

JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH
TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra teologické etiky, sociální etiky a etického vzdělávání

D I S E R T A Č N Í P R Á C E

**Lidská práva ve vztahu
Vatikánu a OSN**

Vedoucí práce: Prof. Helmut Renöckl, Dr. theol.

Autor práce: Mgr. Filip Breindl

Studijní obor: Teologická antropologie/ etika

2007

Prohlašuji, že jsem disertační práci s názvem „**Lidská práva ve vztahu Vatikánu a OSN**“ vypracoval samostatně s využitím v seznamu uvedených pramenů a literatury.

Filip Breindl

.....

Děkuji vedoucímu své disertační práce prof. Dr. Helmutu Renöcklovi za cenné rady, připomínky, metodické vedení a lidskou podporu.

OBSAH

OBSAH.....	4
ÚVOD.....	6
1. LIDSKÁ PRÁVA V DIALOGU CÍRKVE SE SVĚTEM.....	9
1.1. VÝCHODISKA KŘESŤANSKÉ REFLEXE LIDSKÝCH PRÁV.....	9
1.1.1. <i>Biblické kořeny lidských práv.....</i>	11
1.1.2. <i>Pavlova teologie a lidská práva.....</i>	14
1.1.3. <i>Prínos křesťanství do debaty o lidských právech.....</i>	16
1.1.4. <i>Lidská práva v průběhu církevních dějin.....</i>	18
1.1.5. <i>Český podíl na formulaci lidských práv.....</i>	20
1.2. PRINCIPY CÍRKEVNÍ NAUKY O LIDSKÝCH PRÁVECH.....	21
1.2.1. <i>Definice a dělení lidských práv.....</i>	22
1.2.2. <i>Důstojnost života a obecné dobro.....</i>	25
1.3. KŘESŤAN A STÁT.....	27
1.3.1. <i>Lidská práva a veřejná moc.....</i>	28
1.3.2. <i>Lidská práva bez Boha?.....</i>	29
1.4. CÍRKEV A LIDSKÁ PRÁVA PŘED ROKEM 1945 - SHRNUŤÍ.....	31
2. CHLADNÝ VZTAH Vatikánu ke Společenství národů.....	34
2.1. VZNIK OSN.....	35
2.1.1. <i>Základní principy OSN.....</i>	36
2.1.2. <i>Vatikán na politické mapě světa roku 1945.....</i>	38
2.1.3. <i>Vatikán a Společnost národů.....</i>	40
2.2. VŠEOBECNÁ DEKLARACE LIDSKÝCH PRÁV.....	41
2.2.1. <i>Katolická církev a deklarace lidských práv.....</i>	44
2.2.2. <i>Ekumenická diskuse o lidských právech.....</i>	45
2.3. KOMISE A RADA PRO LIDSKÁ PRÁVA.....	47
2.4. MEZINÁRODNÍ SOUDNÍ DVŮR.....	49
2.5. KATOLICKÁ CÍRKEV A PORUŠOVÁNÍ JEJÍCH PRÁV.....	51
3. OSN A Vatikán: Každý jiným směrem.....	53
3.1. Rok 1956 - DEZILUZE.....	55
3.2. Poučení z maďarského vývoje.....	57
4. Vatikánský koncil a změna postoje k OSN.....	61
4.1. VZTAH JANA XXIII. k OSN.....	62
4.2. ENCYKLIKA PACEM IN TERRIS.....	64
4.3. LIDSKÁ PRÁVA NA 2. Vatikánském koncilu.....	66
4.3.1. <i>Deklarace Dignitatis humanae.....</i>	68
4.3.1.1. <i>Náboženská svoboda v jednání koncilu.....</i>	69
4.3.1.2. <i>Stěžejní body deklarace.....</i>	71
4.3.1.3. <i>Dignitatis humanae- závěr.....</i>	72
4.3.2. <i>Konstituce Gaudium et spes.....</i>	73
4.3.2.1. <i>Lidská práva v GS.....</i>	74
4.3.2.2. <i>Obecné blaho jako východisko a cíl lidského soužití.....</i>	75
4.3.2.3. <i>Člověk a politika v pojetí GS.....</i>	76
4.3.2.4. <i>Nadnárodní autorita.....</i>	78
4.3.3. <i>Druhý vatikánský koncil - shrnutí.....</i>	80
4.3.3.1. <i>Křesťanský personalismus.....</i>	80
4.3.3.2. <i>Vliv koncilu na současnost.....</i>	81
4.4. Vatikán členem OSN.....	83
4.5. Papež před Spojenými národy.....	85
4.6. Dozvuky papežovy návštěvy v OSN.....	87
5. DALŠÍ KOEXISTENCE Vatikánu a OSN.....	89
5.1. Lidskoprávní úmluvy a deklarace OSN po roce 1964.....	90

5.2. NOVÁ REFLEXE LIDSKÝCH PRÁV V DOKUMENTECH OSN.....	91
5.3. Vatikán a Helsinský pakt.....	93
5.3.1. Charta 77.....	94
5.3.2. Církev a totalita – shrnutí.....	96
5.4. Vatikán v nesouladu s OSN.....	97
5.4.1. Vatikán a káhirská konference o obyvatelstvu.....	98
5.4.2. Vatikán a pekingská konference o ženách.....	99
5.5. Vatikánská politika na ochranu lidských práv.....	100
5.5.1. Příklad - dokument proti obchodu se zbraněmi.....	101
5.5.2. Regionální aktivita <i>Iustitia et pax</i>	102
5.5.3. Kompendium sociální nauky církve.....	103
5.5.4. <i>Iustitia et pax</i> – závěr.....	105
5.6. Činnost vatikánské delegace při OSN.....	106
6. LEGITIMITA Vatikánské angažovanosti v oblasti lidských práv.....	107
6.1. Církev porušující lidská práva?.....	108
6.1.1. Polopravdy a mýty.....	110
6.1.2. Rodina církve jako vzor lidských práv.....	111
6.2. Papežství jako spojení politické a náboženské funkce.....	113
6.2.1. Jedinečnost vatikánskému uspořádání.....	113
6.2.2. Obtížnost politologického popisu.....	114
6.3. Lidská práva jako náboženské téma.....	116
6.4. Náboženská svoboda jako přední z lidských práv.....	119
6.4.1. Předkoncilní východiska – Lev XIII.....	119
6.4.2. Současné aktivity církve na ochranu náboženské svobody.....	120
6.4.3. Trvalý vývoj pojmu náboženské svobody.....	121
6.4.4. Náboženská svoboda – závěr.....	122
6.5. Církev jako součást občanské společnosti.....	122
6.5.1. List <i>Pokoj a dobro</i> – angažovanost církve v Česku.....	123
6.5.2. Proč je problém přijmout církev jako součást občanské společnosti?.....	125
7. FORMULACE LIDSKÝCH PRÁV V GLOBALIZOVANÉM SVĚTĚ.....	125
7.1. Univerzalita současného vyjadřování lidských práv.....	127
7.2. Požadavky nové formulace univerzálních lidských práv.....	129
7.2.1. Trvalá příležitost pro křesťanství.....	131
7.2.2. Nebezpečí pluralistického nadšení na západě.....	132
7.2.3. Společnost a křesťanské hodnoty.....	134
7.2.4. Muslimská perspektiva lidských práv.....	135
7.3. Problémy současné diskuse o lidských právech.....	137
7.3.1. Nesoulad mezi teorií a praxí.....	139
7.3.2. Vnitřní dispozice k dodržování lidských práv.....	142
7.3.3. Vymahatelnost lidských práv.....	143
7.3.4. Rozdílnost pojmu lidských práv.....	146
7.3.4.1. Práva ohrožující jiná práva.....	147
7.3.4.2. Křesťanská kritéria pro lidská práva.....	149
7.3.4.3. Regionální rozdílnosti lidských práv.....	150
7.3.4.4. Nové pojmosloví pro lidská práva – souhrn.....	152
7.3.5. Práva a povinnosti.....	154
7.3.5.1. Práva a povinnosti v křesťanském kodexu.....	155
7.3.5.2. Zodpovědnost a autonomie svědomí.....	155
7.3.5.3. Náboženské vnímání práv a povinností - souhrn.....	157
7.4. Křesťané v procesu nové formulace.....	158
7.4.1. Encyklika <i>Redemptor hominis</i>	158
7.4.2. Ramseyho kolokvium.....	160
ZÁVĚR - BUDOUCNOST LIDSKÝCH PRÁV.....	162
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY.....	166
ABSTRAKT.....	170

ÚVOD

Následující práce má představit pohled dvou „autorit“ na problematiku lidských práv. Na jedné straně stojí snaha světového společenství, sdruženého v Organizaci spojených národů (OSN), na straně druhé pak pohled katolické církve. Chce objasnit, jaká východiska obě společenství při ochraně lidských práv mají, popsat společné priority i odlišnosti a vysvětlit rozdílnost chápání pojmu lidských práv. Součástí práce je také zamyšlení nad legitimitou vstupu katolické hierarchie do debaty o konkrétních případech porušování lidských práv, tedy o formě politické angažovanosti Vatikánu ve světě.

Práce nechce být pouze historickým srovnáním vztahu Vatikánu a OSN, i když pochopitelně kontext historických událostí a světového rozložení sil zde hraje významnou roli. Základním východiskem je zde samotné chápání pojmu „lidská práva“ a jeho vývoj nejen z historického hlediska, ale v případě Vatikánu i z hlediska teologického vývoje, který doznal významných změn zejména v období 2. vatikánského koncilu. S grantovou podporou se podařilo získat zahraniční literaturu, která se politickou angažovaností Svatého stolce zabývá a hovoří také o vztahu k OSN. Cílem této práce je také nastínit novou perspektivu vzájemných vztahů, které by vedly k účinnější ochraně lidských práv ve světě právě v současné době, kdy se vede diskuse o reformě OSN, kdy v kontextu nedávné vojenské operace USA a jejích spojenců v Iráku svět konstatuje značné oslabení role spojených národů, kdy také dochází k vyostření rozporů mezi chápáním lidských práv světskými a církevními autoritami (například v oblasti umělých potratů, eutanázie apod.) a tím vzniká diskuse o budoucím postavení Vatikánu ve společenství národů. Tato diskuse se ostatně nevede jen na poli akademických úvah,¹ ale i přímo ve Vatikánu a dokonce v některých jiných členských státech OSN.²

¹ Srov. REESE, T.J. *Im inneren des Vatikans*. Frankfurt: Fischer Verlag, 2000, s. 370-371.

² Vatikán na podzim 2004 oslavil 40 let své mise stálého pozorovatel při OSN. Na oslavu tohoto jubilea připravil sympozium, na kterém se o možnosti budoucí změny statutu zmínil např. předseda papežské rady pro spravedlnost a mír Renato Martino. Nizozemský parlament naproti tomu na konci listopadu odmítl znění protivatikánské rezoluce, kterou navrhovaly levicové politické strany. Podle ní měla vláda usilovat o pozastavení vatikánské mise kvůli názorům Svatého stolce na záležitosti rodiny, ochrany života a lidské sexuality. Zpracováno podle křesťanských tiskových agentur Zenit a Kathpress.

Práce si proto neklade za cíl podat úplný a vyčerpávající výčet událostí, které vztah Vatikánu a OSN formovaly - budou zde uvedeny jen ty z nich, které mají bezprostřední dopad na posun v chápání lidských práv na té či oné straně, nebo vzbudily zásadní diskusi či rozpor. První kapitola přináší rekapitulaci vztahu křesťanství k lidským právům před rokem 1945 a je úvodem do problematiky lidských práv z perspektivy katolické církve. Druhá kapitola představuje klíčové historické momenty, které stály u zrodu OSN a její Všeobecné deklarace lidských práv, včetně postoje Vatikánu a tehdejšího papeže Pia XII. Třetí kapitola hovoří o bolestných zkušenostech 50. let, které bezprávím a krutostí zmrazily možné přiblížení církve ke světovému společenství. Další kapitola přiblíží atmosféru 2. vatikánského koncilu v letech 1962 až 65 i jeho nejdůležitější dokumenty se vztahem k lidským právům, představí také dílo papeže Jana XXIII. i jeho nástupce Pavla VI., který jako první papež v dějinách navštívil sídlo OSN v New Yorku. Pátá kapitola si povšimne dalšího vývoje, zejména činnosti papežské rady pro spravedlnost a mír *Iustitia et pax*. Následující část práce se zamyslí nad tím, v jaké míře by se církev měla zabývat otázkou lidských práv, především jejich univerzalitou, popisem a vymahatelností. Sedmá část pak přiblíží hlavní problémy současné debaty o lidských právech, závěr se pokusí shrnout další perspektivy vatikánského působení u Spojených národů a možné posuny vnímání lidskoprávní problematiky v blízké budoucnosti.

Práce vychází z dostupné tuzemské i zahraniční literatury. Významné místo v ní hrají církevní dokumenty, které k tématu v uplynulém období vyšly, případně komentáře k nim. Práce chce podat především teologicko-etickou reflexi problému, uvědomuje si však přesah do jiných disciplín – z toho vyplývá v nezbytné míře použití literatury historické či politologické, tyto tituly ale nebyly pro zpracování tématu stěžejní.

Při zpracovávání tématu jsem si kladl zejména následující otázky: Jak se liší katolická nauka o lidských právech od současné praxe ve světě a jak reálně vlivný je katolický vliv na mezinárodním poli v této otázce? Nakolik se dnes může církev vyjadřovat k otázkám dodržování lidských práv ve světě, v čem by se její aktivita měla změnit? Jak učení církve komentuje roli mezinárodního společenství v oblasti lidských práv a jak tomu odpovídá praxe (církevní i OSN)? Je myšlenka nezpochybnitelné světové autority sledující dodržování všemi uznávaného kodexu práv a mající možnost účinně zasáhnout jen utopií? Už dopředu bylo zřejmé, že najít jednoznačné odpovědi na řadu těchto otázek nelze, zvláště když se při jejich hledání

objevují stále nové otazníky. Cílem této práce však není podání katolického receptu na bolesti tohoto světa, tím méně stesk nad světem, jenž zavrhl tradiční učení a míří do zkázy. Práce chce jen podat co nejpřesnější zprávu o momentálním úsilí katolické církve reprezentované státem Vatikán a jeho úřady v oblasti lidských práv na mezinárodní úrovni, kde se v uplynulých desetiletích etablovala Organizace spojených národů jako světová autorita nejen této problematiky.

V druhém plánu chce práce také otevřít téma, kterému se v českém prostředí nedostává tolik prostoru, a tím i dát vědecky podloženou odpověď na často iracionálně vedenou debatu o vztahu katolické církve a lidských práv. V prostředí, které nedokáže pojmy jako katolicismus, církve či Vatikán vnímat bez předsudků, se to stává nezbytnou součástí podobných statí. Nakolik se tyto cíle podařilo naplnit a alespoň část otázek zodpovědět, nechť laskavě posoudí čtenář následujících stránek sám.

1. Lidská práva v dialogu církve se světem

Ačkoli prvořadým záměrem této práce je etická reflexe současného stavu lidských práv perspektivou vztahu Svatého stolce jakožto politické jednotky katolické církve s OSN, nelze začít jinak než zasazením do kontextu, v němž křesťanští i světszí myslitelé otázku práv člověka formulovaly. Není žádným tajemstvím, že se jednalo především o proces dlouhý, proměnlivý a také bohužel velmi konfliktní a bolestivý. Ukázat jej je důležité i z toho důvodu, že část jeho odkazu je součástí současné diskuse o lidských právech, která rovněž nepostrádá velmi problematické body.

Je třeba vnímat, že křesťanské pojetí lidských práv se v průběhu dějin dostalo do kontroverze se světským výkladem – věčnou otázkou zůstává například samotný původ a zdůvodnění lidských práv, kde diskutující strany vnášejí své kategorie rozumu, přirozenosti, Božího přikázání či dějin spásy.³ Diskusi probíhající od poloviny 20. století v souvislosti se vznikem Spojených národů proto nemůžeme poměřit bez zasazení do kontextu historické křesťansko – světské debaty o původu, smyslu, cíli, určení, pojmosloví, závaznosti či autority lidských práv.

1.1. *Východiska křesťanské reflexe lidských práv*

Všeobecně se uvádí, že první zmínky o pokusech ustanovit lidská práva nalezneme v antickém Řecku, a to při formování vztahů mezi občany jednotlivých městsko-státních útvarů: polis.⁴ Rozšiřování místní civilizace nutilo formulovat postoj k lidem mimo vlastní komunitu, stoická škola zdůvodnila potřebu řádu platného pro všechny lidi rovností lidí díky podílu na světovém rozumu.⁵ Charakteristickým znakem tohoto řádu se stala svoboda a rovnost, rozumovost člověka stoikové vnímali jako praktickou snahu po ctnosti. Celou nauku pak klasicky vyjadřuje ono Každému, což jeho jest – *Unicuique suum*.⁶

³ Srov. BRIESKORN, N. *Rechtphilosophie*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1990, s. 153.

⁴ Srov. DE LA CHAPELLE. *Církev a deklarace lidských práv*. Řím: Křesťanská akademie, 1973.

⁵ Srov. PESCHKE, K. H. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 218.

⁶ Srov. KOMÁRKOVÁ, B. *Původ lidských práv*. Zürich: Kramerius, 1986, s. 14.

Křesťanství, které postupně vstoupilo do tohoto světa, vneslo jako první vnímání tohoto uspořádání nikoli z perspektivy společenské, nýbrž z pohledu na člověka a jeho důstojnost jako odraz Božího záměru. Právě s tímto dědictvím půjde církev do dalších staletí: „Náboženské přesvědčení, že všichni lidé jsou si bratři, dítka Boží, stvořené toutéž bytostí, která je miluje, vysvětluje hledání spravedlnosti, která hýbe myšlením lidí ve středověku. Naléhavá nutnost opravdové spravedlnosti, poskytované jednotlivci ne tak ve jménu společnosti jako spíše ve jménu Božím, a zaručující každému nezávislost, poznamená hluboce vědomí lidí oné doby. Každý jednatel, protože je člověk, má právo na stejnou úctu bez ohledu na své sociální postavení.“⁷ Křesťanství tak převzalo antickou teorii společnosti s tím rozdílem, že poslání antického státu jako přirozené, dobré, legitimní a hodnotové instituce převzala církev – nově tedy s aspektem božského elementu.⁸ Někteří autoři ovšem upozorňují na spornost založení lidských práv na podobnosti člověka Bohu, hlavně v souvislosti s různým pojetím člověka v současném hnutí za lidská práva a křesťanským obrazem člověka.⁹ V každém případě židovsko-křesťanská tradice vyjádřená především biblickým textem vnímání lidských práv a povinností i celého společenského řádu významným způsobem ovlivnila, jak vyplývá i z následujících kapitol.

1.1.1. Biblické kořeny lidských práv

Starý i Nový zákon vyjadřují na mnoha místech základní aspekt židovsko – křesťanské tradice: člověka v dějinně-spásné interakci s Bohem, svým Stvořitelem. Smlouvy, které provázejí tento vztah, formulují i základní pravidla soužití lidského společenství, ať už to jsou pokyny Desatera nebo tzv. zlaté pravidlo „jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jednejte s nimi“ (Mt 7,12; Lk 6,31).¹⁰ Vyjadřují základní hodnoty pravdivosti a spravedlnosti, nejsou však exkluzivním plodem židovsko-křesťanského prostředí. Podobné výpovědi svědčící o univerzalitě

⁷ DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 78.

⁸ Srov. KOMÁRKOVÁ. *Původ lidských práv*, s. 15.

⁹ Srov. BRIESKORN, N. *Menschenrechte*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1997, s. 22.

¹⁰ Srov. GRÜNDEL, J. *Christliche Moral und Menschenrechte*. In ODERSKY, W. *Die Menschenrechte. Herkunft, Geltung, Gefährdung*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1994, s. 99.

morálních základů totiž lze nalézt ve spisech prakticky všech světových náboženství.¹¹ Zároveň je nutno mít na paměti, že Písmo není v žádném případě lidskoprávním kodexem – jeho podíl na formulaci lidských práv je třeba spatřovat více v rovině inspirace a duchovního impulsu, s přihlédnutím k žánru jednotlivých biblických knih.¹² Erazim Kohák poukazuje na to, že Bible téměř nepoužívá pojmosloví lidských práv, jejím výpovědím však dominuje ochrana spravedlnosti, která se prezentuje jako jeden ze základních principů Božího řádu.¹³

Starozákonní pojetí vztahu Boha s člověkem je vymezeno smlouvou. Její ustanovení, vyjádřená třeba právě Desaterem (Ex 20, 1-17), mají charakter spravedlivého Božího zákona, který je trvalou výzvou lidskému svědomí (Am 5,7.24; 6,12; Iz 5,7.16; Jer 4,2; 9,33; Př 2,9). Izrael jako vyvolený národ dává najevo hrdost na svůj právní systém, který považuje za nejcennější dar Boží (Dt 4,6).¹⁴ Bůh je synonymem spravedlnosti (Gn 18,25; Ž 19,10; 89,15; 119,7), celý starozákonní řád je pak orientován kontextem smlouvy na organizování lidských vztahů v rovině personální, kmenové i náboženské.¹⁵ Právě náboženský rozměr člověka získává klíčový výraz při formulaci identity vyvoleného národa: „Jednotlivá určení bytí (lidí) jakožto subjektů mají dynamický ráz: povolání spojené s nebezpečím, vyvolání ze situace strachu, exodus, obrácení, pozvednutí hlavy, následování ... Náboženství tu není přídatný fenomén, nýbrž se podílí na výstavbě jejich bytí jakožto subjektů. Ve Starém zákoně je to patrné, když se Izrael stává subjektem prostřednictvím exodu.“¹⁶ Aspekt následování Božího záměru je dobře patrný v knize proroka Micheáše (Mi 6,8): „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré a co od tebe Hospodin žádá: jen to, abys zachovával právo, miloval milosrdenství a pokorně chodil se svým Bohem.“

K biblickým základům lidských práv se uvádí také závěr příběhu o stvoření člověka (Gn 1,26-28) – právě skutečnost, že člověk se stává obrazem Boha, stává se mu podobným a vzájemný vztah se posouvá do roviny partnerství (viz citát výše – chodil se svým Bohem), se vykládá jako inspirující základ lidských práv, jelikož se tu

¹¹ Srov. KÜNG, H. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 128.

¹² Srov. TROJAN, J. *Idea lidských práv v české duchovní tradici*. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 15-16.

¹³ Srov. KOHÁK, E. Křesťan a lidská práva. *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 7-8.

¹⁴ Srov. DUPLACY, J. a kol. *Slovník biblické teologie*. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, s. 372-373.

¹⁵ Srov. KEŘKOVSKÝ, P. Řeč filosofie a biblické reflexe. Problém spravedlnosti a lidských práv v díle Boženy Komárkové. Jihlava: Nakladatelství Mlýn, 2005, s. 412.

¹⁶ METZ, J. B. *Úvahy o politické teologii*. Praha: OIKOYMEHH, 1994, s. 21.

projevují prvky jako spravedlnost, zodpovědnost, v širším slova smyslu i demokracie.¹⁷ Odtud také pochází přirozenoprávní teorie středověkých teologů. Stanislav Sousedík připomíná, že koncept člověka jako obrazu Božího (*imago Dei*) mimo jiné stanoví možnost člověka při naplňování jeho poslání využívat jiných stvořených jsoucen, a to dokonce i jejich likvidací (zabíjení zvířat či pěstování rostlin jako potravy), chrání však druhého člověka před podobným nakládáním: „Každá lidská bytost má tudíž podle Boží vůle povinnost, aby každého jiného člověka uznávala a respektovala, a to v té míře, aby mu nebránila uskutečňovat jemu vlastní poslání. Tuto Boží vůli vyjadřuje Boží zákon. (...) Stanoví, jaké mají jedni lidé k druhým povinnosti, ale tím zároveň, jaká mají ti druhí na základě toho práva. Určitá část těchto práv byla (ovšem teprve v novověku), nazvána lidskými právy.“¹⁸

Starý zákon také ukazuje první náznaky moderního vyjadřování lidských práv, třeba práva chudých a nuzáků (Iz 10, 1-2: „Běda těm, kdo nařizují ničemná nařízení, těm, kdo předpisují plahočení, nuzným odnímají možnost obhajoby, utištěné mého lidu zbavují práva.“), případně na dějinách izraelského národa demonstruje nepřijatelnost zneužití politické moci (např. 1S 13, 7-15; 1Kr 21, 17-24).¹⁹ Hned v počátečních příbězích 1. knihy Mojžíšovy, ve vyhnaní z ráje či bratrovraždy Kaina a Ábela, zaznívá také významný procesní prvek vyslechnout všechny strany sporu před vynesením rozsudku.²⁰ Objevují se i zmínky o kulturní a náboženské svobodě – s poukazem na tradice svého národa žádá Mojžíš faraóna o povolení vyvést národ do pouště k třídennímu slavení bohoslužeb (Ex 5, 1-8), s poukazem na Boží ustanovení a ochranu nad svobodou vlastního ritu jde na mučednickou smrt sedm bratrů ve 2. knize Makabejské, současně s vědomím, že se dostane odplaty tomu, kdo takto svévolně zasáhl do Bohem ustanoveného řádu (2Mak 6,16 – 7,42).²¹ Náboženské vyznání je však ve Starém zákoně – a je to pochopitelné v kontextu jeho celé spásně-dějinné linie – orientována na národ, rozhodnutí opustit svou víru klasifikuje Dt 13 jako hrdelní zločin proti izraelskému národu, před překročením Jordánu se naopak objevuje aspekt svobodné volby (Dt 30), ovšem znovu

¹⁷ Srov. TROJAN. *Idea lidských práv ...* s. 17-20.

¹⁸ SOUSEDÍK, S. *Idea lidských práv a její dvě verze. Teologické texty* 3/2007, s. 133.

¹⁹ Srov. DUPLACY. *Slovník ...*, s. 16.

²⁰ Srov. GRÜNDEL, J. *Christliche Moral und Menschenrechte*. In ODERSKY, W. (ed.) *Die Menschenrechte. Herkunft, Geltung, Gefährdung*. Düsseldorf: Patmos Verlag, s. 101.

²¹ Srov. BRIESKORN. *Menschenrechte*, s. 44.

s provázaností na víru vlastního kmene.²² Jak ukáže kapitola o projednávání deklarace 2. vatikánského koncilu o náboženské svobodě, tento způsob uvažování ovlivňuje i současnou debatu.

Nový zákon překonává politickou a sociální strukturu židovského národa. Ježíš poukazuje na to, že zákon přestává sloužit řádu, obecnému dobru, Bohu a lidem, ale pouze sám sobě (Mt 23, 23: „Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci! Odevzdáváte desátky z máty, kopru a kmínu a nedbáte na to, co je v zákoně důležitější: právo, milosrdenství a věrnost.“). Kristus vnáší do společenského řádu aspekt lásky (Jan 13, 43), bratrského napomínání ve společenství (Mt 18,15-17) a především zlaté pravidlo „jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jedněte s nimi; v tom je celý Zákon i Proroci (Mt 7,12).“²³ Tento Kristův postoj otevírá v mezilidském jednání aspekt svědomí, odpovědnosti i iniciativy ke spravedlnosti a dobru lidí, a také přístup vyjádřený slovy „sobota je pro člověka, nikoli člověk pro sobotu“.²⁴ Evangelní výpovědi se staly východiskem nauky, kterou rozvinula prvotní církev – významným způsobem v ní zaznívá péče o chudé nebo požadavek svobody svědomí a odpovědnosti.

Jak připomíná J.B. Metz, zvláštní charakter novozákonních sdělení podtrhuje i jejich forma s výrazným prvkem praktické aplikace sdělení v životě každého čtenáře, následování, osobní zásah: „Příběhy následování mají samy o sobě povahu výzvy a příkazu; ve vyprávění příběhu jde o to proměnit naslouchající subjekt a otevřít mu cestu k následování. Christologické vědění vzniká a traduje se prvotně nikoli v pojmu, nýbrž v těchto příbězích následování. Proto má toto vědění samo o sobě, podobně jako veškerá křesťanská theologická řeč, narativně praktický ráz.“²⁵ Zmíněná slova platí především o evangeliích, z dalších novozákonních knih pak hlavně o Skutcích apoštolů, prvek obrácení, následování a praktického přetvoření je ale – byť v jiné podobě a s potlačením narativní stránky – obsažen i v listech, kde se navíc objevují zcela konkrétní výpovědi o mezilidském soužití, právech a povinnostech.

Biblické výroky o lidských právech není možné posuzovat izolovaně bez kontextu dalšího myšlenkového vývoje. Jemu daly v křesťanském světě základní

²² Srov. GRÜNDEL, J. Christliche Moral und Menschenrechte. In ODERSKY, W. (ed.) *Die Menschenrechte. Herkunft, Geltung, Gefährdung*. Düsseldorf: Patmos Verlag, s. 101.

²³ Srov. DUPLACY. *Slovník ...*, s. 373.

²⁴ Srov. BRIESKORN. *Menschenrechte*, s. 44.

²⁵ METZ. *Úvahy o politické ...*, s. 14.

platformu, na níž se odehrává další debata. Charakteristická je kromě zmíněného *imaga Dei* také svobodou, odpovědností, povinností vůči Bohu, bližnímu i společnosti. Pro současnou nauku o lidských právech to představuje základ, jemuž teprve další staletí (a zejména současná doba) daly rozšířený obsah i preciznější pojmosloví.²⁶

1.1.2. Pavlova teologie a lidská práva

Pro rozvoj křesťanské nauky o lidských právech daly klíčový vklad Pavlovy listy a jeho teologie založená na tom, že Kristův spasitelný čin a Boží bytí člověkem znamenají významný posun v chápání důstojnosti člověka, která nyní nabývá božského smyslu. Při reflexi poselství spásy určené všem lidem (srov. Ga 4,4-7) také dochází k zásadní relativizaci dosavadních sociálních přehrad: „Tato teologická relativizace zahrnuje v posledku nevyhnutelně tendenci prosazovat své osvobození vůbec, a také v kontextu sociální skupiny. Ve smyslu této relativizace a požadavků přikázání lásky bude křesťanské vědomí podle své vnitřní logiky usilovat o změnu a utváření sociálních poměrů ve smyslu této perspektivy. Tato tendence je sice vždy začleněna do daných dobových předpokladů sociálních dějin a může se artikulovat jen kontextuálně v dialektice sociálně kritického protestu a strukturně konzervativní reakce, ale působí v dějinách křesťansky formovaného světa jako určující síla – přes všechny zvraty, zlomy a omyly. Není proto náhodou, že v těchto dějinách vznikl i koncept moderny, v jehož středu stojí idea lidských práv, idea svobody.“²⁷ Pro toto vyjádření univerzality Boží lásky a pozvání všech k novému světovému pořádku²⁸ je charakteristický závěr 3. kapitoly listu Galatským s pregnantním vyjádřením „není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši.“ (Ga 3,28). Svoboda, kterou Pavel razí jako jeden ze zásadních výdobytků Kristova vykupitelského díla, však nemá absolutní rozměr. Před jejím bezbřehým a neodpovědným užíváním varují známá slova z 1. listu Korintským (1Kor 10,23-24): „Všecko je dovoleno – ano, ale ne všecko prospívá. Všecko je dovoleno – ano, ale ne všecko přispívá ke společnému růstu. Nikdo ať nemyslí na sebe, nýbrž má ohled na druhého.“ Zmíněná slova dávají velmi zásadní nový rozměr

²⁶ Srov. SOUSEDÍK, S. Idea lidských práv a její dvě verze. *Teologické texty* 3/2007, s. 132.

²⁷ ANZENBACHER, A. *Křesťanská sociální etika*. Brno: CDK, 2004. s. 22-23.

²⁸ Srov. GRÜNDEL. *Christliche Moral ...* In. ODESKY. *Die Menschenrechte*. s. 103.

i pochopení lidských práv – Pavel dává veškerému lidskému počínání vědomí společenské provázanosti, odpovědnosti i nutné samoregulaci. Jakub Trojan k tomu podotýká: „Ještě zní v uších toto závratné, postmoderní heslo (Všecko je dovoleno!) a už slyšíme slovo vymezující prostor – ano, ale ne všecko prospívá. Teprve tato dialektická formulace, která nemá daleko k paradoxu, temperuje svobodu správným směrem.“²⁹

Důležitým prvkem Pavlovy teologie je také skutečnost, že připomíná stálou potřebu nerezignovat na pozemskou práci s vidinou blížícího se Kristova druhého příchodu. Pavlovo „Bratři, pokud se týká příchodu našeho Pána Ježíše Krista a našeho spojení s ním, prosíme vás, abyste se nedali hned pomást slovem ani listem od nás poslaným, jako by onen den Páně již nastával. Nedejte se nikým nijak svést!“ (2Te 2,1-3) se stalo vzorem pro postoj církve k chiliastickému hnutí kdykoli v budoucnosti a je také osvědčením, že prvotní církev vnímala velmi zřetelně svou odpovědnost za svět.³⁰ I z pohledu reflexe lidských práv je třeba vnímat univerzálnost Pavlovy výpovědi – těžít z Kristovy nauky může každý, kdo v něj uvěří, což pojetí vyvoleného národa vyvazuje z kmenových vazeb a zároveň rozšiřuje starozákonní dědictví vyvoleného národa na všechny:³¹ „Není už rozdíl mezi židem a pohanem, otrokem a svobodným, mužem a ženou. Vy všichni jste jedno v Kristu Ježíši. Jste-li Kristovi, jste potomstvo Abrahamovo a dědicové toho, co Bůh zaslíbil.“ (Ga 3,28-29)

Pavlovo pojetí je inspirativní i z pohledu současné debaty o vymahatelnosti lidských práv či účinnosti dokumentů na jejich ochranu. V té souvislosti je zajímavá následující pasáž listu Římanům, která dává východisko k současnému pojetí křesťanské nauky o lidských právech, v níž má významné místo svědomí, odpovědnost a vnitřní dispozice k mravnímu jednání³² (popisuje to zejména kapitola o právech a povinnostech): „Před Bohem nejsou spravedliví ti, kdo zákon slyší; ospravedlnění budou, kdo zákon svými činy plní. Jestliže národy, které nemají zákon, samy od sebe činí to, co zákon žádá, pak jsou samy sobě zákonem, i když zákon nemají. Tím ukazují, že to, co zákon požaduje, mají napsáno ve svém srdci, jak dosvědčuje jejich svědomí, poněvadž jejich myšlenky je jednou obviňují, jednou hájí (Řím 2,13-15).“ Jacques Maritain v tomto výroku spatřuje převzetí autentické ideje

²⁹ TROJAN. *Idea lidských práv* ...s. 38.

³⁰ Srov. SKALICKÝ, K. *Radost a naděje*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. s. 254 – 255.

³¹ Srov. BRIESKORN. *Menschenrechte*. s. 46.

³² Srov. ANGENENDT, A. *Toleranz und Gewalt*. Münster: Aschendorff Verlag, 2007, s. 122.

přirozeného zákona, kterou předtím formulovali stoikové a v dalších staletích rozvinuli křesťanští učenci, zejména Tomáš Akvinský a v 16. století Francisco de Vitoria.³³

1.1.3. Přínos křesťanství do debaty o lidských právech

Předchozí kapitoly ukázaly, že křesťanství pomohlo formulovat dříve jen lehce probleskující nauku o rovnosti všech lidí, o solidaritě, o účinné lásce. Právě toto přetvoření vztahu Boha k člověku do každodenní životní praxe lze považovat za hlavní přínos křesťanství do debaty o lidských právech. Současně jde o principy, které musí církve trvale rozvíjet a musejí být proto součástí debaty o budoucím směřování aktivit církve v současné životní realitě.³⁴

Přínos křesťanství k debatám o lidských právech nepochybně spočívá i v tom, že se stále více daří tato práva vnímat jako něco, co je nadřazeno zákonu a může tak být principem, jenž může v konkrétním případě zpochybnit důsledek zákonného ustanovení. Takto například Ústavní soud Spolkové republiky Německo v roce 1996 rozhodl o tom, že funkcionáři komunistické NDR mohou být soudně stíháni i přesto, že tomu striktně vzato brání právní zásada zákazu zpětného uplatňování zákona. Jestliže zákony NDR umožňovaly usmrtit střelbou bezbranné lidi pokoušející se o přechod státní hranice, šlo o neúnosné základních příkazů spravedlnosti i lidských práv chráněných mezinárodním právem, konstatoval Ústavní soud.³⁵

Křesťanství také do debaty o lidských právech vnáší pojem obecného blaha, které uvádí v soulad individuální práva jednotlivců s právy všech, a jak dovozovali středověcí učenci, zejména Tomáš Akvinský, právě obecné blaho je základním předpokladem a principem budoucího spravedlivého uspořádání světového společenství.³⁶ I když středověká církev může být právem terčem výhrad a kritiky například kvůli mocenskému pojetí, nelze přehlédnout, že to byla právě ona, kdo „dala věcem duchovním přesný juridický charakter.“³⁷ Ačkoli tato charakteristika má i podstatně záporné roviny, zejména s ohledem na farizejství a zákonictví, jehož

³³ Srov. MARITAIN, J. *Člověk a stát*. Praha: Triada, 2007, s. 77.

³⁴ Srov. METZ. *Úvahy o politické ...*, s. 26.

³⁵ Srov. KÜNG. *Světový étos ...*, s. 163.

³⁶ Srov. DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 21-24.

³⁷ KOMÁRKOVÁ. *Původ lidských práv*. s. 13.

reprezentantkou se církve v průběhu dějin také stala, lze zhodnotit její přínos především v rovině ustanovení rámce a pojmenování kategorií, v nichž se celá debata odvíjí.

Konečně významným přínosem křesťanství do debaty o lidských právech je vlastní teologická práce, v případě lidských práv její zkoumání sociální dimenze Zjevení. Pro současnost je velmi důležité vnímat legitimitu této pozice v pluralitě disciplín a jejich náhledů, ačkoli lze vést debatu o tom, zda je udržitelný model teologie v čele všeho bádání a filosofie i speciálních věd jako podřízených disciplín.³⁸

Z pohledu nábožensky lhostejné společnosti se může jevit sporným závěrečný přínos, totiž že křesťanův postoj k lidským právům a jejich uplatňování v praxi ovlivňuje víra v Boha, víra ve společenství, víra ve věčnost, které se stávají vhodnou silou pro život na přechodu k ideální společnosti – nikoli život pasivní v duchu marxistického opia lidstva, ani život omámený vzhlížením k utopii, ale život aktivního následování Kristovy výzvy. J. B. Metz to uzavírá: „Víra křesťanů je praxe v dějinách a společnosti, jež si rozumí jako solidární naděje v Boha Ježíšova jako Boha živých a mrtvých, který všechny volá k tomu, aby se před jeho tváří stali subjekty. V této veskrze apokalypticky napjaté praxi (následování) se křesťané osvědčují v dějinném boji o člověka: zasazují se o solidární, všem otevřenou možnost stát se subjektem; čelí nebezpečí pozvolného evolucionistického rozkladu lidských dějin subjektu, právě tak nebezpečí negace individua s ohledem na nový, rádoby postměšťácký obraz člověka.“³⁹

Tyto výroky ukazují, že při současné debatě o lidských právech lze ztěžít odhlédnout od souvislostí s křesťanstvím, které se do značné míry podílelo na nastavení současných kritérií a uvažování o jedinci, společnosti, smyslu a směřování vůbec.

1.1.4. Lidská práva v průběhu církevních dějin

³⁸ Srov. ANZENBACHER. *Křesťanská sociální etika*. s. 30.

³⁹ METZ. *Úvahy o politické ...*, s. 29-30.

Rozsah této práce neumožňuje pojednat o všech zákoutích vývoje lidskoprávní diskuse v církevních dějinách, kapitola však představí klíčové dějinné pasáže, které vedly k současné křesťanské formulaci lidských práv.

První koncepty vznikly na platformě úvah o světovém řádu, v němž se odráží silná pozice imperiálního státu a přítomnost církve jako univerzální společnosti, která „zve všechny lidi, aby vstoupili do lůna jediného ovčince Kristova.“⁴⁰ Tento univerzální požadavek je pak rozhodující při tvoření zásad mezinárodního práva – pro Augustina i jeho následovníky zde hrála klíčovou roli křesťanská nauka, jejíž výpovědi považovali s ohledem na jejich univerzální platnost za závazné i pro nekřesťany, křesťanská společnost pak byla cílem tohoto směřování.⁴¹ Součástí jejího řádu byly zásady, kterým křesťanství dalo rozměr vztahu Boha a člověka, které ale už předtím popsali například řečtí učenci jako univerzálně platná a přirozená pravidla, ať už se jednalo o rovnost všech lidí, právní minima pro cizince nebo opci pro chudé.⁴²

Z těchto východisek se v dalších stoletích rozvinula debata o právu postavená na univerzálním řádu mezinárodního práva založeném na univerzalitě křesťanské zvěsti⁴³. Z toho vychází už zmíněný Tomášem Akvinským rozvinutý pojem obecného dobra⁴⁴ a také posun debaty k právu přirozenému, z něhož by měli vznikat pozitivní zákony se závazností pro celé mezinárodní společenství, jak formulovali na přelomu 16. a 17. století španělští teologové Vitoria a Suarez.⁴⁵ V té době už vznikaly koncepce lidských práv založené na společenské smlouvě, která se v souvislosti s dějinným vývojem spojila s ostře proticírkevní rétorikou, což na straně druhé vedlo k výrokům ze strany církevních představitelů na začátku 18. a v 19. století o tom, že racionalistický model lidských práv zakotvený především ve francouzské Deklaraci práv člověka a občana (1789) je šílenstvím a nemá nic společného s katolicismem – papež Pius VI. hovořil o obludných právech (*diritti monstruosi*).⁴⁶

⁴⁰ DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 19: autor připojuje citát z Augustinovy *De civitate Dei*, XVI, 1.

⁴¹ Srov. tamtéž, s. 20-21.

⁴² Srov. ANZENBACHER. *Křesťanská sociální etika*. s. 27.

⁴³ Srov. MARITAIN. *Člověk a stát*. s. 76: autor přináší stručný historický exkurz vytváření „autentické ideje přirozeného zákona.“

⁴⁴ Srov. BRIESKORN. *Menschenrechte*. s. 64.

⁴⁵ Srov. DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 28-30.

⁴⁶ Srov. SKALICKÝ, K. Lidská práva ve společenském kontextu jako hermeneutický problém. *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 2.

Ve skutečnosti šlo spíše o politické výroky než věcnou debatu. Božena Komárková k tomu podotýká: „I katolicismus v sobě choval prvky, pro něž nemusil deklaraci přijmout zásadně nepřátelsky. Nebylo nemožno přizpůsobit ji tradičním katolickým sociálním naukám. Sám pojem přirozeného práva byl jejich trvalým prvkem, a jesuitští monarchomachové operovali principem smlouvy a suverenity lidu podobně jako jejich kalvinističtí protivníci. Když katolictví odmítlo Deklaraci tak zásadně a pateticky, stalo se to pod přímým dojmem revolučních událostí, které vyvrátily nejenom sakrální monarchii, ale vedly ve své kulminaci až k programovému odkřesťanštění Francie.“⁴⁷ Teprve další vývoj ukázal, že samotná Deklarace souvisela s proticírkevním programem Francie jen nepřímo a postupem času církev zejména v osobě papeže Lva XIII. získávala důvěru ke konceptu lidských práv, byť stále spíše v defenzivní orientaci na požadavek náboženské svobody a nezávislosti církve ve světě a jen s pasivní a nepřímou podporou dobových pokusů o nastolení mezinárodního pořádku.⁴⁸ Zmíněné napětí ovlivnilo církevně-světskou debatu i ve 20. století a dozvuk tohoto dění trvá dodnes, byť ho do určité míry usměrnil zejména 2. vatikánský koncil (viz kap. 4). Ukazuje také, jak je složité posuzovat koncepci lidských práv mimo kontext jejího vzniku, v případě francouzské Deklarace to znamená přiznat, že „nestála mimo jakýkoliv filosofický, theologický, politický a ekonomický vývoj své doby.“⁴⁹

1.1.5. Český podíl na formulaci lidských práv

V krátkém exkurzu do dějin církevního podílu na debatě o lidských právech nelze pominout skutečnost, že se do ní ne bezvýznamným způsobem zapojila i česká zkušenost. I když lze souhlasit s tím, že na současných formulacích má podíl zejména anglosaské filosofické tradice⁵⁰, nelze stejně tak přehlédnout jednotlivé příspěvky středoevropské tradice.⁵¹

⁴⁷ KOMÁRKOVÁ. *Původ lidských práv*. s. 42.

⁴⁸ Srov. DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 69-70.

⁴⁹ DUŠEK, P. P. Možné konflikty lidských práv s kulturní daností. *Křesťanská revue* LXX, 3/2003, s. 69.

⁵⁰ Srov. KOMÁRKOVÁ. *Původ lidských práv*. s.45-46.

⁵¹ Podrobně se českému podílu na formulaci lidských práv věnuje už odkazovaná kniha Jakuba S. Trojana *Idea lidských práv v české duchovní tradici*. Obsahuje podrobné pojednání o díle Milíče z Kroměříže, Matěje z Janova, Jana Amose Komenského, Bernarda Bolzana a dalších osobnostech i historických souvislostech

Týká se to zvláště husitské éry, v níž se objevily důrazy na svobodu hlásaného slova, mravní integritu církve a také požadavek na veřejnou moc, jejíž prioritou je péče o slabé a chudé. Vedle samotného Jana Husa tuto nauku rozpracovali především Milíč z Kroměříže a Matěj z Janova. Jako specifický prvek lze označit důraz na iniciativu zdola, jakousi veřejnou kontrolu či základ občanské společnosti.⁵² Vytvoření této nauky vedlo ke vzniku dokumentů, jako bylo ustanovení zemského sněmu v Kutné Hoře v roce 1485 nebo Rudolfský majestát z roku 1609, které pojednávaly například o toleranci nebo svobodě vyznání způsobem, který v tehdejší Evropě příliš obvyklý nebyl. totéž platí o žádosti moravských stavů císaři Ferdinandovi ze 16. století, aby povolil svobodu vyznání.⁵³ Podle Boženy Komárkové to ukazuje tehdejší předstih chápání svobody svědomí v našich zemích, západu trvalo o století déle, než sám formuloval, že „panovník nemůže ovládat náboženství, protože náboženství je od Boha, nikoli od člověka. (...) Lid nemůže na krále přenést práva, kterých sám nemá. Nemůže mu dát moc nad svým svědomím, poněvadž svědomí nenáleží králi, ale Bohu. Požadavek svobody svědomí se stává obecným nárokem ve jménu obecně platné zásady. Z faktu, že vrchnost nemůže být rozhodčím v osobním poměru mezi Bohem a člověkem, dochází k představě životní oblasti, jež musí zůstat stranou vší státní reglementace. Odtud se otvírá myšlenka inherentních, žádným způsobem nezcizitelných práv.“⁵⁴

Za český přínos debatě o lidských právech, zejména z pohledu diskuse o účelnosti mezinárodních institucí, lze považovat také iniciativu krále Jiřího z Poděbrad (1458-1471), která volala po vytvoření jednotného evropského rozhodčího orgánu a sjednocení sil proti tureckému nebezpečí.⁵⁵

Z tohoto prostředí těžili i učenci pozdějších dob, například katolický vrstevník proticírkevní rétoriky 19. století Bernard Bolzano, který hovoří o nenahraditelné platnosti hodnot tolerance, svobody a také občanské společnosti.⁵⁶ Ačkoli éra dvojí diktatury českou reflexi lidských práv poněkud utlumila, například dílo Boženy

českého úsilí o lidská práva. Protože tato kapitola má být spíše stručným exkurzem a samotného tématu práce se dotýká spíše okrajově, byť nikoli bezvýznamně, odkazuje zájem čtenáře k tomuto zdroji, který o českém podílu na formulaci lidských práv pojednává velmi obsáhle a kompetentně.

⁵² Srov. TROJAN, J. *Lidská práva v české tradici*. In *Křesťanská revue LXX*, 5/2003, s. 132-133.

⁵³ Srov. KUBA, J. *Filosofie lidských práv a právo*. Plzeň: Západočeská univerzita, 1999, s. 8.

⁵⁴ KOMÁRKOVÁ. *Původ lidských práv*. s. 21.

⁵⁵ Srov. DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 25.

⁵⁶ Srov. TROJAN. *Lidská práva ...*, s. 136.

Komárkové ukazuje, že čeští křesťanští myslitelé mají co říci v debatě o lidských právech a mezinárodním společenství i v současnosti. Ostatně i citovaný Jakub Trojan hovoří o kontinuitě této duchovní tradice, která propojuje slova tuzemských středověkých myslitelů o potřebě svobody vyznání a hlásání Božího slova se současností, kdy křesťanští duchovní sami čelili útlaku vnější moci a svá protestní vyjádření často formulovali s vědomím díla Husova či Janovova.⁵⁷

1.2. Principy církevní nauky o lidských právech

Předchozí kapitoly vyložily biblická východiska ke křesťanské reflexi lidských práv a přiblížily nejdůležitější etapy debaty o lidských právech v celosvětovém kontextu. Následující řádky se pokusí o sumarizaci hlavních zásad křesťanského přístupu k lidským právům, jak krystalizovaly v průběhu staleté debaty. Podrobněji se současné církevní nauce o lidských právech věnují kapitoly 4, 5 a 6.

Ve vztahu k lidskoprávním dokumentům vzniklým na půdě mezinárodního společenství budou všechna následující sdělení chtít zdůraznit, jak potřebný při formulaci lidských práv je i teologický a kristologický pohled, který vedle antropologického důrazu na rozum a svědomí nabízí také zdůvodnění zprostředkované vírou, které odkazuje na stvořenost člověka v důstojnosti Božího dítěte.⁵⁸

1.2.1. Definice a dělení lidských práv

Lidská práva lze vnímat jako soustavu pravidel, která vymezují prostor pro svobodu, stabilitu a orientaci člověka. Bývají formulována v lidské společnosti, která vytváří instituce, jež se starají o jejich uplatňování v praxi.⁵⁹ Lze také říci, že se jedná o kritéria, která garantují minimum moci pro každého (tedy zároveň stanoví limity použití) a přispívají k zachování univerzálních základů postavení člověka vůči

⁵⁷ Srov. TROJAN. *Idea lidských práv* ... s. 128: Autor uvádí vlastní příklad, kdy reagoval na zákaz výkonu duchovenské činnosti ze strany komunistických orgánů v roce 1974.

⁵⁸ Srov. *tamtéž* ... s. 95.

⁵⁹ Srov. BRIESKORN. *Menschenrechte*.s. 103.

druhým lidem, společnosti i světu.⁶⁰ Spravedlivé právo je možno charakterizovat také jako „právně stanovený étos, protože jeho základní normy jsou zakotveny a uznávány také v sociálním étosu.“⁶¹

Předchozí definice viditelně stavěly lidská práva v kontextu společnosti a jejích institucí, současně je však potřeba lidská práva nahlížet jako ta, která náležejí člověku jako takovému, nezávisle na jeho příslušnosti ke státu či jiné skupině.⁶² Oba tyto definiční styly se přitom navzájem nevyklučují, naopak vyjadřují potřeby ukotvení lidských práv ve společenském systému a jeho institucích, čímž se ovšem nepopírá univerzální a nezpochybnitelný nárok práv každého člověka vyplývající z jeho příslušnosti k lidské rodině. V katolické reflexi z toho vyplývají následující důsledky: „Lidí pojí navzájem: 1. Rozumová duše, která člověka oživuje. 2. Táž přirozenost a její společný původ. 3. Totéž povolání vstoupit do společenství s Bohem. 4. Totéž obecné vykoupení s Kristem.“⁶³ Jestliže lidská práva mají v názvu právě termín práva – a další řádky ukáží, že jde o velmi problematické vyjádření – je třeba přijmout také poslední znak platný obecně pro právní normy a v případě lidských práv spojující ono napsané s nepsaným: tedy že teprve jejich institucionalizace jim dodává charakter morálního regulativu.⁶⁴ Tento důležitý znak musíme mít na paměti zejména v případě této práce, která pojednává o pohledu církve na jednu ze snah pojmout lidská práva institucionálně. Karel Skalický k tomu píše: „Lidská svoboda není absolutní, ale relativní, neboli - řečeno slovy původu českého – není od-poutaná, ale je vztažná; vztažná k dobru a k hodnotám, a tedy jakýmsi způsobem k nim při-poutaná. (...) Jakmile tuto vztažnost ztrácí, jakmile si začne libovat v libovůli, začne se propadat do zvůle a nakonec zabředne až do bezvůle, jež je hrobem svobody a lidské důstojnosti.“⁶⁵

Při snaze definovat lidská práva je třeba vzít v potaz námitku, kterou podrobněji rozebírá 7. kapitola této práce pojednávající o problematice pojmosloví lidských práv. Že totiž takové definice ve skutečnosti nevyjadřují, co konkrétně tato práva obsahují. Tím, že hovoří o přirozených (někdy dokonce o vrozených) právech

⁶⁰ Srov. BÁRÁNY, E. *Moc a právo*. Bratislava: Veda, 1997, s. 213.

⁶¹ ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon, 1994, s. 115.

⁶² Srov. BIRKE, A. M. *Das Problem der Menschenrechte*. In ODERSKY, W. (ed.) *Die Menschenrechte. Herkunft, Geltung, Gefährdung*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1994, s. 10.

⁶³ DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 165.

⁶⁴ Srov. HOLLÄNDER, P. *Filosofie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2006, s. 114-115.

⁶⁵ SKALICKÝ, K. Lidská práva ve společenském kontextu jako hermeneutický problém. *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 2.

předpokládají jistou samozřejmost, s níž každý rozliší, co mezi tato práva náleží a co ne. Praxe ale ukazuje, že tak jednoduše to nefunguje, i v naší současnosti plné různých konvencí a dohod o lidských právech se jednoduše společnost nedokáže s konečnou platností dohodnout na obsahu těchto práv, jednak – a to je mnohem závažnější – nedokáže dosáhnout toho, aby někteří lidé nebyli těchto práv svévolí někoho jiného zbavováni.⁶⁶ Jacques Maritain zdůvodňuje problém obtížné pojmenovatelnosti přirozených práv tím, že tento koncept prošel v minulosti mylnou či přímo účelovou interpretací: „V racionalistickém období právníci a filosofové zneužívali pojmu přirozeného zákona jak pro cíle konzervativní, tak pro cíle revoluční a dovolávali se ho velmi jednostranně a libovolně. Proto je dnes obtížné užít ho a nevyvolat přitom u mnoha našich současníků nedůvěru a podezření. Ale měli by si uvědomit, že dějiny práv člověka jsou spojeny s dějinami přirozeného zákona a že diskreditace, jež na určitou dobu postihla vlivem pozitivismu přirozený zákon, vedla k podobné diskreditaci lidských práv.“⁶⁷ Problémy s definicí, které v podstatě provázejí lidská práva po celou dobu jejich dějin, do značné míry objasňuje Erazim Kohák: „Lidská práva jsou pojmenováním určité skutečnosti, ne skutečnost sama. Tou jsou lidské potřeby a touhy, jejich odepírání a jejich naplnění. Lidská práva jsou lidský výtvar, pojmový nástroj, jehož účelem je uspořádat lidské soužití tak, abychom zajistili optimální naplnění lidských potřeb.“⁶⁸

V následujících kapitolách zazní několik koncepcí dělení lidských práv, z nichž asi nejvíc určuje současnou debatu o lidských právech úvaha o 3 generacích lidských práv.⁶⁹ Křesťanská reflexe do této debaty vnáší aspekt vnitřní motivace a mravního smýšlení, tedy jakési „povinnosti ctnosti“⁷⁰, která je součástí vnímání komplexu lidských práv nikoli jako něčeho, co vystihuje nárok jednotlivce vůči společnosti, ale stanoví tuto komunikaci obousměrně.

Pokud s tímto vnímáním přistoupíme k základnímu rozdělení práv na individuální a společenská, dospějeme k závěru, že „v katolictví člověk znamená zároveň já a my. Je samostatným nositelem svého osudu a zároveň také odpovědnosti s ostatními občany národa, jehož je členem. Je zároveň jedinečnou a

⁶⁶ Srov. ODERSKY, W. Was erwartet man vom Recht? In ODERSKY, *Die Menschenrechte*. s. 203-204.

