

Mravní autonomie – lidská důstojnost – člověk stvořený k Božímu obrazu a podobě

Chceme-li zjistit relevantní a závaznou definici sociální práce, nahlédneme zde do příslušných etických kodexů sociálních pracovníků:

nejprve *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 2004.¹ 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. Podtrhli jsme to, co je podle definice pro sociální práci tím fundamentálním a čím se budeme v příspěvku zabývat.

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 poskytovateli 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,

¹ Srov. www.ifsw.org/en (3. 3. 2008), www.sozialarbeit.at/eticint.htm (10. 10. 2005), <http://sspcr.cz> (3. 3. 2008). Z těchto odkazů je již patrné, že budeme mít před očima anglický originál, odborný německý překlad a verzi českého překladu uvedenou na www Společnosti sociálních pracovníků České republiky.

- konflikt mezi povinnostmi chránit zájmy lidí, s nimiž pracují, a společenskými požadavky efektivnosti a užitečnosti (prospěšnosti),
- zdroje společnosti jsou omezené.

*Etický kodex sociálních pracovníků České republiky*² 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.“

Jeden se signatářů tohoto trojnárodního dokumentu, se jako člen IFSW ve svých *Profesních etických principech Německého profesního svazu pro sociální práci*³ v preambuli odvolává na příslušný dokument IFSW⁴ a konstatuje, že bezpodmínečnou a všeobecnou orientaci pro své jednání spatřují členové DBSH v důstojnosti lidské osoby a prostřednictvím solidarity a strukturální spravedlnosti se zavazují hodnotám, které zajišťují začlenění osoby do společnosti a její ochranu ve společnosti.

Lidská důstojnost jako ústavní princip a princip mezinárodního práva

V preambuli Ústavy České republiky vyjadřují občané České republiky v Čechách, na Moravě a ve Slezsku odhodlání „budovat, chránit a rozvíjet Českou republiku v duchu *nedotknutelných hodnot lidské důstojnosti a svobody* jako vlast rovnoprávných svobodných občanů, kteří jsou si vědomi svých povinností vůči druhým a zodpovědnosti vůči celku, jako svobodný a demokratický stát, založený na úctě k lidským právům a na zásadách občanské společnosti...“⁵ Listina základních práv a svobod jako součást ústavního pořádku České republiky v článku 1 hlavy první *Obecná ustanovení* uvádí: „Lidé jsou svobodní a rovní

² Srov. <http://sspcr.unas.cz> (3. 3. 2008). Byl schválen plénem Společnosti sociálních pracovníků dne 19. 5. 2006 a nabyl účinnosti dnem 20. 5. 2006.

³ Srov. Berufsethische Prinzipien des DBSH. Beschluß der Bundesmitgliederversammlung vom 21. – 23.11.97 in Göttingen, <http://www.dbsh.de> (6. 3. 2008).

⁴ Vzhledem k datu přijetí ještě ne na nejnovější definici a dokument, ale na dokument IFSW z roku 1994.

⁵ Úplné znění zákona č. 1/1993 Sb., Ústava České republiky, jak vyplývá ze změn a doplnění provedených ústavními zákony č. 347/1997 Sb., č. 300/2000 Sb., č. 395/2001 Sb., č. 448/2001 Sb. a č. 515/2002 Sb., in: ÚZ, č. 368, podle stavu k 14. 2. 2003, Sagit, 5.

v *důstojnosti* i v právech. Základní práva a svobody jsou nezadatelné, nezcizitelné, nepromlčitelné a nezrušitelné“;⁶ čl. 7 hlavy druhé *Lidská práva a základní svobody* oddílu prvního konstatuje, že: „(1) *Nedotknutelnost osoby* a jejího soukromí je zaručena. Omezena může být jen v případech stanovených zákonem. čl. 10 zajišťuje, že: „(1) 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 rodinného života. (3) Každý má právo na ochranu před neoprávněným shromažďováním, zveřejňováním nebo jiným zneužíváním údajů o své osobě“; v čl. 13, že „nikdo nesmí porušit listovní tajemství ani tajemství jiných písemností a záznamů.“⁷

Lid spojených národů prohlašuje v preambuli Charty spojených národů „znova svou víru v základní lidská práva, v důstojnost a hodnotu lidské osobnosti...“⁸ Preambule Všeobecné deklarace lidských práv připomíná tato slova a začíná už tím, „že uznání přirozené důstojnosti a rovných a nezcizitelných práv všech členů lidské rodiny je základem svobody, spravedlnosti a míru ve světě.“⁹ Na Všeobecnou deklaraci lidských práv navazuje Mezinárodní pakt o občanských a politických právech, v jehož úvodu státy, které jsou smluvní stranou tohoto Paktu, uznávají v souladu s Chartou Organizace spojených národů „vrozenou důstojnost a rovná a nezcizitelná práva všech členů lidské rodiny za základ svobody, spravedlnosti a míru ve světě a tato práva odvozují od přirozené důstojnosti lidské bytosti.“¹⁰ Univerzalistické chápání lidské důstojnosti uznávají státy i v preambuli Mezinárodního paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech.¹¹ Mezinárodní úmluva o odstranění všech forem rasové diskriminace také bere v úvahu, že je „Charta Organizace spojených národů založena na zásadách *důstojnosti* a rovnosti všech lidí ... a že Všeobecná deklarace lidských práv prohlašuje, že všichni lidé se rodí svobodní a sobě rovní co do *důstojnosti* a práv ... a že je nezbytné rychle zajistit porozumění pro *důstojnost* lidské osobnosti a úctu k ní.“¹²

⁶ Úplné znění usnesení předsednictva České národní rady č. 2/1993 Sb., o vyhlášení LISTINY ZÁKLADNÍCH PRÁV A SVOBOD jako součásti ústavního pořádku České republiky, jak vyplývá ze změny provedené ústavním zákonem č. 162/1998 Sb., in: ÚZ, č. 368, podle stavu k 14. 2. 2003, Sagit, 16.

⁷ Tamtéž 16.

⁸ Charta spojených národů. Sjednána na konferenci Spojených národů o mezinárodní organizaci, konané ve dnech 25. dubna až 26. června 1945 ve San Francisku, a dne 26. června 1945 podepsána.

⁹ Všeobecná deklarace lidských práv. Přijata Valným shromážděním dne 10. prosince 1948 rezolucí č. 217/III-A.

¹⁰ Mezinárodní pakt o občanských a politických právech. Přijat dne 16. prosince 1966 rezolucí Valného shromáždění Organizace spojených národů.

¹¹ Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech. Přijat dne 16. prosince 1966 rezolucí Valného shromáždění Organizace Spojených národů.

¹² Mezinárodní úmluva o odstranění všech forem rasové diskriminace. Přijata rezolucí Valného shromáždění Organizace spojených národů dne 21. prosince 1965.

Podle preambule Charty základních práv Evropské unie se „při vědomí svého duchovně-náboženského a mravního dědictví Unie zakládá, jak bylo již uvedeno, na nedělitelných a univerzálních hodnotách *důstojnosti člověka*, svobody, rovnosti a solidarity.“¹³ Kapitola I této Charty je nazvána *Důstojnost člověka* a článek 1 [*důstojnost člověka*] uvádí: „*Důstojnost člověka je nedotknutelná. Je jí nutno respektovat a chránit.*“ Tato kapitola dále obsahuje článek 2 [právo na život], článek 3 [právo na nedotknutelnost], kde odstavec (1) stanovuje, že „*každá osoba má právo na tělesnou a duševní nedotknutelnost*“, a odstavec 2 je vyhrazen – to bude důležité zejména pro zdravotní personál a sociální práci v souvislosti se zdravotnictvím – tématům medicíny a biologie, článek 4 [zákaz mučení a nelidského nebo ponižujícího trestání či zacházení] a článek 5 [zákaz otroctví a nucené práce]. Kapitola III Rovnost konstatuje rovnost všech před zákonem (čl. 20), zákaz diskriminace (čl. 21), respektování rozmanitosti kultur, náboženství a jazyků (čl. 22), rovnost mužů a žen (čl. 23), specifická práva dítěte (čl. 24), kde můžeme konkrétně uvést odst. 3, podle něhož má „*každé dítě nárok na pravidelné osobní vztahy a přímé kontakty s oběma rodiči, jestliže to neodporuje jeho blahu*“; dále práva starších lidí (čl. 25) na „*důstojný a nezávislý život a na účast na sociálním a kulturním životě*“; a nakonec čl. 26 o integraci lidí s postižením, podle něhož se „*uznává a respektuje nárok lidí s postižením na opatření zajišťující jejich svébytnost, jejich sociální a pracovní zapojení a na účast na životě společnosti.*“

Uznání lidské důstojnosti s povinnostmi a odpovědnostmi

Lidská důstojnost má své místo i ve *Všeobecném prohlášení lidských povinností* prohlášených Generálním shromážděním OSN.¹⁴ Také proto, jak se uvádí v preambuli, „že je uznání *důstojnosti* všech členů lidské rodiny a stejných a nezcizitelných práv základem svobody, spravedlnosti a míru ve světě a že zahrnuje povinnosti a odpovědnosti („responsibilities“).“ Signatářům jde o zajištění rovnováhy práv a zodpovědností. Snahou tohoto dokumentu je obnovit a posílit proklamované závazky Všeobecné deklarace lidských práv: plné přijetí *důstojnosti* všech lidí, jejich nezcizitelné svobody a rovnosti a jejich vzájemné solidarity. Hned článek 1 první části *Fundamentální principy pro lidskost* obsahuje, že „**každá osoba**, bez ohledu na pohlaví, etnický původ, sociální status, politické přesvědčení, jazyk, věk, národnost nebo náboženství, **má povinnost zacházet se všemi lidmi lidsky.**“ Následující

¹³ Charta der Grundrechte der Europäischen Union. Nizza 2000, in: K. P. Fritzsche: Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten, Paderborn: UTB, 2004, 343-348.

¹⁴ Srov. SCHMIDT Helmut (Hrsg.): Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag, München: Piper Verlag, 1997. Prohlášení vydáno v roce 1998 InterAction Council k 50. výročí Všeobecného prohlášení lidských práv.

článek pokračuje: „Žádná osoba nesmí podporovat nelidské chování bez ohledu na jeho způsob, lidé mají naopak povinnost *zasazovat se o důstojnost a sebeúctu* všech ostatních lidí.“ Čl. 3 konstatuje, že „žádná osoba, skupina nebo organizace (...) *nestojí mimo dobro a zlo*“, ale že „*podléhá morálním měřítkům*.“ V další části nazvané *Nenásilnost a úcta k životu* se uvádí povinnost každé osoby **respektovat život** a to, že nikdo nemá právo zraňovat jinou lidskou osobu...(čl. 5). Část *Vzájemný respekt a partnerství* se věnuje hlavně vztahu mezi muži a ženami, manželství a rodičovské zodpovědnosti: „**všichni muži a ženy mají povinnost prokazovat ve svém partnerství vzájemnou úctu a porozumění**. Nikdo nesmí jinou osobu sexuálně vykořisťovat nebo ji podrobovat závislosti“ (čl. 16); „rozumné plánování rodiny je zodpovědností každého páru. Vztah mezi rodiči a dětmi má odrážet vzájemnou lásku, úctu, cenění a péči. Rodiče ani jiní dospělí nesmějí děti vykořisťovat, zneužívat či týrat a zanedbávat“ (čl. 18). Předchozí část je dokonce nadepsána *Pravdivost a tolerance* a obsahuje např. tyto povinnosti: „každý člověk má povinnost **pravdivě mluvit a jednat**. Nikdo nesmí lhát. Musí se respektovat právo na soukromou sféru a osobní či pracovní důvěrnost. Nikdo není zavázán říci každému v každou chvíli plnou pravdu“ (čl. 12); „žádná povolání nejsou zproštěna všeobecných etických měřítek a zvláštních povinností vůči těm, s nimiž pracují. Etické kodexy určitých povolání mají obrážet přednost všeobecných měřítek, jako je třeba pravdivost a férovost“ (čl. 13); „musí se zabraňovat senzacechtivým zprávám medií, které by ponižovaly *lidskou osobu* nebo *důstojnost*“ (čl. 14).¹⁵

Zajímavé souvislosti a inspiraci v kontextu étosu povolání a jeho etických fundamentů, lidských práv i prohlášení o povinnostech představuje *Prohlášení ke světovému étosu*.¹⁶ světovým étosem se zde rozumí „základní konsensus ve vztahu k existujícím závazným hodnotám, neměnným měřítkům hodnot a základním osobním postojům“. Základním požadavkem je, aby se s každým člověkem zacházelo lidsky. Signatáři chtějí přispět tímto projektem k tomu, aby se dosáhlo „změny vnitřního nastavení, celé mentality, lidského srdce“. Tedy toho, čeho nelze dosáhnout pouze „ekonomickými plány, politickými programy nebo právními nařízeními“. Každému člověku bez rozdílu se uznává nezcizitelná a nedotknutelná důstojnost a všichni – jednotlivci, stát – jsou povinni ji ctít a zajistit její účinnou ochranu. Z hlediska étosu chtějí zástupci různých náboženských, kulturních, filozofických a etických tradic potvrdit a prohloubit to, co bylo vyhlášeno na rovině práva ve

¹⁵ Tamtéž 25-27.

