležité podporovat jejich sebeurčení - vytvářet prostor volby a podporu při rozpoznávání situace volby, upozornění na důsledky volby a navržení jiných variant. Na základě rozhovorů posilovat vědomí toho, co chci (chci být ve vztahu nebo ne).

Příklad druhý: Karel a Pavla

Karel, 48 let

Osobní a rodinná anamnéza: Diagnóza lehká mentální retardace, poúrazová epilepsie a logopedická vada. Při psychickém rozrušení se stupňuje jeho logopedická vada a objevují se záchvaty. Hůř slyší na jedno ucho, je částečně omezený ve způsobilosti k právním úkonům. Ze svého reálného života utíká různými fantaziemi. Často si vy-

mýšlí, snaží se tak být zajímavějším pro své okolí. Ve svých fantazijních příbězích se nakonec ztrácí. Má problémy chápat sociální vztahy a následky svých polopравd. Mnohdy je v jeho příběhu schovaný reálný základ. Má málo rozvinutou empatii a nedokáže zpětně reflektovat své jednání. Jednou podal svému kamarádovi zkaženou polévku. Věděl, že polévku špatně skladoval a ta je teď zkažená. Chtěl však vyzkoušet, co to s kamarádem udělá. Toho později odvezla sanitka, měl otravu. Karel vůbec nechápe, že by udělal něco špatného. Pro něj to byl pokus. Je mu v podstatě jedno, že tím někomu ublížil. Z události dokáže být smutný pouze na základě negativní zpětné vazby od svého okolí. Na druhou stranu dokáže být velmi pozorný a má sklony o své okolí pečovat. Od svých 34 let bydlí v chráněném bydlení. O čtyři roky později začíná brát lék proti úzkostem. Karlova matka je povoláním dělnice, otec byl horník. Má dvě starší sestry, ale moc si na ně z dětství nepamatuje. Děti byly rodině nakonec odebrány a rozmístěny do různých institucí. V jeho písemné dokumentaci jsem našla záznam z rozhovoru, který v minulosti proběhl s jeho asistentkou, kde Karel vzpomíná na své dětství. Zde uvádí: „*Když mi byly čtyři roky, můj otec pracoval na Kladně, byl horník. Jezdil k nám na víkendy, v neděli musel být na Kladně. Jednou nepřišel. Máma nakpekla buchty, maso. Chodila ven. Apřišla listonoška, máma byla v práci. Předal jsem mámě obálku. Byl jsem netrpělivej, co táta píše. Poslala mě spát. Pak jsem šel s mámou nakoupit do potravin. Tam byly košíky. Vzal jsem si největší jablko do košíku. Máma zahrozila, jablko vzala. Máma mi neřekla, že táta přišel o život. Zасыpalo ho to.*

Máma byla dvakrát na léčení kvůli pití. Máma hubovala, když jsem tam dal jablko. Jednou přišla pozdě z práce. Já jsem šel ke Kovaříkům – to byl jako soused. Máma mi dala na zadek. Já nesměl na louku, uvázala mě ke stolu. S babičkou jsem si rozuměl, ta byla dobrá.

Jednou mi táta koupil čepici s bambulí. Máma si dovedla, když táta umřel, chlapíka. Ten neměl rád děti. Máma koupila kuře. Já si dones talířek. Ten pán obíral to kuře a mě dal kosti, jako bych byl pes. Já koukal smutně. Máma si vážila toho mužskýho a mě moc ne.“

Po tragickém úmrtí otce v dole matka propadne alkoholu. Pěčí o děti částečně přebírá babička, se kterou společně s matkou žijí v rodinném domě. Matka s babičkou špatně vychází a situace v rodině je napjatá. Ve vzpomínkách Karlovi uvízlo, že jej matka často naváděla, aby babičce kradl nějaké peníze. Po smrti babičky byl Karel umístěn do dětského domova, kde vyrůstal až do svých osmnácti let. Poté se vyučil zahradníkem a v novém zaměstnání mu sehnali bydlení. Z osobního rozhovoru, který

jsem s ním vedla, vyplynulo, že zde byl sexuálně zneužit svým kolegou. „*Tam byl takovej vysokej kluk a vedoucí s maminkou, ale ony jely dřív, jely na pohřeb a já tam zůstal s tím klukem. A byl tam ještě kotelník, ale on šel pak domů. Tak jsem tam byl s tím klukem a já jsem sázel kytky a ten kluk zamknul dveře. Já jsem mu říkal, proč to zamyká. No, aby tam nešel nikdo cizí. Tak mi říkal, abych s ním šel do šatny a on mi říkal, abych se svlíknul a on se taky svlíknul a chtěl, abych mu to dal do pusy. A pak mi říkal, a běda, jak to řekneš vedoucí. Musel jsem to udělat.*“ Tuto událost nikdy nikomu nenahlásil. Velmi toužil mít své děvče, tak si podal inzerát. Seznámil se tak se ženou, kterou začal navštěvovat. Její rodiče však nechtěli, aby vztah pokračoval a zakázali mu, aby se s ní vídal. Karel se pokusil spáchat sebevraždu. Chtěl se oběsit v lese, kde však zrovna probíhalo značkování stromů, takže jej v jeho úmyslu vyrušil lesník, který zavola záchranku. Byl na dva roky umístěn do psychiatrické léčebny, v té době mu bylo 25 let. Zde došlo k dalšímu sexuálnímu zneužití mužem. S událostí se opět nikomu nesvěřil, měl strach, neboť mu muž vyhrožoval fyzickým násilím. Neexistují žádné písemné záznamy. Ve 34 letech se Karel stává klientem chráněného bydlení. V současnosti bydlí sám v bytě, který spadá pod správu chráněného bydlení a asistenci má pouze třikrát týdně v odpoledních hodinách. Je velmi samostatným a žije aktivním společenským životem. Má spoustu koníčků a spoustu přátel. Je spokojený. Před rokem jej kontaktovala jedna z jeho sester, začal se s ní znovu stýkat a jezdit k ní na návštěvy. Sestra jej finančně využívá, ale on je rád, že se o něho vůbec zajímá. Využívání si neuvědomuje. Chtěla zažádat o jeho opatrovnictví. Přesvědčila jej, že by to bylo dobré, protože ona sama nemá peníze a on by jí mohl finančně přispívat. Karel si neuvědomuje, co tato věta znamená. Nedokáže pochopit, že kdyby jí nepřispíval, neměla by o něho zájem. Neuvědomuje si, že kdyby přešel do péče sestry, tak by přišel o svůj byt, kamarády, přítelkyni, musel by změnit zaměstnání, ve kterém je šťastný, a nemohl by se věnovat svým zájmům. Se sestrou se přestal stýkat potom, co jej donutila, aby jí koupil pračku na splátky. Vztah ochladl z její strany, protože zakročila Karlova opatrovnice a smlouvu na splátky napadla, jelikož Karel nemůže sám uzavírat smlouvy s finančním plněním do budoucna. Jeho druhá sestra s ním nekomunikuje. Matka je stále naživu, ale nejví o Karla zájem.

Školní docházka: Absolvoval základní školu praktickou a učiliště obor zahradník.

Zaměstnání: Po studiu pracoval jako zahradník, po nástupu do chráněného bydlení pracoval chvíli v keramické dílně, než mu byla nalezena nová práce v zahradnictví, kde je až doteď.

Pavla, 34 let

Osobní a rodinná anamnéza: Diagnóza lehká mentální retardace s poruchami chování, plně způsobilá k právním úkonům. Její matce bylo diagnostikováno psychotické onemocnění, na jehož základě je jí přiznán plný invalidní důchod, nepracuje. Otec má diagnostikovanou lehkou mentální retardaci, je mu přiznán částečný invalidní důchod, pracuje jako uklízeč. Pavla má mladší sestru Karolínu. Od samotného počátku rodiče na výchovu svých dětí nestačí. Pavla vyrůstá v málo podnětném prostředí, trpí citovou deprivací, v rodině nejsou dodržovány ani základní hygienické návyky. Matka se vinou svého onemocnění dětem vůbec nevěnuje, otec je má rád, ale péči sám nezvládá. Pavla se ve všech školních institucích stává terčem šikany, díky špatným hygienickým návykům, chodí často špinavá, zapáchá a děti se jí posmívají. Se situací se snaží vyrovnat různými šaškováním. Objevují se výchovné problémy – toulání, úteky z domova, záškoláctví a krádeže, rodiče si absolutně nevědí rady. Nakonec žádají o umístění Pavly do diagnostického ústavu. Pavla je posléze vrácena zpět do domova. Zhoršuje se onemocnění matky a celá rodina je dočasně umístěna do psychiatrické léčebny. V patnácti letech Pavla putuje do dětského domova. Nastupuje do něho špinavá a zavšivená. Sestra i s matkou zůstává dlouhodobě hospitalizována v psychiatrické léčebně. Diagnóza sestry není známa. Pavla se v dětském domově znovu potýká se šikanou, ze zápisu vyplývá „*děti mají tendenci jí ubližovat, smějí se jí, není schopná se bránit.*“ Z dětského domova putuje do ústavu sociální péče pro mládež (ÚSP). Z obou institucí často utíká. Z ÚSP je poté podána žádost do chráněného bydlení. Pavla se tedy ve svých osmnácti letech stává klientkou chráněného bydlení. S rodinou se v současnosti Pavla nestýká, dostala pouze informaci, že její otec již zemřel. S matkou ani se svou sestrou se nevidá i přesto, že má s matkou společného psychiatra. Prakticky se tedy obě pohybují na stejném území, ale nejsou v kontaktu. Nestojí o to ani Pavla, ani její matka. Nikdy se ji nepokusila zkontaktovat. Dle informací od klíčové asistentky z chráněného bydlení, byla ve svých třinácti letech Pavla znásilňována rodinným příbuzným. V její dokumentaci o tom není písemný záznam, informace pochází z přímých vzpomínek Pavly na své dětství, o kterém se bavila s asistentkou. Ve 23 letech Pavla byla na rekreaci v nejménovaném hotelu. Během diskotéky s ní tančil muž, který nebyl účastníkem zájezdu. V noci téhož večera se vloupal oknem k Pavle do pokoje a osahával ji, k pohlavnímu styku nedošlo. Odešel teprve po jejím důrazném nesouhlasu a zburcování okolí. Tato událost byla nahlášena a byla v řešení Policie ČR. O několik let později byla Pavla přepadena na ulici neznámým

mužem a znásilněna. Událost popisuje slovy, že šla po ulici, když ji ten muž chytil za ruku, jako kdyby spolu chodili a odvedl ji do ústraní. Pavla měla strach, tak se nebránila. Na základě této události podstoupila kurz sebeobrany, není však jisté, že jej v budoucnu bude schopna použít.

Školní docházka: Základní škola praktická. O dalším studiu není záznam.

Zaměstnání: Dříve pracovala jako uklízečka, v současnosti pracuje v textilní dílně.

Karel a Pavla jako pár:

Karel s Pavlou se seznámili v chráněném bydlení. Rok poté, co Karel přišel do chráněného bydlení, se do Pavly zamiloval. Jeho Láska byla zpočátku především platonická, jak ji popisují záznamy z těchto let. Byl silně závislý na její kladné zpětné vazbě, když se mu jí nedostávalo, měl častější záchvaty. Karel své seznámení s Pavlou popisuje takto. Šel z práce na obědy, které poskytuje CDS od chráněného bydlení. V tu dobu zde pracovala Pavla. *„Já jsem přišel do CDS normálně na oběd z práce, přišel jsem od pana Troníčka a venku, ještě než jsem šel na oběd, tak jsem tam kecal s klukama. Tam byl Pavel a Ríša a s tím někdy jako kamarádím s tím Ríšou, ten chodil s Ivou a před tou Ivou chodil s Pavlou, ten Ríša. Apovídal mi, jestli chci holku a já jsem mu říkal: No jo, ale kde ji mám vzít. Jedině to bych ji musel namalovat. – To, ne. Hele, přines mi do Duhy pytlík broskví a padesát korun a nech to na mně. Tak jsem mu přinesl sáček broskví z práce, jak já dělám, tam máme na poli velkéj sad, a padesát korun. No a on mi dal fotografie, kontakt, všechno. No a takhle mi ji přehodil. Takhle mi ji jako prodal.“* O několik dní později seděl před prádelnou, kde Pavla pracovala, a ona šla pojednou vysypat odpadkový koš. On už ji poznal z fotky a přesně věděl kdo to je, tak ji oslovil. Vyměnil si s ní telefonní číslo. Večer na to jí zavolal.

Několik let spolu chodili. Karel tehdy podával písemnou žádost do chráněného bydlení, aby mohl s Pavlou bydlet. Tehdy na to nebyly prostory, které by jim to umožňovaly. Pavla s Karlem spolu chodí téměř deset let. Během této doby se stihli i na dva roky rozejít. V roce 2008 si každý z nich našel jiného partnera. Karel začal chodit s Monikou, kterou poznal v tanečních. Nebyl s ní šťastný. Monice se stále něco nelíbilo, cokoli Karel dělal, dělal špatně. Karel se neumí bránit, tak se jí snažil jakkoli zavděčit. Dělal všechno, co řekla, aby pro sebe získal tolik potřebnou kladnou zpětnou vazbu. V roce 2009 se rozhodne s Monikou rozejít a vrátit se k Pavle.

Pavla mezitím poznala Martina. Nějaký čas s ním chodila, ale poté se rozešli. Martin se stal na Pavle závislým. Až do současnosti je kdekoli, kde je Pavla. Stále se jí snaží zavděčit nějakými dárky. V poslední době jsou to nejvíce různé sladkosti, které

se podepisují i na její postavě. Začíná mít problémy s obezitou. S Martinem dále udržuje vztah, který je založený na míře jeho obdivu. Pavla jej svým způsobem využívá. Martin jí stále nosí dárky, za odměnu ji smí doprovodit domů, trávit s ní volný čas, občas se jí dotknout. Pro Pavlu je to kamarád, Martin tvrdí, že je jeho partnerkou. V té době začne Pavla chodit ještě s Františkem, kterého poznala ve svém zaměstnání. Chce se vrátit ke Karlovi. Nedokáže však ukončit vztah s Františkem, tak nějakou dobu udržuje sexuální vztah s oběma. Po několika měsících onemocní Karel s Pavlou kapavkou.

Oba byli již několikrát v minulosti poučeni o sexu, pohlavně přenosných chorobách, masturbaci, partnerských vztazích. Školení probíhala v rámci chráněného bydlení, dále od sexuologů. Stále jim však dělá problémy dodržování hygieny, neumí používat kondom a moc nechápu jeho význam. Pohlavně přenosné choroby jsou pro ně příliš abstraktní, ačkoli si jimi již minimálně jednou prošli. Pavla má zavedené nitroděložní tělísko.

Ve vztahu Karla s Pavlou stále figuruje bývalý partner Martin. Jeho závislost na Pavle je stále patrná. Martin je všude, kde je Pavla. Dokonce i u Karla doma. Karel, ač je z jeho přítomnosti nešťastný, nedokáže si s touto situací poradit. Karel neumí říkat „ne“. Jakmile s Pavlou přijde na návštěvu i Martin, Karel jej neodmítne. Pavla se zase nedokáže ve vztahu k Martinovi vymezit. Martin jí poskytuje obdiv a dárky, což nedokáže odmítnout.

Karel je navíc sexuálně zneužíván svou bývalou přítelkyní Monikou. Ta jej občas navštíví a vyžaduje po něm sexuální styk. „*Monika má dva kluky a mě. Já jsem třetí. Já jí lížu prsa a to dole – ona mi řekne, abych to dělal.*“ Karel to prý nechce dělat, je mu to nepřijemné, ale nechce si Moniku znepřátelit, tak se podřídí. Karel dokonce přiznává, že kdyby jej o to požádal muž, nějaký kamarád, udělal by to, protože přátelství je důležité.

Po těch několika letech už Karel není do Pavly tak bezpodmínečně zamilovaný jako na začátku. Trápí jej především Pavly obezita. Hodně v sobě řeší, že se mu Pavla přestává fyzicky líbit. Je naštvaný na Martina, který jí stále nosí nějaké sladkosti a neví si s tím rady. Pak je na Pavlu nepřijemný. Říká jí dost nevybíravě, že je tlustá, ať už nejlí, ale Pavla v jídle stále pokračuje. Sama se sebou není spokojená, ale jen jakmile dostane nějaké peníze, utíká pro čokoládovou sušenku nebo Coca Colu. Karlův vztah k Pavle za poslední dobu ochladl. Je pro něj zničující její nevyjasněný vztah s Martinem. Má více záchvatů, hodně se mu střídají nálady. Jeden den je přesvědčený, že se chce s Pavlou oženit, další den už si tím není jistý. Když jsem se Karla naposledy ptala, zda

má Pavlu rád, odpověděl: „*Někdy. Když mi dá nějaký dárek anebo když ji můžu půjčit, třeba Martinovi. Nebo klukovi v tanečních, kterej nemá s kým tančit. Mám pak pocit, že ji prodávám, že je jako zboží, že jsem obchodník.*“

V minulosti mezi nimi jednou došlo k fyzickému násilí. Karel chtěl tehdy s Pavlou souložit a ona nechtěla. Tak ji uhodil a donutil ji k tomu. Ví, že to nebylo správné a už se to snaží nedělat. A když Pavla znovu odmítla: „*Tak jsem šel do koupelny a tam jsem si udělal tu potřebu.*“

Aplikace empowerment přístupu:

Karel s Pavlou potřebují ve své sexualitě a partnerství velkou míru podpory. Ani jeden z nich ze svého dětství nezná fungující partnerský vztah. Oba zažili nezám a nepřijetí svým okolím a oba byli sexuálně zneužiti. Od dětství byla zpochybňována jejich lidská hodnota. Tak jak s nimi bylo od dětství jednáno, tak nyní jednájí sami se sebou. Jejich tělo je prostředkem nikoli hodnotou. Jsou silně manipulovatelní, sebehodnocení získávají jen na základě svého okolí. Zoufale se chytají kohokoli, kdo o ně projeví jakýkoli zájem. Karel se snaží dělat se atraktivnějším svými fantaziemi, Pavla je ochotná dát za mužskou pozornost téměř cokoli. Tak silně byla ve svém dětství a dospívání odmítána, že si nedokázala vytvořit ochrannou síť proti předstíranému zájmu. Pustí k sobě kohokoli, kdo jí donese nějaký dárek, kdo se na ni usměje a hezky s ní rozmlouvá. Ani jeden z nich neví, co je to zneužívání, teprve se učí, že to, co se jim v minulosti stalo, bylo špatné. Učí se, že se mohou rozhodnout, že něco nechtějí dělat, že mohou říci „ne“. Je ovšem těžké změnit něco, co je v nich natolik zažitě. Karel s Pavlou potřebují pomoci, aby se ve svých vztazích zorientovali a srovnali si své představy skrze společné debaty, sdílení názorů, dotazování. Chce to pítit se po tom, jak chápou své vlastní vztahy, vysvětlovat jim fungování cizích vztahů, třeba těch seriálových, protože ty jsou pro ně tím nejbližším a také nejomylnějším zdrojem informací. Základním kamenem pro tuto spolupráci je opět přijetí, neodsuzování a víra v jejich schopnosti. Je nutné pracovat na zvýšení pocitu jejich vlastní hodnoty. Z minulosti plně šikany a zneužívání se naučili, že když budou plnit požadavky, které na ně okolí klade, bude je mít „rádo“. Bez svého okolí, ať je jakékoli, se oni rádi nemají. Je důležité nezanedbat prevenci, která by ochránila jejich zdraví. Od samotného začátku spolupráce je nutné pracovat na získání hygienických návyků, na správném používání kondomu jako prevenci pohlavně přenosných chorob apod. Prvotním úkolem je zajistit jejich zdraví a zmírnit nebezpečí jejich rizikového sexuálního chování. Pak je možné soustavně a cíleně přejít na posilování jejich sebedůvěry, protože to je běh na velmi dlouhou trať, která nemusí mít konce.

Na dvou párových příkladech jsme si ukázali aplikaci empowerment přístupu do praxe.

15.10 Závěrem

V rámci této kapitoly jsme se dozvěděli, že podpora osob s mentálním postižením v oblasti sexuality a partnerských vztahů, která zohledňuje lidskou důstojnost, je možná skrze empowerment přístup, který těmto osobám přiznává morálně právní status osoby. Tento přístup se do češtiny překládá jako zmocňování či uschopňování a zaměřuje se na rozvoj dílčích schopností a dovedností osob s mentálním postižením, čímž podporuje jejich nezávislost, pozitivně utváří jejich sebepojetí, a to v důsledku podporuje rozvoj *zdravých* mezilidských vztahů. Do tohoto přístupu je také nutné zahrnout osobní historii daného člověka, která má přímý vliv na jeho současné jednání a rozhodování, rozlišovat mezi přáním a informovaným (zodpovědným) rozhodnutím člověka, utvářet okolní podmínky tak, aby bylo možné činit rozhodnutí a současně poskytovat těmto osobám prostor volby. Základem podpory je však absolutní *přijetí* a víra ve schopnosti dané osoby být aktivním strůjcem svého života.

16 Morálně právní status lidského života před narozením a jeho důsledky.

Vztah lidské důstojnosti a ochrany lidského života

16.1 Úvodem

Setkali jsme se s pojetím lidské důstojnosti jako lidskoprávního principu, který představuje základ lidských práv. Jedním z centrálních lidských práv je právo na život. Jejich zařazení ve vzájemné blízkosti doložila například Charta základních práv EU (kap. I Důstojnost, čl. 1 Lidská důstojnost, čl. 2 Právo na život). V Listině, resp. v její Hlavě II Lidská práva a svobody, oddílu prvním Základní lidská práva a svobody, se v článku 6 dočteme, že „(1) Každý má právo na život. Lidský život je hoděn ochrany již před narozením. (2) Nikdo nesmí být zbaven života (...) (4) Porušením práv podle tohoto článku není, jestliže byl někdo zbaven života v souvislosti s jednáním, které podle zákona není trestné.“

Vidíme, že zákaz zabít někoho není absolutní, ale existují zákonné výjimky. U lidské důstojnosti se uvádí, že je na rozdíl od toho nedotknutelná. Připomeňme si ještě, k čemu se přihlásila církev v římskokatolické perspektivě v Instrukci *Dignitas Personae*: *Člověk musí být od svého početí respektován jako osoba a takto se s ním musí jednat a v důsledku toho se mu musí od tohoto okamžiku uznat práva osoby a mezi nimi především nedotknutelné právo každého nevinného člověka na život*“ (4). Již před tím instrukce konstatovala, že pro ni hlavní princip lidské důstojnosti vyjadřuje „*ano k lidskému životu*“. Vidíme, že se zde hlásí k úzkému spojení principu lidské důstojnosti s ochranou života, resp. s právem na život, jež se označuje jako nedotknutelné u každého nevinného člověka a řadí mezi centrální lidská práva. Je dobré také nepřehlédnout výraz „nevinného“ člověka. Koresponduje to s vědomím a uznáním výjimek s ohledem na zákaz zabít, jak stejně uvádí Listina. Přes velkou spojitost je přece jen princip lidské důstojnosti v určitém pořadí výše.

V argumentacích a diskusích se vztahem k etickoprávním otázkám spojeným s počátkem a koncem lidského života se však setkáme s různými přístupy. Některé striktně oddělují lidskou důstojnost a ochranu života, jiné je naopak silně spojují a v pojetí tohoto spojení se zase liší. Začneme přístupem, který na základě porozumění lidské důstojnosti, jež představuje tak zásadní transcendentální kvalitu náležející každému v jeho bytí a spolubytí s ostatními, že se mu musí uznat bezpodmínečně,

nepomíjivě, nesmazatelně a nedotknutelně, řekne, že nemůže být nějaká odstupňovaná ochrana (tzv. gradualismus) lidské důstojnosti, když se právě jedná o tak nejzákladnější uznání každého, protože lidská důstojnost buď platí zcela, nebo vůbec. Naopak lze ale mluvit o odstupňované ochraně života.⁷⁵⁰

Zmíněný gradualismus se vyskytuje zejména ve vztahu k embryu a plodu v prenatálním stádiu vývoje (např. od nidace, od náznaků mozku, narození apod.). Posouvá přiznání důstojnosti a ochrany života před narozením dle stupňů vývoje.

Budeme se proto věnovat vztahu lidské důstojnosti a ochrany lidského života před narozením, dále pak souvisejícímu stěžejnímu tématu morálně právního statusu nenarozeného lidského života, následně právní ochraně lidského života před narozením. Zabývat se budeme základními eticko-právními aspekty diskusí ve vztahu k potratům a uvedeme si příklad problematiky výzkumu na kmenových embryonálních buňkách.

16.2 Lidská důstojnost a ochrana nenarozeného života

Pozice, která uznává začátek lidského bytí a s ním spojenou právní ochranu od nidace a chce například umožňovat výzkum na embryonálních kmenových buňkách, označuje fázi do nidace jako preembryonální život a odlišuje tento způsob života od individuálního lidského života. Proto se setkáme s pojmem pre-embryo.⁷⁵¹

V této souvislosti a linii si ještě představíme pozici, která zavádí pojem „*důstojnost předosobního lidského života*“ a rozlišuje mezi lidskou důstojností narozeného člověka spojenou se základními právy a oním předosobním lidským životem bez postavení (statusu) základních práv. Zároveň ale zdůrazní, že tento předosobní lidský život nesmí být svévolně k dispozici, i když mu nepřiznává individuální nedotknutelnost, ale přiznává mu všeobecnou nedisponibilitu („*keine individuelle Unverfügbarkeit*“), z níž pak odvozuje hranice legitimního zacházení s embryem a plodem. Rozlišovacím kritériem pro přiznání statusu důstojnosti je

⁷⁵⁰ Srov. Darbrock Peter: Bedingungen des Unbedingten. Zum problematischen, aber notwendigen Gebrauch der Menschenwürde-Konzeption in der Bioethik. In: Darbrock Peter / Lars Klünnert / Stefanie Scharden: Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik, Gütersloh: Gütersloher, 2004, s. 149.

⁷⁵¹ Srov. Rolf Sibylle: Forschung an menschlichen Embryonen. Zur Unhintergebarkeit weltanschaulicher Voraussetzungen in der bioethischen Debatte, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 57 (2011) 1, s. 31-32.

sebepojetí narozeného člověka, zvláště společenské vědomí autonomie a rovnosti. Snaží se tím varovat před negativním vlivem praxe eugenické selekce a manipulace na změny v pojetí (obrazu) člověka, které se týkají bezprostředně dotčených osob i společnosti jako celku (co budou biotechnické optimalizace znamenat pro porozumění rodičovství a pro vztahy mezi generacemi, jak bude taková společnost jednat s chronicky nemocnými a s lidmi s postižením, zda budou rodiče, kteří odmítnou využívat preimplantační diagnostiku vyloučeni ze solidárního zdravotního financování, jestli bude stát naléhat, aby se taková prenatalní diagnostika stala povinností). Argumentaci objasňuje příkladem někoho, kdo vyrůstá s vědomím toho, že je výsledkem cíleného programování žádoucích vlastností ze strany rodičů, což mu může činit potíže s vědomím osobní autonomie. Proto směřuje k určitému „přirozenému“ počátku každého člověka, jemuž sice mohou předcházet různá přání, očekávání a naděje rodičů, ale ne cílené programování žádoucích vlastností. Poukazuje také na nebezpečí spojené s ohrožením vztahů založených na principiální rovnosti, jestliže se postaví vztah rodičů a dítěte na takovém naprogramování a jestliže tím budou narůstat tendence k silnější dispoziční moci nad ním. Argumentuje se dále tezí, že se to, jak jednáme s lidským životem před narozením a po smrti, dotýká našeho sebepojetí jako bytostí druhu. S tímto sebepojetím jsou úzce spojeny představy o nás jako morálních osobách. Dokonce se ve vztahu k lidskému životu před narozením konstatuje, že pojetí předosobního lidského života a zacházení s ním znamenají „*stabilizující etické prostředí pro rozumnou morálku subjektů lidských práv, totiž kontext inkluze, který se nesmí zrušit, aby se nezhroutil sama morálka.*“⁷⁵²

Při všem ocenění těchto snah chránit embrya v souvislosti s výzkumem na embryonálních kmenových buňkách a s preimplantační diagnostikou se musíme přidat k některým kritickým otázkám, které se ptají na rozlišování právního statusu a stanovení césury do porodu, jímž člověk vstupuje do kontextu společenské komunikace:⁷⁵³ půjde o dotazy na praktické důsledky rozlišování, na odůvodnění stanovení společenské komunikace právě od okamžiku porodu, když se doporučuje rodičům komunikace s jejich očekávaným dítětem od počátku těhotenství a když jsou prokázány vědecky pozitivní výsledky takové komunikace. Dále se nabízí otázka, proč

⁷⁵² Habermas Jürgen: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M., 2005, s. 56nn.

⁷⁵³ Srov. Bielefeldt Heiner: Auslaufmodell Menschenwürde?, s. 64-68.

při rozlišování individuálního subjektu-nositele nedotknutelné lidské důstojnosti a všeobecně nedisponibilního lidského života nevyužívá u stanovení mezníku příznání důstojnosti, která se stále přiznává jedinci, vhodnější mezník, např. individuaci či nidaci. Často citovaný výrok německého teologického etika Dietmara Mietha o tom, že „člověk s postižením, jemuž někdo vypráví, že by chtěl selektovat embryo, protože má stejné postižení, řekne, že by pak byl i on selektován“⁷⁵⁴, nás přivádí k potvrzení závěru, že přetržení souvislosti mezi lidským životem před narozením a po něm má závažné důsledky pro závaznosti v mezilidských vztazích.

16.3 Oddělování lidské důstojnosti a práva na život: redukce lidské důstojnosti na zákaz ponižování, zbavení sebeúcty, pocíťování bolesti a solidaritu druhu

Interpretace lidské důstojnosti redukována na zákaz ponižování a zbavení sebeúcty, jak byla na počátku pojednání o lidské důstojnosti zmíněna ve výčtu chápání lidské důstojnosti, souvisí se vztahem lidské důstojnosti a ochranou života a byla vlastně vyslovena v kontextu biomedicínskoetických diskusí. Konkrétně šlo o embrya a polemiky vyvolala funkční definice lidské důstojnosti, jež zněla: „*Respektování lidské důstojnosti je uplatněno tam, kde jsou splněny předpoklady, že se lidská bytost ponižuje, kde se mu může vzít jeho sebeúcta.*“⁷⁵⁵

Tento výrok ustanovuje pro přiznání lidské důstojnosti nutný empirický předpoklad, a sice rozvinutou způsobilost jedince k sebeúctě. Je zřejmé, že potom nelze uznat embryu lidskou důstojnost, protože u něho nelze uvažovat o pocitu sebeúcty a jeho sebeúctu není proto možno poškodit. Tím jsou ale vyloučeny z rámce lidské důstojnosti další skupiny lidí, k nimž budou patřit například jistě osoby s těžkým mentálním postižením a osoby v kómatu.⁷⁵⁶

Redukovaná interpretace lidské důstojnosti na ponižování a zbavení sebeúcty také striktně odděluje přiznání důstojnosti a ochranu lidského života. Argumentují přitom tím, že se ve stavu ohrožení (nouze), ve válce, v případě vraždy tyrana, finálního

⁷⁵⁴ Mieth Dietmar: Menschenbild und Menschenwürde angesichts des Fortschritts der Biotechnik. In: Rolf J. Lorenz / Dietmar Mieth / Ludolf Müller (Hg.). Die „Würde des Menschen“ beim Wort genommen, Tübingen: Herder, 2003, s. 71.

⁷⁵⁵ Julian Nida-Rümelin: Wo die Menschenwürde beginnt. In: Der Tagesspiegel vom 3. Januar 2001.

⁷⁵⁶ Srov. Bielefeldt Heiner: Auslaufmodell Menschenwürde?, s. 49-50.

záchranného (smrtícího) výstřelu a lékařsky indikovaného ukončení těhotenství obětuje ochrana života vyššímu dobru. Z toho máme odvodit, že ochrana důstojnosti není spojena („*nicht inhäriert*“) s ochranou života.