⁶⁷ MARITAIN, *Člověk a stát*. s. 73.

⁶⁸ KOHÁK, Křesťané a lidská práva. *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 8.

⁶⁹ Srov. BRIESKORN, *Rechtsphilosophie*. s. 152.

⁷⁰ ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika*. s. 66.

původní osobností na světě, schopnou intimního morálního života, a také činným členem společenství, které se snaží oduševnit.⁷¹ Z tohoto poznatku pak vyplývá ještě další rozdělení lidských práv, a to na 1. status negativus – práva bránící osobu proti nutící libovůli, 2. status activus – uznání statu subjektu u osoby jako občana státu, občanská práva, 3. status positivus – právo na šance a prostředky k realizaci svobodného životního plánu, sociální práva.⁷² Sociální kontext lidských práv vede k nezbytné potřebě jejich institucionální úpravy, společenský charakter člověka podmiňuje kodifikaci základních lidských práv a povinností. Arno Anzenbacher to doplňuje: „Lidé svůj vztah chápou jako vztah vzájemného uznávání. Toto uznávání přitom implikuje, že si vzájemně přiznávají práva, která mají ve smyslu existenciálních cílů charakter základních podmínek lidství, a že přejímají povinnosti odpovídající těmto právům. Tato práva nazýváme lidskými právy.“⁷³ Není potřeba dodávat, že v moderní společnosti se jejich formulace stává produktem politického vývoje započatého americkou a francouzskou revolucí na konci 18. století, odrážejí však mnohem déle trvající duchovní dědictví lidstva⁷⁴ – právě to je stálá výstraha všem pokusům pojmenovat a rozčlenit práva a povinnosti ve společnosti podle nějakého momentálního rozmaru mocných.

Zmíněné principy i dělení ukazují trvalý přínos křesťanství a teologie do debaty o lidských právech, zvláště nyní, kdy se v obecném chápání stále více téma zužuje na výčet závazků, které má společnost vůči jednotlivci. Křesťanství sem vnáší ono nezbytné vyvážení aspektem odpovědnosti a vůle k mravnímu chování. I ono však musí mít na paměti, že právě tím, že se hovoří o právech (nikoli třeba o pravidlech nebo zásadách), nelze je vyjmout z kontextu celé společnosti a lidské autority.⁷⁵ V každém případě je z pohledu křesťanské etiky právě mravní perspektiva měřítkem legitimacy takového společenského řádu. Ten je vhodné nastavit tak, aby fungoval nejen na mravnosti občanů a donucovací moci, ale aby se jevil individuálně výhodný a dával motivující podněty k sociální angažovanosti jednotlivců.⁷⁶ U lidských práv to platí dvojnásobně – jedině aktivní společenské prostředí zajistí spravedlivý

⁷¹ DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 151.

⁷² Se zmíněným konceptem přišel už v roce 1919 George Jelinek, srov. ANZENBACHER. *Křesťanská sociální etika*. s. 54.

⁷³ Tamtéž, s. 186.

⁷⁴ Srov. BIRKE. *Das Problem ...*, s. 11.

⁷⁵ Srov. BRIESKORN. *Rechtphilosophie*. s. 153.

⁷⁶ Srov. ANZENBACHER. *Křesťanská sociální etika*. s. 189.

dohled nad nimi, což nikdy nebude fungovat v modelu kvazidárce (stát) – kvazipříjemce (jedinec).

1.2.2. Důstojnost života a obecné dobro

Klíčovým pojmem v křesťanské formulaci lidských práv je pojem obecné dobro⁷⁷. Už od počátku církevních dějin se křesťanští učenci zabývali vyvažitelností zájmu jedince a společnosti. „Obecné dobro je hledání blaha jednotlivců. Je uskutečňováním individuálních možností, jejichž rozkvět je zlatým pravidlem. Vzájemné doplňování vzniká mezi blahem každého člena společnosti a blahem celého společenství. Ve jménu vyššího dobra společenství každý jednatel u vědomí, že jeho osobnost je respektována, přijímá jednotlivé oběti, které jsou nutné pro obecné blaho.“⁷⁸ Princip, který rozpracoval zejména Tomáš Akvinský, se stal základem civilizovaných právních řádů i mezinárodních úmluv, ve středověku zejména při tvoření koalic proti mimoevropskému nepříteli. Objevuje se i v současných etických učebnicích, které o obecném blahu pojednávají jako o finálním prostředku a cíli sociální spolupráce a dobro jednotlivců považují za výslednici dosaženého dobra celé společnosti.⁷⁹ Odraz středověké nauky o obecném dobru nacházíme i v současných teoriích, které počítají se smyslem pro mravně přijatelné chování u každého člověka. Tomáš Akvinský říkal něco podobného, když princip obecného dobra u něj byl svobodným následováním Božího mandátu a veškerá nespravedlnost se odvíjela od toho, že člověk se tomuto mandátu zpronevěřil a nechal se řídit vlastním sobectvím.⁸⁰

Toto obecné blaho s důrazem na spravedlnost a přínos pro všechny pak logicky neznamená přitakání liberalistickým teoriím, které lidská práva měří jen individuálním užitekem (nadto zpravidla výhradně v hospodářské oblasti). Z křesťanského prostředí zaznívá oprávněná kritika tvrdící, že lidská práva jsou víc než jen prostředkem ochrany osobního blahobytu. Posuzovat normu pouze měřítkem vlastního užitku vede k nebezpečí, že v tomto procesu dostane absolutní úlohu momentální požitek, nadto také hrozí, že měření tímto velmi zúženým pohledem

⁷⁷ Definice základních pojmů jako dobro, svoboda, bytí atd. srov. RAHNER, K., VORGRIMLER, H. *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1996.

⁷⁸ DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 22.

⁷⁹ Srov. ANZENBACHER. *Křesťanská sociální etika*. s. 190.

⁸⁰ Srov. TROJAN. *Idea lidských práv ...* s. 58-59.

může ospravedlnit i činy zcela zavrženíhodné⁸¹. Důležitou roli proto hraje vědomí odpovědnosti v sociálním rozměru.⁸² Teprve tehdy je možno lidská práva nahlížet i jinak než jako souhrn uzákoněných norem vymahatelných silou a vnést aspekt osobní angažovanosti, odpovědnosti a dispozice k jednání v souladu s nepsanými normami mezilidského soužití.

Hledání rovnováhy mezi zájmy jednotlivce a společnosti tedy získává stále přesnější mantinely. Už bylo řečeno, že křesťanství nahlíží na osobu jako součást společnosti a přisuzuje mu odpovědnost za společenské dění – z tohoto principu má pak pochopitelně přednost dobro společenství, dojde-li ke konfliktu při onom hledání blaha. Na straně druhé zase jednotlivce chrání princip důstojnosti života, který stanoví minimální nároky, jež musí společnost každému svému členu zabezpečit.

Úskalí těchto teorií je zjevné – současný svět zaměřený na materiálně měřitelný výkon odmítá stále více uznávat jakési nepsané nároky, na druhou stranu vyvážení individuálních a společenských práv není možné komplexně kodifikovat. Nezbyvá, než stále připomínat, že lidská práva předcházejí dokumenty o lidských právech, nikoli naopak: „Z přirozeně dané osobní důstojnosti člověka jakožto člověka vyplývá přirozeně-právní nárok na svobodu. Proto se lidská práva jako přirozená práva zásadně liší od práv, která poskytuje, uděluje, event. propůjčuje vládce jako privilegium.“⁸³

Znovu je třeba si připomenout teorii Erazima Koháka, podle níž jsou lidská práva pojmovým výtvoem sloužícím k uspořádání lidského soužití tak, aby bylo zajištěno optimální naplnění lidských potřeb. V této perspektivě má lidská důstojnost centrální místo, i když tomuto pojmu rozumí jinak blahobytný Západoevropan a jinak obyvatel třetího světa.⁸⁴ Nikoli politikaření a dobově podmíněné debaty, ale trvalý dohled nad zachováním lidské důstojnosti a směřováním k obecnému dobru musí být trvalým úkolem církve v oblasti dohledu nad dodržováním lidských práv.

⁸¹ Srov. HOLLÄNDER. *Filosofie práva*. s. 247: Autor uvádí příklad justiční vraždy, jež může zastrážit milióny lidí. Z utilitaristického pohledu může být ospravedlnitelná (např. tím, že z pohledu vykonavatele „předejde“ dalšímu krveprolití), to však nemění nic na její nepřijatelnosti.

⁸² Srov. KOMÁRKOVÁ. *Původ lidských práv*. s. 61.

⁸³ ANZENBACHER. *Křesťanská sociální etika*. s. 53.

⁸⁴ Srov. KOHÁK. *Křesťané a lidská práva*. *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 8.

1.3. Křesťan a stát

Častým problémem při vedení diskuse o roli církve ve světě byla dvojí extrémní rovina, k níž čas od času debata může směřovat: je to jednak pojetí striktního oddělení a nevměšování do záležitostí světa, jež je ale hrubým popřením společenského charakteru člověka, nebo naopak nárokování jakési myšlenkové exkluzivity, kterou však v pluralitním světě nelze uplatňovat.

Jako obvykle vede problematikou vhodná střední cesta, na níž křesťan vnímá, že světské instituce „jsou Bohem ustanovenou oporou lidské existence. (...) Instituce jsou pro lidskou existenci nezbytny, ale propadají neustále nebezpečí korupce. Mohou však vždycky být obnoveny a vráceny svému úkolu podpírat život. Člověk je sám netvoří. Nachází je pro sebe připraveny již se svým narozením jako dar pro svůj život, a skrze ně se stává člověkem. Nicméně mu instituce nejsou neměnným osudem. (...) Jsou zdrojem napětí mezi potřebným řádem a lidskou svobodou. Jsou vydány lidskému hříchu, který je kazí, ale lidé jsou schopni měnit jejich přežilou podobu a činit je přiměřenou současnosti.“⁸⁵

V oblasti lidských práv nelze zapomenout na to, že právě instituce vytvořené lidmi a fungující se zmíněným poznamenaním hříchem, jsou klíčové při transformaci základních principů (zlaté pravidlo, důstojnost života, přirozené právo) do kodexů se společenskou závazností a kontrolními i sankčními mechanismy.⁸⁶ Společenský charakter člověka, o němž už byla řeč, a který dává práva a povinnosti do systému uznávání, respektu a přiznávání, předvídá dohled společenské autority nad výkonem těchto práv a povinností a politickým rozměrem této supervize.⁸⁷ Pro církevní nauku to nepředstavuje problém.

1.3.1. Lidská práva a veřejná moc

Už biblické texty hovoří o tom, že svět nenalezne pro křesťanství pochopení (ostatně novozákonní knihy vznikly právě v době zkušenosti s výsměchem, nepochopení nebo dokonce pronásledování), bude místem, kde žije lidstvo, které zčásti neví o milosti, jež se mu stala v Kristu Ježíši (Jan 17). Toto vědomí může vést

⁸⁵ KOMÁRKOVÁ. *Ve světě ...*, s. 96.

⁸⁶ Srov. BRIESKORN. *Rechtsphilosophie*. s. 37.

⁸⁷ Srov. ANZENBACHER. *Křesťanská sociální etika*. s. 187.

k separaci křesťanů, k životu ve vlastním světě a jisté pasivitě vůči moci veřejné. Jak rozebírají následující kapitoly, zejména část o 2. vatikánském koncilu, takový postoj nejenže nepřispívá nápravě nedostatků tohoto světa, ale hlavně neodpovídá tomu, jak se ke světu kolem sebe (včetně tehdejší veřejné moci) choval Ježíš Kristus: „Oddělují-li se křesťané od světa, maří své poslání a klesají pod samu jeho úroveň. Jejich místo je uprostřed světa, nikoli na protilehlé straně. Kristovským poměrem ke světu není oddělení, ale solidarita a služba, jako u Ježíše samého. Ježíš dal svým učedníkům úkol být solí země. Dnes je to úkol zvláště naléhavý“,⁸⁸ uvádí Božena Komárková s odkazem na úvahy o světě proslulého německého evangelického teologa Dietricha Bonhoeffera.

Ostatně historie skýtá poučení o užitečnosti institucí, na jejichž vznik se zpočátku církev dívala s dobově podmíněnou opatrností, například odbory. Současný svět stále více vede debaty o svém směřování na úrovni skupin, stále významnější roli hraje - už od počátku 19. století⁸⁹ - veřejné mínění a sdělovací prostředky. Církev musí v praktické rovině přijmout úkol napomáhat rozvoji těchto institucí, nikoli však z úrovně vševědoucího protektora, nýbrž spolupracující organizace ve prospěch společného zájmu, kterým je obecné dobro.

1.3.2. Lidská práva bez Boha?

Moderní formulace lidských práv se zpravidla hlásí k odkazu lidskoprávních dokumentů z konce 18. století, které definovaly práva občanů například ve Francii nebo Spojených státech. Ty zase ovlivnila novověká nauka s tendencí oddělit přirozené právo od Boha. Jestliže odhlédneme od skutečnosti, že tento vývoj znamenal oblast lidských práv prakticky až do konce 19. století, kdy teprve církev ustoupila ze svého postoje, že lidská práva formulovaná proticírkevními učenými jsou šílenstvím⁹⁰, je třeba vnímat dvojí důsledky tohoto dění, v němž hlavní slovo při formulaci lidských práv převzala sekulární společnost: za prvé bylo nepochybně užitečné, že k takovým formulacím došlo a že se mohly stát základem příštích dokumentů vzniklých na základě většího konsensu, jak tomu bylo i v případě Všeobecné deklarace lidských práv. Za druhé ale současně došlo k tomu, že

⁸⁸ KOMÁRKOVÁ. *Ve světě ...*, s. 81.

⁸⁹ Srov. DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 46.

⁹⁰ Srov. tamtéž, s. 69-70, doplněno citáty papežů Řehoře XIV. Pia IX. a Lva XIII.

zmíněný vývoj uvrhl teorii přirozených práv do krize, když ji chtěl zaštitit pouze instrumenty občanské moci a utilitaristickým chováním obyvatel⁹¹. Zejména zkušenosti 20. století ukázaly potřebnost univerzálního práva, jež je založeno na mimostátních skutečnostech.⁹² Problémy utilitaristické argumentace, tedy měření prospěchu užitekem pro zúčastněné subjekty, shrnuje Arno Anzenbacher (připouští přitom, že v některých otázkách zejména hospodářské etiky může být utilitaristický přístup přínosný, ne však v debatě o lidských právech): „Utilitarismus v důsledku svého empirického základu nemá k dispozici žádný princip spravedlnosti, tzn. Že v sociálním kalkulu užitečnosti se nedá uspokojivě řešit problém spravedlivého rozdělování. (...) Pojímá-li se kalkul užitečnosti kvantitativně, vznikají velmi často bezvýchodné obtíže v souvislosti s problémem kvantifikace či souměřitelnosti různých hédonistických preferencí.“⁹³

Zajímavým historickým paradoxem přitom je, že základ této teorie „bez Boha“ položila teologie, když pod vlivem reformačních tezí rozvažovala změnu teocentrického pojetí lidských práv na antropocentrické. Hugo Grotius v 17. století založil svou nauku na závaznosti smlouvy. Vycházel z toho, že lidský rozum je vedle boží vůle rovnocenným pramenem poznání, tudíž může být na Bohu ve společenském jednání autonomní a vázán samotným aktem. Podstatné jsou pro Grotia jasné a zřejmé zásady a rozumový rozbor společenského chování národů.⁹⁴ Je ale třeba říci, že Grotius nechtěl vyloučit Boha z uspořádání společenského řádu, usiloval o jeho podepření racionální cestou. Ta však nakonec dospěla k individuálnímu racionalismu a svým způsobem, i když otevřela novou cestu uplatňování lidských práv hlavně v praktické rovině, zavedla debatu do slepé uličky, či lépe řečeno na kruhový objezd ničím neobohacující trasy, jak dodává Božena Komárková: „Grotiovo dílo dalo vznik slavné epoše profánního osvícenského přirozeného práva. Tomu nyní připadla úloha formulovat výtěžky dosavadních vnitřních zkušeností a osvobozovacích zápasů nábožensko-politických a dátí pole jménem přirozených práv celému světu program, jenž se stal revoluční silou působící dodnes. Práva člověka a občana však pouhou přirozenoprávní dedukcí nevznikla a nová formulace k nim přidala jen málo.“⁹⁵ Samotná snaha o přímou formulaci lidských

⁹¹ Srov. KOMÁRKOVÁ. *Původ lidských práv*. s. 11

⁹² Srov. WEBER. *Všeobecná morální ...*, s. 107

⁹³ ANZENBACHER. *Úvod do etiky*. s. 121

⁹⁴ Srov. DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 36.

⁹⁵ KOMÁRKOVÁ. *Původ lidských práv*. s. 26.

práv ve formě zákonného výčtu nemusela být chybná, zásadním omylem však bylo přesvědčení, že zmíněný psaný kodex může postihnout přirozený zákon a stát se tak jeho přímým vyjádřením. Ve skutečnosti přitom jde o umělé a arbitrární formulace.⁹⁶ Přesto je nezbytné vnímat jako fakt, že nové formulace lidských práv popírající jejich božský původ byly ve své době logickým důsledkem dějinné situace, v níž vznikalo nové uspořádání lidské společnosti.⁹⁷ Tento vývoj pak v průběhu 20. století vedl k současné formulaci lidských práv i vzniku mezinárodních institucí na jejich ochranu.

Slabiny antropocentrické koncepce lidských práv shrnuje v už citované studii Stanislav Sousedík: „V antropocentrickém pojetí, kde je idea lidských práv zbavena svého mimosvětského základu, je starý požadavek svobody zachován; svoboda se však bez zakotvení v Bohu stává 'autonomní' (tj. doslova: sama sobě zákony dávající). Takto autonomně pojatá lidská svoboda, omezená nejvýš ohledem na svobodu druhého, se pak v antropocentrické koncepci proměňuje v základní právo, jež je veškerými dalšími právy vyhlášenými zákonodárnou mocí pouze blíže specifikováno a různě konkretizováno. Takové pojetí má ovšem za následek, že jsou z důstojnosti lidské osoby vyvozována i práva, jež v duchu teistické tradice neexistují, a mohou být nadto dokonce s důstojností lidské osoby ve sporu.“⁹⁸ Sousedík vyřčené dokládá nesouladem mezi různými zájmovými skupinami při snaze o pojmenování a výklad jednotlivých lidských práv. Zřejmě právě na konci 18. století s jeho přesvědčením o absolutní roli lidské vůle při čerpání podílu na přirozeném zákoně došlo k problému, který můžeme pozorovat i dnes ve vztahu k současným dokumentům o lidských právech: tendence považovat je za normu přirozeného zákona určující chod lidské společnosti. Jacques Maritain k tomu píše: „Tato filosofie nedala právům lidské osoby žádný pevný základ, protože nic nemůže být založeno na iluzi: kompromitovala a promarnila tato práva tím, že v lidech vyvolala představu, že jsou to práva sama o sobě božská, a tedy nekonečná, že nepodléhají žádné objektivní míře a nepřipouštějí žádné omezení požadavků našeho já a že jsou

⁹⁶ Srov. MARITAIN. *Člověk a stát*. s. 74-75.

⁹⁷ Srov. SKALICKÝ, K. Lidská práva ve společenském kontextu jako hermeneutický problém. *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 3-4: Autor předchozí typ společenského uspořádání nazývá *aristokraticko-vertikálním*, uspořádání vzniklé americkou revolucí pak *demokraticko-horizontálním*, určené principem souhlasu, který položil základy moderní parlamentní demokracie.

⁹⁸ SOUSEDÍK. *Idea lidských práv ...* s. 133.

nakonec vyjádřením absolutní nezávislosti lidského subjektu a jakéhosi absolutního práva.“⁹⁹

Aplikace svobody náboženského vyznání nebo otázka, zda umělý potrat může být nárokován jako jedno z lidských práv, ještě dále rozeberou příští kapitoly této práce. Uplynulá úvaha měla naznačit, že antropocentrická koncepce neznamená překonání koncepce teistické, že formulace lidských práv bez transcendentního zdroje (Boha) má mnoho problematických míst, která ostatně mohou být příčinou řady otazníků provázejících současnou diskusi o lidských právech.

1.4. Církev a lidská práva před rokem 1945 - shrnutí

Katolická církev patřila bezesporu k významným, ba stěžejním aktérům debaty o lidských právech před rokem 1945. Jak už bylo řečeno, častokrát se tato debata nedokázala vymanit z úrovně politikaření či krátkodobé vize, častokrát církev zvnějšku ohrožovaná reagovala stažením do obranné ulity: „Toto obležení se ještě vystupňovalo s příchodem našeho (20.) století, kdy počet ´nepřátel´ překotně vzrostl. Prostředky kultury i politická moc přešly do jejich rukou, a ty jí pak uměly použít proti církvi. Tento útok vyvolal v církvi obranný reflex, který ji hnál do protiútoků. Církev se snaží vytvářet katolickou kulturu, kterou by mohla postavit proti kultuře laické, chce pomocí různých křesťanských hnutí vzít vítr z plachet svým odpůrcům, pokouší se zajistit si příznivé podmínky prostřednictvím dohod s různými vládami. Výsledkem tohoto stavu je nedůvěra a podezřívavost, s jakou hledí na ty ostatní, v nichž vidí jen skutečné nebo možné odpůrce, a soustavné přezírání jejich hodnot, v nichž vidí jen možné nebezpečí.“¹⁰⁰ Z tohoto myšlenkového ovzduší vyšly papežské výroky o tom, že lidská práva jsou šílenstvím, jejich pojetí odporuje katolické víře¹⁰¹, značná rezervovanost k demokracii (která výrazně vynikne zejména při srovnání s výroky 2. vatikánského koncilu, o kterých pojednává 4. kapitola této práce) či celková skepse ke světské moci.¹⁰² Zároveň je třeba vnímat, že tomuto 18. a 19. století předcházela i

⁹⁹ MARITAIN. *Člověk a stát*. s 75-76.

¹⁰⁰ SKALICKÝ. *Radost a naděje*. s. 250.

¹⁰¹ Srov. např. GRÜNDEL. *Christliche Moral ...* In. ODERSKY. *Die Menschenrechte*. s. 113-114.

¹⁰² Srov. MAIER, H. *Christentum und Menschenrechte*. In ODERSKY. *Die Menschenrechte*. s. 56-59: autor cituje výroky Sylabu papeže Pia IX. (1864) a další k lidským právům skeptická vyjádření katolické hierarchie, současně konstatuje vývoj k naslouchání aktuálním potřebám lidského společenství, jak dokládá už učitelské dílo papeže Lva XIII. na přelomu 19. a 20. století.

dřívější doba s výroky katolických teologů, které v podstatě otevřely debatu o lidských právech, jež posléze dala vzniknout jejich formulacím v současných dokumentech.¹⁰³ Jestliže obecně historici varují před černobílým vnímáním historie, v případě dějin lidských práv v pohledu katolické církve to platí dvojnásob. Karel Skalický v té souvislosti hovoří o permanentní revoluční dynamice, která určovala ráz evropských dějin, s obvykle dvojsečnými důsledky (z nichž se zpravidla rodí revoluce další) a krvavým průběhem.¹⁰⁴

Zajímavá z tohoto pohledu je poznámka Lona L. Fullera o nezamýšlených důsledcích přirozenoprávního konceptu, který byl pojímán jako samozřejmý, což v jistých etapách bránilo dalšímu rozpracování problematiky, například právě pojmenování obsahu toho, co dnes nazýváme lidskými právy: „Z jistého pohledu je nešťastné, že se požadavky právní morálky zdají tak samozřejmé. Toto zdání zakrylo jemné detaily a svedlo lidi k přesvědčení, že žádná podrobná analýza tohoto předmětu není potřebná nebo dokonce možná.“¹⁰⁵ Fuller pak ve své úvaze (jež se explicitně netýká pohledu katolické církve na vnější pokusy o definici lidských práv, ale kterou lze do tohoto dějinného vzorce aplikovat) dodává, že takovému vývoji, který si troufá otevřít záležitosti, o kterých se nediskutuje, brání vnitřní klid, naopak potřeba semknout se před vnějším nepřítelem vedla k otevření problematiky. Tato poznámka je velmi směrodatná v reflexi vztahu církve k moderním konceptům lidských práv.

Navíc - i uvnitř církve se v průběhu dějin cosi mění s tím, jak se překotně vyvíjí lidská společnost a dorůstá generace, jež už nežila v ničem jiném než ve více či méně k církvi netečném či dokonce otevřeně nepřátelském prostředí. Církev prostřednictvím sociálních encyklik nachází společná myšlenková východiska s dělníky i jejich zaměstnavateli, novým fenoménem průmyslové revoluce. Částečně reformuje liturgii, hierarchickou strukturu nebo způsob vzdělávání, ke slovu se postupně dostávají laici. Mění se i reflexe ideálů francouzské revoluce – začíná se rozlišovat mezi těmi, které jsou v souladu s katolickou naukou a těmi, jež je nutno zavrhnout.¹⁰⁶ S touto výbavou církev vstupuje do doby 2.světové války,

¹⁰³ Srov. GRÜNDEL. Christliche Moral .. In. ODERSKY. *Die Menschenrechte*. s. 106-108.

¹⁰⁴ Srov. SKALICKÝ, K. Lidská práva ve společenském kontextu jako hermeneutický problém. *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 4.

¹⁰⁵ FULLER, L. L. *Morálka práva*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 94.

¹⁰⁶ Srov. TROJAN. *Idea lidských práv ...* s. 89.

nejstrašnějšího konfliktu v lidských dějinách, kde i řada biskupů, kněží i věřících osvědčí svou věrnost Kristu vlastní krví. Současně se stále více daří společenským systémům vyrostlých na demokracii a aplikaci étosu Virginia Bill of Rights ze Spojených států či francouzské Deklarace (1789) – takové systémy i přes své stinné stránky ukázaly, že jsou výkonné, pružné, a přes všechny stinné stránky relativně nejlépe zajišťují společenské blaho, a to i v oblasti kulturní, vědecké a duchovně-náboženské.¹⁰⁷

Konflikt, na jehož konci začala vznikat nová idea formulace lidských práv a struktura světového společenství, také aktérům debaty o lidských právech ukázal, že západní kultura ve světě ztrácí své dominantní postavení ve prospěch jakési plurality kultur, která se promítá také v dalším směřování řeči o lidských právech a dílčích problémech, jako je vztah jedince a společnosti, autority, národního státu a mezinárodního společenství. I když církev nepřijala vše, co z toho vyplývá, okamžitě a bezbolestnou cestou, přesto lze konstatovat, že se hlásí o slovo v éře, jejíž řád je postaven rozhodujícím způsobem právě na lidských právech. „Katolictví není vázáno na nějakou formu kultury a může sjednocovat lidi v úctě k jejich kulturní a politické osobnosti. Konečně, katolictví ve snaze sloužit člověku a světu je ochotno přivítat úsilí lidí za dosažení této univerzalizace.“¹⁰⁸ Chtělo by se dodat: navzdory klopýtnutím, ke kterým na této cestě v minulosti z různých příčin docházelo a docházet zřejmě i bude.

Výstižné závěrečné slovo, které charakterizuje pozici křesťanství v dějinách formulování lidských práv, pronáší Božena Komárková, když děj posledních staletí komentuje: „Boj o novou víru se nevedl jenom theologicky, ale i politicky, právně i vojensky, a hospodářské zájmy v něm neměly menší váhu než theologie. Ve vzájemném napětí a boji se ovlivňovaly a měnily jak mentalita, tak sociální skutečnost. Lidská práva v nich dozrála jako plod dlouhého boje, na jehož počátku byl prožitek apelu živého Boha k poslušnosti, již nemůže a nesmí překážet ani autorita instituční církve ani panovníka. Konečným výsledkem byl civilní zákon pro svobodný život ve státě, který se z posvátné instituce změnil v plod svobodného lidského souručenství.“¹⁰⁹

¹⁰⁷ Srov. SKALICKÝ, K. Lidská práva ve společenském kontextu jako hermeneutický problém. *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 5.

¹⁰⁸ DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 143.

¹⁰⁹ KOMÁRKOVÁ, B. *Lidská práva*. Heršpice: Eman, 1997, s. 61.

2. Chladný vztah Vatikánu ke společenství národů

Předchozí kapitola ve stručnosti vymezila postoj církve k lidským právům a popsala základní principy, které jsou pro křesťanství určující při posuzování života jednotlivce a celé společnosti. Následující kapitola ukáže, jak se zmíněné dědictví minulosti i neustálá reflexe a překotný vývoj dotkly formulace lidských práv po roce 1945, tedy po skončení nejkrvavějšího konfliktu v dějinách lidstva, druhé světové války. Už na jejím konci hledaly státy způsob, jak uspořádat společnost, aby se podobná událost nikdy nemohla opakovat. Přitom měly před sebou poněkud skličující vědomí, že s podobně čistými úmysly končily i v roce 1918 rozsáhlý válečný konflikt s milióny obětí a klid zbraní udržely jen po dvě desetiletí. Co se nyní změnilo? Jakou roli sehrála nově formulovaná lidská práva? S čím v této dějinné fázi přicházela katolická církev, také poznamenaná válečným běsněním? Na tyto otázky by měly odpovědi zaznít na následujících stranách.

2.1. Vznik OSN

Organizace Spojených národů vznikla v roce 1945, 26. června tohoto roku podepsalo 50 států chartu OSN (Polsko svůj podpis připojilo později, je však chápáno jako 51. zakládající člen OSN). Jako oficiální datum vzniku organizace je

považován 24. říjen 1945, kdy chartu ratifikovala většina velmocí včetně Sovětského svazu a Spojených států.¹¹⁰ Spojené národy vznikly jako reakce na právě skončenou druhou světovou válku s cílem vytvořit společenství, které by s přispěním schválených politických nástrojů v první řadě bránilo opakování podobného krveprolití, v druhé řadě pak aktivně vytvářelo ekonomické a sociální mechanismy, které by ze světa odstraňovaly nespravedlivě nerovné postavení některých obyvatel planety. Poválečná doba dala vzniknout „novému typu mezinárodní organizace, která si vzala za cíl umožnit národům, aby se sešly a uvažovaly o míru a vyvarovaly se války.“¹¹¹ Měla vyjádřit ideál západní civilizace, který se v minulosti snažil realizovat v arbitrážních organizacích 19. století či Společnosti národů po 1. světové válce – tyto struktury však války odvrátit nedokázaly.¹¹²

Už na konci 2. světové války formulovali světoví myslitelé přesvědčení, že podobnému konfliktu v budoucnosti může zabránit jedině politické sjednocení světa a vytvoření světové vlády. Atomové výbuchy v Nagasaki a Hirošimě v době, kdy už na evropských bojištích bylo dobojováno, potřebu takového uspořádání jakoby ještě zvýraznily.¹¹³ Proto také OSN mělo vyrůst na menší ovlivnitelnosti ze strany států, samotná organizace se měla stát nikoli fórem, ale akční a akceschopnou jednotkou rozhodující nezávisle na zájmech zemí, které jsou účastníky diskuse.¹¹⁴ Další desetiletí ukázala, že tato vize byla spíše nedostižným ideálem než reálně prosaditelným konceptem.

Situace v roce 1945 ale znamenala pro západní národy novou zkušenost růstu politického vlivu v zámoří, na Dálném východě či jižní Americe, a také rostoucí emancipaci ve třetím světě, jež pozvolna vedla k rozpadu koloniálního systému.¹¹⁵ Ačkoli měly velmoci antihitlerovské koalice v době 2. světové války podstatně nepříjemnější starosti, uspořádání planety po skončení bojů se probíralo už v době, kdy byl mír ještě v nedohlednu, jak dokládá Atlantická charta z roku 1941, vyjadřující kromě jiného vůli mocností řešit poválečné uspořádání na nadnárodní úrovni.¹¹⁶

¹¹⁰ Srov. OSN: *fakta a čísla*. Praha: České centrum OSN, 2004, s. 3.

¹¹¹ DE LA CHAPELLE, P. *Církev a deklaráce lidských práv*. Řím: Křesťanská akademie 1973, s. 9.

¹¹² Srov. *tamtéž*.

¹¹³ Srov. MARITAIN. *Člověk a stát*. s. 169.

¹¹⁴ Srov. WAISOVÁ, Š. *Mezinárodní organizace a režimy ve středovýchodní Evropě*. Praha: Eurolex Bohemia 2003, s. 54.

¹¹⁵ Srov. KRAUS, H. *Über den Fortschritt der Völker*. Freiburg: Herder 1967, s. 51.

¹¹⁶ Srov. BIRKE. *Das Problem ...* s. 19.

2.1.1. Základní principy OSN

Organizace Spojených národů se hlásila k odkazu západní, tedy židovsko-křesťanské a antické tradice, jak ho formulovali někteří myslitelé pozdního středověku, například Vitoria nebo Suarez.¹¹⁷ OSN tak vyrostla na principech „přijetí vzájemné závislosti a omezení zvláštních práv každého státu“, dále „výměny mezi národy na kulturní a sociální úrovni“, a konečně „respektu zvláštnosti různých prostředních společenství.“¹¹⁸ Z hlediska ochrany lidských práv měly Spojené národy být místem, kde zástupci jednotlivých států společně dohlížejí na lidská práva ve státech, a naplnit tak prvek mezinárodního subjektu nezbytného k všeobecnému respektu k univerzálně platným pravidlům nadnárodního života.¹¹⁹ Více než jiné mezinárodní organizace měly plnit svou úlohu v oblasti preventivní diplomacie, být místem předávání a sdílení informací a také platformou formulace společných hodnot a principů¹²⁰, mezi nimiž po skončení 2. světové války zcela logicky dominoval trvalý mír ve světě. Jedním ze základních pilířů OSN je přitom přesvědčení o nenahraditelnosti při plnění těchto úkolů, vyrůstající z poznatku, že válka a konflikty vyrůstají z nadnárodní neuspořádanosti a anarchie¹²¹. Přesvědčení o nezbytnosti bohužel ne vždy provázelo realistické vědomí politického rozložení sil, vedlo to k přehnaným očekáváním a zklamáním z jejich nenaplnění.

Zmíněný model měl od počátku své kritiky – ti vytýkali OSN chyby, které převzala od předchozí Společnosti národů: například pochybnou definici státní suverenity, nedostatek solidarity společenských skupin, ale také pacifismus, izolacionismus a nacionalismus – jak ukázala historická zkušenost, právě tyto prvky výrazně stály za rozpoutáním 2. světové války za nečinné asistence Společnosti národů.¹²² Jinými slovy – „utrpení, které zanechala druhá světová válka, přivedlo národy zpět k lidským právům jako předpokladu existence kulturní společnosti.“¹²³ Právě průběh ničivé války vedl k paradoxnímu návratu světového společenství, které

¹¹⁷ Srov. DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 57.

¹¹⁸ Srov. tamtéž.

¹¹⁹ Srov. BRIESKORN. *Rechtsphilosophie*. s. 154-155.

¹²⁰ Srov. WAISOVÁ. *Mezinárodní organizace ...* s. 105.

¹²¹ Srov. MARITAIN. *Člověk a stát*. s. 176.

¹²² Srov. DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 58.

¹²³ KUBA, J. *Filosofie lidských práv a právo*. Plzeň: Západočeská univerzita, 1999, s. 30.

však narozdíl od Společnosti národů stavějící na závaznosti bi- a multilaterálních smluv jednotlivých států přináší jako spojující prvek společnou ideu lidských práv.¹²⁴ Právě ta se stávají výrazem určité nadnárodní spravedlnosti v době, kdy se při reflexi zvěrstev 2. světové války (zhusta podpořených totalitárním zákonodárstvím) v právních kruzích znovu otevírá otázka spravedlnosti právních norem. Jak podotýká Pavel Holländer: „Konfrontace historických událostí, které vedly k popření minima lidské důstojnosti a ochrany lidských práv ve 20. století, s radikální koncepcí pozitivního práva se tudíž stala konfrontací práva a svobody, a to hlediskem spravedlnosti.“¹²⁵

2.1.2. Vatikán na politické mapě světa roku 1945

Už na začátku bylo zřejmé, že úsilí roku 1945 o vystavění nové nadnárodní instituce - jakkoli snad upřímně míněné u všech zúčastněných stran - narazí na odlišné chápání pojmů jako spravedlnost, mír, odzbrojení, chudoba nebo lidská práva a na vlastní zájmy vznikajících velmocenských bloků. Druhá světová válka narýsovala nově mocenské hranice světa, z nichž se do druhé řady vytratily někdejší koloniální mocnosti a jejich roli převzaly USA a SSSR.

Vatikán mezi zakládajícími členy OSN nebyl. Tehdejší papež Pius XII. nechoval důvěru k instituci, ve které vedle svobodných států zasedly s rovným hlasovacím právem země s diktátorským režimem, zejména komunistickým.¹²⁶ Neslučovala se s jeho představou mírového uspořádání světa, které mělo být založeno na idejích demokracie a lidských práv.¹²⁷ Ačkoli Pius XII. uznával potřebnost mezinárodní organizace, která by dohlížela na mírový řád ve světě, a rámcově takto uznával i roli OSN, nesplňovala organizace jeho představu, kterou nastínil už na sklonku roku 1944, kdy už spojenci vedli předběžné rozhovory o budoucí Chartě OSN.¹²⁸ O 9 let později, už uvnitř probíhající studené války, Pius XII. ve své vánoční promluvě zopakoval, co pro něj znamená státní či nadnárodní dohled nad lidskými

¹²⁴ Srov. BĀRĀNY. *Moc a právo*. s. 213.

¹²⁵ HOLLĀNDER. *Filosofie práva*. s. 250.

¹²⁶ Srov. RING-EIFFEL, L. *Weltmacht Vatikan*. München: Pattloch 2004, s. 129 – 134.

¹²⁷ Srov. SUTOR, B. *Politická etika*. Trnava, Dobrá kniha, 1999, s. 171.

¹²⁸ Srov. DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 71.

právy – trvalý požadavek jejich dodržování, především v oblasti svobody náboženského vyznání.¹²⁹ K takové praxi ovšem měly Spojené národy v roce 1953 velmi daleko.

Na druhé straně ani svět nepovažoval za nutné vstoupit do vyjednávání o poválečném uspořádání právě s katolickou církví - část papeži vyčítala podle vlastního názoru příliš defenzivní postoj k židovské genocidě 2. světové války, část neuznávala jeho postavení jako politickou autoritu. Mezi legendy politických bonmotů se tak dostal výrok sovětského diktátora Josefa Stalina z konference o budoucím mírovém uspořádání světa v Jaltě v roce 1945. Když údajně přišla řeč na zapojení Svatého stolce do řešení poválečného uspořádání světa, Stalin zopakoval někdejší posměšný výrok Napoleona: „A kolik divizí má papež?“¹³⁰

Tento výrok také odráží motivaci tehdejší diskuse o lidských právech, kde navzdory proklamované rovnosti stále převažovalo mocenské uvažování. V každém případě Pius XII. - bez vojenských jednotek a v hradbách půlhektarového státečku - „opakovaně a otevřeně kritizoval nově se rodící poválečný řád. Poukazoval na to, že samotné předpoklady, na kterých je založen, jsou chybné, že bezpečnosti a stability nelze dosáhnout za cenu potlačování práv a omezování vlastních cílů. Pro tyto ideje však nedokázal získat podporu tlaku široké veřejnosti. Místo toho se nepřestával pokládat za hráče na diplomatické šachovnici, a to v době, kdy velké světové mocnosti ovládaly hru a vymýšlely nová pravidla.“¹³¹ Papež sice ocenil, že se „dosud nespojily v takové míře zkušenost, dobrá vůle, politická moudrost a organizační autorita ve snaze dát vzniknout bezpečnému mezinárodnímu systému“,¹³² současně ale „sovětské právo veta v radě OSN v něm budilo pochybnost o mírotvorné autoritě této organizace.“¹³³ Nutno dodat, že právě tehdy začala výrazná politizace lidských práv, kdy měřítkem jejich závaznosti byly zájmy té či oné velmoci. Tak Sovětský svaz kladl do popředí práva, která byla v souladu s monopolem komunistické strany, Spojené státy zase upřednostňovaly ta práva, která neohrožují volný obchod.¹³⁴ Přístup ovlivňuje debatu o lidských právech dodnes, blíže o tom pojedná 7. kapitola.

¹²⁹ Srov. GRÜNDEL. *Christliche Moral ...* In: ODESKY. *Die Menschenrechte*. s. 114.

¹³⁰ Srov. LUXMOORE, J., BABIUCHOVÁ, J. *Vatikán a rudý prapor*. Praha: Volvox globator 2003, s. 8.

¹³¹ Tamtéž, s. 11.

¹³² Srov. tamtéž, s. 153.

¹³³ Tamtéž.

¹³⁴ Srov. KOHÁK. *Křesťané a lidská práva*. *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 7.

Nedůvěra Pia XII. vyrůstala také ze skutečnosti, že v OSN spatřoval pokus přivést státy světa k respektování lidských práv institucionální formou a smluvními vztahy, aniž by zaznělo, že tato práva vyrůstají z přirozeného řádu světa. OSN podle něj byla jen organizací, která pouze dočasně, za cenu momentálního politického kompromisu dokázala uhájit jakýsi klid zbraní. Organizaci, která by světové společenství směřovala ke skutečnému míru, vycházejícímu z přirozené touhy lidstva, však papež Pius XII. postrádal.¹³⁵ K jeho pochybnostem přispěl také fakt, že Spojené národy sice v mezích svých možností dokázaly zareagovat na potřebu zabránit do budoucnosti konfliktu podobnému druhé světové válce, vůbec si však nedovedly poradit s novou formou, jaké mocenský konflikt nabyl¹³⁶ – ať to byla tzv. studená válka nebo například osvobozenecký boj v dosavadních koloniích. Zdálo se tak, že podobná instituce, byť na její straně snad nechybí dobrá vůle, je stále jakoby o krok pozadu za skutečným děním.

2.1.3. Vatikán a Společnost národů

Vlažný postoj Vatikánu ke společenství národů ostatně nebyl ničím novým. Předchůdce Pia XII. Pius XI. podobně odmítl Společnost národů, která vznikla po 1. světové válce jako garant Versailleského mírového systému. Své pochybnosti vůči účinnosti takové instituce vyjádřil v encyklice *Ubi arcano Dei concilio*.¹³⁷ Podobně jako Pius XII. nekritizuje skutečnost, že státy usilují o vzájemný soulad, považuje však takové snažení za neúčinné v okamžiku, kdy část účastníků neformuluje své snahy upřímně a plní vlastní mocenské cíle.¹³⁸

Na druhou stranu v závěru 2. světové války Pius XII. opakovaně, zvláště v rozhlasových projevech, rozvíjel svou ideu budoucího uspořádání světa, v němž počítal s nadnárodní institucí zaručující mír a dodržování lidských práv – ovšem OSN se svými orgány, zejména bezpečnostní radou pravděpodobně příliš neodpovídaly jeho představě pravé a skutečné autority společenství národů při zachování relativní

¹³⁵ Srov. UTZ, A. F. *Die Friedenszyklika*. Freiburg: Herder 1963, s. 69-71.

¹³⁶ Srov. ANGENENDT. *Toleranz und Gewalt*. s. 151.

¹³⁷ Dokument v anglické verzi srov. http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_23121922_ubi-arcano-dei-consilio_en.html.

¹³⁸ Komentář k *Ubi arcano Dei concilio* srov. RING-EIFFEL: *Weltmacht*, s. 131.

svrchovanosti členských států.¹³⁹ 2. světová válka také svou obludností vymazala postoj, který v církevních kruzích například v Německu převládal po první světové válce a který ji reflektoval jako jakýsi čas pokání za předchozí rozpínavost lidstva.¹⁴⁰ Po roce 1945 byla vůle k neopakování podobné tragédie jednomyslná, což ale nezabránilo pochybnostem o možnostech OSN být takovým korigujícím prvkem mezinárodních vztahů.

Ve zmíněné skepsi papežů jsou zřetelné výhrady, které mají k pojetí ochrany lidských práv a míru v podání Společnosti národů a OSN, a které zároveň formulují určitý teologický nesouhlas se zmíněným řádem. Veškerá formulace světového společenství totiž podle nich postrádá transcendentní určení tohoto světového řádu, nezpochybnitelnou autoritu, která toto uspořádání potvrzuje.¹⁴¹ Kritika tedy nesměřovala k jistě chvályhodné snaze vyvarovat se další krvavé války, ale proti skutečnosti, že tuto snahu opět v první řadě formulovaly světové velmoci – a to podle svých zájmů.

Paralela mezi Společností národů a OSN je velmi kulhavá z pohledu politologického, z hlediska dějinného vývoje však velmi užitečná, zvláště když si připomeneme slova Karla Skalického o revoluční dynamice západoevropské civilizace „s její revolucí papežskou, revolucí křesťansko-laickou, revolucí občanskou a revolucí proletářskou.“¹⁴² S tímto porozuměním je třeba nahlížet i další kapitoly, které hovoří o formulaci lidských práv v průběhu 20. století.

2.2. Všeobecná deklarace lidských práv

Tento vzájemný vztah Svatého stolce a světové politiky, který stavěl oboustranné bariéry, vyslal církev i svět na svou vlastní nezávislou cestu. To platilo alespoň v prvopočátcích OSN, jejíž první kroky dávaly spíše za pravdu opatrnému stanovisku Pia XII.

¹³⁹ Srov. SUTOR, *Politická etika*, s. 332.

¹⁴⁰ Srov. ANGENENDT. *Toleranz und Gewalt*. s. 479.

¹⁴¹ Srov. BRAUN, G. Zur ethischen Grundlegung der Menschenrechte. In VEITER, T., KLEIN, F. (ed.) *Die Menschenrechte. Entwicklung-Stand-Zukunft*. Wien: Wilhelm Braumüller, Universitäts-Verlagsbuchhandlung 1966, s. 35.

¹⁴² SKALICKÝ, K. Lidská práva ve společenském kontextu jako hermeneutický problém. *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 4.

K jednomu z prvních střetů totiž došlo právě u klíčového dokumentu OSN o lidských právech - 10. prosince 1948 (10. prosinec se připomíná jako Den lidských práv) schválilo Valné shromáždění OSN Všeobecnou deklaraci lidských práv, už tehdy ale dokument nenašel plnou podporu všech zúčastněných zemí - proti sice nehlasoval žádný stát, 8 z 48 hlasujících se však zdrželo hlasování. Jejich výčet (SSSR, Ukrajina - tehdy hlasující samostatně, Bulharsko, Československo, Maďarsko, Polsko, Saúdská Arábie a Jihoafrická republika¹⁴³) naznačuje, že vznikající mocenské bloky budou vstupovat i do oblastí, v nichž by se očekával všeobecný souhlas. Už zde se také projevil odlišný světonázorový základ, s nímž do debaty vstoupily státy západní a země komunistického bloku. Ukázalo se to například na debatě o sovětském požadavku zahrnout do deklarace „právo na práci.“¹⁴⁴

Wilfried Schaumann hovoří o třech blocích, do nichž se rozložila tato politicky motivovaná debata o lidských právech – jednak to byly státy západní tradice, které prosazovaly zejména práva vedoucí k rozšíření svobody jedince. Druhou skupinu tvořily státy komunistické, které proklamovaly svůj zájem hlavně na sociálních právech. Konečně se vytvořila také skupina afrických, asijských a částečně i latinskoamerických zemí, které vzhledem ke své postkoloniální zkušenosti prosazovaly zejména práva národů na sebeurčení a suverenitu.¹⁴⁵ Poprvé v moderní době se více hovoří například o právu na práci a hmotné zabezpečení – je to jasný doklad ovlivnění ústavou Stalinova Sovětského svazu, která byla založena na předpokladu (samozřejmě v praxi krutě přecházenému), že výkon lidských práv je podmíněn materiálním zabezpečením pro všechny obyvatele, ne jen pro kapitálově silné.¹⁴⁶

¹⁴³ Zmíněné státy deklaraci odmítaly zejména kvůli tomu, že si přály větší zdůraznění zájmů celku před právy jednotlivce, země s komunistickými režimy také chápaly deklaraci jako omezení vlastní suverenity - z tohoto důvodu odmítaly ustanovení Vysokého komisaře OSN pro lidská práva - vzniku tohoto úřadu ale nezabránilo. Srov. MAIER, H. Lidská práva - nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci. In HANUŠ, J. *Lidská práva. Nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001, s. 19-20.

¹⁴⁴ Srov. BRACHT, H.W. Die Idee der Menschenrechte im taats- und Völkerrechtsverständnis des Marxismus-Leninismus. In VEITER, KLEIN. *Die Menschenrechte ...*, s. 340-341.

¹⁴⁵ Srov. SCHAUMANN, W. Die Menschen- und Freiheitsrechte in der UNO. In. VEITER, KLEIN. *Die Menschenrechte*, s. 22.

¹⁴⁶ Srov. KOMÁRKOVÁ. *Původ lidských práv*. s. 137.

Samotná deklaráce¹⁴⁷ má význam především z hlediska formování priorit v oblasti lidských práv, ze kterých vzniknou společné standardy, a také díky skutečnosti, že nadřazuje lidská práva nad samotnou existenci státu, který odpovídá za záruky realizace lidských práv v daných konkrétních podmínkách.¹⁴⁸ Deklarace „ve třiceti člancích vyjmenovává základní práva a svobody. Zakotvuje, že všichni lidé se rodí svobodní a rovní v důstojnosti i právech, obdařeni rozumem a svědomím a měli by se k sobě chovat v duchu bratrství. Zakotvuje také právo na život, svobodu, osobní bezpečnost, zákaz veškerých forem otroctví, mučení, kruté, nelidské a ponižující zacházení, rovnost před zákonem, právo na soukromí, svobodu pohybu, právo na azyl, právo na vlastnictví, na svobodu myšlení, svědomí a náboženství, shromažďování, právo na práci a na sociální zabezpečení, na vzdělání i na povinnost vůči společnosti. Nositelem těchto práv a svobod je každý bez ohledu na rasu, barvu pleti, pohlaví, jazyk, náboženství, politické nebo jiné přesvědčení, národní nebo sociální původ, majetek, rodové nebo jiné postavení. Při realizaci svých práv je jednotlivec limitován právy a svobodami ostatních a požadavky morálky, veřejného pořádku a všeobecného prospěchu společnosti.“¹⁴⁹

Deklarace se hlásí k odkazu prvních lidskoprávních kodexů z konce 18. století, výslovně však také odráží nedávnou zkušenost kruté války spojené s vyhlazováním národů a genocidou.¹⁵⁰ Přijímá ideu jedinečnosti člověka, z níž vyplývá nezcizitelnost jeho práv.¹⁵¹ Ačkoli už proces jejího přijetí naznačil slabiny související hlavně se zájmy mocenských bloků, znamenala deklaráce ve vývoji formulace lidských práv „vskutku epochální událost. Navazujíc na Chartu OSN, která se v reakci na děsivé zkušenosti druhé světové války pokusila založit celosvětový mezinárodní systém usilující vyloučit, či alespoň radikálně omezit použití síly jako prostředku mezinárodních sporů, tato deklaráce odstartovala proces, jehož cílem se stalo vytvořit efektivní mezinárodní mechanismy k ochraně jednotlivých lidí před možnou zvlí ze strany suverénních států.“¹⁵² Právě tento aspekt, jímž se deklaráce staví nad

¹⁴⁷ Srov. OSN: fakta a čísla, s. 187n.

¹⁴⁸ Srov. KUBA. Filosofie lidských práv ..., s. 30.

¹⁴⁹ MORAVČÍKOVÁ, M. *Církev a lidské práva*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2002, s. 49.

¹⁵⁰ Srov. BIRKE, A. M. Das Problem der Menschenrechte. In ODERSKY, W. (ed.) *Die Menschenrechte*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1994, s. 19-20.

¹⁵¹ Srov. KOMÁRKOVÁ. *Původ lidských práv*. s. 139.

¹⁵² ZOUBEK, V. *Postmoderní problémy lidských práv a globální bezpečnosti*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2004, s. 141-142.

suverenitu jednotlivých států, je novinkou dokumentu a snad i příčinou budoucích těžkostí při obhajobě lidských práv v praxi. Deklarace se totiž sice hlásí k univerzální hodnotě lidské důstojnosti a vyjmenovává jednotlivá práva, už však nehovoří o tom, co čeká státy, již své závazky neplní a práva svých občanů porušují.¹⁵³

Z pohledu právní teorie je Deklarace pokusem vtělit nepsané principy, jimiž by se soužití členů lidského společenství mělo řídit, do uznávaného psaného dokumentu. Je to připomínka, že lidská práva existují bez ohledu na jakýkoli jejich seznam a pochopitelně existovala i před vznikem Deklarace. Má připomenout princip obyčejového práva vžitý v anglosaské tradici, k níž se v případě nejobecnějších právních zásad hlásí i země tradičně pracující spíše s právními kodexy, jako je i Česko.¹⁵⁴ Varování před absolutizací dokumentu zdůrazňuje Jacques Maritain – pro něj je Deklarace především souhrnem praktických závěrů existence jednotlivce i celé společnosti: „Bylo by ale pošetilé, kdybychom pro tyto praktické závěry a tato práva chtěli nalézt společné racionální zdůvodnění. Kdybychom se o to snažili, riskovali bychom, že budeme prosazovat svévolný dogmatismus nebo že narazíme na nesmiřitelné rozdíly. Zde jde o praktickou shodu mezi lidmi stojícími na teoretické rovině proti sobě.“¹⁵⁵

Komentátoři upozorňují, že svým stylem deklarace zaujímá spíše defenzivní pozici, která nedostává pod větší tlak subjekty porušující lidská práva. Přehlédnout se však nedá ani její konstruktivní charakter, který směřuje k rozvoji dosaženého stupně lidské vzdělanosti a vztahů.¹⁵⁶ Pro právníky současně od počátku skýtala poněkud zapeklitou záležitost, zejména pokud šlo o nejasné rozlišení mezi mravním kodexem a závazným právním dokumentem, například v konstatování, že hájí obecná lidská práva všech obyvatel planety, tedy i nečlenských zemí OSN.¹⁵⁷

2.2.1. Katolická církev a deklarace lidských práv

Pius XII. se Deklarací lidských práv nebránil, ačkoli neslevoval ze skepse, kterou kvůli politizaci problematiky vůči OSN sdílel. Přivítal, že existuje dokument, který zakotvuje základní lidská práva včetně svobody náboženského vyznání, stanoví

¹⁵³ Srov. TROJAN. *Idea lidských práv ...* s. 93.

¹⁵⁴ Srov. HOLLÄNDER. *Filosofie práva*. s. 158-160.

¹⁵⁵ MARITAIN. *Člověk a stát*. s. 69.

¹⁵⁶ Srov. KUBA. *Filosofie lidských práv ...*, s. 30-31.

¹⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 33-34.

rovnost všech obyvatel planety a vysoko hodnotí demokratické principy. Kriticky naopak nahlížel na debatu, která projednávání Deklarace provázela – podle Pia XII. například nikdy nemělo dojít k debatě o možném rozporu individuálních a společenských práv, která obojí mají zdroj v lidské přirozenosti a slouží obecnému blahu.¹⁵⁸ V dalších letech se mohl navíc přesvědčit o vůli jednotlivých států tato práva dodržovat, a také o možnostech OSN jejich dodržení vynutit. Právě přílišná politická vyhocenost celého přijímacího procesu vedla podle některých pozorovatelů k faktu, že lidská práva byla zahrnuta právě jen do formy deklarace, bez zřetelného sankčního systému a vyjasnění kompetencí jednotlivých členských zemí v případě porušování lidských práv.¹⁵⁹

Přesto nelze říci, že by katolická církev v době vzniku Všeobecné deklarace lidských práv k tématu mlčela, respektive jen vyjadřovala skepsi k existujícím dokumentům – často zaznívá názor, že vlastní dokumenty k problematice vydala církev až v 60. letech, v době pontifikátu Jana XXIII.¹⁶⁰ Už v lednu 1947 totiž přišel americký katolický episkopát s vlastní chartou lidských práv¹⁶¹, která do značné míry předvídá vývoj lidskoprávní debaty a jeden ze svých oddílů věnuje například právu rodiny, hovoří o právu rozvojového světa na pomoc, o právu státu na mezinárodní zastání v případě agrese apod. Také ve zničené Evropě rostl mezi katolíky zájem o uspořádání společnosti, které by především vyloučilo další takovou válku, v druhém plánu do takové debaty pronikaly prvky spravedlivého uspořádání národů. Důležitým aspektem, který církev vnesla do hledání nových vztahů ve stále bolestných ranách válečných dob, bylo smíření, které je například klíčovým prvkem hnutí Pax Christi, které vzniklo k nápravě pošramocených vztahů mezi Německem a Francií¹⁶², podobně to později byli opět katoličtí biskupové, kteří dali vznik německo-polským vztahům na úrovni porozumění a přátelství.