¹⁶ Srov. např. KÜNG Hans, KUSCHEL Karl-Josef: Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace Parlamentu světových náboženství, Brno: CDK, 1997, 14-18, 20-22. Prohlášení pochází z roku 1993.

Všeobecné deklaráci lidských práv. A sice „*plnou realizaci nedotknutelné lidské osoby, nezcizitelnosti svobody, principiální rovnosti lidí a nutné solidarity a vzájemné závislosti všech lidí.*“ Nabízí se osobní i dějinné zkušenosti, že „*lepší řád světa nelze vytvořit nebo dokonce vnutit pouhými zákony, nařízeními a konvencemi; uskutečnění míru, spravedlnosti a uchování Země závisí na tom, jak budou lidé schopni a ochotni uskutečňovat právo; boj za právo a svobodu předpokládá vědomí zodpovědnosti a povinnosti, a je tudíž třeba oslovovat lidské srdce a rozum.*“

/Srov. Milfait, René: Fundamentální eticko-lidskoprávní principy etických kodexů sociálních pracovníků. Objasnění a odpovídající povinnosti a zodpovědnosti, in: Etika a lidská práva v sociálních službách, Praha: Centrum sociálních služeb, 2008./

Lidská důstojnost – význam a objasnění

Považuje se za nejvyšší morální a právní princip, za souhrnné základní kritérium etického jednání, za naprosté ztělesnění souhrnného etického kritéria. Nedotknutelná v dokumentech: tzn., že se jedná o nejvyšší kritérium, za nějž se už nelze dále dotazovat. Je ovšem otázkou, jaký je fundamentální dosah tohoto pojmu a zda se může tento fundamentální význam uvádět do kategoriálních kritérií, které působí v konkrétní oblasti.

Každý člověk má tak jako takový absolutní hodnotu, která se nemůže vyvážit v relativní hodnotě nebo v sumě hodnot. Plyne z toho lidská bytost jako účel sám o sobě a zákaz instrumentalizace, pokud jde o člověka jako takového a jako celého.

Můžeme se rovněž ptát: jakou společnost musíme akceptovat, jestliže si chceme vzájemně chránit naše zájmy ohledně přežití, kvality života, respektu, tedy fundamentální potřeby?

Jen život se spravedlivým právem může být životem v důstojnosti. Proto potřebujeme vzájemné uznání naší sebeúčelovosti.

Pozor ale na „inflační“ nereflektované používání pojmu lidské důstojnosti, kterému se pak vyčítá obsahová prázdnota.

Uznává se přesto každé lidské bytosti bez ohledu na stádium vývoje, stav a vlastnosti.

Je to charakteristika lidského bytí (života) vůbec či charakteristika specifické lidskosti člověka.

Uznává se jako bezpodmínečná (nepodmíněná) hodnota bytosti obdařené možností rozumu a svobody.

V etickém i právním diskurzu ohledně obsahu a hranic pojmu lidská důstojnost se ukazuje na základě různých etických tradic a stanovisek jako obtížné, někdy dokonce nemožné, stanovit společný normativní obsah, který by se dal přesně popsat.

Po hrůzách totalit 20. stol. se jevil obsah a význam jako zjevný a i dnes existuje rozsáhlá shoda o základním obsahu pojmu a jeho konkretizaci pomocí základních lidských práv: patří sem např. zákaz mučení, otroctví, válečných zločinů, ponižujících trestů.

Ale existují i různé interpretace pojmu ld. Už díky rostoucí sekularizaci a pluralizaci étosů a morálek v moderních společnostech. Tyto různé etické pozice se pak dostávají taky do interpretace právních principů a utvářejí tím i právní konkretizace.

Pohled na filozofické kořeny: nejvlivnější zdroj u I. Kanta

Podle Kanta se vyznačuje člověk jako bytost, která nemá relativní hodnotu, která by se dala vyjádřit v kategoriích „ceny“ pro zboží, ale bezpodmínečnou hodnotu, totiž důstojnost.

Důvodem této důstojnosti, která je zbavena všech relativizací, je určení člověka jako mravního subjektu (zum sittlichen Subjektsein), uznání jeho svobody k zodpovědnému sebeurčení (Selbstbestimmung).

Tuto souvislost mezi důstojností, lidským bytím a bytím osoby vystihuje citát z jeho díla Metafyzika mravů, resp. část Učení o ctnosti (Tugendlehre):

„Pouze člověk považovaný za osobu, tzn. za subjekt morálně-praktického rozumu, je povýšen nad veškerou cenu; neboť jako takového (homo noumenon) je třeba jej ocenit ne pouze jako prostředek k jiným, ano dokonce jeho vlastním účelům, ale jako účel sám o sobě, tzn. že má důstojnost (absolutní vnitřní hodnotu), čímž si od všech ostatních rozumových bytostí vynucuje respekt (úctu), (...)může se považovat za rovného tomu druhému.“

Vnímáme v tomto citátu i znění kategorického imperativu o člověku jako účelu o sobě:

podle toho je zakázáno kvůli úctě k důstojnosti člověka, aby se degradoval na pouhou věc (např. odepře se mu uznání minimálních podmínek tělesně-duševní integrity).

Důstojnost člověka jako mravního subjektu se základním způsobem vyjadřuje v porozumění svobodě jako autonomii. Svoboda zde neznamená jen negativní „svoboda od“, ale označuje schopnost sebezákodárství (Selbstgesetzgebung) podle všeobecných pravidel, která zahrnují všechny lidi do souvislostí mravního jednání. Dejme slovo opět Kantovi:

„Autonomie je tedy důvodem důstojnosti lidské a každé rozumové přirozenosti.“

Autonomie je sebeurčení s vazbou na všeobecný princip mravnosti, nebo v podrobení se všeobecnému principu mravnosti. Proto dle výkladu Kanta patří k sobě autonomie a povinnost, autonomie a kategorický imperativ. Autonomie vůle znamená svolení (souhlas)

svobodné vůle, že bude určena morálním zákonem, který jediný je s to závazně, kategoricky přikazovat (nařizovat). V této vazbě na všeobecný zákon se ale svobodná vůle vyřazena, ale může se tak právě projevit (vyjádřit). Lidská svoboda proto „nedělá“ mravnost či dokonce mravní vědomí, ale je vyzvána ve vnímání sebe sama zároveň zákonem mravnosti, který je jí (jako faktum rozumu) zadán jako její vlastní úkol. Mravnost je možná jen jako dílo svobody. A proto je mravní autonomie povinností k sebezákonomodárství (stanovovat vlastní závazky). Založení morálky na sebeurčení prostřednictvím rozumu má u Kanta následky pro vztah náhled mravního rozumu a zjevení Boží mravní vůle. Mravní autonomie není protikladem, opačnou pozicí k Boží vůli, ani se nedotýká Boží (mravní) zákon autonomie ve smyslu heteronomie.

Heteronomie se zde zaměřuje na určení subjektu prostřednictvím vnějších důvodů (pohnutek, podnětů) k rozhodnutí z objektu chtění – jednání určují žádostivost, náklonnost, moc, užitek či další vnější podněty a ne autonomní vazba na (přezkoumatelný kategorickým imperativem) mravní zákon (dobro kvůli dobru). Přísně vzato se v mravní povinnosti ukazuje Boží příkaz, ale ne naopak, jinak by byl tento příkaz heteronomní. Přesto nevylučuje mravní autonomie naslouchání a naplňování Boží vůle. Mravní autonomie se někdy označuje jako idea konečné svobody.

Autonomie u Kanta jako bezpodmínečný (nepodmíněný) mravní nárok, který obsahuje sebezákonomodárství ve smyslu vazby na morální zákon.

Mravní autonomie dle Kanta poukazuje na specifický způsob bytí člověka, totiž jeho zásadní možnost (capacity) nalézat samostatně (svébytně) důvody a cíle pro své jednání, které taky může ospravedlnit před všemi ostatními lidmi. Je třeba ji ale odlišovat od autonomie jednání, která se ptá na aktuální a skutečnou schopnost (ability) člověka, uskutečňovat svou mravní autonomii. Proto se často setkáváme pouze s tímto druhým pojetím autonomie (reálná schopnost samostatně se rozhodovat, vyjadřovat svá přání; srov. např. v oblasti biomedicínské etiky).

Kantovo pojetí tuto autonomii jednání zahrnuje, ale neomezuje se na ni. Nejedná se o vlastnost, kterou by někdo mohl získat, opět ztratit, ale o zásadní výpověď o podstatě člověka. Jde o základní neztratitelnou charakteristiku každého lidského života, která „se bez výjimky přiznává každé lidské bytosti, nezávisle na tom, zda je de facto schopen se jako autonomní osoba uskutečňovat“ (Annemarie Pieper). Vypovídá o bytí člověka jako člověka.

Můžeme tedy shrnout:

„lidská důstojnost není vlastností ani schopností člověka, ale myšlenkově logickým důsledkem, který vyplývá z mravní autonomie člověka: nepropůjčuje se, může se jen uznat, ne ale odebrat, ale náleží každému člověku jako člověku.“

Zejména v hraničních situacích života, v nichž je většinou omezena autonomie jednání (ona ability), představuje mravní autonomie a s ní spojená lidská důstojnost normativní orientační bod.

Co se ale míní oním sebeurčením (Selbstbestimmung)? Setkáme se v každodennosti jednak s pojetím naší nezávislosti na druhých lidech při nějakém rozhodnutí, dále s naším úsilím o autentický koncept sebe, podle něhož chceme žít.

Nezávislost a nezaměnitelnost nejsou ale to samé.

S tímto pojmem můžeme spojovat i morální nárok: nejen že existuje, ale má být. Nejprve se jedná o nárok na osobu samu, která chce být sebeurčenou. To, co chce, chce taky aby mohla, to, co může, se jí jeví jako závazek. Opět i zde jsou nejprve dvě možnosti:

volit mezi různými nabídkami a opcemi,

považovat sebe za povinnost, za povinnost sebezáchovy a sebeutváření.

Objevují se nám zde tak svoboda volby či povinnost svědomí:

svoboda jako „free choice“ nebo svoboda jako sebezávazek svému svědomí, dobru druhých, všeobecným zákonům. Napětí mezi „self-determination“ a „self-obligation“ se projevuje v různých etických a morálních otázkách (např. konflikty ohledně těhotenství, umělého oplodnění, eutanazie).

Je zřejmé, že nikdy nejde jen o jednotlivého člověka, ale i o figuru, podle níž se mohou chápat mnohé procesy legislativy (aplikace práva).

Morální nárok na sebeurčení zahrnuje vždy i druhého člověka a instituce. Instituce a právní normy se mohou v případě opcionalismu, tedy svobodné volby možností, projevit jako překážející nebo podpůrné.