Kritika této argumentace nám připomene, že se v uvedených krajních případech jedná o ochranu důstojnosti i života svého či druhých a výjimky ze zákazu zabít, když je bezprostředně ohrožen život nevinných osob. Zásadní dobro života není nejvyšším principem, tím zůstává důstojnost. Stejně tak trvá platnost jádra práva na ochranu života. Je rovněž na pováženou, že se zařadí do výčtu případů i ukončení těhotenství. Nebo se namítne, že jde v takových případech o konflikty „život proti životu“, které ale nelze řešit eticky z hlediska dober prostřednictvím onoho „více nebo méně.“ Opět i zde je důkazní břemeno na straně těch, kdo zba-vují života, respektujeme-li souvislost lidské důstojnosti a ochrany života.⁷⁵⁷ Je také otázkou, kdo a jak by takovou sebeúctu měřil a vyhodnocoval a následně rozhodoval o přidělení či odmítnutí lidské důstojnosti. Připomeneme, že Úmluva o právech osob s postižením (2006) staví silně na empowerment přístupu a za jeho předpoklad označuje již v preambuli vědomí vlastní lidské důstojnosti a důstojnosti druhých a za jeden ze svých cílů sebeúctu osob s postižením (viz čl. 24, odst. 1 a: „*sense of dignity*“), jejich zvýšený pocit sounáležitosti („*enhanced sense of belonging*“) a sociální respekt (úctu) ze strany společnosti (viz čl. 8), která se týká vnitřních postojů i struktur ve společnosti. Dochází nám, že jde o zcela jiný přístup, než jaký zazněl u přiznávání lidské důstojnosti na základě způsobilosti mít sebeúctu poru-šenu. Lidskoprávní dokument chce budovat a podporovat sebeúctu na základě lid-ské důstojnosti a neupírat tuto důstojnost těm, kdo mají sebeúctu narušenu.

Budeme-li takovou teorii subjektivního pocítování modifikovat v kontextu gra-dualistických přístupů s ohledem na přiznávání morálně-právního statusu embryu tak, že zvolíme jako kritérium pocit bolesti, který je spojen s rozvojem neuronál-ních struktur, opět zazní názor, že je takové vnímání bolesti vyloučeno před nidací, a proto lze hovořit o lidském bytí, a tedy o jeho důstojnosti a ochraně práva na život, až od nidace. To vše ještě zastánci tohoto přístupu podtrhnou v případě vý-zkumu na embryonálních kmenových buňkách – utilitaristicky či ve vyjádření ně-

⁷⁵⁷ Dabrock Peter / Lars Klinnert: Verbrauchende Embryonenforschung: Kommt allen Embryonen Menschenwürde zu?, s. 178-188.

kterých církví ve Velké Británii – snahou o snižování bolesti trpících a úkolem uzdravovat.⁷⁵⁸

Velmi rychle pochopíme, že jsou tím z oblasti ochrany lidské důstojnosti vyloučena například embrya, novorozenci, malé děti do určitého věku, osoby v pokročilém stádiu stařecké demence.⁷⁵⁹

Model výkladu lidské důstojnosti jako solidarity druhu zastává názor, že se společnost pomocí konceptu lidské důstojnosti ujistuje o „základech své sociální soudržnosti tím, že prohlašuje infantilní, demenční a mentálně retardované lidi za rovnocenné.“⁷⁶⁰ V takovém pojetí vnímáme, že se osoby s postižením považují minimálně za lidi „druhé třídy“ a že se opomíjí, že jim na základě lidskoprávních standardů, konkrétně dle nejnovější Úmluvy o právech osob s postižením, náleží stejná lidská důstojnost a z ní vyplývající lidská práva na respektování, ochranu a zajištění potřebných podmínek k naplňování práv a k rovnoprávné plné a účinné účasti na životě společnosti a úplné a účinné zapojení do ní (sociální inkluze; viz a srov. čl. 3 písm. c).

16.4 Ztotožňování lidské důstojnosti s právem na život

Z citovaných dokumentů je zřejmé, že lidská důstojnost a ochrana života nejsou totožné, i když spolu úzce souvisejí. Přesto narazíme na zastánce ztotožnění. Ti budou tvrdit, že když někdo vysloví lidskou důstojnost, automaticky tím vysloví právo na život, resp. ochranu života, jež je již obsažena v pojmu důstojnosti (tento obsah pojmu se označuje jako intenze). Ovšem bude mít asi potíže s odpovědí na otázku, jak dovede spojit nedotknutelnou bezpodmínečně platnou důstojnost a v ní tak odvozenou nedotknutelnou bezpodmínečně platnou ochranu života s legálními a legitimními výjimkami zákazu úmyslného zabití. Jeho ochrana života se stává absolutní. Tato námitka nevyklučuje chápat dobro lidského života za podmínku možnosti uznat důstojnost každému nositeli nějakého tělesného projevu lidského bytí, ani stanovit jako jádrový obsah práva na život zákaz zabít nevinný život a z toho plynoucí bezpodmínečnou ochranu takového lidského života.

⁷⁵⁸ Srov. Rolf Sibylle: Forschung an menschlichen Embryonen. Zur Unhintergebarkeit weltanschaulicher Voraussetzungen in der bioethischen Debatte, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 57 (2011) 1, s. 31-32.

⁷⁵⁹ Srov. Schockenhoff Eberhard: Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, s. 245.

⁷⁶⁰ Dabrock Peter / Lars Klinnert: Verbrauchende Embryonenforschung: Kommt allen Embryonen Menschenwürde zu?, s. 179.

Kdo eticky zastává funkční totožnost ochrany lidské důstojnosti a ochrany lidského života, dostává se do nebezpečí, že zpochybňuje legalitu a legitimitu výjimke ze zákazu úmyslně zabít, stírá rozlišení legitimacy a nelegitimity a odsuzuje tím právo a etiku k odluce.⁷⁶¹

Jestliže zazněl pojem intenze, dostane následně prostor i výraz extenze (rozsah významu pojmu) lidské důstojnosti, čímž se myslí otázky, spory a neshody ohledně toho, komu od kdy a do kdy náleží důstojnost. Nejzávažnější a nejcitlivější je toto téma u lidského života před narozením, u lidí s postižením a u lidí s určitými diagnózami a u lidí v terminálním stádiu života.

16.5 Morálně právní status nenarozeného lidského života

Nejvíce diskutovaná a rozjitřená je etickoprávní diskuse spojená s lidským životem v prenatálním stádiu, kde jsou v největším ohrožení embrya vytvořená mimo tělo matky (tzv. in-vitro-fertilisation). Konkrétně je společným jmenovatelem problematiky preimplantační diagnostiky, výzkumu na embryonálních kmenových buňkách a potratů, (abychom jmenovali aspoň ty hlavní příklady) morálně právní status embrya, tzn. zda a od kdy náleží nově vzniklému lidskému životu důstojnost a právo na život.

16.5.1 Teze rozdílnosti: snížené právo na život

Výše jsme z části představili argumentaci, která vedla k uznání důstojnosti a práva na život od početí. Nyní naznačíme argumentaci těch, kteří zastávají odstupňovanou ochranu lidského života, resp. odstupňované právo na život. Přiznávají proto embryu „*snížené právo na život*“. Přívrženci tohoto modelu stupňů odmítají postavit na roveň právo na život narozeného člověka a nenarozeného lidského života také proto, že jinak by se stejně jako u usmrcení nebo dokonce vraždy narozeného muselo trestněprávně postupovat i v případech týkajících se zabití lidského života v prenatální fázi. Dále navrhují, aby se právo na život uznávalo od narození a u nenarozeného lidského života se zakotvila jednoduchá zákonná ochrana života, jež je odstupňovatelná. Embryo podle toho není nositelem základního lidského práva

⁷⁶¹ Srov. Dabrock Peter: Zum Verhältnis von Menschenwürde und Lebensschutz. In: Darbrock Peter / Lars Klinnert / Stefanie Scharden: Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik, s. 117-118, 121.

na život, ale jeho život je chráněn zákonem. Tato teze se označuje jako teze rozdílnosti.⁷⁶² Podporu pro uznání lidské důstojnosti až teprve narozenému člověku dostávají tyto názory od těch, kteří chtějí překonat zejména rozpory v souvislosti s etickým a právním hodnocením potratů: jinak by se totiž nemohlo kromě přesně stanovené medicínské indikace nouzové situace legitimovat zabití nositele lidské důstojnosti v těle matky.⁷⁶³

Jestliže příznivci tohoto přístupu zodpovídají otázku, kdo je nositelem lidské důstojnosti, uvedou, že nesporně každý narozený člověk a že přitom nesmí hrát roli žádné faktory jako věk, pohlaví, národnost, náboženská příslušnost nebo jiné vnější vlastnosti člověka. Sporné je dle nich rozhodnutí ohledně nenarozeného lidského života. Proto navrhují jako přiměřené, aby se lidská důstojnost uznávala až od okamžiku počínající činnosti mozku, tzn. asi od dvou měsíců po oplození (8 týdnů).

16.5.2 Teze mozkového zrodu

O lidském individuu lze proto mluvit až od této doby, kdy se u embrya vyvine nervový systém vykazující mozkovou aktivitu. Proto se tato teorie uvádí pod označením „teze mozkového zrodu“ či teorie „*embodied-mind*“. Odůvodňují své doporučení tím, že je mozek materiálním nositelem vědomí a osobnosti a že se nabízí paralela k určení ukončení lidského života i náležitosti lidské důstojnosti právě pomocí smrti mozku. Vycházejí z pojetí, které smrt celého mozku označuje jako konec absolutní právní ochrany lidského života. Pro přiznání této právní ochrany života uvádějí jako předpoklad existenci fyzikálně-fyziologického substrátu. A aby udrželi v rámci ochrany lidské důstojnosti pojetí absolutní právní ochrany lidského života, jež není možno zvažovat, stanovují kritérium přítomnosti a činnosti mozku, kterou umísťují do doby asi dvou měsíců po oplodnění. Zásahy před začátkem mozkové činnosti nejsou podle toho potom absolutně zakázány a mohou se zvažovat s ostatními důležitými právními dobry. Vyvozuji závěr, že nelze například v případech preimplan-

⁷⁶² Srov. Hilgendorf Eric: Stufungen des vorgeburtlichen Lebens- und Würdeschutzes.

In: Siefert-Gethmann A. und St. Huster (Hrsg.): Recht und Ethik in der Präimplantationsdiagnostik, Europäische Akademie, Bad Neuenahr: Wahrlich, 2005, s. 118-120.

⁷⁶³ Srov. Bielefelder Memorandum zur Bedeutung der Menschenwürde in der Medizin der ZiF – Forschungsgruppe „Herausforderungen für Menschenbild und Menschenwürde durch neuere Entwicklungen der Medizintechnik“; In: Carbone Giorgio: Lidské embryo: někdo, nebo něco? In: David Černý a kolektiv: Lidské embryo v perspektivě bioetiky, s. 33.

tační diagnostiky a „spotřebního“ (embrya se přitom zničí) výzkumu na embryích argumentovat zakázaným zabitím embrya, jež je v rozporu s lidskou důstojností.⁷⁶⁴

Přesto zastánci takového řešení stanovují s ohledem na význam lidské důstojnosti v oblasti biomedicíny a biotechnologií dvě zásady: za prvé lidská důstojnost vymezuje rámec, v němž se musejí hledat a nalézat řešení na právněpolitické rovině, protože lidská důstojnost zde „neposkytuje žádná hotová řešení“ a „není jistým normativním kritériem pro rozhodování o přípustnosti specifických přírodovědeckých postupů.“ Nicméně se uvádí, že lidská důstojnost není „rezervoárem libovolných morálních či právněpolitických poznatků.“

A za druhé se připomíná, že garance lidské důstojnosti v lidskoprávních standardech i filozofické porozumění lidské důstojnosti je zaměřeno v „první řadě na ochranu lidské autonomie a svobody.“⁷⁶⁵

Můžeme se ovšem ptát, zda lze skutečně hovořit o podobnosti či symetrii mezi počátky mozkové činnosti u embrya a kritériem mozkové smrti na konci lidského života. Je možno dát naroveň mozkovou smrt jako „rychlé a nevratné narušení koordinované morfologické a funkční jednoty organismu“ a vznik mozku a jeho činnosti jako postupný „nárůst neuronálních interakcí na buněčné úrovni a na úrovni tkání a orgánů“. Smrt celého mozku jako kritérium smrti člověka přece také neznamená, že se lidský život kryje s mozkovou činností. U vyvíjejícího se embrya „probíhá velmi intenzivní budování vztahů mezi buňkami, tkáněmi a různými orgány, dochází k nepřetržitému, intenzivnímu, uspořádanému a koordinovanému nárůstu počtu nervových buněk mezi čtvrtým a šestým týdnem, kdy se objevuje neurální trubice, začínají se organizovat kraniální nervy a máme první morfologické náznaky mozkové kůry. Stojíme nikoli před konečným stadiem dynamického životního procesu, kdy začíná dezintegrace individua. Naopak, před námi se nachází jedinečný dynamický proces, který sjednocuje všechny postupně se objevující části: je to vyvíjející se lidský jedinec, jenž ve shodě s principy ontogeneze prochází postupným budováním a diferenciací mozkových struktur. Jedná se o sekvenci, která neimplikuje žádné kvalitativní skoky, nýbrž aktualizaci bohatých možností zapsaných v samotné zygote.“⁷⁶⁶

⁷⁶⁴ Tamtéž, 9. Teze.

⁷⁶⁵ Tamtéž.

⁷⁶⁶ Carbone Giorgio: Lidské embryo: někdo, nebo něco? In: David Černý a kolektiv: Lidské embryo v perspektivě bioetiky, s. 37-38.

Stanovení znaku prvních náznaků mozkových struktur a s ní spojené fáze lidského života jako kritéria pro přiznání důstojnosti je také v rozporu s univerzalitou lidskoprávního principu lidské důstojnosti. Podobnost kullhá rovněž v tom, že se smrtí člověka na základě kritéria smrti mozku definitivně automaticky a okamžitě neškrtná lidská důstojnost takového člověka, ale nějak například vyznačuje či přetrvává v pietě, v uctivém zacházení s mrtvým lidským tělem a v respektování pravidel pro transplantace orgánů.

V takových konfliktních etických situacích se uplatní jádro normativního obsahu lidské důstojnosti, jež stanoví normativní hranice prostřednictvím kategorického vyloučení určitého jednání, a tím obsahové ohraničení toho, co lze považovat za mravně správné. Rovněž vyloučí nerovné zacházení, a tím je zde jiné řešení konfliktů v této citlivé oblasti ochrany života mezi narozenými a nenarozenými než mezi narozenými. Proto „nedostačuje, abychom tělesnému substrátu našeho personálního bytí věnovali pozornost teprve od okamžiku, od něhož se vyvinula mozková struktura a od něhož jsou dány fyzicko-materiální předpoklady pozdější rozumově utvářené činnosti. Taková embodied-mind teorie přehlíží, že se naše aktuální identita jako dospělých mohla jen proto utvářet a uchránit, že jsme byli od počátku naší časové existence pod ochranou lidské důstojnosti. Pozdější vývojové fáze předpokládají nenarušený průběh všech předchozích fází, protože přerušení (zastavení) v jednom bodě ničí nutný základ pro celý další proces. Rozvoj neuronálních (mozkových) struktur tvoří jen jeden mezičlánek v řetězci jednotlivých vývojových kroků, ne ale první úvodní bod, od něhož je morálně a právně přikázáno respektování naší tělesné existence. Naopak platí zásada, že musíme jít retrospektivně zpět až k výchozímu bodu našeho života a úplně projít celou řadu podmínek našeho původu. Jen tak objevíme pevnou půdu, na níž je naše aktuální existence skutečně vysvětlitelná: má-li respektování důstojnosti platit pro každého člověka jako takového, musí mu být přiznána od začátku, od prvopočátku jeho života a na něj protažena (vztahena), ne teprve po nějakém intervalu, který – nechráněn proti použití pro zájmy druhých a libovůli – musí šťastně přestát. Jestliže se určité stavy nebo fáze lidského života vyjmou z požadovaného uznání, neplatí toto uznání již bezpodmínečně, ale za předpokladů, které jsou stanoveny těmi, kdo jsou vyzváni k uznání lidské důstojnosti. Akt bezpodmínečného uznání by tím byl už v zárodku relativizován a připraven o jeho smysl.“⁷⁶⁷

⁷⁶⁷ Schockenhoff Eberhard: Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, s. 239-241.

16.5.3 Teze individuace od nidace

K argumentům, které nepřiznávají důstojnost nově vzniklému lidskému životu od oplodnění, patří snaha posunout uznání tohoto morálně-právního statusu do pozdějšího okamžiku, a sice cca do 14. dne nebo do nidace.⁷⁶⁸ První údaj argumentuje tím, že důstojnost je vázána na individuum, o němž však nelze uvažovat do onoho 14. dne, protože do té doby se mohou z embryoblastu vytvořit ještě dvojčata. Tato námitka ale nevyvrací fakt, že již v této fázi začal spojením dvou pohlavních buněk nový individuální autopoietický proces, který „vektorově ze sebe sama vede k lidskému individu. Stanou-li se z tohoto ze sebe celistvého (neděleného) procesu dvě individua, nepředstavuje to žádný argument proti jedinečnosti tohoto vektorového procesu. Individualita znamená v autopoietickém procesu vývoje: ze sebe celistvý (nedělený), ne: nedělitelný.“⁷⁶⁹

I při vzniku jednovaječných dvojčat neztrácí embryo původní totožnost a vývojový rytmus, ani nezakládá s tím, že by na jeho místo nastoupila dvě nová se stejnou genetickou informací. Další živý organismus je generován z jednoho živého organismu, takže původní embryo pokračuje ve svém vývoji.⁷⁷⁰

Druhý údaj argumentuje pomocí kvantitativně statistických poznatků, že vysoké procento raných embryí odumírá na cestě do dělohy. Proto doporučují začít ochranu od nidace, kdy výrazně narůstá pravděpodobnost a stabilita autopoietického vývoje. Také tento argument nepřesvědčuje jako eticky vylučné kritérium pro přiznání lidské důstojnosti, jestliže se již tomuto (vyvíjejícímu se) tělesnému životu přiznala důstojnost. Někdy se uvádí příklad, který poukazuje na zkušenost, že k místu leteckého neštěstí se neruší vyslání sanitek, i když je šance, že někdo přežil, malá. Také se zde nerozlišuje mezi osudem způsobeným přírodou a jednáním, jež je potřeba eticky zodpovědět. Argumentace nidací nemusí být jen empirická, jak zaznělo

⁷⁶⁸ Takto argumentuje i německý Spolkový ústavní soud, jak ukáže příklad dvou nálezů: „Život ve smyslu dějinné existence lidského jedince existuje v každém případě od 14. dne po početí (nidace, individuace)“ – BVerfGE 39 (1975); „V každém případě se jedná v takto určeném období těhotenství u nenarozeného o individuální už nedělitelný život, který je již ve své genetické identitě a tím ve své jedinečnosti a nezaměnitelnosti stanovený, který se v procesu růstu a vyvíjení se nerozvíjí teprve do člověka, ale jako člověk“ – BVerfGE 88 (1993).

⁷⁶⁹ Dabrock Peter / Lars Klinnert: Verbrauchende Embryonenforschung: Kommt allen Embryonen Menschenwürde zu?, s. 187-188.

⁷⁷⁰ Srov. Carbone Giorgio: Lidské embryo: někdo, nebo něco? In: David Černý a kolektiv: Lidské embryo v perspektivě bioetiky, s. 35.

výše, ale dle kritéria přijatelnosti (plauzibility) se chce vyvarovat naturalistickému chybnému závěru, a proto přichází s důvodem spočívajícím v ontologické relationalitě (vztahovosti) mezi embryem a matkou, jejímž biologickým výrazem je nidace. Není však jasné, proč taková argumentace zapomíná na relaci mezi embryem a matkou před nidací, která platí v empirickém (již v této fázi vývoje před nidací je známo vzájemné hormonální ovlivňování ze strany obou, aby mohlo dojít k doputování do dělohy a uhnízdění v ní) i ontologickém smyslu. Neměl by se také přecházet fakt, že embryo a jeho morálně právní status není produktem nidace, už z toho důvodu, že je embryo hlavním důvodem nidace. Lidskou osobu přece nemůže konstituovat její existence v nějakém místě.⁷⁷¹

16.5.4 Argumentace „(S)KIP“

Pozice, které se neomezují na kritérium momentálního pohledu a výskytu, usilují o to prokázat, že existuje zvláštní souvislost embryí s lidskými bytostmi s uznaným morálním statutem. Nejčastěji tuto argumentaci najdeme pod zkratkou SKIP, jež skrývá pojmy species (druh), kontinuitu, identitu a potencialitu a má postihnout vztah embrya s pozdějším nositelem lidské důstojnosti a fundamentálních práv. Výrazem species se myslí kritérium příslušnosti k druhu, podle něhož náleží bytosti morální status proto, že patří k tomuto druhu, u něhož se normálně vyskytuje morálně relevantní charakteristika; argument kontinuity vyjadřuje, že lze ve vývoji k osobě doložit kontinuitu; identita chce poukázat na skutečnost, že mezi budoucí osobou a embryem existuje totožnost; potencialita argumentuje potenciálem embrya se rozvinout do osoby. Bude dobré podotknout, že tyto argumenty nepředstavují samostatné normativní odůvodnění morálního statusu. Předpokládají nejprve normativní teorii, jež uvede morálně relevantní charakteristiku pro morální status. Proto není ani pojem osoby či identity kritériem pro určení okruhu oprávněně chráněných (tedy pro extenzi), ale udává charakteristiku, na základě níž je někdo oprávněně hoděn ochrany. Znovu se vrací stěžejní otázka, zda jsou vhodné pro odůvodnění důstojnosti a lidských práv personalita, racionalita a způsobilost jednat.

⁷⁷¹ Srov. Dabrock Peter / Lars Klinnert: Verbrauchende Embryonenforschung: Kommt allen Embryonen Menschenwürde zu?, s. 188-189; Carbone Giorgio: Lidské embryo: někdo, nebo něco? In: David Černý a kolektiv: Lidské embryo v perspektivě bioetiky, s. 36-37.

Argumentace SKIP chce vlastně rozšířit okruh morálních závazků nad aktuální přítomnost potřebných charakteristik. „*Odkaz na potenciál vývoje embryí a novorozenců se mi jeví jako jediná myslitelná perspektiva, jež vůbec dovolí prokázat jako náležité je zahrnout do morálního ohledu, pokud ve skutečnosti považujeme za morálně stěžejní způsobilost praktického rozumu a jednání osob. Pod morálním zohledněním je potom potřeba možná nejen rozumět, že je nepoškodíme, nýbrž může obsahovat také závazek k péči, výchově apod. Stejně tak mohou existovat důvody učinit podstatné rozdíly ohledně konkrétních závazků mezi embryem a novorozenci. Tyto otázky se kladou ale jen tehdy, jestliže jsme vůbec morálně závázáni s ohledem na embrya a novorozence, tedy když mají nějaký morální status.*“⁷⁷² Zákroky na embryu je dle toho potřeba vidět i v souvislosti s tím, jak poznamenají budoucí osobu. Proto je nepřijatelné jejich poškození či zničení.

Jak již bylo naznačeno, společným hlavním jmenovatelem etickoprávních diskusí spojených s počátkem lidského života je morální a právní status embrya od oplodnění vaječné buňky, zda a od kdy je zde někdo nebo něco, individuální lidský život nebo shluk buněk, zda se jedná o subjekt s vlastní důstojností či objekt zájmů druhých.

Vývojová biologie a embryologie nám poskytuje odborné poznatky, které ukazují na to, že se zygota (jednobuněčné embryo) jako první stádium životního cyklu každého člověka vyvíjí na základě vlastních vnitřních zdrojů (autopoietický proces, jak rozvineme dále v textu), že vývoj embrya probíhá kontinuálně, že tedy u zygoty nedochází ke kvalitativním skokům, že si nově vzniklý lidský život uchovává v procesech (morfolgie, stavba stále komplikovanější) svou vlastní totožnost a že má takový životní proces následných na sebe navazujících a na sobě závislých událostí stanovený cíl (finalitu). Ve shrnutí znalci těchto oborů vyvozují závěr, že „*Embryo tedy představuje lidské individuum, třebaže se mu zatím nepodobá a nelze u něj hovořit o žádné mozkové činnosti. Z celé řady experimentů se totiž ukazuje, že embryo se již od prvních okamžiků svého života nechová jako pouhý shluk buněk, jako kdyby se jednalo o pouhý shluk vajíček či třeba krevní sraženinu. Jeho aktivita je vlastně činností jedinečného organismu, který prostřednictvím koordinovaného sledu buněčných a molekulárních procesů, řízených a kontrolovaných svým geno-*

⁷⁷² Tamtéž, zde s. 109.

mem, začíná proces postupného vývoje, který je teleologicky zaměřený k manifestaci oné morfologie a vlastností, které chápeme jako typicky lidské.⁷⁷³

V podobném duchu se v roce 2001 vyjádřila německá Národní etická rada:⁷⁷⁴ „Ukončením oplodnění se začíná vyvíjet nově vzniklý živý tvor. Od tohoto okamžiku jsou dány všechny podstatné předpoklady pro to, že může po uhnízdění v děloze a po průběhu všech dalších fází vývoje dojít k narození člověka. Na rozdíl od vaječné buňky a spermie, které se nemohou odděleně vyvinout k něčemu novému, nese v sobě zygota předpoklady ke svému aktivnímu vývoji. Okolnost, že další vývoj lidského života předpokládá příznivé podmínky pro překročení kritických prahů, neopravňuje k tomu přejít kvalitativní skok, který je dán v počátku tohoto vývoje vznikem nového lidského života. Další vývoj sice potřebuje podněty z mateřského organismu, aby se aktivoval už existující potenciál vývoje; zná i změnu pomalých fází růstu a rychlejších vývojových posunů. Přitom se ale nejedná o skutečné césury, ani o procházení přesně ohraničitelných vývojových fází. Jedná se naopak o kontinuální proces, v němž embryo rozvíjí všechny individuální předpoklady (...) Protože představuje embryo s konstitucí svého individuálního genomu funkční jednotu, nesmí se kvalitativní skok počátku nivelizovat nebo přecházet zohledněním pozdějších vývojových kroků.“

Rovněž komise Warnock ve Velké Británii, která měla vydat stanovisko k možným experimentům na lidských embryích, uvedla:⁷⁷⁵ „Jakmile započal proces vývoje, neexistuje žádné jeho stádium důležitější než ostatní; všechna stádia jsou částí kontinuálního procesu, a pokud některá fáze vývoje nenastane, jak má – ve správném okamžiku a pořadí – další vývoj se zastaví. Z biologického hlediska nelze určit jedno konkrétní stadium ve vývoji, od kterého by embryo *in vitro* nemělo být nadále udržováno při životě.“

Ano, proč by měl plodu ve stejném vývojovém stádiu nacházejícím se ještě v těle matky náležet najednou jiný status se vztahem k důstojnosti než předčasně narozenému, a to ještě s ohledem na rozvoj, možnosti a úspěchy medicíny, která dovede

⁷⁷³ Carbone Giorgio: Lidské embryo: někdo, nebo něco? In: David Černý a kolektiv: Lidské embryo v perspektivě bioetiky, Praha: Wolters Kluwer/CEVRO, 2011, s. 26, 28-29.

⁷⁷⁴ Nationaler Ethikrat 2001: Stellungnahme zum Import menschlicher embryonaler Stammzellen. In: http://www.nationalerethikrat.de/stellungnahmen/pdf/Stellungnahme_Stammzellen.pdf

⁷⁷⁵ In: Carbone Giorgio: Lidské embryo: někdo, nebo něco? In: David Černý a kolektiv: Lidské embryo v perspektivě bioetiky, s. 28-29. (23. 12. 2011).

zachránit značně předčasně narozené děti s velmi nízkou hmotností. Stejně tak je na místě námitka, která směřuje k těm, kdo chtějí uznávat důstojnost i před narozením dle vývojového stádia, a která se dotýká toho, jak se chtějí vyvarovat při stanovení různých mezníků (cezúr) pro připisování důstojnosti nahodilým a svévolným rozhodnutím, když se idea univerzální lidské důstojnosti pojí se zásadou nelibovůle.

16.5.5 Právo na tělesnou nedotknutelnost celostně chápané lidské bytosti

Vezmeme-li v úvahu celostně chápanou lidskou bytost jako nositele důstojnosti (viz a srov. např. Všeobecná deklarace o lidských právech a bioetice; Mezinárodní etický kodex sociálních pracovníků; základní biblická antropologická gramatika), a to i tehdy, když nějaký rozměr v této celistvosti nefunguje, je porušen či vyloučen, porozumíme lépe návrhu uznat lidskou důstojnost i embryu na základě tělesnosti či tělesné dimenze, protože ona je médiem a nutnou podmínkou ostatních rozměrů, včetně sociality a praktického rozumu:⁷⁷⁶

„...dimenze tělesnosti otevírá možnost vzít v potaz nositele důstojnosti v jeho stávání se (vývoji; Werden), tzn. v jeho vzniku (započaté existenci; Gewordensein) a jeho pomíjení (Vergehen). Z hlediska teorie systému je tělesný vývoj autopoietický proces, který je integrován do biologického a sociálně-kulturního prostředí. Vydeme-li z fenomenologie těla, lze integrovat vývoj nositele důstojnosti do porozumění důstojnosti, jež vyžaduje absolutně-kategorické uznání, položíme skeptikům vůči argumentům kontinuity a identity otázku: kde máme udělat řez bez svévole, u něhož můžeme říci: zde neexistuje za ne nepříznivých okolností žádná kontinuita k pozdějšímu nositeli sebevědomí, jemuž ale přiznávám důstojnost? Kde je onen kvalitativní skok? Samozřejmě že nemůžeme takový okamžik bez svévolného řezu uvést: proč má být např. porod tím rozhodujícím datem? Dává to smysl, když předčasně narozenému dítěti pomocí císařského řezu, které leží v inkubátoru, přiznáme vyšší právo na život než zralému plodu v 9. měsíci? (... Jestliže si je perspektiva tělesnosti ohledně připsání důstojnosti vědoma toho, že k tělesnosti náleží kontinuální vývoj, nemůže pominout momentálně známé embryologické vědomosti, že tento vývoj je v normálním tělesném těhotenství možno vést

⁷⁷⁶ Dabrock Peter / Lars Klinnert: Verbrauchende Embryonenforschung: Kommt allen Embryonen Menschenwürde zu?, s. 184-187. Tento a následující citovaný text je zařazen také jako látka pro další reflexi a práci s textem.

zpět až k fertilizaci (oplození), kterou je možno chápat jako kaskádu. Od tohoto okamžiku se stává ze dvou rozdílných zárodečných buněk s haploidním počtem chromosomů nová zygota s novým diploidním počtem chromosomů; nyní začíná ze sebe sama autopoietický proces, který je možno za ne nepříznivých předpokladů prostředří charakterizovat jako vývoj individua. Proto dospívá kombinace perspektivy tělesnosti a argumentu o zákazu svévolného řezu skoro nutně a konsekvntně k závěru, že lidský život začíná fertilizací. Protože je možno takový život per se charakterizovat prostřednictvím důstojnosti, platí pro něho od začátku ochrana důstojnosti, která se přiznává zcela nebo vůbec.“

Aplikace jádra normativního obsahu lidské důstojnosti na celostně chápaného člověka také ukazuje, že se lidé mohou uznávat bezvýhradně jen tehdy, když se respektují už na „spodní hranici personálního bytí, totiž v integritě tělesné existence, a tento respekt si vzájemně prokazují během celkového časového kontinua dějinné existence (...) Veškerý sociální a kulturní podíl na dobrech života visí ale ve vzduchu, jestliže není zachováno právo na život v jeho základní součásti, v ochraně tělesné nedotknutelnosti.“⁷⁷⁷

I v tomto kontextu je potřeba zmínit, že lidský život představuje základní dobro právního řádu, jež je nezbytné pro další práva na svobodu, resp. že jeho ochrana znamená předpoklad, hranice a dílčí obsah uskutečňování svobody. Zejména se jeho ochrana proto týká bezbranných, slabých a na druhých závislých osob, které se nemohou účinně bránit proti porušování svých fundamentálních práv. Proto lze označit za podřívání principu autonomie stanoviska, která nepovažují tělesný život nenarozených dětí, lidí (a zvláště kojenců) s postižením a umírajících za nedotknutelný. Jen společně mohou právo na život s právem tělesné nedotknutelnosti a svobody osoby garantovat „elementární právní předpoklady lidsky důstojné existence“. O respektování svobody druhého se často hovoří s ohledem na jeho přesvědčení, přání a plány do budoucnosti. Nemělo by se ale zapomínat na to, že se týká i respektu k nezranitelnosti tělesného bytí. Jen tak se druhému poskytuje prostor, v němž se může svobodně rozvíjet jako osoba.⁷⁷⁸

⁷⁷⁷ Srov. Schockenhoff Eberhard: Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, s. 240-241.

