



Stat'

K založení lidských práv z teologického pohledu

Petr Gallus

*Autor je evangelický teolog. Teologii studoval v Praze, Marburgu a Tübingen. Rok působil jako odborný asistent na teologické fakultě univerzity v Heidelbergu, poté deset let jako evangelický farář. Od roku 2016 působí na Evangelické teologické fakultě UK v Praze, na katedrách systematické teologie a teologické etiky. V roce 2021 se habilitoval knihou *The Perspective of Resurrection* (Tübingen: Mohr Siebeck 2021, česky Praha: Karolinum 2022). Zabývá se především antropologií, christologií, vztahem teologie a filosofie, otázkami založení teologie a její vědeckosti a vedle toho také otázkami sociální etiky (bioetika, etika práce, médií, lidských práv).*

Abstrakt

Článek se zamýšlí nad konceptem lidských práv z pohledu křesťanské teologie a ptá se, do jaké míry jsou lidská práva křesťanským dědictvím, do jaké míry jsou univerzální a zda mohou sloužit jako základ všeobecné etiky. Poukazuje na chybějící teologickou rovinu moderního konceptu lidských práv a na jeho odlišnou antropologii oproti antropologii teologické. Na základě partikularity a konkrétní lokalizovanosti všech mluvčích a jejich konceptů argumentuje nakonec i v případě důležité ideje lidských práv pro budování konvergencí zdola a poukazuje na některé důrazy křesťanské etiky, které tato může do diskuze vnést.

Klíčová slova: lidská práva, křesťanství, etika, univerzalita, teologie

Abstract

The article examines the concept of human rights from the perspective of Christian theology and asks to what extent human rights are a Christian heritage, to what extent they are universal, and whether they can serve as the basis for a universal ethics. It points out the lack of a theological dimension to the modern concept of human rights and its different anthropology. Finally, on the basis of the particularity and concrete situatedness of all speakers and their concepts, it argues for building convergences from below also in the important realm of human rights and points to some emphases of Christian ethics that the latter can bring to the discussion.

Keywords: human rights, Christianity, ethics, universality, theology

1. Úvod

Lidská práva jsou úctyhodný, potřebný a důležitý koncept naší civilizace, je to jeden ze sloupů demokratického světa a dost možná vůbec neúspěšnější globální koncept, který se – i v důsledku hrůz 2. světové války – prosadil a prosazuje napříč kulturami a hraje významnou politickou roli.¹ To chci předeslat jako rámcovou tezi, která neztrácí nic na své platnosti, ačkoli nadále budu poukazovat spíše na jistou poréznost a nevyhnutelnou partikularitu tohoto konceptu. S myšlenkou lidských práv se od počátku táhne spor o jejich založení, tedy spor o co možná jasné založení a zdůvodnění jejich nároku na univerzální platnost. Podívám se na něj nejprve ze tří perspektiv, z historické, právní a etické.

Z pohledu historického vývoje bývají lidská práva nahlížena jako koncept více či méně explicitně vyrůstající z křesťanství. Pokud jsou ovšem lidská práva křesťanský koncept, znamená to v situaci současného náboženského pluralismu, že jsou lidská práva nutně koncept partikulárně náboženský? Anebo má znamenat široký úspěch lidských práv zároveň také legitimizaci křesťanství v tom smyslu, že kdo přijímá lidská práva, měl by přijmout i jejich křesťanská východiska?

Z právního pohledu je situace snad ještě složitější: nelze-li založit lidská práva na právu přirozeném, z něhož původně vyrostla, jak tedy zakotvit jejich univerzalitu – a s ní související vymahatelnost? A jedná se v případě lidských práv vůbec o práva ve vlastním smyslu slova?

Etický přístup naproti tomu nabízí možnost pojmout lidská práva spíše jako společný projekt, v jehož prostoru se mohou sejít a sjednotit etické přístupy náboženské i sekulární. Bylo by možné i z hlediska křesťanské teologie pojmout lidská práva jako ideální základnu pro univerzální etiku?

Pokusím se ukázat, že snaha o založení lidských práv z těchto pohledů vede k mnoha vnitřním rozporům. V postmoderní době, kdy se jako neudržitelný ukazuje jak přirozenoprávní přístup (pro nemožnost univokně definovat přirozenost), tak přístup osvícenské moderny (pro nemožnost definovat pro všechny stejný a stejně závazný základ mravnosti), z mého pohledu nelze jinak než ze své dílčí a konkrétně lokalizované pozice formulovat své důrazy, argumentovat pro ně a hledat konvergence s ostatními, jejichž východiska jsou jiná, jinak dílčí a jinak konkrétně lokalizovaná. To platí i pro koncepci lidských práv, která ve své současné podobě vznikla na základě konkrétních historických zkušeností a událostí a jako výsledek konkrétních diskuzí. Ani koncept lidských práv proto nelze od počátku pojímat bez dalšího jako univerzální, všemi univerzálně aplikovatelný a ode všech vymahatelný, ale je nutné si při vší jeho důležitosti přiznat jeho partikularitu a hledat pro ni co nejlepší a nejširší zdůvodnění a shodu s ostatními partikulárními pohledy a konkrétně lokalizovanými legitimizacemi. Jako jeden z těchto hlasů může a má vstupovat do takového rozhovoru i křesťanská etika se svými specifickými důrazy.

¹ MAIER, Hans. Lidská práva – nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci. In HANUŠ, Jiří (ed.). *Lidská práva. Nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci*. Brno: CDK, 2001, s. 8–10, uvádí čtyři charakteristické rysy lidských práv: univerzalitu, individuálnost (nositelem je jednotlivec), vrozenost (zákony tato práva mohou pouze konstatovat, nevytvářejí je) a nárokovost vůči státu. Srov. také HILPERT, Konrad. Teologické základy lidských práv. *AUC Theologica*, 2013, roč. 2, č. 3, s. 36.

2. Lidská práva jako křesťanské dědictví

Otázka, do jaké míry je myšlenka lidských práv původní křesťanskou myšlenkou, pořád nemá jednoznačnou odpověď.² Jedni tvrdí, že lidská práva jsou především *křesťanské dědictví*, a poukazují na biblickou tradici a její důraz na svobodu, který znovu obnovila reformace, na křesťanský koncept nesmrtelné duše, který je základem moderního pojetí lidské důstojnosti³ či na patristickou ideu všem společné lidské přirozenosti, která je základem jednoty všeho lidstva.⁴ V tomto pohledu se lidská práva vyvinula z křesťansky pojatého přirozeného práva, jehož posledním garantem je Bůh, jak k němu také nakonec jako k poslední instanci, která celou koncepci drží a legitimizuje, odkazují americké deklarace lidských práv.⁵

Výraznou a zároveň specifickou pozici hájila ve svém díle brněnská evangelická filosofka Božena Komárková. V návaznosti na rakouského právního teoretika Georga Jellineka zastávala přesvědčení, že lidská práva mají křesťanský původ.⁶ Dle Komárkové totiž pro své zdůvodnění a fungování vyžadují transcendenci, „nadsociální odpovědnost“.⁷ Proto se brněnská filosofka ve svých textech drží linie Bible – Augustin – reformace (především kalvinismus) – angličtí osvícenci – americké deklarace práv – T. G. Masaryk. Staví se rázně proti přirozenoprávnímu založení lidských práv, jemuž se obsáhle věnuje, stejně jako proti francouzské interpretaci lidských práv, která právě transcendenci odmítá.⁸ Lidská práva potřebují demokracii, ale občanská odpovědnost musí být zakotvena nadinstitucionálně, protože demokracie byla a ve své podstatě má být „neviditelná teokracie“, „služba neinstitucionalizované pravdy“.⁹ Nejhlubším zdrojem lidských práv je nakonec podle Komárkové – dobře reformovaný – důraz na „poslušnost božího zákona“.¹⁰

² HANUŠ, Jiří. Křesťanství a lidská práva. In HANUŠ, Jiří (ed.). *Křesťanství a lidská práva*. Brno: CDK, 2002, s. 37–40, líčí hned pět možných odpovědí na tuto otázku. Srov. Také JOAS, Hans. *The Sacredness of the Person. A New Genealogy of Human Rights*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2013, s. 4–5; a dále JANDEJSEK, Petr. The Divine Character of Human Rights and Duties: A Theological Enquiry in the Context of the Border Regions in the Czech Republic. *AUC Theologica*, 2022, roč. 12, č. 2, s. 103–120, který se staví jednoznačně na stranu křesťanské interpretace a zakotvení lidských práv, stejně jako WITTE, John. LATTERELL, Justin J. Christianity and Human Rights: Past Contributions and Future Challenges. *Journal of Law and Religion*, 2015, roč. 30, č. 3, s. 353–385, kteří si představují církve příliš idealisticky a neberou v potaz sekularizaci.

³ Srov. JOAS. *The Sacredness...*, s. 140–172.

⁴ Srov. HANUŠ. Křesťanství a lidská práva..., s. 34; HILPERT. Teologické základy..., s. 42, s odkazem na encykliku *Pacem in terris* Jana XXIII.: idea lidských práv odpovídá teologické přirozeně-právní argumentaci. Podrobně mapují křesťanské kořeny lidských práv WITE. LATTERELL. Christianity and Human Rights..., s. 357–375.

⁵ Srov. JOAS. *The Sacredness...*, s. 20–28.

⁶ Srov. její texty *Obec Platónova obec Augustinova*, s. 78; *Původ a význam lidských práv*, s. 85. Obě studie jsou součástí svazku KOMÁRKOVÁ, Božena. *Původ a význam lidských práv*. Praha: SPN, 1990. K ní se také váží uváděné strany.

⁷ KOMÁRKOVÁ. *Původ a význam lidských práv...*, s. 102.

⁸ *Ibid.*, s. 113–116.

⁹ *Ibid.*, s. 216–217.

¹⁰ *Ibid.*, s. 220. K jejímu pojetí lidských práv, jakož i k širšímu kontextu jejího díla srov. CERMÁN, Ivo. Božena Komárková – odboj, disent a lidská práva. *Paměť a dějiny*, 2013, roč. 7, č. 4, s. 27–39, který poukazuje mj. na dobovou vnucenou izolovanost myšlení B. Komárkové a na její evangelictvím formovaný pohled na dějiny i lidská práva. Ke G. Jellinekovi, z jehož pojetí lidských práv založených na svobodě vyznání a svědomí Komárková vycházela, a následné diskuzi srov. HUBER, Wolfgang. TÖDT, Heinz E. *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*. München: Chr. Kaiser, 1988, s. 124–130. Ke kořenům v přirozeném právu srov. také KÖRTNER, Ulrich H.

