

Ľudské práva v kontexte kresťanskej teológie dnes

Martin Turčan



Ľudské práva v kontexte kresťanskej teológie dnes

Martin Turčan

2. vydanie

Praha
2025

Ludské práva v kontexte kresťanskej teológie dnes

2. vydanie

Martin Turčan

Recenze: JUDr. Mgr. Petra Capandová, PhD.

Mgr. et Mgr. Valéria Terézia Dančiaková, PhD. et PhD.

Vydavateľ: Advent-Orion, Praha, 2021, 2025.

Tisk: ARTRON, s.r.o.

Obálka: vodomalba „Svoboda“, © Mgr. art. Betty Turčanová a Bruno Turčan.

ISBN (print): 978-80-7172-404-9

ISBN (e-kniha): 978-80-7172-376-9

ZOZNAM POUŽITÝCH BIBLICKÝCH SKRATIEK

Gn	-	Genezis	Mt	-	Evanjelium podľa Matúša
Ex	-	Exodus	Mk	-	Evanjelium podľa Marka
Lv	-	Levitikus	Lk	-	Evanjelium podľa Lukáša
Nm	-	Numeri	Jn	-	Evanjelium podľa Jána
Dt	-	Deuteronómium	Sk	-	Skutky apoštolov
Sdc	-	Sudcov	Rim	-	List Rimanom
Rút	-	Rút	1Kor	-	Prvý list Korintánom
2Sam	-	Druhá Samuelova kniha	2Kor	-	Druhý list Korintánom
1Krl	-	Prvá kniha kráľov	Ga	-	List Galaťanom
1Krn	-	Prvá kniha kroník	Ef	-	List Efezanom
2Krn	-	Druhá kniha kroník	Flp	-	List Filipanom
Jób	-	Jób	Kol	-	List Kolosanom
Ž	-	Žalmy	1Tes	-	Prvý list Tesaloničanom
Prís	-	Príslovia	2Tes	-	Druhý list Tesaloničanom
Iz	-	Izaiáš	1Tim	-	Prvý list Timotejovi
Ez	-	Ezechiel	Tít	-	List Títovi
Nár	-	Náreky	Flm	-	List Filemónovi
Ez	-	Ezechiel	Heb	-	List Hebrejom
Dan	-	Daniel	Jk	-	Jakubov list
Am	-	Amos	1Pt	-	Prvý Petrov list
Jon	-	Jonáš	2Pt	-	Druhý Petrov list
Mich	-	Micheáš	1Jn	-	Prvý Jánov list
			Júd	-	Júdov list
			Zj	-	Zjavenie Jána

PREDHOVOR

Žijeme v „ľudskoprávnej dobe“. Téma ľudských práv sa dnes v západnom svete teší nemalej pozornosti, a to nielen medzi právnikmi, politológmi a etikmi, ale do istej miery aj medzi širokou verejnosťou. Posledné dekády sú typické rozmachom ľudskoprávnej rétoriky a možno povedať že z odborných diskusií o ľudských právach sa počas tohto obdobia stal jednoznačne interdisciplinárny fenomén. Predložená monografia sa zaoberá problematikou ľudských práv z perspektívy teológie. Jej cieľom je odpovedať na otázku, akým spôsobom dnes môže teológia prispieť do diskusie o ľudských právach.

Dielo spracúvam ako teológ s právnickým vzdelaním. Moje osobné teologické východisko možno rámcovo označiť za konzervatívne protestantské (som členom Cirkvi adventistov siedmeho dňa), no v monografii sa zároveň snažím o relatívne univerzálne uchopenie danej problematiky (hoci táto snaha má, samozrejme, svoje limity).

Budem narábať s teologickou i právnickou literatúrou ako aj s inými zdrojmi, či už printovými alebo elektronickými, textovými alebo audiovizuálnymi. V odkazoch pod čiarou uvádzam pri internetových zdrojoch namiesto webovej adresy skratku „[online]“ (v záujme nepreťažovania textu komplikovanými súbormi znakov), pričom v bibliografii na konci diela dopĺňam príslušné internetové adresy aj s dátumami ich navštívenia v hranatých zátvorkách. Biblické texty citujem primárne zo slovenského ekumenického prekladu a používam aj jeho názvy a skratky jednotlivých biblických kníh; prípadné využitie iného prekladu v texte zmieňujem (pričom vychádzam z prekladov dostupných na oficiálnej internetovej stránke Slovenskej biblickej spoločnosti). Občasné citácie biblických slov či fráz v pôvodine (t. j. v hebrejčine alebo gréčtine) uvádzam v podobe prepisu do latinky.