⁷⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 242-243.

I v případech nutné obrany nepřestává platit právo na tělesnou nedotknutelnost a právo na život pachatele, resp. zákaz úmyslně zabít, tzn. někoho, kdo je zodpovědný za nastalou situaci. Legitimitu přiměřené nutné obrany lze odůvodnit zmíněnou zodpovědností toho, kdo způsobil situaci a její okolnosti, a spravedlností. Je to cesta, jak neznevažovat centrální práva vyplývající z lidské důstojnosti a jak nepochybňovat zákaz úmyslného zabití. Jedná se o výjimky dané základními principy spravedlnosti, zodpovědnosti a okolnostmi případu nutné obrany. Lidská důstojnost může zůstat principem a důvodem bezpodmínečné platnosti centrálních bezpodmínečných práv. Nelze rovněž oddělovat lidskou důstojnost a právo na život. V návaznosti na příklad s potraty nelze potom uznat lidskou důstojnost embryu a neuznat mu právo na život, nebo naopak mu odstupňovaně přiznat právo na život, ale ne lidskou důstojnost. Z lidské důstojnosti vyplývá kategorická nedotknutelnost práva na tělesnou nedotknutelnost a práva na život, čímž představuje bezpodmínečnou neodsunutelnou hranici pro jednání, kterou nelze nerespektovat.⁷⁷⁹

16.6 Právní ochrana lidského života před narozením. Potraty jako sociálně patologický jev

Ochrana života před narozením ustanovená Listinou a Úmluvou o právech dítěte se nemůže neodrazit i v českém trestním zákoníku. Platný trestní zákoník označuje život a zdraví jednotlivce za „nejdůležitější společenskou hodnotu“ a chrání ji hned v Hlavě I. Trestné činy proti životu a zdraví, v níž vystupují jako jediný nebo hlavní objekt trestného činu. Tato ochrana se týká i života plodu, tzn. lidského života před narozením. Hlava I. je rozdělena na pět dílů, k nimž patří i Díl 4. Trestné činy proti těhotenství ženy a Díl 5. Trestné činy související s neoprávněným nakládáním s lidskými tkáněmi a orgány, lidským embryem a lidským genomem.⁷⁸⁰

Jednotlivé trestné činy Dílu 4. jsou Nedovolené přerušení těhotenství bez souhlasu těhotné ženy (§ 159), Nedovolené přerušení těhotenství se souhlasem těhotné ženy (§ 160), Pomoc těhotné ženě k umělému přerušení těhotenství (§ 161) a Svádění těhotné ženy k umělému přerušení těhotenství (§ 162).

⁷⁷⁹ Srov. Bielefeldt Heiner: Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen, s. 109-111.

⁷⁸⁰ Srov. Šámal Pavel a kol.: Trestní zákoník II. Komentář. 1. vydání, Praha: C.H. Beck, 2010, s. VII-VIII, 1294-1295.

Již názvy jednotlivých trestných činů a za chvíli představený zákon „o potra-
tech“ a jeho vyhláška naznačují, že nelze v právním státě jen tak tvrdit, že jsou zde
potraty legální. Vzhledem k právu na ochranu života s ohledem i na život před na-
rozením by to ani nebylo možné; ukončení těhotenství je zákonem pouze dovoleno
za daných právních podmínek.

I nový trestní zákoník hovoří o potratu jako o „*nepochybně sociálně patologic-
kém jevu, neboť znamená smrt klíčícího života a ohrožení zdraví těhotné ženy.*“⁷⁸¹
Pokračující text vlastně vysvětluje, že jsou dovoleny právně za určitých daných práv-
ních podmínek proto, že by si v případech zákazu potratů a trestního postihu jaké-
hokoli „přerušení“ těhotenství ženy masově nacházely neodborná provedení, která
by ohrožovala jejich život a zdraví. Zákoník také musí uvést, že nevidí rozpor mezi
přípustností legálních potratů a Listinou (čl. 6) a Úmluvou o právech dítěte.

Jednotlivá uvedená ustanovení trestního zákoníku mají za předmět ochrany
počínající (klíčící) lidský život a také zdraví matky, protože „*předmětem útoku je
lidský plod až do počátku porodu.*“ Za těhotnou ženu se považuje žena v období
od nidace (uhnízdění, zachycení oplodněného vajíčka v děložní sliznici) do začátku
porodu, protože dle tohoto pojetí přechází plod „v živého člověka právě tímto
okamžikem.“ „*Umělým přerušením těhotenství se rozumí jakékoli jednání směřu-
jící k usmrcení lidského plodu.*“

Potraty jsou označovány i trestním zákoníkem za závažný negativní sociální jev.

Předložený postoj trestního zákoníku spolu s § 163 Společné ustanovení, že
totiž „*těhotná žena, která své těhotenství sama uměle přeruší nebo o to jiného po-
žádá nebo mu to dovolí, není pro takový čin trestná...*“⁷⁸², potvrzuje náš výše uve-
dený závěr, že má-li se v právním státě zachovat lidská důstojnost a z ní vycházející
centrální právo na ochranu života, a to včetně toho před narozením, lze odůvodnit
určitou právem stanovenou beztrestnost určitých potratů jen právem na sebeurčení
ženy, podle něhož není možno ženu nutit, aby donosila plod, a nesla následky ve
smyslu ohrožení či zasažení jejího života nebo zdraví způsobené nelegálně neod-
borně provedeným potratem. Právo na sebeurčení takové ženy ale nemůže dle na-
šeho názoru obsahovat právo na zabití lidského života před narozením a nelze se

⁷⁸¹ Tamtéž, s. 1461, 1481.

⁷⁸² Tamtéž, s. 1480.

na něj v tomto smyslu odvolávat, ani ho stavět proti právu na život počaté nové lidské existence. Proto by těhotná žena měla v rámci poradenství před zamýšleným potratem dostat veškeré informace, a to nejen ohledně zdravotních následků, ale včetně eticko-právní reflexe a stanoviska například církve či náboženské společnosti, jejímž je členem; také by se jí měly zajistit takové podmínky pro přijetí dítěte, aby nebyl potrat jediným možným řešením.

16.7 Ani legální případy potratů nejsou pro všechny legitimní

Mezi souvisejícími předpisy k uvedené trestněprávní úpravě se pravidelně objevuje zákon č. 66/1986 Sb., o umělém přerušení těhotenství a vyhláška č. 75/1986 Sb., o umělém přerušení těhotenství. Pomineme nejprve neodpovídající a zavádějící označení „*přerušeni či umělé přerušeni těhotenství*“, protože je zřetelný fakt, že se nejedná o žádné přerušeni, na které by šlo navázat a pokračovat. Jde jednoznačně o ukončení těhotenství a odstranění lidského života před narozením. Dále se jen krátce seznámíme se zákonem a jeho prováděcí vyhláškou z roku 1986: zmíněný zákon stanovuje podmínky pro provádění potratů, a to „se zřetelem na ochranu života a zdraví ženy a v zájmu plánovaného a zodpovědného rodičovství“ (§ 1); potrat lze provést, jestliže o něj žena písemně požádá, jestliže nepřesahuje těhotenství 12 týdnů a jestliže tomu nebrání její zdravotní důvody (§ 4); těhotenství lze „přerušit“ ze zdravotních důvodů, jestliže je „ohrožen její život a zdraví nebo zdravý vývoj plodu nebo jestliže jde o geneticky vadný vývoj plodu“ (§ 5). Hledisko ochrany nenarozeného života, resp. ochrany dítěte před narozením (v souladu s Úmluvou o právech dítěte), nenajdeme, resp. je jen zmíněn zdravý vývoj plodu a geneticky vadný vývoj plodu.

Prováděcí vyhláška uvádí zdravotní důvody, pro které nelze na žádost ženy „uměle přerušit těhotenství“ (§ 1), a seznam nemocí, syndromů a stavů, které jsou naopak zdravotními důvody pro „umělé přerušeni těhotenství“ (§ 2); po výše stanovené lhůtě (12 týdnů) pro provedení ukončení těhotenství lze potrat vykonat, jestliže je „ohrožen život ženy nebo je prokázáno těžké poškození plodu nebo že plod je neschopen života“ (§ 2, odst. 1); z genetických důvodů lze ukončit nejpozději do dosažení 24 týdnů těhotenství (§ 2, odst. 2). Doplníme-li a shrneme-li si právní úpravu ukončení těhotenství v České republice, doznáme, že tato úprava patří v rámci rozdílných úprav různých zemí k těm nejliberálnějším (spolu např. s USA, Dánskem, Švédskem a Tureckem). Zákonodárce zde vychází z práva ženy

rozhodovat o svém mateřství a je zde stanovena tzv. rozhodovací volnost. Důvody, které ženu vedou k podání žádosti, uvádět nemusí. Jsou zde ale další zákonné podmínky (časová lhůta, nesmí tomu bránit zdravotní důvody). U návrhu zdravotního zařízení vykonat potrat ze zdravotních důvodů musí udělit žena souhlas. Je zde opět ustanovena časová lhůta. Z genetických důvodů lze ukončit těhotenství do 24 týdnů délky těhotenství. Provedení nad tuto lhůtu se týká situací, kdy je ohrožen život ženy, je prokázáno těžké poškození plodu nebo je plod neschopen života.

Rozdílné přístupy v jednotlivých zemích se člení do čtyř skupin: zmíněná česká úprava spadá do skupiny států, které umožňují tzv. umělé přerušování těhotenství na základě žádosti ženy; nejpřísnější úpravu mají státy, které s výjimkou situace záchrany života ženy potrat zcela zakazují (většina muslimských zemí, hodně států Latinské Ameriky, polovina zemí na africkém kontinentu, Albánie, Malta, což celkem představuje asi čtvrtinu lidské populace); další skupina států nezakazuje zcela a vymezuje přitom opravňující důvody velmi úzce (především vitální, zdravotní a eugenické indikace), přičemž sociální indikace zde není většinou legálním důvodem; následuje skupina zemí, které neuznávají právo ženy svobodně o svém mateřství rozhodnout, ale připouštějí důvody pro vykonání potratu (širší důvody než u předchozí skupiny, tzn. včetně sociálních důvodů).⁷⁸³

U použité právní analýzy najdeme zajímavou poznámku, že se totiž jedná o jedno z nejdiskutovanějších témat, které „souvisí s jedním ze základních lidských práv člověka – práva na život. Různé přístupy, které se v právních úpravách jednotlivých zemí objevují, jsou podmíněny celou řadou faktorů, ať již historickým vývojem v dané oblasti, vlivem církve a náboženství, politickou situací, ale také morálkou společnosti.“⁷⁸⁴

Zaujme nás zejména zmínka o základním lidském právu na život (předpokládáme, že se myslí lidský život před narozením), blíže nespecifikovaná tzv. morálka společnosti (která to má být: např. dle veřejného mínění zjištěné názory na potraty nebo např. pro všechny zásadní a závazný lidskoprávní étos?), odhalený vliv různých faktorů (vidíme důležitost veřejné rozpravy ohledně tak závažného tématu, součást biopolitických diskusí, práva, filozofie, teologie, etiky, medicíny apod.)

⁷⁸³ Srov. Molnárová Gabriela: 7062. Umělé přerušování těhotenství a jeho úprava v českém právním řádu, z 10. 5. 2001. In: <http://www.epravo.cz/top/clanky> (10. 1. 2012).

⁷⁸⁴ Tamtéž.

Můžeme k tomu poznamenat, jaký dopad má různé pojetí člověka (tzv. antropologumena), lidského života a světa na právní úpravu a výsledky etických diskusí.

Také si můžeme ukázat i na tomto případě, že legální nerovná se legitimní: jsou a budou ženy a muži, kteří i přes určitou právní dovolenost potratu tuto možnost nevyužijí a budou pro ně potraty eticko-(lidsko)právně nepřijatelné, tzn. nelegitimní.

16.8 Lidská důstojnost a právo na život individuální lidské bytosti před narozením

Jako příklad vztahu lidské důstojnosti a práva na život a aplikace tzv. triády lidsko-právních povinností (respektovat, chránit, zajišťovat) si v kontextu lidského bytí před narozením a v kontextu s problematikou potratů a jako zdroj dalších diskusí a reflexí zařadíme odůvodnění rozhodnutí německého Spolkového ústavního soudu týkajícího se potratu. Zde zaznívá, že život, který se vyvíjí v těle matky, je dán pod ochranu státu a tato povinnost státu se vztahuje na individuální a jedinečnou existenci každého jednoho člověka, jenž existuje jako jedinečné individuum již před porodem. Nechrání se tím život jako abstraktum a existence jedinečného jedince nezačíná až narozením. Lidská důstojnost dle tohoto nálezu ústavního soudu náleží i lidskému životu před narozením. Již v těhotenství se jedná o „*individuální, ne dělitelný život, stanovený již ve své genetické identitě, a tím ve své jedinečnosti a nezaměnitelnosti, který se vyvíjí v procesu růstu a rozvíjení se jako člověk, ne teprve do člověka*“. Soud dále konstatuje, že se přes různé výklady rozdílných fází procesu života před narozením jedná „*v každém případě o nutné stupně vývoje individuálního lidského bytí. Kde existuje lidský život, náleží mu lidská důstojnost. Tato důstojnost lidského bytí spočívá i u nenarozeného života v bytí kvůli němu samému. Respektovat a chránit jej podmiňuje, že právní řád zajišťuje právní předpoklady jeho rozvoje ve smyslu vlastního práva na život nenarozeného. Toto právo na život není založeno teprve přijetím ze strany matky, nýbrž přísluší nenarozenému již na základě jeho existence, je elementárním a nezadatelným právem, jež vychází z lidské důstojnosti.*“ Ochrana nenarozeného individuálního života během těhotenství zahrnuje i jeho ochranu před vlastní matkou. Jejich vztah je vystižen výrazem „*Zweiheit in Einheit*“ („Dualita-sounáležitost v jednotě“). Připomíná se – kromě daných výjimek – i právní povinnost matky donosit plod.⁷⁸⁵

⁷⁸⁵ BVerfGE 88 (s odvoláním na BVerfGE 39), in: <http://www.servat.unibe.ch/dfr/bv088203.html#Opinion> (23. 12. 2011).

Patří-li k pilířům právního státu ochrana života a vychází-li právo na ochranu života z lidské důstojnosti, je „důkazní povinnost“ na straně těch, kdo chtějí život odepírat, ne na straně ochrany života.⁷⁸⁶

Evropský parlament se vyjádřil v souvislosti s lidským životem před narozením a s ním spojenou lidskou důstojností a ochranou takto:⁷⁸⁷ „Je jisté, že lidský život začíná při oplození a vyvíjí se bez kvalitativních skoků v rámci kontinuity trvající až do smrti. Ohledně toho poskytla všechna slyšení před Právní komisí a pro práva občanů shodné stanovisko. Těm, kteří i nadále tvrdí, že ohledně počátku lidského života panuje neshoda, můžeme odpovědět, že ve sporných případech je nutné přijímat rozhodnutí, která garantují respektování základních práv. Každé lidské bytosti jako takové musí být přiznána lidská důstojnost, z níž vyplývá, že musí být vždy respektována jako cíl, vždy odlišný a nadřazený nějaké věci či živočichu, a nikdy jako prostředek. Lidská důstojnost rovněž neumožňuje žádnou gradaci, jako by jednu existenci bylo možné považovat za hodnotnější než druhou. Je proto základem rovnosti mezi všemi, kteří náleží do stejné lidské rasy.“

Snad je patrné, že demokratický právní stát nemůže ženě uzнат morální právo na potrat, které by mohla uplatňovat s odvoláváním se na rozhodnutí nedotknutelného svědomí. Proto se při snaze odůvodnit morální právo ženy na potrat postupuje dvěma způsoby: degraduje či odstupňuje se morálně-právní status embrya a z toho plynoucí právo na ochranu nebo se z práva na sebeurčení ženy vyvodí její dispoziční právo nad těhotenstvím.⁷⁸⁸

16.9 Právo na sebeurčení matky vs. právo dítěte na život?

V návaznosti zejména na argumentaci v nálezu německého Spolkového ústavního soudu tím více asi zarazí kontrast, který vyvstane, zařadíme-li koncept, o němž se opírají ti – máme zde na mysli situaci mimo konfliktní případy dané mimořádnými okolnostmi –, kdo chtějí obhajovat potraty. Vycházejí přitom z morálně-právního

⁷⁸⁶ Srov. Dabrock Peter / Lars Klinnert: Verbrauchende Embryonenforschung: Kommt allen Embryonen Menschenwürde zu? In: Dabrock Peter / Lars Klinnert / Stefanie Scharden: Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik, s. 179.

⁷⁸⁷ A2-372/1988, II, § 10. In: Carbone Giorgio: Lidské embryo: někdo, nebo něco? In: David Černý a kolektiv: Lidské embryo v perspektivě bioetiky, s. 29.

⁷⁸⁸ Srov. Schockenhoff Eberhard: Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Freiburg im Br.: Herder, 2009, s. 520.

statusu osoby od počtí a postaví proti sobě právo na život dítěte a právo na sebeurčení matky.⁷⁸⁹

Embryu tedy sice jako osobě náleží právo na život, ale ono jej nemůže vůči matce uplatnit, protože ona není povinna mu poskytnout své tělo. Proto se embryo považuje za nevítaného hosta, jehož přijetí nemůže být morální povinností, i když jej lze označit za velkorysé humanitární gesto či mravně chvályhodný čin. Autorka této teorie⁷⁹⁰ ilustruje svou argumentaci pomocí příkladu, v němž se nějaký člověk ráno probudí a s údivem zjistí, že leží v posteli s jiným člověkem, jenž je světově známým houslistou a trpí závažným onemocněním ledvin. Proto potřebuje devítiměsíční čištění krve, a proto má být napojen na organismus probuzeného člověka, který se má překonat a vzít na sebe symbiotický způsob života s houslistou, k čemuž ho vyzývá společnost přátel hudby, jejíž členové stojí u postele.

Z uvedeného příkladu mají být dle navrhovatelky zřejmé důsledky: společnost nemůže od ženy požadovat službu porodu jako samozřejmé naplnění morální povinnosti. Žena se musí případ od případu po zjištění těhotenství rozhodnout, zda přijme omezení dané těhotenstvím. Morální význam náleží podle toho právu na sebeurčení ženy až od počátku těhotenství. Dále je potřeba poukázat na fakt, že podle příkladu pomoci houslistovi (dané okolnosti) by potrat znamenal čin odepřené poskytnutí pomoci, a ne zabití. Tato teorie neodůvodňuje, proč by žena měla mít právo zabít embryo, i když nechce právu na život embrya přiznat korespondující právo na použití těla matky. Dítěti stále zůstává negativní právo na to, že nebude zabito, i kdyby někdo chtěl připustit konstrukci, že nemá pozitivní právo na pomoc matky. Také není odůvodněno, proč by měla mít těhotná žena morální právo na potrat. Opět nám vysvětluje, jak je nepřiměřené a zavádějící, když se proti sobě vymezují nebo stavějí v rámci těhotenství jako jedinečném vztahu závislosti a „duality v jednotě“ konkurující práva dítěte a matky. Závislost nenarozeného dítěte na jeho matce představuje umožnění způsobu osobního bytí (života v důstojnosti). Pro nově vzniklý individuální život v těle matky je nutná podpora pro jeho život a vývoj, takže tzv. odmítnutí takového prostředí znamená usmrcení plodu. Z hlediska následků můžeme uvést, že i kdyby se jednalo o překvapení otěhotnění z nepozornosti, vyplývá i z práva na sebeurčení v různých oblastech étos svobody,

⁷⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 520-524, 527-528.

⁷⁹⁰ Thomson Judith J.: A Defence of Abortion, in: *Philosophy and Public Affairs* 1 (1971), s. 47-66.

k němuž patří zodpovědnost i za to, co nebylo chtěné a plánované. Proto jsou rodiče zplozené nové lidské existence voláni k zodpovědnosti a z ní vyplývající povinnosti, aby dítě chránili a poskytli mu podmínky pro jeho vývoj.

Můžeme si zde připomenout výše uvedené Kantovo stanovisko ke vztahu rodičů a zplozeného dítěte. Pak bychom měli aspoň poznamenat, že eticko-právní argumentace nevylučují porozumění ženě, která se ocitne v situaci, v níž nevidí jiné východisko, než jít na potrat, a soucítění s ní.

16.10 Příklad extrémně konfliktní situace: konfliktní situace matky vs. právo dítěte na život?

V souvislosti s problematikou ukončení těhotenství a vztahu lidské důstojnosti a práva na život a zvažování různých práv a dober dáme nyní místo jedné extrémně konfliktní situaci, jež se týká práva na život nenarozeného dítěte a jeho matky.

Život dítěte i matky je dle lékařského nálezu a zhodnocení (tzv. vitální indikace) bezprostředně ohrožen. Na základě této indikace existuje morální jistota, že by v případě pokračování těhotenství musely zemřít oba. Při zákroku je ještě možnost zachránit matku. Někdy se proto setkáme s úvahami, že zde stojí proti sobě život nenarozeného dítěte a život matky, resp. právo na život dítěte a právo na život matky. Tato situace s mimořádnými okolnostmi se nadepíše právo na život dítěte vs. konfliktní situace matky. Předloží se nám možnost zvažování dober, třeba z důvodu, aby to vypadalo skutečně eticky, tzn. život matky, jež lze ještě zachránit, a život dítěte, který již zachránit nelze. A jsme vedeni k rozhodnutí, že se dá přednost životu matky. Smrt dítěte se vysvětlí tak, že není zamýšlena jako prostředek (ani ten nepřímý) k tomu, aby se zachránil život matky, který je cílem jednání.⁷⁹¹

Rádi se proto připojíme k argumentaci a řešení, které nebudou srovnávat dva životy a zvažovat životy dle kvality zachranitelný vs. nezachranitelný, ale spíše zvažovat jednání lékaře, jenž má jen volbu konat vs. nekonat, což má za následek v případě nekonání smrt matky i dítěte, v případě konání šanci zachránit matku. Dítě už v žádném případě zachránit nemůže. Zde jej jeho lékařský étos a smysl profese směřují ke konání, aby zachránil život matky. Nekonat už pro něho vzhle-

⁷⁹¹ Srov. Schockenhoff Eberhard: Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, s. 528-529.

dem k této tragické extrémně konfliktní situaci není z morálního hlediska alternativou. Zachránit matku je naopak morálním závazkem.⁷⁹²

Jinou situaci představuje, když někdo argumentuje pomocí tzv. medicínské indikace, která má sloužit jako důvod pro zrušení protiprávnosti potratu. Myslí se tím medicínská nouzová situace ženy, při níž s pomocí lékařů žena hodnotí svůj zdravotní stav, když se jí narodí nemocné dítě nebo dítě s postižením. Nezhledňuje se situace dítěte, ale jeho působení na životní možnosti matky. Takové hodnocení matky zahrnuje nebezpečí hodnocení života dítěte jako života, který nestojí za to, aby byl žit. Zde nemá být omezena lhůta týdne těhotenství, v němž je legální potrat provést. Jde tedy o to, aby se nenarodilo dítě, které je schopno žít a je součástí ochrany života. Těžko hovořit u takového politického kompromisu o etickoprávním konsistentním a koherentním modelu ochrany života vycházejícího z lidské důstojnosti.⁷⁹³

Nedorozumění diskusí o statusu embrya, které proti sobě staví jen ochranu života embrya a svobodu volby těhotné ženy, spočívá také v tom, že nezhledňuje zásadní otázku, která se ptá na vlastnosti nebo charakteristiky, na základě nichž jsme povinováni nějaké bytosti brát na ni morální ohled, tedy zda a proč máme morální zodpovědnost i vůči embryím. Právní úpravy ukazují na fakt, že není pohled na embrya morálně neutrální. Bude rozdíl, jestliže nějaká teorie či koncepce s ohledem na morální status nejen embrya bude odpovídat na otázku, zda, v jakém ohledu a v jaké rozsahu náleží nebo nenáleží bytosti morální zohlednění, zda z morálního hlediska, které vychází z morálního statusu této bytosti, nebo z významu, který má nějaká entita pro druhé entity, jimž morální status náleží.

Pro těhotnou ženu může být embryo důležité, což ale nevypovídá nic o tom, zda mu náleží bezpodmínečná morální hodnota (tedy nezávislá na hodnocení této těhotné ženy). Ten, kdo by při hledání morálního statusu embrya sledoval hlavně zájmy, se nevyhne otázce, kdo je nositelem zájmů a proč a jak je možno takové zájmy zvažovat. Jestliže bude odůvodnění morálního statusu stavět například na vzájemném zřeknutí se agrese (takto postupují tzv. kontraktualistické teorie), budou vyloučena například právě embrya a lidé v kómatu. Dále se setkáme s odůvodněním,

⁷⁹² Srov. tamtéž, s. 529.

⁷⁹³ Srov. Mieth Dietmar: *Grenzenlose Selbstbestimmung?*, s. 76-77.

keré nabízí příslušnost k druhu (*homo sapiens sapiens*) jako morálně relevantní vlastnost či charakteristiku. Ovšem taková biologická příslušnost je morálně neutrální a není vhodná jako důvod pro uznání morálního statusu. Dalším přístupem odůvodnění, jak jsme se ho dotkli na jiném místě, je způsobilost trpět, vnímat bolesti, být zranitelný, potřebný, koncipovat své zájmy. Morální status přidělí takový přístup jen těm, kdo mohou být nějak dotčeni či zraněni jednáním druhých. Opět se nedostane na embrya a také se nevysvětlí, proč by vůči zahrnutým bytostem měl někdo brát ohled na jejich zranitelnost, utrpení, potřebnost a zájmy. Dále se odůvodnění může zakládat na způsobilosti praktického rozumu a jednání a morální status se označí, jak jsme uvedli jinde, jako důstojnost a práva. Ani tím ale není jasné, kdo tam patří, zda se jedná i o ty výskyty lidského života, které mají potenci dojít k takovým způsobilostem. Je zřejmé, že se tato otázka týká i embryí.⁷⁹⁴

16.11 Příklad problematiky výzkumu na kmenových embryonálních buňkách

Jestliže důsledně a konsistentně přijímáme univerzalitu lidskoprávního principu lidské důstojnosti jako výrazu fundamentálně bezpodmínečného uznání druhého a respektu k němu kvůli němu samému, nemůžeme ji zároveň vykazovat s odstupňovaným přiznáním či platností. Je-li dále jedním z centrálních základních práv vyplývajících z lidské důstojnosti právo na život, nelze jej zvažovat například se svobodou výzkumu či jeho očekávaným terapeutickým účinkem a obětovat právo na život takovému výzkumu. Náleží-li embryu od početí status lidské důstojnosti, není možné jej instrumentalizovat například pro výzkumné účely či očekávání druhých.⁷⁹⁵

16.11.1 Požadavky legality

Problematika spotřebního (embryo se přitom zničí) výzkumu na embryonálních kmenových buňkách patří k hlavním kontroverzním i politickým tématům, které jsou spojeny s počátkem lidského života a morálně-právním statutem lidského embrya. Proto je rovněž součástí právní úpravy, kterou si nyní nastíníme. Vyše jsme

⁷⁹⁴ Srov. Düwell Marcus: *Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche*, s. 100-106.

⁷⁹⁵ Srov. Dabrock Peter / Lars Klinnert: *Verbrauchende Embryonenforschung: Kommt allen Embryonen Menschenwürde zu?*, s. 53-54.

zmínili Díl 5. Trestné činy související s neoprávněným nakládáním s lidskými tkáňmi a orgány, lidským embryem a lidským genomem, který náleží do Hlavy I. Trestné činy proti životu a zdraví. Tento díl obsahuje § 167 Nedovolené nakládání s lidským embryem a lidskými genomem. Tento trestný čin byl zařazen v návaznosti na zákon č. 227/2006 Sb. o výzkumu na lidských embryonálních kmenových buňkách a souvisejících činnostech, a v souladu s čl. 18 Úmluvy o lidských právech a biomedicíně („*Výzkum na embryích in vitro: 1. Pokud zákon umožňuje provádět výzkum na embryích in vitro, musí být zákonem zajištěna odpovídající ochrana embrya. 2. Vytváření lidských embryí pro výzkumné účely je zakázáno.*“)

Proto nejprve nahlédneme do příslušného zákona z roku 2006 a následně se seznámíme s uvedeným trestním činem.

Výzkum lze provádět jen na dovezených liniích lidských embryonálních kmenových buňek a na liniích získaných z nadbytečných embryí ve zdravotnických zařízeních v ČR, v nichž se provádí asistovaná reprodukce. Liniemi se rozumí všechny takové buňky, které jsou uchovávány v kulturách nebo jsou v návaznosti na ně skladovány v kryokonzervované formě. Lidskými embryonálními kmenovými buňkami se rozumí všechny pluripotentní kmenové buňky, které pocházejí z lidských preimplantačních embryí vytvořených mimotělně. Pluripotentními buňkami se myslí všechny ještě nediferencované (tedy ještě nespécializované) kmenové buňky, které se mohou dělit a vyvíjet v embryonálním stádiu (po stádiu cca 8 buněk, do té doby se hovoří o totipotentních buňkách, z níž nebo z nichž může vzniknout úplný organismus) za vhodných podmínek do libovolného druhu tělesných buněk. Tyto pluripotentní buňky se získávají z tzv. blastocyst cca 5 dnů po umělému oplodnění ve zkumavce. Embryo jako takové se tím zničí. Nadbytečným embryem se označuje embryo vytvořené metodou mimotělního oplodnění pro účely asistované reprodukce, které nebylo pro tyto účely použito. Lidským embryem se rozumí totipotentní buňka nebo seskupení takových buněk, které jsou schopny se vyvinout v lidské individuum. Zákroky k vytvoření lidského embrya lze konat jen za účelem jeho přenesení do ženského organismu v rámci asistované reprodukce. Vytvořit tedy takové embryo za jiným účelem, tzn. i za účelem výzkumu, znamená dopustit se trestného činu.

K podmínkám povoleného výzkumu patří zjištění, že „*výzkum slouží k získání vědeckých poznatků nebo k rozšíření lékařských poznatků při vývoji diagnostických, preventivních nebo terapeutických postupů, které lze aplikovat na člověka*“,

a nelze jich dosáhnout jiným způsobem; výzkumný projekt musí být také „eticky přijatelný“ (§ 4).

Předmětem ochrany výše zapsaného trestného činu dle § 167 je „zájem na ochraně lidských embryí, lidských embryonálních kmenových buněk a jejich linií, lidského genomu a zdravého vývoje lidské populace (...) Tím také toto ustanovení chrání lidský život a zdraví každého lidského jedince (...) Zprostředkovaně je tím chráněn i lidský život ještě před narozením.“⁷⁹⁶ Je zde snad patrná snaha zákonodárce chránit lidská embrya a život před narozením. Zákon je přitom vždy určitým odborným a politickým kompromisem. Zajímavá je poznámka o etické přijatelnosti výzkumného projektu, který se předkládá v souvislosti se žádostí o výzkum na lidských kmenových embryonálních buňkách. V rámci legálních podmínek se zde hovoří ještě o legitimitě spojeného výzkumného záměru. Bližší vymezení etické přijatelnosti nenajdeme. Můžeme aspoň konstatovat, že pro ty, kdo zde budou aplikovat jádro normativního obsahu principu lidské důstojnosti a argumentovat tak zákazem používat lidství jen jako prostředek (embryo se zničí, zbaví se života, a není možno jej proto dávat na váhy se zájmy vědy ani s jinými nemocnými, jimž by výzkum mohl případně v budoucnosti prospět) pro účely druhých, bude i výzkum na nadbytečných embryích eticky nepřijatelný a nebudou už řešit etickou přijatelnost daného výzkumného projektu. Za nelegální i nelegitimní se proto shodně považuje vytváření embryí k pouhým výzkumným účelům.

Shoda bude vycházet ze zákazu úplné instrumentalizace existence embryí, která by byla vytvořena za účelem výzkumu, nechtěna tak kvůli sobě sama a zničena, s čímž se již počítá předem.