Velkými obhájkyňmi lidských práv v současnosti jsou církve, takže to vypadá, že lidská práva a křesťanství jdou od věků ruku v ruce, že lidská práva nakonec nejsou nic jiného než obecně lidská reformulace základních křesťanských etických východisek, především lidské důstojnosti založené ve stvoření člověka k Božímu obrazu.¹¹

Analogii či vzájemnou přeložitelnost sekulárního pojmu důstojnosti a náboženské představy stvoření člověka k Božímu obrazu dokáže uznat dokonce i tak „nábožensky nemuzikální“ člověk jako Jürgen Habermas.¹² Katolický teolog Konrad Hilpert podobně tvrdí, že důstojnost osoby v sobě nese „skrytou transcendenci“, lidská práva tak představují „mystiku jednoty v jednání“. Zároveň ovšem dodává, že teologická literatura se otázkou odůvodnění lidských práv zabývá jen zřídka. Konvergence s představou imago Dei (tj. s představou člověka stvořeného k Božímu obrazu dle Gn 1,27) jako by mnohdy tak nějak samozřejmě stačila.¹³ Zde se ovšem kriticky ptá Hans Joas: „I když připustíme, alespoň retrospektivně, že lidská práva lze do jisté míry považovat za moderní reartikulaci křesťanského étosu, musíme být schopni vysvětlit, proč trvalo tisíc sedm set let, než bylo evangelium přeloženo do kodifikované právní formy.“ Joas proto přichází se svojí inovativní koncepcí: „Navrhuji, abychom víru v lidská práva a univerzální lidskou důstojnost chápali jako výsledek specifického procesu sakralizace“, totiž procesu, v němž je postupně každá lidská bytost chápána jako posvátná. „Dějiny lidských práv jsou dějinami sakralizace – dějinami sakralizace osoby.“¹⁴

Opačná argumentační linie podtrhuje *anticko-humanisticko-osvícenský důraz na individuální svobodu*, na sebeurčení, které se obrací proti veškeré nadvládě, proti veškeré heteronomní autoritě, ať už je to autorita státu, anebo právě také autorita církve. Zdůrazňuje, že lidská práva jsou primárně práva individuální, která každému jednotlivci zaručují život podle vlastní vůle, a to i v pohledu na náboženství. Jejich důležitou funkcí (jsou-li alespoň nějak kodifikována) je možnost kritizovat *status quo* a struktury určité společnosti či státu, byť by člověk sám byl v menšině či dokonce sám jako jednatel.¹⁵ V tomto pojetí se proto lidská práva programově obejdou bez Boha, jsou to práva vyplývající z prostého faktu lidství, jak to v novověku formulovala především francouzská Deklarace práv člověka a občana

J. *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, s. 154–157; HUBER. TÖDT. *Menschenrechte...*, s. 131–134, a níže v mém textu, podkapitola 2, především pozn. 43.

¹¹ Srov. zejména římsko-katolické *Kompendium sociální nauky církve*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 105–111; k dlouhodobé roli Světové rady církví ve formulování a prosazování lidských práv srov.: Human Dignity and Rights. *World Council of Churches*, citováno dne 13.12.2023. Dostupné online na: <https://www.oikoumene.org/what-we-do/human-dignity-and-rights>. Srov. také REED, Esther D. Christianity and human rights. In CUSHMAN, Thomas (ed.). *Handbook of Human Rights*. London, New York: Routledge, 2012, s. 232–234.

¹² Srov. jeho proslavenou řeč „Glauben und Wissen“, pronesenou při převzetí mírové ceny německých knihkupců v roce 2001: HABERMAS, Jürgen. *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. Dále srov. HUBER. TÖDT. *Menschenrechte...*, s. 64–68, 124–130, kteří se také kloní k hledání analogií mezi křesťanstvím a konceptem lidských práv; HANUŠ. Křesťanství a lidská práva..., s. 33.

¹³ HILPERT. Teologické základy..., s. 38–40. K pojmu Božího obrazu v souvislosti lidských práv srov. REED. Christianity and human rights..., s. 236–237. K christologickému rozvinutí tohoto pojmu srov. GALLUS. *Perspektiva vzkříšení...*, s. 251–265.

¹⁴ JOAS. *The Sacredness...*, s. 5.

¹⁵ Tuto důležitou funkci lidských práv správně podtrhuje HAPLA, Martin. *Utilitarismus a filosofie lidských práv*. Praha: Leges, 2022, s. 27.

(1789). V jejím duchu nabrala myšlenka lidských práv na evropském kontinentě přímo protináboženskou a proticírkevní podobu.¹⁶

Kompromitována jakobínským terorem proto myšlenka lidských práv vyvolávala ještě dlouho poté především v katolických, ale i v evangelických kruzích přímý odpor. Pro evangelické kruhy představovala nekřesťanský individualismus, který nebere v potaz lidskou hříšnost a nerespektuje vrchnost. Člověk totiž ze své podstaty nemá primární práva, ale povinnosti – vůči vrchnosti i vůči církvi.¹⁷ To by podepsala i katolická církev, pro niž ovšem byla lidská práva neblahým výplodem protestantské reformace: svoboda svědomí je „blouznivý nápad“ (Řehoř XVI., 1832), protože prvním příkazem člověka není svoboda, ale povinnost, včetně povinnosti vykonávat náboženství, a tedy poslušnost vůči církevní autoritě.

Nejvýrazněji se k myšlence svobody svědomí a lidských práv vyjádřil Řehoř XVI. ve své encyklice *Mirari vos* z roku 1832: lidská práva založená na svobodě svědomí jsou „mylný názor“, „šílenství“ a „zhoubný omyl“.¹⁸ Jeho nástupce, papež Lev XIII. považoval lidská práva za přímý protiklad k přirozenému právu, a tedy něco právě proti přirozenosti. Je to útok na legitimní autoritu a tím na samotnou pravdu.¹⁹

Podobně se k lidským právům dodnes staví velká část *pravoslavné tradice*, která před jednotlivcem upřednostňuje církev a koncept lidských práv považuje za západní individualistické a sekularistické přehlížení či obcházení křesťanské tradice.²⁰ „Zkrátka řečeno, západní křesťanství mělo k ideji lidských práv své zásadní výhrady během celého 19. století a i v průběhu první poloviny století dvacátého.“²¹

Situace se změnila až *po 2. světové válce*, kdy se zástupci církví podíleli i na vznikající Všeobecné deklaraci lidských práv (1948) a církve přijaly lidskoprávní agendu vyloženě za svoji.²² Lidská práva se stala jedním z ústředních bodů ekumenických snah a od této doby hrají důležitou roli jak v církevní praxi, tak v teologické reflexi.²³

Křesťanství a lidská práva se tak nakonec přece jen v mnohém sešly, ale přesto nelze jednoduše říci, že jsou lidská práva genuinním plodem křesťanství.²⁴ Je to složitější:

¹⁶ Srov. HANUŠ. Křesťanství a lidská práva..., s. 37, který upozorňuje na to, že anticírkevní či ateistické důrazy se do osvícenství jako rámcové atmosféry vzniku moderních lidských práv mnohdy promítly až zpětně, právě na základě francouzské revoluce. Srov. také KÖRTNER. *Evangelische Sozialethik*..., s. 148–151; JOAS. *The Sacredness*..., s. 9–20.

¹⁷ Srov. HANUŠ. Křesťanství a lidská práva..., s. 25–32; HUBER. TÖDT. *Menschenrechte*..., s. 45–55.

¹⁸ Řehoř XVI. *Mirari vos*. 1832, odst. 13 (proti indiferentismu) a 14 (proti svobodě svědomí).

¹⁹ Dle HANUŠ. Křesťanství a lidská práva..., s. 19–25. Srov. také KÖRTNER. *Evangelische Sozialethik*..., s. 143. Ke katolickému, postupně se proměňujícímu pohledu, až do 80. let srov. HUBER. TÖDT. *Menschenrechte*..., s. 39–45.

²⁰ Srov. ŠIRKA, Zdenko. Lidská práva a pravoslavlí: přehled a vyhodnocení současné debaty. *Teologická reflexe*, 2023, roč. 29, č. 1, s. 65–66, 80–81.

²¹ HANUŠ. Křesťanství a lidská práva..., s. 30.

²² Všeobecná deklarace ovšem odkaz k Bohu či k jakékoli transcendenci schválně pomíjí, aby tak byla přístupnější a přijatelnější pro nekřesťanské a sekulární kultury, srov. JOAS. *The Sacredness*..., s. 187–188; ŠIRKA. Lidská práva..., s. 77–78. Tím se ovšem z lidských práv stávají dále nezdůvodněné axiomy, srov. níže a také REED. *Christianity and human rights*..., s. 240.

²³ KÖRTNER. *Evangelische Sozialethik*..., s. 141–142; HUBER. TÖDT. *Menschenrechte*..., s. 55–64.

²⁴ Srov. JOAS. *The Sacredness*..., s. 182–191.

v lidských právech se křesťanství setkává jakoby samo se sebou, se svojí etikou a se svými hodnotami, ovšem *v radikálně sekularizované podobě* (tzv. „lidská práva bez metafyziky“), to znamená především: *bez Boha*, jehož pro své založení v dané podobě fakticky nepotřebují.²⁵ Obě výše nastíněné linie tak vlastně vedou do aporií: obhajoba lidských práv jako genuinně křesťanského projektu dnes naráží na postmoderní pluralitu, v níž by se lidská práva jako ryze křesťanská rychle stala pouze partikulárním projektem, u něhož by bylo těžko obhájit jeho univerzalitu.²⁶ Protináboženské či nenáboženské pojetí lidských práv zase postrádá hlubší založení a zdůvodnění: z proklamovaných hodnot a práv se stávají axiomatické postuláty, které je zatěžko odvodit z něčeho univerzálního, protože vzešly z partikulární morálky a protože postmoderní pojetí člověka nedokáže definovat žádnou univerzální lidskou základnu, která by umožňovala stejné normy a hodnoty univerzálně pro všechny.²⁷ Tím už ale předjímám druhý bod.