V případě porozumění autonomii jako svobodnému sebezávazku (freie Selbstverpflichtung; auto-nomos, soulad sebe a zákona) získává stát zdroj pro společné hodnoty a společné závazky k tomu, co je nadindividuálně dobré a správné, tedy k společnému dobru.

Čím více bude zřejmé, že musí sebeurčení vzít v úvahu vztahy užšího a širšího druhu i instituční rámcové podmínky, tím více budou sociální kontexty a právní rámcové podmínky konstitutivní pro sebeurčení.

Nejprve ony vztahy:

pečuji o vztah k sobě samé(mu) tím, že utvářím své vztahy k druhým. Přitakávám závislostem, které jsou pro mě důležité a pro které jsem já důležitý. Poznávám, že člověk není jen konkurentem, ale taky bytostí pro péči. Pak je zde vztah k Bohu:

můžeme konstatovat (Písmo; Augustin: De disciplina christiana), že člověk se může tím lépe milovat, čím více se už předem zakusil jako milovaný Bohem. A tím více se může i s láskou a péčí věnovat bližním, protože jeho láska je očištěna od sebenávisti a pochybností o sobě, když miluje na základě předchozího přijetí Boží láskou.

Ve společnosti se často zdůrazňuje a reklamuje vlastní zodpovědnost. Vlastní osoba se má chápat jako sociální a snižovat náklady, které jsou v neprospěch veřejnosti (např. zdravotnictví, péče o seniory). Mluví se o požadavcích solidarity na jednotlivce. Ovšem dilema je zřejmé:

na místo sociálních práv nastupují individuální povinnosti, pro které pak existuje nabídka možných opcí, které ulevují státu od nároku na sociální práva.

Mezi sebeurčením aktuálním a anticipovaným sebeurčením je přeci ale rozdíl (můžeme přeci měnit nejen názor, ale i postoj k životu). Osoba je zároveň v kontinuitě vůči sobě samé, dřívějšími vyjádřeními může prefigurovat pozdější osobu, ale může i pozdějším vyjádřením pozměnit předchozí stavy.

Konkrétní svoboda není transcendentální, tj. ne ne-empirická. Často se zamění to, co člověk pro sebe chce, se „svobodnou“ svobodou od popudů a okolností, ohledů a úvah o sociálních následcích. Tím se zaměňuje odůvodnění mravní autonomie, transcendentální způsobilost člověka ke svobodě, s oprávněním trvat na své vlastní vůli.

Pro Kanta byla autonomie svobodným sebezávazkem vůči zákonu všeobecné platnosti. Proto se např. nemá popírat oprávnění pacienta k aktuálnímu sebeurčení; lidé smějí a mají vnímat svou konkrétní svobodu.

Ale: toto vnímání svobody je pod zásadou: *„jednej tak, abys zohlednil práva a povinnosti všech, kdo jsou zúčastněni souvislosti jednání, jak tvá vlastní, tak i všech ostatních“* (Alan Gewirth). A aby se toto mohlo konkrétně dít v právu a nezůstávat jen osobní maximou, existuje stát jako „Community of Rights“ (Alan Gewirth), tedy pro zajištění společného dobra, které kulminuje ve společenství práv.

Z tohoto hlediska je důležité, aby se uvažovalo o okolnostech, kontextech a následcích autonomie jednání (jednání ze sebeurčení) na základě všeobecných kritérií. Jinak by se mohlo stát, že člověk při vstupu do nějakého ústavu sociální péče dostane otázku: máte taky Vaše prohlášení pacienta jako předchozí vyjádření vůle pro možné situace? Jinak může někdo

hledat nezávislost na utrpení a bídě a dostat se do závislosti na jeho instrumentalizaci za podmínek snižování nákladů.

Systematické aspekty pojmu lidská důstojnost

Lidská důstojnost jako konstituční a regulativní princip

I přes všechny rozdíly se používá tímto způsobem:

1) *konstitutivní* je tento princip jako východisko a referenční orientační bod pro další etické a právní argumentace a konkretizace. V perspektivě práva to např. znamená, že se všechny konkrétní záruky základních práv (základních svobod, sociálních práv) chápou jako konkretizace tohoto principu, který tak představuje jejich fundamentální legitimační instanci.

2) *regulativní*, když je schopen řídit etický a právní diskurz formou aktualizace normativní soudnosti. Z tohoto principu nelze odvozovat bezprostřední pokyny pro jednání ve smyslu morální či právní kazuistiky. Funguje jako heuristický princip (heuristika: věda o postupech řešení problémů, metodických návodech k získání nových poznatků), který se může použít ke konkrétním odpovědím teprve v aplikaci na konkrétní zkušenosti různých životních světů individuálního a sociálního typu.

Děje se to nejprve způsobem *via negationis*, tzn. v konfrontaci se situacemi, které se mohou prožívat a kritizovat jako ohrožení a odepření fundamentálních nároků možnosti bytí lidského subjektu, aniž by se tím mohl pojem plně vyčerpat.

Tento aspekt taky poukazuje na to, že se v pojmu lidská důstojnost skrývají stále nenaplněné potenciály; lidská důstojnost tak zůstává trvalým nárokem, který je třeba konkretizovat.

Semantické jádro lidské důstojnosti

I přes potřebu konkretizace a aktualizace není lidská důstojnost prázdným pojmem, který se může libovolně naplňovat.

I zde hraje roli I. Kant a jeho kategorický imperativ o člověku jako účelu o sobě (tzv. Selbstzweckformel).

Může v této souvislosti uvést dvě výpovědi:

- *lidská důstojnost jako princip zásadního postavení subjektu*: každý člověk je morální a právní subjekt, tzn. že vlastní svébytnost, která se nemůže nikdy i přes všechnu závislost na vnějších faktorech ztratit. Proto odporuje tomuto principu kompletní zvěcnění, resp. instrumentalizace, komercializace člověka;
- *lidská důstojnost jako princip zásadní rovnosti všech lidí*: Kantovo pojetí autonomie ukázalo, že řeč o lid vždy zahrnuje vztah vzájemného uznání. Této zásadní rovnosti

odporuje pojetí, které chce učinit lidskou důstojnost závislou na určitých vlastnostech člověka (např. barva kůže, rasa, pohlaví, tělesné či duševní kapacity).

Sémantické jádro ld ozřejmuje, že se nejedná o (právní)dobro, které by někdo mohl získat či pozbyt, propůjčit nebo odepřít (odejmout). Nárok na úctu (respekt) se může ale porušit. Jestliže se nejedná o nějaké dobro mezi dalšími dobry, nelze ld zatahovat do zvažování dober. Ona platí „absolutně bez možnosti kompenzace (vyrovnávání) dober“ (BVerfGE 75, 369/380, tj. rozhodnutí německého ústavního soudu). Základní lidská práva, která z ní vyplývají, se mohou v rámci dogmatiky základních práv zásadně vzájemně zvažovat.

Ld konstituuje právo na život a na ochranu života. Do tohoto práva lze ale zasáhnout (srov. nutná sebeobrana). Je tedy patrné, že dále nepomáhá při hledání etického a právního rozhodnutí pouhé odvolání se na ld, ale se musí její význam otevírat pomocí specifikace principů v kontextu. Konkrétní rozhodnutí se neděje pouhým odvoláváním se na abstraktní principy, ale na pozadí situace. Musí se pak zapojit další principy (např. spravedlnost, solidarita, neškodit...), které je třeba ohleduplně vyrovnávat.

Více viz prezentace Lidská důstojnost/IS od snímku 103-128.

Trvalé problémy

I když je pojem ld tak fundamentální, stěžejní pro etiku, právo, biomedicínskou etiku, pro etickou reflexi sociální práci, zůstávají mnohé otázky a problémy. Zmíníme alespoň dva okruhy:

- *trvalý problém extenze (rozsah významu pojmu)*: kdo je vůbec subjektem ld? O tom jsou dohady a spory. Nové možnosti např. medicíny; je situace embrya ve stádiu osmi buněk v Petriho misce nějak srovnatelná s programy eutanazie a eugeniky? Porušuje se ld možnostmi moderní intenzivní medicíny, které udržují člověka pomocí přístrojů časově neomezeně při životě? Problém extenze existuje zejména ve spojení s počátkem a koncem lidského života. Komu vlastně náleží morálně právní status ld?
- *trvalý problém určení nerespektování ld*: i když dojde k určité shodě o obsahu, odůvodnění a dosahu ld, je otázkou, kdy dochází k nerespektování (porušení) ld. V některých případech je to nesporné: znásilnění, vražda, obchod s lidmi. Jinak ale obtížné: např. výzkum na lidech, kteří nejsou způsobilí poskytnout souhlas, a tento výzkum slouží užítku druhých. Nestává se zde takový člověk pouhým objektem a nástrojem?

I když ale v pluralistické společnosti už neodpovídá etické odůvodnění jednání společnému zdroji (prameni), potřebuje taková společnost jako potenciální společenství kooperace společný normativní základ, který lze uznat z různých pozic. Princip ld se stal právě takovým

základem na základě rozumových argumentů a dějinných zkušeností. A tento základ tvoří i paradigma právního systému.

/Srov. WALLNER Jürgen: Health Care zwischen Ethik und Recht, Wien: Facultas, 2007.

MIETH Dietmar: Grenzenlose Selbstbestimmung? Der Wille und die Würde Sterbender, Düsseldorf: Patmos, 2008.

MERKS Karl-Wilhelm: Autonomie, in: WILS Jean-Pierre, MIETH Dietmar: Grundbegriffe der christlichen Ethik, Paderborn, 1992, 254-281./

Člověk jako obraz a podoba Boží

Z křesťanského pohledu se lidská důstojnost odůvodňuje ze skutečnosti stvoření, resp. z pojetí člověka stvořeného k obrazu Božímu a jeho bezprostředního vztahu k Bohu, jenž se potvrzuje také tím, že se v Ježíši Kristu Bůh stal člověkem.¹⁷

Porozumění lidské důstojnosti je neoddělitelně spojeno s proklamací lidských práv a novověkou artikulací *dignitas hominis*. Osvícenským spojením této důstojnosti člověka s právy nepřišlo k židovsko-křesťanské tradici nic cizího, ale impuls, jenž je této tradici vlastní jako *proprium*, dostal sekulární výrazovou formu a způsob odůvodnění. Hermeneutika biblických textů v dialogu s humanismem a dalšími vědami tak otevírá osvobozující perspektivy důstojnosti člověka.¹⁸

Obsahově bohatá a náročná biblická antropologie, v níž je možno vnímat obrysy zdařilého lidského bytí, tak tvoří předpoklad biblické etiky. Teologický obsah vymezeného pojetí člověka stvořeného k obrazu Božímu se potom dále rozvíjí ve čtyřech základních vztazích lidského bytí, a sice ve vztahu k Bohu (stvořenost); ve vztahu k druhému člověku (mezilidské vztahy, oboupohlavnost); ve vztahu k sobě samému (celistvost); a konečně ve vztahu ke stvoření (zodpovědnost).¹⁹

Nejprve přijde na řadu relace k Bohu.

1.1.1 Stvořenost člověka

¹⁷ Srov. DEUTSCHER BUNDESTAG: op. cit., 28; HERMANN Alex: op. cit., 6.

¹⁸ Srov. BALDERMANN Ingo, DASSMANN Ernst, FUCHS Ottmar a kol.: Menschenwürde. Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh), Band 15 (2000), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001, V-VI.

¹⁹ Srov. SCHOCKENHOFF Eberhard: op. cit., 237-243.

Antropologické určení člověka jako obrazu a podoby Boží se dostalo do křesťanství a západního pojetí člověka ze Starého zákona. Jedná se o tato místa z První knihy Mojžíšovy: „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) v kněžské, raně poexilní zprávě o stvoření; a 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) v ustanovování řádu života po potopě.