16.11.2 Intence, cíle, prostředky i následky

Zde není prostor pro to, abychom se zabývali všemi biologickými aspekty – které také samozřejmě patří do etické analýzy – této problematiky, tzn. např. pro které nemoci (Parkinsonova, roztroušená skleróza, poškození srdečního svalu) je s jakou pravděpodobností výhled na léčbu, jak vysoké je spojené riziko rozvoje nádorových buněk, imunologické reakce a možnosti jejich překonání, jaké možnosti mají a jak jsou zohledňovány alternativy tzv. adult či indukovaných lidských kmenových buněk (kmenové buňky získané z vlastního těla, např. z kostní dřeně) nebo kme-

⁷⁹⁶ Šámal Pavel a kol.: Trestní zákoník II. Komentář. 1. vydání, s. 1507-1508.

nové buňky z pupečnickové krve a její uchování, zejména v případech dědičných onemocnění v rodině. S tím souvisejí výhody a nevýhody i nejistota, zda je opravdu dostatečně prokázán nepřekonatelný rozdíl těchto pluripotentních embryonálních kmenových buněk od totipotentních.

Spíše si v hlavních obrysech načrtne me způsoby a logiku probíhající etické argumentace. Objeví se nám přitom již výše představené eticko-právní nástroje v kontextu lidských embryí, lidského života před narozením vůbec, lidské důstojnosti a centrálních lidských práv, zejména pak práva na život.

Je možno rozumět očekáváním a nadějím vědců, lékařů, a především samotných pacientů s určitým onemocněním a jejich příbuzným, které spojují s výzkumem na lidských embryonálních kmenových buňkách s ohledem na léčbu daných nemocí. Nicméně může dojít k zúžení a myšlení jen na své zájmy, jestliže tito aktéři vidí problematiku pouze ze své perspektivy. Je zde přece jen také embryo, z něhož se buňky mají získávat a které se (prozatím) musí zničit. Jedná se také znovu o kontext právního státu a snahu o konsistentní eticko-právní argumentaci. Využijeme i pravidla zodpovědného etického posouzení, které zahrne intenci jednání, oprávnění cílů, přezkoumání prostředků, zodpovědnost za následky. Chceme mít na paměti práva a povinnosti všech zúčastněných (rodičů, resp. dárců embrya, embrya, vědců, budoucích pacientů), různá dobra (lidský život, zdraví, svoboda bádání). Půjde nám o vnitřní stránku jednání, totiž podle cíle, k němuž se vykonává, i o stránku vnější, tedy ve smyslu toho, co se koná. Půjde dále i o přezkoumání prostředků, které mají sloužit k uskutečnění záměrů.

Dochází-li ke zvažování všech dober, práv a povinností, neopomeneme uvést pravidlo přednosti, podle něhož má v případě konfliktu přednost zachování elementárních práv před realizací jinak o sobě žádoucích hodnot. Ochrana fundamentálního práva na život embrya dostává přednost před očekávanými pozitivními následky výzkumu pro druhé (zejména pro nemocné). Zapojíme i známé zásady z obecné etiky, biomedicínské etiky a lékařského étosu, a sice *primum nil nocere* (nejprve neškodit) a *beneficence* (konat dobro, prospívat). Nastává-li kolize mezi pozitivní povinností pomoci (zde možným potenciálním pacientům v budoucnu či budoucí generaci) a negativní povinností nekonat (zde nezabít nevinný život), přiznává se přednost zásadě nepoškodit embryo, jež je jinak zničeno.

Zase se nám vrací morálně-právní status embrya a z něho pocházejících embryonálních kmenových buněk. U statusu embryonálních kmenových buněk bude

vhodná momentální zdrženlivost z obou stran, a to ze strany těch, kteří podporují výzkum i za cenu likvidace embrya (důležitý poznatek ohledně původu těchto buněk a jejich linií), protože poukazují na skutečnost, že jde pouze o pluripotentní buňky, které se nemohou vyvinout do individua (způsobilost vlastní autopoietické organizace do uspořádaného celku schopného vývoje) jako ty totipotentní. Ovšem existují vědecké poznatky, které by mohly takové závěry zpochybnit. Proto i zdrženlivost ze strany těch, kteří by tím chtěli argumentovat proti využití takových pluripotentních buněk. Vezme-li se důsledně v potaz univerzálnost lidské důstojnosti a z ní vycházející elementární lidské právo na život, resp. na jeho ochranu, i (minimálně prozatím) nutné zabití embrya pro získání embryonálních kmenových buněk, vyjde závěr, že zde dochází k instrumentalizaci embrya a tedy k porušení lidské důstojnosti, kterou není možno zvažovat proti hodnotě výzkumných cílů a jejich potenciálního medicínského užitku.⁷⁹⁷

16.11.3 Snížený morálně právní status nadbytečných embryí s refinalizací?

Zvažování povinnosti chránit embryo s dobrem zdraví jeho samotného nebo hlavně pak těch, kteří někdy mohou z výzkumu na něm mít prospěch, zaslouží kritiku i z hlediska ochrany života v tom smyslu, že přece neexistuje ochrana života, od níž bychom mohli upustit, a to kromě výjimečných nouzových případů, kdy stojí život proti životu.⁷⁹⁸

Proto se setkáme se způsoby argumentace a zněním zákona, které považují za legitimní a legální provádět tento výzkum na tzv. nadbytečných či osiřelých embryích, která byla původně vytvořena za účelem asistované reprodukce, v rámci níž se již neuplatní (nedojde k implantaci do těla matky). Jsou tak prý podle toho odkázána k bytí beze smyslu, ke smrti, a proto je jednak není možno poškodit a dále je možno jim poskytnou skrze účast na výzkumu, a tím medicínském pokroku, nový smysl existence, když se tím změní určení jejich existence (někdy se používá v této souvislosti výraz refinalizace).

Argument tzv. šikmé plochy není stěžejní, nicméně se můžeme ptát, jestli není nebezpečná argumentace v souvislosti s (nevinným) lidským životem, který již

⁷⁹⁷ Srov. Schockenhoff Eberhard: *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*, s. 444-450.

⁷⁹⁸ Srov. Mieth Dietmar: *Grenzenlose Selbstbestimmung?*, s. 79.

nená být určen k životu? Důvodem sníženého statusu a ochrany tzv. nadbytečných embryí je fakt, že jsou nadbytečná či osiřelá (nepřijatá k implantaci). Současně se vykazuje tato nadbytečnost či osiřelost jako závislá na jednání. Proto poukazují někteří na argumentaci, jež se točí v kruhu, protože „*si tím člověk sám sobě pouze prostřednictvím svého jednání poskytuje legitimaci k použití embryí*“.⁷⁹⁹

Dále lze namítat, že se takové embryo bez výhledu a odsouzené k zániku, ale nestává náhle věcí bez práv (právních i morálních). Jejich nerespektování přece nemůže být jen tak ospravedlněno tím, že se mu už nemůže uškodit, když je smrt nevyhnutelná. Představme si, kdybychom takto stejně uvažovali v případě například umírajících pacientů v bezvědomí, na nichž by se proto prováděly bez jejich souhlasu experimenty s následkem smrti. Proto se považuje za eticky přijatelné zplodit embryo *in vitro* za účelem těhotenství s tím, že dostává stejné šance na vývoj jako embryo zplazené v těle matky. Proto se také doporučuje zplodit jen takové množství embryí, které se pak implementují, nebo jejich adopte neplodnými páry. Opačně argumentují ti, kdo vycházejí z nutného předpokladu přijetí či nepřijetí rodiči a dle toho přiznávají embryu v případě nepřijetí určitý respekt, ne ale plnou ochranu. Tento akt přijetí rodiči teprve pak propůjčuje embryu status lidského bytí ve smyslu důstojnosti a z něho vycházející omezenou ochranu. Embryo mimo tělo matky dle takového pojetí nemá právo na život a na vývoj bez překážek, ale vzhledem k možnému budoucímu statusu důstojnosti se považuje za čekatela na tato práva. Proto také pro zastánce takového přístupu neexistuje žádný morální problém či bezvýhodné dilema ve vztahu k nadbytečným či osiřelým embryím. Ovšem taková argumentace je vystavena otázkám, které poukazují na podmínku možnosti přiznání nějakého odstupňovaného respektu přežití embrya a nezodpovězenou námitku „*proč by měly být instrumentalizace extrakorporálního embrya a jeho zničení za účelem výzkumu slučitelné s jeho sníženou ochranou nebo morálním respektem, který se pohybuje někde pod úplným respektováním, který je možno prokázat až narozenému člověku*“.⁸⁰⁰

⁷⁹⁹ Maio Giovanni: Zur Begründung der Schutzwürdigkeit des Embryos e contrario. In: ders/H. Just: Die Forschung an embryonalen Stammzellen in ethischer und rechtlicher Perspektive, Baden-Baden, 2003, s. 173.

⁸⁰⁰ Srov. Schöckenhoff Eberhard: Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, s. 456-458, zde 457.

16.11.4 Hranice argumentace lidskoprávního standardu

Chce-li někdo v případě nadbytečných či osiřelých embryí – vlastně i všech embryí – argumentovat pomocí lidskoprávních dokumentů Úmluvy o lidských právech a biomedicíně a Všeobecnou deklarací o bioetice a lidských právech, může vyvodit dle naší interpretace protichůdné závěry a ukázat tak na určité hranice a slabiny takových dokumentů.

Zdůrazní-li například z Úmluvy Článek 2 – Nadřazenost lidské bytosti a jeho znění „*Zájmy a blaho lidské bytosti budou nadřazeny zájmům společnosti nebo vědy*“ a doplní-li konstatováním z preambule potřebou „*respektovat lidskou bytost jednak jako jednotlivce, a zároveň jako člena lidského rodu a uznávající důležitost zajištění důstojnosti lidské bytosti*“; namítne mu odpůrce, že takovému embryu důstojnost neuznává a že je potřeba proto dát pragmaticky přednost hodnotám z preambule, které říkají, že „*pokrok v biologii a medicíně by se měl použít ve prospěch současné i budoucích generací*“ a že je potřeba „*mezinárodní spolupráce, aby celé lidstvo mohlo mít užitek z biologie a medicíny.*“

Stejně tak tomu bude při použití Všeobecné deklarace o bioetice a lidských právech. Někdo bude chtít podepřít a podpořit ochranu nadbytečných či osiřelých embryí například pomocí preambule, která konstatuje, že by měly být etické záležitosti „*zvažovány s náležitým respektem k důstojnosti lidské osoby a všeobecnou úctou k lidským právům a základním svobodám a jejich dodržování*“, že by vědecký a technologický rozvoj měl zohledňovat důstojnost lidské osoby a všeobecnou úctu k lidským právům; a může jmenovat základní principy dokumentu. Opět dostane odpověď, že je nutno nezapomínat na hodnoty svobody výzkumu, zájmů budoucích generací a lidstva a že v případě embrya, jež není nositelem statusu důstojnosti, převáží ony hodnoty či zájmy.

Někdo může být překvapen, že i texty spojené s pojmy bioetika a lidská práva nabízejí výklad, který pro mnohé nebude eticky přijatelný.

16.12 Závěrem: lidská důstojnost jako transcendentální veličina zaručující lidské bytosti od počátku existence oprávněnou ochranu

Je zřejmé, že existují různé návrhy, odkdy uznat lidskému životu před narozením status lidské důstojnosti a z ní vyplývajících základních práv, včetně zejména práva na život. Znamená to nejistotu ohledně takového stanovení a srozumění, pohybu-

jeme se přitom v napětí života a usmrcení. Proto můžeme upozornit na *etickou teorii tutorismu*, jež do takových případů vnáší zásadu, že je třeba zvolit řešení opatrnější, bezpečnější, tzn. ve prospěch ochrany života, tj. od početí.

Také bychom zde mohli aplikovat *zlaté pravidlo etiky*, které by mohlo vyzvat ke spravedlivému solidárnímu přístupu lásky k bližnímu a nabádat k tomu, že jestliže bych jako člověk narozený a žijící nechtěl, aby mě někdo v mém tehdejší prenatálním vývoji odstranil, nemohu to samé činit druhému v jeho kontinuálním vývoji, v nějaké fázi vývoje před narozením. A z hlediska pozitivního znění zlatého pravidla bych rád činil druhému v jeho prenatálním stádiu vše to, co je v jeho nejlepším zájmu, tzn. včetně náležité péče, ochrany, komunikace.

Můžeme se také ptát, zda se z něčeho může stát někdo, je-li stanoveno, odkdy je teprve nově vzniklý lidský život považován za osobu a do té doby proto není někým, ale vlastně „jen něčím“, např. pouhým shlukem či chuchvalcem buněk?

Vrátíme-li se ke Kantovu rozlišení *homo noumenon* a *homo phaenomenon* a navážeme-li přitom na předchozí téma spojené s etickoprávními otázkami ve vztahu k počátku lidského života, připomenou nám vykladači Kanta⁸⁰¹, že se není potřeba bát v souvislosti s diskusemi o tom, od kdy náleží nově vzniklé lidské existenci lidská důstojnost a lidská práva, námitek, které vyvozují z Kantova odůvodnění důstojnosti způsobilosti člověka k rozumové morálnosti, že tak embryím (a spolu s nimi například lidem se závažným mentálním postižením, kojencům), která nevykazují známky vědomí sebe sama, samostatnosti a zodpovědnosti, nepřiznávají lidskou důstojnost a lidská práva. Podle Kanta je totiž důstojnost uznána na základě *homo noumenon*, což znamená určení člověka jako člověka, jež má v sobě principiální způsobilost morálně jednat, která právě představuje transcendentální kvalitu každého člověka. Nezakládá tedy lidskou důstojnost v aktuální faktické biologické, sociální či psychologické způsobilosti morálně jednat, ani v aktuálních konkrétních projevech morálního jednání. Stránka *noumenon* není totiž empirickou vlastností, ale určením, jak zaznělo výše. Jestliže tento nálezk aplikujeme na problematiku uznání nebo nepřiznávání lidské důstojnosti a základních práv embryu, je Kant na straně uznání morálně-právního statusu osoby a právní subjektivity od početí.⁸⁰²

⁸⁰¹ Srov. Bielefeldt Heiner: *Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen*, s. 112-117.

⁸⁰² Srov. *tamtéž*, s. 113-114.

Doložíme si to přímo Kantovým textem: „Protože je zplozený osobou a je nemožné udělat si představu o zplození bytosti obdařené svobodou prostřednictvím fyzické operace: je tak v praktickém ohledu zcela správná a nutná idea pohlížet na akt plození jako takový, skrze něhož jsme nějakou osobu bez jejího souhlasu přivedli na svět (...) Rodiče nemohou své dítě zničit jako jmění (neboť ten nemůže být bytostí obdařenou svobodou) a jako své vlastnictví nebo taky jen ponechat náhodě, protože v něm získávají nejen světovou bytost, nýbrž světového občana, jenž jim nyní nemůže být lhostejný podle právních pojmů.“⁸⁰³

Jako počátek existence homo noumenon a uznání důstojnosti je stanoveno nutně zplození. Zde vzniká existence nové lidské bytosti, u níž nelze hovořit o předchozím časovém vývoji. Platnost lidské důstojnosti jako transcendentální veličiny nemůže dle tohoto pojetí záviset na jakýchkoli empirických podmínkách či předpokladech, mezi nimiž nejčastěji zaznívají z oblasti biologického a sociálního vývoje nidace, činnost mozku, schopnost žít mimo dělohu matky, narození apod. Každá lidská bytost je dle Kantova výkladu „v každém stádiu své existence aktuální osobou, protože je v každém stádiu nezměnitelně homo noumenon, zatímco se všechny biologické a sociální změny nebo vývoje, jimž je bytost podrobena, týkají jen phaenomenon-stránky její existence, jež je pro přiznání lidské důstojnosti irrelevantní“.⁸⁰⁴

Kantův přístup a jeho výklad se vyhýbají tomu, že z biologické či přírodní danosti či aktu odvodí automaticky něco etickoprávně normativního. Styl, kdy někdo právě z toho, co je, odvozuje to, co má být, se označuje za naturalistický chybný závěr. Tím neoslabujeme důležitost znalosti různých vědeckých disciplín a jejich poznatků pro teologickoetickou reflexi. Ba naopak, teologická etika je disciplína, která se nejprve učí od zástupců daných disciplín a dotazuje se jich (např. v kontextu úvah o embryích embryologů, lékařů, přírodovědců apod.) a následně přichází se svými nástroji, aby se mohl hledat a stanovit humánní výstup.

Důsledné užití normativního univerzalizmu lidské důstojnosti a Kantova morální filozofie nás spolu se snahou o poctivou a konsistentní argumentaci i právní

⁸⁰³ Kant Immanuel: Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil, AA VI. Berlin, 1907, s. 280-281.

⁸⁰⁴ Rothhaar Markus: Menschenwürde und Menschenrechte in der Bioethik. In: Frewer Andreas/Stephan Kolb/Kerstin Krása (Hg.): Medizin, Ethik und Menschenrechte. Geschichte – Grundlagen – Praxis, s. 117.

jistotu přivedlo k uznání lidské důstojnosti a z ní vyplývajících centrálních práv od začátku vzniklé nové existence lidského života. Nešlo v tuto chvíli o to zohlednit všechny aspekty a okolnosti problematiky, ale jen o ukázkou role a postavení principu lidské důstojnosti a důvodu platnosti lidských práv, tedy lidské důstojnosti, v jedné z oblastí, v nichž dochází k závažným rozdílným důsledkům při její aplikaci. K důsledkům, které se týkají ochrany lidského života v jeho nejranější a nejzranitelnější fázi. Morálně-právní status embrya představuje totiž centrální důvod různých přístupů a důsledků v oblasti eticko-právních diskusí ve vztahu k počátku lidského života, ať už jde o potraty, o výzkum na embryonálních kmenových buňkách, o preimplantační diagnostiku či asistovanou reprodukci.

Role a postavení lidské důstojnosti a z ní vycházejících základních práv a povinností je zde neopominutelná v rámci právního státu a pluralitní společnosti. Představení této argumentace chtělo přispět – i přes trvající různé nesmiřitelné pozice – k možnosti věcné, pokojné argumentace s úctou k ostatním účastníkům diskusí a k ocenění konsistentní, poctivé, důsledné argumentace, která se tak nemusí odehrávat v rozmezí toho, že někdo je proti a někdo je pro (např. potraty). Současně je potřeba přiznat a uvádět, že se pomocí pouhé argumentace lidskou důstojností nevyřeší a nesladí všechny výzvy spojené s vývojem nových biotechnologií. Princip lidské důstojnosti totiž nefunguje jako princip dedukce, z něhož by se automaticky odvozovaly konkrétní mravní normy.

Proto můžeme na konci těchto úvah předložit k reflexi racionální závěr italských a českých autorů v dosud jediné české publikaci s tématem věnujícím se etickým otázkám souvisejícím s lidským embryem. Na základě prohlubujícího se vědeckého poznání a filozofické argumentace dospívají k tomu, že „*lidské embryo představuje plnohodnotného individuálního člena lidského druhu, od svého vzniku až do smrti je osobou obdařenou základními lidskými právy, a mělo by se proto k němu takto přistupovat*“.⁸⁰⁵

⁸⁰⁵ Černý David, Martina Jurigová: Lidské embryo v perspektivě bioetiky. In: David Černý a kolektiv: Lidské embryo v perspektivě bioetiky, s. 57.

Problematika lidsky důstojného umírání

17.1 Úvodem

V rámci rozhodování a jednání spojenými s koncem lidského života se setkáme s různými pojmy a argumenty. Nejčastěji se celá problematika zahrne pod nadpis „*eutanázie*“ a třeba se o ní hlasuje v kontextu veřejného mínění, hlavně ve smyslu „*pro a proti*“, aniž bychom ale často rozuměli tomu, co se pojmem myslí. Z nejčastějších argumentačních nástrojů můžeme jmenovat právo na sebeurčení a autonomii pacienta, soucit, milosrdenství vzhledem k utrpení, étos lékaře a cíle medicíny, kvalitu života, právní systém a paliativní péči. Samozřejmě pravidelně zaznívá odvolávání se na pojem lidské důstojnosti s tím, že jej ale často zavádějí protichůdné strany, které z něj vyvodí rozdílné důsledky. Objevíme i spojení důstojné umírání a dokonce důstojná smrt, za nimiž se ale skrývají různé představy. Vzhledem k silnému postavení pojmu lidské důstojnosti v biomedicínsko-eticko-právně-politicko-teologických diskusích a s ohledem na fakt, že princip lidské důstojnosti a z ní vycházejících lidských práv nemůže nemít ani v této pro všechny životně závažné oblasti své místo, načrtneme si roli lidské důstojnosti a základních práv nevléčitelně nemocných a umírajících osob. Nepůjde zde o snahu o nějaké systematické pojednání problematiky otázek spojených s koncem lidského života. Ani nemáme prostor pro to, abychom u různých forem, typů a situací spojovaných s pojmem *eutanázie* uvedli příklady-kasuistiky, které jsou součástí přednášek.

17.2 Pořádek v základních pojmech

Nejprve si přece jen představíme některé základní pojmy. Pod současným pojmem *eutanázie* budeme rozumět usmrcení nevléčitelně nemocného nebo umírajícího pacienta na jeho žádost prostřednictvím lékaře jako třetí osoby (např. pomocí smrtelné dávky nějakého léku se vědomě a záměrně pacient usmrtí), a to za přesně právně vymezených podmínek. U přesněním vymezení pomocí výraziva nevléčitelně nemocných a umírajících a poté prostřednictvím lékaře a za přesně daných právních podmínek má své opodstatnění už proto, že se chceme vyvarovat některých uváděných definic, které vymezují *eutanázii* jako usmrcení pacienta na jeho žádost, což pak může u někoho budít dojem, že se jedná o pacienta s jakoukoli

diagnózou a prognózou a že by to mohl vykonat kdokoli. Takové obecné a široké definování by bylo mnohem liberálnější a nebezpečnější než jsou právní úpravy některých států, které za přesně daných právních podmínek umožňují lékařům vykonat eutanázii, aniž by za to byl trestněprávně stíhán. Proto také nelze mluvit o tom, že např. v Holandsku či Belgii je eutanázie legální. Je to stejně zavádějící a nepřesné, jako když někdo říká, že jsou potraty legální. Není tomu tak. V obou případech pouze nebude lékař za právně daných podmínek trestněprávně stíhán. K právnímu státu totiž patří silná ochrana (nevinného) lidského života.

Různých aspektů a nebezpečí definování pojmu eutanázie si je vědoma i Světová lékařská asociace (WMA), jež eutanázii vymezuje takto: „*vědomé a úmyslné provedení činu s jasným záměrem ukončit život jiného člověka za následujících podmínek: subjektem je kompetentní informovaná osoba s nevléčitelnou chorobou, která dobrovolně požádala, aby její život byl ukončen, jedná jí ví o stavu této osoby a o jejím přání zemřít a páchá tento skutek s prvořadým úmyslem ukončit život této osoby a skutek je proveden se soucitem a bez osobního zisku*“.⁸⁰⁶ Deklarace WMA z října 1987 prohlašuje: „*Eutanazie, to je čin promyšleného ukončení života pacienta, byl i na pacientovu vlastní žádost nebo na žádost blízkých příbuzných, je neetická. To nezabraňuje lékaři, aby respektoval přání nemocného nechat proběhnout přirozený proces umírání v konečné fázi choroby.*“⁸⁰⁷

Odlišíme jej také od pojmu *asistované suicidium (sebezabití)*, kterým vyjádříme jednání, jež pomůže pacientovi se zabít, když toho sám není schopen a přeje si zemřít s takovou asistencí. Světová lékařská asociace (WMA) se k asistovanému suicidii vyjádřila v roce 1992 takto: „*Asistované suicidium za pomoci lékaře, stejně tak jako je tomu v případě eutanazie, je neetické a musí být odsouzeno lékařskou profesí. Lékař jedná neeticky tehdy, je-li jeho asistence úmyslná a promyšlená, s cílem umožnit jedinci ukončit svůj vlastní život. Nicméně právo odmítnout léčbu je základním právem nemocného a lékař nejedná neeticky dokonce ani tehdy, když respektování tohoto přání má za následek smrt pacienta.*“⁸⁰⁸

Běžně se k pojmu eutanázie při snaze rozlišovat a oddělovat přidávají výrazy „*aktivní*“, čímž se označuje to, co jsme výše vymezili jako eutanázii. Správně

⁸⁰⁶ <http://www.wma.com> (17. 3. 2012)

⁸⁰⁷ Munzarová Marta: Eutanazie, nebo paliativní péče?, Praha: Grada, 2005, s. 56.

⁸⁰⁸ Tamtéž.

očekáváme, že asi přijde i „pasivní“, která popisuje jednání, jež vědomě a záměrně směřuje k ukončení života pacienta (např. se neprovedou či ukončí opatření, která prodlužují život pacienta: ukončí se dialýza ledvin u pacienta s pokročilým selháním orgánů; odpojí se umělá výživa nebo dýchání u pacienta s nevratným stavem) a je objasňováno tím, že nezamýšlí bezprostředně zabití pacienta, ale počítá s úmrtím jako posledním důsledkem jednání lékařů. Označení „aktivní“ má často vystihovat konání a „pasivní“ zase spíše nekonání. Oprávněně namítne kritika, nakolik je méně aktivní odpojení přístroje než píchnutí injekce a že přece někdy může být neprovedení oživení nejen dovoleno, ale dokonce přikázáno, a jindy zase neposkytnutá pomoc vinou. Proto může být vhodné místo tzv. „pasivní eutanázie“ používat například ukončení, omezení či nezahájení marné či neúčelné léčby, kdy jde o to, aby se pacientovi v daném objektivně a zodpovědně konstatovaném stavu umožnilo či dovolilo legitimně zemřít. Výraz „pasivní“ totiž také označuje situaci a okolnost, kdy pacient projeví svou vůli tím, že nedá či stáhne souhlas k léčbě. Vždy zde dochází k orientaci podle vůle pacienta. Nejedná se na rozdíl od „aktivní přímé“ eutanázie o zabití druhé osoby. Často diskutované závažné téma v této souvislosti představuje otázka, zda je přípustné odpojit u pacientů, kteří se po úraze či nějakém závažném onemocnění už neproberou z kómatu (ireversibilní stav), umělou výživu, jež probíhá prostřednictvím tzv. PEG-sondy (perkutánní endoskopicky kontrolovaná gastrostomie). Tematizována je otázka, zda tato umělá výživa patří k tzv. bazální péči, nebo k mimořádným prostředkům péče („*media extraordinaria*“).

Dalším výrazivem v této oblasti je „*přímá*“ a „*nepřímá*“ eutanázie. Přímou se míní eutanázie, jak jsme ji představili výše. Často se proto v tomto smyslu setkáme se spojením „*aktivní přímá eutanázie*“. Forma „*nepřímé eutanázie*“ se předkládá pro medicínské zákroky, které podají vysoké dávky léků na tlášení bolesti a počítají i s možným zkrácením života pacienta jako s vedlejší účinkem (např. při pokročilém tumoru plic a souvisejícím symptomu závažné dušnosti-dechové nedostatečnosti se podají potřebné dávky morfia k jejímu snížení, které mohou přivodit zástavu dechu a způsobit smrt). Úmyslem je tlášet bolest či pomocí sedativ uvést do klidu, a tím do stavu podobnému kómatu, přičemž ale nejde primárně o bezvědomí napořád, proto se někdy hovoří o paliativním použití sedativ („*palliative Sedierung*“) a hlavní indikací jsou symptomy spojené s terminálním stádiem nemoci, které nelze už jinak kontrolovat a zvládat. Nejde tedy o to zabít. Opět vidíme, že nemusí být vhodné spojovat tyto postupy s pojmem eutanázie.

Pojem eutanázie si prošel dějinnou proměnou obsahu, který se vyvíjel od antiky a jejího původního významu *eu thanatos* (dobrá smrt, tzn. nenásilnou, bez útrap, bez předcházející vleklé nemoci, které mohl někdo hledět vstříc s připraveností a vyrovnaností a v důstojnosti; dokonce byla dobrá smrt spojována s výrokem, že koho bohové milují, ten umírá mladý; tzn. že se pohybujeme někde v 5. až 4. stol. př. Kr.), který ji měl vymezit proti těžkému umírání; přes v této době doporučované zabíjení nevléčitelně nemocných a fyzicky i psychicky trpících, protože takové utrpení „ohrožuje jejich rozumové vědomí a přirozené mravní jednání, a tím připravuje člověka o rozhodující možnosti jednání“ (Platon, stoa). Hippokratova přísaha eutanázii vylučovala. Provádělo se také zabíjení dětí (tzv. infanticida). Proti všem takovým praktikám se stavěla žido-křesťanská tradice. I když je dochován překvapivý názor církevního otce Klementa Alexandrijského (cca 150-215), jenž na základě *imago Dei* odmítal sebezabití a vraždu, nicméně připouštěl, že by neměla být považována za vražedkyni matka, která zabila své dítě do 30. dne po narození.⁸⁰⁹

Obsah pojmu došel až k hrůznému zneužití nacistickým režimem v rámci jeho programu „*Euthanasie*“, který znamenal systematickou likvidaci lidí s postižením a nemocných za účasti různých profesí a na základě ideových východisek různých vědních disciplín (biologie, rasové hygieny, sociálního darwinismu, lékařské etiky, medicíny) a označoval ji jako „smrt z milosti“ („*Gnadentod*“) pro životy, které nestojí za to, aby byly žity („*Lebensunwertes Leben*“), či pro tzv. prázdná lidská pouzdra („*Menschenhülsen*“). Tento program pak byl předkládán jako systematické finanční odlehčení státu od tzv. balastních existencí.

Proto také není možné srovnávat současné přívržence zabití pacienta na žádost s aktéry nacistického programu „*Euthanasie*“. Je ale možné sledovat argumentaci a motivy této hrůzné akce a na podkladě bolestných zkušeností strukturního bezpráví sledovat význam a důležitost lidské důstojnosti a lidských práv lidí s postižením, nevléčitelně nemocných a umírajících, a vůbec význam eticko-lidskoprávního vzdělávání, resp. výchovy.

⁸⁰⁹ Srov. Friß Michael: „Kommt süßer Tod“ – Europa auf dem Weg zur Euthanasie? Zur theologischen Akzeptanz von assistiertem Suizid und aktiver Sterbehilfe, Stuttgart: Kohlhammer, 2008, s. 17-20.

17.3 Argumentace pomocí různých funkcí principu lidské důstojnosti

Řekli jsme, že se účastníci diskusí týkajících se otázek souvisejících s koncem lidského života různě odvolávají na lidskou důstojnost. Snažili jsme se ji výše v textu přiblížit. Při důsledné aplikaci univerzality principu lidské důstojnosti jsme došli k závěru, že ani fáze lidského života a ztráta či narušení vědomí, paměti, komunikace apod. nemohou být znaky či vlastnostmi, které by dovolovaly někomu neuznávat či upírat morálně-právní status označený lidskou důstojností a základními právy. Také bylo zřejmé, že princip lidské důstojnosti a z ní vycházející lidská práva nekončí jen u respektu a ochrany, ale znamenají také závazek zajišťovat potřebné předpoklady, podmínky a péči pro jejich naplňování a využívání. Jako jedno z hlavních témat v biomedicínskoeticko-právních otázkách se ukázal být vztah lidské důstojnosti a práva na život. Usoudili jsme, že potřeba je rozlišovat, ale neoddělovat.

V návaznosti na takové základy se nyní lehce dotkneme funkcí a výkladů lidské důstojnosti v oblasti problematiky eutanázie a redukce, omezení či ukončení terapie.

Můžeme se přidat ke stěžejní otázce a naznačit si v obrysech hlavní odpovědi na ni:⁸¹⁰ totiž co znamená dnes dobře umírat a přispívat k tomu, abychom důstojně, dobře (ve smyslu *eu thanatos*) umírali a zemřeli. Když tuto otázku položíme z druhé (negativní) strany, může vyznít jako starost o to, co je potřeba dělat, aby se zamezilo nedůstojnému odchodu ze života. V odpovědích nejčastěji zaznívají následující důrazy: rozsáhlejší a intenzivnější zavádění a využívání paliativní péče, přiměřenější zacházení s medicínskými prostředky (se zřetelem na rezignaci na léčbu či její ukončení, a tedy s ohledem na tzv. terapeutické přehánění; problém smysluplnosti a nesmyslnosti léčby či další léčby – tzv. futility debata; konstatování, že smrt není v každém případě porážkou; otázka kritérií a aktérů s ohledem na rozhodnutí o nezahájení či ukončení léčby: např. dialýza u těžce demenční osoby, kvalita života, vůle pacienta) a konečně tematizace zákonné úpravy napomáhání k sebezabití a zabití na žádost pacienta, jež nebude trestněprávně stíháno.