Přidat chci ještě jednu kritickou poznámku: ačkoli se církev dnes staví výrazně za lidská práva, připomínají někdy kovářovu kobylu, která chodí bosa. Jak by to vypadalo, kdybychom chtěli důsledně uplatnit lidská práva, o jejichž dodržování se zasazujeme v pohledu na ty druhé, *také dovnitř církevních společenství*? Jak by to dopadlo s hierarchickou strukturou mnoha církví, s postavením žen (např. v otázce jejich svěcení či ordinace) nebo LGBTQ lidí? I to je další doklad toho, že lidská práva z křesťanství přímo nevyplývají, ale i vůči církvím přicházejí *zvenčí* a také jim samotným nastavují nepříjemné zrcadlo.²⁸

3. Univerzalita lidských práv

„Všichni lidé rodí se svobodní a sobě rovní co do důstojnosti a práv.“ Tak zní první článek Všeobecné deklarace lidských práv, kterou do sebe (s drobnými úpravami) přejímá také naše ústavní Listina základních práv a svobod. Všeobecná deklarace žádné další zdůvodnění svého výchozího tvrzení nezná. Je to axiom. V případě lidských práv se jedná právě o *deklaraci* východisek, o něž se náš právní řád opírá.

To vrhá specifické světlo na otázku po charakteru lidských práv jako práv. Nejen z tohoto důvodu (další přidám níže), je třeba říci, že lidská práva ve své podstatě nejsou práva v přísném slova smyslu, ale spíše *předprávní morální postuláty*.²⁹ Stát a společnost tímto způsobem

²⁵ Srov. HANUŠ. Křesťanství a lidská práva..., s. 34, který poukazuje na to, že křesťanské vlivy „působily ve dvojím směru – jako progresivní, i jako retardující, „tradiční“ činitel“. MAIER. Lidská práva..., s. 13–15, mluví o konvergenci doposud oddělených vývojových linií, které vedly k boomu lidských v 18. stol. K založení lidských práv bez metafyziky srov. HAPLA, Martin. *Lidská práva bez metafyziky: legitimita v (post)moderní době*. Brno: PF MU, 2016; HAPLA. *Utilitarismus...*; HUBER. TÖDT. *Menschenrechte...*, s. 145–156.

²⁶ To je problém, který si ve své argumentaci patrně (ještě) neuvědomovala B. Komárková.

²⁷ Velmi dobře to vystihuje HILPERT. Teologické základy..., s. 45–47, u něhož tato dvojí aporie tvoří závěr jeho článku, který tak končí otázkou. Srov. také HOGAN. *Keeping Faith...*, s. 205; HUBER. TÖDT. *Menschenrechte...*, s. 68–70.

²⁸ KÖRTNER. *Evangelische Sozialethik...*, s. 144; HUBER. TÖDT. *Menschenrechte...*, s. 198–208. Srov. také HANUŠ. Křesťanství a lidská práva..., s. 35, který mluví o tom, že církev poté, co si zadaly s myšlenkou lidských práv, musely leccos namáhavě dohánět. A mnohdy a mnohde ještě pořád musejí.

²⁹ Trefně, byť ostře to označil Ralf Dahrendorf: jsou to „právně znějící texty“, ve své podstatě „pseudopráva“. Cit. in: FIALA, Petr. Politická dimenze lidských práv. In HANUŠ, Jiří (ed.). *Lidská práva – nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci*. Brno: CDK, 2001, s. 52. Srov. KÖRTNER. *Evangelische Sozialethik...*, s. 152; HUBER.

odkazuje na své základy, na nichž stojí, které ale přitom nedokáže dále zdůvodnit a ani garantovat.³⁰ Společnost a její právo stojí na předpokladu a požadavku, že tyto kodifikované postuláty budou všichni sdílet. Společenské uspořádání tedy de facto stojí na jakési tiché dohodě, na konsenzu,³¹ respektive – vzato ještě o krok hlouběji – na předpokládané morálce, která právu předchází a zároveň ho zakládá, na tom, co „se“ má a nemá, na něčem, co je prohlášeno jako všem společné – aniž by se ovšem řeklo proč.³²

Pokud je tato nutná podezřívka právní společnosti zerodovaná jako třeba u nás, kdy v mnoha případech řešíme morální problémy prostřednictvím nástrojů práva, tedy zákonů a soudů (třeba když se má nejvyšší představitel státu omluvit za svůj omyl, což je věc právě už morálky a nikoli až práva), jen velmi těžko se taková situace napravuje. Kde nefunguje morálka, klopýtá i právo.³³

Deklarace z roku 1948 je vyhlášení, bez přímé právní závaznosti a bez jakékoli explicitně stanovené metody či návodu implementace do kodifikovaného práva.³⁴ Tato implementace trvala ještě dalších téměř 30 let, až do roku 1976, než se Všeobecná deklarace promítla do dalších právních textů.³⁵ Už to naznačuje, že se zakotvením, platností a dosahem lidských práv to není tak jednoduché. Následně se proto zastavím u tří bodů: krátce u primárnosti lidských práv, šířeji u otázky jejich univerzality, a nakonec u otázky závazků a povinností z těchto práv vyplývajících.

3.1 Primárnost lidských práv

Lidská práva jako předprávní morální postuláty jsou tak stavěny do pozice základu, toho primárního, na čem stojí vše ostatní. Je to skutečně tak, anebo existuje ještě něco primárnějšího, základnějšího, bazálnějšího než lidská práva? Neexistuje něco, co by sama lidská práva vyžadovala jako svoji podmínku? Především v souvislosti s tzv. „právy třetí generace“, tedy s jakousi třetí vlnou lidských práv, které se týkají životního prostředí

TÖDT. *Menschenrechte...*, s. 75–80, resp. 75–120; NĚMEC, Václav. Prolegomena ke každé příští ontologii, která bude chtít zdůvodnit lidská práva. In HAVLÍČEK, Aleš. CHOTAŠ, Jiří a kol. (eds.). *Lidská práva. Jejich zdůvodnění a závaznost*. Ústí nad Labem: FF UJEP, 2016, s. 114–116.

³⁰ KÖRTNER. *Evangelische Sozialethik...*, s. 154, s odvoláním na E.-W. Böckenfördeho.

³¹ Srov. WAGNEROVÁ, Eliška. Univerzalita lidských práv a spektrum právních vztahů. In HANUŠ, Jiří (ed.). *Lidská práva – nárok na obecnou platnost a kulturní diferenciaci*. Brno: CDK, 2001, s. 57, která potvrzuje, že evropská právní věda dává přednost pohledu na lidská práva ve smyslu kontraktním. Srov. také NĚMEC. *Prolegomena ke každé příští ontologii...*, s. 106–123.

³² Srov. FIALA. *Politická dimenze...*, s. 50, s citací R. Foxe: je třeba si přiznat, „že to, co označujeme jako lidská práva, je spíše než na přirozenosti založeno na ‚morální vizi důstojného života‘“.

³³ Absurdita takové situace se naplno ukázala, když se za osobní prezidentův prořešek muselo na základě neodpovědnosti prezidenta z titulu jeho funkce omlouvat v roce 2021 ministerstvo financí. Morálku nelze dohnat pomocí zákonů, ty přicházejí v takových případech již vždy pozdě a navíc mnohdy absurdním způsobem, který snahu o narovnání krívd staví na hlavu.

³⁴ Srov. JOAS. *The Sacredness...*, s. 188; SOKOL, Jan. Kde se berou lidská práva?. In HAVLÍČEK, Aleš. CHOTAŠ, Jiří a kol. (eds.). *Lidská práva. Jejich zdůvodnění a závaznost*. Ústí nad Labem: FF UJEP, 2016, s. 80.

³⁵ Srov. MAIER. *Lidská práva...*, s. 19; HUBER. TÖDT. *Menschenrechte...*, s. 8–9, 17–28. V roce 2010 bylo pod Deklarací podepsáno 166 států vč. Číny či USA, které se původně zdráhaly. Přesto: lze zde mluvit o „celosvětovém konsenzu“, jak to dělá HILPERT. *Teologické základy...*, s. 36?

a podmínek života a životního standardu vůbec, poukazují někteří na to, že ještě před individuálními právy mají prioritu tzv. „basic needs“: „člověk má ze své svobody něco jediné tehdy, když je v první řadě zajištěn jeho život a přežití.“³⁶ Především hodnoty, kterých se týkají práva třetí generace, tak v tomto pohledu nejsou až cílem cesty či něčím až třetím v pořadí po právech individuálních a sociálních, ale spíše základními podmínkami pro individuální práva a mají před nimi tudíž prioritu.³⁷ Vyžadují lidská práva a jejich dodržování nejprve alespoň trochu stabilní podmínky? Lze lidská práva vyžadovat až za určitých poměrů, za určité úrovně vyspělosti, demokratičnosti a bohatství?³⁸

3.2 Univerzalita lidských práv

Platit by lidská práva měla pro všechny, tak první článek Všeobecné deklarace začíná: „Všichni lidé“. Dějiny jsou ovšem plné příkladů, jak si jednoduše stačí po svém definovat, kdo je to člověk a kdo ne, kdo tedy patří, anebo právě nepatří do onoho „všichni“. Často idealizovaná Platónova *polis* počítala s právy svých občanů, občany ale byli pouze svobodní muži, nepatřili mezi ně tedy otroci, barbaři a ženy.³⁹ Nadto Platón přímo vychází z toho, že lidé si právě od přirozenosti nejsou a nemohou být rovni (jak by si to i podle jeho pojetí představovala demokracie coby nejlepší ze všech špatných systémů společnosti, omezená ovšem znovu jen na určitý okruh lidí, který nejprve vyžene své nepřátele), přirozené je naopak postavení jedněch nad druhými.⁴⁰ Autor americké Deklarace nezávislosti Thomas Jefferson se zasazoval o lidská práva, ale sám přitom měl otroky. O 150 let později v Evropě stačilo k tomu, aby někdo vypadl z kategorie člověk, mít židovské či romské předky. Je nutno si přiznat, že v sobě máme velkou tendenci přiznávat plná práva jen těm, kdo patří do naší skupiny, do naší bubliny. V euro-amerických dějinách z toho bohužel většinou vyšel bílý západní heterosexuální muž. A s tím od té doby ještě pořád zápasíme.