V druhom vydaní som okrem opravy viacerých jazykových chýb korigoval i niekoľko vecných nedostatkov pôvodnej verzie. Nosné kontúry, každopádne, ostávajú zachované.

Som vďačný Bohu i každému, kto ma pri spracovaní tejto témy podporil. Verím, že dielo bude prínosné pre odborného i laického čitateľa.

Autor

OBSAH

Úvod	7
------------	---

PRVÁ ČASŤ – Teoretické základy problematiky

1 Pojem ľudských práv	13
1.1 Historické kontexty zrodu a vývoja idey ľudských práv	15
1.2 Prirodzenoprávne nazeranie na ľudské práva a iné prístupy	22
1.3 K typológii práv	30
2 Rámcové teologické východiská idey ľudských práv	38
2.1 Univerzálnosť stvorenia	39
2.2 Univerzálnosť vykúpenia	44
2.3 Pojem ľudskej dôstojnosti	50
3 Teologicky o niektorých filozoficko-právnych témach	58
3.1 Je mysliteľný kresťanský juspozitivismus?	58
3.2 Vyžaduje si kresťanská perspektíva existenciu absolútnych práv?	60
3.3 Vystačíme si s negatívnymi právami a povinnosťami?	62

DRUHÁ ČASŤ – Teologická perspektíva na vybrané aktuálne problémy ľudských práv

4 Výnimočnosť človeka?	68
4.1 Vplyvné sociálno-etické smery súčasnosti	69
4.2 Ľudské práva alebo práva živočíchov?	79
4.3 Teologická kritika	84
5 Je sloboda migrácie ľudským právom?	94
5.1 Dôležitosť štátu vo svetle Písma	98
5.2 Čo s anarchizmom?	109
5.3 Teológia a kozmopolitizmus	118
6 K významu slobody svedomia a slova z hľadiska teológie	135
6.1 Optika Starej a Novej zmluvy	135
6.2 Politická korektnosť a nenávistný prejav	146
6.3 Eschatologická dimenzia problematiky	154

TRETIA ČASŤ – Rámcová diskusia

7 O mieste teológie v ľudskoprávnom diskurze	165
7.1 „Vedecká“ rovina	165
7.2 Deskriptívna rovina	166
7.3 Preskriptívna rovina	169
Záver	185
Bibliografia	188
Príloha: Všeobecná deklarácia ľudských práv s biblickými textami	216
Summary	226
O autorovi	229

ÚVOD

V politických i etických diskusiách je dnes pojem ľudských práv skloňovaný pomerne často. Zvykli sme si odvolávať sa na práva, ktoré nám patria ako ľudským bytostiam, domáhať sa ich rešpektovania, kritizovať ich porušovanie a hlasovať za tých, ktorí tvrdia, že zabezpečia ich ochranu.¹ Zvykli sme si však tiež na určitú nezhodu v tom, čo všetko je vlastne ľudským právom,² na akúsi „infláciu ľudských práv“ a s ňou spojené nejasnosti o hraniciach daného pojmu.³ Niektorí intelektuáli sa dokonca podujali na spochybnenie zmysluplnosti tohto zaužívaného pojmu či aspoň jeho tradičných základov.⁴ Ľudské práva teda môžu byť egoistickým heslom, politickou floskulou i vážnym konštruktom. Môžu však byť tiež cenným prostriedkom ochrany *boni*

¹ Ján Svák začína svoje trojzväzkové dielo o ľudských právach konštatovaním, že „*ľudské práva v chápaní univerzality svojho pojmu sa stali bežnou súčasťou slovníka nielen politikov, právnikov či filozofov, ale osvojili si ho aj tí, ktorým patria a z ktorých vychádzajú, teda „obyčajní ľudia“*“. Dodáva, že „*výsledkom jednoduchej rovnice medzi počtom ľudí, ktorí svoje ľudské práva poznajú, a tým, ako sa domáhajú ich dodržiavania, je aktuálna podoba právneho štátu*.“ (SVÁK, J. *Ochrana ľudských práv v troch zväzkoch. I. zväzok*. Žilina: Eurokódex, 2011, s. 13). Problematika ľudských práv je dnes tematizovaná v médiách aj v kultúre. Napríklad na zvláštnu úlohu filmu v tomto ohľade poukazuje Rudolf Kasinec, ktorý vidí práve vo filme jeden z nástrojov boja za ľudské práva v súčasnosti. (KASINEC, R. *Movies as a social source of information about human rights*. In SITEK, M. et al. (eds.). *Europe of Founding Fathers: Investment in the Common Future*. Olsztyn: Faculty of Law and Administration UWM, 2013, s. 614).