⁸¹⁰ Srov. Zimmermann-Acklin Markus: Die Achtung der Menschenwürde und der Menschenrechte bei der Begründung Sterbender – Überlegungen zur Sterbehilfe in der Schweiz, VSh-Bulletin Nr. 34, November 2007, s. 21 nn.; Srov. Zimmermann-Acklin Markus: Bioethik in theologischer Perspektive. Grundlagen, Methoden, Bereiche, Freiburg: Herder, 2010, s. 234-235.

17.3.1 Argumentace pomocí funkce ochrany i statusu

Argumentuje se přitom různými funkcemi principu lidské důstojnosti. Jednak se zdůrazňuje její funkce ochrany (ochrana života, nedotknutelnost lidského života) a dále funkce statusu (svoboda, autonomie). Vyvážené pojetí připomene, že se obě funkce musí vzájemně podmiňovat, aby nedocházelo k podřívání autority principu lidské důstojnosti. To mohou působit jednostrannosti při zdůrazňování některé z funkcí.

Pokud se totiž bude jednostranně prosazovat ochrana života a život jako absolutní dobro a vyloučí se autonomie pacienta, pak se ztratí ze zřetele zodpovědná svoboda, způsobilost praktického rozumu, a tím může zmizet sám důvod ochrany a docházet ke lpění na udržení jakékoli formy života.

Nebo se budou jednostranně přetěžovat znaky personality (autonomie, zájmy, sebeúcta, kvalita života), nepřiznávat lidskému životu žádná hodnota sama o sobě (resp. bezpodmínečnou morální hodnotu lidské bytosti), čímž se někteří lidé vyloučí, zejména ti nejslabší a nejzranitelnější, a tím se ale omezí svoboda všech a univerzalita lidské důstojnosti.

Střední proud představuje pozice, které se označují jako konsistentní etika života a úcta k životu. Názorně nám jako shrnutí poslouží následující tabulka, převzatá od švýcarského teologického etika Markuse Zimmermann-Acklin:

Interpretace principu lidské důstojnosti			
Vitalismus	Konsistentní etika života	Respekt k životu	Hodnota života
Lidský život je absolutní dobro	Lidský život je základní dobro	Lidský život má v sobě obsaženou hodnotu („intrinsic“)	Lidský život nemá žádnou v sobě obsaženou hodnotu
Absolutní ochrana života Autonomie je potlačena	Ochrana života jako prima facie-povinnost, příkaz konsistence Autonomie je důležitým kritériem	Dalekosáhlá ochrana života Autonomie získává zvláštní důležitost	Rozhodující je personalita (zájmy, autonomie, sebeúcta)
Zachování každého lidského života, tedy i v jeho nejporušenější formě	Nutné zvažování dober (futility-debata) Odmítnutí sebezabití a usmrcení na žádost	Významnost předchozího prohlášení pacienta Sebezabití jako svobodné právo, skepse vůči usmrcení na žádost	Relativizace zákazu zabíjet u ne-osob Přijatelnost napomáhání k suicidu a aktivní eutanázie
Zdůraznění ochrany života		Zdůraznění autonomie	

Lidskou důstojnost a lidská práva považuje neoddiskutovatelně za stěžejní principy pro oblast rozhodování spojeného s koncem lidského života i rakouská Bioetická komise Úřadu spolkového kancléře, která ve svém stanovisku označuje ochranu života (vedle práva na sebeurčení, principu solidarity a péče a spravedlnosti rozdělení) jako základní, univerzálně platný, a pro někoho dokonce nedotknutelný etický princip. Doporučuje jej nevykládat radikálně ve smyslu úplného relativního a připouští určité odchylky od absolutní ochrany života, když by to působilo vyčerpání všech dostupných možností medicínské techniky bez ohledu na okolnosti pacienta, protože by to mohlo přinášet nesmyslné prodlužování umírání a utrpení. Považuje za zbytečné prodlužování utrpení nevléčitelně nemocného či umírajícího pacienta a odvolává se také na pojetí smrti (úmrtí) jako zdařilého zakončení naplněného lidského života.⁸¹¹

Lidskou důstojnost, lidský život a právo na sebeurčení řadí mezi základní etické principy medicíny i Doporučení České lékařské komory (dále jen ČLK) k postupu při rozhodování o změně intenzivní léčby na léčbu paliativní u pacientů nezpůsobilých vyjádřit svou vůli, které je klade vedle sebe v čl. 4 (Základní východiska) písm. d) v souvislosti s rozhodováním v průběhu zdravotní péče, a to s tím, že je potřeba je bezvýhradně respektovat, a ve znění a pořadí „*především lidský život jako nejvyšší hodnotu a právo na sebeurčení nemocných a uchování jejich lidské důstojnosti*“.⁸¹²

Z takového vyjádření není ale zřejmý vztah uvedených tzv. základních etických principů. Rovněž nemůžeme sdílet lidský život jako nevyšší etický princip či hodnotu, protože jej považujeme za sice velmi základní, ale jen dobro. Lidský život není a nemůže být etickým principem. Ochranu života či právo na ochranu života už pak můžeme vykazovat jako etické normy. Právo na ochranu života i právo na sebeurčení vycházejí z principu lidské důstojnosti a tím, že se obé respektuje a naplňuje, se „*uchovává*“ lidská důstojnost. Je vidět, že zacházení s těmito pojmy a jejich přiřazování působí určité potíže a vyžaduje hlubší reflexi.

⁸¹¹ Srov. Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt Österreich: Empfehlungen zur Terminologie medizinischer Entscheidungen am Lebensende, 27. Juni 2011, s. 4, in: <http://www.bka.gv.at/DocView.axd?CoblD=44491> (1. 2. 2012)

⁸¹² Doporučení představenstva ČLK č. 1/2010 k postupu při rozhodování o změně léčby intenzivní na léčbu paliativní u pacientů v terminálním stavu, kteří nejsou schopni vyjádřit svou vůli, in: <http://www.lkcr.cz/dokumenty-clk-190.html> (4. 2. 2012)

Stejně tak není vhodné zavádět lidskou důstojnost kategoriálně-subsiidiárně do předchozího písmena c), kde se řeší situace, v níž již nelze naplnit cíle intenzivní péče (tj. zachování života a zdraví pacienta) a v níž se tedy správně za nutné předkládá poskytnutí péče, „*kteřá vyloučí bolest, dyskomfort a strádání, umožní zachování lidské důstojnosti a uspokojování fyzických, psychických, sociálních a spirituálních potřeb*“. Vždyť přece i uspokojování všech potřeb odpovídajících celostnímu pojetí člověka je výrazem respektování, ochrany a zajištění lidské důstojnosti a princip lidské důstojnosti nestojí mimo ně. Totéž platí u zmírňování či vyloučení bolesti, dyskomfortu a strádání. A pak: nejde o umožnění zachování lidské důstojnosti, ta je dle lidskoprávních standardů neztratitelná, ale spíše – když už – o zachování lidsky důstojného průběhu terminálního stádia, k němuž ale právě přispívá obsah dané péče. Podobně lze namítat i vůči čl. 2 písmeno c), v němž jde o to zdůraznit „*etické aspekty poskytování intenzivní péče*“ a v němž se proto uvede „*zejména respektování předchozího rozhodnutí pacienta (pokud je známo), uchování lidské důstojnosti a zajištění maximálně možného komfortu nemocných*“. Opět můžeme připomenout, že medicínsko-eticko-lidskoprávní zásada informovaného souhlasu vychází z medicínsko-etického principu (druhého řádu) autonomie pacienta, který je odvozován z principu lidské důstojnosti, kterou nelze ztratit či odebrat a k jejímuž zajištění patří i zabezpečení komfortu nemocných.

O možném rozporu s Chartou práv umírajících se zmiňuje i projev lékařského étosu v ČR, a sice zmíněné Doporučení ČLK k postupu při rozhodování o změně intenzivní léčby na léčbu paliativní u pacientů nezpůsobitelných vyjádřit svou vůli, které v čl. 5 o základních principech takového rozhodování pod písmenem c) konstatuje, že v rozporu s Chartou práv umírajících a etickými principy medicíny je „*zahájení nebo pokračování jakéhokoliv léčebného postupu, který není odborně odůvodněný, kde neexistuje racionální předpoklad jeho příznivého účinku na celkový průběh onemocnění a kde rizika komplikací, strádání, útrap a bolesti převažují nad reálným klinickým přínosem zvoleného postupu*“.⁸¹³

17.3.2 Univerzalita principu lidské důstojnosti v kontextu nevléčitelně nemocných a umírajících

K univerzalitě lidskoprávního principu lidské důstojnosti a z ní vycházejících negativních i pozitivních práv se hlásí i lidskoprávní dokument, který se týká speciálně potřeb a oblasti života nevléčitelně nemocných a umírajících osob, když už ve své preambuli konstatuje, že „*Povinnost respektovat a chránit důstojnost všech nevléčitelně nemocných a umírajících osob je odvozena z nedotknutelnosti lidské důstojnosti ve všech obdobích života. Respekt a ochrana nacházejí svůj výraz v poskytnutí přiměřeného prostředí, umožňujícího člověku důstojně umíráni.*“⁸¹⁴

17.3.3 Konkretizace lidské důstojnosti: z ní odvozená základní práva nevléčitelně nemocných a umírajících

Pohlédneme-li na strukturu Charty práv umírajících, vidíme, že je vystavěna na dvou základních pilířích, a sice na vymezení základních práv, která jsou odvozena z lidské důstojnosti a ohrožena konkrétními faktory v této oblasti, a naopak na vymezení potřebných konkrétních kroků zajišťujících respektování a ochranu lidské důstojnosti. Autoři prokázali způsobilost konkretizovat princip lidské důstojnosti v konkrétní oblasti a zohlednit triádu lidskoprávních povinností. Text vykazuje i interdisciplinární spolupráci, zkušenosti z působení u nevléčitelně nemocných a umírajících a aplikaci fundamentálních i sociálně etických aspektů.

17.3.3.1 Faktory ohrožující základní práva

Připomeneme si jen vybraná sdělení dokumentu.

Z faktorů ohrožujících základní práva cílových skupin se objevují:

- Nedostatečná dostupnost paliativní péče a dobré léčby bolesti.
- Zanedbávání léčby fyzického utrpení a nebrání zřetele na psychologické, sociální a spirituální potřeby.
- Umělé prodlužování procesu umírání nepřiměřeným používáním medicínských postupů nebo pokračováním v léčbě bez souhlasu nemocného.
- Obavy nemocného ze ztráty autonomie, že bude závislým na rodině i institucích a stane se pro ně zátěží.

⁸¹⁴ Doporučení Rady Evropy č. 1418/1999 O ochraně lidských práv a lidské důstojnosti nevléčitelně nemocných a umírajících (Charta práv umírajících), in: www.umirani.cz, www.cestadomu.cz (21. 1. 2012).

- Nedostatečná alokace prostředků a zdrojů pro péči a podporu nevyléčitelně nemocných nebo umírajících.
 - Omezování život udržující léčby (*life-sustaining*) z ekonomických důvodů.
- Státy jsou proto vyzvány, aby zabezpečily odpovídající právní a sociální ochranu.

17.3.3.2 Respektování, ochrana a zajištění základních práv

Dokument doporučuje jednotlivým státům, aby respektovaly a chránily lidskou důstojnost těchto lidí prostřednictvím následujících tří okruhů opatření, které jsou pak rozvedeny do několika bodů:

- uznáním a hájením nároku na komplexní paliativní péči,
- ochranou práva na sebeurčení,
- zákazem úmyslného usmrcení těchto osob.

U prvního okruhu opatření můžeme vypíchnout doporučení uzákonit nárok na paliativní péči a zajistit paliativní péči a tláčení bolesti i tehdy, kdyby to znamenalo u příslušného jedince jako nežádoucí účinek zkrácení jeho života.

U druhého okruhu můžeme zmínit *informed consent*⁸¹⁵, tedy právo na úplnou, pravdivou, citlivě podanou informaci o zdravotním stavu a právo na přání nebýt informován. Dále zajistit, aby nebyla osoba ošetřována a léčena proti své vůli, že na ni nebude při rozhodování činěn nátlak, včetně nátlaku ekonomického. Je zde již zahrnut předchozí písemně pořízený projev vůle pacienta („*living will*“, „*Patientenverfügung*“) pro případy, kdy se nebude moci aktuálně vyjádřit. V této souvislosti se řeší případ, kdy činí rozhodnutí zmocněnec příslušné osoby, a konstatuje se, aby „*nebyla respektována taková rozhodnutí, která se opírají jen o všeobecné hodnotové soudy platné v příslušné společnosti a aby ve sporných případech bylo vždy rozhodnuto ve prospěch života a jeho prodloužení.*“ Zde autoři mimo jiné uplatňují zásadu *in dubio pro vita* (v případech pochybnosti ve prospěch života). Zajímavý je následný bod, v němž se uvádí, že se mají respektovat vyslovená přání

⁸¹⁵ Informovanému souhlasu je věnována kapitola II Úmluvy o lidských právech a biomedicině (1997) a Všeobecná deklarace o bioetice a lidských právech (2005) jej zařazuje mezi principy (čl. 6). *Informed consent* zde vystihuje, že je možno jakýkoliv preventivní, diagnostický a terapeutický lékařský zásah a vůbec jakýkoliv zákrok v oblasti péče o zdraví provádět pouze na základě svobodného a informovaného souhlasu dotyčné osoby, které k tomu byly předem poskytnuty adekvátní informace, které zahrnují účel a povahu zákroku, jeho důsledky a rizika. Takový souhlas může být danou osobou svobodně kdykoliv z jakýchkoli důvodů odvolán, a to bez jakýchkoli negativních důsledků a předsudků pro ni. Souhlas má být, pokud je to možné, vyjádřen. Pak se v obou dokumentech řeší ochrana osob, které nejsou způsobilé takový souhlas udělit.

týkající se určitých léčebných postupů, a to i bez ohledu na zásadní terapeutickou zodpovědnost lékaře, pokud ovšem nejsou v rozporu s lidskou důstojností. Analýza vyjádření by vyžadovala uvést nějaké příklady a situace a přiblížit, co bude znamenat rozpor s lidskou důstojností. Můžeme vše aspoň interpretovat tak, že lékař není vázán všemi přáními pacienta (nejen na základě svého svědomí a etosu povolání), protože v kontextu celého textu se považuje za porušení lidské důstojnosti zabití pacienta, které je v rozporu s ochranou práva na život, jež je odvozeno z lidské důstojnosti.

Takovému porozumění napovídá i další bod tohoto okruhu a následně další třetí okruh. Následující bod totiž vyzývá k zajištění toho, aby nebylo porušeno právo na život v případě, kdy není známo předchozí vyjádření vůle pacienta. Má se vytvořit seznam léčebných úkonů, které musí být zajištěny za všech okolností, a proto nesmí být zanedbány.

Konečně třetí okruh v souvislosti se zákazem úmyslného zabití těchto osob vyzývá s odvoláním na čl. 2 Právo na život Evropské úmluvy o ochraně lidských práv a základních svobod (dále jen EULPS), který praví, že „*Právo každého na život je chráněno zákonem. Nikdy nesmí být úmyslně zbaven života kromě...*“, k uznání práva na život. Dále se uvádí, že vyslovené přání nevyléčitelně nemocné nebo umírající osoby zemřít „*nezakládá v žádném případě právní nárok na smrt z ruky jiné osoby*“, ani „*legální ospravedlnění činností, které úmyslně způsobují smrt*“. Jedná se tedy o jasné neeutanázii a – čteme-li správně – i asistovanému sebezabití těchto osob.

Srovnáme-li pozice v tabulce a Chartu práv umírajících, vidíme, že lze obsah Charty zařadit do sloupce nadepsaného Konsistentní etika života. S takovým přístupem se setkáme nejčastěji i v teologickoetických reflexích a církevních stanoviscích.

17.3.4 Lidské právo na život nezahrnuje právo na smrt

Na EULPS a na Chartu práv umírajících se odvolává v souvislosti s lidskou důstojností a právem na život v oblasti eticko-právních otázek a v oblasti konce lidského života nevyléčitelně nemocných a umírajících i rozhodnutí Evropského soudu pro lidská práva (dále jen ESLP). Jedná se o pilotní rozhodnutí, jež poprvé posuzuje žádost o asistované sebezabití z pohledu několika článků Evropské úmluvy o lidských právech a základních svobodách, je významné i pro problematiku eutanázie a je závazné pro členské státy Rady Evropy. Volíme jej také proto, že je dostupný

velmi záslužný a potřebný český komentář k tomuto rozhodnutí, který zde představíme a využijeme.⁸¹⁶

Tento komentář se rovněž dotýká vztahů etiky a práva. Autorka například v uvedení do problematiky zdůrazňuje, že by etické zásady měly být „*podkladem, na němž je zákon stavěn*“. Před Závěrem svého článku pak souhrnně hodnotí význam rozsudku ESLP a konstatuje, že je rozhodnutí ESLP „*založeno na etickém základě, vyznívá ve prospěch práva na život a lidské důstojnosti. Zároveň vyjadřuje respekt k prožívanému utrpení (...) Je v souladu s požadavky na etické chování lékaře vyjádřenými v Hippokratově přísaze a etických kodexech. Respektuje hodnoty evropské civilizace mající kořeny v křesťanství a judaizmu.*“ V citaci jsme vynechali z našeho pohledu sporné a nejasné opakování lidské důstojnosti ve větě „*Zároveň vyjadřuje (...) a lidské důstojnosti*“. Vyznění ve prospěch lidské důstojnosti a práva na život přece zahrnuje a nevyklučuje respekt k lidské důstojnosti i prožívanému utrpení. V Závěru pak konstatuje, že by právní regulace měly vycházet z „*etických a morálních požadavků a prosazovat je*“. Pomíjíme konstatování článku z jeho části Uvedení do problematiky, které praví, že „*Etika neboli mravnost by neměla být v rozporu s právem*“. V rámci teologické etiky totiž pojmy etika a mravnost odlišujeme a konstatování krásně vybízí k dalším potřebným pojednáním o vztahu práva, etiky, mravnosti a morálek. Z našeho čtení článku také vyplývá, že se právo na lidskou důstojnost pokládá za jedno z lidských práv („*S otázkou eutanázie souvisí i některá ze základních lidských práv /.../ Zpravidla je chráněno právo na život, právo na sebeurčení a lidskou důstojnost.*“) Naše pojetí vychází z lidské důstojnosti jako premisy lidských práv. Je velmi cenné, když autorka článku dochází k závěru, že v nutných diskusích o dané problematice i možných řešeních „*jde o kvalitu života a důstojnost lidské bytosti*“.

Dostáváme se ke skutkové podstatě případu Pretty vs Spojené království. Paní Diane Pretty, 43 let, s diagnózou progresivní neurodegenerativní onemocnění motorických buněk centrálního nervového systému (tzv. amyotrofní laterální skleróza, ALS, pozn. autora). Onemocnění má za následek postupné ochabování svalů ovládaných vůlí, včetně oslabení dýchacích svalů i svalů kontrolujících mluvení

⁸¹⁶ Srov. Matochová Soňa: Otázka eutanázie z pohledu judikatury Evropského soudu pro lidská práva. Zdravotnické právo pro praxi, 2006, 2: 24-28, in: <http://www.solen.cz/pdfs/prax/2006/02/01.pdf> (25. 1. 2012)

a polykání, což vede k pneumonii. Diane Pretty byla ochrnuta od krku dolů, nemohla prakticky mluvit a byla vyživována uměle, zatímco její způsobilost se rozhodovat a intelekt byly zachovány. Její další život byl odhadován na několik týdnů či měsíců. Popis skutkových fakt případu končí slovy, že „*konečné fáze nemoci jsou značně vyčerpávající a doprovázené ztrátou důstojnosti. Jelikož stěžovatelka pociťovala strach a úzkost z utrpení a nedůstojnosti v průběhu nemoci, naléhavě si přála mít možnost kontrolovat, jak a kdy zemře, a tak být utrpení a nedůstojnosti ušetřena.*“

Její stav a utrpení vyžadují hluboké porozumění pro související strachy a úzkosti, vyčerpání. Přesto bychom doporučili rozlišovat porozumění strachu z nedůstojnosti a hodnocení, že jsou konce nemoci doprovázené ztrátou důstojnosti. K hlavním znakům lidské důstojnosti jako lidskoprávního principu přece a právě náleží, že je neztratitelná. Důstojné či nedůstojné mohou být podmínky, v nichž se pacient/ka mohou nacházet.

Stěžovatelka si přála ukončit svůj život, nebyla toho ale sama vzhledem ke svému stavu schopna, proto se obrátila na příslušné orgány své země, aby jí mohl její manžel pomoci a nebyl za to trestněprávně stíhán, protože dle anglického práva je napomáhání k sebevraždě trestné. Její žádost byla zamítnuta, a proto se obrátila na ESLP (veřejné jednání se za její účasti konalo v březnu 2002 a rozsudek byl vynešen v dubnu 2002). Svou stížnost opřela o několik článků (2, 3, 8, 9 a 14) EULPS. My si zde představíme jen posouzení článku 2 ze strany ESLP, protože se týká práva na život, který se nejčastěji skloňuje v diskusích, objevil se nám v tabulce (a taky proto, že na ostatní zde již nemáme prostor).

Stížnost tvrdila, že čl. 2 chrání právo na život i právo zvolit si, zda chce člověk dále žít. Dále stížnost vycházela z toho, že s čl. 2 není v rozporu povolení asistované sebevraždy. Rozsudek ESLP uvádí, že právo na život dle čl. 2 představuje jedno z nejzákladnějších ustanovení EULPS, bez něhož by užívání všech ostatních práv a svobod bylo nemožné. Dle čl. 2 může být zbavení života ospravedlněno jen za omezených okolností a přikazuje se státu zdržovat se úmyslného a nezákonného usmrcení a naopak přijímat vhodná opatření k ochraně života. Byla velmi zdůrazněna konsistentní ochrana života ze strany rozsudků ESLP. Poukázal rovněž na skutečnost, že se nemůže právo na život interpretovat tak, že v sobě zahrnuje i negativní aspekt, tedy právo zemřít jako silně odlišné právo, ani vytvoření práva na sebeurčení, jež by jedinci udělovalo právo zvolit si smrt spíše než život. Čl. 2 nemá taky dle tohoto nálezu žádný vztah k otázkám kvality života a toho, jak se někdo

rozhodne naložit se svým životem. Proto ESLP došel k závěru, že z čl. 2 EULPS nelze dovodit právo na smrt z ruky třetí osoby, ani s asistencí veřejného orgánu, a proto nebyl čl. 2 porušen. Stejně tak rozhodl ESLP s ohledem na další články stížnosti.

Z argumentace ESLP můžeme také vyvodit, že nelze eticky ani právně odvozovat pozitivní (zákonné) právo na sebezabití a na pomoc k sebezabití ze (možného) zbavení trestnosti (legalizace) sebezabití nebo pomoci k němu.⁸¹⁷

17.4 Modely právní úpravy eutanázie a asistovaného suicida v pluralitních společnostech a právním státě

V plurální společnosti a v právním státě musí právní úprava problematiky eutanázie zajistit nutné rámcové podmínky pro ochranu a zachování života. Vidíme rovněž, jak jsou individuálněetické (lidská důstojnost, autonomie, sebeurčení, pojetí dobrého života) a sociálněetické aspekty (právní ochrana života a právo jako takové, lékařský étos) blízko a že je nelze oddělovat.⁸¹⁸

V jednotlivých zemích přitom existují různé právní úpravy týkající se eutanázie a asistovaného suicida. Nemáme zde prostor je všechny představit, proto jejich obsahy shrneme do tematických okruhů a modelů, které se v právních úpravách odrážejí:⁸¹⁹ některé země zakazují obě (ČR, Rakousko), některé zakazují eutanázii a neřeší zákonem asistované suicidium nebo ho za právních podmínek dovolují (obecně nebo prostřednictvím lékaře), některé za právně daných podmínek netrestají lékaře za usmrcení na žádost pacienta nebo asistovaného suicida. Je pak důležité se zajímat o to, zda se jedná u žadatelů o (sebe)usmrcení o osoby výlučně umírající (v terminální fázi jejich života) nebo i ostatní, kteří se nacházejí mimo tuto fázi; dále zda se v případě utrpení jedná o fyzické či i psychické a zda je daná osoba způsobilá vyjádřit své přání.

S ohledem na ty, kdo mají vykonat usmrcení nebo u něho asistovat, je otázkou, jestli se to má týkat všech občanů nebo výhradně lékařů.

⁸¹⁷ Srov. GEKE: *Leben hat seine Zeit, Sterben hat seine Zeit*, s. 96-97, in: www.atimetolive.eu (27. 1. 2012).

⁸¹⁸ Srov. Zimmermann-Acklin Markus: *Bioethik in theologischer Perspektive. Grundlagen, Methoden, Bereiche*, s. 257.

⁸¹⁹ Srov. *tamtéž*, s. 259-264.

Z perspektivy jednání je třeba se zaměřit na to, zda se právně upravuje asistované suicidium, eutanázie, nebo obé, nebo jen jedno z nich.

Dle odpovědí na tyto okruhy otázek lze pak velmi hrubě načrtnout dva modely. Model bilančního suicida a model urychlení, resp. zkrácení umírání. První model (např. švýcarská právní úprava) vychází z přesvědčení o právu na smrt, resp. o právu být ponechán o samotě, které poukazuje na právo člověka vzít si život, včetně toho, když to nejde jinak, s pomocí druhých. Lékařům neplyne z tohoto modelu žádný speciální úkol. Eutanázie a asistované suicidium se vzájemně vymezují a vyvstává důležité zvláštní téma právní kontroly organizací, které nabízejí pomoc se suicidem. Ohrožení ochrany života zde může spočívat v pocitu povinnosti, jež ukládá člověku v určitých zátěžových situacích zemřít a nebýt nadále obtíž. Pak by se mohlo suicidium stát v extrémním případě modelovým jednáním, které je považováno za standardizované východisko z těžkých životních situací.

Druhý model pochází z medicínského kontextu a zkušenosti, že mají podstatný vliv na umírání pacienta i dovolená rozhodnutí lékaře (např. ukončení či nezahájení léčby). Proto se v tomto modelu (například nizozemská a belgická právní úprava) jedná výhradně o jednání lékaře a rozlišování mezi asistovaným suicidem a eutanázií se nepovažuje za přesvědčivé. V první řadě se za účelem kontroly lékařské praxe a zamezení zneužití právně upravuje povinnost ohlásit takové žádosti a případy. Ohrožení ochrany života zde může spočívat hlavně v rozšiřování praxe na osoby, které nebyly původně do okruhu adeptů zahrnuty a které se ještě nemohou (novorozenci) nebo už nemohou (pacienti s demencí, v kómatu) vyjádřit.

Eutanázii shledává jako zakázanou i Resoluce Rady Evropy týkající se ochrany lidských práv a důstojnosti prostřednictvím uvážení předem vyjádřených přání pacienta („*Euthanasia, in the sense of the intentional killing by act or omission of a dependent human being for his or her alleged benefit, must always be prohibited.*“)⁸²⁰ Tím se omezuje i možný obsah předem vyjádřených přání pacienta (tzv. „*advance directives, living wills*“).

Napětí mezi respektováním autonomie jednotlivce a jeho zhodnocením situace utrpení na jedné straně a snahou zachovat ochranu života ve společnosti, zejména ochranu osob s postižením, starších, demenčních nebo nevyлéčitelně nemocných

⁸²⁰ Parliamentary Assembly. Council of Europe: Resolution 1859 (2012) Protecting human rights and dignity by taking into account previously expressed wishes of patients, in: <http://assembly.coe.int> (3. 2. 2012)

a umírajících vůbec i před možným zneužitím nebo účinky rozšiřování na další osoby a situace (tzv. *slippery-slope* argument, tj. argument kluzkého svahu či šikmé plochy) se předkládá i jako politické dilema.⁸²¹

17.5 Argumentace pomocí autonomie a práva na sebeurčení

Charta práv umírajících dovede ve své argumentaci spojit a vyváženě využít lidskou důstojnost, právo na sebeurčení a právo na život. Právě tyto pojmy a jejich vztahy bývají hlavními argumentačními nástroji odpůrců i zastánců eutanázie a asistovaného suicida. Lidské důstojnosti a jejímu vztahu s právem na život jsme se již věnovali, proto se nyní budeme zabývat pojmy práva na sebeurčení a autonomie, které představují jedny z hlavních principů biomedicínské etiky vůbec. Je ovšem otázkou, jak jim kdo rozumí, a zda jde o synonyma.

Charta práv umírajících zahrnovala právo na sebeurčení výslovně a také tím, že hovoří například o předchozím prohlášení vůle pacienta pro situace, kdy nebude moci se rozhodovat a vyjadřovat, a o nepřípustnosti provádět zákroky proti vůli pacienta. Jde o snahu respektovat, chránit a zajišťovat autonomii pacienta, která vychází dle lidskoprávního pojetí z lidské důstojnosti, a to i pro případy, kdy není pacient aktuálně schopen ji projevit.

17.5.1 Autonomie jako koncepce člověka a sebeurčení jako její projev

Pojetí autonomie má pak závažné důsledky pro smýšlení, rozhodování, postoje a jednání spojená s koncem lidského života. Autonomii a sebeurčení zde nebudeme považovat za synonyma, ale podržíme rozlišení, které – řečeno zatím v hrubém rozlišení – vyrazuje pro autonomii fundamentální konstituci či koncepci člověka a pro sebeurčení konkrétní aktuální projev autonomie⁸²², což odpovídá odlišování autonomie jako normativního nároku a autonomie jako její empirické (momentální) způsobilosti. V kantovské tradici si vzpomeneme na odpovídající rozlišování „capacity“ a „ability“, na zákaz spojovat autonomii se svévolí a libovůlí a na pojetí autonomie, jež vychází z dobrovolného závazku jedince vůči všeobecně závaznému mravnímu zákonu, který je vyjádřen v kategorickém imperativu.

⁸²¹ Srov. Zimmermann-Acklin Markus: Bioethik in theologischer Perspektive, s. 259.

⁸²² Beckman Jan P.: Patientenverfügungen: Autonomie und Selbstbestimmung vor dem Hintergrund eines im Wandel begriffenen Arzt-Patienten-Verhältnisses, Zeitschrift für medizinische Ethik 44, 1998, s. 143-156.

17.5.2 Negativní právo na sebeurčení s hranicemi, péčí a solidaritou

Výše citovaná rakouská Bioetická komise vymezuje sebeurčení a právo na sebeurčení v souvislosti s nevyлéčitelně nemocnými a umírajícími pacienty nejprve tak, že sebeurčení označí za instrument, který umožňuje člověku naplňovat přání a potřeby a odvracet škodlivé následky. Následně nám připomíná známou zásadu, že je možno medicínský zákrok provádět jen tehdy, když s ním pacient souhlasí, a že právo na sebeurčení zahrnuje i možnost odmítnout nabízenou pomoc, i když je takové rozhodnutí z pohledu ostatních zúčastněných neadekvátní. Pak se věnuje kritickým situacím, v nichž není pacient kvůli tělesné, duševní či jiné slabosti a ztrátě energie schopen svou vůli bezprostředně vyjádřit. Za oprávněné jednání personálu považuje v takových případech jen to, jež je v souladu s pravděpodobnou vůlí pacienta. A na závěr omezuje absolutní platnost práva na sebeurčení tím, že se nemusí respektovat tehdy, když pacient požaduje zákroky, které jsou neúčinné a neúčelné nebo neslučitelné s osobním svědomím lékaře, lékařským étosem a platným právem.⁸²³

Takto v první části vymezené sebeurčení by bylo nedostatečné, kdyby v rámci dalšího principu, totiž solidarity a péče, nezaznělo, že mají nevyлéčitelně nemocní a umírající jako bezmocní a zranitelní lidé nárok na podporu ze strany svých bližních a na solidaritu společnosti a že musí být proto zajištěna jejich ochrana, jež garantuje jejich práva jako práva osoby, podporuje podle možnosti způsobilost k sebeurčení a umožňuje jim, aby umírali v důstojných podmínkách.