Jsou-li lidská práva předprávní postuláty, proč je vlastně dodržovat? A proč zrovna tato? ptá se nepříjemně R. Rorty. Najdeme lepší důvod než pragmatické očekávání, že se to nakonec vyplatí (ovšem i tady je otázka, v jak dlouhém horizontu a pro koho)? A potom: lze legitimně

³⁶ MAIER. Lidská práva..., s. 21–22. s poukazem na to, že Západ akcentuje individuální svobody, zatímco ostatní svět spíše rámcové podmínky pro přežití.

³⁷ O práva třetí generace se proto vede spor, zda jsou to základní rámce pro lidská práva, anebo naopak spíše ideální cíle a závazky k praktické pomoci? Srov. MAIER. Lidská práva..., s. 24, a také níže.

³⁸ Srov. SOKOL. Kde se berou lidská práva..., s. 80–81: „Tam, kde lidé denně trpí hladem a násilnostmi, mají často jiné starosti a důraz na lidská práva jim připadá jako zbytečný luxus.“ „Jistá životní úroveň je pro svobodné uspořádání společnosti nezbytnou podmínkou.“ Jindy Sokol připomíná starou – ovšem propagandisticky právě proti lidským právům zneužitelnou – hlášku z dob komunismu: „K čemu svoboda, když nemáme co do úst?“ (SOKOL. *Moc, peníze a právo...*, s. 270). Srov. také HUBER. TÖDT. *Menschenrechte...*, s. 134–145, kteří se zamýšlejí nad individuálním vlastnictvím jako jedním ze základů lidských práv.

³⁹ Ženy ovšem mohly být filosofkami a po patřičném výcviku stanout v čele obce, srov. PLATÓN. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 243 (VII, 540c).

⁴⁰ Srov. PLATÓN. *Ústava...*, s. 260 (VIII, 557a). Apriorní stejnou důstojnost všech lidí odmítá také pravoslavná antropologie, podle níž se od sebe lidé liší mírou svého „duchovního pokroku a morálního postavení“, srov. ŠIRKA. Lidská práva..., s. 75, s odvoláním na text Základní učení Ruské pravoslavné církve o lidské důstojnosti, svobodě a právech z roku 2008 (mezi jehož autory ovšem patří i současný vysoce kontroverzní moskevský patriarcha Kyrill).

očekávat, že jednotlivec bude brát všechny – i ty, které nesnáší – jako členy jedné společnosti, své společnosti, potažmo jednoho druhu a rodu? Lze předpokládat univerzální společnou morálku, navzdory tomu, že nám dodržování už jen těch nejzákladnějších společných pravidel fakticky troskotá i v rámci vlastních dílčích společenství?⁴¹ Není předpoklad jednoho společného morálního základu, základních společných norem, hodnot či autority naopak jednou velkou iluzí, již obelháváme sami sebe i druhé? *Co je to, co nás spojuje?*

Nejtradičnější přístup, který se i v evropské tradici držel nejdéle a z něhož ve svých kořenech vyrůstá i Všeobecná deklarace lidských práv, je důraz na společnou lidskou přirozenost a z ní vyplývající přirozený zákon. Lidská práva jsou pak konstruována na přirozenoprávním základě.⁴² Pojem přirozenosti se ale ve 20. století prokázal jako jedno velké projekční plátno, na něž ti silní promítají buď své náboženské představy, anebo svůj navyklý pohled (tak to přece vždycky bylo), čímž ale nereflexivně vnucují druhým svůj postoj jako objektivně legitimizovaný: všichni máme tutéž přirozenost, ale co tato přirozenost je, stanovím já.

Evropská moderna se snažila založit nezadatelná práva na předpokladu osvíceného rozumu.⁴³ Osvícenský ideál rozumu ovšem jednak člověka redukuje na racionalitu a jednak

⁴¹ RORTY, Richard. Human Rights, Rationality, and Sentimentality. In RORTY, Richard. *Truth and Progress. Philosophical Papers III*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 176–178. Srov. také HILPERT. Teologické základy..., s. 36.

⁴² Srov. NĚMEC. Prolegomena ke každé příští ontologii..., s. 111; SOKOL, Jan. *Moc, peníze a právo. Esej o společnosti a jejích institucích*. Praha: Vyšehrad, 2015, s. 269; REED. Christianity and human rights..., s. 235. Z přirozeného zákona, jež je vposledu zákonem Božím, vychází stále katolická etika, srov. *Kompendium sociální nauky církve...*, s. 98: přirozený mravní zákon „má univerzální povahu a [...] předchází všechna práva i povinnosti. Přirozený zákon „není nic jiného nežli světlo intelektu, které do nás vložil Bůh.“ Je zachycen především v Desateru přikázání a projevuje se ve svědomí člověka. Metafyzicky zakotvený přirozenoprávní přístup jako jediné možné založení lidských práv se u nás snaží hájit např. S. Sousedík, srov. jeho esej SOUSEDÍK, Stanislav. *Svoboda a lidská práva. Jejich přirozenoprávní základ*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 10; či článek SOUSEDÍK, Stanislav. K problematice založení lidských práv na základě přirozeného zákona. In HAVLÍČEK, Aleš. CHOTAŠ, Jiří a kol. (eds.). *Lidská práva. Jejich zdůvodnění a závaznost*. Ústí nad Labem: FF UJEP, 2016, s. 13–47, kde dokonce ve čtyřech bodech specifikuje, co přirozený zákon obsahuje, totiž příkaz uchovávat svůj život, plodit a vychovat potomstvo, rozvíjet svůj duševní život a pravdivé poznání a nakonec žít společenským životem (ibid., s. 29). Do jaké míry se právě v této formulaci ukazuje projekce vlastních představ o tom, co je přirozené a tradiční? Přirozeným právem argumentuje taktéž KROUPA, Daniel. O přirozenosti lidských práv. In ibid., s. 89–105. S východiskem od přirozeného práva polemizuje ve stejné publikaci TROJAN, Jakub S. Přirozenost, přirozený zákon: Ano? Ne?. In ibid., s. 72–77, a staví proti tomu východisko eschatologické, z konce určení člověka. Přirozenost nelze dostatečně uchopit, protože jak přirozenost Boží, tak přirozenost lidská, se ukazují jako nepřirozené: Boží přirozenost kvůli vtělení v Ježíši Kristu, které staví představy o Boží přirozenosti na hlavu, lidská přirozenost kvůli hříchu. Srov. také strážlivé stanovisko J. Sokola v SOKOL. Kde se berou lidská práva..., s. 84: „Lidská práva nejsou ‚přirozená‘ ani v tom smyslu, jako kdyby byla každému člověku samozřejmá a vlastní. Každý člověk se ‚přirozeně‘ stará sám o sebe a i svoji svobodu si nejprve představuje jako svoji vlastní volnost bez ohledu na druhé.“ Ve své knize SOKOL. *Moc, peníze a právo...*, s. 269, pozn. 512, potom cituje Sokol mj. Pascalovy Myšlenky, č. 93: „Mám veliký strach, aby tato přirozenost sama nebyla jen prvním zvykem, tak jako je zvyk druhou přirozeností.“ Srov. také FAGAN, Andrew. Philosophical foundations of human rights. In CUSHMAN, Thomas (ed.). *Handbook of Human Rights*. London, New York: Routledge, 2012, s. 12–13, 15, který vedle kritiky pojmu přirozenosti upozorňuje podobně jako Sokol na to, že výše než rovnost všech stojí většinou individuální svoboda, zvláště jde-li o moji svobodu.

⁴³ S tímto pohledem se lze setkat stále, totiž všude tam, kde je současná doba vnímána jako pozdní moderna, např. v současné německé teologické a filosofické debatě na rozdíl od debaty americké, která jasně mluví o současné době jako postmoderní a pohled moderny odmítá jako jednoznačně překonaný a vyvrácený.

v naší zkušenosti troskotá jako neproveditelný. Nadto v jiných kulturách, např. v některých arabských či asijských, s takovým pojetím narazíme. Tam lidská práva akceptována nejsou a důraz na osvěcený rozum bývá vnímán jako imperialistické či kolonialistické vnucování západních hodnot.

O hledání univerzálního společného základu v duchu evropské moderny se ve své současné koncepci pořád snaží Hans Joas: „Hodnoty jako univerzální lidská důstojnost a taková práva, jako jsou lidská práva, nejsou omezena jen na dílčí tradici. Lze k nim přistoupit ve světle jiných tradic a za nových podmínek, do té míry, do jaké tyto tradice dokáží kreativně reinterpretovat samy sebe.“⁴⁴ Joas je přesvědčen o společném základu, k němuž ale existuje pluralita cest, a tedy i pluralita popisů. A každý nový takový popis je vítaný. Popisů může být mnoho, popisují-li tentýž základ. Jednotlivé popisy se pak mohou vzájemně sblížovat. Joas to ukazuje na Deklaraci lidských práv z roku 1948, jež je vítaným výsledkem generalizace hodnot, k nimž má celý tento proces směřovat:⁴⁵ existuje sice pluralita vzájemně soupeřících hodnotových systémů, ale ty mají za sebou – dle Joasova přesvědčení – jakousi společnou základnu („common ground“), na níž je nakonec možné – za pomoci vzájemného kritického dialogu v návaznosti na Habermase a Apela – prostřednictvím „zobecňování hodnot“ vybudovat dohodu o společných hodnotách, jak to udělala právě Deklarace lidských práv.⁴⁶

Tedy jsou tím pojátkem spíše společné etické hodnoty – láska, spravedlnost, milosrdenství – jak se to ve svém projektu Světový étos snažil rozpracovat Hans Küng?⁴⁷ Všechna tato velká slova lze nalézt i v ostatních kulturách, jenomže každá jimi rozumí něco jiného, anebo je znovu připisuje jen někomu. Ani takto jednoznačnou univerzalitu nelze nalézt.

Že by spojujícím prvkem byly naopak společné závazky, například vůči společně obývané planetě – což je neoddiskutovatelně spojující prvek nás všech?⁴⁸ I to je pokus hodný pozorů, ale zde většinou vítězí jako důležitější hodnoty partikulární ekonomické zájmy, které mnohdy (např. v Číně, v USA, ale také u nás) stojí podstatně výš než ekologie a udržitelnost.