¹⁵⁸ Srov. UTZ, *Die Friedenszyklika*, s. 58.

¹⁵⁹ Srov. ERMACORA, F. Die Menschenrechte: Entwicklung-Stand-Zukunft. In VEITER, KLEIN. *Die Menschenrechte ...*, s. 7.

¹⁶⁰ Srov. PUTZ, G. *Christentum und Menschenrechte*. Innsbruck, Wien: Tyrolia Verlag, 1991, s. 329.

¹⁶¹ Srov. tamtéž, s. 393-397.

¹⁶² Srov. ANGENENDT. *Toleranz und Gewalt*. s. 481.

2.2.2. Ekumenická diskuse o lidských právech

Všeobecná deklarace lidských práv přesto nese křesťanský rukopis: na jejím vypracování se podílela křesťanská Komise pro mezinárodní záležitosti, tehdy ještě bez katolíků, kteří se, ať už z pozice jednotlivých teologů nebo oficiálních shromáždění připojovali později a podíleli se na tom, že debaty o lidských právech v průběhu dalších desetiletí nabíraly nový směr: „Začalo se diskutovat o problému sebeurčení zemí třetího světa a o jejich rozvoji, o konceptu odpovědné společnosti a sociálních změnách, který byl radikalizován v latinskoamerických teologiích osvobození. Zrychlený vývoj vedl k novému a rozsáhlému projednávání tématu v rámci ekumeny, tentokrát opravdu světové. Lidskými právy se začala široce zabývat Světová rada církví a jednotlivé církve či jejich svazy.“¹⁶³

Už zmíněná Komise pro mezinárodní záležitosti vznikla v roce 1946 v anglickém Cambridge, jako křesťanská platforma lidskoprávní diskuse funguje dodnes a zůstává v kontaktu s OSN a jejími orgány.¹⁶⁴

Problém křesťanského světa při opatrném přiblížení se celosvětové diskusi spočíval v teologickém dědictví minulých desetiletí, které – v dobovém kontextu zřejmě oprávněně – odmítalo ideu lidských práv jako výraz liberalismu a individualistické etiky popírající hříšnost člověka. Změnu přinesla až nová situace 20. století: „Na základě zkušeností s nacistickým a komunistickým totalitarismem a jeho flagrantním porušováním lidské důstojnosti západní křesťané většinou revidovali své přístupy k myšlenkám lidských práv. Zjevné to bylo samozřejmě především v Německu, kde byla lidská práva velmi brzy po roce 1945 přijata jednoznačně jako kladný prvek společnosti.“¹⁶⁵

Božena Komárková připomíná zásadní aspekt, který do diskuse o lidských právech při přípravě jednotlivých dokumentů vnesli křesťané: „Vývoj, vzešlý z vysloveně křesťanských zdrojů, ztratil v této době souvislost s evangeliem. Avšak všechny problémy moderního politického života jsou spojeny se skutečností, že všechna občanská práva a svobody ob stojí jen u vědomí vyšší autoritě než je autorita mocenská. Pro křesťana je jí vždycky odpovědnost vůči Bohu. Jenom pod touto

¹⁶³ HANUŠ, J. Křesťanství a lidská práva. In Hanuš, J. (ed.) *Křesťanství a lidská práva*. Praha, Brno: Vyšehrad, CDK, 2002, s. 31.

¹⁶⁴ Srov. PUTZ, *Christentum ...*, s. 304.

¹⁶⁵ HANUŠ, *Křesťanství ...*, s. 31.

podmínkou nevedou k rozkladu, ale naopak k růstu a prospěchu společnosti.¹⁶⁶ Individualismus, který ve druhé polovině 40. let stejně jako dnes dominuje lidskému počínání, může křesťanství usměrnit, jak v roce 1947 (tedy v době připravující Všeobecnou deklaraci lidských práv) upozornila Božena Komárková ve svém článku V čem kotví lidská práva¹⁶⁷: individualismus nezodpovídající se vyšší autoritě nachází výraz v sebestředném, bezohledném sobectví. Naproti tomu individualismus měřený zákonem Božím, univerzálně platným pro všechny, má charakter společenské odpovědnosti a vědomí povinnosti vůči druhým lidem i celé společnosti.

Za jeden z viditelných průníků křesťanské angažovanosti při přípravě Všeobecné deklarace lidských práv lze vnímat i biblický výrok, který se dostal na listinu citátů, jimiž Spojené národy vyjadřují naději na mírové a spravedlivé uspořádání světa¹⁶⁸: „I překují své meče na radlice, svá kopí na vinařské nože (Iz 2,4).“

2.3. Komise a Rada pro lidská práva

Členské státy OSN se už od ustavení Spojených národů snažily o vytvoření orgánu, který by se problematikou lidských práv zabýval. Už v roce 1946 tak vznikla Komise OSN pro lidská práva¹⁶⁹, jedním z jejích prvních úkolů byla právě příprava Všeobecné deklarace lidských práv, v dalších letech pak měla tuto problematiku dále sledovat, rozvíjet a dohlížet na dodržování pravidel. Právě v Komisi pro lidská práva se asi nejzřetelněji odrazily obavy, které mj. vyjadřoval i papež Pius XII. – že totiž kontrola tohoto orgánu Valným shromážděním OSN sváže ruce jakékoli skutečné aktivitě na ochranu lidských práv. Vzhledem k uspořádání světa nominovaly jednotlivé mocenské bloky do komise své zástupce, kteří tak mohli blokovat (a blokovali) jakoukoli iniciativu, řada z nich navíc sama trpěla příslovečným „máslem na hlavě“, tedy povážlivě nedobrym stavem lidských práv ve vlastní zemi. Komisi, která prosadila řadu dílčích dokumentů a konvencí, nakonec zdiskreditovala vlastní neakceschopnost¹⁷⁰ a v roce 2006 se rozhodla pro rozpuštění, rozhodnutím Valného

¹⁶⁶ KOMÁRKOVÁ. *Ve světě ...*, s. 113.

¹⁶⁷ Srov. KOMÁRKOVÁ. *Lidská práva*. s. 58-59.

¹⁶⁸ Srov. ANGENENDT. *Toleranz und Gewalt*. s. 483.

¹⁶⁹ Srov. OSN, fakta a čísla, s. 37.

¹⁷⁰ Srov. SCHAUMANN. *Die Menschen- und Freiheitsrechte ...*, s. 26-28.

shromáždění z února 2006¹⁷¹ ji nahradila Rada OSN pro lidská práva. Definitivně tak vyprchala euforie, s níž světové společenství kodifikovalo lidská práva a očekávalo, že jednotlivé členské státy ke svým závazkům přistoupily čestně a hodlají je dodržovat.¹⁷² Zároveň nová rada dostala už do svých počátků pochybnosti, jak dokáže dodržování lidských práv efektivně hájit, když její předchůdkyně selhala. Začátky rady tak provázela značná skepse nevládního sektoru i států, které předtím usilovaly o rozpuštění zdiskreditované komise.

Rozdíl mezi Komisí a Radou pro lidská práva nemá být jen v názvu, ale má spočívat v rozmanitějším zastoupení světových regionů mezi 47 členskými státy, které se také mají častěji scházet při zasedání (první proběhlo v červnu 2006 v Ženevě), nezměnil se však mechanismus volby Valným shromážděním, který umožnil úspěšně nominovat například Čínu, Kubu nebo Ruskou federaci (zakládajícím členem Rady OSN pro lidská práva se stala i Česká republika¹⁷³), což vedlo zejména nevládní organizace na ochranu lidských práv k pochybnostem o akceschopnosti této rady – Amnesty international nebo Human Rights Watch také ostře protestovaly proti faktu, že dohled nad dodržováním lidských práv se ujaly země, jejichž vlády práva svých obyvatel dlouhodobě úmyslně a hrubým způsobem porušují.¹⁷⁴ Do popředí se tak dere otázka, jakým způsobem se má OSN stavět k faktu, že mezi členskými zeměmi zasedají státy, které společně přijaté principy s velkou dávkou svévole i určitého diplomatického cynismu porušují.¹⁷⁵ Od organizace, která na tomto sebeobelhání prakticky vznikla, však nelze očekávat (přes jistou partikulární snahu) vyřešení tohoto problému.

Celá debata dává vzniknout otázce, zda by dohled nad dodržováním lidských práv neměl zcela přejít do nezávislých rukou těchto respektovaných organizací, které stojí zcela stranou jakýmkoli mocenským tlakům a politickým zájmům, a jejichž zprávy o stavu lidských práv ve světě mají významnou relevanci.¹⁷⁶ Současně však platí, že tyto organizace nedisponují žádnými nástroji a není reálné, že by jim takové mohly být ze strany světového společenství propůjčeny.

¹⁷¹ Srov. <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/LTD/N06/245/90/PDF/N0624590.pdf?OpenElement>.

¹⁷² Srov. WERBLOWSKI, Z. Menschenrechte und/oder Menschenpflichten. In: ODERSKY. *Die Menschenrechte*, s. 48.

¹⁷³ Složení Rady OSN pro lidská práva viz <http://www.osn.cz/lidska-prava/?kap=7&subkap=34>.

¹⁷⁴ Srov. např. kampaň Amnesty international viz <http://web.amnesty.org/pages/un-index-eng>.

¹⁷⁵ Srov. WAISOVÁ. *Mezinárodní organizace ...* s. 143.

¹⁷⁶ Srov. ZOUBEK. *Postmoderní problémy ...*, s. 275.

60 let existence OSN ukázalo, že daleko efektivnější jsou dílčí organizace starající se o jeden z aspektů lidských práv, jejichž pracovníci se pohybují v terénu a zajímají se o konkrétní oběti porušení lidských práv. Propojení těchto terénních struktur OSN s centrálními institucemi je minimální, jak kritizuje Felix Ermacora¹⁷⁷ - podle něj by se důsledná ochrana lidských práv měla opírat právě o systém terénního monitorování problému, řešení konkrétních případů na půdě příslušného komitě OSN, případně i před mezinárodním tribunálem. Toto řešení předpokládá větší zapojení dosud spíše formálního Vysokého komisaře OSN pro lidská práva¹⁷⁸ a vytvoření funkce jakéhosi ombudsmana. Ermacora sám vnímá riziko navrženého řešení – všechny zmíněné struktury také potřebují získat uznání států a je potom otázkou „jak myslitelná je nezávislost těchto plánovaných struktur na jakémkoli systému vlády států?“¹⁷⁹ V každém případě je zřejmé, že současné rozložení orgánů OSN, kdy do problematiky lidských práv částečně zasahují kompetence např. Rady bezpečnosti, Valného shromáždění nebo hospodářské a sociální rady¹⁸⁰, nevede k účinné ochraně lidských práv ve světě. Naznačuje to určitou patovou situaci mezi uznáním suverenity každého státního celku a potřebou její regulace v zájmu spravedlnosti a ochrany lidských práv. Z něj by snad východisko bylo při jiném uspořádání Rady bezpečnosti, jejíž stálí členové fakticky drží tlačítko, který je možno jménem OSN přejít do akce. Současné obsazení snad dobře vyvažuje velmocenské tlaky, pokud však znamená právo veta k nařízení možného zásahu, činí z ostatních institucí i při všemožně dobré vůli značně nehybné úřady.

Nízká akceschopnost OSN je častým argumentem zejména při požadavku reformy, poněkud se zapomíná na pozitivní možnosti, které světové společenství dosud nabízela: Podle Bernharda Sutora¹⁸¹ se jedná především o trvalé fórum všech států, které mohou formulovat své zájmy a postoje – jejich politika se tak stává předvídatelnější. Každý stát dále může svou politiku konfrontovat s očekáváními a reakcemi jiných; tím může vlastní postoje mírnit a korigovat. Konečně v nepřetržitém kontaktu diplomatů se utvářejí užší vztahy a také pravidla vzájemného styku. Z toho Sutor dovozuje, že světové mírové uspořádání není utopií, pro rozvoj podobného pořádku existují náznaky už dnes. Další rozvoj je však otázkou trpělivé politické a

¹⁷⁷ Srov. ERMACORA. *Die Menschenrechte ...*, s. 8.

¹⁷⁸ Srov. OSN, fakta a čísla, s. 39.

¹⁷⁹ ERMACORA. *Die Menschenrechte*, s. 9.

¹⁸⁰ Srov. SCHAUMANN. *Die Menschen- und Freiheitsrechte ...*, s. 25.

¹⁸¹ Srov. SUTOR, *Politická etika*, s. 335.

diplomatické práce včetně diskuse o tom, jak z OSN, která je v současné podobě spíše diskusním fórem než usnášeníschopným parlamentem, vytvořit univerzální politickou moc.¹⁸²

2.4. Mezinárodní soudní dvůr

Už od počátku existence OSN hledalo světové společenství způsob, jak dodržování lidských práv od jednotlivých států aktivně vymáhat a případně sankcionovat jejich porušování. Už od roku 1948 se OSN zabývala myšlenkou existence závazného mezinárodního soudního tribunálu, jeho ustanovení v době studené války však bylo nereálné. Teprve v roce 1998 schválilo Valné shromáždění status Mezinárodního soudního dvora. Soud však začne pracovat, jakmile úmluvu podepíše alespoň 60 zemí, k čemuž je momentálně poměrně daleko.¹⁸³

Alespoň dílčím způsobem se někdy podaří světovému společenství vytvořit orgán, který se zabývá porušováním lidských práv v konkrétním případě jednoho státu nebo válečného konfliktu. Příkladem může být Mezinárodní trestní tribunál pro bývalou Jugoslávii (ICTY) se sídlem v Haagu. I v tomto případě naráží na problém – soud sám může řešit pouze případy těch, kteří před ním stanou, nemá žádné nástroje předvolat lidi podezřelé ze spáchání zločinů proti lidskosti, pokud se skrývají před spravedlností. V případě jugoslávského tribunálu to přitom z pohledu žalobců vypadá, že záměry zůstaly jen na papíře a státy nedělají nic proto, aby se vůdci tehdejších stran konfliktu dostaly před soud. „Je zcela nepřijatelné, aby mezinárodní společenství nejdříve zahájilo soud, dalo mu oprávnění vystavit zatykače, jež musí být podle mezinárodního práva a podle charty OSN skutkově naplněny – aby potom tyto zatykače zůstaly jen na papíře. Pro věrohodnost a úspěch soudu je důležité, aby se s těmito lidmi účtovalo.“¹⁸⁴

Důležitou roli ve skutečnosti, že se nedaří ustavit akceschopnou mezinárodní soudní instanci pro případy porušování lidských práv, hraje velmocenská politika. Zejména Spojené státy a Čína trvají na podřízenosti soudu Radě bezpečnosti OSN (tedy i vetu stálých členů), problematickou záležitost také představuje častý

¹⁸² Srov. tamtéž, s. 335-336.

¹⁸³ Srov. ZOUBEK. *Postmoderní problémy ...*, s. 138.

¹⁸⁴ KÜNG, H. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad, 2000, s. 162.

požadavek imunity pro diktátory výměnou za nekrvavé předání moci. Přesto je podle právníků nezbytné pracovat na systému mezinárodní justice, který by projednával jen ty nejzávažnější případy, a současně získal takové postavení, že by nikdo před ním nebyl imunní. Vladimír Zoubek k tomu podotýká: „Haagský tribunál pro zločiny na území bývalé Jugoslávie je sice významný, ale pouze dílčí úspěch. Skutečná spravedlnost musí být globální.“¹⁸⁵

Pro budoucnost je třeba přijmout skutečnost, že prosazování lidských práv už dávno není prvořadou záležitostí vlád a opačně vzato ani ohrožení lidských práv nemá na svědomí jenom stát¹⁸⁶. Ochrana lidských práv se tak musí stát celistvým programem mezinárodního společenství s velmi prakticky zaměřenými dílčími institucemi, spolupracujícími s terénem a nevládními organizacemi, které reprezentují občanskou společnost. Právě této složce se musí dostat minimálně politická podpora a tím i mezinárodní uznání a osvědčení, že dohled nad lidskými právy nesmí být jen politickou, tím méně politikářskou záležitostí.

2.5. Katolická církev a porušování jejích práv

Katolická církev se v době vzniku Všeobecné deklarace lidských práv ocitla v dalším ohrožení. Milióny věřících musely nově čelit diktátorskému režimu, který byl k náboženství vysloveně nepřátelský. Pokračovala tak éra, kterou prakticky zahájila už francouzská revoluce na konci 18. století: církev přestala být hlavním světonázorovým nositelem a v mnoha případech byla zahrnuta přímo do defenzivy: stačí připomenout vatikánské „domácí vězení“ papežů Pia IX., Lva XIII., Pia X., Benedikta XV. a Pia XI. v letech 1870 až 1929, kdy nebylo vyjasněno uspořádání církevního státu v kontextu sjednocené Itálie.¹⁸⁷ I v těchto dobách se církev snažila o aktivní vnější působení a o oslovení lidí stojících mimo ni - stačí připomenout první sociální encykliky¹⁸⁸, prioritou však zůstalo budování vlastního společenství, kterého se překotný vývoj světa neměl příliš dotýkat.

¹⁸⁵ ZOUBEK. *Postmoderní problémy ...*, s. 139.

¹⁸⁶ Srov. BÁRÁNY. *Moc a právo*, s. 214.

¹⁸⁷ Srov. HALAS, F.X. *Fenomén Vatikán*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s. 293 -307.

¹⁸⁸ Srov. encyklika Lva XIII. *Rerum novarum* (1891), encyklika Pia XI. *Quadragesimo anno* (1931) aj. In *Sociální encykliky 1891-1991*. Praha: Zvon, 1996.

Tento postoj, ale také objektivní dějinné skutečnosti, formovaly vatikánskou lidskoprávní politiku v době pontifikátu Pia XII. na konci 40. a v 50. letech. Vznik železné opony vedl k problematickému postavení katolíků - ale i dalších věřících - v Polsku, Československu¹⁸⁹, Maďarsku, Jugoslávii a dalších zemích s novým komunistickým režimem. Vatikánskou prioritou se stal boj za práva právě těchto pronásledovaných lidí, který neumožňoval zcela přijmout závazky Deklarace OSN na univerzální ochranu lidských práv. Pro Pia XII. se ostatně zřejmě vývoj na začátku 50. let ve střední a východní Evropě stal hořkým potvrzením nedůvěry v účinnost Spojených národů - k pronásledování, mučení a vraždám lidí kvůli jejich náboženskému přesvědčení docházelo v členských zemích OSN. Některé z nich navíc na půdě OSN vedly pokryteckou aktivitu k prosazení konvencí za hospodářská, sociální a kulturní práva obyvatel, v případě Sovětského svazu nebo Jugoslávie sloužily jako vzory ústavy těchto států, jejichž diktátorská praxe ukazovala, že jde o pouhou floskuli bez dopadu na skutečný život obyvatel.¹⁹⁰

Pro církve v nesvobodných zemích znamenal útlak hledání nové formy soužití se státem. V případě jednotlivců mohla přerůst v kolaboraci, celkově se však s podporou Vatikánu církve za železnou oponou uchýlily do pasivní rezistence. Karel Skalický k tomu píše: „Proti neoprávněným násilnostem poškozujícím církve biskupové argumentovali odvolávkami na Boží práva, což sice nemohlo nedojímat člověka věřícího v Boha, ale co bylo směšné v očích režimu, který svou programovou ideologií žádného Boha neuznával. Dochází tak k frontální srážce, při níž byla katolická církev sražena na kolena.“¹⁹¹ To mělo ještě jeden důsledek: pronásledování celkově oslabilo základnu věřících v zemích, které dříve byly založeny na křesťanské tradici. Mezi oběti čistek nelze řadit jen popravené a vězněné duchovní a věřící, jimž stát neumožnil studium či profesní uplatnění; totalitním režimům je třeba k účtu připsat i razantní úbytek věřících¹⁹² – lidé se křesťany mohli nestát z obavy před ztrátou kariéry, ale později mnohem častěji z prostého důvodu, že o křesťanství nikdy nemohli slyšet.

Přesto Pius XII. určitým způsobem usiloval o ukončení církevní izolace. I když se primárně nejedná o záležitost lidských práv, za zmínku stojí jeho podpora, kterou

¹⁸⁹ Působivé pojednání o pronásledování katolické církve komunistickým režimem srov. KAPLAN, K. *Stát a církev v Československu*. Brno: Doplněk 1993.

¹⁹⁰ Srov. BRACHT. *Die Idee der Menschenrechte ...*, s. 341.

¹⁹¹ SKALICKÝ, K. *Radost a naděje*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 30.

¹⁹² Srov. ANGENENDT. *Toleranz und Gewalt*. s. 75.

věnoval snaze západoevropských států o vznik mírového a ekonomického společenství - politici Konrad Adenauer, Robert Schuman či Alcide de Gasperi, kteří dali vzniknout Evropskému hospodářskému společenství, se hlásili k učení Pia XII. o zachování míru a sociálně příznivé státní politice.¹⁹³ Za zmínku stojí také jeho úsilí o zlepšení vztahů se Spojenými státy - toto spojenectví ovšem přirozeně utužila existence společného „nepřítele“ - komunismu.¹⁹⁴ Všechna tato fakta ukazují, jak citlivým prostředím se stala oblast mezinárodních vztahů v polovině 20. století. Pro Vatikán to byla dvojnásob choulostivá situace – vzhledem k závazkům vůči zjevené pravdě a vědomí, že církev není díky společenství s církví nebeskou běžným státním útvarem, by se rád podobným diplomatickým proplecencům a třenicím vyhnul. S ohledem na milióny věřících, kteří se – aniž by o to výslovně stáli – dostali do tohoto kolotoče, si však nemohl dovolit stát opodál. Pozici, kterou Pius XII. a jeho úřady intuitivně zvolily, tak snad můžeme s jistou kritičností hodnotit z perspektivy začínajícího 21. století, ne však z mlýnice let padesátých, kdy každý krok Vatikánu mohl vystavit smrtelnému nebezpečí velké množství lidí, a to nejen věřící za železnou oponou.

3. OSN a Vatikán: každý jiným směrem

¹⁹³ Srov. HALAS. *Fenomén*, s. 418.

¹⁹⁴ Srov. LUXMOORE, BABIUCHOVÁ. *Vatikán ...*, s. 147.

V době pontifikátu papeže Pia XII. tedy nedošlo k přílišnému přiblížení Vatikánu ke Spojeným národům. Docházelo k malým krůčkům: Svatý stolec se hlásil k členství v jednotlivých konkrétních složkách OSN, například Úřadu vysokého komisaře OSN pro uprchlíky (UNHCR), u jehož založení v roce 1950 Vatikán byl.¹⁹⁵ V 50. letech také zahájil svou misi při organizaci pro kulturu a vzdělávání UNESCO, mezinárodní organizaci pro atomovou energii IAEA nebo Světové organizaci pro výživu FAO - zde působí vatikánský stálý pozorovatel už od roku 1948.¹⁹⁶ Odráží to celkový vývoj Spojených národů směřující k decentralizaci agendy a vytváření dílčích institucí, kromě jmenovaných patří do námi sledované problematiky třeba Světová organizace práce (ILO), Světová zdravotnická organizace (WHO) nebo Dětský fond OSN UNICEF.¹⁹⁷

Tento směr vatikánské angažovanosti naznačuje priority Svatého stolce ve vztahu k OSN. Členství v dílčích organizacích se zaměřovalo na problémy, které Vatikán spatřoval jako klíčové: tedy problematiku uprchlíků, atomového zbrojení a dostupnosti potravin pro všechny obyvatele planety. Pius XII. považoval za důležité, aby v těchto institucích zazněl hlas Vatikánu a uplatnil se vliv katolické církve ve zmíněných oblastech. Tento vliv nelze považovat pouze za deklarovaný, v řadě případů mohl vatikánský delegát ovlivnit velmi zásadním způsobem debatu o vzniku klíčového dokumentu. V případě UNHCR se jedná například o text konvence OSN o zacházení s uprchlíky.¹⁹⁸ Aktivitu Vatikánu v dílčích organizacích OSN lze považovat také za snahu Svatého stolce řešit příčiny porušování lidských práv – jedna z hlavních spočívala v regionálně nevyrovnané hospodářské a sociální vyspělosti. Právě země třetího světa patřily na půdě OSN k těm, které vznik zvláštních organizací podporovaly a dokonce přejímaly role velmocí, které se chovaly spíše zdrženlivě¹⁹⁹. Na stranu méně vyspělých zemí se Vatikán nepochybně postavil i proto, že dílčí organizace slibovaly přece jen více efektivity při řešení konkrétních problémů, a to i díky tomu, že velmoci nepovažovaly tuto platformu místem svých bojů o vliv, takže zde do značné míry došlo k tomu, po čem Pius XII. volal od začátku OSN – depolitizaci problematiky lidských práv i míru.

¹⁹⁵ Srov. RING-EIFFEL. *Weltmacht ...*, s. 133.

¹⁹⁶ Srov. tamtéž, s. 132.

¹⁹⁷ Srov. KUBA. *Filosofie lidských práv ...*, s. 32-33.

¹⁹⁸ Srov. OSN: fakta a čísla, s. 35.

¹⁹⁹ Srov. KRAUSS. *Über den Fortschritt ...*, s. 54.

Lze tedy konstatovat, že závěr pontifikátu Pia XII. se nesl ve znamení opatrného přibližování Vatikánu k OSN. „Úsilí Pia XII. o dialog se světem však mělo své meze a stárnoucí papež postupně ztrácel důvěru v některé prostředky, které se jej snažily podpořit.“²⁰⁰ Na druhou stranu na sklonku svého působení dokázal Pius XII. definovat postavení církve mezi politickými entitami způsobem, který předurčil formulace a činnost katolické církve v dalších desetiletích. V září 1955 papež vystoupil před účastníky mezinárodního historického kongresu s tezí církve jako dějinné mocnosti. Vysvětlil, že „církve je mnohem více než pouhý systém nahlížení světa, je realitou jako viditelná příroda jako lid nebo jako stát.“²⁰¹ Definoval tak právo církve usilovat o vyvážení lidských práv a povinností, role státu a individuálních práv i sledování principů obecného blaha, zároveň ale odmítl nahlížet na církve jako celek nadřazený státnímu uspořádání nebo dokonalý stát – v jeho výroku se už objevuje to, co za 10 let vyřkne konstituce 2. vatikánského koncilu *Gaudium et spes*: že církve se sympatiemi sleduje dobře míněné úsilí veřejné správy o spravedlivé uspořádání společnosti. Jemu nabízí účinnou spolupráci, založenou nikoli na vztahu podřízenosti či závislosti, a věřící vede k respektu a aktivní účasti na takto nasměřovaném veřejném životě. Zároveň si církve vyhrazuje právo pozvednout svůj hlas tam, kde počínání veřejné moci překračuje hranice přirozeného práva, a to i tehdy, když se takový zásah netýká katolických věřících.

3.1. Rok 1956 - deziluze

Rozhodně ale nelze tvrdit, že by se Pius XII. zbavil své skepse vůči efektivitě OSN při vymáhání zásad stanovených v Deklaraci lidských práv. Na paměti stále měl skutečnost, že po krveprolití na začátku 50. let se situace křesťanů za železnou oponou příliš k lepšímu nezměnila - ačkoli už snad nebyli vystaveni přímému ohrožení života, denodenně bojovali s diskriminací svých rodin a s vměšováním tajné policie do vlastního soukromí. OSN nejenže nedokázala takovému flagrantnímu bezpráví zabránit, ale vzhledem k rozložení sil v jejích orgánech se o to fakticky ani nemohla pokusit. Mlčení Spojených národů bylo viditelnou ukázkou jejich tehdejší připravenosti brát se za nespravedlivě stíhané.

²⁰⁰ HALAS. *Fenomén ...*, s. 420.

²⁰¹ Srov. citát Pia XII. In UTZ. *Die Friedenszyklika*. s. 56.

Pozici OSN v očích Vatikánu příliš nevylepšil ani pád stalinismu ve východní Evropě, který oživil snahy některých zemí navrátit se do společenství svobodných zemí. Polský a zejména maďarský pokus v roce 1956 byly ale krvavě potlačeny a v zemi obnovena diktátorská politika s přispěním tanků sovětské armády (na rozdíl od konce 40. let, kdy se komunisté ujali moci na základě alespoň navenek demokraticky vyhlízející volby, bylo nyní evidentní, že upevnění režimu se děje proti vůli většiny obyvatelstva). Paradoxně – anebo možná logicky došlo k tomuto barbarství ve střední Evropě v roce, kdy se Sovětský svaz distancoval od stalinských zločinů, navenek ukazoval světu vlídnější tvář a uvnitř svého mocenského bloku minimálně dával naděje na zmírnění útlaku, který dopadal na všechny, kdo socialistické ideály nesdíleli. Těžko se mohli o lichosti takových nadějí, přetrvávajícího principu lži a nereformovatelnosti komunistických režimů přesvědčit pádněji.

Pius XII. se v této situaci pokoušel přimět Spojené národy k přijetí účinných opatření (mezi legitimní nástroje patří např. vyloučení z OSN, které ale bylo reálně neuskutečnitelné kvůli sovětskému právu veta²⁰²). Papež věnoval situaci v Maďarsku hned tři encykliky - *Luctuossisimi eventus*, *Laetamur admodum* a *Datis nuperrime*.²⁰³ Pro stát se angažoval i v řadě rozhlasových projevů, kde o situaci v Maďarsku hovořil velmi konkrétně: „Může snad svět zachovat lhostejnost, když je prolévána krev tolika nevinných osob?“²⁰⁴

Tento způsob přímého vmíšení se papeže do konkrétního politického sporu byl velmi neobvyklý včetně rychlého vydání trojice encyklik, což jsou za běžných okolností dokumenty, jejichž vznik vyžaduje delší čas přípravy. Ve vánočním rozhlasovém projevu pak Pius XII. kritizoval selhání OSN při maďarské krizi. Poukázal přitom na to, že Sovětský svaz a Maďarsko po potlačeném převratu

²⁰² Srov. Charta OSN In *OSN: fakta a čísla*, s. 5.

²⁰³ Všechny tři encykliky jsou v různých jazykových verzích na http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/index_ge.htm. Encyklika *Luctuossisimi eventus* byla zveřejněna 28. října 1956, v den, kdy zazněl požadavek maďarského ministerského předsedy Imre Nagyho na stažení sovětských vojsk ze země. Obsahovala výzvu křesťanům k solidaritě s Maďarskem. 1. listopadu, den po propuštění maďarského primase, kardinála Mindszentyho, vyšla druhá encyklika *Laetamur admodum*, která vyjadřovala radost nad vývojem v zemi. Po listopadovém potlačení údajné kontrarevoluce vyšla encyklika *Datis nuperrime*, která je obviněním za bezpráví v Maďarsku a výčitkou za lhostejnost okolního světa: „Krev maďarského národa volá k Bohu, aby byla pomstěna.“(čl. 5).

²⁰⁴ Srov. opis citátu In LUXMOORE, BABIUCHOVÁ. *Vatikán ...*, s. 161.

zastávají způsob vládnutí, který podkopává samotné základy OSN, a proto by oba státy měly být zbaveny členství: „Za současného stavu věcí, kdy se všechny ostatní prostředky ukázaly jako neúčinné, je zřejmé, že efektivní obranná válka vedená v naději na úspěch proti nespravedlivým agresorům by nemohla být pokládána za nelegální. Nikdo nás nemůže s čistým svědomím obvinít, že si přejeme vyostření vztahů mezi oběma tábory. Budeme-li mlčet, budeme muset den Božího soudu očekávat s mnohem většími obavami.“²⁰⁵

Maďarské povstání dokumentovalo zásadní slabinu OSN, na niž požadavkem na vyloučení SSSR a Maďarska poukázal i Pius XII.: totiž, že suverenita států, a to i států nečestně a protiprávně (z pohledu Všeobecné deklarace) jednající, zůstává ze strany společenství víceméně nenarušitelným principem, zejména jedná-li se o suverenitu v jednání některé z velmocí, které mohou cokoli zásadního v OSN zablokovat²⁰⁶. Navíc tato státní suverenita bez ohledu na praxi daného státu jakoby zakládala právo na jeho členství v OSN, aniž by musel dodržovat zásadnější povinnosti ke svým obyvatelům nebo jiným zemím.

Nečinnost Spojených národů v maďarské krizi ukázala svázané ruce OSN v případě podobných vnějších agresí, kdy velmoc brání změně v satelitním státě, která není v jejím zájmu: Charta OSN popisuje naprosto přesně suverenitu státu a možnosti mezinárodního společenství k ozbrojené intervenci.²⁰⁷ Maďarský případ se ukázal být jedním z těch, kdy agresor může na půdě Spojených národů poukazovat buď na to, že vyjel na pomoc legitimně zvolené vládě (v případě potlačeného povstání) nebo hájit zájmy obyvatelstva (v případě sesazení nepohodlné vlády). Legislativní formulace vede k otázkám i při současných misích OSN v zahraničí - bude zřejmě prvním z reformovaných částí zákonodárství Spojených národů.²⁰⁸ V každém případě si maďarskou zkušenost zopakovali obyvatelé Československa v roce 1968 či Afghánistánu v roce 1980 - nečinnost společenství však tentokrát nedoplnila horečná činnost papeže, který se soustředil na témata, v nichž mohl Vatikán své snažení o dohled nad lidskými právy přetavit v konkrétní výsledek. Ještě trochu jinak tomu bylo u obou válek v Zálivu, kdy svět hodlal vystoupit proti irácké diktatuře Saddáma Husajna, tentokrát nesouhlas církve výslovně zazníval na půdě

²⁰⁵ Srov. citaci papežova poselství In LUXMOORE, BABIUCHOVÁ. *Vatikán ...*, s. 161-162.

²⁰⁶ Srov. WAISOVÁ. *Mezinárodní společenství ...* s. 143.

²⁰⁷ Srov. UNSER, G. *Die UNO*. München: Deutscher Tachenbuch Verlag, 2004, s. 133-137.

²⁰⁸ Srov. CZEMPIEL, E.O. *Die reform der UNO*. München: Beck, 1994, s. 101-103.

OSN, jak podrobněji rozvede kapitola hovořící o aplikaci 2. vatikánského koncilu papežem Janem Pavlem II.

3.2. Poučení z maďarského vývoje

Ani neobvyklé papežovo nasazení nezabránilo krvavému potlačení maďarského povstání a obnovy komunistické kontroly nad zemí, která mimo jiné způsobila asi největší jednorázový exodus v evropských poválečných dějinách – západní Evropa se mohla seznámit v praxi s účinností svých zákonů o ochraně uprchlíků po emigraci dvou set tisíc Maďarů.²⁰⁹ Událost přesto naznačuje jistý posun v dosavadní politice Vatikánu - především dosud neobvyklou kritikou OSN, která do té doby stála zcela mimo zájem Svatého stolce jako instituce, jejímž členem se nestal. Papež náhle ve svém projevu dokonce konstatuje, které země má společenství vyloučit ze svých řad, protože neplní základní směr organizace – to je v obvykle opatrné řeči diplomacie nepochybně nestandardní. Výzva a kritika Pia XII. je tedy zároveň uznáním role OSN pro ochranu lidských práv ve světě, obvinění z neúčinnosti lze brát jako výzvu ke společné práci na změně a celou reakci na maďarskou událost snad i jako přání po reformě OSN, která by se zbavila prvků, jež ji diskreditují a brání většímu zapojení Svatého stolce do spolupráce s ní.

Uvnitř katolické církve už bujel poměrně mohutný proud příznivců reform, které Pius XII. zčásti podporoval, zčásti se jich obával a proto jim zcela nepřál²¹⁰. Na druhou stranu až do konce života Pia XII. v roce 1958 se církev nedokázala vymanit z určité defenzivy, ze které angažovanost v době maďarského povstání pouze vybočuje. Katolická církev totiž mimo jiné stále nedokázala najít pozici, ve které by se usadila v kontextu mocenského boje ideologií, které obě (!nejen komunismus) nebyly zcela slučitelné s jejím etickým dědictvím: „Z katolické Evropy se nakonec stala Evropa atlantická - křesťanství bylo ztotožněno se západní civilizací, opět došlo k těsnému sblížení náboženství a politiky a odsudek ateistického komunismu se stal prostředkem k prosazení zájmů kapitalismu, imperialismu a kolonialismu. Byla to

²⁰⁹ GREGLER, W. Die Menschenrechte und Grundfreiheiten in den übrigen Mitgliedsstaaten des Europarates. Der Flüchtlingsschutz beim Europarat und in Frankreich. In VEITER, T., KLEIN, F. (ed.) *Die Menschenrechte. Entwicklung-Stand-Zukunft*. Wien: Wilhelm Braumüller, Universitäts-Verlagsbuchhandlung 1966, s. 35.

²¹⁰ Srov. HALAS. *Fenomén ...*, s. 420.

přesně tato identifikace s konkrétní sociální a politickou stranou, která odsoudila linii papeže Pacelliho (Pia XII. - pozn. FB) k zániku.²¹¹

Za povšimnutí v této souvislosti stojí, že zkušenost se stejným balancováním mezi dvěma ideologiemi měly i Spojené národy - u nich ostatně byly všechny formy těchto ideologií prostřednictvím členských států zastoupeny. V obou případech se tato nevyjasněná pozice negativně projevovala na akceschopnosti obou institucí - bylo zřejmé, že konec 50. a začátek 60. let jsou dobou, kdy dochází na celém světě k výraznému porušování lidských práv, zejména v oblastech bývalých kolonií - OSN ani katolická církev nedokázaly úspěšně pozvednout hlas proti němu. Církev byla na mnoha místech světa v situaci, kdy svou vizi nesměla oficiálně formulovat a mohla jen sledovat živelný vývoj v situaci pronásledování.²¹² Snad toto vědomí přineslo v následujícím desetiletí vzájemnou spolupráci a především zcela revoluční krok, jímž byl vstup Vatikánu do struktur OSN.

Znamením tohoto vědomí byl i projev Pia XII. k účastníkům plenárního shromáždění Pax Romana z 25. dubna 1957: „Křesťan nemůže zůstat nečinným při vývoji světa. Vidí-li se rýsovat pod tlakem událostí stále užší mezinárodní společenství, ví, že si Stvořitel toto sjednocování přál a že musí skončit ve sjednocení myslí a srdcí ve stejné víře a stejné lásce. Křesťan nejenže může, ale má pracovat k dosažení dosud vznikajícího společenství. (...) Všichni lidé jsou si bratři, a to nejen protože mají stejný původ a účast na stejné přirozenosti, ale daleko více protože jsou určeni k nadpřirozenému životu. Proto je třeba si přát spolupráci katolíků ve všech institucích, které si v teorii i praxi váží požadavků přirozených zákonů. (...) V navrhovaných organismech spatřují všeobecný humanitní cíl šlechetných duší a vznešených lidí, kteří se dovedou opravdu pozvednout nad hmotné starosti a pochopit, že skutečný úděl opravdového lidského kolektivu předpokládá absolutní hodnotu každého člověka, který jej tvoří, a zřízení nadčasové pravé společnosti, jejímž pouhým odrazem a nástinem může být pozemské společenství.“²¹³ Protože posuzování historických událostí se děje trochu zjednodušeně, je potřeba tato slova opakovat, aby Pius XII. nebyl nezaslouženě hodnocen jako papež temné doby, v níž se církev stále uzavírala světu. Naopak jeho počiny v době maďarských událostí ukazují, že významným způsobem ovlivnil myšlenkové ovzduší církve, které už

²¹¹ LUXMOORE, BABIUCHOVÁ. *Vatikán ...*, s. 163.

²¹² Srov. SKALICKÝ. *Radost a naděje*. s. 28.

²¹³ Srov. citaci papeže Pia XII. In DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 197.

v dalším desetiletí dalo vzniknout dokumentům druhého vatikánského koncilu, klíčové události moderních církevních dějin.

Maďarská zkušenost také ukázala – a realisticky uvažujícím kruhům potvrdila, že období destalinizace ve střední a východní Evropě neznamena ústup sovětských satelitů od porušování základních lidských práv, natož větší manévrovací prostor pro církve, jejíž představitelé povětšinou zůstávali ve vězení či internaci. Režimy sice změnilly nepřátelskou rétoriku a pustily se do navazování nových ekonomických vazeb, neopustily však základní postoj, podle něhož lidská práva náležela jen tomu, komu je vládnoucí moc přiznala. Jan Holzer tento poznatek aplikoval na Československo po roce 1956: „Soudobé zmírnění režimní brutality, či alespoň ústup od nejkřiklavějších excesů, trend motivovaný děním a změnami v celém komunistickém bloku, ovšem z hlediska postavení náboženské obce v zemi přinášelo příznivější situaci jen zdánlivě; jakési příměří na poli institucionálním nemohlo být již ze samotné logiky fungování komunismu, vyžadujícího vlastnictví monopolního nároku na pravdu a pojímajícího náboženství jako sociální jev odsouzený k zániku, provázeno smírem ideovým.“²¹⁴

Zajímavý pohled do zmíněné doby u nekatolických křesťanů u nás přináší Jakub Trojan, když píše, že v té době se začalo měnit dosavadní pasivní přijímání ústrků ze strany režimu (zejména pokud jde o nepřijímání dětí z křesťanských rodin ke studiu na vysokých školách) - jako výslednice teologického zdůvodnění potřeby sebeoběti – ve vědomí vlastních práv a společenské odpovědnosti při jejich prosazování. Následující komentář Jakuba Trojana, který se vztahuje k situaci křesťanů v nekatolických sborech na konci padesátých let, můžeme vztáhnout i na způsob, jakým Vatikán v posledních letech pontifikátu Pia XII. reagoval na dění v Maďarsku i jinde: „Křesťan jako jedinec může a má snést leckterou ránu i ústrk. To však nesmí určovat jeho vztah k druhým. Tady neplatí analogie. Neplatí, že podobně jako já mají porušování svých práv snášet i druzí. (...) Nebránit se pošlapávání lidských práv, pokud jde o nás, může vypadat jako noblesní přístup. Skrývá však v sobě nebezpečí, že otupí naši citlivost vůči diskriminaci druhých lidí. Každý náš postoj vůči vládnoucím je zároveň postojem vůči ovládaným.“²¹⁵

²¹⁴ HOLZER, J. Role katolické církve v komunistickém režimu. Kauza Československo. In FIALA, P., HANUŠ, J. (eds.) *Koncil a česká společnost*. Brno: CDK, 2000, s. 37. Srov. též o situaci v tehdejší NDR: GATZ, E. (Hrsg.) *Kirche und Katholizismus seit 1945. Band I*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1998, s. 132-149.

²¹⁵ TROJAN. *Idea lidských práv ...* s. 205-206.

4. Vatikánský koncil a změna postoje k OSN

Po smrti Pia XII. byl papežem zvolen šestasedmdesátiletý kardinál Angelo Roncalli, který zvolil jméno Jan XXIII. Ačkoli měl - alespoň z pohledu některých kardinálů - být i vzhledem ke svému věku pouze papežem na přechodné období,

krátce po zahájení svého pontifikátu šokoval záměrem svolat obecný sněm katolické církve do Vatikánu.²¹⁶

Podrobnosti o jednání 2. vatikánského koncilu v letech 1962 až 65 jsou obecně známy²¹⁷, stejně jako dopad koncilních jednání na uspořádání struktury církve, vztah k nekatolickým církvím a nekřesťanským náboženstvím, na slavení liturgie nebo vztah k hromadným sdělovacím prostředkům či školství. Z hlediska naší problematiky je nejdůležitější záměr koncilu: přiblížit život církve realitě okolního světa: „Chtěl být koncilem péče církve o lidi. Je tedy pochopitelné, že nepovažoval za nutné, aby podobně jako většina dřívějších koncilů, včetně Prvního vatikánského, odmítal moderní omyly formou anatematismů, poněvadž to vždy působí dojmem, že se neodmítají omyly, nýbrž odsuzují ti, kteří se mýlí.“²¹⁸ Už samotná forma sněmovních sdělení tedy měla naznačit vstřícnost církve ke všem lidem, i k těm, kteří stojí zcela mimo ni, i k těm, kteří tvoří umírněnou vnitřní opozici. Toto myšlenkové klima ovlivnilo také vatikánský postoj k lidským právům a OSN, a to velmi zásadním způsobem. Záměrně tato kapitola zahrnuje jak dění přímo na koncilu, tak i mimo něj, protože vnější aktivity papežů Jana XXIII. a Pavla VI. z ovzduší koncilové práce čerpají.

4.1. Vztah Jana XXIII. k OSN

Pro Jana XXIII. znamenaly Spojené národy od počátku relevantního partnera pro realizaci společné politiky na půdě lidských práv. Jan přitom nezpochybnil platnost výhrad svého předchůdce proti účinnosti nástrojů OSN - sám se s bezmocí Spojených národů setkal v době Karibské krize v roce 1962, kdy stál svět po rozmístění sovětských atomových zbraní na Kubě snad nejbližší globálnímu jadernému konfliktu: „Obě strany naznačily ochotu zvážit papežovo případné působení v roli prostředníka; jeho poselství byla tlumočena pacifistou Normanem Cousinsem, redaktorem amerického týdeníku Saturday Review. A 24. října (1962, pozn. FB), kdy napětí přerostlo v horečku, byla na americké a sovětské velvyslanectví v Římě řádně doručena výzva Jana XXIII. Hovořilo se v ní zaníceně o

²¹⁶ Srov. BÜHLMANN, W. *Jan XXIII. – zápas za budoucnost církve*. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 127-128.

²¹⁷ O druhém vatikánském koncilu srov. např. PESCH, O.H. *Druhý vatikánský koncil 1962 - 1965*. Praha: Vyšehrad, 1996.

²¹⁸ RAHNER, K. Všeobecný úvod k dokumentům 2. vatikánského koncilu. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995, s. 17.

‘zmučeném výkřiku, který se ozývá ze všech koutů Země a zaznívá z úst všech, od nevinných batolat po starce.’ Obě strany byly nabádány, aby projevily ‘maximum moudrosti a rozvahy.’ Návratem k jednání by oba tábory ‘dosvědčily, že mají svědomí, a podaly historicky významný důkaz své dobré vůle.’ Text výzvy byl 26. října otištěn v deníku Pravda. Dva dny nato se Chruščov podrobil a dal souhlas ke stažení střel.²¹⁹

Pokud Jan XXIII. navázal na svého předchůdce Pia XII. v řadě skutečností mnohem více, než se všeobecně soudí, zcela zásadně se odlišovala jejich praxe při jednání s církví nepřátelským komunistickým režimem. Zatímco Pius XII. se bránil byť jen náznakem vstřícnosti režimům, které posílaly křesťany do koncentračních táborů, Jan XXIII. (jehož pontifikát ale už neprovázelo tak masivní krveprolití) v jednom ze svých bonmotů o komunistech řekl: „To nemohou být nepřátelé církve. Církev přece nezná nepřátele.“²²⁰ Nešlo přitom o žádné naivní prohlášení – naopak to byl silný výrok uvědomění si pozice církve, která nemusí hledat světskou odplatu pro ty, již její věřící pronásledují, vězní a vraždí.

Podíl Jana XXIII. na zažehnutí karibské krize ještě není zcela plně doceněn, více než konkrétní zapojení papeže ve prospěch míru je však také modelovou ukázkou církevní angažovanosti v kontextu Spojených národů: zde zasáhnout nemohly, protože všechny zainteresované státy (SSSR, USA i Kuba) byly jejími členy a mohly z vlastních pozic zablokovat jakoukoli kompromisní snahu. Vatikán se pak ukázal být vhodným prostředníkem zvenčí, zvláště když jeho autoritu uznával jak americký prezident Kennedy (který se navíc hlásil ke katolické církvi), tak i sovětský vůdce Chruščov.

Nasazení Jana XXIII. se pak stalo skutečným modelem katolické angažovanosti proti válce. Předběhneme-li dobu a posoudíme-li nedávné mírové snahy minulého papeže Jana Pavla II. - byť nakonec neúspěšné - pro odvrácení války v Iráku²²¹, lze vidět podobný model: papež, který za normálních okolností nezasahuje přímo do dění v některé konkrétní zemi (výzvy např. k zastavení ozbrojených akcí nelze brát jako takový přímý zásah), se v případě slabého mandátu OSN sám staví do čela

²¹⁹ LUXMOORE, BABIUCHOVÁ. *Vatikán ...*, s. 171.

²²⁰ Srov. citaci papeže Jana XXIII. In FESQUET, H. *Ich bin ja nur Papst*. Freiburg: Herder 1970, s. 77.

²²¹ Jednotlivé zprávy o krocích papeže Jana Pavla II. např. v archivu katolické tiskové agentury Zenit, srov. www.zenit.org.

iniciativy, která má zabránit krveprolití, vyjednává s politiky, zve je k jednání, vyžaduje plnění dohod.

Jan XXIII. ovšem nezastával názor, že by takto slabé působení OSN bylo v pořádku. Sám měl zkušenost s prací jejích struktur - na začátku 50. let působil jako vyslanec Svatého stolce při organizaci OSN pro kulturu a vzdělání UNESCO.²²² Kritizoval také některé formulace Deklarace lidských práv - zejména část o náboženské svobodě, která se zdála působit rozpor s učením církve o šíření evangelia pohanům. Deklaraci však přesto shledával jako „stupeň k budoucímu dosažení právního a politického uspořádání všech národů světa“.²²³ Tím zahájil éru nové reflexe Deklarace lidských práv, které složil hold ve své encyklice *Pacem in terris*²²⁴ - tu můžeme považovat za zlom vatikánského vztahu k OSN.

4.2. Encyklika *Pacem in terris*

Encykliku *Pacem in terris* vydal nemocný papež na sklonku svého života, komentátoři ji proto považují za duchovní závěť tohoto papeže (vznikla s obvyklým editorským a redakčním příspěvkem Janova sekretáře, pozdějšího kardinála Pietra Pavana, který sám napsal komentář dokumentu²²⁵). Z pohledu naší problematiky je encyklika významná především tím, že vystoupila ze stínu defenzivní a vnitřně orientované politiky Pia XII. Naopak přijímá náboj Všeobecné deklarace lidských práv a také na církevní půdu explicitně vnáší pojem univerzality lidských práv. Opakuje některé její teze o jednotlivých lidských právech, navíc ale vnáší konstatování, že mírové soužití mezi lidmi je řád stvořený Bohem a narušený hříchem.²²⁶ Tím vnáší do hry i církve, která se stává legitimní autoritou v této obnově řádu, kterou se v pojetí Jana XXIII. rozumí víc než jen ustání válečných operací a klid zbraní, nýbrž vstřícnost vůči problémům světa, účinná pomoc motivovaná bliženeckou láskou a snaha o odstranění nespravedlivých hospodářských rozdílů. Encyklika *Pacem in terris* také připomíná pojem „obecné blaho“²²⁷, jako cíl fungování veřejné moci a jako naplnění hmotných a duchovních potřeb obyvatelstva.

²²² Srov. RING-EIFFEL. *Weltmacht*, s. 131.

²²³ Tamtéž, s. 132.

²²⁴ Srov. encyklika Jana XXIII. *Pacem in terris* In *Sociální encykliky*.

²²⁵ Srov. UTZ. *Die Friedensencyklika*. s. 21

²²⁶ Srov. *Pacem in terris*, čl. 1-7.

²²⁷ Srov. tamtéž, čl. 54-58.

Odkaz *Pacem in terris* na Všeobecnou deklaraci lidských práv má logiku vzhledem k cílové skupině, na niž se Jan XXIII. zaměřil – „snažil se mluvit řečí všech těch, kteří jsou dobré vůle. Aby nekladl teologické nároky na ty, kteří světonázorově nestojí na křesťanské půdě, používá formulace blízké Všeobecné deklaraci lidských práv v Chartě OSN: Člověk je přirozeností určenou rozumem a svobodou vůle.“²²⁸

Encyklika *Pacem in terris* má ale ve srovnání se Všeobecnou deklarací lidských práv OSN očividně jiné důrazy, které lze vysvětlit odlišnými východisky katolické církve a OSN. Zatímco deklarace Spojených národů vyzdvihuje zejména individuální práva zajišťující důstojnou ekonomickou svébytnost člověka, *Pacem in terris* do popředí vyzdvihuje také kulturní, společenské a náboženské zájmy člověka a zdůrazňuje jeho společenskou odpovědnost, kterou se čerpání těchto práv řídí.²²⁹

Pacem in terris také dlouze pojednává o vztazích mezi národy a zdůrazňuje pravdivost ve vzájemných kontaktech, pěstování spravedlnosti a činnou solidaritu mezi národy. Už tímto se stává dokument nevídaným, protože žádný papež se nikdy nepustil do tak rozsáhlého a konkrétního rozboru státoprávního upřádání. Nedosti na tom: v závěru encykliky Jan XXIII. konstatuje potřebnost světového politického společenství a vyzývá státy k účinné spolupráci s OSN. Jan XXIII. oceňuje Všeobecnou deklaraci lidských práv, byť s už konstatovaným odstupem: „Pochopitelně nám neušlo, že proti některým článkům Deklarace byly jistě právem vzneseny námitky a výhrady. Nicméně tento dokument je třeba pokládat za významný krok na cestě k vytvoření právního a politického řádu všech národů světa. V Deklaraci je totiž slavnostně uznána osobní důstojnost všech lidí, každému člověku se zde přiznává právo svobodně hledat pravdu, jednat podle mravních norem, dožadovat se spravedlnosti, vést život důstojný člověka a jiná práva, která s uvedenými souvisejí.“²³⁰

Encyklika *Pacem in terris* tak otevírá otevřenost církve k deklaraci a stanovuje její výpovědní hodnotu pro křesťany - ta není absolutní, ale stává se významným průvodcem lidskými právy. Jan XXIII. zakončil kapitolu o světovém společenství následujícím přáním: „Snažně si přejeme, aby Organizace spojených národů byla schopna jak svou strukturou, tak i prostředky, které má k dispozici, více a více uzpůsobovat svým velkým a šlechetným úkolům. Kéž co nejdříve nadejde doba, kdy

²²⁸ UTZ. *Die Friedenszyklika*. s. 74.

²²⁹ Srov. MORAVČÍKOVÁ. *Církev*. s. 130.

²³⁰ *Pacem in terris*, čl. 144.

tato organizace bude moci účinně chránit osobní práva; práva pramenící přímo z osobní důstojnosti, a proto práva všeobecně platná, neporušitelná a neproměnná; a to tím spíše, že se dnes lidé aktivně účastní politického života ve svém státě, a proto se také stále více zasazují o záležitosti všech národů a stále více si uvědomují, že jsou živými údy světové lidské rodiny.²³¹

Encyklika *Pacem in terris* tak zároveň vyvolala spekulace, zda Vatikán nerozšíří řady členských států Spojených národů. O přijetí nového členu hlasuje Valné shromáždění OSN²³² - výsledek by v žádném případě nebyl jistý, ale nikdy předtím neměl Vatikán mezi světovými velmocemi tak silnou pozici jako v první polovině 60. let.

Dodnes lze *Pacem in terris* považovat za jakousi katolickou chartu lidských práv, vycházejí z ní i další dokumenty pozdějších papežů, už další kapitoly ukáží, jak významně z myšlenkového okruhu *Pacem in terris* čerpaly dokumenty 2. vatikánského koncilu, a to především změnou dřívější formulace *proti světu* na nynější *se světem* či *ve světě*, tak, jak vyjadřuje koncilní pojem *aggiornamento*.²³³

Zajímavá je určitá skepse evangelických teologů, kteří spatřují vyvození lidské důstojnosti z přirozenosti člověka jako problematickou, například proto, že podle jejich mínění poněkud upozaduje kristologické a spásně-dějinné odůvodnění.²³⁴ Z propojení *Pacem in terris* s koncilními dokumenty pak vyplývá i určitá opatrnost evangelických teologů vůči nim.