Pojem autonomie se objevuje i v představení posledního základního etického principu, a sice principu distributivní spravedlnosti. Její požadavky nejsou v rozporu s respektováním individuální autonomie a důstojnosti a je potřeba je pečlivě uvádět v soulad s představami o lidsky důstojném umírání.

Právo na sebeurčení není tedy předloženo jen jednostranně jako možnost vyjádřit svá přání a požadavky a chránit se odmítnutím něčeho, ale přidává se podpora sebeurčení, takže není třeba stavět a vykládat sebeurčení a pomoc a podporu okolí jako protichůdné a navzájem se vylučující. Naopak je patrné, že člověk zejména v těchto krajních situacích svého života potřebuje k uplatnění sebeurčení podporu ze strany okolí. Také z toho vyplývá, že neposkytnutí takové podpory ohrožuje, nebo dokonce někdy znemožňuje sebeurčení, tedy konkrétní výkon autonomie.

⁸²³ Srov. <http://www.palliativ-portal.de/Ethik>, s. 4-5.

Člověk přece není monáda a autonomie není autarkie (ve smyslu úplné až laboratorní nezávislosti a neodkázanosti jedince na druhých a různých okolních vlivech).

V podobném stylu přibližuje nárok na sebeurčení i Etická rada Spolkové republiky Německo ve svém stanovisku k otázkám spojeným s koncem lidského života:⁸²⁴

„Nárok na sebeurčení osoby, ale i jeho obrácená strana – požadavek na sebeurčení –, utvářejí étos moderního vedení života. Lidé mohou a musejí sami rozhodovat, jak chtějí žít. Ovšem jedinec zůstává odkázán na solidaritu společnosti. Nikdo nemůže žít sám. Že potřebuje sebeurčení podporu skrze solidaritu, prostřednictvím níž se v některých případech stává vůbec teprve možným, by mělo být nesporné i v moderní občanské společnosti. Sebeurčení neznamená, že se člověk může rozhodovat bez jakékoli omezující podmínky. Ve skutečnosti se činí rozhodnutí vždy za daných biografických a společenských podmínek, které utvářejí vnímání a motivy a omezují prostor pro jednání, a to i mimo hranice vytyčené morálkou a právem. Nicméně přisuzujeme lidem autonomii a respektujeme jejich rozhodnutí jako výraz sebeurčení. To je samozřejmě odpovídající jen tehdy, když vnější podmínky nesměřují k nátlaku, u něhož už nemůže být řeč o dobrovolném jednání. I tehdy, když se člověk necítí být vystaven nějakému tlaku, musí činit rozhodnutí, prostřednictvím nichž například aktuálně ukončí nutnou medicínskou léčbu, většinou v situaci velké tísně...“

Dále se připomíná, že musejí být vždy uvedeny dobré důvody, když se má postupovat jinak, než chce dotyčný pacient. Poukazuje se na diskuse, které řeší otázku, zda a jakým způsobem má jedinec moci samostatně určovat vlastní smrt a jak daleko smí k provedení tohoto určení využívat druhé.

Upozornění na zkušenost, že se rozhodnutí činí za určitých podmínek, jde ruku v ruce s tím, že je v případě nevléčitelně nemocných a umírajících sebeurčení život ohrožen vnitřními a vnějšími faktory. Z vnitřních faktorů můžeme uvést tělesná a kognitivní omezení, bolesti, strach z toho být na obtíž druhým, nemít již vše pod kontrolou, být najednou závislý a bezmocný, opuštěný, zvyková ulpění na životních vzorcích s nesamostatností a určováním druhými, které narušují způso-

⁸²⁴ Nationaler Ethikrat: Selbstbestimmung und Fürsorge am Lebensende. Stellungnahme, Berlin, 2006, in: http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/Stellungnahme_Selbstbestimmung_und_Fuersorge_am_Lebensende.pdf (2. 2. 2012)

bilost vnímat sebeurčení. Autonomní život mohou ztěžovat nebo ohrožovat i vnější faktory, k nimž lze počítat společenské, sociální či instituční rámcové podmínky.⁸²⁵

Proto je důležité se chránit před iluzorními představami o sebeurčení, které mají důsledky i pro rozhodování na konci lidského života. Jisté je na místě obecněji chápané pojetí, kterým je způsobilost osoby vést svůj život tak, jak chce dle vlastního zhodnocení a za daných okolností. Nelze přitom ale zapomínat na to, že – vedle závažnějších situací nezpůsobilosti plynoucími například ze zdravotního stavu – taková způsobilost předpokládá další schopnosti. Mezi nimi můžeme uvést uvážení toho, co je pro daného člověka ten nejlepší zájem, zohlednění minulosti, přítomnosti i budoucnosti, a tedy možných vnitřních i vnějších změn, a proto určitá otevřenost pro danosti a příležitosti, přání, naděje, očekávání, které budou člověka v budoucnu utvářet. Člověk je a bude dále ve svém životě také určován tím, s kým a v čem žije.⁸²⁶

17.5.3 Svoboda a vzájemná odkázanost

Vzpomeneme-li si na jedno z častých rozlišování lidské svobody na svobodu od něčeho a svobodu k něčemu a dáme-li jej do souvislosti s autonomií a jejími projevy, zjistíme, že ten, kdo chápe sebeurčení především či jen jako negativní svobodu, tzn. svobodu od něčeho, od různých vlivů, daností a nezávislosti na druhých, jako samostatnost ve smyslu nezávislosti na druhých a kontroly nad svým životem s důsledkem izolovanosti od druhých, ten pojetí autonomie redukuje, ukazuje spíše autonomii jako nereálnou abstrakci, což má důsledky pro rozhodnutí spojená s koncem lidského života.⁸²⁷

Princip autonomie byl zaveden do lékařské etiky zejména na základě otrěsných zkušeností nacistické medicíny jako princip ochrany a stejně tak i právo na sebeurčení bylo začleněno do lidských práv jako právo na ochranu. Má se zabráňovat tomu, aby nebyl pacient/ka instrumentalizován/a a nerozhodovali o něm druzí.

⁸²⁵ Srov. Rügger Heinz: Zum Stellenwert von Selbbsbestimmung am Lebensende. Autonomie im Blick auf pflegebedürftige Hochbetagte und Sterbende. In: Burbach Christiane (Hg.): ...bis an die Grenze. Hospizarbeit und Palliative Care, Göttingen: Vandenhoeck/Ruprecht, 2010, s. 66-67.

⁸²⁶ Srov. Seel Martin: Bedingungen und Grenzen der Selbstbestimmung – über die Reichweite von Selbstbestimmung. In: Nationaler Ethikrat: Wie wir sterben / Selbstbestimmung am Lebensende, s. 131-133.

⁸²⁷ Srov. Rügger Heinz: Zum Stellenwert von Selbbsbestimmung am Lebensende. Autonomie im Blick auf pflegebedürftige Hochbetagte und Sterbende., s. 2, 4.

Pacient/ka má mít proto právo s léčbou či zákrokem souhlasit, nebo je odmítnout. Jedná se o normativní pojetí autonomie jako bezpodmínečného nároku, které má být nezávislé na všech empirických faktorech zdravotního stavu, soudnosti a institučních rámcových podmínkách. Jedinec má v autonomním rozhodnutí projevit svou nezávislost. Odvozuje-li se ale autonomie z lidské důstojnosti, pak by se nemělo přehlédnout, že lidsky důstojná léčba, péče a ošetřování nevyléčitelně nemocných a umírajících znamená vždy podpůrné doprovázení člověka, které respektuje právo na sebeurčení.⁸²⁸

Je vidět, jak záleží na pojetí člověka a lidského bytí vůbec. A toto sebepojetí se v průběhu života modifikuje a nemá definitivní začátek ani konec.⁸²⁹ Různá pojetí či obrazy člověka mají důsledky i pro pohled na nevyléčitelně nemocného či umírajícího člověka, na sebeurčení a související postoje, rozhodování, stanoviska a jednání. Spatřuje-li někdo nehlubší kořeny či impulsy principu lidské důstojnosti v *imago Dei* a *potazmo imago Christi*, neskončí u konstatování jedinečnosti člověka, jeho svobody a zodpovědnosti, nebude se bát začlenit do této důstojnosti i tělesnou i psychickou citlivost a zranitelnost, možnost být ponížen a trpět a schopnost naopak ponížovat, selhávat, křehkost, slabost, konečnost, smrtelnost, hříšnost, socialitu, vzájemnou odkázanost, potřebnost. Nebude vyřazovat ze sebeurčení i vzájemnou odkázanost či závislost člověka: „*Ale bez důvěry ve své závislosti nemůže člověk existovat. Ne nezávislý člověk, ale člověk, jenž se může vědomě identifikovat se svými závislostmi, se ubrání nereflektované závislosti a nevběhne slepě do další závislosti, když se snaží zamezit závislosti. Protějškem osvojení odkázanosti je bezpodmínečné přijetí odkázaného člověka člověkem, na němž je závislý. Důvěra koresponduje s tímto přijetím. Reálným obrazem člověka, jenž přijímá závislého člověka, je rodičovství. Otcovství nebo mateřství Božího oslovení vyjadřuje, jak silně je toto bezpodmínečné přijetí odkázanosti součástí duchovního obrazu člověka. Napětí mezi naplněným a nenaplněným bezpodmínečným přijetím volává touhu po bezpečí v Bohu, v níž je toto napětí překonáno.*“⁸³⁰

⁸²⁸ Srov. tamtéž, s. 4.

⁸²⁹ Srov. Seel Martin: Bedingungen und Grenzen der Selbstbestimmung – über die Reichweite von Selbstbestimmung, s. 133.

⁸³⁰ Mieth Dietmar: Grenzenlose Selbstbestimmung? Der Wille und die Würde Sterbender, s. 48-49.

Pak lze spojovat metafory „vrozená“ i „zranitelná“ lidská důstojnost, *imago Dei*, *imago Christi* a lidskou důstojnost nejprve jako dary a pak i úkoly a dojít k realistickému pojetí člověka. Pak jsme schopni i ochotni považovat umírání člověka za součást jeho lidského života. Jestliže někdo vyjde z lidského bytí jako ze života ve vztazích, bude i jinak pohlížet na autonomii člověka a s tím spojenou argumentaci pomocí práva na sebeurčení ohledně eutanázie a asistovaného suicida. Nechceme proto zapomínat na to, že uplatnění práva na sebeurčení má své předpoklady i hranice. V rámci předpokladů nás bude například zajímat vztah sebeurčení a péče. Nejprve si přece jen načrtne obrysy chápání sebeurčení, s nímž se můžeme setkat.

Viděli jsme, že se často sebeurčením myslí nezávislost člověka na druhých lidech (zejména při rozhodování se) nebo snaha o vlastní sebekoncept (řekněme osobnosti a života), podle něhož chce člověk žít. To můžeme shrnout pod nadpisy nezávislost a nezaměnitelnost a poznamenat, že se ale nejedná o totéž. S ohledem na lidskoprávní standardy přicházíme k pojetí sebeurčení jako morálního, resp. etickoprávního nároku. Tzn. že sebeurčení se vyžaduje. Je nárokem na osobu, jež jej požaduje: něco chce a chce proto, aby to i mohla; a co může, se jí jeví jako závazek. Nabízí se buď možnost volit mezi různými nabídkami a alternativami, nebo možnost považovat za svou povinnost zachování vlastního života a utváření sebe. Shrneme-li to opět pod hesla, pak můžeme uvést svobodu volby ve smyslu svobodné volby („*free-choice*“, „*self-determination*“) a závazek svědomí, svobodu jako svůj závazek („*self-obligation*“) vůči vlastnímu svědomí, dobru druhých a všeobecným měřítkům (závazkům, zákonům). Je zřejmé, že nemůže jít jen o izolovaného jedince, ale že se podle sebeurčení mohou chápat procesy stanovování právních norem. Můžeme s teologickým etikem Dietmarem Miethem pokračovat a citovat v této souvislosti jeho slova: „*Čím vyšší a kompaktnější je postavení morálního nároku sebeurčení, tím více na jedné straně stát ustupuje do pozadí, tím více ale dostává i nové úkoly pro regulaci: zajistit přednost pro sebeurčení, poskytnout pro to informace a poradenství.*“⁸³¹ Takové tvrzení je velmi aktuální a trefné s ohledem na problematiku eutanázie, nezhájení či ukončení léčby a asistovaného suicida.

⁸³¹ Mieth Dietmar: *Grenzenlose Selbstbestimmung? Der Wille und die Würde Sterbender*, s. 94-97, zde 95.

17.5.4 Svobodný sebezávazek v sociálním a právním kontextu

Z dosavadních řádek věnovaných sebeurčení je patrné, že zahrnuje i druhé lidi, instituce a právní normy. Při chápání sebeurčení jako svobodné volby možností může někdo takové instituce či právní normy považovat za podpůrné i překážející. Při porozumění autonomii jako svobodnému sebezávazku zase získává stát zdroj společných měřítek a společných závazků s ohledem na společné dobro (co je tedy nadindividuálně dobré a správné). Je vidět, že jsou tím sociální kontexty a právní rámcové podmínky pokládány za konstitutivní pro sebeurčení. Důležitou roli proto hrají vztahy. Člověk utváří své vztahy s druhými, čímž i pečuje o vztah k sobě samému. Člověk se nemusí bát přitakat své odkázanosti na druhé, kteří jsou důležití pro něho a on pro ně. Může pohlížet na sebe i druhé jako na bytosti, které potřebují péči. Zakoušená péče a láskyplný příklon od druhých mohou osvobozovat od pochybností o sobě samém, od sebedestrukce, strachů, od nenávisti k sobě. Takové nastavení sebeurčení může i chránit před skrytým využíváním sebeurčení pod záměrným odkazováním na vlastní zodpovědnost či požadavky solidarity s tím cílem, aby se postarali jiní, ušetřilo se a aby jedinec začal třeba považovat sebe a svůj stav za zátěž pro společnost a druhé. Velmi závažné a citlivé je toto téma u osob s postižením a u nevyčísitelně nemocných a umírajících. Někdo pak může rád poukazovat na individuální povinnosti či povinnosti rodiny a potlačovat sociální lidská práva.⁸³² Vidíme, že zacházení s pojmem sebeurčení lze i zneužívat, a tím skutečný obsah práva na sebeurčení porušovat.

Dále se proto v rámci tématu předpokladů sebeurčení zaměříme na vztah péče a sebeurčení v souvislosti s problematikou asistovaného suicida a eutanázie, čímž i rozvineme konstatování výše uvedených etických grémií a více se dotkneme i étosu lékařů jako důležitého sociálněetického aspektu problematiky.

17.5.5 Vnitřní a vnější posouzení hodnoty fundamentálního dobra lidského života

Pomocí argumentace individuálními právy na sebeurčení se odůvodňuje a požaduje právo na ukončení vlastního života v poslední fázi života nebo ve stavu závažného utrpení, morální právo na usmrcení života druhého i právo na lékařsky asistované suicidium. Velkou váhu přitom sehrává argument disponování vlastním životem,

⁸³² Srov. tamtéž, s. 95-96.

keré má ospravedlňovat porušení absolutního zákazu přímého zabití nevinného. Proto dle takové argumentace nedochází k porušení práva na život umírajícího.⁸³³ Někteří zastánci eutanázie se také odvolávají na právní zásadu *volenti non fit iniuria*, podle níž se nemůže stát bezprávi tomu, kdo svolil. Proto chtějí vykazovat trestnost eutanázie jen v případě ohrožení druhých osob v kontextu porušení příslušné trestněprávní normy, která upravuje usmrcení na žádost. Podobně argumentují pro případy tzv. „nepřímé eutanázie“, kterou považují za přípustnou proto, že odepření prostředků tišících bolest by bylo v rozporu s lidskou důstojností, protože zákaz „nepřímé eutanázie“ by byl proviněním proti zásadě *volenti non fit iniuria*, protože by se jednalo o „*instrumentalizaci pacienta k zachování bezvýjimečného (formálního) zákazu zabíjet*“, aniž by se dalo v takových případech konstatovat ohrožení druhých osob.⁸³⁴ Nezapomeňme přitom, že tyto názory byly vysloveny a publikovány pod stěžejním úhlem pohledu, tzn. principu lidské důstojnosti, toho, co je a má být lidsky důstojné a nedůstojné.

Odvolávání se na zásadu *volenti non fit iniuria* v případě žádosti o eutanázii chce vlastně vyblokovat námitku nedovoleného zásahu do práva na život někoho jiného. Taková stanoviska souvisejí také se zdůrazňováním individuálního sebeurčení, jež má zahrnovat i určení doby a okolností vlastní smrti. Zájem o ukončení bezvýchodného utrpení převažuje nad životními zájmy, když se už život nemůže prožívat vědomě. Požadavek smrti na základě vlastního sebeurčení se překládá jako důsledek práva na sebeurčení, které se jinak respektuje v ostatních oblastech života. Morálnímu sebeurčení se zde přisuzuje zejména schopnost posoudit hodnotu vlastní existence. Otevírají se dveře hodnocení a rozlišování života, který stojí za to, aby byl žit, a života nehodného žití. Dokonce zastánci této argumentace vydávají své přístupy jako ty, které slouží ochraně lidské důstojnosti, protože se díky posouzení dané hodnoty života člověka vyloučí kritéria například sociálního užitku či jiná kritéria, která jsou nadřazená jedinci.⁸³⁵

Bylo by zajímavé slyšet, zda by zastánci argumentace pomocí zásady *volenti non fit iniuria* stejně argumentovali v případě toho, když by nějaká žena podepsala

⁸³³ Srov. Schockenhoff Eberhard: *Ethik des Lebens*, s. 534.

⁸³⁴ Bielefelder Memorandum, čl. 8, teze 3 a 4.

⁸³⁵ Srov. Schockenhoff Eberhard: *Ethik des Lebens*, s. 534-536.

aktérům v procesu obchodování s lidmi papír se souhlasem, že ji smějí prodávat mezi určitými erotickými kluby v různých městech či zemích.

Vidíme také, že když někdo vyloučí kritérium sociálního užitku či posuzování jedince ze strany jeho okolí pro přiznání ochrany jeho důstojnosti, neznamená to samo o sobě automaticky respektování univerzality lidské důstojnosti.

Stejně nebezpečí hrozí i z opačné strany, kdy chce někdo z vnějšku posuzovat kvalitu života subjektu, a tím jeho důstojnost. Dáme slovo jednomu z důležitých aktérů veřejných diskusí v kontextu pluralitní společnosti a právního státu, totiž církvi, a v tomto případě v římskokatolické perspektivě:⁸³⁶

„Zvažování nákladů nesmí rozhodovat především o hodnotě základního dobra lidského života, který se snažíme chránit. Jestliže totiž připustíme, že je možno rozhodovat o kvalitě života člověka na základě poznatku zvnějšku, pak to znamená, že přiznáváme každému subjektu zvnějšku stoupající nebo klesající míru kvality života, a tím lidské důstojnosti, a že se tím zavádí do sociálních vztahů diskriminující a eugenický princip.“

Vrátíme-li se k výše uvedené tabulce a rozvineme-li pohledy na hodnotu lidského života, tak můžeme v právě sledované argumentační linii dojít k závěru, že v těchto stanoviscích nenáleží lidskému životu vnitřní hodnota jako základnímu dobru, jež má svůj účel. Připisuje se mu jen hodnota instrumentální a vnější (*extrinsisch*), pokud je vnějším předpokladem pro uskutečňování jiných hodnot a dober. Ochrana mu náleží jen potud, jestliže je prožíván z vnitřního pohledu dotyčné osoby jako hodnotný (cenný). Morálně relevantní nárok, podle něhož nabývá svého významu zákaz zabít, je v tomto případě odůvodněn pouze subjektivní hodnotou, kterou někdo připisuje své existenci. Respektování morálního sebeurčení má dokonce vést k povinnosti, aby se mu přání zemřít splnilo. Za stejně nepřijatelné se považuje nutit někoho, kdo chce umřít, aby žil, jako odsoudit ke smrti někoho, kdo chce žít. Tito zastánci eutanázie pro řeknou, jak sledujeme, že nejde o to někomu upírat právo na život. Ale že by měl všeobecný zákaz zabít ustoupit vlastnímu hodnocení někoho, kdo už svému dalšímu životu nepřikládá žádnou hodnotu a vnímá smrt jako dobrodiní. Tato argumentace předpokládá, že morální

⁸³⁶ Ansprache von Johannes Paul II. an die Teilnehmer des internationalen Fachkongresses zum Thema „Lebenserhaltende Behandlungen und vegetativer Zustand: wissenschaftliche Fortschritte und ethische Dilemmata“ (17.-20. März 2004, Augustinianum), in: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004 (8. 2. 2012)

přípustnost eutanázie závisí na tom, že považujeme přání umírajícího pacienta zemřít za poslední projev jeho morálního sebeurčení.⁸³⁷

Od slova dobrodiní není daleko k argumentaci pomocí soucitu, a to opět v souvislosti s výrazy o smrti dle vlastního určení. Zase se nám objeví výzva k povinnosti pomoci v takových případech pacientovi. Tato pomoc má převážit v bezvýhodných situacích nad zákazem zabít nevinný život. Okruh pacientů se v této argumentaci ale rozšiřuje i o ty těžce nemocné, kteří už nejsou způsobilí vyjádřit své přání zemřít. Předpokládá se, že morální přípustnost eutanázie znamená skutečnou a jedinou pomoc pro pacienta, kterou mu můžeme v takové situaci poskytnout.⁸³⁸

Postoupíme dále a budeme se vyrovnávat s danými argumenty. Zaměříme se přitom hlavně na autonomii, právo na sebeurčení a pomoc pacientům v jejich náročné poslední fázi života.

17.5.6 Jednostranné používání sebeurčení

Argumentace pomocí práva na sebeurčení hraje tedy z velké části hlavní roli u zastánců asistovaného suicida i eutanázie. Zdá se jim příliš omezeno právními úpravami a doporučují jej jako stěžejní motiv pro lékaře, aby respektovali vůli pacienta a provedli asistované suicidium či eutanázii. Aby právo na sebeurčení hájili, uvádějí jej ale často jako jedinou hodnotu. Můžeme se podívat krátce na další problematické body jednostranného používání respektu k sebeurčení, nyní v kontextu asistovaného suicida.⁸³⁹

Asistované suicidium skrývá nebezpečí, že se začne asistence k suicidu nebo provedení eutanázie považovat za jednu ze služeb (výkonů) lékařů, což se sebou nese značný zásah do étosu lékařů (chránit, podporovat život, doprovázet, tišit bolest). Další námitka se týká toho, že respektování vůle pacienta ukončit svůj život znamená pouze fakt, že se akceptuje jeho rozhodnutí a nebrání se mu vykonat sebezabití. Z takové žádosti ale nevyplývá závazek mu při sebezabití pomoci. Spíše

⁸³⁷ Srov. Schockenhoff Eberhard: Ethik des Lebens, s. 536-537.

⁸³⁸ Srov. tamtéž, s. 536-537.

⁸³⁹ Srov. Fischer Johannes: Bedingungen und Grenzen der Selbstbestimmung – Fürsorge als Befähigung zur Selbstbestimmung. In: Nationaler Ethikrat: Wie wir sterben / Selbstbestimmung am Lebensende. Tagungsdokumentationen, Münster: Nationaler Ethikrat, 2006, s. 113-119.

se proto doporučuje nenechávat pacienta samotného s jeho rozhodnutím a poskytnout mu oporu, která mu umožní nalézt snesitelnou smrt a zamezí nebezpečí, že odejde ze života nějakým ošklivým způsobem. Následná námitka se dotýká konsistentního přístupu k sebezabití (sebevraždám). Na jedné straně se mluví o prevenci sebevražd, zachraňují se lidé, kteří chtějí spáchat sebevraždu, čímž jsou vlastně chráněni před sebou samými, a v diskusích o právní úpravě asistovaného suicida se ukazuje, že jsou lidé motivováni tím, aby se bez pečlivého objasnění okolností života neukončoval život lidí, jimž lze v jejich životě pomoci. Potom je ale velmi jednostranné, když někdo řekne, že je suicidum v pořádku a na místě, když je žádost vyslovena na základě sebeurčení, když je pacient soudný a není na něj vykonáván nátlak z okolí. Pak mají psychiatrické zprávy sloužit jen k zajištění autonomie suicida.

Nezapomene-li se na aspekt péče o pacienta, dostane pohled na problematiku přece jen jiný rozměr. Autonomie pacienta měla a má za předpoklad lékařskou péči. Pacientovi je nabízena možná léčba a on na ni může odpovědět a může se tak rozhodnout pro, nebo proti ní.

U rozhodnutí spáchat suicidum se ale nejedná o nabízenou medicínskou službu mezi jinými službami. Takové rozhodnutí se týká jen zodpovědnosti pacienta. Proto také neexistuje pro lékaře povinnost péče takovému žadateli pomoci.

Platí-li povinnost péče vůči lidem ohroženým suicidálním chováním, pak k ní bude patřit i prohovoření přání zemřít, pohledu pacienta na situaci a porozumění jí, pochopení jeho postojoyých vzorců, prostředí jeho života, nabídka alternativ se vztahem k možnostem medicínského doprovázení ve zbývajícím čase života. Takové doprovázení lze chápat jako pomoc k sebeurčení. Skutečné sebeurčení dle tohoto přístupu zahrnuje možnost pacienta dát nabídky medicíny do vztahu k sobě samému, své situaci a svému životu. V sebeurčení můžeme spatřovat rozměr toho, že je to pacient, kdo má poslední slovo v tom, které zákroky se na něm budou provádět. Potřebuje k tomu vědět, co chce, a mít možnost si to takto sám rozhodnout. Současně je zde i aspekt odkázanosti na lékaře, jenž na základě své odbornosti může sdělit, jaké následky jsou spojeny s určitým léčebným postupem a rozhodnutím pacienta. Takovéto představení péče proto nejde proti autonomii pacienta, ale je její podmínkou či předpokladem. Komunikace s pacientem, který si žádá ukončit život, má napomáhat k sebeurčení pacienta. Avracíme se k tomu, co zaznělo výše, totiž že taková péče může pomoci pacientovi překonávat strachy, paniku, beznaději

či zoufalství, může mu pomoci přijít k sobě a zabezpečit podmínky ke skutečnému sebeurčení.

Odkázanosti lidského bytí neodpovídá ani atomistické pojetí autonomie, které jsme představili a při kterém se autonomie vyčerpává ve schopnosti posoudit hodnotu svého života pouze z perspektivy vlastní existence nezávisle na jakýchkoli vlivech z okolí. Je vhodné poznamenat, na vlastní sebepojetí i zhodnocení hodnoty vlastního života má vliv i pohled druhých a zkušenost s nimi. Jednostrannost pojetí autonomie se může odrazit v rozhodování a chápání umírajícího pacienta. Může pak být vnímán a sebe vnímat jako izolovaný osamocený subjekt, jenž chce a má vyjadřovat svá přání a prosazovat jejich splnění vůči svému okolí. Nezhlední se jako vztahová bytost, jejíž autonomie je součástí vzájemné odkázanosti na druhé. Takové pojetí autonomie zdravého člověka, jako (vždy) silného, sebevědomého, asertivního, který si vystačí sám a nepotřebuje pomoc druhých, způsobí tím větší šok, zátěž, problémy s vědomím vlastní hodnoty a složitost se s novou situací nemoci či umírání vyrovnávat. Člověk je náhle závislý na druhých a dostává zprávu, že musí zemřít. Bylo by chybou a v neprospěch takových pacientů, kdyby se závislost na druhých a odkázanost na pomoc, podporu a péči vydávaly za lidsky nedůstojné. Bylo by překážkou pro vyrovnávání se nemocného se situací nemoci a umírání a mohlo by vést ke zkratkovitým přáním rychle vše injekcí či jinak ukončit, kdyby se zapomínalo na to, že autonomie se uskutečňuje ve vztazích, v nichž se bytostné já člověka prožívá jako sociální bytost, která má oporu a podporu v náklonnosti, péči a solidaritě druhých. Autonomie pacienta závisí na předem daných sociálních podmínkách, biografii, na zkušenostech zranitelnosti, strachu i péče.⁸⁴⁰

Jednostranné chápání autonomie je překonáno i konceptem francouzského filozofa Paula Ricouera, jenž ukazuje na závislost autonomie na morálních a sociálních předpokladech, začleňuje ji do základního trojčlenného vztahu, který se utváří prostřednictvím bytostného já, druhých a světa. V návaznosti na Kantovo sebezákonnodárství praktického rozumu představuje autonomii pomocí dvoupólového procesu, který obsahuje to, co osoba chce a zároveň co má (ve smyslu toho, co se od ní požaduje).⁸⁴¹

⁸⁴⁰ Srov. Schockenhoff Eberhard: *Ethik des Lebens*, s. 537-538.

⁸⁴¹ Srov. *tamtéž*, s. 538.

17.5.7 Boží vzor solidární svobody a přikázání lásky

Iluzí a zátěží by bylo proto chápání sebeurčení, jež se chce osvobodit od vztahů vzájemné péče. Svoboda a solidarita náleží dle biblických svědectví k sobě. Stvořitel Bůh je ve své svobodě solidární s člověkem. Člověk jako *imago Dei* a *imago Christi* je volán ke stejnému jednání. Proto lze na péči nahlížet jako na „*umožnění solidární svobody*.“ Péče slouží sebepřijetí. Sebeurčení a péče potřebují čas a prostor pro setkávání. Naopak izolování jedinci a nedostatek solidárních vztahů může vytvářet dojem konfliktu mezi právem na sebeurčení a péčí.⁸⁴²

Možné je lidsky důstojné umírání „*jen za podmínky, že se zachovají osobní vztahy a lidská blízkost k umírajícímu. Naše morální povinnosti vůči umírajícímu nelze redukovat na formální ochotu, že budeme respektovat jeho vůli a učiníme ji měřítkem vlastního jednání. Morální uznání umírajícího, jež jej ctí v jeho zranitelnosti a potřebnosti, vyžaduje naopak u něho zůstat do poslední chvíle, nenechat ho samotného, společně vytrvat a čekat s ním na smrt. Formule respektu k autonomii umírajícího, která má ospravedlnit jeho usmrcení (...), vede oproti tomu k odeřnění skutečné pomoci, jež by mohla umírajícímu dovolit přijmout vlastní smrt.*“⁸⁴³

Řeč o důležitosti vztahů, o péči a potřebné láskyplné náklonnosti nás vede k hloubce a moudrosti přikázání lásky, které můžeme i v této souvislosti připomenout: je zde stálá nabídka a platnost základního proudu Boží lásky k člověku, v níž se může každý člověk cítit být bezpodmínečně milován, přijat a uznán, může najít sebe sama a sílu k překonávání strachů, pocitů zbytečnosti, neužitečnosti, bezmoci, ztráty kontroly, zklamání, beznaděje, nezdravé závislosti na druhých a přítěže pro ně, nalézt smysl a naději i tam, kde již lidsky viděno není, a mít otevřenu perspektivu věčného života, který nezničí ani fyzická smrt. Boží láska k člověku prostřednictvím Ježíše Krista pomáhá vybalancovat svůj vztah k sobě samému i k druhým. Tyto vztahy lásky nelze oddělovat, proto přísun Boží lásky, opory, věrnosti a soucítění lze a je potřeba vnímat a zakoušet i prostřednictvím druhých, kteří nenechají takového člověka osamocенého v nouzi a nabídnou a poskytnou mu péči a oporu, čímž s ním nesou těžké chvíle a bolesti, které už třeba nelze jinak změnit. Můžeme přitom vzpomenout i na biblickou zkušenost vyjádřenou slovy „*umět plakat s plačícími*

⁸⁴² Srov. Mieth Dietmar: Grenzenlose Selbstbestimmung? Der Wille und die Würde Sterbender, s. 107-108.

⁸⁴³ Schockenhoff Eberhard: Ethik des Lebens, s. 538-539.

a radovat se s radujícími“: Ti, co jsou v roli opory, mohou čerpat motivaci a sílu ze stejného zdroje božské lásky. Takové úvahy a konkrétní doprovázení druhých předpokládá také pokoru, porozumění druhým, nemoralizování a neodsuzování těch, kteří chtějí život ukončit a žádají o to, i způsobilost komunikace.