A tak je na místě spíše obava Robina Foxe, že „spíše než ušlechtilý rozum máme ve své přirozenosti vzájemné boje, genocidu, kanibalismus, vraždy, bití samic, zabíjení novorozenat, násilí, dominanci a mnoho dalšího“.⁴⁹ Jak říká Richard Rorty: „Tím hlavním, co vyplývá

⁴⁴ JOAS. *The Sacredness...*, s. 7.

⁴⁵ Ibid., s. 8.

⁴⁶ Ibid., s. 174.

⁴⁷ KÜNG, Hans. *Světový étos - Projekt*. Zlín: Archa, 1992; KÜNG, Hans. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha: Vyšehrad, 2000. Srov. KÖRTNER. *Evangelische Sozialethik...*, s. 167–170.

⁴⁸ Globální pohled založený na přežití lidstva jako celku, anebo na ekologické odpovědnosti, je stále častější a silnější. Srov. již HUBER. TÖDT. *Menschenrechte...*, s. 106–113. Globální pohled ovšem právě předpokládá externí stanovisko, z něhož je formulován, sugeruje perspektivu Božího oka, z níž je pak formulována nejen potřeba, ale také nutnost jednotného systému lidských práv (srov. HUBER. TÖDT. *Menschenrechte...*, s. 111). Takový postoj ale přehlíží vlastní partikularitu, tedy skutečnost, že tezi o nutnosti univerzálních lidských práv formulují ze svého partikulárního stanoviska a nikoli z externí perspektivy, kterou nikdo nemá a mít nemůže. Externí perspektiva tise předpokládá, že by bylo možné svět nějak centrálně řídit či spravovat. To byla v dějinách lidstva vždy myšlenka vrcholně nebezpečná, protože v sobě nese totalitní nárok.

⁴⁹ Cit. in: HANUŠ. *Křesťanství a lidská práva...*, s. 45–46, s pointovaným dovětkem: „Přes pokusy založit tato práva na „přirozenosti“ jdou v naprosté většině případů buď proti přirozenosti, nebo se v lepším případě týkají věcí, vůči nimž je příroda striktně neutrální.“

jak z historie, tak z antropologie, je naše mimořádná schopnost zlého (extraordinary malleability).⁵⁰

S pokusem o univerzální založení lidských práv přišel u nás naposledy Martin Hapla, který hájí utilitaristické založení lidských práv.⁵¹ Správně zdůrazňuje pragmatický přístup (mluví o „pragmatickém utilitarismu“⁵²) a obhájí proti všem přirozenoprávním tendencím utilitaristickou konsekvencionalistickou teorii jako teorii pro lidská práva nejprůhodnější, protože přináší nejlepší, nepřijatelnější a racionální zdůvodnění (pojímá tedy lidská práva jako justifikovaná morální práva⁵³). Do rozporů se ovšem dostává tam, kde na jedné straně reklamuje pro utilitarismus schopnost ohledu na konkrétní kontext, jemuž se utilitaristický přístup dokáže přizpůsobit, ale na druhé straně se snaží udržet univerzalitu lidských práv, tedy nechat všechny konkrétní kontexty padnout, resp. je zobecnit do jednoho univerzálního.⁵⁴ Pak ale i utilitarismus naráží na problém, kdo má stanovit, co je při započítání všech, i dlouhodobých důsledků dobré a přínosné pro všechny (což jsou pro Haplu kritéria pro ospravedlnitelný utilitarismus)⁵⁵ a jak dostat požadavku na zohlednění všech relevantních – i dlouhodobých – faktorů a důsledků.⁵⁶ Vůbec přitom nepočítá s konstruovaností a tendenčností našich kalkulů, tedy s tím, že při projektování důsledků zpravidla druhým podsouváme to, co chceme my. Hapla si představuje utilitaristický přístup příliš idealizovaně, jeho pozorovatel stojí jakoby mimo celek skutečnosti, který nahlíží objektivně. Takové postavení však nikdy nemáme, a i když se sebevíc snažíme „držet našich pečlivě uvážených morálních přesvědčení“ – což už je sama o sobě idealistická představa –, nikdy nedokážeme zohlednit celek.⁵⁷ To, co zohlednit dokážeme, nebude nikdy objektivní ze dvou důvodů: jednak to nikdy nebude kompletní a jednak to vždy bude náš tendenční konstrukt. Ve svých plánech se vždy nutně budeme v pohledu na druhé a jejich užitek dopouštět insinuací, protože právě vše konstruueme ze svého pohledu. S utilitaristickým přístupem tak principiálně souhlasím, je však třeba zbavit ho jeho univerzálního nároku, uvědomit si partikularitu, lokalizovanost a konstrukční charakter vlastní perspektivy a uskromnit se na partikulární hledisko, které bude na základě co nejlepší a nejširší úvah hledat shody a konvergence s druhými, bez nároku, že můj pohled je lepší než pohled druhých. Právě proto, že je třeba brát ohled na konkrétní kontext, zde bude tolik různých zdůvodnění tolika různých práv, kolik je kontextů, které něco takového vyžadují (viz níže).

Když se tak do této otázky po tom, co nás vlastně spojuje, důkladněji ponoříme, nalezneme především partikularitu a odlišnosti: nakonec jsme *každý jiný*. To ovšem neznamená, že by nebylo možné nic společného, že by nebyla možná žádná jednota. Znamená to, že žádná

⁵⁰ RORTY. *Human Rights...*, s. 169–170. Celý citát zní takto: „Máme mnohem méně tendenci klást ontologickou otázku ‚Co *jsme*?‘, protože jsme došli k tomu, že tím hlavním, co vyplývá jak z historie, tak z antropologie, je naše mimořádná schopnost zlého (extraordinary malleability). Přemýšlíme o sobě proto jako o pružném, proteovském, sebeutvářejícím se zvířeti raději než jako o zvířeti racionálním či krutém.“

⁵¹ Srov. HAPLA. *Utilitarismus a filozofie lidských práv...*

⁵² *Ibid.*, s. 67.

⁵³ *Ibid.*, s. 20–22.

⁵⁴ Srov. *ibid.*, s. 222.

⁵⁵ Srov. *ibid.*, s. 39–42.

⁵⁶ *Ibid.*, s. 72–75.

⁵⁷ Srov. *ibid.*, s. 94.

jednota není dána předem, ani není založena někde uvnitř nás, takže by ji stačilo najít, odkrýt a formulovat. Jednota není otázka danosti, ale otázka *postupného budování a utváření*.⁵⁸

Proto se někteří snaží zakotvit lidská práva nikoli jako danost, z níž se vychází a jejíž společný základ je nutné najít a obhájit, ale jako cíl, k němuž máme směřovat. Např. Linda Hogan tvrdí, že lidská práva jsou obhajitelným konceptem, pokud je pojme jako etický projekt, který je třeba uskutečnit, a nikoli jako filosofickou tezi, kterou je nutné obhájit. V pohledu na lidská práva pojatá jako etický projekt je pak možné dle Hoganové obhájit to, že v nich křesťanství hrálo a hraje klíčovou roli.⁵⁹ Také Václav Němec rozumí lidským právům nikoli „jako konstatování či popisu dané skutečnosti, nýbrž jako normativním výpovědím o tom, jaká má skutečnost být“, tedy jako jakémusi „realisticky utopickému ideálu“. Lidská práva jsou v jeho pojetí spíše výzva než danost.⁶⁰ Tato argumentace ale oslabuje zásadní rovinu myšlenky lidských práv, totiž možnost dovolávat se svých práv jako něčeho, co již je dáno a garantováno, proti někomu mocnějšímu a silnějšímu, kdo se aktuálně chová v rozporu s mými právy, např. proti státu.

Při hledání východisek je tak nutné vzít zásadně v potaz následující skutečnost: všichni jsme příslušníky lidského druhu, ale nikdo se nerodí univerzálně a abstraktně, ale každý se rodí konkrétně, do určitého společenství, kultury, každý je *konkrétně lokalizován*. Individualita nepředchází socialitě, naopak individuality se z nás stávají až v rámci konkrétní socializace. Nemáme žádnou společnou základnu, která by byla pozdvižena nad konkrétní lokalizovanost, nad konkrétní partikularitu.⁶¹ Můžeme mít a máme univerzální nároky, představu, že by něco mělo platit pro všechny. Ale i tyto nároky činíme vždy z partikulární situace, z konkrétně lokalizovaného a formovaného stanoviska.⁶²

To, co lidským právům stavěným automaticky univerzálně, a přitom nepřiznaně z našeho pohledu, hrozí, je tak *insinuace* – podsouvání vlastního názoru druhému (když se to tak osvědčilo mně, musí to fungovat všem) anebo – abych si vypůjčil termín ze stylistiky – *synekdocha*, tedy označování celku prostřednictvím části: to když si pod univerzalitou lidských práv či člověka představujeme to, jak pojmáme lidská práva a člověka my.⁶³

Ne náhodou se proti konceptu lidských práv ozvala z mimoevropských zemí a kultur kritika, že je to kolonizační či totalitní nástroj západu, jímž si západ chce podmanit zbytek světa

⁵⁸ V pohledu na lidská práva to jasně a rázně řekne např. Petr Fiala: „Lidská práva ve skutečnosti žádný univerzální rozměr nemají. Je empiricky doložitelným faktem, že neexistuje žádný obecně akceptovaný katalog lidských práv a neexistuje ani společná interpretace těch práv, na nichž by se bylo možné společně shodnout.“ FIALA. Politická dimenze..., s. 43.

⁵⁹ HOGAN, Linda. *Keeping Faith with Human Rights*. Washington DC: Georgetown University Press, 2015, s. 206. Stejně také REED. Christianity and human rights..., s. 232–233.

⁶⁰ NĚMEC. Prolegomena ke každé příští ontologii..., s. 114.