4.3. Lidská práva na 2. vatikánském koncilu

Jan XXIII. se přesvědčil, že rozhodnutí uspořádat obecný sněm katolické církve nezůstane uprostřed 60. let - v době rozděleného světa - svrchovaně vnitrocírkevní záležitostí. Svůj záměr jednat na koncilu zejména o vztahu církve ke světu proto musel doplnit diplomatickým ujištěním, že koncil rozhodně nebude vyslovovat politické závěry. Díky této formulaci se podařilo přesvědčit i diktátory komunistického východu, aby alespoň část episkopátu na jednání připustili, byť se rozhodně

²³¹ Tamtéž, čl. 145.

²³² Srov. OSN: fakta a čísla, s. 7.

²³³ Srov. TROJAN. *Idea lidských práv ...* s. 93.

²³⁴ Srov. ANGENENDT. *Toleranz und Gewalt*. s. 125.

nejednalo o reprezentanty celých místních církví.²³⁵ Tento autocenzorský zásah nakonec koncilu velmi prospěl - byl asi nejlepším způsobem vyrovnání se s paradoxní situací, že v době sněmu zůstává stále řada biskupů, kněží i laiků po nespravedlivých rozsudcích v žalářích diktátorských režimů nebo alespoň mimo službu, k níž byli vysvěceni (což například u Československa dokazuje jistý mýtus o uvolnění či dokonce demokratizaci společnosti v 60. letech²³⁶). Závazek, že koncil se nebude vyjadřovat ke konkrétním formám politického uspořádání, umožnil koncilním Otcům formulovat obecnou nauku o vztahu církve k veřejné moci a dokumenty tak nepřijaly styl krátkodobých konkrétních deklarací k individuálním problémům. Tento závazek v tichosti respektoval i Pavel VI., který byl zvolen v roce 1963 papežem po smrti Jana XXIII. a dal podnět k pokračování koncilního jednání.

Po století, kdy církev vůči světu vystupovala jako společenství, jehož se nedotýkají vnější problémy, a kdy si udržovala svou vnější nádheru a honosnost vyplývající z politické i hospodářské síly, koncil světu připravil církev „chudou a pokornou, a proto svobodnější a energičtější, nevázanou na mocné a bohaté tohoto světa, slovem, církev podobnější chudému a pokornému Kristu. Nevolí chudobu jen proto, že široké vrstvy lidí, často zbídačené a vykořisťované mocnými a bohatými, by mocnou a bohatou církev nepřijaly; nevolí ji jen proto, aby ve světě, který si udělal z bohatství svůj ideál, vydávala svědectví evangelické chudoby; volí ji hlavně proto, aby se více připodobnila Kristu, a tak hlouběji vnikla do tajemství Vtělení, které je podle sv. Pavla tajemstvím Kristova zmaření a ponížení (Flp 2,7-8).“²³⁷

Z hlediska problematiky lidských práv a vztahu ke světovému společenství se nejzávažnějšími jeví dva dokumenty z celkových 16, shodou okolností dva ze tří posledních schválených (7.12.1965).²³⁸ Jedná se o deklaraci o náboženské svobodě *Dignitatis humanae* a pastorální konstituci o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*.

²³⁵ Srov. LUXMOORE, BABIUCHOVÁ. *Vatikán ...*, s. 172 – 174.

²³⁶ Srov. ŠVANDA, P. Šedesátá léta jako mýtus o osvobození. In FIALA, HANUŠ. *Koncil a česká společnost*. s. 17-27.

²³⁷ SKALICKÝ. *Radost a naděje*. s. 253.

²³⁸ Pomíjíme také důležitou deklaraci o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím *Nostra aetate*, která vyjadřuje poměr katolíků k největším nekřesťanským náboženstvím, vyzývá k bratrství s jejich věřícími a nabádá k vytvoření prostředí tolerance a dohledu nad možností svobodně své náboženství vyznávat. Odlesk tohoto étosu náboženské svobody je patrný i v dalších dokumentech, např. dekretu o ekumenismu *Unitatis redintegratio*, dekretu o misijní činnosti církve *Ad gentes* a dalších. Všechny koncilní dokumenty srov. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995.

Oba dokumenty měly ostatně být součástí jedné konstituce, nakonec se však koncilní Otcové rozhodli věnovat náboženské svobodě vlastní prostor.²³⁹

Celé jednání bylo důkazem zájmu katolické církve o mezinárodní instituce. Jedna z významných postav koncilu, kardinál Ottaviani prohlásil: „Myšlenka bratrství lidí, která oživuje mezinárodní právo je rovněž uznávána jako zásada vývoje vhodného k zajištění postupného organizování národů v nynějším období světového plánování. Lidé si musí být rovni v důstojnosti, aby mohli být vpravdě považováni za bratry, neboť řád ve světě spočívá na tomto požadavku. Mezinárodní právo rovněž ospravedlňuje koncepci světové republiky federálního typu, která je schopna trvale zajistit mír mezi národy.“²⁴⁰ Z koncilních debat vyplynulo, že účastníci odmítli nic neříkající fráze, které leckdy prostoupily předlohy dokumentů. Později vydaným textům tak předcházela živá diskuse o hrozbách války, oprávněnosti držení jaderných zbraní, bezpečnostních záruk od mezinárodních organizací a podobně. Každý z účastníků přitom pochopitelně do debaty vnášel zkušenost daného církevního společenství v tom či onom regionu světa.²⁴¹ Vztah církve a světa pak koncilní Otcové charakterizovali v konstituci *Gaudium et spes* (jíž se samostatně věnuje jedna z kapitol této práce) takto: „Církev, pocházející z lásky věčného Otce, v čase založená Kristem Vykupitelem a shromážděná v Duchu svatém, má spásný a eschatologický cíl, který je plně dosažitelný jen v budoucím věku. Je však přítomna už zde na zemi a složena z lidí, členů pozemské obce; ti jsou povoláni k tomu, aby už v dějinách lidského pokolení vytvořili rodinu Božích dětí, která má neustále růst až do příchodu Pána. (...) Když ovšem církev sleduje svůj cíl, to je spásu, nejenže zprostředkuje člověku božský život, nýbrž také nějakým způsobem ozařuje jeho odleskem celý svět; hlavně tím, že ozdravuje a povyšuje důstojnost lidské osoby, upevňuje soudržnost lidské společnosti a dodává každodennímu lidskému počínání hlubší smysl a význam. Církev je přesvědčena, že prostřednictvím svých jednotlivých členů a celé své pospolitosti může takto přispět ke zlidštění lidské rodiny a jejích dějin.“²⁴²

4.3.1. Deklarace *Dignitatis humanae*

²³⁹ Srov. PESCH, O.H. *Druhý ...*, s. 117-134.

²⁴⁰ Srov. citaci kardinála Ottavianiho In DE LA CHAPELLE, *Církev ...*, s. 73.

²⁴¹ Srov. SKALICKÝ. *Radost a naděje*. s. 189-204.

²⁴² *Gaudium et spes*, čl. 40.

V *Dignitatis humanae* nakonec nechali účastníci 2. vatikánského koncilu zaznít slova o nepřijatelnosti vládních režimů, které porušují svobodu náboženského vyznání, ačkoli ji svým občanům zaručují ústavně.²⁴³ Současně oceňují státy, které svým občanům možnost svobodné volby náboženství dávají a kvitují i společenské klima, které problematice náboženské svobody ve světě věnuje stále větší pozornost: „Posvátný sněm radostně pozdravuje příznivá znamení naší doby, ale politováníhodné skutečnosti se smutkem pranýřuje. Katolíky však vyzývá a všechny lidi prosí, aby co nejbedlivěji uvážili, jak velice je nutná náboženská svoboda, především v nynější situaci lidské rodiny.“²⁴⁴

Dignitatis humanae očividně vznikla proto, aby zdůraznila eminentní zájem katolické církve právě na dodržování náboženské svobody. Jinými slovy - porušování tohoto lidského práva je pro církev obzvláště zavrženíhodné, člověk zbavený tohoto práva strádá velmi nepříjemným způsobem. Deklaraci můžeme chápat jako vatikánskou snahu o posun náboženské svobody v hierarchii lidských práv. Ve Všeobecné deklaraci OSN je zmíněna jako jedno právo z mnoha, zde se jí věnuje exkluzivně zvláštní dokument. Karl Rahner, teolog a účastník koncilu v předmluvě k českému překladu dokumentu uvádí: „Tématem deklarace není ani otázka pravdy, ani vztah jednotlivců k Bohu, ani bezprostředně svoboda v církvi. Tématem jsou spíše vztahy fyzických a morálních osob v lidské a politické společnosti a jejich poměr k veřejné moci v náboženských věcech.“²⁴⁵

4.3.1.1. Náboženská svoboda v jednání koncilu

Náboženské svobodě původně neměl patřit samostatný koncilní dokument, jednotlivě se k ní měly vyjadřovat texty o ekumenismu, o vztahu k nekřesťanským náboženstvím²⁴⁶ i ve schématu o církvi v dnešním světě. K vytvoření deklarace nepochybně přispělo i svědectví koncilních Otců zpoza železné opony, k debatě přispěl i pražský arcibiskup ve vyhnanství Josef Beran.²⁴⁷

²⁴³ Srov. MORAVČÍKOVÁ. *Církev ...*, s. 132.

²⁴⁴ *Dignitatis humanae*, čl. 15.

²⁴⁵ RAHNER, K. Úvod k deklaraci o náboženské svobodě *Dignitatis humane*. In *Dokumenty ...*, s. 559-560.

²⁴⁶ Srov. PESCH. *Druhý vatikánský koncil*. s. 287-291. Autor popisuje politicky citlivou debatu o vztahu k židovství.

²⁴⁷ Srov. řeč kardinála Berana o svobodě z 20. září 1965 In VON GALLI, M., MOOSBRUGGER, B. *Das Konzil und seine Folgen*. Luzern, Frankfurt: J.C. Bucher, 1966, s. 276-279.

Koncilní debata o pojetí náboženské svobody byla fakticky zápasem o setrvání deklarované dominance katolické církve mezi náboženskými společnostmi ve světě. Tradiční pojetí totiž spojovalo svobodu katolické víry s povinností šířit ji mezi ostatními náboženstvími, která jsou mylná. Koncil naopak zdůrazňuje potřebu rozlišit mezi omylem a právem člověka hledajícího pravdu²⁴⁸ a tím zdůrazňuje personalitu lidských práv oproti konceptu jejich založení na pravdě či omylu: „Nikoli pravda (nebo omyl) jsou nositeli práv, nýbrž osoby. Osoby nemohou a nesmějí být nuceny k víře na základě své svobody ani vnějším nátlakem ani vnitřní manipulací – což není nic než nauka tradice, jakkoli nekonekventní byla v konsekvencích z toho plynoucích.“²⁴⁹

Komentátoři koncilu připomínají, že *Dignitatis humanae* nikterak nerezignuje na přesvědčení o pravdivosti katolické víry, ba o jisté exkluzivitě této pravdy. V celé debatě tak zůstala zastoupena starost o pravdu, která nakonec převážila v uznání hodnoty hledání pravdy, nikoli jejímu normativnímu určení.²⁵⁰ Předcházela tomu debata, v níž někteří biskupové předkládali argumenty, že bludu (tedy nekatolické víře) nemohou příslušet práva, a odvolávali se na prohlášení papežů v čele s Piem VI. o oblidnosti lidských práv. Jejich argumentaci ovšem chyběl základní princip koncilu, onen janovský pohled otevřeným oknem. Jím by velmi zřetelně spatřili, že výdobytky myšlenkové církevní dominance patří minulosti a svět teď určuje demokratický společenský kontext.²⁵¹

Tento myšlenkový koncept pochopitelně nepřinesl okamžitou shodu koncilních Otců, naopak kritické hlasy zaznívaly zejména z tradičních katolických zemí, jako byly Itálie či Španělsko, proto projednávání nebylo zcela hladké (koneckonců i to byl důvod, proč deklaraci schválil koncil mezi posledními dokumenty). Naopak mezi zastánce patřili především biskupové ze Spojených států, zejména bostonský kardinál Cushing, který se po přerušení koncilních jednání vrátil až v době, kdy se projednávala předloha o svobodě.²⁵²

²⁴⁸ Srov. HÄRING, B. *Mit dem Konzil in eine neue Zeit*. Remscheid: Verlag der St-Paulus-Mission, 1965, s. 138.

²⁴⁹ PESCH. *Druhý ...*, s. 296-297.

²⁵⁰ Srov. KÜHN, U. *Die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils*. Berlin: Evangelische Verlaganstalt, 1967, s. 134.

²⁵¹ Srov. SKALICKÝ, K. Lidská práva ve společenském kontextu jako hermeneutický problém. *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 5.

²⁵² Srov. BEŇO, J. A. *II. vatikánský koncil*. Nitra: Vydavateľstvo Rodina, 1992, s. 99, zde i řeč biskupa de Smedta a výroky italských a španělských biskupů o liberálním, revolučním či ultramoderním obsahu textu, který se nehodí pro tradiční katolické země.

Ze strany vlivných koncilních kruhů s oporou v úřadech vatikánské kurie dokonce došlo ke značným obstrukcím, které vyvrcholilo takzvaným černým čtvrtkem koncilu – 19. listopadu 1964: „Dekret o náboženské svobodě byl hotov a hlasování se předpokládalo již v tomto jednacím období. Bylo možné předpokládat, jak dopadne – jedinou možností odpůrců bylo získat čas. Podání asi dvou set španělských a italských biskupů, nejvýznamnějších odpůrců prohlášení, požadovalo více času ke studiu textu – tedy odročení na příští jednací období.“²⁵³ Ačkoli koncilní Otcové odklad hlasování odmítli, předsednictvo o něm rozhodlo bez patřičného zdůvodnění a proti vůli koncilní většiny, což značně rozbouřilo atmosféru sněmu. Opoziční skupina dosáhla navzdory petici příznivců deklarace papeži svého, hlasovalo se skoro o rok později, zato s velmi jednoznačným výsledkem pro přijetí deklarace *Dignitatis humanae*.²⁵⁴

4.3.1.2. Stěžejní body deklarace

Z předchozích kapitol vyplývá, že deklarace *Dignitatis humanae* není dokumentem o nutnosti svobodného vyznávání katolické víry ve světě, ale pojednáním o přirozeném právu každého člověka hledat pravdu, které vychází z důstojnosti jedince.²⁵⁵ Dokument z toho mimo jiné dovozuje: „Toto právo lidské osoby na náboženskou svobodu má být uznáno v právním uspořádání společnosti tak, aby se stalo občanským právem. (...) Právo na náboženskou svobodu nevyplývá ze subjektivní dispozice osoby, nýbrž ze samé její přirozenosti. Proto právo na tuto svobodu patří i těm, kdo neplní povinnost hledat pravdu a přidržet se jí. Jejím uplatňování se nesmí bránit, pokud se zachovává spravedlivý veřejný řád.“²⁵⁶

Tato základní výpověď osvětluje i celkové vyznění dokumentu, jak ho komentuje historik koncilu Otto Hermann Pesch: „Pokud jde o veřejnou platnost vlastní nauky, distancuje se církev od toho, že by ve srovnání s jinými náboženstvími a světovými názory chtěla zaujímat ještě nějaký privilegovaný status. Víra může být jen přesvědčením přijatým ve svobodě. Když čteme ve světle tohoto neklamného poznání písemné svědectví o zjevení, hned nám připadne, že zjevení podporuje myšlenku náboženské svobody a ne onen autoritářský myšlenkový model. Máme v tom ovšem zároveň také nejlepší základnu pro boj proti netoleranci jiných skupin

²⁵³ PESCH. *Druhý ...*, s. 103.

²⁵⁴ Srov. HÄRING. *Mit dem Konzil ...*, s. 134.

²⁵⁵ Srov. PESCH. *Druhý ...*, s. 297.

²⁵⁶ *Dignitatis humanae*, čl. 2.

nebo státních orgánů. Avšak motivací prohlášení nejsou takovéto taktické úvahy, nýbrž opravdové pochopení toho, co říkají jeho první slova: Lidská důstojnost.²⁵⁷

Z pohledu naší problematiky je důležité, že text DH hovoří o důsledcích katolického vnímání náboženské svobody ve strukturách občanské společnosti a jejích zákonech. Platí to zejména o závěrečném bodu, který si zároveň všímá – s diplomací tomuto koncilu vlastní – zemí, které náboženskou svobodu svým občanům fakticky nedopřávají, ačkoli formálně patří ke kodifikovaným právům obyvatel (tím koncilní Otcové deklarují, že si jsou vědomi asi nejzávažnější formy současného nedodržování náboženské svobody a zároveň se formulací textu obracejí i mimo katolické prostředí): „ ... dokonce je ve většině ústav náboženská svoboda už vyhlášena jako občanské právo a slavnostně uznávána mezinárodními dokumenty. Jsou však také vládní režimy, v nichž se sice svoboda náboženského kultu ústavně uznává, ale sami veřejní činitelé se snaží odvracet občany od vyznávání náboženství a krajně znesnadnit i ohrozit život náboženských společností. Posvátný sněm radostně pozdravuje příznivá znamení naší doby, ale tyto politováníhodné skutečnosti se smutkem pranýřuje. Katolíky však nabádá a všechny lidi prosí, aby co nejbedlivěji uvážili, jak velice je nutná náboženská svoboda, především v nynější situaci lidské rodiny. (...) V zájmu vytvoření a upevnění pokojných vztahů a svornosti v lidstvu je proto žádoucí, aby byla všude na zemi právní ochranou účinně zajištěna náboženská svoboda a aby byly zachovávány vrcholné lidské povinnosti a práva týkající se svobodného života ve společnosti. Dej Bůh a Otec všech, aby byla lidská rodina pečlivým zachováváním zásady náboženské svobody ve společnosti, Kristovou milostí a mocí Ducha svatého přivedena k vznešené a trvalé svobodě ve slávě Božích dětí (Řím 8,21).“²⁵⁸

4.3.1.3. *Dignitatis humanae*- závěr

Deklarace *Dignitatis humanae* se pochopitelně stala odrazovým můstkem při dalším rozvíjení nauky o náboženské svobodě. Ta se v katolickém prostředí soustředila kolem těchto bodů: hledání Boha, pravdy a smyslu života vyplývá ze samé přirozenosti lidí, křesťané mají povinnost respektovat u každého člověka jeho vyznání, z čehož vyplývá právo křesťanů vyžadovat totéž pro sebe od společnosti.

²⁵⁷ PESCH. *Druhý ...*, s. 297.

²⁵⁸ *Dignitatis humanae*, čl. 15

Nikdo nesmí být nucen jednat proti svému svědomí, veřejné právo smí náboženskou svobodu regulovat v oprávněných mezích.²⁵⁹

Jak připomíná Otto Hermann Pesch, koncepce a styl deklarace také pomohl očistit další pokoncilní debatu o svobodě vyznání od nánosů požadavků na dominanci a exkluzivitu, aniž by ovšem ubral otázce pravdy či povinnosti svědomí najít orientaci: „Na žádném místě Prohlášení neříká, že by se k otázce pravdy mohlo přistupovat s lhostejností. Účinkem Prohlášení, bere-li se vážně, je naopak to, že se otázce pravdy otevírá nový prostor svobodné argumentace. Přesně na tuto nit navázala i pokoncilní diskuse.“²⁶⁰

Trvalý význam deklarace ocenil 15 let po jejím vydání i papež Jan Pavel II. – ve svém komentáři si povšiml zejména toho, že dokument neformuluje užitečnost náboženské svobody jen z pohledu těch, kterým umožňuje vyznávat její náboženství, nýbrž přesaznost pro celé lidstvo a jeho pohled na důstojnost člověka a jeho práva: „Je jisté, že omezování náboženské svobody jednotlivců a společenství nepatří jen mezi bolestné lidské zkušenosti, nýbrž zasahuje především i samu důstojnost člověka, nezávisle na jeho náboženském vyznání či světovém názoru. Omezování náboženské svobody a její porušování je v rozporu s lidskou důstojností a s objektivními lidskými právy. (...) V tomto případě jde nepochybně o radikální nespravedlnost vůči tomu, co je obzvláště hluboko vštípeno člověku a co je skutečně lidské. Vždyť dokonce i sama nevěra, nedostatek náboženského cítění a ateismus jsou jako lidské jevy pochopitelné jen ve vztahu k náboženství a víře. Je proto těžké přijmout třeba i jen z "čistě lidského hlediska" stanovisko, podle něhož pouze ateismus má občanské právo ve veřejném a společenském životě, zatímco věřící, jaksi ze zásady, jsou sotva trpěni, anebo se s nimi jedná jako s občany nižší třídy, či dokonce – i to se již stalo – jsou zcela zbaveni občanských práv.“²⁶¹

4.3.2. Konstituce *Gaudium et spes*

Konstituce *Gaudium et spes* se považuje za nejdůležitější dokument 2. vatikánského koncilu a především za dokument, který nejvíce odráží pastorační

²⁵⁹ Srov. *Katechismus katolické církve (KKC)*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, čl. 2104-2109.

²⁶⁰ PESCH. *Druhý ...*, s. 297.

²⁶¹ JAN PAVEL II. *Redemptor hominis*, čl. 12.

záměr sněmu.²⁶² Snažil se postihnout všechny závažné kapitoly současné lidské existence, stať o mezinárodním společenství je tedy jednou z mnoha. Její text se po úpravách vymanil z příliš filosofického znění a z používání dosud obvyklých termínů, které však aktuální hrozby dostatečně nevystihují.²⁶³

Ani projednávání této konstituce nebylo snadné, naopak vzhledem k šíři problematiky, různosti zájmových skupin, vývoje celého koncilu a také skutečnosti, že církve nikdy předtím nechystala takto obsáhlou reflexi vnějšího světa, nadto neznámou formou pastorální konstituce, lze říci, že koncilní proces zde byl jedním z nejsložitějších (jednotlivé peripetie popisuje zde citovaná kniha Karla Skalického). Konstituce, jejíž zaměření pochází z myšlenkového dědictví papeže Jana, zažila také bolestné chvíle například během jednání, zda a v jakém rozsahu mohou dokument o církvi ve světě spoluvytvářet laici.²⁶⁴

4.3.2.1. Lidská práva v GS

Nejdůležitější z rozsáhlé výpovědi je skutečnost, že *Gaudium et spes* nezůstává pouze u popisu problémů a všeobecného ocenění role OSN při jejich řešení - nabízí také vlastní pohled, který problematiku lidských práv užitečným způsobem rozšiřuje: navrhuje strukturální změny v oblastech, jež se jen vzdáleně dotýkají ochrany míru, který se stal základním východiskem Všeobecné deklarace lidských práv. Do popředí se dostává obecné blaho, tedy rozvoj všech lidí a spravedlivé uspokojování jejich potřeb, řízení světa na základě principu subsidiarity, nutnost mezinárodní pomoci rozvojovým zemím, výchova odborníků z řad obyvatel těchto zemí, aby nová generace už mohla postkoloniální stát řídit sama atd.²⁶⁵ Konstituce připouští, že jednou z nejzavrženějších forem porušování lidských práv je válka. I o jejích příčinách ale smýšlí jinak než OSN, která je chápe jako důsledek výhradně politické nevyváženosti: „K budování míru je především zapotřebí, aby se vykořenily mezi lidmi příčiny nesvárů, které podceňují války; jsou to zvláště nespravedlnosti. Nemálo jich pochází z velkých hospodářských nerovností nebo i ze zanedbání nutné pomoci. Jiné vznikají z panovačnosti a z opovrhování lidmi, a zkoumáme-li hlubší příčiny, z lidské závisti, nedůvěry, pýchy a jiných sobeckých vášní. Jelikož člověk nemůže snášet tolik zlořádů, plyne z toho, že i když právě nezuří válka, je svět neustále

²⁶² PESCH: *Druhý ...*, s. 178.

²⁶³ Srov. SKALICKÝ. *Radost a naděje*. s. 208.

²⁶⁴ Srov. PESCH. *Druhý ...*, s. 306-307.

²⁶⁵ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 82, 84, 85.

zmítán rozbroji a násilnostmi. Stejná zla se také vyskytují mezi národy. Aby se tato zla přemohla nebo se jim předešlo, aby se potlačily bezuzdné násilnosti, je naprosto nutné, aby se stále zlepšovala spolupráce a koordinace mezinárodních institucí a neúnavně se podněcovalo vytváření orgánů pracujících pro mír.“²⁶⁶

Tento posun chápání lidských práv také umožnil koncilním Otcům varovat před ukvapenou změnou sociálních struktur a před bezbřehým vyznáváním technického pokroku. Jestliže v době projednávání konstituce *Gaudium et spes* se teprve vyjednávalo o možném vstupu Vatikánu do OSN, byl v té době Svatý stolec zastoupen například v organizaci UNESCO, která pečuje o světové kulturní dědictví. Konstituce ukázala vzájemné souvislosti mezi tímto duchovním majetkem lidstva a lidskými právy: „V mnoha případech je naléhavě nutná reforma hospodářských a sociálních struktur. Je však třeba mít se na pozoru před ukvapeně navrženými technickými řešeními, v první řadě před těmi, která člověku sice poskytují hmotné výhody, ale zároveň jsou na překážku jeho duchovní povaze a prospěchu. Neboť nejen z chleba žije člověk, ale z každého slova, které vychází z Božích úst (Mt 4,4). Kterákoli část lidské rodiny nese v sobě a ve svých nejlepších tradicích jakousi část duchovního pokladu, který Bůh svěřil lidstvu, i když mnozí nevědí, odkud pochází.“²⁶⁷

Podle některých komentátorů byla konstituce *Gaudium et spes* vhodným spojením tradičního chápání lidských práv jako přirozených s aktuální diskusí a historickou zkušeností. Aniž by opouštěla étos desatera a nedotknutelnosti lidského bytí, přijímá „organizovanou“ současnost, popisuje člověka a jeho práva v sociálním, politickém, ekonomickém i kulturním kontextu a tím vyjadřuje i „*aggiornamento*“ při nahlížení církve na problematiku lidských práv – tedy neustálou připravenost vnímat nové prvky diskuse a vnášet nové poznatky do vlastní nauky, aniž by se ovšem narušila její celistvost a základy.²⁶⁸

4.3.2.2. Obecné blaho jako východisko a cíl lidského soužití

Myšlenkové dědictví papeže Jana XXIII. se v konstituci *Gaudium et spes* projevuje zejména v člancích, které se zabývají pojmem *obecného blaha*²⁶⁹ a uvádějí jeho rozvoj jako klíčový pro směřování lidské rodiny. Obecné blaho, koncilem definované jako „souhrn podmínek společenského života, které jak skupinám, tak

²⁶⁶ Tamtéž, čl. 83, srov. též SKALICKÝ. *Radost a naděje*. s. 287-297.

²⁶⁷ Tamtéž, čl. 86.

²⁶⁸ Srov. PUTZ, *Christentum ...*, s. 98.

²⁶⁹ Srov. především *Gaudium et spes*, čl. 26, 74 .

jednotlivým členům dovolují úplnější a snazší dosažení vlastní dokonalosti²⁷⁰, musí být cílem jakéhokoli vývoje společenských řádů – jak dovozuje Karel Skalický, „koncil žádá v tomto článku nejenom změnu smýšlení, ale i rozsáhlé změny společnosti, které považuje za nezbytné. Z toho je vidět, že se nehlásí k žádnému zásadnímu konservatismu. Církev není moc, která by chtěla být v tomto světě zárukou pro udržení stávajících pořádků.“²⁷¹

Koncilní otcové tedy přitakali proměnlivosti veřejného vývoje, odehrávali se ve prospěch obecného dobra, které, jak ukazuje následující citát, je samo rovněž proměnlivou veličinou: „Výkon politické moci se ve společenství jako takovém i ve státních institucích musí vždycky provádět v mezích mravního řádu, k dosažení obecného blaha – chápaného dynamicky – a podle právního řádu, který je nebo bude řádně ustanoven. Tehdy jsou občané vázáni ve svědomí k poslušnosti. Z toho vyplývá odpovědnost, důstojnost a význam těch, kteří vládou.“²⁷²

Zmíněné výroky činí obecné blaho a mravní řád - v duchu myšlenkového odkazu Jana XXIII., který převzali i další papežové - měřítkem všech společenských konvencí a ustanovení a vymezuje křesťanům hranici mezi povinnostmi aktivní spolupráce a legitimním odporem.²⁷³ Zároveň činí obecné blaho nadřazeným utilitaristickým popisům a zneužívání tohoto pojmu pro krátkodobé politické cíle či manipulaci s lidmi.

4.3.2.3. Člověk a politika v pojetí GS

Na kapitoly o obecném blahu navazují odstavce věnované veřejnému životu a vztahu církve k politické moci. Stěžejní je výpověď, která aniž by použila slova demokracie, vyslovuje se pro takové uspořádání státu, jež dává jeho občanům možnost aktivně zasahovat do jeho směřování, svobodně se k němu vyjadřovat a kroky státních autorit kontrolovat.²⁷⁴ Z pohledu křesťanské reflexe lidských práv jde o důležitou myšlenku, jak totiž píše Božena Komárková, „lidská práva mohou být garantována jen demokracií, pokud jí nerozumíme pouhou formu vládní techniky, ale

²⁷⁰ Gaudium et spes, čl. 26.

²⁷¹ SKALICKÝ. *Radost a naděje*. s. 267.

²⁷² Gaudium et spes, čl. 74.

²⁷³ Srov. PESCH. *Druhý vatikánský koncil*. s. 327.

²⁷⁴ Srov. Gaudium et spes, čl. 75.

obecnou občanskou odpovědnost, zakotvenou v rovině nadutilitární a neinstitucionalisovatelné.²⁷⁵

Koncilní otcové se přitom snažili o pojmenování podmínek, které takový režim předpokládá, pro jednotlivce i pro společenské struktury: „Pokud jde o osoby, koncil zdůrazňuje: volební povinnost, politickou angažovanost, občanskou a politickou výchovu a osobní kvality nutné pro ty, kdo mají politickou odpovědnost (poslední odstavec čl. 75). Pokud jde o struktury, je nutný pozitivní právní řád, jenž by určil státní orgány, rozdělil a vymezil jejich funkce a kompetenci a zavedl nezávislou ochranu práv všech členů politického společenství. Kromě toho je zapotřebí, aby vládní činitelé zachovali vzhledem k rodinám, k sociálním a kulturním skupinám a k nižším společenským útvarům a institucím zásadu subsidiarity.“²⁷⁶ Zmíněný pojem, který je spolu se solidaritou klíčovým principem katolické sociální nauky a znamená přenos pravomocí a odpovědnosti na nejnižší možnou úroveň, dostává v kontextu problematiky lidských práv a politické autority další rozměr – subsidiarita zde znamená, že po suverénních státech lze požadovat, aby maximum pro jejich dodržování učinily na úrovni vlastní legislativy či mezinárodních smluv, podle Arno Anzenbachera pak při řešení globálních problémů je nezbytné zapojit nejen politiku a právo, ale i vnitřní mravní princip, jakousi „sociální lásku“.²⁷⁷

Někteří komentátoři koncilu hovoří o těchto kapitolách jako o jednom z nejvýznamnějších dědictví sněmu. Jeho hodnotu lze ocenit jedině v kontextu pokoncilního vývoje, který přinesl v řadě zemí poklidně provedenou odluku církve od státu, došlo k řadě uzavření konkordátů a také se ukázalo, že církve nepožaduje po svých členech jednomyslnost v politických otázkách. Otto Hermann Pesch dodává: „Koncilní text vyjadřuje skoncování s katolickým pojetím státu v 19. století, jež si dovedlo představovat stát a církve pouze v hierarchické strukturovanosti, s dobrým sousedstvím suverénů. (...) Rozhodující moment v poměru ke státu spatřuje koncilní text v tom, že církve je ‘znamením a záštitou transcendence lidské osoby’ (čl. 76, 2. odst.). Jasně řečeno: člověk nenáleží státu. Na této linii si církve nárokuje úřad strážce. A právem! Střeží přitom nikoli stát či politiky na způsob nějakého ústavního soudu, nýbrž střeží lidi napomínajícím a kritickým slovem, když se politický systém snaží vniknout do nedotknutelného prostoru lidské důstojnosti. A to se, jak známo,

²⁷⁵ KOMÁRKOVÁ. Původ lidských práv. s. 141.

²⁷⁶ SKALICKÝ. *Radost a naděje*. s. 289.

²⁷⁷ Srov. ANZENBACHER. *Katolická sociální etika*. s. 222.

nemusí dít pouze na způsob diktátorského násilí. Tím více je třeba dbát na to, aby rozumná a plodná spolupráce mezi církví – přesněji: mezi církevní autoritou – a státem nacházela vždy ze strany církve hranici v nezávislosti a svobodě pronést kdykoli kritické slovo, i kdyby ji to mělo stát ulehčující privilegia.²⁷⁸

Z hlediska naší problematiky lidských práv v kontextu mezinárodního společenství jde o klíčové výroky: církev jednak zdůvodňuje své oprávnění být nezávislou společenskou jednotkou, která pozvedá svůj hlas v okamžiku, kdy cítí odklon směřování pozemského řádu od obecného blaha. V druhém plánu pak nepřímou (a v dalších článcích *Gaudium et spes* i explicitně) ze strany koncilních Otců zaznívá podpora dalších institucí, které přinášejí aspekt nezávislosti, nezaujatosti či nadhledu. Koncil celou kapitolu uzavřel: „Úkolem církve je podporovat a povznášet všechno, co je v lidské společnosti pravdivé, dobré a krásné, proto když se věrně drží evangelia a vykonává ve světě své poslání, upevňuje mír mezi lidmi k Boží slávě.“²⁷⁹

4.3.2.4. Nadnárodní autorita

Gaudium et spes pokračuje 5. kapitolou, jejíž projednávání – jak už jsme naznačili – vneslo na koncil nejednu rozpornou chvíli. Kapitola má název Mír a společenství národů a dobře jím vyjadřuje jednak myšlenkové dědictví Jana XXIII. a jeho *Pacem in terris*, jednak také dobové pozadí charakteristické závody ve zbrojení, odhalováním netušené síly nukleárních zbraní, pokračujícím pozičním konfliktem dvou světových mocenských bloků.

Je proto zjevné, že koncilní otcové nepojednávají o nadnárodní autoritě primárně z pohledu ochrany lidských práv, ale především z perspektivy předcházení válce a ochrany míru. Protože však koncil zdůrazňuje definici míru, který není jen momentálním utichnutím zbraní, nýbrž výslednicí spravedlivého uspořádání světa²⁸⁰, téma ochrany práv je významnou součástí celého sdělení: „Je tedy zřejmé, že se musíme snažit všemi silami připravovat dobu, kdy bude možné mezinárodní dohodou jakoukoli válku naprosto zakázat. To ovšem vyžaduje, aby se ustavila celosvětová, všemi uznávaná veřejná autorita s účinnou mocí k zajištění bezpečnosti, spravedlnosti a úcty k právům pro všechny. Než se však bude moci tato žádoucí autorita ustavit, je zapotřebí, aby se dnešní nejvyšší mezinárodní grémia intenzivně

²⁷⁸ PESCH. Druhý vatikánský koncil. s. 328-329.

²⁷⁹ *Gaudium et spes*, čl. 76.

²⁸⁰ Srov. KÜHN. *Die Ergebnisse ...*, s. 139.

věnovala hledání vhodnějších prostředků k dosažení společné bezpečnosti.²⁸¹ Koncil tak na jednom místě vyslovil optimální řešení situace i porozumění realitě, která (v 60. letech stejně jako dnes) byla poněkud vzdálena onomu ustavení celosvětové, všemi uznávané autority disponující účinnou mocí.

I další výpovědi 5. kapitoly *Gaudium et spes* pokračují v linii Janova pohledu na válku a mír a v druhém plánu tak sblížují téma odzbrojení a mezinárodní autority s lidskými právy. Stať o mezinárodní spolupráci totiž dále hovoří o odstraňování příčin války, zejména hospodářských nerovností, ale i negativních vlastností jednotlivců i celého společenství, jako jsou pýcha, nenávisť, panovačnost aj.²⁸² Právě odstranění tohoto zla mohou podle koncilu napomoci mezinárodní instituce. V dalším článku dokument jmenuje potřeby lidí, nad nimiž by měly dohlížet – nikoli náhodou to jsou ty, o kterých hovoří například Všeobecná deklarace lidských práv jako o minimu náležitějšímu každému obyvateli planety: „K dosažení těchto cílů (prozkoumání a účinná realizace obecného blaha) se musí instituce mezinárodního společenství, každá svým způsobem, starat o uspokojování různých potřeb lidí jak v oblasti společenského života, do níž patří výživa, zdraví, výchova, práce, tak v některých zvláštních podmínkách, které mohou někde vzniknout: např. nutnost napomáhat celkovému povznesení rozvojových národů, mírnit útrapy uprchlíků roztroušených po celém světě nebo i pomáhat vystěhovalcům a jejich rodinám. (...) Úkolem mezinárodního společenství je rozvoj harmonicky řídit a podněcovat, ale tak, aby prostředky, které jsou k tomu určeny, byly co nejúčinněji a zcela spravedlivě rozdělovány. (...) Ať se zakládají instituce schopné rozvíjet a usměrňovat mezinárodní obchod, zvláště s méně vyvinutými národy, a vyrovnávat nedostatky vyplývající z přílišné mocenské nerovnosti mezi národy. Takovéto uspořádání, spojené s technickou, kulturní a peněžitou pomocí, musí poskytovat národům usilujícím o rozvoj nezbytnou podporu k tomu, aby mohly docílit přiměřený růst své ekonomiky.“²⁸³

Gaudium et spes je možno považovat za zlomový moment, kterým se postoj církve k OSN (jakkoli tato instituce není v žádné části explicitně jmenována) od pozice převažující skepse s umírněným uznáním pozitiv překlopil na opačnou stranu: převažuje pozitivní postoj, ve kterém je hodně silně přítomna realistická skepse

²⁸¹ *Gaudium et spes*, čl. 82.

²⁸² Srov. SKALICKÝ. *Radost a naděje*. s. 295; srov. *Gaudium et spes*, čl. 83.

²⁸³ *Gaudium et spes*, čl. 84; 86.

k účinnosti OSN či čistotě motivů jejích členských států.²⁸⁴ Ještě předtím, než koncil vyzývá ke spolupráci křesťanů s mezinárodním společenstvím, proto formuluje tento postoj, pojmenovává nedostatečnost dobových snah (a jak ukázala následující desetiletí, platnost této výpovědi trvá i nadále): „Světové i oblastní mezinárodní instituce, které již existují, se jistě velmi zasloužily o lidstvo. Představují první snahy o položení mezinárodních základů pro společenství celého lidstva, aby se tak vyřešily závažné otázky naší doby, totiž šíření pokroku po celém světě a zamezení válek v jakékoli podobě. Na všech těchto polích těší církev duch opravdového bratrství mezi křesťany a nekřesťany, který vede stále k novým a novým intenzivním pokusům o zmírnění nezměrné bídy.“²⁸⁵ Opatrné otevření se světu, z něhož číselně obezřetnost (v souvislosti s děním ve světě se velmi často ukázala být oprávněnou), bylo charakteristické i pro vývoj katolické církve po 2. vatikánském koncilu²⁸⁶ a je viditelné dodnes.

4.3.3. Druhý vatikánský koncil - shrnutí

Druhý vatikánský koncil tedy znamenal pro teologii lidských práv značný posun. Ačkoli žádný koncilní dokument explicitně nový přístup k lidským právům neřeší, celkový otevřený postoj sněmu otevírá problematiku i do dalších oblastí, zcela konkrétních, jako je narušování lidské důstojnosti, antisemitismus, genocida, diktatura, práva národů a menšin, nacionalismus, demografické problémy, občanský život a zodpovědnost, cenzura, deportace, zbrojení, mír, hospodářství a práce, solidarita, sociální jistoty a „další problémové okruhy bezprostředně související s ideou a uplatňováním všech generací lidských práv ze zorného úhlu nově vyvstávajících úloh v rámci pastorační činnosti církve a zodpovědnosti křesťanů ve světě.“²⁸⁷ Přitom koncil nevolí dřívější způsob anathematických výroků, naopak poprvé v církevní historii nutí k rozjímání formy pastorální konstituce s komentovaným názhledem situace ve světě s doporučením reflexe a dalšího postupu křesťanské rodiny.²⁸⁸

²⁸⁴ Srov. PESCH, *Druhý vatikánský koncil*. s. 332.

²⁸⁵ *Gaudium et spes*, čl. 84.

²⁸⁶ Srov. LACHKÝ, J. Lidské práva v slovenskej teológii. *Křesťanská revue* LXX, 3/2003, s. 77.

²⁸⁷ MORAVČÍKOVÁ. *Církev ...*, s. 132.

²⁸⁸ Srov. POJAVNIK, I. *Mysterium concilu*. Olomouc: MCM, 1998, s. 111.

Takový posun umožnil v pokoncilní době²⁸⁹ realizovat velmi praktická opatření a zabývat se velmi konkrétními případy porušování lidských práv v konkrétních místních církvích. Hovořit o tom budeme v kapitole, která bude pojednávat o činnosti papežské rady pro spravedlnost a mír *Iustitia et pax*.

4.3.3.1. Křesťanský personalismus

Nezanedbatelným plodem koncilu je důraz na křesťanský personalismus, myšlenkové hnutí 20. století, které zdůrazňuje jedinečnou hodnotu lidské osoby. Právě z ní vyrůstají lidská práva – kontextem pro jejich posouzení tedy není nahodilá, politicky navozená vnější situace, ale právě absolutní hodnota těchto práv a svědomí, které dává jednotlivci rozhodovací schopnost.²⁹⁰ Přítakání koncilu a aplikace personalistické myšlenky na vnější život i politickou výchovou znamenají významný signál světovému společenství, že katolické pojetí lidských práv se v podstatě neodlišuje od toho, které OSN formulovala ve Všeobecné deklaraci lidských práv.

Pavel VI. toto zásadní vyznění koncilu na závěr sněmu v prosinci 1965 komentoval takto: „Všechno toto bohatství nauky směřuje jen k jedné věci, sloužit člověku. Jedná se ovšem o každého člověka bez ohledu na jeho stav, bídu a potřeby. Církev se takto prohlásila za služebnici lidstva. (...) Myšlenka služby zaujala na sněmu hlavní místo. (...) Ať už se nikdy neprohlašuje za neužitečné náboženství jako je katolické, které na sněmu slavnostně, před celým světem znovu o sobě prohlásilo, že slouží a chce sloužit člověku. (...) Katolické náboženství je životem, protože popisuje podstatu života a jeho určení a dává životu opravdový smysl. Je životem, protože tvoří nejvyšší zákon života a nalévá do života onu zázračnou sílu, která, můžeme říci, jej tvoří božským.“²⁹¹

Tento komentář je současně velmi srozumitelným zdůvodněním zdánlivého myšlenkového obratu, který ve vztahu k lidským právům koncil v kontextu církevní nauky posledních dvou století učinil. Velmi důležitým faktorem tohoto vývoje je společenský kontext jednotlivých výpovědí²⁹². Teprve s jeho vědomím se musejí

²⁸⁹ Srov. RAHNER. Všeobecný úvod. In *Dokumenty ...*, s. 14-15: autor předmluvy k překladům koncilních textů vysvětluje, že jednou z charakteristik 2. vatikánského koncilu bylo dotvoření jeho nauky budoucí praxí.

²⁹⁰ Srov. DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 124.

²⁹¹ Srov. citaci papeže Pavla VI. In DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 202.

²⁹² Srov. SKALICKÝ, K. Lidská práva ve společenském kontextu jako hermeneutický problém. *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 5-6.

jednotlivé výroky posuzovat, bez něj dochází k dezinterpretacím a třeba k vyvolávání dojmu, že církev myšlenkově otáčí o 180 stupňů.

4.3.3.2. Vliv koncilu na současnost

Závěry 2. vatikánského koncilu rozhodujícím způsobem ovlivnily i současnou teologii, jejíž čelní představitelé (např. Walter Kasper nebo Joseph Ratzinger – pozdější papež Benedikt XVI.²⁹³) hovoří o sociální odpovědnosti víry. Tím také poskytují rozhodující argument proti rezignaci některých křesťanů na svůj vliv ve veřejném dění: „Elegantní úhybný manévr, jehož pokušení přece jen někteří křesťané rádi podléhají, je demaskován jako rezignace na důležitý rozměr víry a jako únik z morálních nároků, které s sebou křesťanství nese. Avšak tento únik není přípustný.“²⁹⁴

O podobné vyjádření nepřijatelnosti křesťanské rezignace na reakci vůči bezpráví usiloval i papež Jan Pavel II., který svým rozhodným hlasem na obranu konkrétních obětí totalitní zvláště často předstihl místní církve či disent a nakonec jeho příklad rozhýbal řadu aktivit na ochranu lidských práv, na jejichž počátku stáli právě křesťané.²⁹⁵ Tento papež označil koncil, jehož se sám zúčastnil, „velkým darem pro církve, pro všechny, kdo se ho zúčastnili. Je darem celé lidské rodině, každému z nás.“²⁹⁶ Podle minulého papeže je to právě zkušenost 2. vatikánského koncilu, která nasměrovala církve tak, aby kvalitativně rostl život společenství a Boží slovo se dostávalo světu. Koncilní dokumenty je podle Jana Pavla II. nutno i v pokoncilních desetiletích pečlivě uchovávat jako významný zdroj inspirace a bránit jejich scestným a účelovým výkladům – tento obecný výrok má zvláštní platnost v případě lidských práv, jejichž standardy, nahlížení lidskou rodinou i způsoby porušování se překotně vyvíjejí. Byl to právě 2. vatikánský koncil (a nejen jeho přímé výpovědi, ale celkové myšlenkové ovzduší), k němuž se Jan Pavel II. odvolával při poukazování na nepřijatelnost konkrétních válečných konfliktů, zejména v případě obou mezinárodních operací proti Iráku Saddáma Husajna (1991 a 2003). Východiskem jeho výpovědi o škodlivosti a nemorálnosti ozbrojené intervence (oproti mínění významné části veřejnosti, mezinárodního společenství a zejména v 90. letech i části církevních představitelů) byla slova koncilu o příkazu absolutního zavržení války

²⁹³ Srov. FIALA, P. *Katolicismus a politika*. Brno: CDK, 1995, s. 74.

²⁹⁴ Tamtéž.

²⁹⁵ Srov. SKALICKÝ. *Radost a naděje*. s. 42.

²⁹⁶ JAN PAVEL II. *Překročit práh naděje*. Praha: Tok, 1995, s. 142.

vzhledem k ničivé síle současných zbraní a konstatování, že válka není prostředkem k řešení mezinárodních konfliktů, nikdy něčím takovým nebyla a nikdy ani nebude.²⁹⁷

Koncil skončil proto, aby znovu začal – to je častá variace komentáře ke koncilu, který poukazuje na to, že teprve dopracováním v církevní praxi mohou ustanovení sněmu vejít do života a uplatnit se. Velký důraz se přitom v dnešní době hromadných sdělovacích prostředků klade na informovanost věřících o závěrech koncilu. Ani po více než 40 letech neztrácí platnost výrok Pavla VI. „čím více se hovoří o koncilu, tím lépe.“²⁹⁸ Z pohledu naší problematiky je důležité, že se podobné rozvíjení koncilních výpovědí začalo uskutečňovat už v době sněmu, jak vypovídají následující kapitoly o diplomatických námluvách Svatého stolce s OSN a návštěvě papeže Pavla VI. v sídle Spojených národů v New Yorku. S ohledem na zmíněnou souvislost jsou součástí velké kapitoly o 2. vatikánském koncilu.

4.4. Vatikán členem OSN

Také v době 2. vatikánského koncilu pokračovaly diplomatické námluvy, které by vedly k oficiálnímu zapojení Svatého stolce do struktur Spojených národů. Zájem přitom byl na obou stranách²⁹⁹, což asi nejvýmluvněji dokumentuje posun vztahu Vatikánu se společenstvím států oproti éře Pia XII. Svět uznával roli Vatikánu jako mluvčího nezanedbatelné části lidstva a současně elementu smíření mezi národy (karibská krize a zásah Jana XXIII. byly ještě v živé paměti.). Na druhé straně Svatý stolec se vzdal exkluzivity na vedení lidstva k míru, která byla patrná z uzavřeného pojetí Pia XII. Vlastní reflexí dospěl Jan XXIII. k závěru, že víc než on je právě OSN onou globální instancí, která by měla na prvním místě řešit konflikty a předcházet jim. Role papežství spočívá spíše v prvotním odstraňování příčin takového napětí, nevylučuje se ale, že také papežové příležitostně zasáhnou v případě nemožnosti jiného zásahu, jak tomu bylo v případě kubánské krize. Lze tedy hovořit o určité „dělbě úloh v oblasti dodržování lidských práv.“³⁰⁰

Posun ve vzájemných vztazích by patrně nebyl možný bez existence konstituce *Gaudium et spes*, a to nikoli kvůli jejím formulacím o potřebě mezinárodní autority a

²⁹⁷ Srov. PESCH. *Druhý vatikánský koncil*. s. 334.

²⁹⁸ Srov. citát In BEŇO. *II. vatikánský koncil*. s. 137.

²⁹⁹ Srov. RING-EIFFEL. *Weltmacht ...*, str. 132.

³⁰⁰ Tamtéž, s. 133.

povinnosti křesťanů spolupracovat s ní, ale především kvůli formulacím 76. článku, jimiž církve přestává trvat na jakémisi exkluzivním postavení v mezinárodních vztazích (nikterak tím ale nezpochybnila platnost uzavřených smluv na úrovni konkordátu). Koncil tak dal zelenou skutečné odluce moderního státu a současné církve, odluce, která tak jako tak už v mnoha státech probíhala.³⁰¹ Zřeknutí se privilegií, které lze interpretovat i jako víru koncilních otců, že církve nemůže hledat zastání u státních autorit, nastartovalo sblížení Svatého stolce a Spojených národů a umožnilo srozumitelnější kontakt dvou nezávislých autorit.

Zmíněná dělba úloh přivedla Vatikán dovnitř instituce OSN. Přístupová jednání však od samého začátku naznačovala, že Svatý stolec práv kvůli výše uvedeným důvodům nebude usilovat o řádné členství - tím by si totiž svázal ruce v tom smyslu, že by se musel stavět za rozhodnutí organizace, které často vzniklo na základě velmocenských nátlaků. Jak už bylo řečeno, plné členství svatého stolce by také nemuselo získat podporu Valného shromáždění - ke členství navíc vydávala doporučení Rada bezpečnosti OSN s právem veta stálých členů - tedy mj. Číny a SSSR³⁰². V roce 1963 se vatikánští diplomaté zúčastnili konference OSN ve Vídni, kde také jednali s představiteli komunistických států.³⁰³ Ti přijali s povděkem návrh, aby Vatikán měl ve Spojených národech statut „stálého pozorovatele“³⁰⁴ Vatikánská mise vznikla v roce 1964.³⁰⁵

Tato forma členství znamená, že Vatikán má řádný poradní hlas v plénu Valného shromáždění i právo delegace do příslušných výborů OSN - na rozdíl od řádných členů však nemá hlasovací právo, takže nemůže stvrdit například nasazení vojenských jednotek OSN do některé oblasti ani přidat svůj podpis pod znění některé z rezolucí. Na druhé straně mise stálého pozorovatele otevírá možnost relativně účinně ovlivňovat politiku Spojených národů, nemluvě pochopitelně o široké možnosti

³⁰¹ Srov. PESCH. Druhý vatikánský koncil. s. 328.

³⁰² Srov. UNSER. *Die UNO*. s. 409-410 (komentář k příslušným článkům Charty OSN).

³⁰³ Srov. LUXMOORE, BABIUCHOVÁ. *Vatikán...*, s. 224: zajímavostí tohoto jednání na vídeňské konferenci byla skutečnost, že se ho účastnil jako zástupce vatikánského státního tajemníka Agostino Casaroli, pozdější tvůrce tzv. Ostpolitik - vatikánské politiky ke komunistickým státům střední a východní Evropy.

³⁰⁴ Srov. UNSER. *Die UNO*. s. 77.

³⁰⁵ Status stálého pozorovatele získávají podle definice OSN (www.un.org) zpravidla nestátní entity s nadnárodním přesahem své činnosti. Stálým pozorovatelem je tak např. Africká unie, Commonwealth, Mezinárodní Červený kříž nebo Suverénní maltéžský řád. Stálým pozorovatelem při OSN je také např. Palestina, která ovšem usiluje o řádné členství, které Rada bezpečnosti zatím odmítá.

diskrétních diplomatických kontaktů v zákulisí jednacího sálu.³⁰⁶ V roce 2004 Valné shromáždění odsouhlasilo úpravu postavení vatikánské mise spíše v oblasti procedurální, zároveň potvrdila legitimitu této mise.³⁰⁷

Lze tedy říci, že vyjednáváním dosažený statut vyhovoval všem zúčastněným stranám - Vatikánu otevíral možnost ovlivňovat práci Spojených národů, na druhé straně mu ale nezavíral dveře pro realizaci vlastní politiky na ochranu lidských práv ve světě, zejména v okamžiku, kdy OSN nemohla - kvůli vysokému počtu členských zemí a názorových frakcí - pružně zaujmout účinné stanovisko a navrhnout řešení problému. Jak už bylo řečeno, o rehabilitaci pozice OSN v očích katolické hierarchie se postaral zejména papež Jan XXIII., samotná realizace vstupu Svatého stolce do Spojených národů pak byla dílem jeho nástupce - Pavla VI.

4.5. Papež před Spojenými národy

Zájem Vatikánu o zapojení ve strukturách OSN ovšem od začátku nebyl pouhou proklamací - důkazem je i návštěva papeže Pavla VI. bezprostředně po přijetí Vatikánu jako stálého pozorovatele OSN v jejím newyorském sídle³⁰⁸. Samotná cesta papeže přes oceán byla senzací - poprvé stanul papež na půdě Nového světa. Svět v té době sledoval se zájmem jednání 2. vatikánského koncilu - někteří jeho účastníci ze všech kontinentů byli členy papežova doprovodu.³⁰⁹ Shodou okolností se cesta Pavla VI. do New Yorku konala v době, kdy koncil projednával velmi citlivou, a pro mnohé účastníky koncilu osobně se dotýkající otázku války a míru. Jak podotýká Karel Skalický, projev Pavla VI., z něhož citujeme níže, „znamenal jakési potvrzení této organizace (OSN) ze strany církve a měl i rozhodující vliv na sněmovní rozpravy a na konečnou redakci kapitoly o válce a míru.“³¹⁰

Papež podnikal i další cesty mimo Řím - z hlediska ochrany lidských práv by byla zajímavá návštěva Polska v roce 1966 - u příležitosti milénia křesťanství v této

³⁰⁶ Srov. RING-EIFFEL. *Weltmacht ...*, s. 134.

³⁰⁷ Status, personální zastoupení i seznam vystoupení představitelů vatikánské mise In www.holyseemission.org

³⁰⁸ Cesta Pavla VI. do New Yorku se konala v říjnu 1965 - srov. RING-EIFFEL. *Weltmacht ...*, s. 135. V roce 1965, rok po otevření stálé mise v New Yorku otevřel Svatý stolec svůj úřad také v sídle OSN v Ženevě, kde mají centrálu zejména některé humanitární složky OSN, např. už zmíněná UNHCR.

³⁰⁹ Srov. tamtéž.