17.6 Shrnující pojednání o argumentaci autonomii v kontextu nevyléčitelně nemocných a umírajících

Sledujeme-li argumentaci pomocí autonomie v diskusích o eutanázii, můžeme spolu s odborným textem Společenství evangelických církví v Evropě, který je věnován péči o umírající a zákrokům, které zkracují život⁸⁴⁴, shrnout, že různé porozumění autonomii přináší často rozdílné závěry.

V Kantově linii je chápána autonomie jako sebezákonnodárství a jako způsobilost jednat podle praktického rozumu univerzálních principů (ne tedy podle náhodných impulzů nebo na základě vnějšího tlaku). Jako způsobilost, která určuje sebeúčel, a proto přikazuje, aby se s každým člověkem jednalo vždy jako s účelem o sobě, a nikdy pouze jako s prostředkem k nějakému účelu. Jestliže budeme počítat mezi ony univerzální principy i ochranu života, resp. zákaz zabít nevinný život, pak budeme těžko ospravedlňovat eutanázii. Kdyby však přece jen šla nějaká argumentace přes základní práva, k nimž by patřilo i právo na pomoc zemřít, resp. se nechat usmrtit, musela by se vyrovnávat s námitkou, zda může existovat bez logického rozporu právo odstranit sebe sama jako nositele práv.

K jiným důsledkům dojde někdo, kdo bude autonomii chápat jako schopnost jednat podle vlastních vnitřních priorit, zájmů a plánů. Takové pojetí připomene, že dovolí člověku vyjádřit a uskutečňovat vlastní vnitřní potenciál a jednat podle individuálních snah a hodnot. Toto pojetí se používá pro ospravedlnění eutanázie. Souvisí opět s otázkou na to, kam až autonomie dosahuje, zda může například určit vlastní zničení.

Zkušenosti a studie potvrzují, že vůle k životu nevyléčitelně nemocných a umírajících pacientů kolísá a projev vůle bez vlivů je redukován i okolnostmi dané fáze života. A také z hlediska autonomního rozhodování i mimo žádost o eutanázii platí, že se považuje za závažnější při zvažování odmítnout léčbu či zákrok, než autonomní nárok na služby, pomoc, podporu. Opět se nám vrací zjištění, že právo

⁸⁴⁴ GEKE: *Leben hat seine Zeit, Sterben hat seine Zeit*, s. 72-75.

na sebeurčení bylo zavedeno do lidských práv jako právo na ochranu, jako negativní právo.

Chápání autonomie souvisí s porozuměním svobodě. Biblické, a tedy teologicko-koetické pojetí svobody zpochybní argumentaci pomocí autonomie, která vede k eutanázii. Svobodu nepovažuje za absolutní disponování sebou a svým životem, ale pojem svobody je spojen se stvořitelem Bohem, se zodpovědností za vlastní život před Ním, před sebou samým a druhými. Svoboda je odůvodněna vztahem se stvořitelem Bohem, kde člověk dostává život jako dar od Boha, a svoboda je proto spojena se zodpovědností a výzvou. Svoboda je odůvodněna dále ospravedlněním skrze víru v Ježíše Krista, které člověku nabízí osvobození od „*snah uskutečňovat poslední význam života prostřednictvím morálního úsilí a činnosti*“⁸⁴⁵ a osvobození ke službě bližnímu zodpovědnou láskou a péčí.

Podle křesťanského porozumění se totiž „*fundamentální a bezpodmínečná důstojnost lidského života nezakládá na jeho způsobilosti k nezávislému sebeurčení a jeho činnosti, ale na stvořitelské a ospravedlňující lásce, kterou člověk dostává od Boha v Ježíši Kristu*“.⁸⁴⁶

Důstojnost každého člověka, postavená na ideji člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobě a ospravedlněného a obnoveného Ježíšem Kristem, směřuje k základní povinnosti chránit lidský život ve všech jeho fázích. Tato povinnost zahrnuje ochranu aspektů lidského života a osoby (mezi nimi například autonomie a sebeurčení), které člověku umožňují, aby vnímal svou zodpovědnost vůči Bohu a druhým. Právě na konci života platí zvláště závazek pečovat o člověka v nouzi. Z přikázání „*nezabiješ*“ lze odvodit i zásadu *in dubio pro vita* (v případě pochybnosti dát přednost životu). Porozumění životu jako daru také nicméně znamená uznat a přijmout konečnost svého života. Proto uvedené přikázání ani pojetí života jako daru neobsahuje povinnost žít za každou cenu, nelegitimuje tlak na pacienta, aby zachoval léčbu, ani nelegitimuje jednání, které mu bere právo odmítnout léčbu.

Metafora života jako daru od Stvořitele vystihuje skutečnost, že život je propůjčen bez ohledu na výkon nebo zásluhu a může být přijat s vděčností. Ne ale jako volně disponovatelné vlastnictví, ale zodpovědně, tzn. že se má chránit s respektem a láskou. Ospravedlnění skrze víru v Ježíše Krista ukazuje na to, že postavení lid-

⁸⁴⁵ Tamtéž, s. 72.

⁸⁴⁶ Tamtéž, s. 87.

ského života jako ospravedlněného se zřetelem na Boha, znamená status, který propůjčuje Stvořitel ze své lásky a který je odůvodněn smrtí a vzkříšením Ježíše Krista. Tento status neplyne z morálního výkonu nebo lidské zodpovědnosti. Idea člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobenství a vrcholně naplněného, interpretovaného a předloženého Ježíšem Kristem potvrzuje jedinečnou důstojnost lidského života, která „předčí podmíněnou hodnotu, která pochází z lidské síly a lidských předností“. Dokládá také základní odkázanost lidského života jako jeho nezbytné a podstatné dimenze, a to včetně závislosti na faktorech, které se vymykají lidské kontrole a dispoziční moci. Základní a zásadní vztah člověka s Bohem skrze Ježíše Krista se potom odráží v síti jeho různých vztahů.

V oblasti nevyлéčitelně nemocných a umírajících lidí se můžeme setkat s lidmi, kteří dočasně nebo už trvale nejsou způsobilí vyslovit své názory a rozhodovat se. Bude nás zajímat, jaký dosah má sebeurčení u nich. Vyšše zmíněná předem projevená vůle pacienta právě pro takové situace či snaha rekonstruovat pravděpodobnou vůli pacienta potvrzují snahu respektovat autonomii pacienta i v případech, kdy ji není již způsobilý projevit. Nemůžeme tedy říci, že by autonomie či právo na sebeurčení skončila náhle například upadnutím do bezvědomí, kómatu, demence či nástupem psychické poruchy. Pohled a přání člověka vyjádřené za určitých okolností v písemném prohlášení vůle se mohou ale také změnit. Proto je důležitá možnost takové dokumenty měnit, a proto je ještě těžší a závažnější téma, jež se týká situace pacienta, jenž není momentálně v dané situaci schopen vyslovit, a už vůbec ne odůvodnit své rozhodnutí, nicméně může komunikovat jinak, například neverbálně. Zde se nám bude opět hodit význam tělesnosti jako součásti osoby.

Jde nám o to, že může pacient vyjádřit svou vůli, stanovisko a své potřeby prostřednictvím chování. Může například neverbálně reagovat (pohledy, gesty, tělesnými reakcemi) na situaci a jeho projev je pak potřeba umět číst a interpretovat a v případě rozporu s předchozím písemným vyjádřením vůle mu dát i přednost. Smysl každého zvažování a hledání vůle pacienta spočívá v tom, aby byl chráněn a respektován ve své důstojnosti. Nezapomeňme, že i v zemích, v nichž je za určitých právně daných podmínek eutanázie pro lékaře beztrestná a jen v tomto smyslu dovolená, musí mít stále možnost udělat revizi svého rozhodnutí se nechat usmrtit.⁸⁴⁷

⁸⁴⁷ Srov. Seel Martin: Bedingungen und Grenzen der Selbstbestimmung – über die Reichweite von Selbstbestimmung, s. 133-137.

Na kontinuitu ve změně či prostě na stálou možnost měnit rozhodnutí z hlediska nejlepšího zájmu pacienta ukazuje (z druhé strany) i ustanovení České lékařské komory pro klinickou praxi, jež se týká pacientů v terminálním stádiu nezpůsobitelných vyjádřit svou vůli a o sobě rozhodovat a které uvádí, že by měly být v pravidelných intervalech (minimálně jednou za 24 hodin) „přehodnocovány a zvažovány cíle intenzivní péče, přínos a rizika plánovaných i probíhajících jednotlivých diagnostických a léčebných postupů“ a že jakékoliv rozhodnutí „může být v odůvodněných případech změněno“.⁸⁴⁸

17.6.1 Tělesnost jako součást a projev osoby

Význam rozměru tělesnosti („*Leiblichkeit*“) jsme zahlédli u morálně právního statusu embrya a objevuje se nám i v otázkách spojených s koncem lidského života. Proto mu dáme krátce prostor. Půjde nám o souvislost s lidskou důstojností. Základní biblická antropologická gramatika i lidskoprávní uchopení člověka ukazují jasně na celostní pojetí člověka. Tělesnost člověka je zde významným, nepodceňovaným, nepohrdaným a nezbytným aspektem a médiem lidského bytí. Morálně-právní status se neváže na fungující vědomí, paměť či vyjadřovací schopnost.

I (sebe)reflexivita prochází tělem člověka. Vztahy jsou možné jen skrze tělesnost, jak naznačuje socialita lidského bytí. Osoba se může ukázat či projevit například i hlasem či písmem. I pro vztah redukováný jen na tělesnost je smyslovost nezbytná. Právě ve formě tělesnosti jsou včleněny do aktu uznání důstojnosti socialita a svět. V kontextu teologické etiky bude stěžejní vztah člověka s Bohem. Člověk není dle této ideje stvořitelem sebe sama ani druhých. (Sebe)reflexivita v tělesnosti si je vědoma toho, že za své bytí nevdechuje sobě. Konstitutivní zkušenost stvořenosti a pojetí lidského bytí zahrnuje konečnou a sociálně odkázanou bytost.⁸⁴⁹ Sebeurčení pojímají jen společně se vzájemnou závislostí, kterou vykládají ve smyslu vzájemné odkázanosti, a označují ji jako konstitutivní znak lidské existence i ti, kdo nevycházejí z pojetí člověka stvořeného k obrazu a podobnosti Boha. Autonomie dle nich zahrnuje dialektiku nezávislosti a závislosti, která probíhá v sociálním pro-

⁸⁴⁸ Doporučení představenstva ČLK č. 1/2010 k postupu při rozhodování o změně léčby intenzivní na léčbu na léčbu paliativní u pacientů v terminálním stavu, kteří nejsou schopni vyjádřit svou vůli, čl. 6, písm. g), in: <http://www.lkcr.cz/dokumenty-clk-190.html> (4. 2. 2012)

⁸⁴⁹ Srov. Mieth Dietmar: *Grenzenlose Selbstbestimmung? Der Wille und die Würde Sterbender*, s. 44-45.

storu, který je charakterizován jako vzájemná závislost (odkázanost). Také se hovoří o autonomii jako o relačním sebeurčení nebo autonomii v závislosti. Připomíná se, že nejde jen o to chtít jen sám rozhodovat, určovat, ale také o to nechat se určovat. Z toho vyplývá sebeurčení jako aktivní i pasivní proces – konat i přijímat, utvářet i nechat se utvářet druhými, okolnostmi a situacemi. Svobodě lze pak rozumět i jako zodpovědné svébytnosti při zacházení se závislostmi, které je potřeba brát vážně. Autonomie se děje v procesu vzájemných vztahů, je dosahována prostřednictvím těchto vztahů a její výkon vyžaduje podpůrné vztahy.⁸⁵⁰

Právě nevyhléditelně nemocní a umírající lidé potřebují ochranu, oporu a péči. Ukazuje se na nich konečnost lidské existence a rozhodnutí spojená s tímto koncem lidského života jsou náročnými požadavky na pacienty, jejich blízké, lékaře a ostatní zdravotní personál, sociální i pastorační pracovníky. Neomezený normativní nárok na autonomii a sebeurčení, bez ohledu na schopnost ji vnímat či projevat, konstatují v souvislosti s léčbou a péčí týkající se starších i umírajících lidí i etické směrnice Švýcarské akademie medicínských věd:⁸⁵¹

„Nárok na respektování lidské důstojnosti a autonomie platí neomezeně pro všechny lidi. Právo materializuje tento základní nárok jako právo na respektování lidské důstojnosti, na ochranu osobnosti a na sebeurčení. Omezené schopnosti autonomie, které se stávají častějšími s přibývajícím věkem a narušují rovnováhu mezi závislými a nezávislými stránkami, neruší nárok na respektování důstojnosti a autonomie. Proto jsou potřebné závazné postupy rozhodování a struktury, které umožňují rozhodovací proces se zřetelem na sebeurčení a důstojnost staršího člověka...“

17.6.2 Zásady doprovázení nevyhléditelně nemocných a umírajících v étosu lékařů

Budeme pokračovat v oblasti étosu lékaře s ohledem na nevyhléditelně nemocné a umírající pacienty a rozvineme jej nejprve tím, co cíleně stanovuje Etický kodex České lékařské komory:⁸⁵²

⁸⁵⁰ Srov. Rügger Heinz: Zum Stellenwert von Selbstbestimmung am Lebensende. Autonomie im Blick auf pflegebedürftige Hochbetagte und Sterbende., s. 5-6.

⁸⁵¹ SAMW: Medizinisch-ethische Richtlinien und Empfehlungen zur Behandlung und Betreuung von älteren, pflegebedürftigen Menschen, in: <http://www.samw.ch/de/Ethik/Richtlinien/Aktuell-guelte-Richtlinien.html> (3. 2. 2012)

⁸⁵² Stavovský předpis č. 10 České lékařské komory. Etický kodex ČLK, 2007, in: [http://www.lkcr.cz/novinky-265.html?do\[loadData\]=1&itemKey=cz_36](http://www.lkcr.cz/novinky-265.html?do[loadData]=1&itemKey=cz_36) (3. 2. 2012)

„ Lékař u nevléčitelně nemocných a umírajících účinně tiší bolest, šetří lidskou důstojnost a mírní utrpení. Vůči neodvratitelné a bezprostředně očekávané smrti však nemá být cílem lékařova jednání prodlužovat život za každou cenu. Eutanazie a asistované suicidium nejsou přípustné.“ Obecné zásady tohoto etického kodexu pak kromě jiného zavazují lékaře k povinnosti pečovat o zdraví jedince i společnosti, a to „v souladu se zásadami lidskosti, v duchu úcty ke každému lidskému životu od jeho počátku až do jeho konce a se všemi ohledy na důstojnost lidského jedince“ a stanovují úkol „chránit zdraví a život, mírnit utrpení, a to bez ohledu na národnost, rasu, barvu pleti, náboženské vyznání, politickou příslušnost, sociální postavení, sexuální orientaci, věk, rozumovou úroveň a pověst pacienta či osobní pocity lékaře“. V ČR není právně povolena eutanazie ani asistované suicidium. V případě nějakých změn by byla zajímavá aplikace odstavce 3 Obecných zásad, který je velmi podnětný i pro úvahy o vztahu práva a etiky a o osobním svědomí. Práví se v něm totiž, že lékař je povinen znát zákony týkající se výkonu jeho povolání a dodržovat je. Nicméně text pokračuje a konstatuje, že „s vědomím osobního rizika se jimi nemusí cítit být vázán, pokud svým obsahem nebo ve svých důsledcích narušují lékařskou etiku či ohrožují základní lidská práva“.

Spolková lékařská komora v Německu uvádí ve svých zásadách ohledně lékařského doprovázení umírajících toto:⁸⁵³

Úkolem lékařů je při respektování práva na sebeurčení udržovat život pacientů, chránit zdraví a obnovovat jej, mírnit utrpení a být oporou umírajícím až do jejich smrti. V každém případě bez ohledu na další cíle léčby se musí lékař postarat o základní péči, k níž patří lidsky důstojné umístění pacienta, náklonnost, péče o tělo, mírnění bolesti, dušnosti, nevolnosti, utišení hladu a žízně. Závazek udržovat život ale neplatí za všech okolností. Zřejmý proces umírání se nemá uměle protahovat terapiemi, které udržují život. Jestliže to odpovídá vůli pacienta, lze umožnit pacientovi zemřít nekonáním, omezením nebo ukončením započaté léčby, a to včetně umělé výživy či přísunu tekutin. Trestné je usmrcení pacienta, i když o to požádal. Asistované suicidium není úkolem lékaře. Rozhodování nesmějí záviset na ekonomických úvahách a musejí zohlednit okolnosti konkrétního případu. Dále se rozlišují situace povinností u umírajících (tzn. těch nemocných nebo zraněných s nevratným

⁸⁵³ Bundesärztekammer: Grundsätze der Bundesärztekammer zur ärztlichen Sterbegleitung, 2011, in: http://www.bundesaerztekammer.de/downloads/Sterbegleitung_17022011.pdf (6. 2. 2012)

selháním jedné nebo více vitálních funkcí, u nichž je možno očekávat v krátké době nástup smrti), u pacientů s infaustní diagnózou (tj. těch, kdo se sice ještě nenacházejí v procesu umírání, ale podle lékařských znalostí a podle všech předpokladů budou umírat v dohledné době) a u nejzávažnějších cerebrálních poškození a funkčních kognitivních poruch.

U umírajících je zmíněn závazek lékaře pomáhat tak, aby mohl takový člověk umírat lidsky důstojně. Taková pomoc spočívá v paliativní péči, a tím i v opoře a zajištění základní (bazální) péče. Musí se utišit hlad a žízeň jako subjektivní pocity pacienta, nicméně k bazální péči nemusí náležet vždy umělá výživa, když by pro umírajícího pacienta představovala těžkou zátěž. Zákroky, které jen oddalují smrt, mají zůstat nevykonány nebo ukončeny. V popředí má být mírnění utrpení. Informování takového pacienta a jeho příbuzných má probíhat pravdivě s ohledem na jeho situaci a strachy.

U pacientů s infaustní diagnózou je nařízena změna cíle léčby, jestliže dosavadní léčba jen prodlužuje utrpení nebo jestliže to odpovídá vůli pacienta. Opět musí na místo prodluzování či udržování života nastoupit paliativní péče.

Konečně u závažných cerebrálních poškození se připomíná, že mají stejné právo na léčbu, péči a náklonnost (oporu) jako ostatní pacienti. Upozorňuje se na to, že pouhé neustávající poškození vědomí neospravedlňuje rezignaci na léčbu, jež udržuje život.

17.6.3 Základní principy a východiska lékařského étosu ohledně ukončení či nepokračování marné či neúčelné léčby v terminálním stádiu onemocnění

Čeští lékaři si prostřednictvím ČLK a jejího doporučení týkajícího se terminálního stádia nemoci (tzn. konečného stádia onemocnění, které není slučitelné se životem a není jej už možno ovlivnit léčbou), kdy pacient není způsobilý projevit svou vůli (tj. není schopen o sobě rozhodovat, jedná se o nemocného s poruchou vědomí, nezpůsobilého posoudit situaci, projevit informovaný souhlas), stanovili jako cíle také formulovat základní principy a východiska pro rozhodování ohledně zahájení paliativní péče u nemocných v terminálním stádiu nebo s nevratnou poruchou integrity orgánových funkcí; omezit poskytování marné a neúčelné léčby (která nevede k záchraně života, uchování zdraví nebo udržení kvality života, zatěžuje pacienta zbytečným strádáním či rizikem komplikací) v situacích, v nichž přínos zahájení nebo pokračování v dané léčebné metodě nepřevažuje nad rizikem kompli-

kací, bolesti, dyskomfortu a strádání pacienta; formulovat přitom stanovisko, že „nezahájení nebo nepokračování marné a neúčelné léčby nesmí být zaměřováno za eutanázií“ (čl. 2 písm. f; srov. čl. 3 písm. g, čl. 4 písm. j). Nepokračování léčby – při nemožnosti zastavit průběh choroby, obnovit zdraví či odvrátit smrt – je přiblíženo například jako vysazení farmakologické podpory oběhu, ukončení hemodialýzy či ukončení ventilační podpory. Přitom se důrazně připomíná, že nezahájení nebo ukončení této marné či neúčelné léčby „neznamená omezení práv pacientů, ale naopak je sledován zájem pacienta tak, aby nedošlo k porušení základních medicínských a etických principů včetně nechtěného nedůstojného prodlužování umírání. Smrt, která je výsledkem přirozeného průběhu onemocnění, nemůže být považována za nepříznivý výsledek zdravotní péče“ (čl. 4 písm. g). Stejně jako v německém prostředí je eutanázie považována za nepřipustnou a trestnou. Za nepřipustnou a trestnou je považována i pomoc k sebevraždě (srov. čl. 2 písm. g), což je přísnější stanovisko, než jaké zná výše představený lékařský étos a právní úprava ve Spolkové republice Německo. Cenné na Doporučení ČLK je také vysvětlení pojmů pro neodbornou veřejnost a použití výrazů „nezahájení nebo ukončení marné či neúčelné léčby“ a nepojmenování takové léčby jako „pasivní eutanázie“.

Církevní stanovisko přesto vyzývá k opatrnosti i u tzv. trvalých vegetativních stavů (vzhledem k určitému stupni nejistoty ohledně prognózy, k přetrvávajícím elementárním formám komunikace a analýze podnětů), a to v souvislosti s ukončením umělé výživy a přísunu tekutin, a upozorňuje na právo i těchto pacientů, kteří čekají buď na „uzdravení nebo přirozený konec“, na bazální lékařskou péči (kam právě řadí i umělou výživu a přísun tekutin), na předcházení komplikacím, které souvisejí s upoutaností na lůžko, na cílené rehabilitační zásahy a na kontrolu klinických signálů eventuálního zlepšení. Připomíná přitom zásadu lékařského povolání „to cure if possible, always to care“ (jestliže je možno, tak léčit, vždy ale pečovat) a „vskutku humanitární misi opory a pomoci pro trpící“ podtrhává biblickými slovy, která jsou vložena do úst Ježíši Kristu: „Cokoli jste učinili pro jednoho z mých nejnepatrnějších, pro mě jste učinili“ (Mt 25,40).⁸⁵⁴

⁸⁵⁴ Ansprache von Johannes Paul II. an die Teilnehmer des internationalen Fachkongresses, 2004.

17.6.4 Malé shrnutí

Z uvedených řádků věnovaných problematice rozhodování a jednání spojených s koncem lidského života je zřejmé, že argumentace pomocí autonomie či posvátnosti života nestačí. Jde také o fundamentální právo na ochranu života, kvalitu života, zásadu nepoškodit, princip péče, odborné poznatky, cíle medicíny a závazky povolání lékaře i jiných profesí, spravedlnost a doprovázení umírajících osob. Vyplatí se připomenout, že lidskou důstojnost nelze ztratit a že je nezávislá na tělesném, psychickém a mentálním stavu daného člověka. Za dobrou pomoc pacientovi zemřít a dobré doprovázení umírajících lze považovat takové doprovázení, které mírní utrpení nebo přispívá k tomu, aby se bolest či nouze dala lépe snášet, a které umožňuje člověku přijmout, že musí s definitivní platností zemřít.⁸⁵⁵

Charta práv umírajících i příklady lékařského étosu odmítly eutanázii i umělé prodlužování života za každou cenu. Paradoxně mohou mít tyto dvě formy přístupu společný postoj, který se snaží vyhnout přijetí vlastní smrti a setkání s umíráním či se smrtí. Jako alternativa se nabízí paliativní péče, o níž když pacient ví a zakusí její přístup, opouští v drtivé většině případů žádost o eutanázii, kterou pak už nelze předkládat jako jedinou a poslední možnost, jak zbavovat utrpení a ulevit v umírání.⁸⁵⁶

Krátce se proto dále s paliativní péčí seznámíme.

17.7 Lidské právo na paliativní péči

Charta práv umírajících i aspekty teologickoetické reflexe problematiky eutanázie a asistovaného suicida nás přivedly k paliativní péči.

17.7.1 Vymezení přístupu paliativní péče⁸⁵⁷

Členové Německé společnosti pro paliativní medicínu spolu s dalšími relevantními organizacemi uvádějí ve své Chartě týkající se péče o těžce nemocné a umírající, že se budou zasazovat za umírání v důstojných podmínkách, na které má

⁸⁵⁵ Srov. Zimmermann-Acklin Markus: Bioethik in theologischer Perspektive, s. 250-252.

⁸⁵⁶ Srov. Schockenhoff Eberhard: Ethik des Lebens, s. 540-541.

⁸⁵⁷ Jako příklady dobré praxe v této oblasti v ČR a možnosti dalšího studia a angažovanosti poslouží tyto odkazy: <http://www.asociacehospicu.cz>; <http://www.cestadomu.cz>; <http://www.umirani.cz> (17. 2. 2012)

každý právo, a působit prostřednictvím perspektivy péče a lidské vzájemnosti proti snahám o legalizaci eutanázie. Upozorňují na skutečnost, že umírání v důstojnosti závisí podstatně na rámcových podmínkách, v nichž lidé vzájemně žijí, a že rozhodující vliv mají společenská etická přesvědčení a sociální danosti, které se odrážejí i v právních úpravách. Připomínají dále, že každý těžce nemocný a umírající člověk má právo na úplnou lékařskou, ošetrovatelskou, psychosociální a spirituální péči a doprovázení, které odpovídá jeho individuální životní situaci. Je potřeba zapojit a podporovat i příbuzné a blízké osoby.⁸⁵⁸

Právě představená Charta stejně jako i celá paliativní péče považuje umírání za součást života, nechce smrt urychlovat ani oddalovat, ale zaměřuje se na mírnění bolestí a dalších potíží, integruje přitom všechny potřeby člověka odpovídající jeho celostnímu pojetí a nabízí podporu i příbuzným, jiným blízkým osobám nevléčitelně nemocných a umírajících a pak i jejich pozůstalým. Pojem je odvozen z latinského pallium, které znamená plášť, takže má zahalovat a chránit pacienta. Původně byla rozvinuta pro pacienty s nádorovým onemocněním a postupně pro všechna onemocnění, která vedou nevratně ke smrti. Nejznámějšími organizačními formami jsou hospice.⁸⁵⁹

Relevantní orgány ji definují jako *„přístup, pomocí něhož se má zlepšit kvalita života pacientů a jejich rodin, když jsou konfrontováni s nemocí, jež ohrožuje život, a s ní spojenými problémy. Toto se má dít prostřednictvím prevence a mírnění utrpení, včasným poznáním a bezchybným pochopením a léčbou bolestí a dalších fyzických, psychosociálních a spirituálních problémů“* (WHO=Světová zdravotnická organizace, 2002)⁸⁶⁰ či podobně jako *„aktivní a úplnou péči o pacienty, na jejichž onemocnění nezabírá kurativní léčba. Přednost má kontrola bolestí a jiných symptomů, sociálních, psychologických a spirituálních problémů. Je interdisciplinární a zahrnuje pacienta, rodinu a společnost. V určitém smyslu představuje nejzákladnější formu péče tím, že se stará o potřeby pacienta bez ohledu na místo, tedy doma i v nemocnici. Přitakává životu a akceptuje umírání jako normální pro-*

⁸⁵⁸ Srov. www.charta-zur-betreuung-sterbender.de (9. 2. 2012)

⁸⁵⁹ Srov. Aulbert Eberhard/Friedemann Nauck/Lukas Radbruch: Lehrbuch der Palliativmedizin, Stuttgart: Schattauer, 2007, s. 1-3.

⁸⁶⁰ <http://www.who.int/en/> (9. 2. 2012)

ces, nechce smrt urychlovat ani oddalovat. Cílem je zachování co možná nejlepší kvality života až do smrti“ (EAPC=Evropská asociace pro paliativní péči, 2004).⁸⁶¹

V poslední fázi života člověka se paliativní péče zaměřuje především na tyto potřeby umírajících: aby nebyli v umírání ponecháni sami, ale mohli umírat v důvěrném prostředí mezi svými blízkými; aby nemuseli trpět silnými tělesnými potížemi (např. bolestmi); aby si mohli vyřídit poslední záležitosti a probrat otázky smyslu (života a umírání) a toho, co potom.⁸⁶²

17.7.2 Použití sedativ v paliativní péči

Když jsme se výše snažili utřídit a rozlišovat pojmy ve spojitosti s rozhodováním a jednáním ohledně ukončení lidského života, zmínili jsme i paliativní podání sedativ („*Sedation in Palliative Care*“, „*die palliative Sedierung*“). Vzhledem k jeho možností ve prospěch pacienta i s ohledem na možná rizika, či dokonce zneužití, navrhla Evropská společnost pro paliativní péči (dále jen EAPC) rámcové standardy pro takový postup. Seznámíme se nyní aspoň s některými body:⁸⁶³

Paliativním nebo terapeutickým použitím sedativ se v kontextu paliativní péče rozumí nasazení léků s cílem vyvolat stav sníženého vědomí nebo bezvědomí, aby se eticky přijatelným způsobem redukovala zátěž pacienta, příbuzných a členů paliativního týmu v situacích, v nichž už nelze utrpení jinak léčebně zvládat. K takovým situacím patří například krátkodobé použití sedativ pro zátěžové zákroky, podání sedativ na konci života při odpojení dýchacího přístroje („*tzv. Weaning from ventilator support*“), nasazení sedativ v terminální fázi k léčbě jinak nezvladatelných symptomů, podání sedativ při psychických a existenciálních krizích.

Mezi možnými nežádoucími následky a riziky se uvádí kromě jiného poškození nebo ztráta způsobilosti interakce, v některých situacích, v nichž je snahou poskytnout dočasný oddech od zátěžového stavu (*tzv. „respitate sedation“*), mohou určité dávky sedativ způsobit předčasnou smrt.

⁸⁶¹ www.eapcnet.org (9. 2. 2012)

⁸⁶² Srov. Aulbert Eberhard/Friedemann Nauck/Lukas Radbruch: *Lehrbuch der Palliativmedizin*, s. 2.

⁸⁶³ Cherny Nathan I, Lukas Radbruch: *European Association for Palliative Care (EAPC) recommended framework for the use of sedation in palliative care*, *Palliative Medicine* 23(7) 581-593, 2009.

Dále se poukazuje i na praktiky, při nichž dochází ke zneužití, neoprávněnému nebo neodbornému nasazení. V souvislosti s eutanázií nás bude zajímat především nebezpečí zneužití, které nastává tehdy, kdy se podá pacientovi v blízkosti smrti sedativum s tím primárním cílem, aby se urychlil nástup smrti. Takový případ se označuje jako „*slow euthanasia*“ („*pomalá eutanázie*“). Jedná se tedy o posouzení úmyslu zkrátit život, zrychlit nástup smrti, i když lékař odůvodňuje podání vysokých dávek tím, že se mají mírnit symptomy. Příliš velké dávky mohou totiž poškodit některé fyziologické funkce (např. spontánní dýchání, stabilitu krevního oběhu). Proto zde EAPC odsuzuje taková jednání jako nepřijatelné praktiky, které „*představují nepřijatelné porušení normativních etických zásad a často i nelegální jednání*“.

Někdy zase nejsou sedativa pacientovi podána v situacích, které si to vyžadují. Jindy spočívá nebezpečí na konci života v nerespektování klinických standardů, i když je využití sedativ oprávněné. Tím myslí členové EAPC například nedostatečné poradenství pro pacienta, resp. nedostatečné naplnění *informed consent* (je-li vůbec možný souhlas pacienta) pro příbuzné nebo spolupracovníky s ohledem na společné porozumění indikaci, nedostatečné informace ohledně cíle léčby, očekávaných výsledků a možných rizik, nedostatečné zohlednění psychických, spirituálních a sociálních faktorů, které přispívají k utrpení pacienta, nedostatečná kontrola symptomů nebo jejich mírnění.

Celkově je zde paliativní nasazení sedativ považováno za eticky legitimní, jestliže se využívá v oprávněných situacích. Za ně se označují situace s nesnesitelnou zátěží způsobenou fyzickými symptomy, když už není k dispozici jiná metoda v daném časovém rámci, která by neměla nepřijatelné vedlejší účinky.