1.1.1.1 Člověk jako imago Dei v hebrejském znění Starého zákona

Uvedené texty charakterizují konstituci, důstojnost a úkol všech lidí, přičemž metafora sochy Boha byla přijata ze staroorientální teologie království, kde byl v Egyptě a Asýrii sochou, a proto mocným a činným reprezentantem božstva král. Tím dávají exegeté přednost výrazu *bet essentiae* – jako obraz / k obrazu - před výrazem *bet normae* – podle obrazu - a připomínají, že se nemyslí kultovní socha.²⁰ 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 cca od roku 1780 do doby Ptolemaiovců jako obraz, socha boha, především nejvyššího boha říše, když 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 jeho právní a záchrannou moc, podobně jako 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 jeho určitá vlastnost či jednání s božstvem. Jde tedy celkově o mocnou reprezentaci říšského boha, jež se realizuje prostřednictvím radostně uplatňované vlády, která udržuje a hájí řád kosmu, jenž chce bůh.²¹

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

²⁰ 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, DASSMANN Ernst, FUCHS Ottmar a kol.: Menschenwürde. Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh), Band 15 (2000), 11-13.

²¹ Srov. tamtéž 13-14, 17.

„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“ není metafora sochy boha.²²

Královská kvalita se pak v biblických textech připisuje celému lidstvu a tak 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.²³

Kromě toho, že je člověk jako i ostatní stvoření stvořen svým Stvořitelem, kterému tedy vděčí za celou svou existenci, vykresluje se jedinečný vztah člověka ke svému Bohu.²⁴ Ještě před tím je lépe připomenout Boží vztah k člověku jako předpoklad sebeporozumění člověka, protože se pojem obrazu a podoby objevuje nejprve ve slovech vlastního Božího projednání a rozhodnutí.²⁵ Osobní rozhodnutí a zvláštní tvůrčí akt Boží, jak je popisuje kniha Genesis pomocí výrazů „učinme člověka“, „k našemu obrazu“ či „v našem obraze“ či také „ve stínu“, tedy v Boží blízkosti, označuje postavení člověka, v němž je člověk člověkem, člověk k obrazu Božímu pak znamená stání naslouchající, zastupující bytosti před Bohem, vztah člověka - stvořeného k podobnosti Božímu - ke svému původci jako vztah já-Ty.²⁶

Člověk tak vděčí za své stvořené 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, jenž člověka činí protějškem božského Ty a konstituuje jej v jeho lidském bytí osoby.²⁷

Plurál použitý v osobním rozhodnutí Stvořitele: „učinme člověka“ (Gen 1,26) vyjadřuje slavnostní formu a člověka jako jedince i lidstvo jako celek.²⁸ Vyjádřený Boží záměr „učinme 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

²² Srov. GROß Walter: op. cit., 15-17.

²³ Srov. tamtéž 19-22.

²⁴ Srov. MARX Reinhard / WULSDORF Helge: op. cit., 70.

²⁵ Srov. WOLFF Hans-Walter: Anthropologie des Alten Testamentes, 7. Aufl., in neuer Ausstattung, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2002, 233; Gen 1,26.

²⁶ Srov. NOVOTNÝ Adolf: Biblický slovník, Praha: Edice Kalich, 1956, 107; DUFOUR X. Léon: Slovník biblické teologie, Praha: Academia, 1981, 68-70, 286-287.

²⁷ Srov. SCHOCKENHOFF Eberhard: op. cit., 238-239.

²⁸ Srov. Výklady ke Starému zákonu. I. ZÁKON: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium. Připravila starozákonní překladatelská komise, Praha: Česká biblická společnost, 1991, 24-25.

lidstva. Zde činí rozhodnutí pouze Hospodin, a sice původ člověka je ze strany Hospodina vystižen jako „in our image, according to our likeness – v našem obrazu, podle naší podoby“. Souvisí to také s tím, že se člověk chápal jako socha božstva, ale ne díky statickému bytí, nýbrž vlivem jednání někoho, kdo chce vládnout nad všemi stvořenými věcmi (Gen 1, 26). 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.²⁹

Vztah obdoby, který se vyjadřuje pojmem obraz Boží, 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 podoba chce zdůraznit blízkost, důvěrný a přátelský vztah a příbuznost, ale také poukázat na rozdílnost, což se má projevat při vztahu člověka k ostatnímu stvoření, zejména pak k dalším lidem.³⁰

Vyjadřuje se tak vztah blízkosti i odlišnosti, vztah dětské závislosti, přičemž je člověk povolán a určen být Boží dcerou a synem, což nemůže zničit ani lidský hřích. Člověk tedy není a nesmí být otrokem. Je poznamenán Božím dotykem a přijat Bohem za vlastního, a to jako bytost, jako nedílný celek, tedy ne štěpený na různé složky. Hospodin chce prostřednictvím něho projevat svou pravdu a lásku, v určení a poslání člověka sdělovat sebe sama, svou vůli i moc. Člověk tak může dosáhnout své plnosti jen ve vztahu ke svému původci, člověka činí člověkem společenství s Hospodinem.³¹

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 podobou Boží, neznamena, že se jedná o nějakou zvláštní vlastnost či vlastnosti jako duchovnost a záměrnou schopnost, která by jej odlišovala od ostatního stvoření a přistupovala 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.³²

²⁹ 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*“.

³⁰ Srov. WOLFF Hans-Walter: op. cit., 234-236.

³¹ Srov. Výklady ke Starému zákonu. I. ZÁKON: op. cit., 25.

³² Srov. SCHOCKENHOFF Eberhard: op. cit., 238-239.

Vládnutí člověka ve světě nesmí ohrožovat člověka a vlada člověka nad člověkem falšuje obraz Boží.³³ 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 vládnutí.³⁴ Bůh je totiž ve své moci nezpodobnitelný, ale chce ji sdělovat a zveřejňovat v člověku a prostřednictvím lidí a chránit je před nebezpečím zbožšťování a démonizování toho, co je stvořené. Naopak je člověk kvůli sobě samému vyzván, aby se jako svobodný podřídil Hospodinu.³⁵

V pozadí použití motivu člověka jako obrazu Božího je představa dobrého pastýře a krále, který 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.³⁶ 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.³⁷

Sochy bohů a kultické obrazy byly také považovány za obrazy boha a potud byly způsobem zjevení a médiem božské moci na zemi.³⁸ 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.³⁹

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 člověk ve své celistvosti, tedy s konkrétním tělem, který takto symbolicky, svátostně zpřítomňuje Boha.⁴⁰

³³ Srov. WOLFF Hans-Walter: op. cit., 241.

³⁴ Srov. KATHOLISCHES BIBELWERK e.V. und LEICHT Barbara D. (Hrsg.): Grundkurs Bibel. Altes Testament. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen, Band 2, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2003, 41.

³⁵ Srov. Výklady ke Starému zákonu. I. ZÁKON: op. cit., 25.

³⁶ Srov. KATHOLISCHES BIBELWERK e.V. und LEICHT Barbara D. (Hrsg.): op. cit., 41.

³⁷ Srov. Výklady ke Starému zákonu. I. ZÁKON: op. cit., 25.

³⁸ Srov. KATHOLISCHES BIBELWERK e.V. und LEICHT Barbara D. (Hrsg.): op. cit., 41.

³⁹ Srov. SCHROER, Silvia / STAUBLI, Thomas: Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, 3.

⁴⁰ Srov. tamtéž 4.

Lidé jako živé obrazy tedy podle biblických textů přejímají zmíněnou funkci soch a kultických obrazů, prostřednictvím těchto lidí chce Bůh stvořitel jako Bůh života sdělovat ve světě svou nejvnitřnější podstatu a jako takový dále působit.⁴¹ Vzhledem k tomu, že i Adam plodí svého syna jako svůj obraz (srov. Gen 5,1-3), vyjadřuje proto obraz Boží také příbuzenství člověka s Bohem a odtud skutečnost, že má člověk jako syn a dcera Boží spravovat tento svět jako svůj rodný dům.⁴²

Ve Starém zákoně 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 Boha. V člověku je tak bezprostředně přítomno to, co je božské, proto nemůže člověk učinit člověka prostředkem pro sebe nebo pro své určité cíle, protože každý člověk má v sobě své určení, totiž, aby byl Božím obrazem. Pomocí porozumění člověku jako obrazu Božím byla také zdůvodněna nedotknutelnost lidského života a ten, kdo by se tímto způsobem provinil, porušuje práva samotného Boha.⁴³

K vyznávanému a žitému zaslíbení o člověku jako obrazu a podobě Boží 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, nebo kde se tato důstojnost chrání, je možno poznávat něco o lidském bytí, jež se zaslubuje v pojmu člověka jako obrazu a podobě Boží, a objevovat, kým je člověk v očích Boha.⁴⁴

Určení být *imago Dei* pro bližní znamená podle staroorientálního porozumění také královskou spravedlnost a ochranu slabých, vnímání odpovědnosti za druhé, a královský pár má tak zrcadlit bližním obraz Boží ve spravedlnosti a milosrdenství a vnímat tak jejich životní zájmy, a to uprostřed sebezáchovy a prosazování vlastních zájmů. Tento duchovní potenciál orientace je pak možno přeložit do nenáboženských kontextů.⁴⁵

Královská vláda má také aspekty výkonu moci ohledně potlačování a trestání zločinců, jedná se tak podle staroorientálního vzoru kromě vnitřního řádu a zachovávání práva o ochranu před nepřáteli.⁴⁶

⁴¹ Srov. KATHOLISCHES BIBELWERK e.V. und LEICHT Barbara D. (Hrsg.): op. cit., 41-42.

⁴² Srov. tamtéž 42.

⁴³ Srov. HASENHÜTTL Gotthold: Glaube ohne Mythos. Band 2: Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2001, 161-163.

⁴⁴ Srov. HEUSER Stefan: Menschenwürde. Eine theologische Erkundung, Ethik im Theologischen Diskurs, Band 8, Münster: LIT Verlag, 2004, 259-260.

⁴⁵ Srov. WELKER Michael: Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit, in: Menschenwürde. Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh), Band 15 (2000), 259-260.

⁴⁶ Srov. GROß Walter: op. cit., 23.

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.⁴⁷ 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.⁴⁸

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.⁴⁹

Podle výše citovaného verše Gen 9,6 je výsadní právo na lidský život vyhrazeno Bohu, který svěřuje část svého soudu a práva člověku, čímž v něm potvrzuje svůj obraz. Současně chrání před smrtí odlesk svého majestátu i v porušeném obrazu člověka.⁵⁰

1.1.1.2 Člověk jako obraz Boží v řeckém znění Starého zákona

Řecký překlad Gen 1,26-27 vykazuje určité změny: objevuje se předložka *podle*, slovo $\acute{\omicron}\mu\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$ je nomen actionis a znamená učinit podobným, přičemž je hlavním pojmem $\epsilon\iota\kappa\acute{\omicron}\nu\varsigma$, 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.⁵¹

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,*

⁴⁷ Srov. Výklady ke Starému zákonu. I. ZÁKON: op. cit., 26.

⁴⁸ Srov. GROß Walter: op. cit., 32-35.

⁴⁹ Srov. Výklady ke Starému zákonu. I. ZÁKON: op. cit., 48.

⁵⁰ Srov. tamtéž 62.

⁵¹ Srov. GROß Walter: op. cit., 35-36.

aby panoval i nad šelmami a ptactvem“ (Sir 17,3-4).⁵² Text pak pokračuje těmito verši: „*Dal lidem jazyk a oči a uši, schopnost rozhodování a mysl 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.

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 εἰκών, 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, a obsahem je Boží věčnost, z níž plyne určení člověka k nepomíjivosti, a 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 εἰκών-theologumenon přijímají pak v Novém zákoně jen pavlovské a deuteropavlovské listy.⁵³ „*Bůh tohoto světa oslepil jejich nevěřící mysl, aby jim nevzešlo 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 odhalené 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 ponese-me-nesme i podobu nebeského*“ (1 Kor 15,49). Kristus je 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 ve směru stávat se obrazem.⁵⁴

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 zakouší více o sobě, než může zakusit ze sebe sama,

⁵² 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.*“

⁵³ Srov. GROß Walter: op. cit., 37-38.