³¹⁰ SKALICKÝ. *Radost a naděje*, s. 190.

zemi, o niž velmi usiloval, ale z rozhodnutí komunistických úřadů z ní sešlo.³¹¹ Neméně zajímavé byly i jeho další realizované cesty, při kterých došlo k setkáním s představiteli dalších náboženství - většina z nich vedla mimo tradiční katolické oblasti a řada z nich do míst, kde tamní obyvatelé zápasili s chudobou a politickou nestabilitou (Uganda, Indie, Kolumbie aj.). „Pavel VI. chtěl tímto výběrem cílů svých cest bezpochyby zdůraznit univerzální charakter církve i svého úřadu. Papež už dávno nebyl vatikánským vězněm, jehož bylo možno spatřit pouze v Římě, třebaže systematicky začal pěstovat výjezdy ze svého sídla na apoštolské cesty až Jan Pavel II.“³¹²

Tyto cesty hrály velkou roli v přesvědčení veřejného mínění, že papež se stává kompetentní osobou k popisu aktuálních problémů světa i návrhu jejich řešení. I proto se při svém příchodu do jednacího sálu Valného shromáždění OSN 4. října 1965 v New Yorku dočkal mohutného a spontánního aplausu přítomných delegátů. Ty ihned po přivítání od generálního tajemníka Sithu U Thanta oslovil projevem, který lze bezesporu označit jako přelomový ve vzájemných vztazích Vatikánu a OSN.³¹³

Pavel VI. ve svém projevu zdůraznil, že hovoří jménem celé katolické rodiny, která zastupuje šestinu lidstva.³¹⁴ To mu dává oprávněnost - navzdory malé rozloze vatikánského státu, „předávat této nejvyšší instituci (OSN - pozn. FB) morální a slavnostní osvědčení.“³¹⁵ To byl diplomaticky velmi silný výrok - znamenal, že Vatikán svým připojením k OSN nepodřídil svůj hodnotový svět hodnotám Spojených národů a že si hodlá uchovat svou nezávislost světové morální autority. Současně deklaroval, že vatikánský vstup na půdu Spojených národů nesignalizuje ambice Svatého stolce být politickou autoritou a nehodlá nacházet řešení v politických strukturách. Chce pouze vytýčit priority, které mají řídit chod lidstva. Pavel VI. je vyjádřil lapidárně: „Už nikdy válku! Už nikdy válku! Mír, mír musí řídit osudy národů a celého lidstva!“³¹⁶

Jestliže papež hovořil o oprávněnosti církve hodnotit jednání OSN perspektivou katolických mravů, při svém newyorském projevu zároveň vysoce ocenil dvacetiletou

³¹¹ Srov. LUXMOORE, BABIUCHOVÁ. *Vatikán ...*, s. 227.

³¹² HALAS. *Fenomén ...*, s. 434.

³¹³ Během své cesty do Spojených států pronesl Pavel VI. více zásadních projevů, všechny včetně zmíněné řeči v OSN jsou ve světových jazycích na http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/index_ge.htm

³¹⁴ Jednalo se o zjevnou narážku na tehdy obvyklé výroky ze strany SSSR, že hovoří jménem šestiny lidstva.

³¹⁵ Srov. citát z projevu Pavla VI. In RING-EIFFEL. *Weltmacht ...*, s. 136.

³¹⁶ Tamtéž, s. 137.

činnost Spojených národů. Hovořil o ní jako o určitém odlesku Božího plánu s národy, jménem katolické církve shromážděné na 2. vatikánském koncilu ujistil o podpoře OSN, právě povzbuzení světových národů označil hlavním cílem své zámořské cesty³¹⁷. Pavel VI. jmenovitě poděkoval za Všeobecnou deklaraci lidských práv a nepřímo naznačil, že OSN může být díky materiálním možnostem a obecné podpoře výkonnou složkou v oblasti ochrany lidských práv ve světě. „Cítíme, že vy jste zde tlumočníky toho, co je nejvyššího v lidské moudrosti, co je, řekli bychom, skoro posvátného rázu“³¹⁸, uvedl papež Pavel VI. před Valným shromážděním OSN v New Yorku 4. října 1965.

4.6. Dozvuky papežovy návštěvy v OSN

Jak je obvyklé, světové velmoci interpretovaly řeč Pavla VI. po svém. Sovětský svaz v nich například spatřoval distanc Vatikánu od struktur NATO a od americké intervence ve Vietnamu.³¹⁹ Ve skutečnosti výzva nesměřovala ke konkrétnímu dění ve světě - byla, podobně jako encyklika Jana XXIII. *Pacem in terris*, která se dočkala podobné dezinterpretace, výzvou k obecnému řešení situace lidstva, které nekončí odstraněním konkrétního konfliktu či napětí, pokud nejsou odstraněny i jeho překážky - Pavel VI. nepřímo hovořil o tom, že nastolení míru závisí na odstranění mocenských ambicí, ziskuchtivosti či touze vládnout - právě tyto vlastnosti ovlivňovaly zahraniční politiku řad států.

Jak už bylo řečeno, Vatikán si od vstupu na půdu OSN sliboval také navázání diplomatických vztahů se zástupci velmocí. To se podařilo - důkazem bylo setkání Pavla VI. se sovětským ministrem zahraničí Andrejem Gromykem přímo na půdě OSN a v následujících letech také v Římě.³²⁰ Diplomacii Pavla VI. se také podařilo navázat diplomatické styky s 39 novými zeměmi - většinou se jednalo o nové africké a asijské státy vzniklé v důsledku dekolonizace, ale doplnilo je také několik jiných zemí, jako Kanada, Austrálie, Nový Zéland, Island nebo Kypr.³²¹ Výraznou oporou při jednáních byl Svatému stolci koncil, který formuloval nepřipustnost zjištěné motivace

³¹⁷ BRAUN. *Zur ethischen ...*, s. 38.

³¹⁸ Srov. citaci z projevu Pavla VI. In DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 147.

³¹⁹ Srov. tamtéž citáty komentářů ze sovětských deníků.

³²⁰ Srov. LUXMOORE, BABIUCHOVÁ. *Vatikán ...*, s. 223.

³²¹ Srov. HALAS. *Fenomén ...*, s. 435.

konkordátů, které nemají sloužit privilegovanému postavení církve v dané zemi, ale zejména k ochraně katolických věřících a garancím jejich svobody vyznávat víru a žít křesťanským životem.³²²

Určitým způsobem, byť za cenu kompromisů, se také dařilo k jednacímu stolu přivádět zástupce komunistických zemí střední a východní Evropy (ze sovětských satelitů udržoval Vatikán diplomatické styky od začátku 60. let paradoxně pouze s Castrovou Kubou). „Po návštěvě rumunského ministerského předsedy a ministra zahraničí v Římě v roce 1968 obnovil Vatikán diplomatické styky s Rumunskem.“³²³ Později se podařilo obnovit diplomatické styky také s Jugoslávií (příznačně se vždy jednalo o státy, které si udržovaly určitou nezávislost na Moskvě).

Všechny tyto kroky svědčily o tom, že svět přijal a uznal - byť mnohde s výhradami - kompetenci Vatikánu jako politicky legitimní jednotky. Bývalý český diplomat u svatého stolce František X. Halas o tom píše: „Počínaje pontifikátem Jana XXIII. a druhým vatikánským koncilem se Svatému stolci ve světě plném napětí vcelku dařilo hrát roli autority, se kterou se vyplatí pěstovat i styky i v jiné než ryze náboženské oblasti. O zvýšené vážnosti papežství a o dobrých kontaktech Vatikánu se světem nebo aspoň s jeho větší částí svědčil také další vzrůst výměn vzájemného uznání a misí mezi ním a státy, které předtím se Svatým stolcem diplomatické styky neměly.“³²⁴

Na druhou stranu realita tehdejšího světa ukazovala, že ani tento uznalý postoj většiny států k Vatikánu nemusí znamenat praktické projevy jeho autority - ve světě docházelo k válečným konfliktům, režimy porušující lidská práva udržovaly svou moc, nikterak neklesal počet obětí hladu či nemocí z bída. Přesto zapojení Vatikánu do světové politiky znamenalo minimálně znejistění dosud suverénních velmocí, a také malé krůčky k odstraňování drobných křivd.

Projev Pavla VI. v OSN měl – jak už bylo řečeno - vliv také na další průběh koncilní rozpravy o válce a míru v konstituci *Gaudium et spes*. Podle Karla Skalického pomohl významným způsobem ukončit nikam nevedoucí zdlouhavé debaty o legitimitě použití konvenčních či nekonvenčních zbraní apod.: „Papežův projev, jímž se tak rozhodně a bezvýhradně vyslovil pro mír a proti válce, znamenal

³²² Srov. PESCH. *Druhý vatikánský koncil*. s. 329: Autor se brání idealistickému vyznění tohoto sdělení, píše, že ani koncil nemohl v krátké době odstranit pokrytectví, se kterým se některé mezistátní dohody sjednávaly. Trend konkordátu bez privilegií se ale přece jen výrazně projevil.

³²³ LUXMOORE, BABIUCHOVÁ. *Vatikán ...*, s. 223.

³²⁴ HALAS. *Fenomén ...*, s. 434-435.

svým prorockým zápalem a dynamismem , jenž však neztrácí ze zřetele skutečný stav věcí, veliký pokrok vpřed oproti tápavému, nerozhodnému, statickému a příliš teoretickému znění páté kapitoly. Toto šťastné sloučení prorockosti horlící za lepší budoucnost s naprostou věcností, nikterak neopouštějící půdu neutěšené skutečnosti, bylo šťastným předznamenáním příštích rozprav, které by bez něho kdovíjak skončily.³²⁵

³²⁵ SKALICKÝ. *Radost a naděje*, s. 191.

5. Další koexistence Vatikánu a OSN

Vývoj v dalších letech ukázal, že Vatikán hodlá naplnit vlastní proklamace o odhodlání jít vlastní cestou v oblasti dohledu nad dodržováním lidských práv. Zapojení do struktur OSN tedy nebylo aktem spojení, ale spíše volného navázání. Delegáti Svatého stolce pracovali ve strukturách Spojených národů, pro vnější svět ale spíše nenápadně - rozhodně nikdy nevyvolali konfliktní situaci, přestože se OSN dostala nejménou do situace, kdy volila řešení stojící na hraně katolické morálky. V takovém případě ale zněl hlas Vatikánu samostatně - jako nezávislé autority.

5.1. Lidskoprávní úmluvy a deklarace OSN po roce 1964

Klíčový dokument OSN o lidských právech - Všeobecná deklarace lidských práv z roku 1948 - nebyla jediným dokumentem, kterým Spojené národy prosazovaly dodržování lidských práv ve světě. Je to přirozené, protože deklarace nestanovila státům závazky, ale vyhlásila všeobecné principy mezinárodního standardu lidských práv a interpretovala pojem lidských práv a základní svobody.³²⁶

Lze tak konstatovat, že v dalších letech po vyhlášení Deklarace je možno „pozorovat proces charakterizovaný tendencemi přecházet od abstraktních práv ke stále konkrétnějším, které jsou zakotvené v sociální a politické realitě. Směřování od přirozeně právní koncepce k holistickým výkladům lidských práv. Přejít od deklarování lidských práv k zakotvení jejich vymáhání a sankcionování jejich porušování. Posun od univerzálních lidských práv k regionálním, které berou do úvahy civilizační rozvoj konkrétního regionu, specifika a hodnoty četných kultur; od všeobecných listin ke specifickým skupinovým kategoriím; od individuálních ke

³²⁶ Srov. MORAVČÍKOVÁ. *Církev ...*, s. 49.

kolektivním či skupinovým právům a od expertního zabývání se lidskými právy k jejich široké implementaci.³²⁷

Zmíněný trend znamenal na půdě Spojených národů vznik mnoha konkrétních domluv, deklarácí a rezolucí, z nichž ne všechny měly obecný dopad na celou členskou základnu.³²⁸ U šesti z nich zřídily Spojené národy expertní orgány - státy, které příslušné úmluvy ratifikovaly, se zavazují, že ošetří legislativní podřízenost vlastního práva těmto expertním skupinám. Konkrétně se jedná o Mezinárodní úmluvu o prevenci a trestání zločinu genocidy (1948), Úmluvu o postavení uprchlíků (1951) s protokolem o postavení uprchlíků (1966), Mezinárodní úmluvu o odstranění všech forem rasové diskriminace (1967), Úmluvu o odstranění všech forem diskriminace žen (1979), Úmluvu o zákazu mučení a jiného nelidského a ponižujícího zacházení a trestů (1984), Úmluvu o právech dítěte (1989) a Mezinárodní úmluvu o ochraně práv všech migrujících dělníků a jejich rodinných příslušníků (1990).³²⁹

Vatikánská mise stálého pozorovatele už probíhala v době, kdy Spojené národy pracovaly na vzniku významných úmluv o ekonomických, sociálních a kulturních právech na jedné straně a občanských a politických právech (oba pakty uzavřeny v roce 1966³³⁰). Tyto pakty rozšířily výroky Deklarace o lidských právech a konkretizovaly je například na právo na přiměřenou životní úroveň, na práci a odpovídající mzdu za ni, právo účastnit se veřejného života a svobodně volit, právo na vzdělání, sociální zajištění, svobodu kultury a vědeckého pokroku a další konkrétní práva.³³¹ Jsou zřejmým vyjádřením posunu chápání lidských práv během necelých 20 let od vydání Všeobecné deklarace lidských práv – rozvoj sociálního státu vede k potřebě vyjádření příslušných práv a povinností, které se v době těsně poválečné nezdály být tak akutní.³³² Přinášejí také novou formu vyjadřování lidských práv – „už nejde o pouhou deklaraci, ale o postulovanou normu pro vnitřní

³²⁷ Tamtéž, s. 55.

³²⁸ Srov. *OSN: fakta a čísla*, s. 188: OSN hovoří o asi 80 dokumentech, jejichž vznik podnítila Všeobecná deklarace lidských práv.

³²⁹ Srov. tamtéž, s. 188-190.

³³⁰ Srov. Mezinárodní pakt o občanských a politických právech. In Adamus, V. *Mezinárodní dokumenty o lidských právech*. Praha: Linde, 2000, s. 40-85.

³³¹ Srov. tamtéž: článek 6 stanoví právo na život, čl. 18 rozšiřujícím způsobem hovoří o svobodě náboženského vyznání (například o svobodě rodičů vést děti k náboženství podle vlastního přesvědčení), čl. 23 stanoví právo na sňatek a založení rodiny, čl. 46 konstatuje, že nový pakt nelze v žádném z jeho bodů vykládat jako oslabení Všeobecné deklarace lidských práv, hlásí se tedy ke kontinuitě s ní.

³³² Srov. PUTZ, *Christentum ...*, s. 145-146.

zákonodárství těch členských států, které jej podepíší a ratifikují. Tím se uznává jejich všelidská platnost a poslání ke všem, jimž byla dosud upřena.³³³ Otevírají prostor pro další konkrétnější formulaci práv menších skupin lidstva.³³⁴

5.2. Nová reflexe lidských práv v dokumentech OSN

Konkretizace lidských práv ve zmíněných dokumentech také znamená, že nachází nižší politickou podporu oproti deklaraci, která státy k ničemu nezavazovala - zde je přímý požadavek na zahrnutí výpovědí dokumentů do vlastního právního řádu. Řada států také k ratifikaci dokumentů přistoupila po několikaleté úvaze, mnoho z nich potřebovalo k ratifikaci nejprve změnu systému vlády.³³⁵ V této oblasti lze také spatřovat význam vatikánské mise, která se snaží diplomatickým jednáním získat podporu těmto dokumentům - řada projevů papežů a dalších vatikánských hodnostářů se k nim hlásila a hlásí.³³⁶

Další desítky dokumentů jsou deklaracemi, které nezahrnují závazek zakotvit její požadavky v zákonném pořádku dotyčného státu, vyzývají však k účinné obhajobě uvedených práv v dané zemi. Deklarace jsou dalším rozšířením a konkretizací úvahy světového společenství o lidských právech. Je zřejmé, že Vatikán tento posun v duchu formulací *Gaudium et spes* či *Pacem in terris* přivítal. Se stejně kladným přijetím se u Svatého stolce setkal i výstup z vídeňské konference OSN o lidských právech v roce 1993. Tato deklarace mimo jiné uvádí, že „lidská práva jsou legitimním zájmem mezinárodního společenství. (...) Jsou univerzální, nedělitelná, vzájemně provázaná a související. (...) I když je nutné mít na zřeteli význam národních a regionálních specifik a odlišného historického, kulturního a náboženského prostředí, je povinností států, aby bez ohledu na ekonomický a kulturní systém prosazovaly a hájily lidská práva a svobody.“³³⁷

³³³ KOMÁRKOVÁ. *Původ lidských práv*. s. 139.

³³⁴ Podrobněji k oběma paktům, Úmluvě o právech dítěte a dalším dokumentům srov. BRIESKORN. *Menschenrechte*. s. 172 – 179.

³³⁵ Srov. OSN, *fakta a čísla*, s. 187: graf znázorňuje, jak se vyvíjela podpora jednotlivým úmluvám bezprostředně po jejich schválení a v roce 2000. I když v mezidobí došlo k nárůstu členských států OSN, je zřejmé, že o zvýšený počet podpisů v roce 2000 se postaraly zvláště země, které původní dohodu neratifikovaly.

³³⁶ Srov. archiv křesťanské tiskové agentury Zenit www.zenit.org.

³³⁷ OSN: *fakta a čísla*. s. 187.

Tuto formulaci lze označit za určité vítězství křesťanských hodnot ve světě. Zejména ze třetího světa totiž zaznívá kritika, že pojetí lidských práv ve Všeobecné deklaraci „příliš vychází z křesťanského étosu a nedostatečně odráží rozmanitost kulturního a společenského vývoje v různých regionech světa.“³³⁸ Tato diskuse ostatně pokračuje i v současnosti po teroristických útocích v roce 2001 ve Spojených státech a po zahájení vojenské operace USA a jeho spojenců v Iráku o dva roky později a možná povede k novému pojmenování lidských práv (i když v tomto případě předmět sporu spočívá spíše v pojetí války a míru, legitimacy ozbrojeného odporu apod.³³⁹ Vídeňská deklarace však potvrdila, že katolické chápání univerzality lidských práv je možné aplikovat na celé světové společenství jako nadnáboženskou hodnotu. Na druhou stranu ukázala také jistou bezmoc, s níž může sledovat porušování lidských práv, bez ohledu na souhlas, s nímž nejen západní svět ve Vídni přitakal myšlence, že požadavek účinné ochrany lidské důstojnosti je legitimní bez ohledu na kulturní prostředí každé země.³⁴⁰

5.3. Vatikán a Helsinský pakt

Jak už bylo řečeno, novým trendem v oblasti lidských práv po roce 1948 byla nejen jejich konkretizace, ale také regionalizace. Vznikaly smlouvy o ochraně lidských práv na jednotlivých kontinentech, například Meziamerická komise pro lidská práva s vlastním soudním tribunálem (1978). Už v roce 1950 dala Římská konvence vzniknout úmluvě evropských zemí také s haagským tribunálem pro lidská práva, proti jehož verdiktům se v jednotlivých zemích nelze odvolat.³⁴¹ Právě tyto regionální dohody mohly ve větší míře odrážet sociálně-kulturní situaci dané oblasti - v některých případech pak výpovědi paktů OSN zostřit, v jiných konkretizovat, v jiných nově interpretovat.

Mezi takové regionální projekty patří také vznik Konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě (KBSE). Iniciativy se v tomto případě chopil sovětský ministr zahraničí Andrej Gromyko, který požádal o podporu i Vatikán, jmenovitě jeho

³³⁸ UNSER. *Die UNO*. s. 5.1

³³⁹ Srov. CZEMPIEL. *Die Reform ...*, s.133-135.

³⁴⁰ Srov. BIRKE. *Das Problem ...* s. 21.

³⁴¹ Srov. MORAVČÍKOVÁ. *Cirkev*. s. 56-57.

vyjednavače ve východní Evropě Agostina Casaroliho.³⁴² Reakce Svatého stolce byla střízlivá, Pavel VI. dobře rozuměl motivům sovětských politiků, kterým ani tak nešlo o formulaci lidských práv, jako spíše o formální potvrzení stávajícího uspořádání Evropy, tedy vyjasnění vlivových sfér. Vatikán si ale zároveň nemohl dovolit ignorovat tuto příležitost, kdy se zástupci obou částí rozděleného světa jsou ochotni posadit k jednacímu stolu. Kardinál Casaroli v roce 1973 vystoupil s projevem na úvodním zasedání KBSE, jeho slova však ostře kontrastovala například s nadšením, které dříve projevovat Pius XII. vůči záměru sjednocení západoevropských zemí. Casaroli se omezil na upozornění, že porušování lidských práv kdekoli v Evropě povede dříve nebo později k závažným vnitřním nepokojům, které ohrozí mír mezi národy. Dodal, že Vatikán nicméně hodlá zachovat diskrétní odstup od problémů, které nespádají do jeho kompetence. Ochotně přitom podpoří každý pokus o sblížení obou stran.³⁴³

Skepsi vatikánských představitelů dal za pravdu další vývoj. V srpnu 1975 podepsaly členské země KBSE Závěrečnou dohodu, v níž mimo jiné uvedly, že jedním z principů, na kterých jsou založeny mezinárodní vztahy, je úcta k lidským právům a základním svobodám, včetně svobody myšlení, svědomí a náboženství či víry. Politický závazek východoevropských zemí však ostře kontrastoval se stavem zmíněných svobod v těchto státech a popřel tak samotný cíl úmluv, jimiž chtěly demokratické státy podmínit hospodářskou spolupráci s východem dodržováním základních lidských práv – ve skutečnosti si takto západ umyl ruce a vnitřně ospravedlnil ekonomické vazby na sovětský blok (které potřeboval stejně jako socialistické státy).³⁴⁴

Helsinský pakt ukázal nový trend v porozumění lidským právům – ta se v praxi některých zemí změnila v ryze politickou záležitost a ztratila tím zásadní složku přináležení každému člověku. Pakt i to, co následovalo, dobře dokumentoval začátek éry, ve kterých se lidská práva stávají municí v politických šarvátkách.³⁴⁵ Tato situace, jak nás poučuje každodenní dění, trvá dodnes: lidskými právy se šermuje, bije na poplach či ostouzí na úrovni politických proklamací a hlavně bez ohledu na skutečný stav lidských práv, tedy dodržování individuálních i společenských pravidel vůči každému jednotlivci. Stejným symbolem jako Helsinský pakt pro 70. léta může být

³⁴² Srov. LUXMOORE, BABIUCHOVÁ. *Vatikán ...*, s. 247.

³⁴³ Srov. tamtéž.

³⁴⁴ Srov. BIRKE. Das Problem ... In. ODERSKY. *Die Menschenrechte*, s. 21-22.

³⁴⁵ Srov. tamtéž.

pro – jak se zdá - nepoučitelnou současnost pořádání olympijských her v Pekingu a s tím spojené výroky i politické vazby.

5.3.1. Charta 77

Nejznámější opoziční reakcí proti tomuto výsměchu lidským právům byla československá Charta 77, která vlastní vládě i zahraničním pozorovatelům adresovala konstatování, že československá ratifikace Helsinských smluv a přijetí Mezinárodního paktu OSN o občanských a politických právech byly jen demonstrací pseudodemokracie v zemi, za níž se skrývá významné porušování lidských práv.³⁴⁶ Významný podíl na ní měl i katolický disent, který se významněji začal aktivizovat v pokoncilním období zejména s poukazem na fakt, že jestliže se československá společnost v období tzv. Pražského jara vyrovnávala se zločiny 50. let, jen nedostatečně a chabě přitom zmiňovala jednu z nejvíce postižených skupin – křesťany. Výsledkem těchto aktivit, které o desetiletí později byly jedním ze základů Charty, se stal zejména Otevřený list katolíků vězněných pro víru (1968) – stejně jako Charta poukazuje na nesoulad mezi ustanoveními a deklaracemi a každodenní praxí.³⁴⁷

Zpět k Chartě: jeden z někdejších signatářů, politolog Bohumil Doležal, ji dokonce označil za důsledek selhání OSN, která přijala namísto razantních opatření proti porušování práv v komunistických zemích nepříliš konkrétní dokument (řeč je o Mezinárodním paktu OSN o občanských a politických právech z roku 1966, který se stal o desetiletí později v souvislosti s helsinským procesem součástí československého právního řádu). Došlo tak k tomu, že stav lidských práv za železnou oponou se spíše zhoršil, ale socialistické státy měly lepší image, zatímco důvěra v akceschopnost Spojených národů znovu poklesla: „Mlhavé a dvojznačné formulace paktů (...) působily jako mocný podnět pro nejrůznější divoká emancipační hnutí, protože nabuzovaly dojem, že ta nejchudší společenství mají nezadatelné právo mít se bez všeho dalšího stejně dobře jako ta nejbohatší. Přímo se tu nabízelo

³⁴⁶ Srov. např. RIESE, H.P. *Charta 77 – Bürgerinitiative für die Menschenrechte*. Köln, Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1977, s. 13-38.

³⁴⁷ Srov. CUHRA, J. Dílo koncilové obnovy v kontextu státně-církevní politiky Pražského jara. In. FIALA, P., HANUŠ, J. (eds.) *Koncil a česká společnost*. s. 112.

demagogické zneužití. V podstatě šlo o kukaččí vejce, které do hnízda lidských práv vložili ruští komunisté, aby je učinili zároveň vymahatelnými i neuskutečnitelnými.³⁴⁸

Chartisté svým protestem chtěli ukázat také to, co tvrdil i koncil – že totiž idea lidských práv je nadřazena konkrétní legislativní úpravě, pokud ta se neřídí demokratickou legitimitou a dodržováním lidských práv, jde o špatnou úpravu. To, že se zčásti vědomě vydali k nespravedlivému stíhání tehdejší mocí, mělo ukázat její nekompetentnost pro stanovování principů, jimiž by se měla řídit společnost, tedy rozpor mezi skutečným obsahem a spravedlivou náplní předpisů.³⁴⁹ Zčásti to potvrzují i současné poznatky Ústavního soudu, který anuloval některé rozsudky v procesech s chartisty.

Ještě jednu důležitou otázku Charta 77 otevřela: v situaci, kdy proti sobě stál nejen režim (reprezentovaný státními institucemi a represivním aparátem), ale i jiná skupina občanů, jež se začlenila do režimních požadavků a nejen demonstrovala, ale z větší části snad i pociťovala spokojenost a žádné zásadní omezení svých práv, se ukázalo, že lidská práva nelze reflektovat jen na úrovni jednotlivce či skupiny obyvatel vůči státu, ale i na bázi vztahu jednotlivců a společenských skupin.³⁵⁰ Příklad Charty totiž ukázal, že mnohem zákeřnějším ukrajovatelem lidských práv – právě ve své nevědomosti a neúmyslnosti – může být nad sebeničemnější režim ona mlčící skupina. O rizicích, která souvisejí s oslabením smyslu pro lidská práva ještě bude řeč, příklad Charty 77 ukazuje – a dokazuje, že může mít velmi temné naplnění v praxi.

Vatikán po helsinském paktu ke KBSE značně ochladl, papež Pavel VI. zesílil své požadavky na ukončení pronásledování odpůrců režimu, zejména křesťanů a dalších věřících.³⁵¹ Epizoda byla dalším dokladem, že komunikace Vatikánu s komunistickou mocí³⁵² se do značné míry mýjí i tím, že obě strany vnímají lidská práva naprosto odlišně – v socialistických zemích zpravidla jako něco, co stát propůjčuje občanům, kteří si je musejí vysloužit například loajalitou a plněním hospodářských i sociálních závazků. Za to dostanou podle socialistické lidskoprávní teorie nejen přiznání těchto

³⁴⁸ DOLEŽAL, B. Co dneska zbylo z Charty 77. *Mladá fronta Dnes*, 6. 1. 2007, s. D5.

³⁴⁹ Srov. HOLLÄNDER. *Filosofie práva*. s. 38-39.

³⁵⁰ Srov. TROJAN. *Idea lidských práv ...* s. 244.

³⁵¹ Srov. tamtéž, s. 248.

³⁵² Ukázkou této komunikace s přepisem některých osobních i oficiálních rozhovorů srov. HALAS, F. X. Vztah státu a církve v Československu totalitního období ve světle vzpomínek kardinála Casaroliho. In FIALA, P., HANUŠ, J. (eds.) *Koncil a česká společnost*, s. 51-67.

„práv“, ale i jejich hmotné garance.³⁵³ Jak to vypadalo v praxi, mají ještě v živé paměti příslušníci tehdejší generace.

5.3.2. Církev a totalita – shrnutí

Helsinská zkušenost ukázala, že proklamace ve smlouvách jsou někdy v přímém rozporu s realitou, zejména v případě socialistických zemí, jejichž lidskoprávní uspořádání přímo diskriminovalo jednotlivé skupiny a pod heslem života budoucích generací v komunismu vlastně omezovala svobody všech obyvatel³⁵⁴. Nejen z důvodu Ostpolitik „se proto ukázala být užitečná autonomie, kterou si v oblasti dohledu na dodržování lidských práv Vatikán zachoval. Umožnilo mu to rozvinout pastorační strategii, o níž se dá hovořit jako o usvědčující – při ní se řeč o lidských právech stává požadavkem spravedlivé svobody pro všechny bez ohledu na hodnotovou orientaci a křesťané už neupozorňují pouze na křivdy, jichž se dostává jim, ale na nespravedlnosti vůči všem lidem, protože i u nich jde o nepřípustný zásah do řádu stanoveného Bohem, který všem přiznává práva člověka.“³⁵⁵

Patová situace souhlasu v maličkostech a drobných ústupků ovšem měla neblahé důsledky pro věřící za železnou oponou – ti stáli stranou této taktické hry, z níž pro ně vyplývala faktická bezmoc proti státní šikaně, silná izolace od zahraničí, rostoucí tlak ke kolaboraci. Jestliže *Gaudium et spes* a *Dignitatis humanae* formulovaly jakousi katolickou chartu lidských práv, pro věřící v komunistických zemích bylo nemožné nejen uplatňovat na státní moci jejich dodržování, ale často jen o závěrech koncilu vědět a ze samizdatových výtisků si je přečíst.³⁵⁶ Jestliže 50. léta znamenala ze strany Československa, Maďarska, NDR a dalších zemí otevřené nepřátelství k církvi včetně věznění a poprav jejích představitelů, byla 70. a 80. léta charakterizována nenápadným manévrováním, které však vztahy těchto zemí k Vatikánu a tím i postavení katolíků uvnitř učinilo podobně bezvýchodné.

³⁵³ Srov. KOMÁRKOVÁ. *Původ lidských práv*. s. 136-137.

³⁵⁴ Srov. BRACHT. *Die Idee ...*, s. 354.

³⁵⁵ Srov. SKALICKÝ. *Radost a naděje*. s. 37-38.

³⁵⁶ K závěru, že ve svobodném světě se vnitrocírkevní reformy i změna vnějšího působení církve prosazovaly rychleji, docházejí i editoři zde citovaného sborníku Koncil a česká společnost Petr Fiala a Jiří Hanuš, srov. jejich stať *Průběh a význam koncilních změn v katolické církvi v českém a moravském prostředí*. s. 175.

5.4. Vatikán v nesouladu s OSN

Konkretizace lidských práv ve světovém vývoji po Všeobecné deklaraci lidských práv přinesla ještě jeden problém: Zatímco na dřívější proklamativní a obecné verzi se zúčastněné strany zpravidla bez problémů shodly, zasazení obecných pojmů do konkrétních životních situací mnohdy přinášelo nedorozumění nebo přímé odmítnutí ze strany některých regionů. V muslimském světě zněly například nepřirozeně věty o ochraně ženy či dítěte, protože jejich postavení ve společnosti je jiné než v euroatlantické civilizaci, která měla na jednotlivé formulace největší vliv - a vnášela do nich dědictví vlastního křesťanského étosu. Pro další státy byly nepřijatelné třeba formulace o zacházení se zajatým protivníkem nebo o přijímání uprchlíků z jiných zemí. Přímá a každodenní zkušenost s daným problémem u nich vedla k označení formulací OSN jako nepřijatelných. Vzrostlo a stále roste volání po jakési interkulturní reflexi lidských práv.³⁵⁷

Jak už bylo řečeno, Vatikán jakožto nepřímý dárce hodnotového základu většinové formulace lidských práv zpravidla tyto interpretační problémy neměl. Následující dva příklady ale ukáží, že i Svatý stolec čas od času narazí na odlišnost chápání některému pojmu ve srovnání s OSN.

5.4.1. Vatikán a káhirská konference o obyvatelstvu

V roce 1994 svolaly Spojené národy konferenci o obyvatelstvu do egyptské Káhiry. Cílem jednání měla být především diskuse o řešení hlavních problémů souvisejících s růstem počtu obyvatel planety, jejich výživy a dalšího zabezpečení, stěhování, migrace a regulace.³⁵⁸

Vatikán spatřoval jako jedno z klíčových témat diskusi o nepřijatelnosti umělých potratů. Zmíněný rok 1994 byl Mezinárodním rokem rodiny a Svatý stolec velmi usiloval o to, aby podle jeho formulace nedocházelo ke zbytečným vraždám počatých, ale nenarozených dětí.³⁵⁹ Spojené národy však diskusi o interrupcích na konferenci vůbec nehodlaly vést jako nedostatečně všeobecnou. Vatikán proto

³⁵⁷ Srov. HÖFFE, O. Die Menschenrechte im interkulturellen Diskurs. In ODERSKY, W. (ed.) *Die Menschenrechte*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1994, s. 134-136.

³⁵⁸ Srov. UNSER. *Die UNO*. s. 97.

podnikl lobbying na vlastní pěst - diplomaté kontaktovali delegáty konference z dalších zemí, aby i oni vnesli požadavek jednání o potratech na káhirskou konferenci.³⁶⁰ Přineslo to mimo jiné velmi zajímavou diplomatickou rozpravu mezi Vatikánem a Spojenými státy.

I když k žádoucímu efektu nakonec nedošlo - o interrupcích se v Káhiře nejednalo, natož aby se podařilo prosadit mezinárodní úmluvu vedoucí k jejich zákazu - vatikánská angažovanost splnila svůj účel alespoň natolik, že problém byl otevřen uvnitř světového veřejného mínění.

5.4.2. Vatikán a pekingská konference o ženách

Druhý pokus o diskusi o potratech na půdě OSN Vatikán podnikl o rok později, v roce 1995, na konferenci o ženách v čínském Pekingu. Ani tentokrát se Svatému stolci nepodařilo k jednání prosadit debatu o případném zákazu umělého ukončení těhotenství, i tentokrát se ale podařilo otevřít velmi užitečnou diskusi světového veřejného mínění.

Do ní tentokrát Vatikán vnesl i další prvky - vedle káhirského požadavku na kodifikaci ochrany lidského života od početí teď přidal také církevní pohled na rodinu a manželství. Svět roku 1995 reagoval poněkud hystericky na snahy uzákonit nerozlučitelnost manželství a primární definici ženy jako rodičky a matky. Pekingská konference také ukázala, že se nůžky hodnotového světa katolické církve a sekularizované společnosti rozevřely, nadále ale spolu mohou komunikovat. I když totiž ochrana ženy a rodiny v podání Spojených národů uhýbá v očích katolické církve poněkud jiným směrem, není s jejím učením v zásadním rozporu, pokud OSN nezpochybňuje - což se neděje - práva katolické a jakékoli jiné církve zostřit tato pravidla pro vlastní dobrovolné věřící.³⁶¹

Tyto drobné nesoulady ukazují, že jakkoli si křesťanské pojetí lidských práv jako celku může činit oprávněné nároky na univerzalitu, v jednotlivých detailech se stává nikoli obecně sdílenou hodnotou, nýbrž poradním hlasem, který svět může, ale také

³⁵⁹ Srov. JAN PAVEL II. *Poselství k mezinárodnímu roku rodiny*. Praha: Sekretariát České biskupské konference, 1994.

³⁶⁰ REESE. *Im inneren ...*, s. 366.

³⁶¹ Srov. tamtéž, s. 368-369.

nemusí slyšet. Tato situace je ostatně dalším ospravedlněním vedení vlastní politiky Svatého stolce v oblasti lidských práv.

Spor o potraty ukázal i na další věc – někdy může dojít k velmi zásadnímu rozporu v pojetí lidských práv. Zde se střetávají dvě – církví prosazované právo na život a proti němu svoboda ženy rozhodnout se „o svém životě“. V této souvislosti je zajímavá připomínka, že o formulaci práva na život od početí se nejvíce zasloužilo osvícenství, jehož éra ho kodifikovala i v některých dobových právních rádech, např. v pruském všeobecném zemském právu.³⁶² Ukazuje to jednak vývoj ve vnímání lidských práv, jednak také obtížnost, s níž se v budoucnosti bude získávat všeobecný souhlas k některým formulacím.

5.5. Vatikánská politika na ochranu lidských práv

Druhý vatikánský koncil zakotvil závazek reformy vatikánské kurie³⁶³, kterou začal bezprostředně po skončení sněmu realizovat papež Pavel VI. Jedním z jejích výsledků byl v roce 1967 vznik papežské rady pro spravedlnost a mír, která je také známa pod latinským názvem *Iustitia et pax*³⁶⁴. Ta ve svém profilu deklaruje záměr dohlížet na zachovávání následujících tří vzájemně souvisejících hodnot ve světě: spravedlnosti, míru a lidských práv.³⁶⁵ Její činnost přitom probíhá nezávisle na jakékoli světské moci, vznik poboček v místních církvích umožňuje i regionální akceschopnost.³⁶⁶

³⁶² Srov. MAIER, H. Jsou lidská práva univerzální? In Hanuš, J. (ed.) *Křesťanství a lidská práva*. Praha, Brno: Vyšehrad, CDK, 2002, s. 101.

³⁶³ Srov. dekret 2. vatikánského koncilu o pastýřské službě biskupů v církvi *Christus Dominus*, čl. 9, 10. In *Dokumenty ...*: „Otcové posvátného sněmu si však přejí, aby se tyto úřady (římské kurie - pozn. FB) - které sice dosud poskytovaly římskému biskupovi a pastýřům církve výbornou pomoc - podrobily novému uspořádání, více přizpůsobenému potřebám doby, zemí a ritů, zvláště pokud jde o jejich počet, název, kompetenci, vlastní postup a vzájemnou koordinaci jejich práce.“

³⁶⁴ Srov. Motu proprio *Catholicam Christi ecclesiam* papeže Pavla VI. ke zřízení papežské rady pro spravedlnost a mír http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19670106_catholicam-christi-ecclesiam_lt.html.

³⁶⁵ Srov. profil papežské rady *Iustitia et pax* (na zmíněné stránce i další odkazy k její činnosti), srov. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_pro_20011004_en.html.

³⁶⁶ Radu *Iustitia et pax* vede při České biskupské konferenci pražský světící biskup Václav Malý. Česká rada vydala dokumenty například s požadavkem důstojných pracovních podmínek pro zaměstnance velkých

Rada *Iustitia et pax* může do veřejného povědomí vnášet vatikánské priority v oblasti lidských práv nebo skutečnosti, které světové společenství podle názoru apoštolského stolce nedostatečně akcentuje - zpravidla se jedná o případy porušování náboženské svobody. Představitelé rady také mohou vyvíjet tlak v oblastech, kde OSN z důvodu rozložení politických sil zasahovat nemůže - typickým příkladem je Čína a povážlivý stav svobod místních obyvatel, který ale z důvodů obrovského ekonomického potenciálu nejlidnatější země světa není příliš taktické zmiňovat. Vatikánská ekonomika nečeká na injekce kontraktů v Číně, může si proto dovolit kritické vystoupení proti Pekingu. Současný (2007) předseda rady, kardinál Renato Martino (shodou okolností bývalý šéf vatikánské delegace při OSN) i další představitelé rady, na svých zahraničních cestách jednají s diktátory i s představiteli demokratických států a poukazují na drobné i závažné porušování lidských práv. Těmi může při současném velkém rozptylu být jak mučení při policejních výsleších, tak nedostatečná lékařská péče o pracovníky v těžkém průmyslu, byrokratické průtahy při přijímání uprchlíků, vyděračská finanční politika vůči drobným zemědělcům, sterilizace příslušnic národnostních menšin a další. Tradiční aktivitou rady *Iustitia et pax* je snaha o odstranění trestu smrti z právních řádů světových států, jedním z jejích výrazů byl protest kardinála Martina k odsouzení bývalého iráckého diktátora Saddáma Husajna na šibenici.³⁶⁷

5.5.1. Příklad - dokument proti obchodu se zbraněmi

Příznačné pro dokumenty rady *Iustitia et pax* je snaha o maximální konkrétnost se současným zasazením problematiky do obecné církevní nauky. Vyplývá to ze samotného rozvoje problematiky lidských práv, kterou už nelze formulovat jen obecnými, dávno vyslovenými a stále platnými zásadami. Tak jako se v posledních desetiletích strmě vyvíjí lidstvo po technické stránce, přicházejí stejnou, ne-li vyšší

obchodních řetězců nebo s podporou zákona o ekonomickém zvýhodnění firem, které používají ekologicky nezávadné prostředky nebo technologie. Česká rada se také nadnárodně angažuje ve prospěch pronásledovaných odpůrců totalitních režimů, zaměřuje se zejména na Kubu, Bělorusko a národnostní menšiny v Moldavsku. Zprávy o jednotlivých počinech rady lze najít v servisu tiskového střediska České biskupské konference na adrese tisk.cirkev.cz.

³⁶⁷ Prohlášení předsedy rady *Iustitia et pax*, kardinála Renata Martina viz http://212.77.1.245/news_services/press/vis/dinamiche/d5_fr.htm.

rychlostí etické problémy, k nimž církve v duchu svého přesvědčení má zaujímat stanovisko.

Jako příklad lze uvést etickou reflexi mezinárodního obchodu se zbraněmi z roku 1994.³⁶⁸ Zabývá se problémem, který řeší mezinárodní společenství vlastními opatřeními³⁶⁹ a reagují na něj i nevládní organizace.³⁷⁰ Církve to doplňuje vlastním textem, jehož forma vystihuje způsob křesťanské angažovanosti na obranu lidských práv, v tomto případě na odstranění jedné z příčin porušování lidských práv – nevolí formu právního dokumentu ani kodexu, nevede kampaň, ale ukazuje cíle a možné prostředky na odstranění nesprávného přístupu. Nevyhýbá se přitom kritice existujících opatření³⁷¹ a vyzývá k převzetí odpovědnosti zvláště bohaté demokratické státy a jmenovitě země skupiny G8, které by měly učinit přítrž dodávkám zbraní do zemí s nedemokratickými systémy, popřípadě extrémistickým skupinám.³⁷²

Dokument se zároveň brání pacifistickému tónu, odkazuje na principy spravedlivé obrany i extrémní chudobu ve třetím světě, která vede k válkám³⁷³. Celý text ukazuje způsob, jakým napříště katolická církev má vystupovat na obranu lidských práv – konkrétním rozpracováním jednoho z mnoha problémů v oblasti lidských práv, s ukotvením v morálním učení katolické církve a jeho aplikací na určitou situaci lidstva. Je zřejmé, že se dá v mnoha oblastech (i v tomto případě obchodu se zbraněmi) očekávat změna této situace, která může některé výpovědi textu relativizovat. To však neumenšuje význam těchto textů, který spočívá hlavně v hlasu církve na obranu před porušováním lidských práv.

5.5.2. Regionální aktivita *Iustitia et pax*

³⁶⁸ Srov. ETCHEGARAY, R., MARTIN, D. (papežská rada *Iustitia et pax*). *Der internationale Waffenhandel. Eine ethische Reflexion*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1994.

³⁶⁹ Srov. např. zprávu o lidském rozvoji a plnění rozvojových cílů ze rok 2005 In <http://hdr.undp.org/reports/global/2005/>.

³⁷⁰ Srov. např. kampaň Amnesty international Zbraně pod kontrolu In <http://www.amnesty.cz/info.php?sec=10&art=111>.

³⁷¹ Srov. *Der internationale ...*, s. 31.

³⁷² Srov. tamtéž, s. 32.

³⁷³ Srov. tamtéž, s. 9-11.

V souladu s principem subsidiarity vznikaly rady *Iustitia et pax* při místních církvích, často jako součást biskupské konference. Tyto rady mají reagovat především na regionální těžkosti, jejich představitelé ale mohou a mají poukazovat i na problémy mezinárodní i celosvětové, zvláště mají-li ze své osobní či národní zkušenosti k nim blíže než Řím.

Příkladem může být iniciativa předsedy rady *Iustitia et pax* při České biskupské konferenci Václava Malého proti stíhání oponentů kubánského prezidenta Fidela Castra, jehož justice v roce 2003 odsoudila skupinu disidentů k dlouholetým trestům vězení. Prohlášení české rady *Iustitia et pax* mělo svou legitimitu jak kvůli zkušenosti našeho národa s komunistickou diktaturou, tak i s osobní zkušeností Václava Malého s nespravedlivým stíháním. Dokument končí slovy: „Jsme římskokatoličtí křesťané usilující v duchu Kristova evangelia o spravedlnost a mír u nás i ve světě. Podle Ježíšovy výzvy chceme vždy stát na straně těch, kterým je ubližováno a kteří jsou nespravedlivě pronásledováni. To je i případ zadržovaných a odsouzených kubánských občanů.“³⁷⁴

Podobně reagovala (po osobním seznámením se situací) česká Rada i na situaci v dalších komunistických nebo postkomunistických zemích, například v Číně, Bělorusku či Moldávii. Do pozadí se ale nedostávala ani domácí témata, jako pracovní podmínky zaměstnanců obchodních řetězců, zadlužování domácností, postoj společnosti k obětem domácího násilí a další.³⁷⁵

5.5.3. Kompendium sociální nauky církve

Důležitým počinem rady *Iustitia et pax* v posledním období byla příprava kompendia sociálního učení katolické církve. Dokument schválila na svém celosvětovém římském zasedání na podzim 2004.³⁷⁶ Formuluje priority katolické

³⁷⁴ *Výzva české Rady Iustitia et pax prezidentu Castrovi, 15.4. 2003* In <http://tisk.cirkev.cz/z-domova/vyzva-ceske-rady-iustitia-et-pax-prezidentu-castrovi.html>.

³⁷⁵ Srov. <http://tisk.cirkev.cz/vysledky-vyhledavani.html?query=Iustitia+et+pax>.

³⁷⁶ Srov. např. *Kompendium der Soziallehre der Kirche*. Freiburg: Herder, 2006. Česká verze by měla vyjít během roku 2007, na stránkách www.vatican.va je dokument v dalších jazykových verzích. Od léta 2007 se Kompendiu věnuje seriál české redakce Redakce Vatikán, posluchači se mohou s dokumentem seznámit díky

církve v oblasti dohledu nad společenským životem. Podle očekávání přijal trend dokumentů OSN po Všeobecné deklaraci lidských práv: zabývá se velmi konkrétními problémy (např. boj proti chudobě, rozvoj národů, ochrana životního prostředí apod.), jmenuje je termíny, které jsou dnešní generaci srozumitelnější, rozvíjí dosavadní nauku a také kodifikuje vlastní, téměř čtyřicetiletou činnost na poli ochrany lidských práv. Kompendium je koncipováno jako souhrn dosavadní sociální nauky církve, neformuluje tedy novou nauku, ale sumarizuje podstatné výpovědi dosavadních dokumentů, v případě problematiky lidských práv to jsou zejména sociální encykliky a dokumenty 2. vatikánského koncilu. Velmi obsáhle hovoří o jednotlivých aspektech společenského života, na němž se podílejí křesťané – o otázkách práce, rodiny, vzdělání, lékařské péče, životního prostředí a dalších.

Z pohledu problematiky OSN jsou zajímavé kapitoly vyjadřující se k mezinárodnímu společenství, zejména připomínka, že církev jako nadnárodní společenství je významným ukazatelem cesty k vytvoření skutečně akceschopného orgánu, který chrání všechny obyvatele planety.³⁷⁷ Připomíná, že světové společenství artikuluje zájmy celého lidstva a zastupuje jakýsi vyšší zájem, jemuž může například ustoupit národní suverenity (čl. 435). Ochrana lidských práv je jednou z hlavních náplní světového společenství (dokument kategorizuje práva do tří stupňů, jak je popsáno v kapitole 6.2.), což předurčuje základní požadavek na OSN – „musí být chápána jako univerzální veřejná autorita na ochranu práva, spravedlnosti a bezpečnosti (...) nikoli jako globální superstát.“³⁷⁸ Velmi výstižný pro hodnocení postoje Vatikánu ke světovému společenství je článek 444, kterým se církev hlásí ke svému podílu na činnosti OSN v oblasti ochrany lidských práv, pomoci potřebným a světového rozvoje. Kompendium také opakuje, že lidská práva nejsou podložena žádnou veřejnou mocí, ale vycházejí z lidské přirozenosti předané Božím stvořením. Taková práva jsou „univerzální, nedotknutelná, nezczitelná a neměnná.“³⁷⁹

Církev oceňuje založení OSN v roce 1945 a hovoří o něm jako o specifickém nasměrování cesty lidské rodiny směrem k autentické mezinárodní společnosti (srov. čl. 440), všímá si tragické zkušenosti 2. světové války, která identifikovala jednotlivé

přehledu jednotlivých kapitol (včetně deváté, která pojednává o mezinárodním společenství a potřebě jeho reformy), který připravuje český velvyslanec u Svatého stolce Pavel Jajtner.

³⁷⁷ Srov. tamtéž, čl. 432.

³⁷⁸ Tamtéž, čl. 441.

³⁷⁹ Tamtéž, čl. 153.

faktory obnovy mezinárodního řádu – svobodu jedinců i národů, ochranu menšin a přírodního bohatství, plán na odstranění chudoby a v neposlední řadě mechanismy na odstranění náboženské diskriminace (čl. 438).

Jak už bylo řečeno, ze samotného zaměření Kompendia nelze očekávat množství nových zásadních výroků nebo dokonce obrátů dosavadní nauky, jejímž souhrnem dokument ve skutečnosti je. Chvályhodná je však tendence dosavadní nauku vnímat v kontextu aktuálního dění, proto v článku 442 zaznívá vědomí o důsledcích globalizace a potřebě definovat morální rozměr ekonomických, politických či kulturních procesů současného světa. V Kompendiu dokonce najdeme osten výčitky k neefektivnímu způsobu práce mezinárodního společenství, když píše o nezbytnosti „předpokladu překonání politické rivality a zřeknutí se veškeré touhy po manipulaci s organizacemi, které mají sloužit obecnému dobru, ve smyslu nastolení vyššího stupně mezinárodního pořádku.“³⁸⁰ Funkce společenství je pak dohlížitelská a má na starosti ochranu spravedlnosti zejména před možnou svévolí držitelů moci.

V oblasti lidských práv Kompendium (znovu v souladu s dřívějšími výroky Vatikánu) pozitivně hodnotí úlohu nevládních organizací a občanské společnosti (čl. 443), mezinárodní společenství pak vyzývá k účinné spolupráci s tímto sektorem. Vlastní úlohu v oblasti nejen lidských práv, ale soužití světového společenství vůbec, definuje Kompendium v člancích o diplomatické roli Vatikánu a jeho právech vystupovat jako legitimní aktér mezinárodních vztahů.

Jako celek ukazuje Kompendium sociální nauky církve posun, k němuž dospěla celá debata o lidských právech. Ta se stávají stále precizněji a konkrétněji formulovaná (srov. čl. 244-245 o důstojnosti a právech dětí, na jiném místě o právech jednotlivých aktérů na pracovním trhu apod.) a církve se podílí na jejich formulaci ve světovém společenství, její hlas může být o to cennější, že je nezávislá a autonomní na jakémkoli politickém či hospodářském systému.³⁸¹

5.5.4. *Iustitia et pax* – závěr

Radu *Iustitia et pax* tedy můžeme chápat jako vlastní vatikánskou obdobu komise OSN pro lidská práva. Její vznik také mimo jiné umožňuje Vatikánu účinněji realizovat přímou humanitární či finanční pomoc do regionů, jejichž obyvatele sužuje

³⁸⁰ Tamtéž, čl. 442.

³⁸¹ Srov. tamtéž, čl. 424-425.

nedostatek či násilí (ta se realizuje prostřednictvím papežské charitativní rady *Cor unum* - i ona je dědictvím pokoncilní reformy vatikánské kurie). Prostřednictvím rad *Iustitia et pax* v místních církvích pak Vatikán dostává nezkrácené informace o stavu lidských práv na celém světě a může tak efektivněji připravovat další kroky. Kompendium, o němž pojednávala předchozí kapitola, popisuje některé výzvy, s nimiž se musí současná debata o lidských právech vypořádat – jedná se například o kategorizaci lidských práv, pokus o jejich univerzální pojmenování, problém vymahatelnosti práv, otázku povinností spojených s právy a další. Podrobněji o nich pojednává 6. kapitola této práce.

5.6. Činnost vatikánské delegace při OSN

Vatikán se pochopitelně při formulování svých lidskoprávních priorit snaží využívat nástroje, který na půdě OSN má – tedy svou stálou pozorovatelskou misi.³⁸² Ze seznamu intervencí v posledních letech vyplývá, že se zastoupení Svatého stolce snaží o vnesení svého hlasu do velmi širokého spektra problémů.

Ačkoli nejvíce viditelné bylo tlumočení snah papeže Jana Pavla II. na zabránění invaze do Iráku v roce 2003, v dokumentech lze najít i vystoupení stálého pozorovatele OSN k otázkám boje proti nákaze virem HIV, obchodu s lidmi, k záležitosti klonování, péče o migranty nebo vzdělávání.

Velmi zřetelně se zde odráží étos 2. vatikánského koncilu a koncepce Jana XXIII. rozvinutá i dalšími papeži, že totiž rozvoj lidského společenství závisí na rovnosti všech lidí, solidaritě a spravedlnosti pro všechny obyvatele planety – to zároveň vede ke sledování celého komplexu problémů a také stanovení práva na pokrok.³⁸³

Současnou symbiózu Vatikánu a světového společenství dobře odráží citát z poselství papeže Benedikta XVI. ke světovému dni míru 1. ledna 2006 s názvem V pravdě je pokoj³⁸⁴: „Mezinárodní společenství formulovalo všeobecná lidská práva, aby se pokud možno co nejvíc omezily zhoubné následky války, především pro civilní

³⁸² následující popis činností vychází z dokumentů na stránkách vatikánské mise www.holyseemission.org.

³⁸³ Srov. PUTZ, *Menchenrechte* ..., s. 238: komentář k římské biskupské synodě z roku 1971 a souvislostech s dokumenty OSN na toto téma.

³⁸⁴ Srov. Poselství papeže Benedikta XVI. k oslavě světového dne míru 1. ledna 2006. In *Acta České biskupské konference*. Praha: Česká biskupská konference, 2006, s. 7 – 15.

obyvatelstvo. Při mnoha příležitostech a mnoha způsoby vyjadřoval Apoštolský stolec – vycházející z přesvědčení, že také ve válce existuje pravda míru – podporu těmto lidským právům a vyzýval k jejich dodržování a rychlému uskutečňování. Mezinárodní lidská práva můžeme chápat jako nejšťastnější a nejúčinnější způsob vyjádření oněch požadavků, které vyplývají z pravdy míru. (...) S vděčností myslím na mezinárodní organizace a na všechny, kdo se neúnavně zasazují o prosazování mezinárodních lidských práv.³⁸⁵

6. Legitimita vatikánské angažovanosti v oblasti lidských práv

Při vatikánské snaze o diskusi v oblasti lidských práv často zaznívala ze strany světových mocností námitka, že Svatý stolec není oprávněn do těchto ryze politických záležitostí zasahovat. Katolická hierarchie se má starat o ryze náboženské záležitosti a nevstupovat do politického dění. Vatikán při své angažovanosti o stav lidských práv tak musí současně sledovat dva aspekty: jednak samotný věcný obsah námitky či návrhu, jednak také obhájení vlastní pozice při vstupu do dialogu. Druhý aspekt je o to složitější, že obecně svět vnímá jako jistý anachronismus spojení náboženské a politické funkce, kterému by spíše svědčil formální obsah (jako je tomu například v případě britské královny). Množí se také námitky, že si tímto způsobem chce katolická církev vytvořit jakousi exkluzivní pozici

³⁸⁵ Tamtéž, s. 10.

mezi světovými náboženstvími. Jak se vypořádat s argumentem, že jiná světová náboženství ani jiné křesťanské církve nemají ve světě zdaleka takový vliv a navíc ho ani nepožadují?