⁶¹ Srov. SCRUTON, Roger. *The Meaning of Conservatism*. London: Palgrave, 2001, s. 41: „Myslet si, že se celá tato rozdílnost dá shrnout do nějakého jednoduchého souboru abstraktních práv, které lze stanovit pro všechny lidské bytosti nezávisle na jejich původu a příslušnosti, není ani politicky realizovatelné, ani to není plauzibilní nauka.“

⁶² Univerzální nárok je něco jiného než nárok absolutní. Ten se považuje za jediný možný a nese v sobě totalitní tendenci, zatímco různé univerzální nároky mohou existovat – a také ve skutečnosti existují – vedle sebe. Jsou formulovány z partikulárních východisek a vzájemně si ve společnostech konkurují. Srov. GALLUS, Petr. *Perspektiva vzkříšení. Trinitární christologie*. Praha: Karolinum, 2022, s. 33–49.

⁶³ Srov. HANUŠ. Křesťanství a lidská práva..., s. 42, na příkladu R. Panikkara.

a vnutit mu své hodnoty.⁶⁴ V pohledu na vlastní partikularitu je proto na místě si přiznat: „Západní koncept lidských práv předpokládá myšlenky, které nejsou samozřejmě, myslitelné“ v jiných kulturně-náboženských souřadnicích: stojí totiž na předpokladu univerzální lidské přirozenosti prostřednictvím lidského rozumu [...], na odlišnosti lidské přirozenosti od ostatní skutečnosti, na jistém oddělení jedince a společnosti, na lidské ‚autonomii‘ apod.“⁶⁵

Právě kvůli partikularitě a konkrétní lokalizovanosti není reálný ani požadavek, že dialog o lidských právech může být „úspěšný jediné tehdy, nebudou-li za ním stát žádné ideologické a mocenské zájmy“.⁶⁶ Někaké perspektivy, zájmy a tendence máme již vždy, protože nikdy nestojíme v bodě nula, v neutrálním prostoru, ale vždy konkrétně lokalizováni, a tedy již vždy konkrétně ovlivněni a určeni.

Do opačného extrému směřuje politická interpretace myšlenky lidských práv, jak ji předložil P. Fiala: „Proto nelze vedle mocenského zájmu vyloučit ani skutečnou starost o lidské osudy, která se ale v účinnou akci může změnit jen tam, kde je doprovázena právě mocenskými zájmy a strategickými cíli.“ A záhy neváhá říci to ze svého hlediska naprosto přímo, čímž se dostává v rámci diskuze o lidských právech do pozice opačného extrému: „Jakkoliv jsou totiž lidská práva v určitém náboženském, kulturním a politickém kontextu atraktivním a obhajitelným programem a chvályhodnou aspirací [! – tedy nikoli základnou a východiskem], představují v mezinárodní politice především jednu z mnoha strategií na podporu národních zájmů [!], popř. kolektivních cílů západní aliance [!]. [...] Současně ale musíme mít na paměti, že koncepce lidských práv není jen mezinárodně politická strategie, ale i směsice filosofických, náboženských a politických představ, která v sobě nese nejen pozoruhodnou etickou aspiraci, ale i ‚ničivou sílu‘. A je to také argumentační a ospravedlňující nástroj pro libovolné použití, který měl kdysi vyjádřit oprávněné ambice a morální převahu západních demokracií, ale s nímž se mezitím naučili dobře zacházet i ti, proti nimž byl používán.“⁶⁷ To je velmi výrazný politický pohled na lidská práva jako na utilitární nástroj pro prosazování vlastních zájmů, který hraničí již s jejich zneužitím.

3.3 Otázka závazků a povinností

Jedna ze základních právních pouček říká, že *kde jsou práva, jsou i povinnosti*. Lidská práva se v tomto vyznačují zvláštní jednostranností, žádné povinnosti jim neodpovídají, vychylují kyvadlo pouze na stranu práv a nároků.⁶⁸ (Všeobecná deklarace zmiňuje v čl. 29 alespoň

⁶⁴ Tak také např. východní pravoslavná tradice, srov. ŠIRKA. Lidská práva..., s. 62–63. Dále srov. MAIER. Lidská práva..., s. 23. Otázka proto zní: „jakým způsobem je možné prosadit univerzální uplatňování všemi (nebo alespoň mnohými [! – právě!, P.G.] schválených lidských práv ve všech částech světa? Jak je možné dosáhnout toho, aby lidská práva platila po celém světě, aniž by byla zneužita jako prostředek nadvlády jedněch nad druhými nebo jako nástroj přerozdělování mezi majetnými a chudáky, čímž by se odcizila svému účelu?“ (ibid., s. 25).

⁶⁵ HANUŠ. Křesťanství a lidská práva..., s. 41.

⁶⁶ Tak FLOSS, Pavel. Filozofické aspekty problému lidských práv. In HANUŠ, Jiří (ed.). *Lidská práva – nárok na obecnou platnost a kulturní diference*. Brno: CDK, 2001, s. 39.

⁶⁷ FIALA. Politická dimenze..., s. 53.

⁶⁸ Srov. SCRUTON. *The Meaning of Conservatism...*, s. 41: „There are only rights where there are obligations; and whose is the obligation to provide?“ FIALA. Politická dimenze..., s. 52, odkazuje na už výše citovaného R. Dahrendorfa a jeho výrok, že se u lidských práv „ve většině případů jedná o pseudoprávo, právně znějící texty, které nejsou doprovázeny žádnými sankcemi“. SOKOL. Kde se berou lidská práva..., s. 80, 85; SOKOL. *Moc, peníze a právo...*, s. 273. Srov. také KÖRTNER. *Evangelische Sozialethik...*, s. 170–173. JANDEJSEK. *The*

povinnosti vůči společnosti, naše Listina základních práv a svobod to už ale nepřejímá a mluví jen o dlouhém seznamu práv.) Zcela chybí jakékoli *připomenutí odpovědnosti* při výkonu svých práv v rámci společnosti a *povinnosti* dopřát tato práva také druhému – což bude na závěr důležité, mj. z biblického hlediska. Katalogy lidských práv tak nakonec – alespoň v naší společnosti – dost podporují egoistický přístup.⁶⁹

Samozřejmě platí argument, že každého subjektivní právo jednoho znamená automaticky závazek pro někoho jiného. Tyto závazky však v případě katalogů lidských práv nejsou specifikovány a nejsou nikomu konkrétně uloženy, a tak zůstává nejasné, kdo by nositelem těchto povinností měl být: znovu každý jednotlivec, anebo předně stát? A jak je to u práv, u nichž vůbec není jasné, kdo a jak by se o odpovídající závazek měl vůbec postarat?⁷⁰

J. Sokol proto navrhuje pojímat subjektivní práva jako povinnosti vůči druhým.⁷¹ Právo může někomu dopřát jen ten druhý, pokud to ovšem přijme jako svoji povinnost.⁷² To je zajímavý pokus, který jde podobným směrem, k němuž na závěr dospívám i já sám. Klade se zde ovšem naléhavě otázka po motivaci přijmout práva druhého jako své povinnosti, resp. ještě hlouběji po schopnosti takové povinnosti dostát. Sokol zde odkazuje na přirozenost: „S jistou licencí bychom tedy mohli říci, že na rozdíl od lidských práv, která přirozená nejsou, lidské povinnosti patrně přirozené jsou.“⁷³ Zde však má Sokol proti sobě celou váhu lidských dějin, které spíše než o plnění svých závazků vůči druhým svědčí o neustálém porušování těchto povinností, o neschopnosti dostát svým povinnostem. S naší přirozeností by pak bylo něco zjevně špatné. Teologie zde mluví o porušení hříchem. Srov. k tomu níže, podkapitoly 3 a 4.

Zde je na druhou stranu důležité upozornit, že lidská práva jako koncept nepocházejí od zeleného stolu, ale *vždy reagují na určitou konkrétní dějinnou situaci či zkušenost* – ať už na konci 18. století v Americe a ve Francii, anebo po 2. světové válce globálně na půdě OSN.

Divine Character of Human Rights..., s. 116, se snaží obhájit disproporci mezi právy a povinnostmi poukazem na božskost práv: „Povinnosti nejsou vůči právům symetrické. Práva nejsou podmíněna plněním povinností. Řečeno teologicky: práva nejsou zásluhy; jsou to božská nadání (endowments), a tedy oprávnění (entitlements).“ To je ovšem pochybná divinizace práv, která – když už zapojuje teologický pohled – zapomíná na lidskou hříšnost a na postavení člověka před Bohem jako ospravedlněného hříšníka (srov. níže, kap. 4). To správně připomínají HUBER. TÖDT. *Menschenrechte...*, s. 181–193, a snaží se vypracovat křesťanské zdůvodnění lidských práv na základě Bohem darované svobody člověka. Chybějící povinnosti zdůrazňuje také *Kompendium sociální nauky církve...*, s. 108–109.

⁶⁹ Srov. WHITTE. LATTERELL. *Christianity and Human Rights...*, 379, kteří souhlasí s Hauerwasem, že práva se mohou stát základnou chamtivosti a chtivosti, sebeprosazování a sebevyvyšování na úkor bližních a vztahu k Bohu.

⁷⁰ J. Sokol ve svém článku SOKOL. *Kde se berou lidská práva...*, s. 85, to ukazuje u práva na život, které asi nelze uplatňovat proti lidské smrtelnosti obecně ani proti smrtelným nemocem. Zjevně nelze argumentovat tím, že jsem ukrácen na svých právech, když jednou budu muset zemřít anebo když trpím smrtelnou nemocí. V eseji SOKOL. *Moc, peníze a právo...*, s. 270, si bere jako příklad právo na vzdělání, z něhož také nijak nevyplývá, kdo mně má toto právo zajistit a jak. Právě proto by bylo třeba specifikovat, jaké závazky a pro koho z takto obecně formulovaného práva vyplývají. NĚMEC. *Prolegomena ke každé příští ontologii...*, s. 107, považuje za adresáty povinností vyplývajících z lidských práv především představitele států.

⁷¹ SOKOL. *Moc, peníze a právo...*, s. 274–277.

⁷² Ibid., s. 274.

⁷³ Ibid., s. 277.

Je to reakce na určitý konkrétní útlak, proti němuž je postaveno odvolání na nezcizitelná práva.⁷⁴

Historická situace se ovšem mění, zatímco lidská práva naopak hledají jednotnou a univerzální podobu napříč situacemi i časy. Tím se ovšem v průběhu času chtě nechtě může měnit a mění jejich vyznění: lidská práva se stávají nástrojem jak emancipačních tendencí, tak také nástrojem politiky pro prosazování vlivu. V pohledu na naši historickou zkušenost a na naši vždy konkrétní lokalizovanost je tak zapotřebí také brát ohled na to, kdo lidskými právy argumentuje, ve prospěch koho kdy, v jakém kontextu a v jaké situaci a jak.