⁵⁴ Srov. tamtéž 38.

a 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.⁵⁵

1.1.1.3 „Co je člověk, že na něho pamatuješ“ (Ž 8,5a)

Obsahovou paralelu k výše uvedenému textu z Gen 1 a tak charakteristické aspekty pro biblickou fundaci pojmu lidské důstojnosti 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 nepřítele 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!“

Centrálním tématem tohoto hymnu je zvláštní důstojnost člověka a jeho nesrovnatelné postavení ve stvoření, jak to napovídají královské predikáty důstojnosti, zejména hebrejský predikát כבוד, 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 antropologických výpovědí.⁵⁶

⁵⁵ Srov. SCHNEIDER-FLUME Gunda: Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 324-325.

⁵⁶ 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), 42-43.

Spojeny jsou 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.⁵⁷

Děti zmíněné ve třetí verši reprezentují obecně ve Starém zákoně tu nejslabší a na druhé nejodkázanejší 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 médiiem 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, a tak 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.⁵⁸

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 vyloučení ze životního světa člověka všeho toho, co je člověku nebezpečné a nepřátelské, a tím nezbytný předpoklad pro rozvoj určení člověka v uspořádaném světě.⁵⁹

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 pomíjejícnost nejsou naopak cílem tohoto výroku. Užití 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 požehnání 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, všítat si někoho, dávat na něj

⁵⁷ Srov. tamtéž 46-49.

⁵⁸ Srov. tamtéž 50-51; Výklady ke Starému zákonu. Překlad s výkladem, 9 – Žalmy, Praha: Kalich, 1982, 57.

⁵⁹ Srov. tamtéž 51.

pozor, ujímat se někoho.⁶⁰ Hospodin se obrací k člověku, aby se člověk mohl obrátit, tzn. změnit smýšlení, postoje, jednání, uvědomit si, kým je on i ti druzí. Není třeba zvláště upozorňovat na souvislost tohoto zjištění s naším tématem, kdy se zabýváme dětmi i pachateli, kteří jim ubližují.

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 1,26.⁶¹ 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 *ověnčit, opatřit korunou / učinit korunou (vrcholem)* znamená trvalý stav. Ten, kdo je zachráněný, oznamuje svou zkušenost spásy, vysvobození života ze zkázy, ověnění milosrdenstvím a slitováním (srov. Ž 103,4). Věncem či korunou 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 pranýřuje ztráta toho, co činí člověka člověkem. Královský člověk je zde ničen, beze cti a koruny je nahé 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

⁶⁰ Srov. tamtéž 52-53.

⁶¹ Srov. BROWN Raymond E., S.S., FITZMYER Joseph A., S.J., MURPHY Roland E., O.Carm. (Ed.): op.cit, 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.*“

důstojnosti jako jeho zástupce s novým statutem osoby. Úkolem takového královského člověka na základě bytí a smyslu je garantovat řád stvoření a právo.⁶²

Vztah Boha a člověka je popsán jako „blízkost v diferenci“, protože Hospodin určuje místo člověka ve svém stvoření, člověk žije z Boží náklonnosti, je mu svěřena vláda a zodpovědnost a 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. Tento 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 se předkládá zkušenost a pojetí člověka, který má účast na Hospodinově utváření a manifestuje božskou náklonnost, jež konstituuje lidský život.⁶³ Aktuálním případem poníženého a doslova ze svého lidského bytí svlečeného člověka jsou právě děti jako oběti sexuálního vykořisťování. Přesto neztrácejí tuto lidskou důstojnost a mají naději na proměnu.

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, a náleží i těm, kteří jsou sociálně slabí, nemocní, zranitelní nebo nějak závislí, čímž se také vyjadřuje rovnost všech lidí. Konstitutivní je také pro zmocněného člověka souvislost důstojnosti a odpovídajícího jednání v různých oblastech života. Jedná se tak v tomto žalmu o pozitivně zaměřenou antropologii, jež konstatuje, že je „důstojnost člověka propůjčena všem Bohem, a proto je pro člověka nedotknutelná.“⁶⁴

Z toho také plyne, koho vlastně pachatelé tím, že ubližují dětem, urážejí. Současně dává naději i těmto pachatelům samotným, že se mohou změnit a dojít odpuštění. Zajistil jim to vrcholný Boží obraz a ukázka čistého, skutečného lidství, Ježíš z Nazaretu. Na něm můžeme spatřit symbol pravého lidského bytí.

1.1.1.4 Ježíš Kristus jako symbol pravého lidského bytí

Navážeme proto na předchozí výtěžky smyslu starozákonních textů. Nový zákon totiž přebírá tuto starozákonního výpověď o obrazu Božím a představuje Ježíše Krista jako vrcholný obraz Boha, podle něhož může člověk poznat, jak nalezne sebe sama, svou identitu, a sice tím, že se účastní na tomto novém stvoření, že zakouší své znovuzrození. Být v Kristu znamená, že se

⁶² Srov. NEUMANN-GORSOLKE Ulrich: op.c it., 53-59.

⁶³ Srov. tamtéž 60-62.

⁶⁴ Srov. tamtéž 62-65.

v konkrétním životě uskutečňuje to, co je společné všem lidem, pravé lidské bytí. Kristus je tak obrazem Boha i lidstva, a to obrazem s konečnou platností, naplněním konkrétní lidské existence a cílovým údajem pro všechny lidi, podle něhož se mohou uskutečňovat; lidský život je tak plně smysluplný.⁶⁵

Biblická antropologie v kristologické reflexi vypovídá o tom, že je zde člověk, jenž žije zcela z toho, že je protějškem Boha, a že je zde zároveň Bůh, jenž se přibližuje v obrazu člověka. Člověk, který odpovídá Bohu, je jeho obrazem a podobou, se stal vrcholně a naprosto dějinnou skutečností v konkrétní lidské osobě, právě v Ježíši z Nazaretu, v jeho životě, postojích, jednání, umírání a vzkříšení z mrtvých. Současně to znamená pro každého člověka nepřekonatelnou možnost, jak poznat a žít skutečné lidství, jak vidět pravou tvář člověka bez znetvoření a zatemňování. 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, vzor pravého lidského bytí a tedy porozumění tomu, co může pro všechny lidi znamenat život ve svobodě, lásce, spravedlnosti a solidaritě.⁶⁶

Proto lze i v každém dítěti spatřovat „živý obraz Boha samého, který nachází své úplné vysvětlení v tajemství Krista a jenž je povolán k tomu, aby stále hlouběji poznával sebe v tajemství toho, kdo je dokonalým obrazem Boha a jenž zjevil člověku Boha a člověka samého.“⁶⁷ Dovolíme si již na tomto místě tvrdit, že kdyby ho mohlo více dětí a dospělých poznat osobně a podle smyslu biblických svědeckých příběhů, vládly by lepší vztahy a bylo by méně dětských obětí sexuálního vykořisťování a méně pachatelů.

Pojetí člověka jako Božího obrazu tedy není kvalitou lidské duše, ale poukazuje také na to, že lze o člověku hovořit jako o otevřeném systému, o otevřených dějinách v Božích dějinách, v nichž je víc, než sám ze sebe dělá nebo může učinit; pojem obraz Boží je tak pojmem zaslíbení. Na tomto odůvodnění se zakládá bytí osoby, kde je osoba člověka nezávisle na svém konání a výkonu, na všech svých zásluhách a vážnosti, pouze proto, že je jako osoba nahlížen a zamýšlen – tak zasahuje Boží ospravedlňující jednání do života každého člověka a křesťanské porozumění osobě odůvodňuje bezpodmínečnou důstojnost každého člověka,

⁶⁵ Srov. HASENHÜTTL Gotthold: op. cit., 164-165.

⁶⁶ Srov. SCHOCKENHOFF Eberhard: op. cit., 245-246.

⁶⁷ Srov. PÄPSTLICHER RAT RÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN: Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg im Breisgau: Herder, 2006, čl. 105.

a to jako předpoklad,⁶⁸ jak blíže ukážeme v pojednání člověka jako účelu o sobě a o principu personality.

S porozuměním otázky „v čem spočívá srovnatelnost Boha jakožto vzoru a člověka jako obrazu a k čemu je člověku dána“, může pomoci vysvětlení, že slova *celem* (obraz, socha, plastika) a *d'mút* (podobnost, něco jako) – přičemž druhé interpretuje první tím, že podtrhuje pojem korespondence a podobnosti – se vztahují na celého člověka a ukazují nejen na jeho duchovní podstatu, ale zrovna tak, ne-li především, na nádheru jeho biblického utvoření, na *hádár* (okrasa, vznešenost, majestát) a na *kábód*, jímž jej Bůh vybavil (srov. Ž 8,6). Je-li pak Ježíš „obrazem neviditelného Boha“ (Kol 1,15) jako vtělený Syn neviditelného Boha, je člověk „novým člověkem, který je obnovován podle obrazu svého stvořitele, aby jej mohl poznat“ (Kol 3,10). Kde se objevuje nový člověk, objevuje se podoba Krista (srov. Kol 3,11; 2 Kor 3,18). Zjevení jako dialogický proces zahrnující i lidskou tělesnost a smyslovost se dotýká člověka v jeho celistvosti jakožto Ty. Život člověka je ale krátký, ohrožený různými nebezpečími a především utvářen slabostí, pomíjivostí a hříchem⁶⁹ (srov. Job 7,7.16; Job 38n.; Ž 39,6-7; 62,10; 94,11; 103,15; 144,4; 1 Kor 7,28-31; 2 Kor 7,5).

Ježíš Kristus vyložil, interpretoval jedinečně a neopakovatelně neviditelného Boha (srov. Jan 1, 18) a tento neviditelný živý Bůh se v něm jako v exkluzivním obrazu sdělil lidem. Každému člověku a jeho etickému jednání jako dějinné cestě se tak otevírá možnost ve všech rozměrech existence a současně zůstává i člověk obnovený osobní vírou a křtem nedokonalou a konečnou bytostí a může se stále lépe přibližovat či připodobňovat tomuto svému cíli.⁷⁰

V návaznosti na starozákonní podání i novozákonní texty jasně ukazují zkušenost, že lidé selhávají v tomto určení být k obrazu a podobě Boha. Přesto se Bůh jedinečně smiloval, jak to dokumentuje kříž Ježíše Krista, na němž se odhalila jednak ztracenost lidí, skutečnost, že se může svět plně imunizovat vůči Bohu a jeho působení, a to dokonce s pomocí náboženství, politiky, práva a veřejného mínění. Lidé mohou korumpovat a zvrhnout i Boží zákon, přičemž lze hovořit o moci, která žene člověka do systematického ohrožení a sebeničení, tedy o hříchu. Neukázala se však jen nouze, bída, ztracenost člověka a potřeba slitování, ale sdělil se současně vrcholně v Ježíši Kristu nezničitelný a nezkreslený Boží obraz a účast lidí na něm. V Ježíši Kristu zjevený obraz člověka, a tak kristologické odůvodnění člověka jako

⁶⁸ Srov. SCHNEIDER-FLUME Gunda: op. cit., 328.

⁶⁹ Srov. WANDENFELS Hans: Kontextová fundamentální teologie, Praha: Vyšehrad, 2000, 134-137, 223.

⁷⁰ Srov. SCHOCKENHOFF Eberhard: op. cit., 246.

obrazu a podoby Boží a lidské důstojnosti, je možno pak převádět do dalších kontextů.⁷¹ Jedním takovým kontextem je právě zde zpracovávaná problematika.

Již v realismu biblických textů se tedy projevuje skutečnost, že se může lidský obraz Boží ze strany člověka korumpovat, zvrhnout, pokřivit, když se ztratí střed, když se zapomenou hranice stvořeného života, a člověk sám sebe dosadí za střed a měřítko, což ničí vztahovou schopnost člověka.⁷² Za boha, za střed a měřítko věcí se dosazují pachatelé tak závažných zločinů.