Na druhou stranu je třeba vzít v potaz argument, podle něž byla církev od svého vzniku společenstvím, které vnášelo nové standardy v pojetí lidských práv (srov. postoj k chudým, solidaritu, např. Sk 4,32; 4,44), a i při odhlédnutí od debaty o kořenech lidských práv nepochybně přispěla k jejich současné formulaci v moderním světě.³⁸⁶

Platí také poznatky papežů 20. století – mlčení k otázkám lidských práv přináší církvi škodu (Pavel VI.), v nasazení pro lidská práva církev vykonává svůj úkol ochrany bezbranných a neprivilegovaných, osvědčuje svou úlohu morální autority (Jan Pavel II.)³⁸⁷, obhajoba lidských práv je jedním z výrazů bliženecké lásky, která je základním imperativem křesťanství (Benedikt XVI.).³⁸⁸ Druhý vatikánský koncil formuloval, že se církev vyjadřuje ke společenským záležitostem, „vyžadují-li to základní práva lidské osoby nebo spása duší.“³⁸⁹ Katechismus katolické církve k tomu na základě reflexe předchozího teologického vývoje podotýká: „V řádu morálky má jiné poslání než politická moc: církev se zajímá o časné stránky obecného dobra, nakolik jsou zaměřeny na svrchované Dobro, náš poslední cíl. Snaží se oživit správné postoje k pozemským statkům a ve společensko-hospodářských vztazích.“³⁹⁰

6.1. Církev porušující lidská práva?

Katolická církev při svých iniciativách na ochranu lidských práv může počítat s odporem určité části veřejnosti, která právě církvi klade za vinu zásadní porušování lidských práv v minulosti. Úkolem současné reflexe lidských práv tedy není jen nahlížení současné situace, ale také hodnocení minulých kroků včetně přiznání dílčích omylů.

³⁸⁶ Srov. ANGENEND, A. *Toleranz und Gewalt*. Münster: Aschendorff Verlag, 2007, s. 132-133.

³⁸⁷ Srov. PUTZ, *Menschenrechte ...*, s. 183.

³⁸⁸ Srov. encyklika papeže Benedikta XVI. *Deus caritas est*. Praha: Česká biskupská konference, 2006.

³⁸⁹ *Gaudium et spes*, čl. 76.

³⁹⁰ *KKC*, čl. 2420.

Je přitom nezbytné zdůraznit, že dějiny církve úzce souvisejí s dějinami ochrany lidských práv. Byl to apoštol Pavel, který formuloval do značné míry revoluční výrok o rovnosti všech lidí (srov. Gal 3,26-29), bylo to společenství prvotní církve, které aplikovalo odkaz Kristovy humanity (srov. Jan 17, 20-26). Odlesk toho řádu nacházíme i na prvotních církevních sněmech, např. ve výroku sv. Leandra na 3. koncilu v Toledo (589): „Vědouc, jak je sladká láska a jak je milá unie, ty, Církví, kážeš jenom jednotu národů a vzdycháš jenom po sjednocení kmenů. Přirozený řád, pocházející od těchže lidí, chce, aby všechny národy se sjednotily ve vzájemné lásce.“³⁹¹ Mikuláš I. ve své bule *Ad consulta vestra* určené Bulharům výslovně zmiňuje zákaz nucení ke křtu a s ním spojuje zákaz mučení.³⁹² Po několika staletích se k této formulaci aktivní ochrany náboženské svobody připojuje Benedikt XIV. instrukcí *Postremo mense* (28.2. 1747).³⁹³

Tato přihlášení se ke Kristovi a tradici prvotní církve v oblasti lidských práv se ve středověku stane obdobím prvních pokusů o kodifikaci těchto zásad: „Katolická teologie se stane obhájkyňou mezinárodního práva. Podle vývodů plynoucích z této přirozené morálky svatý Tomáš Akvinský ve XIII.století naznačí, že existuje jistá *společná morálka lidského pokolení*, z níž se dá vyvodit touha všeho lidstva po sdílení společného přirozeného blaha.“³⁹⁴ Tato implikovaná univerzalita lidských práv dala nedlouho poté, v době zámořských objevů a expanzí do dosud neznámých regionů, vzniknout v prostředí španělské teologie (Suarez, Vitoria) prvním pokusům formulovat nadnárodní fundament lidských práv závazný bez ohledu na národní příslušnost a stav.³⁹⁵

Zároveň je ale třeba i čelit námitkám na postup církve v otázkách otroctví, inkvizice, rovnoprávnosti žen či domorodců a dalších. Ačkoli ne každá jednotlivá aktivita církve odpovídala výše popsaným idejím, lze říci, že to byla právě katolická etika, která se během staletí zasloužila o výrazný posun k napravení nespravedlivého pojetí. Církevní dokumenty minulosti ukazují, že problém nespočíval ani tak v absenci zmínky o právech, ale spíše v dodržování ustanovení. Nepřijatelnost otroctví a nutnost osvobození otroků například zmiňuje Jan VIII. už

³⁹¹ LEANDER. *Homilia in laudem Ecclesiae*, P.L. LXXII, 895.

³⁹² DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, J. *Enchiridion symbolorum definitiorum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg: Herder 1991 (DS), DS 647 – 648.

³⁹³ Srov. DS 2552-2554.

³⁹⁴ DE LA CHAPELLE. *Církev...*, s. 67-68

³⁹⁵ KRAUSS, Die Entwicklungsenzyklika ..., s. 51

v roce 873 v dopisu sardinské církvi *Unum est*³⁹⁶. V roce 1520 píše Lev X. v bule *Exsurge Domine* výslovně: „Upalování heretiků je proti vůli Ducha.“³⁹⁷ Je třeba se ztotožnit s duchem dokumentů 2. vatikánského koncilu, v nichž nacházíme omluvy za jednotlivé nespravedlnosti spáchané nesprávným a účelovým výkladem církevního učení některými členy katolické církve nebo kýmkoli jiným, aniž by se tomu církve snažila zabránit³⁹⁸, tak i přihlášení se k dvoutisícileté tradici ve službě lidstvu.

Podle Boženy Komárkové mohou být minulé problémy na poli lidských práv důsledkem nevhodného charakteru státu, který při určité formě lidská práva porušuje sám o sobě – jedná se o takový stát, který svými zájmy měří hodnoty dobra a zla a dopouští se jakéhokoli duchovního násilí vůči obyvatelům: „Lidská práva nejsou také možná ve státě, který se pokládá za výkonný orgán institucionalisované religiosity, počítaje v to i soudobé politické ideologie. Jedním z takových příkladů je středověký stát v poměru k církvi. Analogií je stát nacistický, jenž chce být funkcí rasové a národní duše, jinou analogií je stát komunistický, jenž se cítí orgánem jemu nadřazené, universálně platné ideje socialismu.“³⁹⁹

6.1.1. Polopravdy a mýty

Je zjevné, že nespravedlivé násilí aplikované v minulosti z pseudonáboženských důvodů (ostatně v mnoha částech světa k takovým skutkům stále dochází a jen v menší míře na nich podílí křesťanští fundamentalisté) mělo oporu v nízkém povědomí lidských práv, především základního principu nedotknutelnosti osoby. Více než Ježíšův milosrdný postoj k cizoložné ženě (Jan 8,1-11) převládlo, a to zejména ve státních zákonících, doslovné uplatnění třeba úryvku z 2. knihy Mojžíšovy „čarodějníci nenecháš naživu“ (Ex 22,17). Církvi nelze přiřknout jednoznačnou odpovědnost za tyto děje, je možno ale konstatovat, že neučinila vše na odvrácení tohoto zásadního porušování lidské důstojnosti.⁴⁰⁰

³⁹⁶ Srov. DS 668.

³⁹⁷ DS 1483.

³⁹⁸ Srov. např. *Nostra aetate*, čl. 4.

³⁹⁹ KOMÁRKOVÁ. *Původ lidských práv*. s. 140-141.

⁴⁰⁰ Srov. ANGENENDT, A. *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. Münster: Aschendorff Verlag, 2007, s.308-321.

Jako příklad vyvrácení jednoho z častých mýtů hovořících o církvi jako iniciátorce kolonizace necitlivé až kruté k domorodému obyvatelstvu, uvádíme pasáž z buly *Sublimis Deus*, vydané papežem Pavlem III. v roce 1537: „Mocí svého apoštolského úřadu prohlašujeme, že Indiáni, stejně jako ostatní národy, o nichž se křesťanský svět ještě doví, i když dosud nemají křesťanské víry, nesmějí se zbavovat svobody ani majetku, ale právě naopak, musí mít možnost užívat této svobody a svého majetku, používat jich právem, a že nesmějí být uvrženi v porobu. Bude třeba pozvat tyto Indiány a ostatní národy, aby přijali křesťanskou víru, a to kázáním slova Božího a příkladem ctnostného života.“⁴⁰¹ Stejný papež ve stejném roce formuloval také v breve *Pastorale officium* právo na svobodu a vlastnictví,⁴⁰² rovnost a práva domorodého obyvatelstva potvrdil v roce 1839 také Řehoř XVI. v konstituci *In supremo apostolatus fastigio*⁴⁰³ - netřeba dodávat, že všechny tyto odkazy pocházejí z doby, která teprve směřovala k současné formulaci lidských práv. Stejně jako řád *Leyes nuevas* z roku 1542, který stanovil garance základních lidských práv jihoamerickým Indiánům⁴⁰⁴, skýtá argument proti častým námitkám, že k pojmenování lidských práv došlo jaksí navzdory církvi.⁴⁰⁵ Dobové dokumenty naopak ukazují – při současném vnímání nesprávného jednání, kterého se jistě v konkrétních případech dopouštěli i představitelé církve – že to bývali křesťanští misionáři, kteří usměřňovali kolonizátory od krutého zacházení s původním obyvatelstvem a rabujícímu přístupu k nově získanému území. Protest z úst jednoho z františkánů zazněl přímo proti Kryštofu Kolumbovi a jeho lidem v roce 1500, známé je také adventní kázání dominikána Antonia de Montesina z roku 1511⁴⁰⁶: „Řekněte, jakým právem držíte tyto indiány v tak krutém a strašném otroctví? Co vás zmocňuje vést tak hnusné války proti lidem, kteří pokojně a mírově žili ve své vlastní zemi? (...) Copak to nejsou lidé? Nemají rozumovou duši? Nejste povinni je milovat jako sebe sama?“⁴⁰⁷

⁴⁰¹ Srov. citaci buly Pavla III. In DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 196.

⁴⁰² Srov. DS 1495.

⁴⁰³ Srov. DS 2745n.

⁴⁰⁴ Srov. PESCHKE. *Křesťanská etika*. s. 218.

⁴⁰⁵ Srov. např. MAIER, H. Jsou lidská práva univerzální? In Hanuš, J. (ed.) *Křesťanství a lidská práva*, Praha, Brno: Vyšehrad, CDK 2002, s. 92 – 94.

⁴⁰⁶ Srov. ANGENENDT. *Toleranz und Gewalt*. s. 466-467: autor s odkazem na církevní historiky informuje o protestu proti Kolumbovi a cituje de Montesinovo kázání.

⁴⁰⁷ Tamtéž.

6.1.2. Rodina církve jako vzor lidských práv

Zmíněná fakta však nemění nic na tom, že při moderní formulaci nauky o lidských právech musí církve vycházet ze skutečnosti, že sama prožila doby, v nichž nebyla lidská práva slovy a činy s dostatečnou jasností nebo energií prosazována a bráněna. Součástí lidskoprávních formulací v podání už zmíněné papežské rady *Iustitia et pax* je proto také uznání, že postoj církve vůči lidským právům ještě v poměrně nedávné minulosti (především v 19. století) byl charakteristický zdráhavostí, nedůvěrou, námitkami a výhradami. Byť toto počínání bylo motivováno snad pochopitelnými obavami z laicismu a liberalismu, docházelo v jeho rámci k neomluvitelným výpadům, nepřátelství a odsuzování.⁴⁰⁸

I v současnosti ale musí církve dbát na to, aby se nezařadila mezi skupiny, které intelektuálně a teoreticky horují pro dodržování lidských práv, reálně je však ne vždy respektují: „Ze všech nejméně smí církve zklamat hlad po spravedlnosti a touhu po lidskosti v našem světě.“⁴⁰⁹ Je třeba vnímat, že úroveň lidských práv vždy závisela na věrohodnosti jejich hlasatelů⁴¹⁰, příklady z minulosti ukazují, že nejvíce trpěla myšlenka lidských práv v době, kdy je zneužíval držitel moci mající plná ústa optimistických proklamací (lze znovu připomenout úpadek společnosti u nás v 70. letech, kdy jasný výsměch lidským právům ze strany vznešeně se tvářícího režimu vedl k rozvoji naprosté bezohlednosti a nedostatku společenské odpovědnosti u většiny obyvatel).

A jak tyto zásady aplikovat v praxi? Postoj církve k otroctví či násilnému náboženskému fundamentalismu je poměrně jasně vyprofilovaný, jak ale přistoupit třeba ke skutečnosti, že církve zpravidla udržuje kontakt i s diktátorskými režimy ve světě (například v 90. letech u krvavého vojenského režimu na Haiti, vyobcované ostatními zeměmi oblasti ze společenství národů)? Je správná zásada neuzavírat se jednání, třeba i proto, aby se odmítavý postoj Svatého stolce nestal záminkou k dalšímu krveprolití? Nebo to může být naopak cesta, jak přivést i mezinárodní společenství k jednacímú stolu?⁴¹¹

⁴⁰⁸ Srov. *Život z víry – překlad 2. dílu katolického katechismu pro dospělé*. České Budějovice: Teologická fakulta 1998. s. 74, zde i odkaz na dokument rady *Iustitia et pax Církve a lidská práva* (1975).

⁴⁰⁹ PESCHKE. *Křesťanská etika*. s. 222.

⁴¹⁰ Srov. VOKOUN, J. Úpadek lidských práv: Devalvace? Dialektická negace? Perverze? *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 13.

⁴¹¹ Srov. BIRKE. Das Problem ... In. ODESKY. *Die Menschenrechte*, s. 28-29.

Otázkou, na kterou se nedaří dát odpověď, jsou i požadavky různých členů církevního společenství na změnu svého zařazení v jeho středu. V duchu třígeneračního rozdělení je možné o nich hovořit jako o sociálních právech. Jak se navenek vypořádat s otázkou rovnoprávnosti (mužů a žen, duchovních a laiků), demokratičností vnitřní správy a podobně?⁴¹² I těchto témat si musí církve začít více všímat, ať už jde o samotnou reflexi problému či komunikaci s nekatolickou veřejností, pokud chce ve společnosti uplatňovat svou náročnou roli dohlázele s odkazem na vlastní mravní autoritu.

6.2. Papežství jako spojení politické a náboženské funkce

Papež a stát, který řídí, Vatikán, mají pochopitelně v první řadě náboženskou funkci, kterou definoval také 2. vatikánský koncil.⁴¹³ Tato definice pastýře společenství věřících už ale sama o sobě dává jisté předpoklady k politickému vyznění úřadu: věřící, kteří jsou papeži zavázáni určitou poslušností, žijí totiž na území, které neobsahuje vatikánský státek a jsou tudíž zavázáni také jiným druhem poslušnosti vůči občanským autoritám daného státního uskupení.

Při uvažování o legitimitě vatikánských výroků vůči občanským autoritám je třeba mít na zřeteli cíl, s nímž církevní společenství přistupuje k záležitostem světa – ten chápe jako Boží stvoření a vnímá jako úkol neustálou obnovu narušeného Božího řádu. To se v praxi týká třeba hospodářské politiky, ovlivňování sociálních struktur a pochopitelně i záležitosti lidských práv: „Existence církve není oprávněna společensky nebo demokraticky, nýbrž nábožensky. Jako společenství věřících má ve společnosti – byť by byla sebevíc sekularizovaná – veřejně zvěstovat a představovat evangelium o Božím království. Tento svůj původní úkol ovšem může plnit jenom tehdy, když jí v tom nebrání totalitní režim, který si osobuje právo, že definitivně spasí lidstvo. V politických poměrech, které nepřipouštějí, aby se náboženství projevovalo svobodně a veřejně, musí církve – proto, aby mohla plnit své nejvlastnější úkoly – zlepšit i politické podmínky, umožňující jí její vlastní činnost.“⁴¹⁴

⁴¹² Srov. TROJAN. *Idea lidských práv ...* s. 218-219.

⁴¹³ Srov. konstituce 2. vatikánského koncilu o církvi *Lumen gentium*, čl. 22.

⁴¹⁴ OCKENFELS, W. *Katolická sociální nauka*. Praha: Zvon, 1995, s. 32.

6.2.1. Jedinečnost vatikánského uspořádání

František X. Halas podotýká, že střety o legitimitu vatikánské politiky způsobuje také skutečnost, že svět nemá zkušenost s jinou podobnou formou spojení náboženské a politické působnosti: „Je třeba říci, že papežství a stát Vatikán jsou jevem v historii ne-li neopakovatelným, pak určitě prozatím a velmi pravděpodobně i do budoucna jedinečným. Aspoň v tom smyslu, že žádná z analogií spojení světské a duchovní vlády či politických a náboženských pravomocí, které nabízejí dějiny lidstva, nezahrnuje ani zdaleka veškeré a spíš ani ne většinu znaků, které vykazují Svatý stolec a jeho titulář. Papež není prostým dědicem starořímských imperátorů, třebaže je - ovšem po delším mezidobí - vystřídal v roli vládce Věčného města, (...) a není také duchovním hodnostářem, jenž si pro získání politické moci přisvojil vládu nad určitým teritoriálním celkem, protože vatikánský stát existuje kvůli papeži, nikoli naopak.“⁴¹⁵ Znamená to, že jedinečnost papežova postavení na světové politické scéně je dána jedinečností jeho postavení uvnitř katolické církve - protože stejnou pozici nemá žádný duchovní vůdce (ať už z historických, teologických nebo pastoračních důvodů), žádný z nich nemá vlastní stát a s ním spojené politické pravomoci. Na druhou stranu také žádný jiný duchovní vůdce nespravuje tak početné relativně vnitřně kompaktní a současně teritoriálně různorodé společenství - i to zavdává potvrzení práva k politické angažovanosti papežů (je třeba mít na mysli slova Pavla VI. před Valným shromážděním OSN o šestině lidstva, jejímiž ústy hovoří.) Středověké spojení světské a církevní moci podle historiků papežství ani církvi neprospělo, v oblasti lidských práv však i tehdy právě papežové udržovali křesťanské standardy: „Papežství přes všechny nepořádky doby a přes své vlastní zlořády bylo tlumočnickem, obhájcem a ochráncem mezinárodního práva. Jedině papežství v této době jménem náboženství, morálky přirozených práv lidských nebo v zájmu obecného zájmu křesťanství zasahovalo, aby připomnělo a doručilo spravedlnost, mír, úctu k závazkům, povinnostem a vzájemným ohledům, a tímto způsobem stavělo zásady mezinárodního práva proti náročnosti a nepořádku moci.“⁴¹⁶

⁴¹⁵ HALAS. *Fenomén ...*, s. 27.

⁴¹⁶ Srov. citaci H. Guizota In DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 67.

6.2.2. Obtížnost politologického popisu

Politolog Petr Fiala připomíná, že pro společenské vědy představuje problém pojmenovat pozici církve na politické mapě. „Problém spočívá v tom, že sice lze popsat tzv. viditelnou církev, a dokonce je ji možno popsat jako společenství, společnost, instituci či organizaci, ale velmi obtížně jde sociálně-vědními metodami vyjádřit její konstitutivní účel. Lze to sice obejít pohodlným řešením, kdy se z vnějšku přiřkne takové instituci účel, který je pozorovatelem považován za adekvátní – tedy v tomto případě reprezentace zájmu věřících - , ale takový postup je principálně nesprávný. Představuje nám tu zástupný důvod, který nevysvětluje ani charakter a druh zájmu, a zcela pomíjí skutečný důvod vzniku a existence církví, který nelze stanovit bez zohlednění jejich sebedefinice i jejich interpretace jednotlivými členy.“⁴¹⁷ S touto výhradou, že sebedefinice církve přesahuje společenství věřících ve světě a dosahuje pro vnější svět neuchopitelných kategorií mystického Těla Kristova, je třeba debatu o politické pozici Vatikánu dále sledovat.

Bylo by pouhou spekulací uvažovat, jakou politickou entitou by se Vatikán stal bez vnějšího světského uznání. Na příkladu Tibetu a jeho exilového vůdce dalajlámy, který se snad jediný alespoň vzdáleně podobá našemu spojení náboženského a politického úřadu, lze usuzovat, že svět by hlas papežů těžko mohl opomíjet. Situaci usnadňuje smír mezi Itálií a Svatým stolcem (paradoxně uzavřený v době vlády autoritářského fašistického režimu Benita Mussoliniho formou tzv. Lateránské smlouvy v roce 1929), který potvrdil veřejnoprávní subjektivitu Vatikánu v mezinárodních vztazích, vycházející z univerzality církevního společenství a historicity městského státu Vatikán, a tím i teritoriální suverenitu a aktivní i pasivní vyslanecké právo.⁴¹⁸ Smlouvy, které Vatikán s dalšími státy uzavíral, tzv. konkordáty se staly dokumenty mezinárodního práva a konvencí, jejich předmětem jsou zájmy katolických křesťanů v daných zemích, zejména náboženské svobody.⁴¹⁹ Suverenita v mezinárodních vztazích předpokládá právo na formulaci vlastní zahraniční politiky a prosazování vlastních zájmů a hodnot na poli nadnárodních organizací.

⁴¹⁷ FIALA, P. *Katolicismus a politika*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1995, s. 87 – 88.

⁴¹⁸ Srov. KONÍČEK, J. *Modus vivendi v historii vztahů Svatého stolce a Československa*. Olomouc: Společnost pro dialog církve a státu 2005, s. 22.

⁴¹⁹ Srov. tamtéž, s. 211.

Dějiny 20. století ostatně přesvědčily část vatikánských oponentů, že politická angažovanost Svatého stolce je užitečná právě proto, že v jejím centru stojí ochrana lidských práv, která v běžných politických vztazích zůstává když ne zcela na okraji, pak minimálně značně v pozadí. Pokud svět vidí angažovanost Vatikánu právě v těchto tématech, pak snáze projde čas od času i ryze politické téma, jakým je diskuse o zmínce o křesťanských kořenech Evropy v preambuli ústavní smlouvy Evropské unie.

Katolíci jsou navíc společenstvím celosvětovým, byť v některých státech tvoří bezvýznamnou menšinu. Vatikán považuje za nutné se obracet i na tyto země, pokud v nich dochází k porušování lidských práv. Svatý stolec trvale odmítá takové jednání jako vměšování se do záležitostí toho či onoho státu, protože i v případě, že s ním nemá uzavřeny diplomatické styky, je povinován nejen místním katolíkům, ale lidským právům jako takovým.⁴²⁰

Papež Jan Pavel II. tak měl mandát na začátku roku 2003 vyjednávat o nepřijatelnosti ozbrojené operace v Iráku bez souhlasu OSN. Vstup armády do cizího státu bez mandátu světového společenství označil jako zločin proti míru.⁴²¹ Je to jeden z dalších případů, kdy katolická církev vidoucí momentální neakceschopnost OSN se snaží realizovat vlastní cíle, které jsou prvořadě lidskoprávní, mají však významný politický dopad.

6.3. Lidská práva jako náboženské téma

Je třeba dodat, že jakoukoli vatikánskou aktivitu na poli lidských práv ospravedlňuje skutečnost, že péče o jejich dodržování je úkol vyplývající ze samé podstaty církve, je jedním z dědictví svěřených společenství křesťanů Kristem. Slova o důstojnosti lidské osoby, rovnosti všech lidí a solidaritě se totiž přímo či nepřímo vyjadřují slova evangelií a dotvrzuje je praxe prvotní církve, která byla snad prvním svobodným a rovným společenstvím lidí s odlišným sociálním statutem.⁴²² Tedy tím,

⁴²⁰ Srov. REESE. *Im inneren ...*, s. 368: citovány jsou případy diplomatické komunikace z 90. let Vatikánu s Čínou o záležitostech místních katolíků a s Indonésií o separatistických snahách obyvatel východního Timoru.

⁴²¹ Srov. RING-EIFFEL. *Weltmacht ...*, s. 253.

⁴²² Srov. GRÜNDEL, J. Christliche Moral und Menschenrechte. In ODERSKY, W (ed.). *Die Menschenrechte*. Düsseldorf: Patmos verlag, 1994, s. 98-104.

co je i dnes v přeneseném slova smyslu základem společenství světových národů a jejich obyvatel.

Zdůvodnění lze vést i opačnou cestou, teologicky: vychází z lidské důstojnosti dané stvořením k obrazu Božímu a formované Desaterem (vnímané jako přednostní vyjádření přirozeného zákona⁴²³) a novozákonními radami a ustanoveními. Mimo jiné stanoví Boží příkaz hledat pravdu - „tento (teologický) model (...) je v podstatě založen na přesvědčení, že je možné dorozumění o obsahu lidských práv mezi křesťany a nekřesťany na rozumovém základě, a proto lze lidská práva uplatňovat vůči určité skupině, ba státu nezávisle na jejich světonázorové orientaci.“⁴²⁴

Tato skutečnost ukazuje, že dědictví prvotní církve zakládá fakt, že lidská práva jsou přímou součástí zjevené pravdy a víry, v minulosti snad neprávem zanedbávanou, o to důležitější však v dnešní reflexi. To se netýká jen víry katolických, ale i dalších křesťanů a vlastně prakticky všech náboženských systémů, protože jejich součástí je základ morální nauky, tedy i fundament lidských práv.⁴²⁵ Podle Johannese Gründela je to dokonce jediné teologie, která na základě reflexe novozákonního dědictví a praxe prvotní církve dokáže překonat zdánlivý rozpor mezi ideou osobní svobody a společenské odpovědnosti a propojit jednotlivá hesla o rovnosti, volnosti a bratrství.⁴²⁶ Současní teologové ostatně do svých koncepcí hojně vkládají pojmy, které běžně slouží k popisu mezilidského soužití - uvažují v kategoriích společenství, solidarity, zodpovědnosti a vzájemné povinnosti či vztahu. Hovoří například o církvi jako místu lásky k Bohu a bližnímu,⁴²⁷ z čehož vychází příkaz k angažovanosti v záležitostech světa. Mnohým teologickým koncepcím dala nepřímou vzniknout skutečnost nepříznivého stavu lidských práv - týká se to nejen proslulé latinskoamerické teologie osvobození, která hledá ve Zjevení podněty pro řešení obtížné sociální situace, ale také třeba africká interkulturní teologie, která řeší pronikání velkých kulturních komplexů v současném globalizovaném světě.⁴²⁸

⁴²³ Srov. KKC, čl. 2070.

⁴²⁴ HANUŠ. *Křesťanství ...*, s. 38.

⁴²⁵ Srov. BRAUN. *Zur ethischen ...*, s. 36.

⁴²⁶ Srov. Srov. GRÜNDEL. *Christliche Moral ...* In: ODERSKY. *Die Menschenrechte*. s. 116-117.

⁴²⁷ Srov. RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg: Herder, 1976, s. 385 – 392.

⁴²⁸ Srov. MORAVČÍKOVÁ. *Církev ...*, s. 132-143: autorka uvádí některé příklady nejen katolických teologických systémů, jejichž formulace přímo nebo nepřímo ovlivnil stav lidských práv v dané oblasti. Vedle zmíněných teologie osvobození a africké teologie hovoří také o asijské teologii, teologii Minjung, politické teologii Johanna Baptista Metzke, feministické a černé teologii.

V tomto kontextu se ukazuje být velmi nepodstatný spor o to, zda křesťanství přímo stálo za vznikem současného pojetí lidských práv či nikoli. Snášení argumentů o křesťanských kořenech nebo naopak paralelních duchovních proudech⁴²⁹ je zbytečné, jestliže přijmeme jako fakt silný podíl křesťanského pojetí světa na formulaci lidských práv, stejně jako připustíme podíl dalších zdrojů v předkřesťanské (zejména antické) době i během pozdějšího vývoje.⁴³⁰

Východiskem k pochopení problematiky lidských práv jako součásti křesťanského života může být Kristova výzva „Hleďte především jeho království a spravedlnost a ostatní vám bude přidáno“ (Mt 6,33). Dokument České biskupské konference *Pokoj a dobro*⁴³¹ z tohoto příkazu vyvozuje, že mlčení církve k problémům současnosti „by znamenalo jejich spoluvinu. (...) Církve se musejí – vhod i nevhod – stavět proti všem nespravedlnostem dnešního světa, jejichž následkem je hlad, chudoba, rasová diskriminace, strach, teror, zločinnost a zabíjení, ničení přírodního prostředí apod. To jim ukládá věrnost biblickému poselství a jeho prorocké tradici.“⁴³² Současná sociální nauka církve rozvinula pojem obecného dobra jako základního principu a cíle veřejného života. Obecné dobro vychází z lidské přirozenosti a dává každému člověku mandát jednat podle svého svědomí – veřejnou moc tak zavazuje k tomu, aby tomu otevřela prostor.⁴³³ Církev si přitom nárokuje právo sledovat dodržování těchto principů, které vycházejí z důstojnosti lidské osoby a předcházely jakémukoliv současnému společenskému uspořádání. „Je úkolem církve připomínat tato práva lidem dobré vůle a rozlišovat je od protiprávních nebo falešných nároků.“⁴³⁴ Jinak řečeno: „Úkolem církve je dovést všechny lidi k plné účasti na Kristově tajemství, podporovat, z celostního ohledu na člověka, základní hodnoty svobody, míru, spravedlnosti a solidarity, a tím také v politické sféře vykonávat vskutku prorocké poslání. Proto se má církev v sociální sféře zasazovat o spravedlnost a všude, kde panuje bezpráví, dožadovat se dodržování lidských práv. Čím více v sobě samé

⁴²⁹ Srov. např. MOULIN, L. Křesťanské zdroje Deklarace lidských práv. In. Hanuš. *Křesťanství ...*, s. 120-134.

⁴³⁰ Srov. SUTOR, B. *Politická etika*. Trnava: Dobrá kniha, 1999, s. 171.

⁴³¹ Srov. Pokoj a dobro. List k sociálním otázkám v České republice k veřejné diskusi. Praha: Sekretariát České biskupské konference, 2000.

⁴³² Tamtéž, čl. 61.

⁴³³ Srov. *Gaudium et spes*, čl. 26.

⁴³⁴ *KKC*, čl. 1930.

uznává tyto základní hodnoty a tato základní práva a je církví s lidskou tváří, tím více bude věrohodné její svědectví pro uskutečňování lidských práv ve společnosti.⁴³⁵

Teologická reflexe založená na lidských právech v některých extrémních případech může vést ke zpochybnění samotné církevní struktury nebo legitimacy veřejné moci ve jménu absolutní platnosti lidských práv, většinou však dává za pravdu církevnímu mandátu vatikánské angažovanosti ve prospěch jejich dodržování, která může mít ryze politický dopad.

6.4. Náboženská svoboda jako přední z lidských práv

Angažovanost církve v oblasti lidských práv významně podporuje skutečnost, že svoboda náboženského vyznání patří ke klíčovým lidským právům, současně jedním z nejvíce porušovaných v současnosti i minulosti.

Svobodu náboženství spolu se svobodou svědomí definuje 18. článek Všeobecné deklarace lidských práv⁴³⁶ spolu se svobodou myšlení a svědomí, jak už bylo řečeno, patří i ke klíčovým otázkám 2. vatikánského koncilu, který jí věnoval deklaraci *Dignitatis humanae*. Myšlenka svobody náboženského vyznání patří k dědictví křesťanského humanismu, který k ní doklopýtal přes reformační války, násilí, toleranční patenty i uspořádání *Cuius regio, eius religio*, aby nakonec, jak píše například John Locke ve svém Listu o snášenlivosti (1689), v náboženské svobodě odhalil přechod od obecných práv k výsadním právům jednotlivce.⁴³⁷

K tématu náboženské svobody se vrací v člancích 18 a 27 také Mezinárodní pakt o občanských a politických právech, uzavřený na půdě OSN v roce 1966⁴³⁸, ovšem nikoli za souhlasu všech států. Rok předtím koncilní Otcové schválili deklaraci o náboženské svobodě a v debatě zdůraznili důležitost její ochrany – je součástí autonomie a důstojnosti lidského jedince, zónou, do níž by vnější moc neměla zasahovat, i proto, že může být komplexem individuální obrany proti systému, který

⁴³⁵ *Život z víry*, s. 75-76.

⁴³⁶ Srov. OSN, fakta a čísla, s. 192.

⁴³⁷ Srov. DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 100-101.

⁴³⁸ Srov. Mezinárodní pakt o občanských a politických právech. In <http://www.osn.cz/dokumenty-osn/soubory/mezinar.pakt-obc.a.polit.prava.doc>.

se snaží spoutat člověka i ve svědomí.⁴³⁹ Náboženská svoboda tak může otevírat prostor dalším svobodám, její absence může naopak čerpání dalších svobod ohrozit.

6.4.1. Předkoncilní východiska – Lev XIII.

Koncilní nauku do značné míry ovlivnil papež Lev XIII., který se na konci 19. století pustil do rozsáhlé reflexe postavení církve ve světě, z níž vyvstala například i současná sociální nauka církve. V debatě na 2. vatikánském koncilu připomněl jeho roli baltimorský arcibiskup, kardinál Joseph Shehan: „Střed nauky Lva XIII. však tvoří svoboda církve. Jeho nauka mlčky zahrnuje vyhlášení lidské svobody s výhradou, že lidé splňují podmínky této svobody, totiž rozvoj svého osobního a politického vědomí. A lidská svoboda mlčky zahrnuje náboženskou svobodu jako právní instituci ve spojení s ústavní vládou. Tím, že Lev XIII. dal církevní svobodě tento hlavní charakter, zahrnul také uznání, že tato svoboda obsahuje lidskou svobodu, a že tedy náboženská svoboda je zákonnou institucí ve zřízení ústavní vlády.“⁴⁴⁰

Postoje Lva XIII. do značné míry vysvětlují dějinnou situaci jeho pontifikátu a ozřejmují, že předchozí kritická vyjádření magisteria na obhajobu lidských práv byla právě dějinným kontextem významně ovlivněna. Současní komentátoři oceňují, že to byl právě Lev XIII., komu se podařilo prorazit defenzivní obal, naopak nastoupila snaha o formulaci vlastní sociální nauky, v níž právě náboženská svoboda a její praktické uplatňování měly být stěžejními body a hlavními východisky pro pochopení pozice církve při diskusi o lidských právech.⁴⁴¹ Připomeňme, že papežové před Lvem XIII. kladli důraz spíše na potřebu mocenské ochrany pro katolickou víru, principu svobody se obávali hlavně kvůli tíhnutí „osvobozené“ společnosti ke značně proticírkevním postojům. Řehoř XVI. a Pius IX. vlastně způsobem obvyklým jejich době žádali, aby stát podporoval církev v jejím úkolu zprostředkovat lidem spásu⁴⁴². Lev XIII., aniž by zavrhl oprávněnost takového požadavku, vnesl navíc do hry pozitivní roli svobody, která je v duchu Pavlových slov jedním ze zásadních výdobytků Kristova vykupitelského díla.

⁴³⁹ Srov. DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 170.

⁴⁴⁰ Srov. citaci kardinála Shehana tamtéž, s. 199-200.

⁴⁴¹ Srov. HANUŠ, *Církev ...*, s. 22.

⁴⁴² Srov. TROJAN. *Idea lidských práv ...* s. 94..

6.4.2. Současné aktivity církve na ochranu náboženské svobody

Protože světové společenství náboženskou svobodu v zásadních a nekompromisních intencích Lva XIII. nepřijímá, lze současnou aktivitu katolické církve v této oblasti rozdělit do tří částí: 1. Poukazování na přímá porušení náboženské svobody nejen křesťanů a apel pro nápravu. 2. Diskuse o autonomii lidské duše, snaha o reflexi náboženské svobody jako „svobody svobod“ (není ostatně náhoda, že k porušování náboženské svobody dochází téměř výhradně ve státech s autoritářským režimem). 3. Partnerství světské moci při stanovování kontroly náboženských projevů, opatření proti zneužívání náboženské svobody a protidiskriminačního dozoru (ukazuje se totiž, že hranice mezi svobodou náboženských projevů a jejich zneužitím může být velmi úzká, případná opatření a kontrolu v rozumné míře a spravedlivé formě neodmítá v 19. článku ani *Dignitatis humanae*).⁴⁴³ V té souvislosti je třeba připomenout, že církev nepřijímá chápání náboženské svobody jako něčeho neomezeného, co zcela podléhá lidské libovůli. Naopak připomíná, že náboženská svoboda neznamena mravní přípustnost přidržování se omylu ani právo na blud.⁴⁴⁴ Na těchto pilířích se pak zakládá postoj církve k sektářským a kvazináboženským společnostem.

6.4.3. Trvalý vývoj pojmu náboženské svobody

Hans Maier připomíná, že i pojem a chápání náboženské svobody prochází stálým vývojem – například uspořádání v německých zemích po augšpurském míru má daleko k současnému pochopení svobody vyznání, stejně jako pozdější formální svoboda všech náboženství s privilegovaným postavením „státní“ církve – podobnou praxi ostatně jen velmi zvolna opouští například silně sekularizované skandinávské státy. Hans Maier k tomu dodává: „Radikální náboženská svoboda, jež nevylučuje žádnou skupinu, ba ani žádné přesvědčení jednotlivce, je do textů ústav přijímána jen pozvolna: její mocný protivník zůstal až do devatenáctého a dvacátého století v ústavách ve formě privilegovaného postavení státních církví a náboženství. V průběhu moderní sekularizace, která církve – i ty státně privilegované – zatlačila

⁴⁴³ Srov. DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 171-172

⁴⁴⁴ Srov. *KKC*, čl. 2108.

do situace menšin a diaspory, tento protivník slábne a náboženská svoboda má pro veřejné postavení církví v devatenáctém a dvacátém století stále větší význam. Tento proces dosud probíhá.⁴⁴⁵ Dokládá to i následující citát encykliky papeže Jana Pavla II. *Redemptor hominis*, o které bude v této práci řeč. Ohlíží se v něm za koncilní deklaraci *Dignitatis humanae*: „Deklarace o náboženské svobodě nám přesvědčivě dokazuje, že Kristus, a po něm i apoštolové, při hlásání pravdy, jež nevychází z člověka, nýbrž z Boha – "Moje učení není moje, ale toho, který mě poslal (Jan 7,16)", tj. Otce – vynakládali sice všechnu sílu svého ducha, ale přitom si uchovávali i *hlubokou úctu k člověku*, k jeho rozumu, vůli, svědomí a svobodě. Tímto způsobem i sama důstojnost lidské osobnosti se stává obsahem takového hlásání. Nemusí se ani projevovat slovy, nýbrž jednáním s lidmi. Zdá se, že takový postoj odpovídá i zvláštním požadavkům naší doby. Jelikož ne ve všem, co různé systémy i jednotliví lidé za svobodu vydávají a v čem ji vidí, je opravdová lidská svoboda, stává se církev v duchu svého božského poslání stále více strážkyní oné svobody, která je podmínkou a základem skutečné důstojnosti lidské osobnosti.“⁴⁴⁶

6.4.4. Náboženská svoboda – závěr

Předchozí kapitoly ukázaly, že lidstvo čeká ještě poměrně dlouhá cesta, než se myšlenkové klima stále ovlivněné středověkým pojetím částečné náboženské tolerance podaří transformovat ve svobodu náboženského vyznání jednotlivce, která ovšem není svévolí, odehrává se ve společenském kontextu a veřejné moci zůstávají nástroje na regulaci jejích vnějších projevů (jak vyjadřuje i mezinárodní pakt z roku 1966). Koncept *Dignitatis humanae* i výše uvedený *Redemptor hominis* mohou být dobrým východiskem v situaci, kdy světovou stabilitu ohrožují jevy, ve kterých je náboženský aspekt minimálně v pozadí (terorismus, fundamentalismus). Lze tak přitakat Arnoldu Angenendtovi: „Silněji než dříve stojí státy celého světa před úkolem

⁴⁴⁵ MAIER. *Jsou lidská ..*, s. 98-99.

⁴⁴⁶ JAN PAVEL II. *Redemptor hominis*, čl. 17.

prosadit právní uspořádání pro náboženskou různorodost, aby se podařilo nastolit mírové soužití.⁴⁴⁷

6.5. Církev jako součást občanské společnosti

Lidská práva musí být tématem současné církevní komunikace se světem i proto, že církve a náboženské společnosti obecně by měly hrát významnou roli v tzv. občanské společnosti, tedy subjektem veřejného života v obecně prospěšné, nepolitické činnosti. K většímu zapojení církví například v oblasti vzdělávání a výchovy, kultury a ochrany kulturního dědictví, sdělovacích prostředků a dalších vyzývá v jednotlivých dokumentech 2. vatikánský koncil. Občanskou společnost, tedy jakési spontánní, svobodné a nezávislé spojování obyvatel v tématických spolcích, sdruženích či nadacích, označil za základ demokratických hodnot a přirozenou obranu proti totalitárním režimům i československý a český exprezident Václav Havel.⁴⁴⁸ Hodnotu občanské společnosti, jíž je církev součástí a která může být hybatelkou potřebných změn, potřebnou ochranou před škodlivými tendencemi i nezbytnou veřejnou kontrolou, zmiňuje už citované Kompendium sociální nauky církve,⁴⁴⁹ a jak už bylo řečeno v kapitole 1.1.5., její vysoké ocenění patří k českým specifikům při stanovování pravidel společenského života, stačí vzpomenout na Bernarda Bolzana či Matěje z Janova.

6.5.1. List Pokoj a dobro – angažovanost církve v Česku

Není pochyb, že do definice občanské činnosti plně spadá ochrana lidských práv, ostatně nevládní organizace v této oblasti patří k nejvýznamnějším představitelům

⁴⁴⁷ ANGENENDT. Toleranz und Gewalt. s. 109.

⁴⁴⁸ Srov. příspěvek prezidenta Václava Havla na konferenci „Myšlenky Václava Havla a koncept občanské společnosti“, Minneapolis/St.Paul, USA, 26. 4. 1999.

⁴⁴⁹ Kompendium der Soziallehre, čl, 417.

sektoru. Jak už bylo řečeno, k prosazování lidských práv na úrovni místních církví patří rady *Iustitia et pax*. I v dalších oblastech si ale místní církve uvědomují globální charakter většiny problémů – tematika lidských práv se tak odráží například v už zmíněném listu České biskupské konference *Pokoj a dobro* – jeho záměrem přitom bylo předložit veřejné diskusi *místní* sociální otázky. Nemůže se však vyhnout otázce globalizace (čl. 45) či mezinárodního a evropského práva (čl. 31). Ve 30. článku pak dokument prosazuje občanskou společnost, reflektuje její nedostatečnou rozvinutost v Česku a nepřímou také dává církvím legitimitu být její součástí: „I dnes jsme svědky toho, že se občan spoléhá na státní pomoc i tam, kde by si měl – a uměl – pomoci sám. Často mu již ani nevádí, že tímto chováním rezignuje na svou vlastní důstojnost a svobodný rozvoj svých schopností, možností a vloh. (...) Krátce řečeno, nenačili jsme se ještě vést jasnou hranicí mezi státem s jeho nezastupitelnými funkcemi a společnostmi, či lépe občanskou společnostmi. Křesťanské sociální učení plně podporuje vznik, rozvoj a kultivaci všech nestátních, veřejnoprávních celků a útvarů jako jsou obce, města, vyšší územní celky, společenské organizace veřejného i soukromého práva: sem patří spolky, korporace, nadace, neziskové a veřejně prospěšné společnosti, humanitní i další zájmová sdružení. (...) Jsme si vědomi, že základní podmínkou tvoření občanské společnosti není otázka finanční, ale vnitřní přesvědčení lidí, že lidské důstojnosti více odpovídá přebírání starostí o sebe a o druhé než pasivní očekávání pomoci odjinud. V duchu tradičních vazeb mezi církvemi a strukturami občanské společnosti nabízíme podporu a spolupráci všem lidem dobré vůle.“⁴⁵⁰

Příkladem podobné výzvy k zapojení do struktur občanské společnosti a vytváření vlastních, církevních sdružení je výstup ze synody německé diecéze Stuttgart-Rottenburg z let 1985 až 86. Problematika lidských práv, pomoci třetímu světu, angažmá za mír a odzbrojení zde zaujímá podstatnou část kapitoly věnované bliženecké lásce a spravedlnosti.⁴⁵¹

Ukazuje, že v současné době přestává existovat hranice mezi „místním a cizím“ problémem, že angažmá za dodržování lidských práv se niterně dotýká i občanů zemí s vysokým standardem jejich dodržování. Znovu to však znamená udržení vlastní morální integrity, která jedině může zamezit oprávněným narážkám na

⁴⁵⁰ Srov. *Pokoj a dobro*. čl. 30.

⁴⁵¹ Srov. Beschlüsse der Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart, Teil VII. Nächstenliebe und Gerechtigkeit als Glaubenszeugnis. Ostfildern: Schwabenverlag, 1986.

pokrytectví či kázání vody a pití vína. Roste také tlak na informovanost – pokud chceli se církev vyjadřovat například k humanitární situaci v súdánském Dárfúru, měla by o ní být věrohodným způsobem informována. Ukazuje se tak, že i pro církev platí poznatky uvedené ve 2. kapitole při nástinu možné budoucí větší efektivity mezinárodních institucí – tedy nutnost pracovat v terénu a být s těmito skupinami, které zpravidla plní humanitární úkoly, ve spojení. Opačný případ – nekvalifikované a informacemi nepodložené vyjádření – může jednak samotnému problému vykonat medvědí službu a v každém případě může do značné míry celou církevní angažovanost diskreditovat.

6.5.2. Proč je problém přijmout církev jako součást občanské společnosti?

Každodenní praxe přináší poznání, že ani tato role církve jako součásti občanské společnosti není vždy plně pochopena. Politolog Petr Fiala to vysvětluje například tím, že církev má na tomto poli jinou podobu než jiné organizace – především církev primárně nesleduje vnější, materiální zájem, dokonce je schopna hájit „i pro své členy ve světském smyslu nevýhodná stanoviska, odpovídá-li to ‘Boží vůli’, kterou reprezentují (...) Adresátem aktivity (zájmů) skupin resp. jejich členů bývá především stát nebo jiná zájmová skupina. U církvi je ‘hlavním adresátem’ Bůh.“⁴⁵² Církev dále nedisponuje specifikovanou členskou základnou, není pro ni důležitá svoboda vstupu, nemá demokratickou strukturu a naopak často disponuje zvláštním právním postavením.⁴⁵³ Podle Fialy tak prosté zařazení církve mezi zájmové skupiny zcela nevyjadřuje její společenské postavení a roli a hlavně fakt, že orientace na světské zájmy není její prioritou, i když je důležitým aspektem činnosti tohoto mysticko-viditelného společenství: „Nezbývá než se smířit se skutečností, že církve jsou z politologického hlediska *organizace sui generis*, které nelze jednoduše přiřazovat do jiných skupin či typů organizací. Ke komplexnímu popisu jejich funkcí v politických systémech současnosti však politické vědě dosud zbývá provést řadu výzkumů a přípravných studií.“⁴⁵⁴

⁴⁵² FIALA. *Katolicismus a politika*. s. 94 – 95.

⁴⁵³ Srov. tamtéž.

⁴⁵⁴ Tamtéž, s. 96.

7. Formulace lidských práv v globalizovaném světě

Předchozí kapitoly ukázaly, že křesťanství nese výrazný podíl na současné formulaci lidských práv, jak ji odrážejí i dokumenty světového společenství. I když můžeme jako problematický hodnotit názor, že mezi první formulace lidských práv patřily například právní řády středověkých náboženských řádů,⁴⁵⁵ na základě předchozích argumentů lze odmítnout tezi, že lidská práva začala být artikulována až v době, kdy církve ztratila svou společenskou nadřazenost. K tomu Wolfgang Ockenfels podotýká: „Výhrady, které v posledních dvou letech církve vznesla proti osvíceneckému chápání lidských práv, mířily především proti tomu, že lidská práva byla vyjímána z řádu stvoření a upíralo se jim, že mají svůj základ v Bohu. Církve kritizovala také liberalistické zužování lidských práv na pouhá individuální práva svobody vůči státu. (...) Encykliky naopak vztahují lidská práva jakožto práva přirozená k jejich božskému, absolutně zavazujícímu základu – a spojují je s odpovídajícími povinnostmi.“⁴⁵⁶

Ve sporu o křesťanské kořeny lidských práv se asi nejspíše lze přiklonit ke stanovisku historika Jaroslava Mezníka, který roli církve ani neabsolutizuje, ani ji z procesu formulace práv nevynechává, uznává ji jako významnou sílu inspirující současné pojetí lidských práv: „Vývoj, který vedl k demokracii a formulaci lidských práv, nelze spojovat jen s 18. a 19. stoletím. Tento vývoj má starší kořeny, a to zvláště ve středověké západní Evropě. Západoevropská středověká civilizace se odlišuje od jiných starších i současných civilizací výrazně tím, že neustrnula, ale stále se vyvíjela. Jedním z hlavních důvodů je podle mého mínění skutečnost, že zde existoval a neustále se rozvíjel pluralismus, a to ve sféře duchovní, politické, společenské i hospodářské.“⁴⁵⁷ Ve vztahu křesťanství a lidských práv můžeme odhalit paradox, o kterém mluví Jaroslav Vokoun: „(Idea lidských práv) je typická pro země,

⁴⁵⁵ Srov. MOULIN, L. Křesťanské zdroje deklarace lidských práv. In HANUŠ. *Křesťanství a lidská práva*, s. 124 – 129.

⁴⁵⁶ OCKENFELS. *Katolická ...*, s. 60.

⁴⁵⁷ MEZNÍK, J. Problematická argumentace při hledání křesťanských zdrojů lidských práv. In HANUŠ. *Křesťanství a lidská práva*, s. 140.

kde se hlásalo křesťanství, na druhé straně však (...) je zdůvodňována veskrze pohansky.⁴⁵⁸

Vývoj formulace lidských práv pokračuje i v současnosti, a jeho častým jmenovatelem se stává proces globalizace, který popisuje změny celosvětové úrovně: „Jedná se o procesy, které směřují k rigidní celosvětové integraci a organizaci výroby (výrobních prostředků), obchodu (tržních procesů), bankovních a finančních operací, technologií a informací spjatých s fenoménem světové nadvlády nadnárodních korporací, které stále více ovlivňují a determinují globální politické procesy mezi aktéry světové politiky, zvláště pak bezpečnostní krize a rizika, světovou migraci (...), novou kvalitu průmyslu organizovaného zločinu, řešení globální ekologické krize, akcelerují civilizační střety, úpadek dodržování lidských práv, kultury, morálky a náboženských systémů a dalších ne zcela subsidiárních problémů národních (státních), regionálních či místních systémů.“⁴⁵⁹ Ve vztahu k chápání lidských práv to znamená konfrontaci často protichůdných tradic, která ale nutně nemusí vylučovat shodu na společných minimech či praktických řešeních, byť pro ně jednotlivé strany budou nacházet různá zdůvodnění⁴⁶⁰. Globalizace – jak ukáží i další kapitoly – může v tomto úsilí o praktickou shodu (jež je na rozdíl od konsensu východisek reálně dosažitelná) být svými kladnými aspekty výrazně nápomocna.

V této situaci je potřebné znovu zdůraznit, že světový vývoj velmi zřetelně odskakuje od vnímání lidských práv kupředu a dluhy, které se nepodařilo splatit v dřívějších dobách, se mohou projevit o to hrozivěji. Jakub Trojan to komentuje: „Od začátku diskuse o lidských právech se namítá, že pouhá jejich deklarace nestačí. Je třeba usilovat o odpovídající legislativní úpravu poměrů v oblasti hospodářské a sociální. Jde sice o starou námitku, ale má o to větší váhu, že se v globalizujícím světě schyluje k těžké sociální krizi, nebude-li respektováno právo slabých, zejména nezaměstnaných, lidí zdravotně postižených, nemocných, přestárých. (...) Materiální naplnění tohoto práva musí pochopitelně fungovat jinak, než tomu bylo ještě před půl stoletím, právě proto, že stojíme ve zrychlujícím se procesu globalizace, který přináší

⁴⁵⁸ VOKOUN, J. Úpadek lidských práv: Devalvace? Dialektická negace? Perverze? *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 12.

⁴⁵⁹ ZOUBEK. *Postmoderní problémy ...*, s. 15.

⁴⁶⁰ Srov. MARITAIN. *Člověk a stát*. s. 69-70.

nové problémy. Jde především o vyšší náklady, spojené s kvalitou služeb poskytovaných v moderním zdravotnictví, školství a sociální oblasti.⁴⁶¹

7.1. Univerzalita současného vyjadřování lidských práv

Problematika nalezení společné řeči o lidských právech spočívá mimo jiné v tom, že dokumenty o lidských právech pojmenovávají jednotlivá práva, nepřinášejí jejich základní definici a tím ani zdůvodnění, proč jsou jednotlivé záležitosti kodifikovány a jiné ne. Důkazem je i samotná preambule Všeobecné deklarace lidských práv, která spíše hodnotí dobové pozadí vzniku dokumentu (porušování lidských práv v minulosti, společné přesvědčení o předcházení podobným událostem, potřebě rozvíjet přátelské vztahy mezi národy), vyjadřuje cíle a jen kuse a jakoby mimoděk se pokouší o základní definici „národy Spojených národů znovu zdůraznily svou víru v základní lidská práva, v důstojnost a hodnotu lidské osobnosti, v rovná práva mužů a žen, v důstojnost a hodnotu lidské osobnosti, a že se rozhodly vybudovat sociální pokrok a vytvořit lepší životní podmínky ve větší svobodě.“⁴⁶²

Při hledání definice lidských práv (viz také kap. 1.2.) lze dospět třeba k formulaci, že se jedná o základní antropologický, etický, politický a právní soubor, který stanoví měřítko k posouzení svobody a mravně-humánního charakteru politického uspořádání a teoretické koncepce státu, v nichž se odráží lidská touha po svobodě i nutnost tuto svobodu uchovat v určitých mezích vůči svobodě druhého. Lidská práva také podle některých definic jsou vyjádřením imperativu lidské důstojnosti moci žít svobodně a v bezprostřední nezávislosti.⁴⁶³

Podobné definice lze považovat sice za univerzální, zároveň však za poněkud bezbarvé, nic neříkající, příliš teoretické. Zároveň se zdá, že právě definiční neukotvenost vede k nepochopení v chápání lidských práv mezi kulturami a absence precizního popisu lidských práv je jednou z příčin obtížného univerzálního vyjádření jejich podstaty. V současných debatách se jeví naprosté zpolitizování pojmu lidských práv, který překračuje klasické definice, současně se ale stává až příliš poplatným politickým či hospodářským tlakům.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ TROJAN. *Idea lidských práv ...* s. 217.

⁴⁶² Všeobecná deklarace lidských práv OSN – preambule. In Adamus. *Mezinárodní dokumenty ...*, s. 27.

⁴⁶³ Srov. PUTZ, *Christentum ...*, s. 12-13.

⁴⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 213.

Řeč o lidských právech tedy není univerzální, naopak lidská práva dostávají specifické konotace v debatách politických, ekonomických a jiných a ztrácejí jasný popis. Z pohledu samotných lidských práv to není dobrá zpráva, z pohledu katolické církve do jisté míry ano – ukazuje se totiž, že s požadavkem univerzálního pojmenování nedošlo k její diskvalifikaci, že současné nedorozumění nezavinila „příliš křesťanská, tedy západní“ definice lidských práv, že se může podílet na nápravě tohoto vnitřního roztříštění pojmu lidských práv.

Jednu dobrou zprávu však globální charakter současné debaty o lidských právech přináší: „Pojmy jako genocida, mučení, zotročování, vyhlazování, zločiny proti lidskosti, nezákonné deportace, násilí na civilistech nebo ničení měst a obcí začínají být stejně vykládány v nejrůznějších částech světa. Mezinárodní humanitární právo, jemuž se cynici kdysi vysmívali, je pozvolna podobně chápáno v nejrůznějších oblastech planety.“⁴⁶⁵ Podobně hovoří Norbert Brieskorn: „Všem kulturám jde o člověka.“⁴⁶⁶ Není tedy pravda, že by se jednotlivé kulturní tradice v pohledu na organizaci společnosti rozcházely tak zásadně, že by nebylo možné najít společná minima. Je ovšem zároveň pravdou, že nalezení společné koncepce není jednoduché mimo jiné z důvodů, o nichž pojednávají následující kapitoly. Navíc pluralita v oblasti formulace lidských práv je ještě širší, než lze usuzovat ze zájmových skupin. Celý úkol to proto nikterak neusnadňuje – je jasné, že nejde o hledání obsahu lidských práv, ale vhodné řeči o nich, strukturu a také mechanismy na obranu jejich dodržování.⁴⁶⁷

7.2. Požadavky nové formulace univerzálních lidských práv

Debata o potřebě univerzální formulace lidských práv se zdánlivě nachází v kruhu i proto, že zatím hovoří spíše o nutnosti překonat současný tzv. západní koncept jiným, který by zároveň vnesl do debaty prvky jiných kulturních a světonázorových oblastí. Problém přitom spočívá v tom, že lidská práva zakotvená v mezinárodních dokumentech už dávno nejsou právy západními, byť podíl euroatlantické civilizace na jejich formulaci byl klíčový.