Tak jako vše v porušeném stvoření – a zvláště co se týče těch nejskvělejších výdobytků lidstva – jsou i lidská práva zneužitelná, jejich vyznění tedy může být ambivalentní: „Tak jako jsou lidé kráceni na svých právech, bývají lidská práva také zneužívána. Mezi těmi, kdo vládnou, je ještě pořád rozšířeno ideologické zacházení s lidskými právy, které má za cíl nasadit je jako zbraně v souboji systémů, a tím jim ulomit sebekritický hrot. Tak se stává, že ve vlastní zemi se zprávy o porušování lidských práv potlačují, zatímco v pohledu na neřád u sousedů jsou takové zprávy o to sebevědoměji rozšiřovány. U málokterého tématu dochází k ideologickému zastření pravdy bezostyšněji než u tématu lidských práv.“⁷⁵

Je něco jiného, když se lidských práv dovolávají utlačovaní proti svým utlačovatelům a slabí proti mocným, než když se lidských práv dovolává člen etablované většinové společnosti s radikálními názory vůči svému státu. Je něco jiného, když zní hlasy po dodržování lidských práv v situaci války, a když se jich dovolává jednotlivec či skupiny v době míru. Je něco jiného, když se lidská práva používají do jisté míry sebekriticky vůči vlastnímu státu či vlastní společnosti, a něco jiného, když se používají jako argument proti státům druhým či proti jiným společnostem. Otázka tedy zní, zda bychom v různých dobách a v různých kontextech nepotřebovali různé sady a podoby lidských práv, které by byly stejně konkrétní a lokalizované, jako je každá situace, z níž lidé mluví. Zda bychom tedy nepotřebovali *dynamické pojetí lidských práv*, v jehož rámci by bylo možné minimálně přesouvat důrazy či pořadí jednotlivých práv či souborů práv.⁷⁶

4. Lidská práva jako univerzální základ etiky, sekulární i křesťanské?

Mnohým by se univerzální základ etiky líbil. Vedle všech těch, kteří zastávají paradigma moderny, jejímž základem je čistý rozum či jiný ontický základ veškerého lidství, třeba také zastáncům teze, že mezi filosofickou antropologií a teologií je plynulý přechod, tedy že lze vypracovat obecnou antropologii a na jejím základě ukázat, že křesťanství takovou antropologii rozvíjí a zdůvodňuje nejlépe, že z obecné antropologie vede nejlepší možná

⁷⁴ Podle HANUŠ. Křesťanství a lidská práva..., s. 14, se lidská práva aktualizují vždy v určitých dějinných okamžicích. Diskuze fakticky vyrůstá z praktické potřeby, nikoli z teoretických konceptů. Podobně FIALA. Politická dimenze..., s. 52, konvence lidských práv jsou podle něj proto spíše politickým programem (k problematice této teze viz výše).

⁷⁵ HUBER. TÖDT. *Menschenrechte*..., s. 7.

⁷⁶ Hrozbou takového návrhu je jeho selektivita, která je zneužitelná, jak na to poukazuje REED. Christianity and human rights..., s. 240.

cesta právě do teologie.⁷⁷ Pokud by byl univerzálně antropologický základ etiky možný, byla by lidská práva jistě jedním z předních kandidátů. Jenomže pojetí člověka, které vysvítá z deklarací lidských práv, prozrazuje svůj anticko-humanisticko-osvěcenský původ, a tím z pohledu teologie – a možná i obecné zkušenosti (viz výroky R. Rortyho či R. Foxe výše) – také svůj zásadní problém: je velmi optimistické. Člověk je zde nositelem práv – pouze práv, a předpokládá se, že je schopen je hájit, že schopen se kontinuálně vzdělávat a kultivovat, že se bude stále zlepšovat a stoupat. Už protestantská teologie 19. století správně poukazovala na to, že se zde zapomíná na porušenost lidské přirozenosti, že tedy idea lidských práv nepočítá s tím, čemu teologická tradice říká *hřích*.⁷⁸

Hřích je ovšem hříchem pouze před Bohem, takže v otázce uchopení člověka je třeba jít ještě o krok hlouběji: z pohledu křesťanské etiky je člověk správně definován nikoli svými právy, ani ovšem svým hříchem, ale právě svým postavením před Bohem. *Člověk je člověkem před Bohem*. Teprve takto vysvítá jeho hřích, ovšem i ten až ve světle Boží milosti. Člověk jako člověk před Bohem je ospravedlněný hříšníkem.

Kde jsou zde práva? V teologické etice se zjevně jedná o úplně jinou koncepci, o jiný přístup. V pohledu na člověka platí jako teologické východisko to, co ve svém příspěvku k lidským právům kdysi zmínil evangelický teolog Pavel Filipi: *Před Bohem člověk žádá práva nemá*. V pohledu na práva je teologické východisko takto prosté a zásadně důležité. Člověka z teologického pohledu nezakládají jeho práva. Nemá v sobě žádnou jiskřičku božství, ani Boží obraz jako nějakou svoji kvalitu, která by zakládala jeho práva před Bohem.⁷⁹ Nemá nic svého ani nic v sobě, čeho by se mohl před Bohem dovolávat. Člověk před Bohem je *stvoření* – a podíváme-li se na faktické postavení člověka v jeho konkrétní situaci, je to již vždy porušené, ale zároveň omilostněné stvoření.

To je zároveň jediná věc, která jinak vzájemně odlišné lidi spojuje a kterou mají všichni společnou: že stojí před tímž Bohem, že to první, co je všechny zakládá, je Boží vztah k nim. Chceme-li najít nějakou univerzální charakteristiku člověka, nenajdeme ji v člověku jako takovém, musíme jít oklikou: přes Boha: „Homo ex homine definiri nequit! Stojí ale za úvahu, že by bylo možné pojmut tohoto člověka jako určitou odpověď, k níž jsme ještě nedokázali dostatečně jasně formulovat otázku.“⁸⁰ Touto oklikou však dojdeme k omilostněnému hříšníku, nikoli k právům.

Respektive dojdeme k možnému založení práv až sekundárně, až ve druhém kroku, a vždy pouze na horizontále, pouze v rámci mezilidských vztahů. Rovnost všech lidí a případné právní nároky jsou z teologického pohledu možné až v závislosti na postavení člověka před Bohem. Toto postavení mají všichni lidé stejné, zakládá tedy jejich rovnost. A v rámci těchto rovných vztahů je možné formulovat vzájemná práva a povinnosti. I ta jsou však vždy držena –

⁷⁷ Srov. např. PRÖPPER, Thomas. *Theologische Anthropologie I–II*. Freiburg: Herder, 2012, a v návaznosti na něj mnozí další katoličtí teologové.

⁷⁸ Srov. KÖRTNER. *Evangelische Sozialethik...*, s. 146, který upozorňuje na pojetí člověka v konceptu lidských práv, jež „v žádném případě není genuinně křesťanské, nýbrž křesťanské antropologii naveskrz odporuje“.

⁷⁹ Tak to ovšem na rozdíl od protestantského pohledu naopak důrazně podtrhují východní teologické koncepty, srov. ŠIRKA. *Lidská práva...*

⁸⁰ HUBER. TÖDT. *Menschenrechte...*, s. 156. Srov. také *Kompendium sociální nauky církve...*, s. 101, 106.

mají-li mít zdůvodnění a nemají-li se stát pouhými postuláty – postavením před Bohem, tedy zdůvodňující oklikou přes Boha.

Z teologického pohledu se tak člověk jeví jinak: nikoli primárně jako subjekt práv, ale nejprve, ve své faktické existenci, která je již vždy porušená, jako objekt obžaloby a zároveň milosti.⁸¹ Spočívá-li v něčem důstojnost člověka, je to z teologického pohledu právě v tom, že člověk je předmětem Božího jednání, tedy Boží lásky a milosti, jak se projevila ve stvoření, v Kristově oběti za všechny a jak ji křesťanská víra vyhlíží i na konci dějin.⁸² Před Bohem tak člověk není definován svými právy, ale ani svými povinnostmi či výkonem; je definován především jako stvoření, což znamená: především svojí *odpovědností* – vůči Bohu, vůči druhým i vůči sobě. To je do značné míry protipól a protiváha vůči egoistické tendenci lidských práv.

Tím se už dotýkám poslední kapitoly:

5. K založení lidských práv z teologického pohledu

Jak už jsem naznačil, v lidských právech potkává křesťanství svoji vlastní etiku a své vlastní hodnoty, ovšem v radikálně sekularizované podobě: bez Boha a bez hříchu. Základem lidských práv v podobě, která se vyvinula až do dnešní doby, už není Bůh, ani postavení všech lidí před Bohem, ale sdílené lidství, tedy představa jedné univerzální lidské přirozenosti a její nezcizitelné a ničím nepodmíněné důstojnosti.⁸³

Teologové na katolické i protestantské straně se mnohdy snaží přistoupit k této situaci pozitivně a vtělit je do teologických konceptů. Hilpert z pohledu katolických církevních dokumentů píše: „Církevní texty se sice snaží bez omezení přijmout a ocenit lidskoprávní požadavky na politická uspořádání, avšak současně naznačují jinou, veskrze teologickou gramatiku, na jejímž základě se lidská práva prokazují nejen coby „adoptované cizí těleso“, nýbrž jako skutečnost mající v sobě teologickou dimenzi.“⁸⁴ Podobně hledají průniky či styčné plochy na evangelické straně např. Huber a Tödt, kteří mluví o teologickém zpracování lidských práv jako o „jednom z vynikajících příkladů analogické etiky, která hledá analogie mezi problémy novodobé životní skutečnosti a základními výpověďmi křesťanské víry“, tedy mezi Boží spravedlností a lidsky definovanými právy.⁸⁵ Huber s Tödtem vidí v křesťanství radikalizaci hodnot, které leží v základech lidských práv, totiž svobody, rovnosti a participace, ve specificky reformačním pojetí člověka jako člověka pod Boží vládou a pod ospravedlněním. Právě ospravedlnění daruje v jejich pojetí člověku coby Božímu obrazu novou svobodu, jež vytváří základ pro požadavek mezilidských práv.⁸⁶ Výše uvedená dvě „ale“ (bez Boha a bez hříchu) ovšem dle mého názoru přímou analogii a návaznost lidských práv na křesťanskou etiku neumožňují.