Pouze u pacientů v poslední fázi života (hodiny, nejvýše dny) připadá v úvahu tzv. uvedení do kontinuálního hlubokého bezvědomí („*continuous deep sedation*“), a to za daných okolností: nesnesitelné utrpení pacienta, potíže nelze jinak odstranit, prognóza ukazuje, že pacient zemře v blízkých hodinách či dnech, pacient si to výslovně přeje nebo v extrémní situaci na konci života spojenou například s masivním krvácením. Ve finální fázi připouštějí někteří aktéři nasazení sedativ i pro nefyzické symptomy (jinak nezvladatelné depresivní stavy, strach, demoralizace, existenciální nouze).

U pacientů způsobilých dát souhlas se předkládají podrobné specifické požadavky ohledně získání souhlasu.

17.7.3 Paliativní péče jako naplnění lidsky důstojného umírání

Zohledníme-li všechny možnosti paliativní péče, už nemůže nikdo říkat, že eutanázie představuje jedinou a skutečnou možnost, jak pacienta zbavit utrpení. Paliativní péče je dostatečnou alternativou, aby nemuselo docházet k zabití nevinného lidského života. Naplňuje potřebné aspekty lidsky důstojného umírání.

Seznam literatury

- AUGUSTYN Józef: Sexuální výchova v rodině a ve škole. Cíle, zásady, metody, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998. ISBN 80-7192-331-1
- AULBERT Eberhard/NAUCK Friedemann /RADBRUCH Lukas: Lehrbuch der Palliativmedizin, Stuttgart: Schattauer, 2007. ISBN: 978-3-7945-2666-6
- BALDERMANN Ingo, DASSMANN Ernst, FUCHS Ottmar a kol.: Menschenwürde. Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh), Band 15 (2000), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001. ISBN 3-7887-1800-5
- BANGE Dirk / KÖRNER Wilhelm (Hrsg.): Handwörterbuch Sexueller Missbrauch, Göttingen: Hogrefe, 2002. ISBN 3-8017-1188-9
- BARTOŇ Daniel: Lidská důstojnost jako základ náboženské svobody? Obhájená (nepublikovaná) bakalářská práce na studijním programu Teologie křesťanských tradic, ETF UK v Praze, 2010.
- BAUMGARTNER Isidor: Pastoral Psychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge, Düsseldorf: Patmos 1997.
- BECKMAN Jan P.: Patientenverfügungen: Autonomie und Selbstbestimmung vor dem Hintergrund eines im Wandel begriffenen Arzt-Patienten-Verhältnisses, Zeitschrift für medizinische Ethik 44, 1998.
- BENEDIKT XVI.: Ansprache an die Generalversammlung der UNO, 18. April 2008: AAS 100 (2008).
- BENTELE Katrin et al.: Theologie und Menschenrechte, Freiburg: Paulusverlag, 2010.
- BER Viktor: Vyprávění a právo v knize Exodus, Jihlava: Mlýn, 2009.

- BENEŠ Jiří: Desátka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku, Praha: Návrat domů, 2008.
- BENEŠ Jiří / VAŘURA Petr: Pradějiny, Praha: Kalich, 2010
- BIBLE. Český studijní překlad, 2010.
- BIBLE. Písmo svaté Starého a nového zákona, Praha: Ekumenický překlad, 1985.
- BIBLE 21. Překlad 21. století. Praha: Biblion, 2009.
- BIELEFELDT Heiner: Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen, Freiburg im Br.: Herder, 2011.
- BIELEFELDT Heiner: Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld: Transcript, 2007.
- BIELEFELDT Heiner: Menschenwürde. Der Grund der Menschenrechte. Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte, 2008.
- BIELEFELDT Heiner: Zum Innovationspotenzial der UN-Behindertenrechtskonvention, Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte, 2009.
- BRANDER Patricia, GOMES Rui, KEEN Ellie a kol.: KOMPAS. Manuál pro výchovu mládeže k lidským právům, Praha: Národní institut dětí a mládeže MŠMT, Česká národní agentura MLÁDEŽ, 2006. ISBN 80-7203-827-3
- BROWN Raymond E., S.S., FITZMYER Joseph A., S.J., MURPHY Roland E., O.Carm. (Ed.): The New Jerome Biblical Commentary, London: Cassel Publishers Limited, 1991. ISBN 0-225-66640-5
- BURBACH Christiane (Hg.): ...bis an die Grenze. Hospizarbeit und Palliative Care, Göttingen: Vandenhoeck/Ruprecht, 2010.

BverfGE 39 (1975).

BVerfGE 88 (1993).

CELAB: Bioetika v UNESCO, Základní texty, CENTER FOR ETHICS AND LAW IN BIOMEDICINE, 2008.

Commission Communication to the Council and the European Parliament on combating trafficking in human beings and combating the sexual exploitation of children and child pornography, 22 January 2001, 2001/0024 (CNS) and 2001/0025 (CNS), <http://www.europa.eu.int>

Convention on the Rights of the Child. Optional Protocol on the involvement of children in armed conflict, <http://www.unicef.org/crc/oppro.htm>

Convention on the Rights of the Child. Optional protocols to the Convention on the Rights of the Child. Providing legal protection for children against the worst forms of exploitation, <http://www.unicef.org/crc/oppro.htm>

Council of Europe Convention on action against trafficking in human beings. Adopted by the Committee of Ministers on 3 May 2005 at the 925th meeting of the Ministers' Deputies, <http://www.europa.eu.int/scadplus/leg/de/lvb/124030.htm>

CZECH Jan: Diagnóza: Temná noc sv. Jana od Kříže (transformační krize). In: http://www.geocities.com/janczech/posl_velkych_m.html

ČERNÝ David a kolektiv: Lidské embryo v perspektivě bioetiky, Praha: Wolters Kluwer a CEVRO Institut, 2011. ISBN 978-80-7357-648-6

DARBROCK Peter / Lars KLINNERT / Stefanie SCHARDEN: Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik, Gütersloh: Gütersloher, 2004.

DEMMEER Klaus / K.-H. Ducke (Hg.), Moralthologie im Dienst der Kirche. Festschrift für Wilhelm Ernst, Leipzig 1992.

Die vier Evangelien und die Apostelgeschichte übersetzt von Eugen Drewermann, Ostfildern: Patmos, 2011.

Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-089-3

DOLEJŠOVÁ a kol.: Úvod do teologického myšlení. I. část – Pojem teologie a jeho interpretace.

DREWERMANN Eugen: Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnerter Zukunft, Band 1: Lukas 1,1-12,1, Düsseldorf: Patmos, 2011.

DREWERMANN Eugen: Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnerter Zukunft, Band 2, Lk 12,2-24,53, Düsseldorf: Patmos, 2011.

DREWERMANN Eugen: Das Matthäus Evangelium. Bilder der Erfüllung, Erster Teil: Mt 1,1-7,29, Olten: Walter, 2. Auflage, 1992. ISBN 3-530-16891-2

DREWERMANN Eugen: Ein Mensch braucht mehr als nur Moral. Über Tugenden und Laster, Düsseldorf: Patmos, 2001.

DREWERMANN Eugen: Die Apostelgeschichte. Wege zur Menschlichkeit, Ostfildern: Patmos, 2011.

DREWERMANN Eugen: Die Seligpreisungen, Düsseldorf: Patmos, 2008.

DUFOUR Léon X.: Slovník biblické teologie, Praha: Academia, 1981.

DUNOVSKÝ Jiří, MITLÖHNER Miroslav, HEJČ Karel, HANUŠOVÁ-TLAČILOVÁ Jaroslava: Problematika dětských práv a komerčního sexuálního zneužívání dětí u nás a ve světě, Praha: Grada Publishing, 2005. ISBN 80-247-1201-6

- DÜWELL Marcus: Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche, Stuttgart: J. B. Metzler, 2011. ISBN 978-3-476-01895-3
- DÜWELL Marcus (Hrsg.): Handbuch Ethik, Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH, 2002. ISBN 3-476-01749-4
- Edice ÚZ: Listina základních práv a svobod, č. 368, podle stavu k 14. 02. 2003, Ostrava: Jiří Motloch-Sagit, 2003. ISBN 80-7208-354-6
- EGLER Ulrich Tiber, HOFFMANN Sven Olaf und JORASCHKY Peter (Hrsg.): Sexueller Missbrauch, Misshandlung, Vernachlässigung. Erkennung, Therapie und Prävention der Folgen früher Stresserfahrungen, dritte, vollständig aktualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart: Schattauer, 2004. ISBN 3-7945-2314-8
- ERNST Gerhardt/SELLMEIER Stephan (Hrsg.): Universelle Menschenrechte und partikuläre Moral. Ethik im Diskurs, Stuttgart: Kohlhammer, 2010.
- ERNST Stephan: Grundfragen Theologischer Ethik. Eine Einführung, München: Kösel, 2009.
- Etika a lidská práva v sociální práci, Praha: Centrum sociálních služeb Praha, 2008.
- FISCHER Johannes: Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart: Kohlhammer, 2002.
- FONK Peter: Das Gewissen. Was ist das – wie es wirkt – wie weit es bindet, Kevelaer: Topos, 2004. ISBN 3-7867-8543-0
- FRALING Bernhard: Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1995. ISBN 3-506-72611-0

- FREWER Andreas/ Stephan KOLB/ Kerstin KRÁSA (Hg.): Medizin, Ethik und Menschenrechte. Geschichte – Grundlagen – Praxis, Göttingen: VRUnipress, 2009.
- FRIELINGSDORF Karl: Falešné představy o Bohu. II. Vydání. Karmelitánské nakladatelství. Kostelní Vydří, 2010. ISBN 978-80-7195-393-7.
- FRIEß Michael: „Kommt süßer Tod“ – Europa auf dem Weg zur Euthanasie? Zur theologischen Akzeptanz von assistiertem Suizid und aktiver Sterbehilfe, Stuttgart: Kohlhammer, 2008.
- FRITZSCHE K. Peter: Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2004. ISBN 3-8252-2437-6
- GEKE (Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa): Gesetz und Evangelium. Eine Studie, auch im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen, Frankfurt a. M.: Lembeck, 2007.
- GOSEPATH Stefan und LOHMANN Georg (Hrsg.): Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1998. ISBN 3-518-28938-1
- GRAF Michael, MATHWIG Frank, ZEINDLER Matthias (Hrsg.): „Was ist der Mensch?“. Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext. Wolfgang Lienemann zum 60. Geburtstag, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2004. ISBN 3-17-018522-5
- GRUBER Hans-Günter: Ethisch denken und handeln. Grundzüge einer Ethik der Sozialen Arbeit, Stuttgart: Lucius 2005. ISBN 3-8282-0310-8
- GRUBER Hans-Günter und HINTERSBERGER Benedikta (Hrsg.): Das Wagnis der Freiheit. Theologische Ethik im interdisziplinären Gespräch. Johannes Gründel zum 70. Geburtstag. Würzburg: Echter, 1999. ISBN 3-429-02116-2

- HABERMAS Jürgen: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M., 2005.
- HANUŠ Jiří (ed.): Lidská práva. Nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciacie, Brno: CDK, 2001. ISBN 80-85959-86-0
- HASENHÜTTL Gotthold: Glaube ohne Mythos. Band 2: Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 2001. ISBN 3-7867-2311-7
- HERYÁN Ladislav: Blahoslavenství v Matoušově evangeliu. Manuskript přednášek a duchovní obnovy, Praha, 2011.
- HEUSER Stefan: Menschenwürde. Eine theologische Erkundung, Ethik im Theologischen Diskurs, Band 8, Münster: LIT Verlag, 2004. ISBN 3-8258-7095-2
- HILPERT Konrad: Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte, Studien zur theologischen Ethik, Freiburg: Universitätsverlag Freiburg i. Ue., 2001. ISBN 3-7278-1225-7
- HILPERT Konrad (Hg.): Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, Freiburg im Br.: Herder, 2011.
- HOERSTER Norbert: Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay, Stuttgart, 2002.
- HUBER Wolfgang: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, dritte, durchgesehene Auflage, München: Chr. Kaiser/Gütersloh Verlagshaus, 2006. ISBN 3-579-02025-0
- HUNOLD Gerfried W. / LUBACH Thomas / GREIS Andreas (Hrsg.): Theologische Ethik. Ein Werkbuch, Tübingen: A. Francke Verlag, 2000. ISBN 3-8252-1966-6

HUNOLD Gerfried W. (Hrsg.) unter Mitarbeit SAUTERMEISTER
Jochen: Lexikon christlichen Ethik, Band 1 (A-K), Freiburg im Breisgau:
Herder, 2003. ISBN 3-451-22046-6

HUNOLD Gerfried W. (Hrsg.) unter Mitarbeit SAUTERMEISTER
Jochen: Lexikon christlichen Ethik, Band 2 (L-Z), Freiburg im Breisgau:
Herder, 2003. ISBN 3-451-22047-4

HÜDEPOHL-LOB Andreas / Lesch Walter (Hg.): Ethik der Sozialer
Arbeit. Ein Handbuch, Paderborn: Ferninand Schöningh, 2007.

CHERNY Nathan I, Lukas RADBRUCH: European Association for
Palliative Care (EAPC) recommended framework for the use of sedation
in palliative care, Palliative Medicine 23(7), 2009.

CHMELÍK Jan a kol.: Mravnost, pornografie a mravnostní kriminalita,
Praha: Portál, 2003. ISBN 80-7178-739-6

JAN PAVEL II.: Dives in misericordia. Encyklika o Božím milosrdenství
z 30. listopadu 1980, Praha: Zvon, 1996.

JAN PAVEL II.: Evangelium vitae. Encyklika o životě, který je nedotknutelné
dobro z 25. března 1995, Praha: Zvon, 1995.

JAN PAVEL II.: Familiaris consortio. Apoštolská adhortace o úkolech
křesťanské rodiny v současném světě z 22. listopadu 1981, Praha: Zvon, 1992.
ISBN 80-7113-067-2

JAN PAVEL II.: Reconciliatio et paenitentia. Posynodální apoštolská adhortace
o smíření a pokání v dnešním poslání církve z 2. prosince 1984, čl. 14,
Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-158-X

JAN PAVEL II.: Encyklika Veritatis splendor. O základech morálního učení
církve z 6. srpna 1993.

- KANT Immanuel: Základy metafyziky mravů, Praha: Nakladatelství Svoboda, 1990. ISBN 80-205-0152-5
- Katechismus katolické církve, Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-132-6
- Katholisches Bibelwerk e. V., Barbara D. Leicht (Hrsg.): Grundkurs Bibel. Altes Testament 1. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen, Stuttgart 2003.
- Katholisches Bibelwerk e. V., Barbara D. Leicht (Hrsg.): Grundkurs Bibel. Neues Testament 1. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2002.
- Katholisches Bibelwerk e. V., Barbara D. Leicht (Hrsg.): Grundkurs Bibel. Neues Testament 2. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2002.
- KEŘKOVSKÝ Pavel: Bázeň Boží a narativní etika. Zrod narativní etické reflexe, Jihlava: Mlýn, 2007.
- Kongregace pro nauku víry: Instrukce *Dignitas Personae*. O některých otázkách bioetiky, 2008, Praha: KN, 2009.
- Kongregace pro nauku víry: Instrukce *Donum vitae* (Dar života), I, 1, Praha: KN, 2007.
- KUNETKA František: Úvod do liturgie svátostí, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2001. ISBN 80-7192-455-5
- KÜNG Hans: Světový étos pro politiku a hospodářství, Praha: Vyšehrad 2000.
- KÜNG Hans: Was ich glaube, München: Piper, 2009.
- KÜNG Hans / HOMOLKA Walter: Weltethos aus den Quellen des Judentums, Freiburg im Br.: Herder, 2008.

- KÜNG Hans / KUSCHEL Karl-Josef: Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace Parlamentu světových náboženství, Brno: CDK, 1997. ISBN 80-85959-31-3
- KÜNG Hans / KUSCHEL Karl-Josef: Wissenschaft und Weltethos, München: Piper, 2001.
- KÜNG Hans, RINN-MAURER Angela: Weltethos christlich verstanden. Positionen, Erfahrungen, Impulse, Freiburg im Breisgau: Herder, 2005. ISBN 3-451-28850-8
- Lexikon der Bioethik, Band 1 (A-F), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000.
- LOCHMANN Jan Milíč: Wegweisung der Freiheit. Die Zehn Gebote, Stuttgart: Betulius, 1995.
- LOHRENSCHEIT Claudia, TRISCH Oliver: Unterrichtsmaterialien für die Menschenrechtsbildung an Schulen. Für Schülerinnen und Schüler ab Jahrgangsstufe 8, Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte, 2006.
- LORENZ Rolf. J., MIETH Dietmar und MÜLLER Ludolf (Hrsg.): Die „Menschenwürde des Menschen“ – beim Wort genommen, Tübingen: A. Francke Verlag, 2003. ISBN 3-7720-8002-2
- LOSSKÝ Vladimír: The mystical theology of the Eastern church. St Vladimir's Seminary Press. Crestwood, New York, 10707. 1976. ISBN 0-913836-31-1.
- MAGUIR Anne: Stíny duše. Temné stránky lidské psychiky z pohledu hlubinné psychologie a spirituálních tradic, Praha: Portál, 1999.
- MARKL Dominik: Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Ex 19-24 und Dtn 5, Freiburg im Br.: Herder, 2007.

- MARX Reinhard / WULSDORF Helge: Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder, AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie, Band XXI, Paderborn: Bonifatius, 2002. ISBN 3-89710-203-X
- Mezinárodní dokumenty o lidských právech. Anglicky a česky, sestavil V. Adamus, Praha: Linde, 2000. ISBN 80-7201-221-5
- MIETH Dietmar: Grenzenlose Selbstbestimmung? Der Wille und die Würde Sterbender, Düsseldorf: Patmos, 2008.
- MIETH Dietmar (Hrsg.): Christliche Sozialethik im Anspruch der Zukunft, Freiburg i Br.: Herder, 1999.
- MIETH Dietmar: Kleine Ethikschule, 2. Auflage, Freiburg im Breisgau: Herder, 2004. ISBN 3-451-05471-X
- MIETH Dietmar: Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg im Br.: Herder, 2002.
- MILFAIT René: Dítě jako zboží v prostituci. Perspektivy teologicko-etické reflexe. Obhájená (nepublikovaná) disertační práce. KTF Praha, 2007.
- MILFAIT René: Komerční sexualizované násilí na dětech. Praha: Portál, 2008.
- MILFAIT René: „Tělo a krev“. Biblicko-antropologická studie eucharistického jednání, Praha: Sít, 2005.
- MRÁZEK Jiří: Lukášovská podobenství, Jihlava: Mlýn, 2007.
- MUNZAROVÁ Marta: Eutanazie, nebo paliativní péče?, Praha: Grada, 2005.
- NEUE JERUSALEMER BIBEL. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel, Freiburg im Breisgau: Herder, 2000. ISBN 3-451-27800-6

NOVOTNÝ Adolf: Biblický slovník, Praha: Edice Kalich, 1956.

Obřady pokání, Praha: Česká liturgická komise, 1982.

Papežská biblická komise: Bible a morálka. Biblické kořeny křesťanského jednání, Kostelní Vydří: KN, 2010.

PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR: Kompendium sociální nauky církve, Kostelní Vydří: KN, 2008.

PARLAMENT DER WELTRELIGIONEN: Erklärung zum Weltethos, 4. September 1993, Chicago, USA, <http://www.weltethos.org/index3.htm>

PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN:
Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg im Breisgau: Herder, 2006. ISBN-10: 3-451-29078-2

PIEPER Annemarie: Einführung in die Ethik. 6. Auflage, überarbeitete und aktualisierte Auflage, Tübingen: A. Francke Verlag, 2007. ISBN 3-8252-1637-3

PÖTHER Peter: Dítě v ohrožení, Praha: G plus G, 1999. ISBN 80-86103-21-8

RAHNER Karl: Der Leib in der Heilsordnung, Freiburg: Schriften zur Theologie 12, 1975.

Religionsfreiheit. Jahrbuch Menschenrechte 2009, Köln: Böhlau-Verlag, 2010.

REMĚŠ Prokop, HALAMOVÁ Alena: Nahá žena na střeše. Psychoterapeutické aspekty biblických příběhů. Portál, 2004. ISBN 80-7178-921-6.

RETHMANN Albert-Peter: Der Mensch und sein Leib nach dem Tod, Praha: manuskript, 2003.

RETHMANN Albert-Peter: Důstojnost těla a zranitelnost duše, in: Salve 2 (2007).

ROLF Sibylle: Forschung an menschlichen Embryonen. Zur Unhintergebarkeit weltanschaulicher Voraussetzungen in der bioethischen Debatte, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 57 (2011) 1.

NIDA-RÜMELIN Julian: Wo die Menschenwürde beginnt.
In: Der Tagesspiegel vom 3. Januar 2001.

SCHMIDT Helmut: Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten.
Ein Vorschlag, München: Piper Verlag, 1997. ISBN 3-492-22664-7

SCHNEIDER-FLUME Gunda: Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
ISBN 3-8252-2564-X

SCHOCKENHOFF Eberhard: Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Freiburg: Herder, 2009.

SCHOCKENHOFF Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg im Br.: Herder, 2007.

SCHOCKENHOFF Eberhard: Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2002. ISBN-10: 3786718997

SCHOCKENHOFF Eberhard: Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung, Freiburg im Br.: Herder, 2003.

SCHROER Silvia / STAUBLI Thomas: Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
ISBN 1 99 00668 5 062

SIEFERT-GETHMAN A. und St. Huster (Hrsg.): Recht und Ethik in der Präimplantationsdiagnostik, Europäische Akademie, Bad Neuenahr: Wahrlich, 2005.

Sociální encykliky (1891-1991), Praha: Zvon, 1996. ISBN 80-7113-154-7

SILL Bernhard (Hg.): Gewissen. Gedanken, die zu denken geben,
Paderborn: Bonifatius, 2006.

SVOBODA František: Legislativní prostředí pro činnost církví a náboženských
společností, Brno: Centrum pro výzkum neziskového sektoru, 2007.

SVOBODOVÁ Zuzana (ed.)/Petr Jandajsek/Michael Martinek/René
Milfait: Důstojně a s radostí: příspěvek k lidskoprávní, etické a občanské
výchově, Středokluky: Zdeněk Susa, 2012.

ŠÁMAL Pavel a kol.: Trestní zákoník II. Komentář. 1. vydání, Praha:
C. H. Beck, 2010.

ŠILEROVÁ Lenka: Sexuální výchova. Jak a proč mluvit s dětmi o sexualitě,
Praha: Grada 2003. ISBN 80-247-0291-6

THOMSON Judith J.: A Defence of Abortion, Philosophy and Public
Affairs 1 (1971).

TRESMONTANT Claude: Bible a antická tradice, Praha: Vyšehrad 1970.

TROJAN S. Jakub: Idea lidských práv v české duchovní tradici, Praha:
OIKOYMENH, 2002.

TROJAN S. Jakub: Kontrasty a alternativy, Praha: OIKOYMENH, 2007.

VANÍČKOVÁ Eva: Dětská prostituce, Praha: Grada Publishing, 2005.
ISBN 80-247-1138-9

VANÍČKOVÁ Eva, KLOUBEK Martin: Komerční sexuální zneužívání dětí.
Manuál pro lékaře, Praha: Česká společnost na ochranu dětí za finanční
podpory Ministerstva zdravotnictví ČR, 2006. ISBN 80-239-6471-2

- VANÍČKOVÁ Eva, PROVAZNÍK Karel HADJ-MOUSSOVÁ Zuzana, SPILKOVÁ Jana: *Sexuální násilí na dětech. Výskyt, podoby, diagnostika, terapie, prevence*, Praha: Portál, 1999. ISBN 80-7178-286-6
- VODÁČKOVÁ Daniela, VANČURA Michael aj.: *Krizová intervence*. 1. vyd. Praha: Portál, s.r.o., 2002. 544 s. ISBN 80-7178-696-9.
- VOUGA Francois: *Teologie Nového zákona*, Jihlava: Mlýn, 2009.
- Výklady ke Starému zákonu. I. ZÁKON: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium. Připravila starozákonní překladatelská komise, Praha: Česká biblická společnost, 1991. ISBN: 80-7017-408-0.
- WARE Kallistos: *Cestou orthodoxie*. Přeložil z anglického originálu Bobysud, Milan. Valenta, Rudolf. Praha: Sít, 1996. ISBN 80-901571-6-5.
- WEISS Peter: *Sexuální kontrarevoluce*, in: *Psychologie dnes* 5 (2007).
- WEISS Petr, ZVĚŘINA Jaroslav: *Sexuální chování v ČR – situace a trendy*, Praha: Portál 2001. ISBN 80-7178-558-X
- WIRTZ Ursula: *Seelenmord. Inzest und Therapie*, Zürich: Kreuz Verlag, 2. Auflage, 1990.
- WIRTZ Ursula: *Vražda duše. Incest a jeho terapie*, Praha: Portál, 2005. ISBN 80-7178-975-5
- WOLBERT Werner: *Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion*, Freiburg: Herder, 2005.
- WOLFF Hans-Walter: *Anthropologie des Alten Testaments*, 7. Aufl., in neuer Ausstattung, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2002. ISBN 3-579-05091-5

ZÁKON ze dne 27. listopadu 2001 o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností a o změně některých zákonů (zákon o církvích a náboženských společnostech).

ZIMMERMANN-ACKLIN Markus: Bioethik in theologischer Perspektive. Grundlagen, Methoden, Bereiche, Freiburg: Herder, 2010.

ZIMMERMANN-ACKLIN Markus: Die Achtung der Menschenwürde und der Menschenrechte bei der Begründung Sterbender – Überlegungen zur Sterbehilfe in der Schweiz, VSh-Bulletin Nr. ¾, November 2007.

ZULEHNER PAUL M.: Mystik – zeitgemäße Antworten aus dem Glauben. Mystik und Politik. Ein bibelpastorale Meditation, Prag, 18. 11. 2004.

ŽÁKOVÁ Lenka: Cesta ke svobodě: Inspirováno sv. Janem od Kříže. Bakalářská práce, ETF UK Praha, 2009.

Život Dekalogu, život Písma. Studie a texty ETF č. 16 (2010/1).

Internetové zdroje

<http://www.asociacehospicu.cz>; <http://www.cestadomu.cz>; <http://www.umirani.cz>

<http://assembly.coe.int>

www.atimetolive.eu

<http://bioetika.ktf.cuni.cz/articles.php?lng=cz&pg=34>

http://www.bundesaeztekammer.de/downloads/Sterbebegleitung_17022011.pdf

<http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Artikel/2010/09/2010-09-02-jugendsexualitaet.html>

www.cestadomu.cz

<http://www.dailytalk.ch/wp-content/uploads/Kairoer%20Erklaerung%20der%20OIC.pdf>

www.dbk.de

http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Synoden/gemeinsame_Synode/band2/28_Sexualitaet.pdf

<http://www.dbsh.de/html/publikationen.html>

<http://www.detivpasti.cz/doc2.htm>

<http://www.detskaprava.cz/nactileti/download/op2.pdf>

www.eapcnet.org

<http://www.ekd.de/EKD-Texte/2064.html>

<http://www.epravo.cz/top/clanky>

http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_en.pdf

<http://www.eycb.coe.int/compasito>

www.fes.de/handbuchmenschenrechte

<http://www.forschung.sexualaufklaerung.de>
<http://www.getsemany.cz/node/2603>
<http://www.helcom.cz/view.php?cisloclanku=2005020101>
<http://www.helcom.cz/view.php?cisloclanku=2005020102>
<http://www.helcom.cz/view.php?cisloclanku=2005020124>
<http://www.helcom.cz/view.php?cisloclanku=2005040701>
<http://www.hrw.org/german/children/icc.htm>, <http://www.hrw.org/german/justice/icc.html>
<http://www.human-rights-education.org/images/download/puberster.pdf>
<http://www.humanrights.ch/de/Themendossiers/Universalitaet/Islam/index.html>
www.charta-zur-betreuung-sterbender.de
<http://www.christnet.cz>
www.ifsw.org/en
<http://www.ifsw.org/f38000032.html>
http://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user_upload/PDF-Dateien/Empfehlungen_Umfragen/empfehlung_der_kultusministerkonferenz_z_foerderung_d_menschenrechtserziehung_in_d_schule_1980_2000.pdf
http://is.muni.cz/th/40333/lf_m/Priloha_c._4.pdf
http://iuridictum.pecina.cz/w/Chammurabiho_z%C3%A1kon%C3%ADk
http://www.jugendsex-forschung.de/dokumente/Sexuelle_Erfahrungen_und_Beziehungen_adoleszenter_Frauen.pdf
<http://ld.johanesville.net/platon-01-obrana-sokratova>
<http://www.lkcr.cz/dokumenty-clk-190.html>
[http://www.lkcr.cz/novinky-265.html?do\[loadData\]=1&itemKey=cz_36](http://www.lkcr.cz/novinky-265.html?do[loadData]=1&itemKey=cz_36)
<http://www.memorandum-freiheit.de/wp-content/uploads/2011/02/Memorandum-tschechisch.pdf>

http://www.mpsv.cz/files/clanky/10774/umluva_CJ_rev.pdf
<http://www.mvcr.cz/dokument/2006/komerčni06.pdf>
http://www.nationalerethikrat.de/stellungnahmen/pdf/Stellungnahme_Stammzellen.pdf
<http://www.obds.at>
Orthodox Christian Faith. Theosis in Patristic tradition. Str. 2. z 18. Atanáš z Alexandrie.
In: <http://www.orthodox-christianity.com/2011/04/theosis-in-patristic-tradition/>
<http://www.palliativ-portal.de/Ethik>
Rabi Eliyah Touger. The Exodus: An Experience of the Present as well as the past. The Brad Our Farefathers Ate in the Land of Egypt. In: <http://www.sichosinenglish.org/books/timeless-patterns/31.htm>
<http://radaevropy.cz>
<http://www.samw.ch/de/Ethik/Richtlinien/Aktuell-gueltige-Richtlinien.html>
http://www.shell.de/home/content/deu/aboutshell/our_commitment/shell_youth_study/downloads/
www.sozialarbeit.at/eticint.htm
<http://www.socialnipracovnici.cz/images/pdf/Mezinarodni%20eticky%20kodex.pdf>
<http://socialnirevue.cz>
<http://www.solen.cz/pdfs/pra/2006/02/01.pdf>
<http://spcp.prf.cuni.cz/lex/us4-03.htm>
<http://sspccr.cz>
<http://sspccr.unas.cz>
<http://www.textlog.de/platon-sokrates-notwendigkeit.html>
<http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/300.html>
<http://www.un-documents.net/rio-dec.htm>

<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180e.pdf>
<http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/%28symbol%29/a.conf.157.23.en>
http://www.uni-bielefeld.de/%28de%29/ZIF/FG/2009Medizintechnik/Berichte/ZiF-Mitteilungen.-Bielefelder_Memorandum.pdf
<http://www.unicef.org/crc/oppro.htm>
http://www.uni-saarland.de/fak3/fr33/Erklaerung_Moraltheologen.pdf
<http://www.unodc.org/palermo/convensumm.html>
<http://www.un.org/disabilities/convention/conventionfull.shtml>
<http://www.weltethos.org>
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791002_general-assembly-onu_ge.html
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004
<http://www.vlada.cz/assets/ppov/vvzpo/dokumenty/Umluva-ve-sbirce.pdf>
www.vira.cz/spasa - Spása, spasení - Cesta k naplněnému životu.
http://web.ceu.hu/celab/unesco_cz2.pdf
<http://www.weltethos.org/index3.htm>
<http://www.who.int/en>
http://www.wir-sind-kirche.de/files/844_PositionSexualethik2.pdf
<http://www.wma.com>

TEOLOGICKÁ ETIKA V KONTEXTU SOCIÁLNÍ A PASTORAČNÍ PRÁCE

René Milfait

Barbora Zelenková, Lenka Žáková

Redakce Jana Zajícová

Grafická úprava a návrh obálky Christina Dumalasová

Vydal Zdeněk Susa ve Středoklukách roku 2012 jako svou 85. publikaci.

Vyrobila tiskárna Akcent ve Vimperku.

1. vydání

Tato publikace vznikla v rámci projektu Inovace studijního programu

Pastorační a sociální práce ETF UK (CZ.2.17/3.1.00/33279)

spolufinancovaného z prostředků Evropského sociálního fondu,

státního rozpočtu České republiky a rozpočtu hlavního města Prahy.

ISBN 978-80-86057-78-1



EVROPSKÁ UNIE

**Evropský sociální fond –
Operační program Praha Adaptabilita**

Praha & EU: Investujeme do vaší budoucnosti