⁴⁶⁵ ZOUBEK. *Postmoderní problémy ...*, s. 137-138.

⁴⁶⁶ BRIESKORN. *Menschenrechte*. s. 19.

⁴⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 20.

Debata o univerzalitě lidských práv ostatně není ničím novým. Už na konci 18. století se objevuje názor, že lidská práva nelze formulovat s univerzální platností pro všechny, takový pokus pro všechny národy pak může dopadnout tak, že ve skutečnosti není napsán pro nikoho.⁴⁶⁸ Stanislav Sousedík, autor studie o teistické a antropocentrické verzi lidských práv, připomíná, že významným prvkem debaty o univerzalitě lidských práv je také diskuse o východiscích západu, která se navenek a v obvyklé interpretaci zdají jednotná (tedy obhajoba tzv. „západních hodnot“), ve skutečnosti ale stále odrážejí dávný spor o přítomnost Božího zdroje lidských práv. Sousedík uzavírá poukazem na užitečnou aktivitu současných euroamerických křesťanů směřující k dialogu jak uvnitř vlastního kulturního světa (západu), tak i dialogu interkulturnímu: „S představiteli evropské moderny křesťané sice sdílejí přesvědčení o univerzalitě lidských práv, ale liší se od nich zásadně tím, že vidí jediný možný základ jejich platnosti v oblasti transcendence. S představiteli evropské postmoderny spojuje křesťany naopak respekt k náboženským kořenům různých neevropských civilizačních okruhů a uznání jejich dílčí hodnoty. Křesťané však nevidí v různosti těchto kořenů nepřevoditelnou pluralitu. Shledávají v jejím rámci sjednocující princip, pro jehož rostoucí uznání byli v minulosti a jsou i dnes připraveni se angažovat.“⁴⁶⁹

Současná emancipace a rostoucí vliv jiných společenství než tradičního euroatlantického přináší kritiku dosavadního vymezení lidských práv i pokusy o definice vlastní. Zpravidla však nejde o vhodné řešení, a to kvůli nesprávně nastavené motivaci, kterou většinou je nahrazení ať už pomyslné či skutečné dominance západu hegemonií vlastního myšlenkového světa. Takto se profiloval třeba islámský pokus z roku 1981, který jako základní východisko lidských práv určil muslimský zákon šarija.⁴⁷⁰ Debata tak dostává nežádoucí směr, v němž už nejde o lidská práva jako taková, ale spíše o vyjádření významu vlastní pozice v současném světovém společenství. Právě tak, jak univerzalita neznamena uniformitu a požadavek stejnosti, tak není ani vyzdvižením a opěvováním zvláštností. Pokud chce lidstvo najít univerzální řeč o lidských právech, musí ji vztáhnout k účelu – tedy vzniku univerzálně platné, univerzálně srozumitelné, univerzálně respektované a

⁴⁶⁸ Srov. VALADIER, P. Aktuelle Gefährdungen der Menschenrechte. In ODERSKY. *Die Menschenrechte*. s. 25.

⁴⁶⁹ SOUSEDÍK. *Idea lidských práv ...* s. 134.

⁴⁷⁰ Srov. VALADIER, P. Aktuelle Gefährdungen der Menschenrechte. In ODERSKY. *Die Menschenrechte*, s. 30-31.

univerzálně postižitelné normy, která by se vztahovala na všechny lidi bez ohledu na to, kde žijí, v jaké tradici vyrostli a k jakému náboženství či světonázoru se přihlásili.⁴⁷¹

Je třeba se přitom vyvarovat jedné věci: vztažení k přirozenému zákonu, tedy jakási redukce na společné minimum, vypadá sice na první pohled přijatelně pro všechny strany, ve skutečnosti jde ale o abstrakci, která zcela pomíjí kulturní kontext a tedy i rozdíly v tom, co ta či ona společnost pokládá za přirozené (což už samo o sobě protirečí pojmu přirozený)⁴⁷². Je proto vhodnější existující kulturní rozdíly nezakládat na fiktivní společné bázi přirozenosti, ale hovořit o motivaci, účelu a praktickém provádění mravních norem a hledat společné prvky zde.

7.2.1. Trvalá příležitost pro křesťanství

Opět se dá hovořit o pomyslně dobré zprávě pro křesťanství – na jeho adresu totiž lze říci, „že kritéria, která dnes užíváme pro definování těchto pojmů, nejsou filosofická, ale spíše antropologická či biologická. (...) všechno to jsou vysoce rozvinutá politická a sociální práva odvozující se ze západní osvícenské tradice s jejími základními hodnotami rovnosti a univerzalizmu. Mnohá z těchto práv vycházejí z křesťanské tradice. Přes pokusy založit tato práva na přirozenosti jdou v naprosté většině buď proti přirozenosti nebo se v lepším případě týkají věcí, vůči nimž je příroda striktně neutrální.“⁴⁷³

Jestliže přitakáme tvrzení, že hlavní potřebou současnosti v oblasti lidských práv je vytvoření funkčního společenského systému, který lidem zajistí plnění jejich potřeb a usměrní jejich povinnosti, lze dovést, že právě křesťané mají k takovému směřování více než dobré předpoklady: Je totiž Kristus v evangeliích poučuje o nepřijatelnosti farizejství a zákonictví a zdůrazňuje aspekt vděčnosti a lásky. Právě tyto principy, jež lze charakterizovat také dobrovolnou skromností, mohou být východiskem v situaci, v níž vzniká kvůli velkému množství skupin hájících leckdy až protichůdná práva pat.⁴⁷⁴

⁴⁷¹ Srov. BRIESKORN. *Menschenrechte*. s. 163-164.

⁴⁷² Srov. TROJAN. *Idea lidských práv ...* s. 227-229.

⁴⁷³ HANUŠ. *Církev a lidská práva*. s. 45.

⁴⁷⁴ Srov. KOHÁK. *Křesťané a lidská práva*. *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 9.

Křesťanství tedy nejen že není v situaci, „že už všechno řeklo a teď má dát prostor druhým“, naopak se mu otevírá rozsáhlý prostor k argumentaci vlastními principy, sociálními měřítky, normami, hodnotami i způsoby, jakými je lze začlenit do právního systému.⁴⁷⁵ Musí se však vyvarovat několika nebezpečných tendencí a nezapomenout, že „za všemi změnami je mnoho věcí, které se nemění a které mají svůj poslední základ v Kristu, jenž je stejný včera, dnes i navěky (Srov. Žid 13,8)“⁴⁷⁶, měnit se mohou pouze jazykové prostředky sloužící k jejich popisu a interpretaci. Arno Anzenbacher v té souvislosti podotýká, že i když formulace základních podmínek lidství je nepochybně eurocentrická, tyto samotné hodnoty a jejich mravní kořeny jsou univerzální.⁴⁷⁷ Je třeba také připomenout, že požadavek na univerzální formulaci lidských práv se objevoval už v době vzniku Všeobecné deklarace lidských práv a jak bylo řečeno v kapitole o ní, už zde se projevil například tendence dekolonialismu nebo emancipace rozvojových zemí. Debata o univerzalitě lidských práv tak nemusí vyjadřovat neschopnost jednotné formulace, jako spíše „neschopnost účinného dialogu a efektivní komunikace mezi křesťanskými a islámskou civilizací, státem Izrael a Araby, Amerikou a ostatním světem (zvláště Čínou, Evropou a Ruskem).“⁴⁷⁸

Křesťanský personalismus, který do středu katolické nauky o soužití společnosti postavil 2. vatikánský koncil, může nabídnout inspirativní řešení pro ty, kteří objevili slabiny liberálního individualismu i komunistického kolektivismu. Jacques Maritain, obhájce personalismu, jehož prioritami jsou společné úsilí o mravní a duchovní dobro lidstva a svoboda autonomie člověka, k této konfrontaci tří koncepcí píše: „Tyto tři skupiny se budou nevyhnutelně navzájem obviňovat, že určitá podstatná práva člověka opomíjejí. Je třeba se ptát, čím obraz člověka je věrný a čím pokřivený.“⁴⁷⁹

Význam křesťanství při dialogu o lidských právech roste i tím, že je na takový dialog ze všech světových náboženství asi nejlépe připraveno. Netřeba přitom zmiňovat, že důležitost takového dialogu narůstá i tím, čím ničivěji může lidstvo doplatit na konflikty vyvolané nedorozuměním, ve kterém hrají významnou roli i kulturní a náboženské rozdíly.⁴⁸⁰

⁴⁷⁵ Srov. PUTZ, *Christentum ...*, s. 14-16

⁴⁷⁶ Gaudium et spes. čl. 10.

⁴⁷⁷ Srov. ANZENBACHER. *Křesťanská sociální etika*. s. 194.

⁴⁷⁸ ZOUBEK. *Postmoderní problémy ...*, s. 146-147.

⁴⁷⁹ MARITAIN. *Člověk a stát*. s. 97.

⁴⁸⁰ Srov. TROJAN. *Idea lidských práv ...* s. 219.

7.2.2. Nebezpečí pluralistického nadšení na západě

Při snaze o univerzální formulaci lidských práv a reflexi současného pluralitního světa je nutno vyvarovat se nebezpečí, o němž hovoří Peter L. Berger ve své známé úvaze *Vzdálená sláva*,⁴⁸¹ totiž o podlehnutí neadekvátnímu nadšení z multikulturnosti okolní skutečnosti, spojené s dnes velmi módním kritickým postojem k europocentrickým či westernalistickým tradicím.⁴⁸² To totiž – jak Berger píše – může jednak vést k hodnotové dezorientaci a vakuu, a také přináší velmi škodlivé postoje, jimiž na pád bariér mezi světy reaguje západní společnost: buď se přikloní k bezbřehému liberalismu, který se vyznačuje neomezenou tolerancí ke všem hodnotám s výjimkou vlastních, popřípadě k opačnému, triumfalistickému postoji, který se vyznačuje bezohledným exportem vlastní kultury.⁴⁸³

Závěr, který Berger vyvodil a který zařadil do středu mezi dva zmíněné extrémy, lze vztáhnout i na způsob křesťanského postoje k lidským právům – s vědomím přenositelnosti na vlastní straně, ale i přiměřenou tolerancí k jiným názorovým proudům a schopností dialogu. Takto hovoří (byť v tomto případě pouze v kontextu misijní činnosti církve) i 2. vatikánský koncil.⁴⁸⁴ Problematika zasahuje samotnou interpretaci lidských práv – západ totiž často směšuje právo na udržení kulturní zvláštnosti s popřením univerzality základních práv, tedy jinými slovy že nejde importovat jakékoli pojetí práv do cizích kultur, aniž by se nestaly cizorodým a nepřijatelným prvkem a jejich exportéři kulturními imperialisty.⁴⁸⁵ Takový přístup však odporuje odpovědnosti za dodržování lidských práv kdekoli na světě, je alibistický a nepravdivě klasifikuje přenositelnost základních hodnot lidství vlastní všem kulturním tradicím.

481

Srov. BERGER, P.L. *Vzdálená sláva*. Brno: Barrister&Principal, 1997.

482 Srov. ZOUBEK. *Postmoderní problémy ...*, s. 143.

483 Srov. BERGER. *Vzdálená sláva*, s. 60-62.

484 Srov. Deklarace 2. vatikánského koncilu o misijní činnosti církve *Ad gentes*, čl. 22. In. *Dokumenty ...*, s. 490-491.

485 Srov. VALADIER. Aktuelle ... In. ODESKY. *Die Menschenrechte*, s. 30.

Berger ostatně ve své stati připojuje příklady, kam může vést okouzlení multikulturní současností, totiž k zásadní relativizaci vlastního povědomí o základních lidských právech – zřetelně to ukazuje možná úmyslně přehnané znázornění liberálního Američana, který nadšeně hovoří o přínosu kanibalova názoru na věc. Stejně výmluvný – a pro Bergera vzorový - je britský kolonialista, který Indům rozmluví jejich zvyk upalovat vdovy po smrti jejich manželů s tím, že v Británii je zase zvykem věšet muže, kteří takto ženy usmrcují. Vyjádřil tak „základní hodnotu západního myšlení – nedotknutelnost a jedinečnou cenu každého lidského individua; hodnotu, o níž můžeme s plnou důvěrou pevně prohlásit, že vůči těm hodnotám, které stojí za upalováním vdov, je nadřazena. Ten samý přístup, v němž se vzájemně vyvažují pokora a vědomí vlastních kvalit, lze vztáhnout na celou paletu západních idejí a institucí.“⁴⁸⁶ Tímto poznatkem by se měl nejvíce řídit právě západ, který si v současnosti poněkud libuje v liberalismu a s ním spjatým požadavkem na absolutní uznání jakékoli myšlenkové tradice, která pak vede k toleranci nepřípustných jevů jako výše popsaných, stejně jako odmítnutí závaznosti základních práv pro ty, kteří přicházejí z jiné tradice.⁴⁸⁷

7.2.3. Společnost a křesťanské hodnoty

Sebevědomí vlastní kultury, k němuž nabádá Peter L. Berger, do určité míry usměřňuje americký myslitel Michael Novak, když varuje před opačným extrémem – snaze prosadit univerzální platnost hodnot vlastního světa. Podle Novaka je křesťanská emancipace, s níž volá po uznávání jednotlivých prvků svého étosu, popřípadě po jeho zakotvení v zákonodárných dokumentech, užitečná, často ale sklouzává k potřebě radikálnějšího řešení, aby totiž pluralitní společnost neměla jiný základ.⁴⁸⁸

Jakkoli se tento proces může jevit tak, že se reprezentace křesťanství pouze domáhá něčeho, co jí současná doba upírá, ve skutečnosti jde podle Novaka o uchopení větší části vlivu, než mělo křesťanství kdy v minulosti (příčemž srovnávací hodnota jednotlivých dějinných etap je kvůli naprosté odlišnosti současného světa velmi nízká). Novak formuluje východisko pro adekvátní křesťanskou pozici –

⁴⁸⁶ BERGER. *Vzdálená sláva*, s. 63.

⁴⁸⁷ Srov. VALADIER. Aktuelle ... In. ODERSKY. *Die Menschenrechte*, s. 32.

⁴⁸⁸ Srov. NOVAK, M. *Duch demokratického kapitalismu*. Praha: Občanský institut, 1992, s. 63-66.

křesťanství nepochybně pomohlo formulovat étos a má tedy odpovídající nárok na jeho upřesňování, nemůže ho však řídit: „Představa společnosti naplněné křesťanskými hodnotami je uskutečnitelná ve společnosti direktivní – socialistické nebo jakékoli jiné. Ti, kteří si přejí, aby byl společenský řád založen na vynucené substantivní morálce, nemohou být zastánci pluralismu.“⁴⁸⁹ Znovu to koresponduje s už uvedeným názorem Boženy Komárkové, že hodnotu lidských práv lze prosadit pouze ve společnosti demokratické a svobodné, nikoli jakýmkoli duchovním násilím.⁴⁹⁰

Je zřejmé, že jedním z palčivých problémů v této souvislosti je nejistota církve, jak naložit se svým evropským charakterem tváří v tvář skutečnosti, že svět je vystaven profánní europeizaci⁴⁹¹ a jak tedy na jedné straně ochránit pluralitu kultur a na straně druhé také ochránit kulturu svou, ať už v evropském nebo jiném hávu. Johann Baptiste Metz k tomu podotýká, že z některých konceptů (které volají po shození západního obalu křesťanství) číší nepochopení náboženství jako dějinné záležitosti. „Není křesťanství, které by existovalo před kulturou, není žádné kulturně obnažené, kulturně nahé křesťanství. (...) dokonce ani rozlišování mezi kulturou a náboženstvím, vzniklé uvnitř (!) evropského křesťanství, nám v tom nijak nepomůže, protože jde jen o jeho kulturně specifický výraz.“⁴⁹²

7.2.4. Muslimská perspektiva lidských práv

Není od věci podotknout, že častý názor o tom, že nemožnost nalézt univerzální, jednotnou a srozumitelnou řeč o lidských právech souvisí s odlišnými myšlenkovými kontexty křesťanství a islámu jako dvou největších světových náboženství, není zcela na místě. Islám stanoví základní lidská práva podobnými formulacemi, dokonce i texty posvátných knih, na něž odkazuje, jsou podobné jako křesťanské.⁴⁹³ Stanoví práva na život, na svobodu, na základní životní úroveň, poměrně široce stanoví individuální práva, například na majetek, osobní bezpečnost, čest a dokonce právo

⁴⁸⁹ Tamtéž, s. 65.

⁴⁹⁰ Srov. KOMÁRKOVÁ. *Původ lidských práv*. s. 141.

⁴⁹¹ Srov. METZ, J. B. *Úvahy o politické teologii*. Praha: OIKOYMENH, 1994, s. 71.

⁴⁹² Tamtéž, s. 72.

⁴⁹³ Srov. *Lidská práva v Islámu*. Praha: Islámská nadace, 2006.

vzdorovat veřejné moci, stejně jako svobodu svědomí a náboženského přesvědčení. Také islámští učenci přemýšlejí o lidských právech a jejich vztahu k náboženství, v roce 1981 v Londýně schválili vlastní deklaraci lidských práv ve vztahu k tradičnímu muslimskému právnímu pořádku šarija.⁴⁹⁴ V současných zpravodajských relacích se čas od času objeví případ muslima, který konvertuje například ke křesťanství a je kvůli tomu odsouzen ke kruté smrti. Z pohledu západní tradice jde pochopitelně o věc neslučitelnou s pojetím práv. Paradoxně ale také naznačuje jev, který je v různých formách pro islám a křesťanství (případně i judaismus) společný – všechna tato monoteistická náboženství jsou otevřena pro vstup, ale poněkud problematicky je řešeno opuštění společenství, byť kamenování zůstává extrémním příkladem islámského radikalismu. Ukazuje to, že všechna tato velká náboženství mohou těmito pohledy přispět k debatě o náboženské svobodě⁴⁹⁵, otázkou také zůstává pohled jednotlivých náboženství na jinou misijní činnost než vlastní.

Tento přehled ukazuje, že za prvé islám řeší stejný problém jako západ alespoň pokud jde o rozpor mezi deklaratorním výčtem lidských práv a stavem jejich dodržování, za druhé že náboženství jako takové není příčinou nedorozumění v debatě o lidských právech, naopak že může být určitým tmelícím prvkem. Jako doklad tohoto tvrzení lze vnímat fakt, že prakticky všechna světová náboženství v určité formě mají a ve svých mravních rádech aplikují to, co náboženství knihy vyjadřují zlatým pravidlem – co nechceš, aby dělali druhí tobě, nedělej ty jim.⁴⁹⁶

Lze zajít ještě o něco dál – světová náboženství nejen že nejsou konkurenty v diskusi o lidských právech, jsou dokonce společným hlasem, který říká, že lidská práva představují mnohem vyšší hodnotu než kodifikovaná pravidla, k jejichž dodržování zavazuje obyvatele veřejná moc. V případě islámu to konkrétně znamená: „Islám nepohlíží (na lidská práva) jako na pravidla, k nimž lidé dospěli na základě společného konsensu, ale jako na zjevené zákony, které lidem propůjčil sám Stvořitel a které tudíž nelze svévolně měnit. Dá se totiž říci, že stejně tak, jako si lidé současná práva garantovaná Listinou základních práv a svobod ustanovili, tak stejným způsobem je mohou po vzájemné dohodě změnit, popřípadě je zcela zrušit.

⁴⁹⁴ Srov. VALADIER. Aktuelle ... In ODERSKY. *Die Menschenrechte*, s. 31.

⁴⁹⁵ Srov. ANGENENDT. *Toleranz und Gewalt*. s. 98.

⁴⁹⁶ Srov. KÜNG. *Světový étos* s. 188.

V tomto ohledu zůstávají principy garantované Islámem nedotknutelné.⁴⁹⁷ Na druhou stranu je třeba stále vnímat ono Bergerovo varování před pluralistickým nadšením na západě. Na rozdíl od křesťanství se totiž islám neřídí Pavlovými texty o rovnosti všech lidí. Pojetí zejména vztahu mužů a žen, muslimů a nemuslimů, ale i otroků a svobodných je přinejmenším velmi problematické⁴⁹⁸ a pokud debatu o lidských právech vyloženě nevrací o několik staletí nazpět, pak ji rozhodně neposouvá kupředu.

V souvislosti s muslimskou i jakoukoli jinou nekřesťanskou perspektivou lidských práv⁴⁹⁹ je třeba zdůraznit, že řešení interkulturních konfliktů (jejichž existenci v současnosti lze sotva popřít) je nutno pojmut také jako příležitost k precizování vkladů, se kterými do takového konfliktu jednotlivé strany vstupují.⁵⁰⁰ Tento předpoklad ovšem platí jen tehdy, že strany alespoň částečně dokáží vnímat, v jakém kontextu a za jakých podmínek do sporu vchází protistrana. V případě odlišného náhledu různých náboženství je to skutečnost, že každé z nich přináší jinou reflexi lidství, jeho vztah k božství, věčnosti, minulosti i současnosti.⁵⁰¹ Ačkoli není na místě zaujímat nemístně optimistickou pozici vůči možné spolupráci různých náboženství na dohledu nad dodržování lidských práv, je třeba konstatovat, že současné problémy nejsou samy o sobě důsledkem nepřekonatelných rozporů různých náboženských tradic.

7.3. Problémy současné diskuse o lidských právech

Ačkoli od konce 2. světové války a vzniku Organizace spojených národů neuplynulo ještě ani celé jedno století, lze říci, že už došlo k zásadní proměně doby, na níž dosavadní dokumenty nemohly pamatovat. Lze to ilustrovat na několika

⁴⁹⁷ Lidská práva v Islámu. s. 5.

⁴⁹⁸ Srov. ANGENENDT. *Toleranz und Gewalt*. s. 158.

⁴⁹⁹ Srov. WERBLOWSKI, Z. Menschenrechte und/oder Menschenpflichten? In ODERSKI. *Die Menschenrechte*. s. 43. Autor předkládá zajímavou úvahu o židovské perspektivě lidských práv, která – z pohledu interpretace starozákonního „oko za oko, zub za zub“ značně ovlivňuje například i slovník izraelských politiků v reakcích na útoky palestinských radikálů či výroky představitelů arabského světa.

⁵⁰⁰ Srov. DUŠEK. Možné konflikty ... *Křesťanská revue*. s. 72

⁵⁰¹ Srov. WERBLOWSKI, Z. Menschenrechte und/oder Menschenpflichten? In ODERSKI. *Die Menschenrechte*. s. 48.

příkladech – 2. světová válka byla zcela jinak vedeným konfliktem, než se válčí teď (terorismus apod.). Svět roku 1945 příliš neřešil problémy životního prostředí, změn klimatu či energetické soběstačnosti a s tím související potenciální omezení svobody jedince.

V některých komentářích se proto mluví o „třetí generaci lidských práv“⁵⁰², přičemž první generace měla stanovit základní politická a sociální práva a druhá generace tyto poznatky rozvinula (např. v právo na rozvoj, solidaritu, sebeurčení, vlastnictví či kulturní dědictví lidstva).

Úkol třetí generace lidských práv spočívá mimo jiné v nalezení vhodného svazku mezi právy přejatými předchozími generacemi a těmi, které si na přijetí a kodifikaci nárokují současné zájmové skupiny – a zároveň v tomto procesu zamezit nežádoucím dílčím tlakům.

„Generační“ členění lidských práv platí i při kategorizaci mimo časovou osu. Zde se tři kategorie vyčlenily následovně: „Kromě pouze individuálních práv na svobodu stejně jako kromě sociálních, ekonomických a kulturních práv mají být zdůrazněna práva solidarity a odpovědnosti lidí za svět.“⁵⁰³ Zatímco první dvě generace se rozvíjely v minulosti a jako samostatné kategorie práv se objevily i v jednotlivých dokumentech o lidských právech, kategorie třetí charakterizovaná solidaritou se jako samostatná vyděluje teprve v důsledku vývoje posledních desetiletí. Její motivací je rostoucí solidarita se všemi lidmi ve světě, zodpovědnost za svět a touha po spravedlnosti. Práva třetí generace pak promlouvají o nároku na mír, komunikaci, kulturní svébytnost, snesitelné životní prostředí, podíl na společném dědictví lidstva, na vývoj a sebeurčení národů,⁵⁰⁴ zmiňují také zcela nové, nikdy předtím neformulované záležitosti, jako například právo na klid a ticho, na odlišnost nebo na mezinárodní komunikaci.⁵⁰⁵ Souvisí to i s tím, jak se mění priority lidského vlastnictví – zatímco dříve to byla půda, později fyzický majetek a z pozice státu vojenská síla, současnost klade důraz na hodnotu informace. Proto lze předpokládat, že v rámci této třetí generace a souběžně s rozvojem komunikačních technologií poroste, jak i často vidáme, důraz na právo svobodně komunikovat, vyjadřovat svůj názor, být příjemcem neomezovaných informací a také na práva související s duševním

⁵⁰² Srov. PUTZ, *Christentum ...*, s. 234-235.

⁵⁰³ Život z víry, s. 76.

⁵⁰⁴ Srov. tamtéž.

⁵⁰⁵ Srov. KUBA, *Filosofie lidských práv ...*, s. 138.

vlastnictvím. Je také zřejmé, že tím, kdo tato práva vymáhá, bude oproti současnosti, kdy je to především občan, stále více také stát či nadnárodní moc, a kontrola těchto práv se přenesla, jak se už v některých zemích děje, do jakési tripartity ve složení stát – hromadné sdělovací prostředky – občan.⁵⁰⁶

Hledání rozumného, účelného a spravedlivého vyvážení mezi generacemi lidských práv je ztíženo především dědictvím minulých desetiletí, tedy hlavně v oblasti strukturální a institucionální (blíže o tom pojednávají další kapitoly), a také tím, že se práva stávají předmětem politického konkurenčního boje: „Není možné zastříť skutečnost, že idea univerzálních lidských práv může být v dnešní době chápána značně partikulárně a využívána osobními a skupinovými zájmy. To samozřejmě není žádná katastrofa. S trochou nadsázky lze tvrdit, že i základní lidská práva byla prosazena právě tímto způsobem, tj. bojem s tradičními představami a institucemi, poukazem na něco, co nebylo vždy samozřejmé, a konečně chápáním univerzality, která přijímá i určitou partikularitu místo toho, aby ji negovala.“⁵⁰⁷ Lidstvo tedy musí přijímat výzvy, které přináší vývoj ve vědě – ten přináší vývoj v hodnotovém povědomí a může pozměnit náhled na některé aspekty lidských práv.⁵⁰⁸

Napětí zmíněných tří komplexů lidských práv je stále živeno věčným sporem socialistického a liberálního pojetí. Zatímco první upřednostňuje práva sociální před individuální svobodou, pro druhou skupinu (k níž se hlásí například známí ekonomové Hayek či Friedman), je právě individuální svoboda východiskem k dalším lidským právům.⁵⁰⁹ Dlouhodobý stav trvání této diskuse a nenalezení univerzálního, platného řešení naznačuje další těžkost při současné debatě o lidských právech, v níž stále nebyl překonán střet mezi individuálními a společenskými právy a nalezeno těžiště mezi svobodou, odpovědností a sebevědomím jedince.⁵¹⁰

7.3.1. Nesoulad mezi teorií a praxí

⁵⁰⁶ Srov. BĀRĀNY. *Moc a právo*, s. 176.

⁵⁰⁷ HANUŠ. *Křesťanství ...*, s. 47.

⁵⁰⁸ Srov. SUTOR. *Politická etika*, s. 17.9

⁵⁰⁹ Srov. ANZENBACHER. *Křesťanská sociální etika*, s. 193-194.

⁵¹⁰ Srov. KUBA. *Filosofie lidských práv ...*, s. 139.

Často při debatě o roli OSN jako autority v oblasti lidských práv zaznívá kritika neakceschopnosti, respektive nevyváženosti mezi ustanoveními v dokumentech o lidských právech a praxí v některých zemích. Pro příklady netřeba chodit daleko – vyšetřovací mise Rady pro lidská práva OSN zjistila na začátku roku 2007, že na humanitární katastrofě nese přímou vinu súdánská vláda, nemá však téměř žádné prostředky, jak situaci změnit. Není to nic nového, stejně se krví ušpinila samotná francouzská revoluce, která hlásala ideu rovnosti, volnosti a bratrství.⁵¹¹ Dějiny moderní formulace lidských práv jsou tedy stejně staré jako diskreditace těchto lidí, kteří mají při svém bezskrupulózním jednání plná ústa ohledů k druhým, vznešených idejí a společenského prospěchu. Otazníky ale vyvolávají i jednotlivé akce, ke kterým se mezinárodní společenství odhodlá – kritici pak mluví o tom, že skutečný cíl tkví v něčích politických ambicích, že jde o vliv, ropu, zisk strategické polohy, oslabení té či oné globální velmoci. Často svou argumentaci opírají o zcela praktický dotaz: proč nyní k zásahu došlo a v téměř totožném případě jinde nikoli? Není pochyb, že taková vystoupení na obranu lidských práv „někdy a něčích“ celou ideu lidských práv devaluje a mezinárodní organizace značně diskredituje.⁵¹²

Problém tkví v tom, že dokumenty vyjmenovávají lidská práva, až na výjimky však nehovoří o univerzálně platném mechanismu dohledu nad nimi a sankcemi v případě porušování a i když například jednotlivé pakty stanoví činnost orgánů zaměřených na dohled nebo dokonce soudních institucí a mechanismus právní závaznosti,⁵¹³ neexistuje stanovený postup v případě jednostranného vypovězení těchto smluv nebo sveřepého odmítání jakýchkoli důkazů a poukazování na vlastní suverenitu. Ačkoli dokumenty OSN předvídají podmínky humanitárních intervencí⁵¹⁴, tyto v lepším případě jen mírní utrpení obyvatel, často však příslušníci tzv. mírových jednotek jen přihlížejí páchání nejkrutějšího bezpráví.

Nesoulad mezi teorií a praxí zesiluje i skutečnost, že individualistické pojetí práv často směřuje k porušování práv druhého ve jménu práv vlastních – v konglomerátu různých „práv“ by bylo složité nalézt pravdu i pro skutečně nezávislého arbitra, natož pro společenství národů, které těžko může zůstat neutrální různým politickým vlivům.

⁵¹¹ Srov. BIRKE. *Das Problem ...* s. 15.

⁵¹² Srov. VOKOUN, J. Úpadek lidských práv: Devalvace? Dialektická negace? Perverze? *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 11

⁵¹³ Srov. např. Mezinárodní pakt o občanských a politických právech. In. ADAMUS. *Mezinárodní dokumenty ...*, s. 63-77.

⁵¹⁴ Srov. BRIESKORN. *Menschenrechte*. s. 182.

Často se také debatuje o realistické politice lidských práv – může být žádoucí trvat u druhého subjektu na dodržování našeho standardu práv? Tato otázka se objevuje v souvislosti s rostoucím hospodářstvím Číny, která tak nemůže být světovou ekonomikou opomíjena, současně však svět vnímá, že mnohá práva vnímá tamní moc velmi svérázně. Zde se pak dohromady střetávají zájmy politické, ekonomické, tiché diplomacie, projevuje se nejčastěji politické pokrytectví a také skutečnost, že jsou to opět nevládní struktury na ochranu lidských práv, které ačkoli bez jakékoli faktické moci dokáží problém bez příkras pojmenovat, označit viníky a ještě v některých případech pomoci postiženým.⁵¹⁵

Tato situace znovu nahrává křesťanskému pohledu na svět, který vede k emancipaci ve vztahu k vlastním právům, zároveň ale i k toleranci k právům druhých: „I když dnešní stav jasné definice práv, kterým se těší jedinec ve společnosti, je jistě vrcholem toho, co bylo v naší civilizaci na poli lidských práv a důstojného života občanů dosaženo, samo o sobě to ke šťastnému životu lidí ještě nestačí.“⁵¹⁶ Ukazuje se, že tato dobrovolná skromnost může být významným přínosem křesťanství v moderní debatě o posunu lidských práv⁵¹⁷ – i větší autorita Spojených národů a její akceschopnost totiž může vyplynout pouze z dobrovolného omezení státní suverenity. Jinak bude dále trvat paradoxní stav, že lidská práva jsou pojmenována, kodifikována a rozčleněna jako nikdy v minulosti, popisuje je počet dokumentů jako nikdy v minulosti a zabývá se jimi počet institucí jako nikdy předtím, přesto ale k porušování lidských práv dochází snad ještě o to masivněji a před zraky světového společenství.⁵¹⁸ Nesoulad mezi teorií a praxí lidských práv také ukazuje, že se příliš neosvědčilo jejich utilitaristické chápání a že „pro pozitivní plnění své společenské funkce potřebuje (teorie lidských práv) opory vyšší než užitkové. Vznikají proto různé pokusy o obnovu teorií přirozenoprávních, nebo se právo spojuje s ideologiemi. V takové podobě se dostává do vleku politické moci a jeho krize zůstává nerozřešena. Tím závažnější na tomto poli musí být pro společnost úkol křesťanů,“⁵¹⁹ uzavírá Božena Komárková.

⁵¹⁵ Srov. např. KÜNG. *Světový étos* ..., s. 114-115.

⁵¹⁶ BOTEK, L. Prameny lidských práv a jejich výkon z pohledu křesťanů. In HANUŠ. *Křesťanství a lidská práva*. s. 143.

⁵¹⁷ Srov. PUTZ, *Christentum* ..., s. 280-281.

⁵¹⁸ Srov. VALADIER. Aktuelle ... In. ODERSKY. *Die Menschenrechte*, s. 26.

⁵¹⁹ KOMÁRKOVÁ. *Ve světě* ..., s. 98.

Při promýšlení nesouladu mezi teorií lidských práv a jejího uplatňování v praxi se také nabízí používaný argument „stát respektuje a chrání lidská práva tehdy, když může, dokáže a chce.“⁵²⁰ Od reflexe, která ze zmíněných podmínek chybí které části mezinárodního společenství, by se měla odvíjet debata vedoucí ke zmírnění drtivých důsledků současné situace, když už úplná náprava je při současném geopolitickém stavu světa zřejmě utopickou fikcí.

Na pokrytectví OSN v otázkách lidských práv naráží také Joshua Muravchik⁵²¹, když spekuluje o protižidovských tendencích v souvislosti s výroky OSN na adresu sebevražedných palestinských atentátníků. Ačkoli jeho text je velmi nesmlouvavý a v mnohém zřejmě ovlivněný autorovou zaujatostí v blízkovýchodním konfliktu, přece lze přijmout jeho tezi, že současným garantem míru, tedy lépe řečeno skutečnosti, že neprobíhá světová válka, nejsou Spojené národy, ale politika jednotlivých velmocí. Podle Muravchika (který však poněkud přehlíží fakt, že to jsou právě světové velmoci, z jejichž vůle je OSN vybavena tak malou silou), by reálnější vliv Spojených národů na světové dění uvrhl svět v chaos.⁵²²

7.3.2. Vnitřní dispozice k dodržování lidských práv

Dalším aspektem křesťanského pohledu na vyrovnání onoho nesouladu mezi teorií a praxí je rozvíjení kantovského principu o přiměřenosti vlastního jednání v celospolečenském kontextu. Křesťanská etika hovoří o tom, že mravní chování se děje nejen na rovině právních povinností, tedy plnění kodifikovaných závazků, ale také na rovině povinnosti ctnosti, tedy jakési vnitřní motivace, vůle k dodržování práv druhých bez ohledu na předpisy, mravní smýšlení.⁵²³ V německém prostředí se při reflexi 2. světové války objevuje termín civilní kuráže (hovoří o ní např. Dietrich Bonhoeffer a je podle něj jedním z faktorů, jehož absence dovolila německému národu vyvolat krveprolití⁵²⁴). Tuto civilní kuráž lze definovat jako jakýsi přírůstek nad rámec povinností v duchu Kristových slov k bohatému mladíkovi, který dodržoval všechny zákony, zdráhá se ale rozdat všechn svůj majetek chudým (Mt 19,21).

⁵²⁰ BÁRÁNY. *Moc a právo*. s. 98.

⁵²¹ Srov. MURAVCHIK, J. Argumenty proti OSN. *OI - Občanský institut*, 3/2005.

⁵²² Srov. tamtéž, s. 13.

⁵²³ Srov. ANZENBACHER. *Křesťanská sociální etika*, s. 66.

⁵²⁴ Srov. ANGENENDT. *Toleranz und Gewalt*. s. 57-58.

Parafrází českého pořekadla by bylo možno obsah civilní kuráže vyjádřit jako „has, co tě nepálí“.

V tomto kontextu by mělo také zaznít, že často se za hrozbu pro lidská práva uvádí také konzumní způsob života a s ním spojené zaměření na okamžitý požitek a osobní blahobyt a ztráta společenského vnímání, reflexe souvislostí a dlouhodobého výhledu.⁵²⁵ Zřetelně to bylo vidět třeba u Československa v období tzv. normalizace 70. let – stát velmi usiloval o zvýšení životní úrovně a orientaci občanů na jejich vlastní požitky, aby tak utlumil jejich zájem o veřejné dění. Jak podotýká Božena Komárková, paradoxně tuto taktiku využívají právě státy marxisticky orientované, které formálně povýšily občanství na nejvyšší životní polohu, fakticky však život vrátili na úroveň pouhé rekapitulace biologických pochodů.⁵²⁶ Je zřejmé, že právě zmíněnou skutečnost dobrovolnosti, omezení vlastních požitků, uskromnění se a dobré vůle současná praxe lidských práv poněkud postrádá a debata se odklání příliš do rovin právního zakotvení, dodržování závazků apod.

Platí to ale i opačně – také extrémní bída, živoření a nedostatek základních životních prostředí tlumí dispozici k vnímání vlastních práv. Zde se ovšem nedá mluvit o otupění konzumem, ale spíše o prioritách lidí na pokraji smrti.⁵²⁷ Netřeba dodávat, že takoví lidé jsou manipulovatelní, životní zoufalství může jejich jednání učinit značně nepřijatelným a násilným. Z toho můžeme vyvodit zásadu znějící jako paradox jen na první poslech: Mezi lidská práva patří i to, aby si každý uvědomění svých práv mohl dovolit. Příklad ukáže, že to nemusí nutně platit jen pro země zbídačené ekonomicky: Také meziválečná Evropa charakteristická jistou hodnotovou ochablostí nedisponovala rozvinutým povědomím ducha lidských práv⁵²⁸ - v kombinaci s oslabenými institucemi, nevyzrálými státními útvary, pocity křivdy a ublíženosti, myšlenkami na odvetu, čerstvou zkušeností násilí a hospodářskou krizí to přineslo všeobecně známé důsledky.

Neochota či neschopnost změnit vlastní hodnotovou orientaci může být jednou z příčin jisté bezzubosti lidskoprávních deklamací. Jinými slovy: ani sebevíc plamenný dokument nenastolí v této otázce žádný pokrok, pokud nejen státy, ale i jejich jednotliví občané do tohoto procesu nepůjdou s upřímnou snahou o změnu. Do

⁵²⁵ Srov. KUBA. *Filosofie lidských práv ...*, s. 139.

⁵²⁶ Srov. KOMÁRKOVÁ. *Původ lidských práv*. s. 143.

⁵²⁷ Srov. VALADIER. Aktuelle ... In. ODESKY. *Die Menschenrechte*, s. 26.

⁵²⁸ Srov. KOMÁRKOVÁ. *Původ lidských práv*. s. 127.

schvalování Všeobecné deklarace OSN s tímto postojem rozhodně nešli, a problém se v dalších letech s postupující globalizací a formulací nových lidských nároků ještě prohloubil, jak píše Jakub Trojan: „Ukazuje se, že nejen vyhlášení, ale zejména uskutečňování lidských práv v oblasti práv druhé a třetí generace, vyžaduje jak strukturální změny, tak i změnu životního stylu lidí. Jde o základní změny také v oblasti mravních hodnot a duchovní orientace.“⁵²⁹

7.3.3. Vymahatelnost lidských práv

Debata o rozporu mezi teorií a praxí v oblasti lidských práv a světového společenství dříve či později přinese úvahu o obtížné vymahatelnosti těchto práv. Některé příčiny už byly uvedeny, i náznak, že velkou část viny za současný stav nese formální chápání lidských práv a nadnárodních institucí zejména mezi občany demokratických vyspělých zemí, kteří zásadní deficit lidských práv ani obecného rozvoje na sobě nepociťují.⁵³⁰ Orgány sledující dodržování lidských práv pak mají tendenci vnímat jako jakousi úlitbu vlastnímu blahobytu, a tento vzorec chování pak přejímá i jejich politická reprezentace, což na půdě OSN může vést k politikaření, sledování partikulárních zájmů a neschopnosti spojenectví v zásadních otázkách porušování lidských práv. Lze tak konstatovat, že „jedním z velkých paradoxů týkajících se otázky lidských práv je, že získala ústřední význam pro zahraniční politiku jako součást promyšlené strategie na ochranu národního zájmu.“⁵³¹ Ve stále větší míře se také odráží fakt, že jednotlivé státy v OSN si fakticky nejsou rovné (například privilegované postavení stálých členů Rady bezpečnosti), nadto uspořádání světového společenství stále vychází ze stavu na začátku studené války. Do reformní hry, která by směřovala k vytvoření respektovaného a vymahatelného mezinárodního pořádku, by tak měly více vstupovat nadnárodní uskupení odrážející současnost, například skupina G8, Evropská unie, ale také nadnárodní korporace a nevládní organizace s mezinárodní působností.⁵³² Nutno dodat – s ohledem na už vyřčené – že dozor nad lidskými právy předpokládá moc sloužící k jejich vynucení nebo potrestání těch, kteří je nedodržují. Taková moc, jak už bylo řečeno, je ve

⁵²⁹ TROJAN. *Idea lidských práv ...* s. 218.

⁵³⁰ Srov. SUTOR. *Politická etika*, s. 169.

⁵³¹ HANUŠ. *Křesťanství a lidská práva*. s. 45-46.

⁵³² Srov. ZOUBEK. *Postmoderní problémy ...*, s. 114.

službě právu a neznamena tedy narušení principu rovnosti a důstojnosti.⁵³³ Takovou moc však OSN od politikařících členských států nikdy nedostala.

Ostatně dějiny Spojených národů byly plné laciného moralizování, v němž lidská práva sloužila jako munice, ačkoli střílejší stát se ve své každodenní praxi lidským právům zásadně vysmíval. Ačkoli tuto praxi nelze nazvat jinak než zavrženíhodnou, není možné nepřipustit její existenci i v současné době. Je třeba hledat východisko ve stále nataženém ukazováčku na nehumánní režimy (tzv. strategie prvního úderu) a realisticky vnímat, že náprava vymahatelnosti lidských práv vede – bohužel – v současné době pouze politickou cestou. „Je dobré si uvědomit, že se nepohybujeme pouze na úrovni teoretických koncepcí, které se prosazují pouze dobrým slovem. A toho by si měli být vědomi také křesťané, kteří se pokoušejí v současné diskusi prosazovat své představy a neuvědomují si někdy *reálně-politické* souvislosti a aspekty mezinárodního práva.“⁵³⁴

Problém může spočívat i v tom, že volání po dodržování lidských práv zpravidla začne zaznívat až tehdy, když problém na sebe vezme násilnou podobu. Pak se dočká své medializace a tím i zesíleného volání po zásahu mezinárodního společenství. Bohužel stejně aktivně se státy světa nechovají v době, kdy problém uzrává. V rozporu s církevními dokumenty počínajícími encyklikou *Pacem in terris* se neřeší příčiny, spočívající hlavně v nespravedlivém uspořádání, ale teprve viditelné důsledky.⁵³⁵ Také samotný vstup světového společenství do problémového regionu je zpravidla motivován snahou zastavit boje a ozbrojené akce. Když se to podaří, hovoří se sice o budoucím uspořádání té či oné země, ovšem bez dostatečné reflexe příčin předchozího konfliktu. Neexistuje také žádný obecně platný materiál, který by vymezil možnosti OSN při prosazování lidských práv silou⁵³⁶ (zkušenosti z mnoha konfliktů ukazují, že nasazování jednotek Spojených národů je správné – v pořádku už ale není, že v různých regionech mají různé pravomoci a do některých krizových oblastí se jejich nasazení nepodaří prosadit vůbec). Nedostatečné garance práv se však nemusejí týkat těchto zjevných událostí, které svět denně sleduje na televizní obrazovce – i v Evropě s jejím rozvinutým standardem lidských práv může dojít a dochází k tomu, že mezinárodní normy jsou odmítány s poukazem na suverenitu

⁵³³ Srov. BRIESKORN. *Rechtsphilosophie*. s. 91.

⁵³⁴ HANUŠ. *Křesťanství a lidská práva*. s. 46.

⁵³⁵ Srov. VALADIER. *Aktuelle ...* In: ODERSKY. *Die Menschenrechte*. s. 27.

⁵³⁶ Srov. BRIESKORN. *Rechtsphilosophie*. s. 151.

vlastního práva a princip subsidiarity, který je zde ovšem nesprávně interpretován jako svévole a nekontrolovatelnost.⁵³⁷

Při intervenci za dodržování lidských práv, ať už provedené vojensky, diplomaticky či hospodářsky (např. embargem), je potřeba vyhovět některým podmínkám. Na půdě Spojených národů by tak (místo prázdných řečí s různým politickým cílem) měly v souvislosti s plánovanou intervencí znít otázky následujícího typu: Posílí intervence lidská práva v zemi, případně mír v oblasti? Bude možno škody způsobené intervencí napravit a jsou k dispozici znalosti a mechanismy k tomu, aby byly co nejmenší? Nedojde ke zbytečným ztrátám na životech? Co se v zemi bude dít po intervenci? atd.⁵³⁸

7.3.4. Rozdílnost pojmu lidských práv

Šíře lidských práv a jejich ne zcela zřetelné zákonodárné vymezení může vést ke konfliktům mezi jednotlivými uplatňovateli těchto práv, jak naznačila už kapitola pojednávající o nesouladu Vatikánu a OSN v pohledu na právo na život.

Bernhard Sutor rozděluje tyto konflikty do tří skupin: jednak jde o střet mezi stejnými právy u rozdílných nositelů (například dvě rozdílné skupiny uplatňují právo na shromáždění), v druhém případě o konflikt při uplatňování různých práv různými jejich nositeli (například právo na informace oproti ochraně soukromí) a ve třetím případě se střetávají práva individuálních a skupinových nositelů s povinnostmi státních orgánů, které musejí dohlížet na práva všech, včetně bezpečnosti, listovního tajemství, svobody tisku či politických stran atd.⁵³⁹

Sutorův popis naznačuje problém, který do značné míry limituje uplatňování lidských práv – neexistuje jejich hierarchie, všeobecný respekt k nim ani příslušné judikáty respektovaného orgánu na jejich vymáhání. Tato rozdílnost přitom není záležitostí difference odlišných kultur, byť i zde pochopitelně ke zvláštnostem a

⁵³⁷ Srov. DURAND, J. P. Die Menschenrechte im Völkerrecht und französischem Recht. In ODERSKY. *Die Menschenrechte*, s. 175-176.

⁵³⁸ Srov. BRIESKORN. *Menschenrechte*. s. 182-183.

⁵³⁹ Srov. SUTOR. *Politická etika*, s. 178.

jistému neporozumění, nebo naopak potřebě specifického vymezení (např. třetí svět⁵⁴⁰) dochází, jde jinak o problém univerzální. Problém ještě násobí skutečnost, že dění v současném světě rozhodujícím způsobem ovlivňuje politika, což vedlo ke zpolitizování pojmu lidských práv. Ta se tak z původně přirozeného řádu a návaznosti na podstatu člověka stala hříčkou různých vlivových skupin, které různými deklaracemi nesledovaly formulaci samotných práv, ale spíše momentální mocenské cíle. Ve značné míře jde o dědictví studené války, z něhož se lze vymanit ani ne tak relativizací dosud kodifikovaných práv, jako spíše přechodem k postoji, podle nějž musí dokumenty o lidských právech směřovat k jejich garanci a od slov přecházet k činům.⁵⁴¹ V tomto duchu hovořil i jeden z kritiků Všeobecné deklarace lidských práv, francouzský právník J. Rivéro⁵⁴²: Podle něj musí každé právo mít konkrétního nositele, určitý obsah a musí být žalovatelné u určitých osob či institucí, které jsou ustanoveny k dohledu nad jeho dodržováním.

7.3.4.1. Práva ohrožující jiná práva

V prohlášení Ramseyho kolokvia⁵⁴³ z roku 1998, o němž ještě bude řeč, se o problému píše: „Lidská práva jsou navíc ohrožována i ve jménu lidských práv. Jestliže se nároky na práva oddělí od spravedlivých požadavků morálky a obecného dobra, dojde nevyhnutelně ke zkreslenému chápání lidských práv, které až příliš často vede k porušování práv druhých lidí. Mimoto existují i silné tendence vybírat si mezi lidskými právy, což vede k upřednostňování jedněch práv (např. práva na soukromí) na úkor druhých (např. práv rodiny). Tím, že se „oblíbená“ práva vytrhávají z kontextu a „neoblíbená“ se znevažují, dochází k porušování nutného vzájemného propojení mezi právy.“⁵⁴⁴ Často tak v komentářích zaznívá, že došlo k inflaci lidských práv a politizaci tohoto pojmu, která vede k vyprázdnění původního významu.⁵⁴⁵ Ke střetům, které se často projevují na úrovních soudních dvorů, dochází také v souvislosti s formulací nové generace práv, o které už byla řeč, tedy práv

⁵⁴⁰ Srov. PUTZ, *Christentum ...*, s. 358-359.

⁵⁴¹ Srov. BIRKE. Das Problem ... In. ODESKY. *Die Menschenrechte*. s. 22.

⁵⁴² Srov. citát J. Rivéra: VALADIER. Aktuelle ... In. ODESKY. *Die Menschenrechte*. s. 29-30.

⁵⁴³ Srov. Prohlášení Ramseyho kolokvia – Všeobecná deklarace lidských práv po 50 letech. In HANUŠ. *Křesťanství a lidská práva*. s. 57-67.

⁵⁴⁴ Tamtéž, s. 63.

⁵⁴⁵ Srov. VALADIER. Aktuelle ... In ODESKY. *Die Menschenrechte*. s. 35.

souvisejících s komunikací, přístupem k informacím či vzděláváním. Stále více vyniká potřeba sladění těchto práv s ostatními, která už se stala součástí jakéhosi zvykového právního fundamentu.⁵⁴⁶

Předchozímu konstatování Ramseyho kolokvia dává za pravdu diskuse v mnoha zemích o „právu na potrat“, respektive o svobodě ženy naložit s plodem podle svého uvážení, proti právu počatého dítěte na život, které vychází z obecného práva na život. Znovu se tím naráží na absenci jasné a obecně akceptovatelné definice, případně závazného praktického výkladu základních světových dokumentů o lidských právech. Znovu se otevírá prostor pro křesťany, kterým může lichotit, že zejména „2. generace lidských práv“ v poměrně značné míře akceptuje křesťanskou sociální nauku, z níž se z valné části formulovala sociální lidská práva.⁵⁴⁷ Zároveň je třeba se bránit jednak falešnému posunu v chápání lidských práv (např. požadavek na státem uznané partnerství homosexuálů), jednak také určité nedůvěře k lidským právům jako celku: „Není v naší souvislosti bez zajímavosti, že jsou to také křesťané, většinou katoličtí, kteří v tomto případě v částečné shodě s pravicovými stranami argumentům lidskoprávním nedůvěřují a obávají se jejich zneužití. Obavy je možné vzít vážně především proto, že se zřejmě ztrácí univerzální charakter lidských práv a různé skupiny, byť v dobré víře, jsou schopny se dovolávat svých lidských práv proti většinovému konsensu, založenému na výběru základních lidských práv. Situace není samozřejmě jednoduchá a záleží většinou na právních interpretacích a rozkladech.“⁵⁴⁸

Lidská práva by skutečně měla zůstat stranou svévolného výběru, stejně jako nekvalifikovanému rozšiřování (to se většinou děje prostřednictvím politického rozhodnutí nebo aktivitou nátlakové skupiny). Právě toto bezbřehé rozšiřování, lépe řečeno slučování partikulárních práv s právy lidskými, vede podle zde citovaného jezuita Paula Valadiera k vyprazdňování pojmu lidských práv: pokud si bude nárok k respektu jako lidskému právu bude nárokovat každá podružnost, nelze očekávat, že si lidská společnost uchová citlivost ke skutečně závažným záležitostem, které v kodexech lidských práv figurují oprávněně.⁵⁴⁹ Právě určitý lobbying partikulárních snah ve vztahu k lidským právům můžeme označit za jednu z charakteristik naší současnosti. Pokud křesťanství vyvíjí snahu, aby se z lidských práv nestal jakýsi

⁵⁴⁶ Srov. BĀRĀNY. *Moc a právo*. s. 176.

⁵⁴⁷ Srov. SUTOR. *Politická etika*, s. 175.

⁵⁴⁸ HANUŠ. *Křesťanství a lidská práva*. s. 47.

⁵⁴⁹ Srov. VALADIER. *Aktuelle ...* In ODERSKY. *Die Menschenrechte*. s. 30.

elitní klub kdykoli doplnitelný lobujícím nováčkem na základě momentálního společenského souhlasu, lze ji hodnotit jedine jako pozitivní, žádoucí a z pohledu vztahu křesťanství k lidským právům za správnou.

Situaci podle Erazima Koháka může velmi zjednodušit už zmíněná rezignace na farizejský postoj, který celou situaci popisuje jako střet nezadatelných práv: „Potřebujeme začít docela jinak, uvědoměním, že sami nemáme před Bohem žádná práva, ale že naši bližní mají naléhavé potřeby. Teprve když najdeme odvahu uvědomit si, že nemáme žádná práva, ale že vzdor tomu máme život z hříchu vykoupený, (...) pak můžeme přestat prosazovat své nároky či práva a můžeme se učit vděčnosti. Když se začneme učit vděčnosti, můžeme pustit z hlavy celý farizejský kalkul práv a oprávnění a připustit si zoufalé potřeby svých bližních.“⁵⁵⁰

Jacques Maritain upozorňuje ještě na jednu stránku problému, při němž může výkon jednoho z práv narušit jiné. Podle Maritaina je důležité rozlišovat mezi držením práva, které je v případě přirozených práv nezpochybnitelné, a jeho užíváním, jež může být z různých důvodů omezováno. Někdy jde o nedokonalost daného společenského uspořádání, jindy však také o aspekt dobrovolné skromnosti, který by měl být křesťanským vkladem do debaty o nárokování práv: dočasné zřeknutí se nároku na uplatňování práva neznamena jeho pozbytí, jak z hlediska tématu této studie trefně uzavírá Maritain: „... za určitých historických situací je vhodné zřici se užívání některých práv, která nicméně nepřestáváme mít. Takto můžeme uvažovat o mnoha problémech, jež se týkají například modalit soukromého vlastnictví ve společnosti procházející ekonomickou transformací nebo omezení takzvané státní suverenity ve vznikajícím mezinárodním společenství.“⁵⁵¹

7.3.4.2. Křesťanská kritéria pro lidská práva

Církevní argumentace se v tomto sporu o vymezení lidských práv řídí charakteristikou, která sice jasně definuje pozice křesťanství, v debatě o posouzení nároku na uznání práva pohříchu mluví alespoň z pohledu současného společenského vyjadřování poněkud mlhavě: „Nelze označit každé právo jako lidské právo. Lidskými právy jsou míněna taková práva, jejichž zajištění má fundamentální význam pro lidsky důstojnou existenci. Souvisí bezprostředně s lidským bytím. Proto jsou nezcizitelná a nedotknutelná. Lidská práva se nezáskávají, ale byla člověku dána s jeho lidským bytím. To znamená, že nebyla člověku přiznána nebo poskytnuta

⁵⁵⁰ KOHÁK. Křesťané a lidská práva. *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 10.