Škrtneme-li však Boha jako to, co je z teologického pohledu jediným obhajitelným univerzálním antropologickým svorníkem, dostávají se lidská práva – jak ukázáno výše – se svým založením a zdůvodněním na tenký led, do pozice arbitrárně zvolených axiomů. První palčivá otázka proto zní: *Proč zrovna tato práva? Že tato otázka není jednoduchá*

⁸¹ Srov. KÖRTNER. *Evangelische Sozialethik...*, s. 160–167.

⁸² Tak správně KÖRTNER. *Evangelische Sozialethik...*, s. 147–148.

⁸³ Srov. HANUŠ. *Křesťanství a lidská práva...*, s. 14–19.

⁸⁴ HILPERT. *Teologické základy...*, s. 37.

⁸⁵ HUBER. TÖDT. *Menschenrechte...*, s. 11, 71–73 a především 160–162.

⁸⁶ *Ibid.*, s. 162–193.

na zodpovězení, se ukazuje mj. na velmi často kritizované skutečnosti, že katalog lidských práv rychle narůstá, vedle původních práv individuálních a sociálních se dnes objevují tzv. práva třetí generace, která se týkají životního prostředí a životního standardu.⁸⁷ Hrozí inflace lidských práv, resp. hrozí to, co známe z běžné komunikace: že se přání a tužby začnou formulovat jako práva (na co všechno mám přece právo, když něco nějak chci).⁸⁸

Druhá palčivá otázka, které jsem se výše také již dotkl, s tím souvisí: Jak lze odůvodnit *univerzální nárok* lidských práv? Nepotřebovaly by různé společnosti různé katalogy práv?

Třetí otázka, taktéž již z různých pohledů zmíněná, zní: z jakého důvodu lze tyto požadavky stavět jako práva?

Odpověď na všechny tyto otázky dle mého názoru vede tudy: Na základě nedosažitelné univerzální základny lidství kvůli konkrétní lokalizovanosti našeho uvažování včetně našich univerzálních konceptů a na základě vědomí konkrétních situací, z nichž lidská práva vzešla, je třeba si nejprve přiznat, že lidská práva jako plod západní, anticko-křesťansko-osvěcenské kultury vyrůstají *zdola* a jsou odkázána na *společnou akceptaci*, na to, že je jednotlivá společenství jako práva uznají a vtělí je do svých právních systémů.⁸⁹

Lidská práva sice přicházejí s univerzálním nárokem a silně ho verbalizují, nedokáží mu však dostát, nedokáží ho legitimizovat, což se projevuje v tom, že fakticky *nemají univerzální platnost*.⁹⁰ A protože je obtížné je v jejich současné podobě odůvodnit a jsou odkázána na akceptaci, nelze je nikomu vnutit, ani vymoci jejich dodržování. Naopak je snadné je odmítnout prostým „my to máme jinak“ – jak to učinily např. státy východního bloku, kterým se ve Všeobecné deklaraci nelíbilo přílišné zdůrazňování jednotlivce a jeho práv oproti společnosti či státu (také Československo bylo jednou ze zemí, která Deklaraci v roce 1948 nepodepsala).⁹¹

Lidská práva jsou důležitý výdobytek sekulárního demokratického státu. Nejsou tedy bezprostředně křesťanská a nejsou ani bez dalšího univerzální.⁹² Při jejich prosazování a zdůvodňování je proto nutné *hledat konvergence*, diskutovat, přesvědčovat a také naslouchat

⁸⁷ Jak již uvedeno výše, jsou předmětem sporu: vyjadřují „basic needs“, anebo jsou to spíš cíle a morální závazky, kam směřovat? Respektive se lze ptát ještě širěji a principiálněji: jsou lidská práva primárně právy individuálními, anebo se jedná také o „práva národů“? Lze lidská práva vztáhnout i na kolektiv? Srov. MAIER. *Lidská práva...*, s. 24–25.

⁸⁸ Srov. FIALA. *Politická dimenze...*, s. 52, který cituje E. Burkea: „Mají-li lidé právo na všechno, žádají všechno a nezískají nic.“ Srov. také HAPLA. *Utilitarismus...*, s. 26.

⁸⁹ KÖRTNER. *Evangelische Sozialethik...*, s. 156; HUBER. TÖDT. *Menschenrechte...*, s. 100–106. Srov. MAIER. *Lidská práva...*, s. 31: „Nová univerzalizace musí vyrůstat zespodu“. NĚMEC. *Prolegomena ke každé příští ontologii...*, s. 109 a 118, který vidí možnost platnosti lidských práv právě v procesu vzájemného uznávání už na interindividuální rovině.

⁹⁰ Srov. NĚMEC. *Prolegomena ke každé příští ontologii...*, s. 112: „Na úrovni světového společenství, a především mimo teritoriální působnost demokratických právních států, lidská práva nejsou právně vymahatelná.“

⁹¹ Podobný postoj zastává východní teologická tradice, v jejímž centru stojí pojem *theosis*, zbožštění jednotlivce. Cílem člověka je v tomto konceptu překročení individuality a splynutí s celkem a s božstvím, takže společenství je důležitější než jednotlivce, srov. ŠIRKA. *Lidská práva...*, s. 71, s odvoláním na J. Zizioulase: „V církvi jednotlivce neexistuje.“

⁹² Srov. MAIER. Hans. Jsou lidská práva univerzální?. In HANUŠ, Jiří (ed.). *Křesťanství a lidská práva*. Praha: CDK, Vyšehrad, 2002, s. 94.

druhým.⁹³ Tedy být si vědomi *vlastní partikularity*, včetně partikulárních východisek našich univerzálních nároků, a tedy i konceptu lidských práv.⁹⁴ To samozřejmě platí i pro křesťanský teologický pohled a jeho zdůvodnění, i tento pohled si své partikularity musí být vědom, právě ve svém univerzálním nároku. Konvergence je třeba hledat *zdola*, což zároveň umožňuje připustit různá zdůvodnění lidských práv, vedou-li k témuž výsledku.⁹⁵

Z teologického hlediska potom zůstává důležité připomínat *realistický pohled na člověka*, tedy pohled na člověka nejen jako na osvíceného a vzdělatelného nositele práv, ale také jako na hříšníka, který dokáže i lidská práva zneužít ve svůj partikulární prospěch. Možná ještě důležitější než chybějící teologická dimenze je tak pro vstup do vzájemného rozhovoru právě odlišná antropologie, postavená do základu konceptu lidských práv, oproti antropologii křesťanské.

Především však – a to bych viděl v diskuzi o lidských právech jako pro křesťanskou etiku to hlavní – zůstává zásadním úkolem teologie posouvat těžiště celého konceptu lidských práv z egoistické zakřivenosti na vlastní práva *k druhému a jeho právům*, jak je to ostatně zapsáno v samotných základech biblické tradice: už Desatero neformuluje moje práva, ale jasně stanovuje, kde je třeba respektovat a dodržovat právo druhého.⁹⁶ Lidská práva budou silnější, když je nebudeme chápat jako především vlastní práva, ale především jako práva těch druhých. To ovšem není nijak samozřejmé, naopak je to právě v diskuzi o lidských právech velmi kontraintuitivní. To, co zde může přinést křesťanství jako svůj specifický, byť znovu jen partikulárně zdůvodněný důraz, je východisko od přikázání lásky k druhému, jemuž já mám být bližním, bez dalších podmínek, dokonce i kdyby to byl cizák či nepřítel.⁹⁷ Znamená to milovat druhého jako sebe samého, ale potom i více: dokázat odhlédnout od sebe a druhého dokonce upřednostnit.⁹⁸ Základem a motivací pro takový postoj – který zde není přikázaný, ani vyžadovaný, ale spontánně vyplývá z lásky – ovšem nedokáže být žádné morální ani právní ustanovení. Přikázání takové bezpodmínečné lásky k druhému vyplývá jediné z Boží bezpodmínečné lásky a milosti prokazované člověku, kterou má člověk stvořený k Božímu obrazu zrcadlit dál mezi ostatní. Třeba tím, že se bude aktivně zasazovat o dodržování jejich práv proti všem utlačujícím nárokům těch silnějších a osobně se bude snažit vytvářet pro práva těch druhých dostatečný prostor.

⁹³ Srov. MAIER. *Lidská práva...*, s. 31: „Jako věcnější mi připadá doufat v konvergence uvnitř kultur a mezi nimi.“ Podobně HOGAN. *Keeping Faith...*, s. 208, která mluví v pohledu na možnou shodu o „radikální naději“. Také si myslím, že jinak to nejde. Otázkou ovšem zůstává, do jaké míry je toto doufání a naděje v reálném světě naivní. Proti sobě stojí pevné eschatologické zakotvení křesťanské naděje a politicko-sociální realita našeho světa.

⁹⁴ HOGAN. *Keeping Faith...*, s. 207, to s odvoláním na H. Joase formuluje takto: „Akceptujeme-li to, že diskuze o lidských právech je formou situovaného vědění, že je konkrétně lokalizovaným univerzalismem (embedded universalism), pak můžeme uznat její kontingentní charakter a zároveň vzdorovat relativismu.“

⁹⁵ O to se zasazuje REED. *Christianity and human rights...*, s. 232: „Mohou či měli by křesťané uvítat pluralitní založení lidských práv v nábožensky pluralitním světě? Moje odpověď zní ‚ano!‘“.

⁹⁶ Tak ROSKOVEC, Jan. *Lidská práva: svoboda člověka v nedokonalém světě*. In HANUŠ, Jiří (ed.). *Křesťanství a lidská práva*. Praha: CDK, Vyšehrad, 2002, s. 87–88.

⁹⁷ Srovnej např. biblické podobenství o milosrdném Samařanovi v Lukášově evangeliu s. 10,29–37.

⁹⁸ Srovnej slavné Ježíšovy příklady v Kázání na hoře (Mt 5,38–42): nastavit druhou tvář, darovat s košilí i plášť, uvolit se dobrovolně ke službě na delší úsek, vyhovět potřebám druhých.