O pojetí středu života a světa a s tím spojených následků pojednává i vyprávění o *stromu života, stromu poznání dobrého a zlého* (srov. Gen 2,9; 2,16; 3,1-7; 3,1-20). Tento strom je zasazen do středu zahrady v Edenu. Eden znamená i podle dalších starozákonních svědků Boží zahradu s bujným růstem stromů (srov. např. Ez 31,8-9.16.18). Jako odvozenina ze sumerského *edinu* (step/poušť) by zahrada představovala oázu uprostřed pouště; hebrejské slovo *eden* značí blaženost, slast, rozkoš, opravdovou a čistou radost.⁷³ Septuaginta, tj. řecký překlad Starého zákona, přeložila *eden* slovem *paradeisos*, které pochází z perského *pardes*, což znamená zahrada. Uvedené výrazy jsou tedy symbolem plnosti života a péče Boží, života v bezpečí, pod ochranou.⁷⁴

Je zajímavé si na základě citovaných biblických odkazů povšimnout skutečnosti a zkušenosti ambivalence lidského života: z křehkého, zranitelného člověka jako věrného obrazu, obdarovaného harmonií života, krásou a velikostí, udělá někdo prostřednictvím své podlosti, svého násilí a svých obchodů prázdnou pustinu a vyhaslý popel, tyto trosky a pouště života je současně Hospodin schopen proměnit ve stav a prostředí, kde je zase opravdová radost. Dokumentují to i příběhy dětí a pachatelů v rámci fenoménu komerčního sexuálního zneužívání dětí.

Vrcholným střetem perverze Božího obrazu s věrným obrazem Boha - a tak s lidskostí - byla likvidace ukřižováním 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

⁷¹ Srov. WELKER Michael: op. cit., 260-261.

⁷² Srov. SCHNEIDER-FLUME Gunda: op. cit., 329; Gen 3, 6-7.

⁷³ Srov. jak Ž 36, 9-10: „Osvěžují se tím nejtučnějším z tvého domu, z potoka svých rozkoší jim napít dáváš. U tebe je pramen žití, když ty jsi nám světlem, spatřujeme světlo“; tak Jer 51, 34: „Stravuje mě, ve zmatek mě uvedl... Odložil mě, nádobu vyprázdněnou, chtěl mě spolknout jako drak, naplnil si břicho mými rozkošemi, teď mě odhodil. Násilí spáchané na mně a mém těle...“

⁷⁴ Srov. KATHOLISCHES BIBELWERK e.V. und LEICHT Barbara D. (Hrsg.): Grundkurs Bibel. Altes Testament. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen, Band 1, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2003, 32.

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. Budoucnost mají děti, které jsou obětí sexuálního vykořisťování, a ne pachatelé, když se neobráťí.

Pokřivený obraz Boží byl milosrdným Bohem uveden do pořádku právě prostřednictvím Ježíše Krista, v němž se ukázal pravý, věrný obraz Boha a skutečná lidskost člověka.⁷⁵ V Ježíši Kristu se křesťanům přislubuje a objasňuje zkušenost povolání a pověření člověka k *lásce* k bližním, k lásce k cizím a dokonce k lásce k nepřátelům. Toto povolání a uschopnění člověka k lásce k bližním, k cizím a nepřátelům vede k otevření *morální komunikace*, jež je trvale schopno univerzalizace. V Ježíši Kristu se také ukazuje člověk jako obraz a podoba 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 dostihnout *imago Dei*. A *lidskou důstojnost* podle toho tedy není možno člověku odebrat či jej jí zbavit. Na této nedotknutelnosti lidské důstojnosti se pak mohou přes ekvivalenty tohoto odůvodnění společně dohodnout zástupci a odborníci různých náboženských a sekulárních tradic.⁷⁶ A to i v oblasti problematiky sexuálního vykořisťování dětí.

Pojem obraz Boží je i útechou bezpodmínečného prostoru ochrany pro každého člověka, opět nezávisle na jeho silách a schopnostech, dokonce tedy i pro toho, kdo se dopustil zločinu.⁷⁷ Tento podklad přijde více na řadu v kapitole o účelu trestu odnětí svobody u pachatelů.

Poselství o ospravedlnění odůvodňuje zaslíbení a naději, že ten, kdo vynáší poslední soud nad člověkem, není člověk, ale Bůh.⁷⁸

Lidská důstojnost není na základě *eschatologicky uskutečněného Božího určení člověka* podrobena morálnímu uvažování v tom smyslu, že by se mohla člověku odebrat. 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. Tím vším chce toto pojetí člověka a jeho důstojnosti přispět k nenáboženským kontextům humánní politiky a právní kultury a k sebekritické morální komunikaci, jež je zaměřena na univerzalitu.⁷⁹

Bůh se přece neseťkává 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, poškozený,

⁷⁵ Srov. SCHNEIDER-FLUME Gunda: op. cit., 329-330.

⁷⁶ Srov. WELKER Michael: op. cit., 261-262.

⁷⁷ Srov. SCHNEIDER-FLUME Gunda: op. cit., 329; Gen 4, 15.

⁷⁸ Srov. HEUSER Stefan: op. cit., 156.

⁷⁹ Srov. WELKER Michael: op. cit., 262.

osamocení, smutný a umírající. Přichází k těm, kteří touží po spravedlnosti, k chudým, poníženým, 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 osvobození, kterou uvedla do pohybu Boží spravedlnost vstupem do tohoto světa. Člověk je totiž v Ježíši Kristu nově stvořen (2 Kor 5, 17).⁸⁰ Takové porozumění zakládá skutečné solidární jednání zejména s opcí pro ty, kdo nějak trpí, v našem případě pro děti vykořisťované v prostituci.

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 ponížené, pro ty, kdo jsou zbaveni svých práv.⁸¹

Toto porozumění vychází i z těchto biblických míst: „*Utištěným 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 do 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 přišli jste za mnou. Tu mu ti spravedliví odpovědí: Pane, kdy jste mě viděli hladového, a nasýtli 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 jsem 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 bratří, mně jste učinili*“ (Mt 25,34-40).

⁸⁰ Srov. HEUSER Stefan: op. cit., 265-267.

⁸¹ Srov. GRUBER Hans-Günter: op. cit., 54-55.

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.

1.2 Člověk ve dvojím vydání: mužské a ženské pohlaví

Pojetí člověka stvořeného k obrazu a podobě Boží a takto vrcholně a jedinečně představené a obnovené Ježíšem Kristem se dále rozvíjí ve vztazích mezi pohlavími, jak dále načrtne v kontextu vykořisťování dětí v prostituci. Diskriminaci podle pohlaví uvedl ve své preambuli zmíněný *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*.⁸²

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 podoby Boží, a to obou pohlaví, jak to vychází z uvedených příslušných biblických míst.

V rámci této biblické koncepce *obrazu a podoby Boží v živém mužsko-ženském člověku* jako královském člověku spočívá centrální význam biblické antropologie, která odkrývá v konkrétním těle symbolické, nebo ještě lépe, sakramentální zpřítomnění živého a pravého Boha.⁸³

Jak jsme nahlédli, založilo Boží stvořitelské 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, v čemž se naplňuje lidské bytí člověka. 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

⁸² 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/convensumm.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>.

⁸³ Srov. SCHROER Silvia / STAUBLI Thomas: op. cit., 3; Ž 8,5-9.

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.⁸⁴

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 muženou 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 ponizuje až k zoufalství; odtud jeho bezradnost a úzkost. Církev se do těchto obtíží dovede vžít a poučena Božím zjevením může na ně dát odpověď popisující pravý stav člověka, vysvětlující jeho slabosti a zároveň dávající možnost uznat jeho pravou důstojnost a povolání (...) Bůh však nestvořil člověka osamoceneného; od počátku jako *muže a ženu je 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.“⁸⁵

Podle tohoto (Gen 2,7) obrazného představení se dá poznat něco o *způsobu existence* člověka: „je slabou látkou, je hlinou země, ke které 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.“⁸⁶ A protože má skoro vždy ve Starém zákoně v hebrejštině toto slovo kolektivní význam, znamená lidstvo, a v konkrétní existenci především dvojpohlavnost: *muže a ženu*. Jsou-li zmínění odděleně, pak se nazývají *'iš a 'iššá*. „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“ (srov. Gen 5,1-2; 1,26-27) a Gen 9,6: „... neboť člověka Bůh učinil, aby byl obrazem Božím“ (srov. 9,5-6: „A *krev*, která vás oživuje, budu vyhledávat. Budu za ni volat k odpovědnosti každé zvíře i člověka; za život člověka budu

⁸⁴ Srov. SCHOCKENHOFF Eberhard: op. cit., 240-241.

⁸⁵ GS 12.

⁸⁶ Srov. HASENHÜTTL Gotthold: op. cit.,157.

volat k odpovědnosti každého jeho bratra. Kdo prolíje *krev* člověka, toho *krev* bude prolita člověkem, neboť člověka učinil Bůh, aby byl jeho obrazem“). Je tím zdůvodněna nedotknutelnost lidského života a skutečnost, že prolitím *krve* člověka je zasažen sám Bůh (srov. Jak 3,6.9).

Člověk je tedy „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 a zároveň prostřednictvím božskosti jako Božího obrazu, spojeného se závaznou poslušností. V obou případech se jedná o *celého* člověka a člověk a obraz Boží je jako *muž a žena*. Zahrnuje úkol do budoucnosti:⁸⁷ ... A ve vašem srdci ať vládne mír Kristův, k němuž jste byli povoláni v jedno společné *tělo*“ (srov. Kol 3,10-15). 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 – všecko pak je z Boha.*“

Muž i žena jsou Bohem chtění jeden pro druhého, ve svém vlastním bytí muže i ženy i v jejich dokonalé *rovnosti*. Oba mohou ve svém protějšku objevovat „druhé já téhož lidství“.⁸⁸ Společné lidské bytí osoby je dáno v rozdílnosti žen a mužů jako konkrétní bytí ženy a konkrétní bytí muže. Zůstává tak jednota podstaty člověka. Dvojpohlavnost 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.⁸⁹

Biblická teologie stvoření i vykoupení tak tkví v původní dvojpohlavnosti 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, již byli Bohem pověřeni. Tato základní výpověď teologie stvoření o významu dvojpohlavnosti 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 a ženou i utváření diferenciací rolí podle pohlaví odpovídat osobní důstojnosti obou pohlaví. Jedná se o model partnerství se samostatností a se vzájemným přiřazením.

⁸⁷ Srov. tamtéž 161-162.

⁸⁸ Srov. KKC, čl. 369, 371.

⁸⁹ Srov. SCHOCKENHOFF Eberhard: op. cit., 242.

Model partnerství proto tvoří kritické měřítko, které se musí používat na vzorce individuálních vztahů i na společenské řády a struktury, jež 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, jenž 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*.⁹⁰ To platí zvláště pro problematiku vykořisťování dětí v prostituci, a sice zejména dívek.

Na formy patriarchalismu, 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*.⁹¹ Dále signatáři tohoto Prohlášení odsuzují sexuální vykořisťování a diskriminaci pohlaví jako jednu z nejhorších 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 ovládání či ponižování 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.⁹²

⁹⁰ Srov. HUNOLD Gerfried W. (Hrsg.) unter Mitarbeit SAUTERMEISTER Jochen: Lexikon christlichen Ethik. Band 2 (L-Z), Freiburg im Breisgau: Herder, 2003, 1119-1122.

⁹¹ Srov. KÜNG Hans, KUSCHEL Karl-Josef: Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace Parlamentu světových náboženství, Brno: CDK, 1997, 25.

⁹² Srov. tamtéž 25-26.

Normativní základ vztahů mužského a ženského pohlaví jsme tedy našli ve stejné osobní důstojnosti muže a ženy. Toto pojetí vychází v biblické koncepci člověka stvořeného k obrazu a podobě Boží a 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. Toto porozumění jsme shledali jako inspirativní a praktické pro socializaci dětí i v rámci prevence před prostitucí.

I přes určitou rozdílnost pohlaví nám vyšla jednoznačně rovnost, rovnoprávnost a nutnost vidět konkrétní bytí dívky či chlapce 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 v praktikách vykořisťování dívek v prostituci.