⁵⁵¹ MARITAIN. *Člověk a stát*. s. 93.

společností, člověk je má spíš jako práva předspolečenská a předstátní.⁵⁵² Problém rozdílnosti pojmů se tak ještě více komplikuje a jakoby uzavírá kruh výpovědí: práva jsou přirozená – platí bez ohledu na kodifikaci společností – když je však společnost nekodifikuje, navzdory jejich platnosti se nedodržují. Práva, která světská moc uzákoní, ačkoli nejsou – dle předchozí definice – lidskými právy, společnost je může čerpat, vymáhat jejich dodržování a koneckonců tvrdit, že i tato práva mají fundamentální význam pro lidsky důstojnou existenci. Ukazuje se, že současná debata o lidských právech potřebuje velmi nutně precizní sjednocení terminologie, s níž jednotlivé strany o problému promlouvají.

7.3.4.3. Regionální rozdílnosti lidských práv

Je třeba znovu zopakovat, že vedle věcné neshody nad obsahem lidských práv, popsané v předchozí kapitole, stále existuje i ono kulturní nepochopení, které brání univerzálnímu pojmenování lidských práv a spíše vede k jejich regionální či kulturní selekci. Takový trend je ve fázi, kdy se obecně formulovaná práva stále podrobněji rozpracovávají, asi přirozený a nelze říci, že neúčinný.

Na objasnění postačuje jednoduchý příklad: Formulace „Každý má právo na život, svobodu a osobní bezpečnost“⁵⁵³ najde zcela jiný odraz v právních řádech a společenské praxi tradičních evropských demokracií než v chudých postkoloniálních státech s ještě nedávnou téměř otrokářskou tradicí a velmi nestabilní současností. Dokonce i vyspělým evropským státům trvalo nějaký čas, než přiznaly ono „každý má právo na život“ a ze svých právních řádů vypustily trest smrti. Nemluvě o výkladu jednotlivostí týkajících se zásahů státu do věcí občanů, třeba, abychom zachovali řeč Všeobecné deklarace, omezení svobod ve prospěch dosažení lepší osobní bezpečnosti. Právo na zdraví bude zcela jistě znamenat něco jiného v západní Evropě, kde jeho jménem může každý pacient vyžadovat špičkovou péči s moderními přístroji, a něco jiného v rovníkové Africe s velmi zaostalým zdravotnictvím. Tyto rozdílnosti znamenají také třeba odlišnou interpretaci základních dokumentů o lidských právech⁵⁵⁴ a ukazují, že jakkoli Všeobecná deklarace má platit pro všechny stejně, ještě dlouho bude skutečností, že standardy lidských práv se v různých regionech světa budou výrazně lišit.

⁵⁵² Život z víry, s. 73.

⁵⁵³ Všeobecná deklarace lidských práv, čl. 3. In ADAMUS. Mezinárodní dokumenty ..., s. 29.

⁵⁵⁴ Srov. VALADIER. Aktuelle ... In ODERSKY. *Die Menschenrechte*. s. 35-36.

Zdá se, že současný vývoj směřuje k tomu, že celosvětové, globální dokumenty budou jakýmsi základními východisky, kodexem hlavních principů, z nichž teprve bude vyrůstat výklad pro jednotlivé aspekty chování státu či jednotlivce. Tento trend ostatně bezprostředně po 2. světové válce převzala Evropa, která se díky svým různým uskupením, zpočátku zejména Radou Evropy (jedním z jejích hlavních úkolů byl právě dohled nad dodržováním lidských práv, právního státu a demokracie členských zemí, které se tím vydávají možnosti zásahu Rady do tzv. vnitřních záležitostí státu⁵⁵⁵) a později Evropským společenstvím a unií, pokoušela formulovat vlastní úpravu lidských práv, která v potřebných aspektech rozšiřovala celosvětové dokumenty.⁵⁵⁶ Takto už v roce 1950 vznikla Úmluva o ochraně lidských práv a základních svobod⁵⁵⁷, jejíž dodatkové protokoly mimo jiné explicitně stanovily zákaz trestu smrti (Štrasburk 1983)⁵⁵⁸ a hovoří i o dalších aspektech lidských práv, které v jiných částech světa nemusejí být vnímány jako závažný problém (zejména práva v oblasti pracovních vztahů, diskriminace, práva na vzdělání, ochrana menšin či uprchlíků apod.). Součástí tohoto vývoje byl také vznik příslušných institucí, které zákony na evropské úrovni formulují, vytvářejí jim praktické mantinely a sledují jejich dodržování – patří sem především Evropská komise a Evropský soud pro lidská práva.⁵⁵⁹ Podobně došlo v roce 1969 ke vzniku Americké konvence lidských práv a v roce 1981 africké.⁵⁶⁰

Směřování k pojmenování regionálních specifíků lidských práv je na půdě světového společenství staré jako diskuse o lidských právech sama, ostatně kapitola o vzniku Všeobecné deklarace lidských práv popisuje tři skupiny, které prosazovaly vlastní priority, a to nejen ty motivované mocensky, nýbrž – zejména v případě latinskoamerických a afrických států – i lokálními potřebami. V průběhu dalšího vývoje docházelo ke konferencím (např. série teheránských po roce 1968), které formulovaly i místní práva. Vídeňská konference o lidských právech v roce 1993 tak sice konstatovala, že základní lidská práva jsou univerzální a nepodléhají hospodářským, politickým či kulturním vlivům, současně však nemohla najít odpověď na otázku, jak se vyrovnat například s tím, že Afrika dává do středu svého

⁵⁵⁵ Srov. BĀRĀNY. *Moc a právo*. s. 110.

⁵⁵⁶ Srov. HÝBNEROVÁ, S. *Evropská ochrana lidských práv v dokumentech*. Praha: Karolinum 2002, s. 130

⁵⁵⁷ Srov. *Úmluva o ochraně lidských práv a základních svobod*. In ADAMUS. *Mezinárodní dokumenty ...*, s. 376-419.

⁵⁵⁸ Srov. *tamtéž*, s. 429.

⁵⁵⁹ Srov. ZOUBEK. *Postmoderní problémy ...*, s. 142-143.

⁵⁶⁰ Srov. BRIESKORN. *Menschenrechte*. s. 165.

hodnotového posuzování nikoli individuum, ale skupinu⁵⁶¹ – takových příkladů se zajímavými praktickými důsledky by bylo možné nalézt více.

Tento vývoj zdánlivě odporuje možné dosažitelnosti univerzální formulace lidských práv, podle mnoha komentátorů ale naopak slouží tomuto cíli jako potřebné vyjasnění vlastních priorit a pojmosloví⁵⁶². Všechny regionální dokumenty tak mohou být vkladem jednotlivých regionů do univerzální debaty, uznáním, že každá koncepce lidských práv je svým způsobem nehotová, protože neprošla globálním kritickým připomínkováním.⁵⁶³

7.3.4.4. Nové pojmosloví pro lidská práva – souhrn

Podobné regionální formulování může být cestou při dalším zpracování problematiky lidských práv. Křesťanství zde může hrát opět velmi zásadní úlohu – především tmelícího prvku, který neumožní toto regionální formulování specifik rozdrobit do absurdní roviny (např. „česká“ lidská práva a „slovenská“ lidská práva), ale zachová je v hodnověrných celcích, které navzájem mohou komunikovat a sloužit si jako příklad při dalším rozvoji pojmenování práv. Vždycky by měl platit základní princip, že jednotlivé systémy neslouží k vedení jakýchsi civilizačních střetů, ale že „obrana lidských práv s sebou na prvním místě nese povinnost zastat se každého, kdo utrpěl bezpráví. Implikuje požadavek, aby státní moc vedla o lidských právech se svými občany alespoň minimální dialog. Upevňuje vědomí, že i současná (v Evropě sekularizovaná) společnost potřebuje respekt vůči něčemu, co je absolutní, nedotknutelné a posvátné a že jak jednotlivci ve svém praktickém každodenním konání, tak státy ve všech svých domácích i zahraničních aktivitách mají dnes závazek sloužit tomuto cíli.“⁵⁶⁴ Nová formulace lidských práv (připomeňme si onu druhou a třetí generaci) vyjadřuje vědomí člověka, že práva odrážejí mnohem širší oblast než jen občanskou, proto se do popředí dostávají práva související s kulturní, sociální, ekonomickou a další souvislostí každé osoby. Podle Jacquese Maritaina se bude v budoucnosti dále rozvíjet specifikace práv souvisejících se zařazením člověka do pracovního a ekonomického procesu, ale také třeba práv rodinných. Proces takového začleňování nemusí být v zásadě problematický, v současnosti ho ale brzdí odlišná východiska jednotlivých zájmových skupin – každá z nich pojmenovává vztah

⁵⁶¹ Srov. BIRKE. Das Problem ... In. ODERSKY. *Die Menschenrechte*. s. 21.

⁵⁶² Srov. BRIESKORN. *Menschenrechte*. s. 166.

⁵⁶³ Srov. DUŠEK. Možné konflikty ...*Křesťanská revue*, 3/2003, s. 72.

⁵⁶⁴ ZOUBEK. Postmoderní problémy ..., s. 147.

osoby a společnosti a vztahy z toho vyplývající jinak, nikoli však do budoucna nepřekonatelným způsobem.⁵⁶⁵

Že takové lehce optimistické uzavření kapitoly není zcela postačující, naznačuje Johann Baptiste Metz, když se táže, zda současná praxe nedovedla lidstvo ke dvojímu charakteru lidských práv, rozděleného právě regionálně, mezi vlivný euroatlantický sever a paběrky pro rozvojový jih: „Kdo by si u nás vůbec připustil myšlenku, že i chudé národy by měly mít právo se vměšovat do světové politiky průmyslových zemí Severu a dožadovat se rozhodnější demokratizace světového hospodářského řádu? Kdo by si u nás vůbec připustil myšlenku, že by chudé země měly mít právo zpochybnit suverenitu bohatých států, které nesou odpovědnost nejen za ekologické katastrofy, ale i za to, že vystavily chudé a jiným způsobem rozvinuté národy a kultury tohoto světa takovému modernizačnímu tlaku, který v nich zničil lidsky důstojné formy života? (...) Není tato nerovnost ještě očividnější poté, co skončila studená válka a bohaté, silné země průmyslového Severu už nemusejí mít žádné obavy, že by se chudé státy třetího světa připojily k opačnému politickému táboru? Církev, která je domovem na hraně mezi bohatými a chudými zeměmi, se musí stát neohroženou lobby za práva těchto chudých, za právo jejich spolurozhodování ve světové politice, za rovnost v otázkách lidských práv a proti názoru, že postuláty lidských práv jsou vlastně jen nesystémové imperativy světového obchodu.“⁵⁶⁶

Toto konstatování ukazuje, co lidská práva potřebují: vymanit se ze současné mlýnice, kdy jsou pro jedny nedosažitelným ideálem a pro druhé cestou k revoluční změně světového pořádku⁵⁶⁷. Jistě jeden z problémů představují už zmíněné praktické, institucionální nedostatky, které nedokáží zabránit porušování lidských práv. Jako neméně výrazná potřeba se ale také ukazuje nutnost rozvinout nauku o lidských právech mimo dosavadní defenzivní systém, který je formuloval na pozadí nejstrašnější války lidských dějin s přáním, aby se podobná tragédie neopakovala. Teď stojí před lidstvem úkol formulovat je jako úkol pro každého jednotlivce v libovolné éře, změnit je z roviny proklamace, světa politiky a vzdáleného ideálu (a možná i zbavit je přílišné přítomnosti právníckého jazyka⁵⁶⁸) do každodenního života

⁵⁶⁵ Srov. MARITAIN. *Člověk a stát*. s. 95.

⁵⁶⁶ METZ. *Úvahy ...*, s. 82.

⁵⁶⁷ Srov. VALADIER. *Aktuelle ...* In. ODERSKY. *Die Menschenrechte*. s. 32-33.

⁵⁶⁸ Srov. HOLLÄNDER. *Filosofie práva*. s. 216: Autor upozorňuje, že největším problémem právního jazyka není jeho nesrozumitelnost (i lidé bez právního vzdělání dokáží rozumět právním formulacím), ale nedostatek

všech lidí. Jde o těžký úkol v době, kdy se lidská práva stávají nejen nástrojem velmocenského boje, ale také objektem manipulace ze strany jednotlivců, kterým se zdá, že jakýkoli svůj nárok mohou prohlásit lidským právem a dochází tak k situaci, kterou popisuje Erazim Kohák: „Ze společnosti se stává kakofonie hlasitých nároků. Právo se tu jeví jako svévolný nárok podpořený notným dupnutím.“⁵⁶⁹ Naléhavost precizního pojmosloví, která by většinu těchto svévolných nároků demaskovala už na počátku, je více než zřejmá.

7.3.5. Práva a povinnosti

Jestliže všechny předchozí kapitoly končily konstatováním, že křesťané mohou být v daném dílčím úkolu významným ukazatelem směru, tato část se věnuje záležitosti, v níž může být aktivita křesťanů klíčová. Jak už zaznělo, lidská práva ztrácejí respekt i proto, že se stávají pouhým konstatováním bez přesnějšiho ustanovení jejich čerpání, že mohou někdy jít jedno proti druhému, že jsou obtížně vymahatelná nebo že jejich porozumění je v kontextu různých kultur nestejně. Stejně významným ale také je, že dokumenty o lidských právech k jejich výčtu nestanoví pro jednotlivce žádné povinnosti – možná proto, že pojem povinnost byl zneužíván ve smyslu slepé poslušnosti autoritě, ve jménu povinnosti a plnění rozkazů byly páčány strašné zločiny, a tak se poněkud z povědomí vytratil aspekt svobodného rozhodnutí člověka a především etického rozumu, který člověka k mravnímu jednání nabádá a nutí.⁵⁷⁰

Odtud by se mohl odrážet křesťanský postoj k věci, ovlivněný i tím, že základní křesťanské etické východisko, desatero, i navazující novozákonní pokyny nemají charakter vymezení práv. Namísto „každý má právo na ochranu před zabitím od druhého“ říká „nezabiješ“. Jde tedy opačnou cestou – práva jsou logickým, leč nevysloveným důsledkem tohoto mravního zákona⁵⁷¹. Všeobecná deklarace lidských

předporozumění pro jeho souvislosti, interpretační postupy, prameny práva apod. Příklad uvádíme jako další argument k úvaze, nakolik má lidská práva v deklaracích a paktech pojmenovávat právě právní jazyk, když lidská práva primárně právní záležitostí nejsou.

⁵⁶⁹ KOHÁK. Křesťané a lidská práva. *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 7.

⁵⁷⁰ Srov. KÜNG. *Světový étos ...*, s. 130-131.

⁵⁷¹ Srov. VOKOUN, J. Úpadek lidských práv: Devalvace? Dialektická negace? Perverze? *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 12.

práv naopak vymezuje práva – z nich vyplývající povinnosti jsou jaksí v druhém plánu, je však otázkou, zda je to chyba tvůrců nebo spíš současných uživatelů.

7.3.5.1. Práva a povinnosti v křesťanském kodexu

Tuto cestu ostatně sleduje i současné křesťanské zákonodárství – Kodex kanonického práva z roku 1983⁵⁷² stanoví práva a z nich vyplývající povinnosti všech křesťanů a církevní právníci se netají inspirací příslušnými světskými texty: „Sotva lze pochybovat o tom, že pro tuto normativní pasáž byly inspirativními civilněprávní kodifikace lidských práv a svobod a snad zejména Všeobecná deklarace lidských práv, třebaže primární pramennou roli i zde sehrály dokumenty církevní.“⁵⁷³ Celá stať vymezená kánony 208-223 se v Kodexu církevního práva jmenuje Povinnosti a práva všech křesťanů. Stanoví například povinnost vedení svatého života a přispívat k růstu církve, v individuálních právech stanoví například právo na volbu životního stavu (kán. 219) nebo na ochranu soukromí a sociální spravedlnost (kán. 222). Nejvýstižněji dokumentuje sepětí práv a povinností v katolickém právním kodexu sdělení, že „všichni křesťané mají povinnost a právo spolupracovat na tom, aby se božské poselství spásy stále více dostávalo ke všem lidem všech dob na celém světě.“⁵⁷⁴

Důležitý pro debatu o lidských právech na nadnárodní úrovni je především princip zodpovědnosti a respektu, který církevní právo stanovuje v jednotlivých kánonech, ať se týkají odpovědnosti za církevní společenství či úcty k druhému člověku a celému lidskému společenství. Objevují se úvahy o prohloubení ekumenické spolupráce na tomto poli, která by mohla dát vzniknout univerzálnímu křesťanskému dokumentu závaznému pro všechny vyznavače Krista (pochopitelně pouze v oblasti těchto „vnějších“ práv, povinností a společenské role). „Lze jen litovat, že z projektu církevní ústavy nakonec sešlo a že tedy kánony zakotvující práva křesťanů, které jsou typicky ústavněprávní povahy, nejsou od ostatního normativního textu kodexu odsazeny také vyšším stupněm právní síly.“⁵⁷⁵

⁵⁷² Srov. *Kodex kanonického práva* (CIC). Praha: Zvon 1994.

⁵⁷³ HRDINA, I.A. Základní práva člověka a křesťana v právním řádu katolické církve. In HANUŠ. *Křesťanství a lidská práva*. s. 76-77.

⁵⁷⁴ CIC, kán. 211.

⁵⁷⁵ HRDINA, I.A. Základní práva člověka a křesťana v právním řádu katolické církve. In HANUŠ. *Křesťanství a lidská práva*. s. 78.

7.3.5.2. Zodpovědnost a autonomie svědomí

Právě aspekt zodpovědnosti je principem, který při obvyklém výkladu Všeobecné deklarace lidských práv nezaznívá, přitom jeho absence je charakteristická pro současnou situaci lidských práv ve světě. Role křesťanů se dá definovat jako významný příklad při odstraňování mezilidského sobectví. Církevní právník Libor Botek k tomu poznamenává: „Právě sobectví je to, co nám komplikuje život na zemi – vede k narušování vztahů mezi lidmi, k drancování přírody atd. Ono je vlastně důvodem vzniku Všeobecné deklarace lidských práv, která se proti němu snaží bojovat vymezením minima vzájemného respektu, nutného k soužití lidí. A ono je také důvodem, proč zásady Deklarace nejsou v tolika situacích dodneška aplikovány. V souvislosti s oslavou 50. výročí Deklarace se hovořilo o vydání „Všeobecné deklarace lidských povinností.“ Ale i ta by zůstala mrtvou literou, dokud každý u sebe neuvěříme, že opravdu šťastní můžeme být jen společně a nikdy na úkor těch druhých.“⁵⁷⁶

Zodpovědnost a svědomí musejí být významně reflektovány právě v současné době, která jinak klade důraz na individuální práva a často se pohybuje v kategorii Dělej, co chceš. V této souvislosti lze vnímat výroky současných etiků, podle kterých si sice můžeme troufnout zvažovat náš vlastní život, nikoli však celé lidství.⁵⁷⁷ Kontextualita jednání musí být zachována, stejně jako příslušnost k jakémusi společenskému řádu a poslušnost způsobu, jakým reguluje a upravuje mezilidské počínání

Křesťanský způsob života ostatně počítá s postojem ke světské moci, který v sobě kombinuje podřízenost a plnění společenských závazků spolu s autonomií svědomí. Vychází z evangelního „Dávejte tedy, co je císařovo císaři, a co je Boží, Bohu“ (Mt 22,21) nebo navazujícího „Více je třeba poslouchat Boha než lidi“ (Sk 5,29) a konečně „Kvůli Pánu se podřizujte každému lidskému zřízení ... Jednejte jako lidé svobodní, a ne jako lidé, kteří svobodou zakrývají svou špatnost, ale chovejte se jako Boží služebníci“ (1Petr 2,13.16). Zmíněné výroky dobře odrážejí kombinaci práv a povinností, jíž jsou křesťané zavázáni a která v morálním učení církve dále formuluje vztah věřících k veřejné moci (povinnost využívat volebního práva, vojenská služba, odpor proti nemorálním požadavkům občanských orgánů

⁵⁷⁶ BOTEK, L. Základním problémem je lidské sobectví. In HANUŠ. *Křesťanství a lidská práva*. s. 69-70.

⁵⁷⁷ Srov. ANGENENDT. *Toleranz und Gewalt*. s. 50.

atd.).⁵⁷⁸ Shrnuje to konstituce 2. vatikánského koncilu o církvi *Lumen gentium*: „Věřící se mají naučit pečlivě rozlišovat práva a povinnosti, které jim patří pro jejich příslušnost k církvi, a ty, které jim přísluší jako členům lidské společnosti. Mají se snažit oboje uvést v soulad a být si přitom vědomi, že je má ve všech časných záležitostech vést křesťanské svědomí, protože žádná lidská činnost – ani světská – nemůže být vyňata z Boží vlády.“⁵⁷⁹

Formulace práv a povinností jako jednoho komplexu ovšem není ničím novým ani z hlediska moderních dokumentů o lidských právech. I samotná Deklarace práv člověka a občana, kterou můžeme považovat za východisko k současné nomenklatuře lidských práv, v sobě práva a povinnosti jednotlivců i celé společnosti kombinuje.⁵⁸⁰ Také Auguste Comte podotkl, že každý má povinnosti vůči všem, a teprve v tomto kontextu se odehrávají práva, jež sama o sobě jako taková nikomu nenáleží. Každému náleží práva na té úrovni, na níž splnil své povinnosti.⁵⁸¹ To jsou slova, která znějí velmi aktuálně v současné lidskoprávní debatě o nárokování práv ze strany určitých skupin, které ne vždy hodlají se stejnou vážností přijmout i povinnosti. Rovněž Thomas Jefferson, jeden z architektů amerického pojetí demokracie a lidských práv, kladl vždy důraz na komplexní vnímání práv a povinností s odkazem na druhou desku Desatera.⁵⁸² Práva jsou podle Jeffersona východiskem k plnění povinností, vytvářejí předpoklady ke splnění nejen občanských závazků – vysokou hodnotu měla u Jeffersona povinnost náboženská, takže lze dovést vysokou závaznost náboženské svobody v jeho chápání. Jefferson se také přiklonil k už citované myšlence přirozené skromnosti, úmyslného nečerpání plnosti vlastních práv ve prospěch celku. Na příkladu legalizování loterií dokládal, že uplatňování vlastních práv (spolu s odhlédnutím od povinností) může také ublížit, a to jak jejich nositeli, tak lidem okolo, tak v důsledcích i celé společnosti.⁵⁸³

⁵⁷⁸ Srov. *KKC*, čl. 2238-2243.

⁵⁷⁹ *Lumen gentium*, čl. 36.

⁵⁸⁰ Srov. BRIESKORN. *Menschenrechte*. s. 91 – 101.

⁵⁸¹ Srov. citát a komentář k A. Comtovi In BRIESKORN. *Rechtsphilosophie*. s. 60.

⁵⁸² Srov. KUNTZ. P. G. O právech a povinnostech: Jeffersonovský dialog. *OI – Občanský institut 172*, prosinec 2005, s. 4.

⁵⁸³ Srov. tamtéž, s. 14.

7.3.5.3. Náboženské vnímání práv a povinností - souhrn

Právě v náboženském kontextu dostávají lidská práva potřebný a nezbytný přívazek povinností, ať už vůči Bohu, vůči stvoření, vůči lidstvu, vůči společnosti atd. Skutečnost, že se někdy zapomíná na to, že jde o spojitě nádoby, se v důsledcích projevuje právě v aktuálních debatách o tom, zda třeba právo na interrupci je základním lidským právem.⁵⁸⁴ Pokud by se do uvažování patřičně včlenil neoddiskutovatelný podíl povinností, zřejmě by taková debata vůbec nenastala nebo by se vedla podstatně jiným tónem. Při pohledu na nové formy porušování lidských práv se stále více do popředí dostává křesťanská připomínka, že nikoli jen demokratický řád, ale především společenská odpovědnost každého člověka je nutnou garancí lidských práv.⁵⁸⁵

7.4. Křesťané v procesu nové formulace

Předchozí kapitoly měly ukázat, že křesťanství náleží významná role při současné reflexi lidských práv. Ostatně Dietrich Bonhoeffer hovořil o emancipaci novověku od křesťanských zdrojů, k nimž se ovšem rychle utíká, když je mu úzko⁵⁸⁶. Není od věci diskutovat, zda křesťanské církve a teologie bezezbytku využívají možnosti a prostor, který by jim v takových debatách měl náležet, v každém případě si však zaslouží ocenění každé jednotlivé hlasy, které tuto odpovědnost na sebe berou. V závěru této práce uvádíme dva příklady – jeden z prostředí katolické hierarchie a druhý na úrovni mezináboženského teologického dialogu.

7.4.1. Encyklika *Redemptor hominis*

Jestliže se tato práce zabývá reflexí lidských práv pod zorným úhlem vztahu Vatikánu a OSN, nemůže pominout první encykliku papeže Jana Pavla II. *Redemptor hominis* z roku 1979, o které se hovoří také jako o programovém prohlášení tohoto pontifika. Její klíčové myšlenky o církvi v procesu formulace lidských práv uvádíme

⁵⁸⁴ Srov. WERBLOWSKI. Menschenrechte ... In ODERSKY. *Die Menschenrechte*. s. 45-46.

⁵⁸⁵ Srov. KOMÁRKOVÁ. *Původ lidských práv*. s. 141.

⁵⁸⁶ Srov. VOKOUN, J. Úpadek lidských práv: Devalvace? Dialektická negace? Perverze? *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 13.

na konci práce, která už zmínila další církevní dokumenty, především dědictví vatikánského koncilu, ale také kompendium sociální nauky církve ze začátku nového tisíciletí.

K dědictví koncilu a svých předchůdců Jana XXIII. a Pavla VI. se Jan Pavel II. hlásí, když konstatuje, že „církev nemá zapotřebí dokazovat, jak těsně je tato otázka svázána s jejím posláním v současném světě. (...) Církev se spolu se všemi lidmi dobré vůle, se všemi, kdo opravdu milují spravedlnost a mír, raduje z úspěchu, kterého se tímto prohlášením dosáhlo, ale je si též vědoma, že pouhá "litera" může zabít, kdežto jen "duch dává život"(2Kor 3,6). proto se musí společně s těmi lidmi dobré vůle neustále tázat, zda Deklarace lidských práv a přijetí její "lity" znamená všude také uplatňování jejího "ducha". Vznikají skutečně oprávněné obavy, že velmi často máme ještě daleko k takovému uplatňování a že někdy duch společenského a veřejného života je v bolestném rozporu s vyhlášenou "literou" lidských práv. Takový stav věcí, kterým trpí příslušné společnosti, činí ovšem obzvláště zodpovědnými, jak před oněmi společnostmi, tak i před dějinami, ty, kdo mají na tomto stavu podíl.“⁵⁸⁷ Právě hledání ducha lidských práv tak můžeme považovat za odkaz Jana Pavla II., který se dotýká počínání katolické církve v oblasti lidských práv i jejího vztahu s mezinárodními organizacemi včetně OSN. *Redemptor hominis* hodnotí pozitivně jejich snahu o formulaci lidskoprávních kodexů, současně ale konstatuje bolestnou skutečnost současného světa s koncentračními tábory, zabíjením a mučením. Pro Jana Pavla II. z toho vyplývá jednoznačný pokyn: „Jestliže však přes to všechno jsou lidská práva různými způsoby porušována, jestliže se v praxi (stále ještě) setkáváme s koncentračními tábory, násilím, mučením, terorismem a mnoha rozmanitými diskriminacemi, pak to musí být následkem jiných předpokladů, které ohrožují, anebo často téměř znehodnocují účinnost humanitních zásad, z nichž vycházejí ony programy a moderní systémy. Pak ovšem nutně vyvstává *povinnost podrobovat tyto programy ustavičné revizi* z hlediska objektivních a neporušitelných práv člověka.“⁵⁸⁸

Ustavičná reflexe společenského uspořádání a kritické hlasy vůči zlořádům naší současnosti – to je úkol, k němuž povzbuzuje katolíky Jan Pavel II. a jeho předchůdci. K tomu dodává (spolu s koncilními a dalšími dokumenty), že křesťané mají právo před světem takovou činnost vykonávat, před svým svědomím pak povinnost s ohledem na Kristovo svědectví vůči světu. Osobní příklad tohoto papeže,

⁵⁸⁷ JAN PAVEL II. *Redemptor hominis*, čl. 17.

⁵⁸⁸ Tamtéž.

který na jednu stranu nikdy nezpochybnil užitečnost OSN jako instituce chránící mír a práva lidí na zemi, na druhou stranu také vystoupil vždy, pokud cítil, že světové společenství neplní svůj úkol, mlčí k nespravedlnosti či samo volí nespravedlivé řešení, je velkou inspirací pro budoucí křesťanskou angažovanost ve vztahu ke Spojeným národům.

7.4.2. Ramseyho kolokvium

Volání po teologické reflexi pojmu lidských práv, která je logickou součástí takového komplexního přehodnocení, vyslyšela skupina židovských a křesťanských teologů, etiků, filosofů a vědců, kteří diskutovali o pojmu lidských práv v roce 1998 - 50 let po vydání Všeobecné deklarace lidských práv - v rámci takzvaného Ramseyho kolokvia (jméno dostalo po metodistickém teologovi Paulu Ramseyem).⁵⁸⁹ Ačkoli tato iniciativa nikterak nereprezentuje oficiální církevní stanovisko, jednalo se o významnou reflexi lidských práv, která může být chápána také jako podaná ruka k další - tentokrát mnohem širší diskusi se zastoupením více názorových proudů. Takto ostatně lze přistupovat i k samotné úloze teologie, která by měla přetnout jistou krizi v kontextu světových věd a zařadit se do interdisciplinární diskuse nejen o této záležitosti.⁵⁹⁰

Ramseyho kolokvium uznává, že jeho - rozuměj křesťansko-židovské - chápání pojmu lidských práv, které se odrazilo i ve Všeobecné deklaraci OSN, není jediné, může ale být významným východiskem pro vytvoření nového, pluralitního systému lidských práv: „Hovořit o univerzální lidské přirozenosti a všeobecných lidských právech neznamena popírat lidstvu vlastní pluralismus. Všeobecnost a jedinečnost není třeba stavět proti sobě. Deklarace nás vyzývá, abychom uznali, že ti druzí jsou jiní v rámci všeobecné lidské zkušenosti. Připomíná zodpovědnost národů vůči jiným národům také za způsob, jakým se chovají k vlastním občanům. Lidská práva jsou nejvíce ohrožena ve jménu lidských práv, jejich zkreslováním, tendencemi vybírat si mezi lidskými právy, upřednostňovat jedna práva před druhými a neustálým povyšováním zájmů, tužeb a dober na úroveň lidských práv, nátlakovým využíváním zahraniční pomoci na zdánlivé zabezpečení lidských práv. Často přehlíženým

⁵⁸⁹ MORAVČÍKOVÁ. *Církev ...*, s. 153.

⁵⁹⁰ Srov. METZ. *Úvahy ...*, s. 57-62.

jednotícím prvkem Všeobecné deklarace je myšlenka, že každý patří do určitého společenství a že svoboda není svobodou od společenství, ale ke společenství.⁵⁹¹

V této debatě je důležitý postřeh Boženy Komárkové, že křesťané by měli stát v popředí snah o vytvoření mezinárodního řádu spolupráce a ochrany míru. Jakákoli aktivita na mezinárodním poli však musí vyrůstat z vnitřní odpovědné práce na domácí půdě. „Jenom na tomto místě se může prokázat skutečným činem. Jenom kdo má pro domácí život přísná měřítká spravedlnosti a pomáhá ze všech sil, aby se odkládaly zbraně studené války, získává legitimaci pro fórum mezinárodní. Také na tomto poli křesťan ví, že jenom kde je kříž, je naděje ve vítězství.“⁵⁹²

Dalším významným prvkem křesťanské angažovanosti na poli lidských práv je apel na změnu měřítek, jimiž se v současnosti lidská práva nahlížejí. Jak podotýká text Ramseyeho kolokvia, často se jedná o politická či ekonomická kritéria, která pak velmi lehce sklouzávají k jisté svévoli při posuzování kvality života a celkovému přivlastňování práv ze strany držitelů moci. Text kolokvia dodává: „Některý život je přitom považován za bezcenný (současný ekvivalent nacistického pojmu lebensunwertes Leben – život, který není hoden života). Tato degradace lidského života je patrná z návrhu nucené kontroly populace stejně jako z návratu eugeniky v různých manipulacích s lidskou reprodukcí. Při kontrolované reprodukci, eutanázii, potratech a v eugenice se k lidské osobě přistupuje jako k předmětu či produktu, který lze buď použít, anebo odstranit, a to na základě záměrů těch, kteří mají nad druhými moc.“⁵⁹³

Ramseyho kolokvium v další části Prohlášení dále vystupuje proti svévoli mocných přivlastňovat si lidská práva a vystupovat jako jejich dárce, požaduje také ochranu menších společenství, náboženských skupin a dalších součástí občanské společnosti. Prohlášení se zabývá také univerzalitou lidských práv, jak je formulovala Všeobecná deklarace OSN. Konstatuje přitom: „Jazyk Všeobecné deklarace lidských práv není pouze morálním jazykem, který nám pomáhá čelit všemu, co ohrožuje lidskou důstojnost. Je to jazyk hluboce zakořeněný v našich společných dějinách, který se odvolává na stará, různě vyjadřovaná pravidla úcty k bližnímu. V dnešní

⁵⁹¹ Tamtéž, s. 155. Autorka komentuje prohlášení Ramseyho kolokvia z roku 1998.

⁵⁹² KOMÁRKOVÁ. *Ve světě ...*, s. 104-105. Uvedený citát pochází z autorčiny statě Křesťan a svět z roku 1965 (proto hovoří o zbraních studené války).

⁵⁹³ Všeobecná deklarace lidských práv po padesáti letech. Prohlášení Ramseyho kolokvia. In HANUŠ. *Křesťanství ...*, s. 59.

době je jazyk všeobecných lidských práv navíc tím nejdostupnějším diskursem na poli transkulturních úvah o důstojnosti lidské osoby. Na jazyk práv se tedy můžeme dívat jako na nějakou základní gramatiku, která nám umožňuje vést skutečně univerzální dialog o společné lidské budoucnosti.⁵⁹⁴

Také prohlášení Ramseyho kolokvia se přiklání k tomu, co zaznělo v kapitole o právech a povinnostech – že totiž jeden z problémů Všeobecné deklarace spočívá v tom, že až příliš zdůrazňuje právní nároky jedince a odhlíží přitom od jeho závazků ke druhým lidem i celé společnosti, od požadavku solidarity a povinností, jejichž plnění umožní čerpat práva druhým lidem: „Obnovené dodržování Všeobecné deklarace lidských práv vyžaduje jasnější rozlišování mezi právy jako dary, která nikdy nesmíme porušit, a právy jako požadavky, která se musíme snažit uspokojovat. Ta první jsou nezpochybnitelným vlastnictvím všech lidí, ta druhá jsou spravedlivými nároky všech lidí. Ta první mohou a musí být zaručena zákonem, ta druhá mohou a musí být pochopena jako povinnost solidarity. (...) Jako židé a křesťané, kteří jsou formováni biblickou tradicí, podle níž je jediná lidská rodina stvořena, zachovávána a souzena jediným Bohem všech lidí, pokusili jsme se zde přispět svým dílem k projektu lidských práv. Zveme i ostatní, aby na základě vlastních tradic nabídli jiné svébytné způsoby, jak objasnit, posílit a směřovat toto veliké dílo.“⁵⁹⁵ Prohlášení Ramseyho kolokvia uzavírá konstatováním, že křesťané mají významnou roli při debatě o lidských právech jednak v tom, že jejich současné pojetí do značné míry vychází z jejich tradice, a jednak také v tom, že sami uvažují v náboženském kontextu disponují jistým předpochopením pro vyznavače jiných tradic. Ačkoli od prohlášení z roku 1998 neuplynula dlouhá doba, je zřejmé, že také potřeba komunikace na odstranění civilizačního nepochopení výrazně vzrostla.

Závěr - budoucnost lidských práv

⁵⁹⁴ Tamtéž, s. 61.

⁵⁹⁵ Tamtéž, s. 66-67.

Ačkoli svět buduje stále sofistikovanější správní struktury, ačkoli v oblasti ochrany lidských práv realizuje další, stále konkrétnější dohody a závazky, stav lidských práv ve světě je trvale neuspokojivý. Tato skutečnost dává vzniknout otázce, zda není na místě změna dosavadní strategie na jejich obranu, kterou reprezentuje instituce OSN.

Diskuse o její reformě jsou motivovány především snahou o nalezení účinné strategie na dosažení celosvětového míru a jeho udržení - současné uspořádání nedává Spojeným národům pravomoci, aby mohla o takový stav reálně usilovat.⁵⁹⁶ Tato debata může a nemusí změnit dosavadní status Vatikánu jako stálého pozorovatele - je zřejmé, že postavení Vatikánu není v tuto chvíli neuralgickým bodem, na druhou stranu, jak už bylo řečeno v úvodu této studie, existují zatím spíše neoficiální plány a úvahy rozšířit způsob existence Vatikánu při Spojených národech na stálé členství - principiálně je v různých interview na přelomu tisíciletí nevyločil ani tehdejší vatikánský kardinál-státní sekretář, tedy jakýsi vatikánský premiér, Angelo Sodano.⁵⁹⁷ Stejně tak ale existuje určitý odpor vůči pouhé přítomnosti Svatého stolce u Spojených národů. Ten nevyrůstá ze vzduchoprázdna, ale zakládá argumentaci právě na angažovanosti Vatikánu u Spojených národů - protipotratové tažení na konferencích v Káhiře a Pekingu způsobilo kritiku ze strany zejména ženských organizací s požadavkem, aby OSN pozorovatelskou misi Vatikánu zrušila, protože ten vnáší do jednání příliš jednostranný pohled.⁵⁹⁸

Vzájemné vztahy Vatikánu a OSN se však jeví jako stabilní. Spojené národy mají pro papeže Jana Pavla II. i jeho nástupce Benedikta XVI. klíčovou autoritu v celosvětovém bdění nad dodržováním lidských práv, zejména míru. Svou podporu jim Jan Pavel II. vyslovil i v okamžiku, kdy se s ohledem na iráckou krizi hovořilo o jejich slabosti a neúčinnosti. Papež vyzdvihl i jejich morální účinnost ve světě politiky, která se podle něj v některých případech snaží ubírat směrem, který vede do zóny bez morálních regulí a zásad.⁵⁹⁹ Zároveň ale papež připouští, že současný svět musí vést diskusi o tom, jak činnost Spojených národů zefektivnit ku prospěchu všech

⁵⁹⁶ Srov. CZEMPIEL. *Die Reform ...*, s. 138-155: autor popisuje klady i zápory možného rozšíření pravomoci Rady bezpečnosti OSN a dalších orgánů, analyzuje také možnou diskusi o rozšíření Rady bezpečnosti o další stálé členy, která v současnosti probíhá a týká se např. Německa, Japonska či Brazílie.

⁵⁹⁷ Srov. RING-EIFFEL. *Weltmacht ...*, s. 254.

⁵⁹⁸ Srov. REESE. *Im inneren ...*, s. 371.

⁵⁹⁹ Srov. JAN PAVEL II. *Poselství k mezinárodnímu dni míru 2003*. Praha: Sekretariát České biskupské konference, 2003.

obyvatel planety. Uvádí zároveň, že Vatikán je připraven se takové diskuse zúčastnit a podílet se také na uvádění přijatých změn do praxe.⁶⁰⁰ Loajalita Vatikánu vůči OSN je na druhou stranu příčinou stability, které se Svatý stolec u Spojených národů těší. Hlasy volající po zrušení jeho stálé pozorovatelské mise tak mají mizivou šanci na úspěch, protože Vatikán podporují samotné nejvyšší struktury OSN.⁶⁰¹

Debaty o reformě OSN však mají mnohem širší rámec a vatikánský pozorovatelský statut zde nehraje žádnou zásadní roli. Především jde v debatě o efektivnější politiku dodržování lidských práv o to, zda se má světové společenství profilovat jako jakýsi superstát či nadále zůstat poměrně volným a ne zcela rovným svazkem národů. Návrhy řešení zpravidla vybírají střední cestu víceúrovňového společenství, které by na nejvyšší úrovni srovnatelné se současnou OSN tvořili pomyslnou republiku států s vymezenou autonomií členských zemí a národů.⁶⁰² Některé koncepty budoucího uspořádání planety hovoří o tom, že těžiště rovnováhy se přesune k větším politicko-ekonomickým seskupením s dominancí mocenských center Evropy, Spojených států, Číny, Japonska a Indie, s tím, že USA jako jediná momentální supervelmoc bude systém vyvažovat, aby v něm nedostal průchod jeho konfliktní potenciál.⁶⁰³ Princip subsidiarity, který v té souvislosti rozvíjí a prosazuje katolická sociální nauka, přitakává, že pramenem mezinárodního práva jsou smlouvy suverénních států. Jakýmsi specificky křesťanským dodatkem však je, že při řešení globálních problémů má nastupovat nejen politika a právo, ale také jakási sociální láska.⁶⁰⁴

Stejnou reflexí jako dosavadní činnost Spojených národů by ale mělo projít i samotné chápání pojmu lidských práv. Stále se totiž množí námitky, že současné pojetí, které razí také Spojené národy, dostatečně neodráží pestrost kultur na světě a je vytvořen pouze z jediné, euroatlantické světonázorové perspektivy.⁶⁰⁵ Jediný způsob chápání lidských práv pak vede k jejich odmítání v některých oblastech světa z obav před tím, že naruší celistvost a autonomii jejich kultury. Jiné pojmosloví také vede k případům nedorozumění v některých konkrétních oblastech, které pak

⁶⁰⁰ Srov. RING-EIFFEL. *Weltmacht ...*, s. 253-254.

⁶⁰¹ Srov. REESE. *Im inneren ...*, s. 371.

⁶⁰² Srov. KÜNG. *Světový étos ...*, s. 179: Autor cituje koncept tübingenského filosofa Otfrieda Höffeho, který vychází z Kantova spisu *Zum ewigen Frieden* z roku 1795.

⁶⁰³ Srov. ZOUBEK. *Postmoderní problémy ...*, s. 156.

⁶⁰⁴ Srov. ANZENBACHER. *Křesťanská sociální etika*, s. 222.

⁶⁰⁵ Srov. HÖFFE. *Menschenrechte ...*, s. 121-123.

zavdává příčiny k nepřátelským postojům vůči celému kulturnímu systému a k vytváření předsudků. Je pak trvalým úkolem křesťanů, aby i na nejvyšších světových fórech opakovali to, co inspirativním způsobem formulovala Božena Komárková: „Lidská práva od svých osvícenských počátků až po poslední dokumenty OSN jsou výbavou člověka na cestu nedokonalým světem, aby v něm mohl žít odpovědně. Odpovědnost je současně svobodou a osobní kázní a je ručením za slabší, kteří ji neunesou. Vyplyvá z vědomí, že nejvyšším měřítkem lidských činů není státní moc ani obecná konvence, ale poloha, v níž člověk poznává, že nedisponuje pravdou, ale v pokoře se jí dává k dispozici. (...) Lidská práva a jejich zdroj v odpovědné svobodě se podmiňují navzájem. Jejich nejhlubším zdrojem je poslušnost božího zákona, vyjádřená zdrcujícím paradoxem kříže. Dobrovolná oběť je nejvyšším aktem svobody v situaci, kdy nestačí žádný účelově zaměřený čin a žádné přesvědčující slovo. V ní je zdroj ke stálé obnově lidské důstojnosti a práv, která nejsou určena k panování, ale k službě.“⁶⁰⁶

Tato slova mají významnou platnost i dnes, či spíše řečeno právě dnes, na počátku 21. století - četné případy násilí, terorismu či vyhlašování různých „svatých válek“ dokazují, že současnou dobu charakterizuje jakési civilizační nepochopení. Citované závěry Ramseyho kolokvia možná předurčují směr vatikánské angažovanosti na půdě Spojených národů - ta se může posunout ke snaze formulovat lidská práva srozumitelně pro všechny regiony a kulturní jednotky světa a akcentaci zmíněných problémů zneužívání mezinárodního společenství k maskování vlastního nedodržování lidských práv. Bude-li chtít ovšem Vatikán s podobnou iniciativou na půdě Spojených národů vystoupit, bude v prvé řadě potřebovat kvalitní teologickou analýzu chápání lidských práv různými skupinami lidstva. Lze ale také očekávat, že 21. století opět nalezne dosud netušené formy krutého a přirozeně protiprávního způsobu zacházení s člověkem - zde se pak očekává, že Vatikán bude na mezinárodním poli stát v čele snah o jeho odbourání. Stále se bude moci opírat o Kristovo dědictví darované lásky, o jeho radostnou, univerzální zvěst. Dá se předpokládat, že Svatý stolec bude v tomto poselství stále častěji hledat spojení mezi křesťany jiných denominací, ale také mezi věřícími dalších náboženství a lidmi dobré vůle, pro něž je nezpochybnitelnou autoritou svědomí a kteří ho přijali za svůj univerzální etický základ. Jak uzavírá Phillipe de la Chapelle – „katolictví je ochotno poskytnout službu, na kterou je připraveno: Pomoci lidskému svědomí uvažovat více

⁶⁰⁶ KOMÁRKOVÁ. *Původ lidských práv*. s. 144-145.

bratrsky, více světově jak vůči tomu, kdo je mu blízký, tak i vůči tomu, kdo je daleko.“⁶⁰⁷

Seznam použité literatury

A) Církevní dokumenty:

Dokumenty II. vatikánského koncilu. Praha: Zvon, 1995.

Sociální encykliky 1891 – 1991. Praha: Zvon, 1996.

Jednotlivé encykliky a poselství papeže Jana Pavla II. Praha: Sekretariát České biskupské konference 1990-2004.

⁶⁰⁷ DE LA CHAPELLE. *Církev ...*, s. 183.

Encykliky a poselství papežů Pavla VI., Pia XII. a Pia XI. In www.vatican.va.
Pokoj a dobro. List k sociálním otázkám v České republice k veřejné diskusi. Praha: Sekretariát České biskupské konference, 2000.
DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, J. Enchiridion symbolorum definitiorum et declarationum de rebus fidei et morum. Freiburg: Herder 1991.
Katechismus katolické církve. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.
Kodex církevního práva. Praha: Zvon, 1994.
Kompendium der Soziallehre der Kirche. Freiburg: Herder, 2006.
Život z víry – překlad 2. dílu katolického katechismu pro dospělé. České Budějovice: Teologická fakulta 1998.

B) Dokumenty o lidských právech

ADAMUS, V. Mezinárodní dokumenty o lidských právech. Praha: Linde, 2000.
Člověk a lidská práva. Praha: Spektrum, 1990.
HÝBNEROVÁ, S. Evropská ochrana lidských práv v dokumentech. Praha: Karolinum, 2002.
Lidská práva v Islámu. Praha: Islámská nadace, 2006.
OSN: fakta a čísla. Praha: České centrum OSN, 2004.

C) Studie a články

ANGENENDT, A. Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Münster: Aschendorff Verlag, 2007.
ANZENBACHER, A. *Křesťanská sociální etika*. Brno: CDK, 2004.
ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon, 1994.
BECKMANN, J. *Weltkirche und Weltreligionen*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1960.
BEŇO, J. A. *II. vatikánský koncil*. Nitra: Vydavateľstvo Rodina, 1992.
BERGER, P.L. *Vzdálená sláva*. Brno: Barrister&Principal, 1997.
BRIESKORN, N. *Menschenrechte: eine historisch-politische Grundlegung*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1997.
BRIESKORN, N. *Rechtphilosophie*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1990.
BÜHLMANN, W. *Jan XXIII. – zápas za budoucnost církve*. Praha: Vyšehrad, 1997.
CZEMPIEL, E.O. *Die reform der UNO*. München: Beck, 1994.

- DE LA CHAPELLE, P. *Církev a deklaráce lidských práv*. Řím: Křesťanská akademie, 1973.
- DOLEŽAL, B. *Co dneska zbylo z Charty 77*. In: *Mladá fronta Dnes*, 6. 1. 2007, s. D5.
- DUPLACY, J. a kol. *Slovník biblické teologie*. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991.
- DUŠEK, P. P. Možné konflikty lidských práv s kulturní daností. In *Křesťanská revue LXX*, 3/2003.
- FIALA, P. *Katolicismus a politika*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1995.
- FIALA, P., HANUŠ, J. (eds.) *Koncil a česká společnost*. Brno: CDK, 2000.
- FIALA, P., HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. (eds.) *Katolická sociální nauka a současná věda*. Brno: CDK, 2004.
- FULLER, L. L. *Morálka práva*. Praha: OIKOYMENH, 1998.
- GATZ, E. (Hrsg.) *Kirche und Katholizismus seit 1945. Band I*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1998, s. 132-149.
- GUARDINI, R. *Das Ende der Neuzeit. Die Macht*. Mainz, Paderborn: Matthias Grünewald Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh, 1986.
- HALAS, F.X. *Fenomén Vatikán*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.
- HANUŠ, J. (ed.). *Křesťané a lidská práva*. Praha: Vyšehrad, CDK, 2002.
- HÄRING, B. *Mit dem Konzil in eine neue Zeit*. Remscheid: Verlag der St-Paulus-Mission, 1965.
- HOLLÄNDER, P. *Filosofie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2006.
- JAN PAVEL II. *Překročit práh naděje*. Praha: Tok, 1995.
- KAPLAN, K. *Stát a církev v Československu*. Brno: Doplněk 1993.
- KEŘKOVSKÝ, P. *Řeč filosofie a biblické reflexe. Problém spravedlnosti a lidských práv v díle Boženy Komárkové*. Jihlava: Nakladatelství Mlýn, 2005.
- KOHÁK, E. Křesťané a lidská práva. *Křesťanská revue LXVIII*, 1/2001, s. 7-10.
- KOMÁRKOVÁ, B. *Lidská práva*. Heršpice: Eman, 1997.
- KOMÁRKOVÁ, B. *Původ a význam lidských práv*. Zürich: Cramerius, 1986.
- KOMÁRKOVÁ, B. *Ve světě a ne ze světa*. Heršpice: Eman, 1998.
- KONÍČEK, J. *Modus vivendi v historii vztahů Svatého stolce a Československa*. Olomouc: Společnost pro dialog církve a státu, 2005.

- KÖNIG, F., KREMER, J. *Jetzt die Wahrheit leben*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1991.
- KUBA, J. *Filosofie lidských práv a právo*. Plzeň: Západočeská univerzita, 1999.
- KÜHN, U. *Die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1967.
- KÜNG, H. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad, 2000.
- KUNTZ, P. G. O právech a povinnostech: Jeffersonovský dialog. *OI – Občanský institut* 172, prosinec 2005.
- ĽACHKÝ, J. *Lidské práva v slovenskej teológii*. In. Křesťanská revue LXX, 3/2003.
- LUXMOORE, J., BABIUCHOVÁ, J. *Vatikán a rudý prapor*. Praha: Volvox globator, 2003.
- MARITAIN, J. *Člověk a stát*. Praha: Triáda, 2007.
- METZ, J. B. *Úvahy o politické teologii*. Praha: OIKOYMENH, 1994.
- MORAVČÍKOVÁ, M. *Cirkev a lidské práva*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2002.
- MURAVCHIK, J. Argumenty proti OSN. *OI - Občanský institut*, 3/2005.
- NOVAK, M. *Duch demokratického kapitalismu*. Praha: Občanský institut, 1992.
- OCKENFELS, W. *Katolická sociální nauka*. Praha: Zvon, 1995.
- ODERSKY, W. (ed.) *Die Menschenrechte*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1994.
- PESCH, O.H. *Druhý vatikánský koncil 1962 - 1965*. Praha: Vyšehrad, 1996.
- PESCHKE, K.H. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 1999.
- POJAVNIK, I. *Mysterium koncilu*. Olomouc: MCM, 1998.
- PUTZ, G. *Christentum und Menschenrechte*. Innsbruck, Wien: Tyrolia Verlag, 1991.
- RAHNER, K. *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg: Herder, 1976.
- RAHNER, K., VORGIMLER, H. *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1996.
- REESE, T.J. *Im inneren des Vatikans*. Frankfurt: Fischer Verlag, 2004.
- RIESE, H.P. *Charta 77 – Bürgerinitiative für die Menschenrechte*. Köln, Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1977.
- RING-EIFFEL, L. *Weltmacht Vatikan*. München: Pattloch, 2004.
- RITTBERGER, V., MOGLER, M., ZANGL, B. *Vereinte Nationen und Weltordnung*. Augsburg: Leske-Budrich, 1997.
- SKALICKÝ, K. Lidská práva ve společenském kontextu jako hermeneutický problém. *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 2-6.
- SKALICKÝ, K. *Radost a naděje*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.

- SKOBLÍK, J. *Přehled křesťanské etiky*. Praha: Karolinum, 1997.
- SOUSEDÍK, S. *Idea lidských práv a její dvě verze*. In *Teologické texty*, 3/2007, s. 132-134.
- SUTOR, B. *Politická etika*. Trnava, Dobrá kniha, 1999.
- TROJAN, J. *Idea lidských práv v české duchovní tradici*. Praha: OIKOYMENH, 2002.
- TROJAN, J. Lidská práva v české tradici. *Křesťanská revue* LXX, 5/2003.
- UNSER, G. *Die UNO*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2004.
- UTZ, A.F. *Die Friedenszyklika*. Freiburg: Herder, 1963.
- VEITER, T., KLEIN, F. (ed.) *Die Menschenrechte. Entwicklung-Stand-Zukunft*. Wien: Wilhelm Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung, 1966.
- VOKOUN, J. Úpadek lidských práv: Devalvace? Dialektická negace? Perverze? *Křesťanská revue* LXVIII, 1/2001, s. 11-13.
- VON GALLI, M., MOOSBRUGGER, B. *Das Konzil und seine Folgen*. Luzern, Frankfurt: J.C. Bucher, 1966.
- WAISOVÁ, Š. *Mezinárodní organizace a režimy ve středovýchodní Evropě*. Praha: Eurolex Bohemia, 2003.
- WEBER, H. *Všeobecná morální teologie*. Praha: Zvon, Vyšehrad, 1998.
- ZOUBEK, V. *Postmoderní problémy lidských práv a globální bezpečnosti*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2004.

Abstrakt

BREINDL, F. *Lidská práva ve vztahu Vatikánu a OSN*. České Budějovice 2007. Disertační práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra teologické etiky, sociální etiky a etického vzdělávání. Vedoucí práce H. Renöckl.

Klíčové pojmy: lidská práva, Organizace Spojených národů, Vatikán, Svatý stolec, křesťanství, politika, veřejný život

Tato disertační práce pojednává o pohledu katolické církve na pojmenování a uplatňování lidských práv, a to v porovnání s činností světového společenství vyjádřenou Organizací spojených národů. Práce ukazuje vývoj církevního postoje k pojmenování lidských práv světskou autoritou a prezentuje odpovědi katolické nauky na současné problémy v této oblasti – nejednotné pojmosloví, obtížná vymahatelnost apod. Výpovědi této disertační práce mají ukázat, že křesťanství velmi zásadně přispělo k současné formulaci lidských práv obsažené například v dokumentech OSN, a i nyní může katolická církev do debaty velmi kvalifikovaně vstoupit díky staleté nauce o odrazu Stvořitele v člověku, poznatkům o obecném blahu a dědictví 2. vatikánského koncilu a dalších dokumentů 20. a počínajícího 21. století i angažovanosti Svatého stolce na půdě OSN i jiných místech světové diplomacie.

Abstract

Human rights in relationship between Vatican and the United Nations.

Key terms: human rights, the United Nations, Vatican, the Holy See, Christianity, politics, public life

This dissertation deals with a Catholic churches sight of nomenclature and exercise of the human rights, namely in comparison with the activity of the worldcommunity couched in the United Nations. The dissertation shows development of church attitude towards definition and nomenclature of the human rigths from the world authority, and presents answers of Catholic doctrine to current problems in this area – for example disunited definitions, difficult exactablement and other. Thesis of this dissertation should to show, that the Christianity fundamentally contributed to currently formulation of the human rights, which is holded for example in UN-documents. Also at the present time can the Catholic church enter very expertly in this discusion, videlicet thank to hundreds of years old teaching about *imago Dei*, common good, heritage of the 2nd Vatican council and others documents from 20th and beginning of 21st century or ivolvement of the Holy See in the United Nations or other places from world diplomacy.