Proto lze považovat sexuální vykořisťování dětí v prostituci, ponižování druhého pohlaví, komercializaci a banalizaci stvořené sexuality za jednu z největších výzev pro křesťany a církve. Právě v ponižování, pokořování či zotročování člověka, v rychlém uspokojování rozkoše, egoistickém splňování zábavy, bezohledném komerčním zneužívání a ponižování druhého v jeho sexualitě je nutno spatřovat nejhlubší porušování důstojnosti člověka a působení neštěstí.⁹³

1.3 Celistvost: člověk jako duševně tělesná jednota

Porozumění člověku jako stvořenému obrazu a podobě Boží a úžasné obnovené a nabídnuté příběhem Ježíše z Nazaretu následně v návaznosti na důsledky pro mezilidské vztahy, zejména ty mezi pohlavími, rozvineme v rámci vztahu člověka k sobě samému a stále aktuální problematice vztahu duše a těla. Samozřejmě vše v souvislosti s projednávanou teologicko-etickou reflexí sexuálního zneužívání dětí v prostituci.

V problematice prostituce se 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

⁹³ Srov. KÜNG Hans, RINN-MAURER Angela: Weltethos christlich verstanden. Positionen, Erfahrungen, Impulse, Freiburg im Breisgau: Herder, 2005, 161-162.

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.⁹⁴ 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 ukázaly na tělesné i psychické následky a následky sociální, mravní i duchovní. Závažnost celkových krátkodobých i dlouhodobých následků se projevila také v souvislosti se *strategiemi zvládnání*, 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 prostituce s dětmi týkají celé osoby dítěte a že se tak jedná o prodej celého člověka. Souviset bude tedy toto téma 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 podoby Boží, jak jsem již předeslali.

Český překlad bible uvádí v kontextu Hospodinova 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 *nefeš*, 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 *nefeš* nemá, ale *nefeš* je a jako *nefeš* žije.⁹⁵

C. Tresmontant⁹⁶ považuje za svorník biblického pojetí světa vtělení. K tomu cituje 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,

⁹⁴ Srov. např. BANGE DIRK: Definitionen und Begriffe, in: BANGE, Dirk / KÖRNER, Wilhelm (Hrsg.): Handwörterbuch Sexueller Missbrauch, 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, 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.

⁹⁵ Srov. SCHOCKENHOFF Eberhard: op. cit., 242.

⁹⁶ Srov. TRESMONTANT Claude: Bible a antická tradice, Praha: Vyšehrad 1970, 78-80.

dvě protikladné skutečnosti, které jsou si nekonečně vzdáleny: smyslovou skutečnost a skutečnost srozumitelnou.

Z platónského hlediska je vtělení, pokračuje Tresmontant, 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:⁹⁷

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 antinomi *duše-tělo*. Dialektiku, jež vládne vztahům mezi člověkem a tou nadpřirozenou 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.⁹⁸ 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:

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 problematiky 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 (še`er) na rozdíl od *básár* jako právního termínu pro rodinného příbuzného. I *básár* má počitky jako duše či srdce (srov. např. Jb 14,22; Ž 6,3; Jer 23,9);

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;

⁹⁷ Srov. tamtéž 81-98.

⁹⁸ Srov. více MILFAIT René: „Tělo a krev“. Biblicko-antropologická studie eucharistického jednání, Praha: Sít', 2005, 7-36.

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;

léb(áb) se překládá nejčastěji jako srdce a znamená rozumného člověka v jeho hluboké dimenzi, 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, emoce a vůle, etický a duchovní postoj člověka.⁹⁹

Biblická antropologie není proto dualistická, ani duchovně-monistická, ani materialistická. Důležité je hledisko inkarnační, kde v inkarnaci přijímá Boží Syn lidské *tělo*.¹⁰⁰ 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 nelpěl, 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). A.-P. Rethmann dále konstatuje, 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.“¹⁰¹ 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.¹⁰²

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 pohlížet na člověka jako na *oduševnělé 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

⁹⁹ Srov. HASENHÜTTL Gotthold: op. cit., 169-171; KUNETKA František: Úvod do liturgie svátostí, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2001, 172-173; SCHOCKENHOFF Eberhard: op. cit., 242-243; WOLFF Hans Walter: op. cit., 2002; RETHMANN Albert-Peter: Důstojnost těla a zranitelnost duše, in: Salve 2 (2007) 12-13.

¹⁰⁰ 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.

¹⁰¹ Tamtéž 2.

¹⁰² RAHNER Karl: Der Leib in der Heilsordnung, Freiburg: Schriften zur Theologie 12, 1975, 407-427, zde: 418-420, in: RETHMANN Albert-Peter: Der Mensch und sein Leib nach dem Tod, 2-3; RETHMANN Albert-Peter: Důstojnost těla a zranitelnost duše, in: Salve 2 (2007) 13.

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 projevovat jako ztělesnění ducha a zduchovnění těla.¹⁰³

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 ať je vaše pravá (v poznámce: rozumná, tj. ne ceremoniální) bohoslužba*“ (Řím 12,1); „*Vždyť se všichni musíme ukázat před soudním stolcem Kristovým, aby každý dostal odplatu za to, co činil ve svém životě, ať 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.¹⁰⁴

A tělo může rovněž prozrazovat i celkovou duševní rozháranost 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 prostituci s dětmi, i cítění duše dítěte a jeho porozumění sobě samému, tzn. jeho morální identitu. Mluvíme-li v této

¹⁰³ Srov. KUNETKA František: op. cit., 176-177.

¹⁰⁴ Srov. DAUTZENBERG Gerhard: Leib, Leiblichkeit. II. Biblisch-theologisch, in: LThK, Band 9, Freiburg im Breisgau: Herder, Sonderausgabe 2006,765-766.

souvislosti o duši dítěte, jedná se tak o jeho identitu, jeho sebeporozumění, vztah k sobě samému i k okolnímu světu.¹⁰⁵

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 něco co činit s prostitučními praktikami s dětmi, „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...“¹⁰⁶ Tělesný rozměr rovněž jako srdce podléhá vzhledem k svému poranění hříchem scestným sklonům, které jej chtějí učinit otrokem a obětí.¹⁰⁷

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, nesmrtelné 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 stanoveného schématu podnět-reakce. Z uvedeného je možno vnímat, jaké důsledky tak může mít diskriminační nepoměr nesmrtelná duše a bezcenné tělo.¹⁰⁸

Právě v prostituci s dětmi 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.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Srov. RETHMANN Albert-Peter: Důstojnost těla a zranitelnost duše, in: *Salve* 2 (2007) 15-16.

¹⁰⁶ JAN PAVEL II.: Encyklika *Veritatis splendor*. O základech morálního učení církve z 6. srpna 1993, čl. 48.

¹⁰⁷ Srov. PÄPSTLICHER RAT RÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN: op. cit., čl. 127 a 128.

¹⁰⁸ 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.): op. cit., 234-235.

¹⁰⁹ Srov. tamtéž 246.

Z toho vyplývá, že si prostituční pachatelé neberou či nekupují jen tělo dětí, ale celé živé dítě. 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.

Problém označovaný jako tělo-duše se tak týká jádrové oblasti lidského bytí. Zejména asi můžeme pravdivost tohoto tvrzení spatřovat 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, 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.¹¹⁰

Prostředí prostituce s dětmi 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 prostituce i při znovuzacheňování 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 redukují na něco, páchají trestné činy a pokřívají i obraz člověka na sobě samých, nepřestávají být také někým a touž osobou.

S dětmi v prostituci se zachází jako s předmětem a přitom musí často snášet různé formy násilí a tedy prožívat sekundární traumata. Vše znamená lidsky nedůstojné podmínky, zacházení, které je pod úroveň lidské důstojnosti. Ovšem to, kým každé dítě jako lidská bytost je, nezávisí na tom, jak je a jak se s ním zachází. I přes všechny negativní zkušenosti zacházení a prožitků zůstává každé dítě člověkem. Nicméně chování, s nímž se setkává, ovlivňuje nějak, i když ne na objektivní rovině, jeho ontologický status. A to z toho důvodu, že je pro něj jako pro člověka, s nímž se zachází jako s věcí – snad si můžeme dovolit

¹¹⁰ Srov. tamtéž 244-245.

poznámenat jako „pod psa“ -, nepodstatné, že je a zůstává podle objektivně neutrálního popisu člověkem. Významu to pro něho nabývá teprve a jen tehdy, když z tohoto ontologického nálezu vyplývá odpovídající *postoj*. Z toho je zřejmé, že to, co se má či nemá konat, není oddělitelné od toho, co vůbec je a se děje. Tím se nemyslí naturalistický chybný závěr, ale naopak připomíná fakt, že *bez* bytí (Sein) není možné to, co má být, co se požaduje (Sollen), a zároveň že se z bytí neodvozuje to, co má být, co se požaduje. Jedná se tak o konstatování, že by i zde etika stála bez překlenovacích principů (Brückenprinzipien) nezávazně vedle ontologie a že zase nemůže z popisu – toto je člověk – vyplývat preskripce – *proto* je třeba zacházet lidsky – bez dalších premis. Z toho důvodu byla zmínka o vlivu chování na ontologický status člověka, konkrétně dítěte v prostituci. Totiž proto, že tento status má význam jen tehdy, jestliže získal svou závažnost, a tu nezíská ze sebe sama, ale z *rozhodnutí* či z toho, že *nelze odmítnout názor, že má být* tento status relevantní.¹¹¹

Různá chtění 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 zvěcněn. Proto je třeba pohlížet na tělesnost jako formu existence osoby jako na personálně zprostředkovanou a tím i dějinnou.¹¹²

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 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.¹¹³

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.

¹¹¹ Srov. tamtéž 245.

¹¹² Srov. HAERRNER Gerd: Leib, Leiblichkeit. I. Philosophisch, in: LThK 6, 764.

¹¹³ Srov. EID Volker: Leib, Leiblichkeit. IV. Theologisch-ethisch, in: LThK 6, 767.

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 nesmí ale zase 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 v prostituci tak redukuje na tělesnost, že 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 moraliť. 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.¹¹⁴

V prostituci s dětmi vlastně pachatel říká, uspokoj nebo musíš uspokojit mé potřeby, já si zaplatím a to, co chci, taky dostanu; ty budeš dělat, co já chci, ty máš totiž takovou cenu nebo tyto praktiky mají takovou cenu. Ještě dochází také k vyhrůžkám či vydírání. Vše jistě působí na konkrétní dítě, na jeho status, sebepojetí a vědomí vlastní hodnoty i na vztah k jeho tělesnosti a potažmo sexualitě. Děti se nenaučí vnímat potřeby své tělesnosti a přibývá počet těch, kteří si různé nemoci léčí bez lékaře či dokonce nemají ani zájem o lékařské prohlídky a testy na závazná onemocnění. Sexuální praktiky spojované s jejich tělem utvářejí celou jejich bytost. A nestačí v žádném případě dítěti i potažmo pachateli a okolí říct, že je a zůstává člověkem a že když to takto funguje, jde, že to takto také má být. Je proto nutné na základě těchto zkušeností jasně konstatovat a rozhodnout, že lidská důstojnost je nedotknutelná, že není možné za žádných okolností a ze žádných důvodů dítě takto instrumentalizovat a zneužívat. Současně je třeba solidárně jednat a nabízet a vykonávat zejména v rodině, škole a církvích zodpovědnou sexuální výchovu zakotvenou v důstojnosti každého člověka.

Zmíněná blízkost sexuality s tělesností člověka a současně s jeho celostním pojetím nás vede k tomu, že se budeme právě lidskou sexualitou v kontextu lidské důstojnosti a zpracovávané problematiky, v níž se stává spolu s dítětem zbožím, zabývat v další kapitole.

1.4 Lidská sexualita

Poznatky z prostředí vykořisťování dětí v prostituci ukázaly, jak se sexualita funkcionalizuje, vytrhává z partnerského vztahu vzájemné lásky, zneužívá pro mocenské a zbožní účely, jak se osoba dítěte či některé její pohlavní části redukuje na předmět k uspokojování potřeb druhých. Dochází tak k prodeji lidské osoby a její sexuality. Zkušenosti různých profesí a výsledky

¹¹⁴ Srov. RETHMANN Albert-Peter: Důstojnost těla a zranitelnost duše, in: Salve 2 (2007) 16-17.

studií zaznamenaly současně nedostatečné znalosti dětí o sexualitě. Návrh nového trestního zákoníku zařazuje trestný čin kuplířství do hlavy III Trestné činy proti lidské důstojnosti v sexuální oblasti. Celostní pojetí člověka neštěpilo lidskou bytost a nesnižuje ani nepřeceňuje tělo. Vztah muže a ženy našel svůj normativní základ ve *stejně osobní důstojnosti ženy a muže* a vyloučil každé praktiky ovládnutí a vykořisťování. Dvojvládnost je založena v podstatě člověka a náleží k jejímu rozvoji. Odpovídá jí antropologický model s vzájemností a rozdílností pohlaví. Model partnerství proto vytvořil kritické měřítko pro vzorce individuálních vztahů i pro společenské řády a struktury a *odmítl každou formu násilí ve vztazích, prostřednictvím nichž se ženy a děti degradují na objekt sexuálních žádostí nebo instrumentalizují pro demonstrování mužské moci.*

Proto přichází další související krok, a sice nahlédnutí do teologicko-etického pojetí lidské *sexuality*. Toto pojetí ještě před tím pohlédne na situaci znalostí a zkušeností dětí ohledně sexuality a její výchovy v rodině a ve škole, aby mohlo porozumět a doporučit určité kroky pro jednání.

1.4.1 Sexuální chování se znalostmi o sexualitě v ČR

Přitom nelze 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.¹¹⁵ 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.¹¹⁶

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.¹¹⁷ 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

¹¹⁵ Srov. WEISS Peter: Sexuální kontrarevoluce, in: Psychologie dnes 5 (2007) 7-9.

¹¹⁶ Srov. WEISS Petr, ZVĚŘINA Jaroslav: Sexuální chování v ČR - situace a trendy, Praha: Portál 2001, 93, 118, 124.

¹¹⁷ Srov. tamtéž 125-129.

let přinesla tyto výsledky ohledně obsahu a průběhu sexuální výchovy, získávání informací o sexualitě a postojů k sexualitě a k sexuální výchově:¹¹⁸

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 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. Jen bohužel v necelé třetině hodin bylo tématem nebezpečí sexuálního zneužívání.

Vlastní matka či otec poskytly jako nejdůležitější sdělení o sexualitě formu varování před těhotenstvím nebo před pohlavně přenosnými chorobami. Pouze zanedbatelná část považoval 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. Vážným nedostatkem zůstává nedostatek odpovídajících poznatků o sexuálním zneužívání dětí.

1.4.2 Biblické porozumění

Biblické vyprávění o stvoření uvedlo, že „*I vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země a vdechl mu v chřípí 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 vztáženost 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

¹¹⁸ Srov. ŠILEROVÁ Lenka: *Sexuální výchova. Jak a proč mluvit s dětmi o sexualitě*, Praha: Grada 2003, 29-31.

postaveného člověka (srov. Gen 2,8) znamená život důvěrné blízkosti člověka se svým Stvořitelem. Vzájemnou vztažnost a blízkost, vnitřní sounáležitost, vzájemné 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.¹¹⁹

Načrtnuté pojetí a zprávy na podkladu vyprávění o stvořitelském řádu podtrhují tedy *rovnocennost 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 nazí“, srov. Gen 3,7) a potřebují před sebou ochranu (srov. Gen 3,7.21).¹²⁰ Lidská vina a hřích narušuje původní Boží program i v této oblasti. Nastupuje vnitřní rozpolcení, nevyrovnanost, hluboká trhлина, nadřazenost a podřízenost do vztahu mezi pohlavími. 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.¹²¹ 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 o sexualitě jako daru od Boha, který se uznává střízlivě a netabuizuje ani nesakralizuje, nezbožšťuje. Lze připomenout, co v této souvislosti konstatuje biblická antropologie: *osobní důstojnost muže i ženy* se zdůvodňuje tím, že je člověk stvořen k Božím obrazu a podobě (srov. Gen 1,26; 5,1nn.; 9,6; Mdr 2,23; Ž 8), pozitivně se hodnotí a zdůrazňuje u lidí *oboupohlavnost* (srov. Gen 1,27; 2,18) i jejich *tělesně duševní jednota* osobního uskutečňování života, jež se má uskutečňovat v tom, že se muž a

¹¹⁹ Srov. FRALING Bernhard: *Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1995, 112-113.

¹²⁰ Srov. HOSSFELD Frank-Lothar: *Sexualität. II. Biblisch-theologisch*, in: LThK 9, 512.

¹²¹ Srov. FRALING Bernhard: *op. cit.*, 116, 121-122.

žena stanou jedním tělem (srov. Gen 2,24).¹²² 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 totálním 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 jeho 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.¹²³

Nicméně již Starý 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); „*Určete mi jakkoli veliké věno i dar. Dám vám, oč mě požádáte, jen mi tu dívku dejte za ženu!*“ (Gen 34,12); „*Nesesmilniš!*“ (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 ke korumpování, 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.¹²⁴

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 (*πορνεία*), nečistotu, bezuzdnost (srov. Gal 5,19), stejně tak zve k ovládnutí neuspořádaných sklónů, přičemž jmenuje také „smilstvo, necudnost, zlou touhu

a hrabivost, která je modloslužbou, a způsobuje Boží hněv“ (srov. Kol 3,5-6), odsuzuje prostituční praktiky 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 údů Kristových učinit údy nevěstky? Rozhodně ne! Což*

¹²² Srov. SCHOCKENHOFF Eberhard: Sexualität. IV. Theologisch-ethisch, in: LThK 9, 519-520.

¹²³ Srov. FRALING Bernhard: op. cit., 113-115.

¹²⁴ Srov. tamtéž 130-132.

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 jež 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).¹²⁵ 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.¹²⁶ A to ještě není řeč o prostitučních praktikách s dětmi!

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).

1.4.3 Základní norma sexuální etiky

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.¹²⁷

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.¹²⁸

Z toho plyne, že sexualita může podporovat lidské zrání a vzájemné obohacování, vnímání a uskutečňování určitých hodnot, ale že současně chybný výklad jejího smyslu naopak působí 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 tak tomu, zda se pohlavní určení muže či ženy integruje do

¹²⁵ Srov. REISER Marius: Sexualität. Neues Testament, in: LThK 9, 515.

¹²⁶ Srov. FRALING Bernhard: op. cit., 251-252.

¹²⁷ Srov. RETHMANN Albert-Peter: Důstojnost těla a zranitelnost duše, in: Salve 2 (2007) 17.

¹²⁸ Srov. SCHOCKENHOFF Eberhard: Sexualität. IV. Theologisch-ethisch, in: LThK 9, 520.

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.¹²⁹

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 výhradně 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...*“ (srov. např. 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.¹³⁰

Vyjádření učitelského úřadu církve po II. vatikánském koncilu rozumí sexualitě v širším smyslu, než jen jako „sobecky pěstované erotické přitažlivosti, která velice rychle a uboze vyprchá“¹³¹ či aktu plození: „...*sexualita, při níž se muž a žena navzájem darují úkonem, který je vlastní a vyhrazený manželům, naprosto není něco čistě biologického, ale týká se nejvnitřnějšího 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. Kdyby si člověk něco vyhrazoval, například možnost rozhodnout se v budoucnu jinak, už tím by jeho sebeodevzdání nebylo úplné.*“¹³² Zodpovědné plození se dále podle tohoto dokumentu „dotýká struktury osobních hodnot“ a „harmonický rozvoj těchto hodnot“ vyžaduje „nutný, svorný příspěvek obou rodičů.“¹³³

¹²⁹ Srov. FRALING Bernhard: op. cit., 138-139.

¹³⁰ 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, 258-260.

¹³¹ Srov. GS 49.

¹³² JAN PAVEL II.: Familiaris consortio. Apoštolská adhortace o úkolech křesťanské rodiny v současném světě z 22. listopadu 1981, Praha: Zvon, 1992, čl. 11.

¹³³ Srov. tamtéž.

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 morálního 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; vyjádříme-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.¹³⁴

Přitom je třeba připomenout, že veškeré negativní zkušenosti z dětství a předčasné formy sexuality a jejich případná fixace na krátkodobý zážitek mohou zpožďovat či dokonce blokovat vývoj k schopnosti lásky mezi osobami.¹³⁵

Jestliže tedy znamená humanizace sexuality její personalizaci a vyjadřuje-li se osobní vztah v sexualitě, bude zřejmé, že jsou prostituční praktiky v rozporu se smysluplným prožíváním sexuality a že není možné koupit tento osobní vztah. K vykořisťování dětí v prostituci vedou kromě zkušeností ve vlastní rodině i společenské poměry, včetně pojetí sexu a přeseexualizované atmosféry, jak lze spatřovat v sexuální redukci člověka na určité části těla, ve zvěčňování druhého, ve využívání jen některých jeho částí či vlastností, v růstu násilí a nenávisti a jejich následné erotizaci. Na straně poptávky i nabídky se tak mohou setkat lidé i s poškozeným sexuálním vývojem. Tuto degradaci toho, co je lidské, lze pak vidět na rovině individuálního vztahu i na rovině udržování tohoto stavu jako prvku toho, co nazveme sociální vinou či strukturálním hříchem.¹³⁶

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.

¹³⁴ Srov. SCHOCKENHOFF Eberhard: Sexualität. IV. Theologisch-ethisch, in: LThK 9, 521-522.

¹³⁵ Srov. tamtéž 522-523.

¹³⁶ Srov. FRALING Bernhard: op. cit., 249-251.

I v oblasti sexuality jde o plně vydařený život člověka a jeho štěstí. Láska a sexualita souvisí s opravdovou vzájemnou péčí, s poskytováním opory, se soudržností, s bezpečím, jistotou a lidskou vřelostí. Svévolným a násilným narušením tak intimní sféry tak zranitelných a celkově nezralých lidských bytostí umírá důvěra poškozené osoby dítěte. To zase brání životu lásky a neumožňuje se plně prožívání sexuality.¹³⁷

Zkušenosti dětí a dospělých v ČR ukázaly, že většina české populace dostává informace o sexualitě od svých vrstevníků a že se považuje za velmi důležitou a požaduje sexuální výchova zejména v rodině a ve škole. Vážným nedostatkem zůstává, že chybí odpovídající poznatky o sexuálním zneužívání dětí.

Spoluautorka křesťansky interpretované 4. instrukce projektu světový étos, Angela Rinn-Maurer, upozorňuje správně 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 pokřivuje 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. Existují také životní okolnosti, za nichž jsou lidé postaveni před rozhodnutí volit ne mezi nevinou a vinou, ale kdy je každé rozhodnutí zatížené vinou. 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.¹³⁸

Někteří však demonstrují sexuálními projevy a činy svou moc a převahu.

Sexuální vykořisťování dětí v prostituci tak představuje tvrdou depersonalizaci sexuality a tím odlidštění osoby a vztahů. Je perverzí lásky a sexuality a tím Božího daru. Lidská osoba ve své sexualitě se zde stává pouhým zbožím k uspokojování potřeb druhých. Nerespektuje se zasazení sexuality do celostního rozvoje osobnosti ani do celkového vztahu mezi mužem a ženou. Tím se naopak působí bolestné následky dětem i v oblasti porozumění sexualitě a narušují se jejich budoucí partnerské vztahy. Často se sklízí plody sexuálního

¹³⁷ Srov. KÜNG Hans, RINN-MAURER Angela: op. cit., 162-164.

¹³⁸ Srov. tamtéž 163-164, 166.

zneužívání, nedostatečné či chybějící sexuální výchovy a sexualizace reklamy, komunikace či násilí na straně poptávky i nabídky.