² Ako na rovnakom mieste podotýka aj vyššie citovaný J. Svák, v tejto súvislosti je príhodné zmieniť vyjadrenie Stanislava Sousedíka, ktorý uvádza, že hoci sa o ľudských právach dnes hovorí veľmi často, „*naše civilizace dnes nedisponuje žádným v širším měřítku akceptovaným myšlenkovým postupem, jak ideu lidských práv zdůvodnit. Tato skutečnost je znepokojivá, protože má dva povážlivé dopady: Jednak nedovedeme vysvětlit sami sobě – natož jiným! –, proč vůbec lidská práva respektovat. Za druhé nám pak chybí kritéria k posouzení, co lidské právo skutečně je, a co je jen dílčí zvláštností toho kterého civilizačního okruhu či dokonce pouhým svévolným požadavkem nějakého vlivného nátlakového uskupení. To je situace, jež by nikoho, komu na lidských právech upřímně záleží, neměla nechat lhostejným*.“ (SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva: Jejich přirozenoprávní základ*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 9).

³ K tomu pozri napríklad: DEKAN, T. *Otvorená textúra pojmu ľudské práva a hrozba inflácie ľudských práv*. In DEKAN, T. – ŠELIGA, J. (eds.). *Nová Európa – výzvy a očakávania: Otvorená textúra Ústavy*. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave, Právnická fakulta, 2016, s. 33-44.

⁴ Úsilie o zdôvodnenie ľudských práv pokladá za zbytočné napríklad Richard Rorty, hoci praktické využívanie samotného pojmu ľudských práv ako pragmatista, samozrejme, neodmieta (k tomu pozri napríklad: HAPLA, M. *Lidská práva bez metafyziky: Legitimita v (post)moderní době*. Brno: Masarykova univerzita, 2016, s. 121 a n.). V Rortyho skeptickom postoji hrá nepochybne svoju rolu skutočnosť, že je antifundacionalistom. Ide o jednu z hlavných črt jeho teórie noriem. Rorty tvrdí, že naše normy nemôžeme podložiť ich ukotvením v metafyzickom či vedeckom vysvetlení sveta. (VIŠŇOVSKÝ, E. *Nové štúdie o pragmatizme & neopragmatizme*. Bratislava: Veda, 2014, s. 173).

et aequi, prostriedkom boja za spravodlivosť v prostredí, kde jej často niet,⁵ inštitútom objektívneho morálneho dobra. Prijatie príslušnej odpovede ostáva, pochopiteľne, na hodnotiteľovi (moja pozícia sa pridrža toho „optimistického“ z uvedených prístupov).

Táto monografia si pojem ľudských práv všima z osobitnej perspektívy – z perspektívy teológie. Ako je zrejme z jej názvu, bude skúmať ľudské práva prizmou *kresťanskej teológie*. „Kresťanská teológia“ ako konkrétny teologický smer, samozrejme, neexistuje. Tento termín som si, každopádne, dovolil použiť, a to v dvoch samostatných významoch – deskriptívnom a normatívnom. Hoci žiadna „kresťanská teológia“ ako osobitná škola či teologický smer reálne neexistuje, neznamená to, že by bol tento pojem bezobsažný. Má svoj opisný i hodnotiaci význam. V monografii budem narábať s protestantským aj katolíckym prístupom k danej problematike (i keď moje východisko je protestantské, čo bude na niektorých miestach zrejme) a pod „kresťanskou teológiou“ budem mať v deskriptívnom význame na mysli rôzne (i protichodné) prístupy k téme ľudských práv, ktoré existujú v rámci (západného) kresťanského teologického myslenia.⁶ Normatívny význam predstavuje snahu o formulovanie „toho správneho prístupu“, o ktorý sa napokon snaží každý teológ. V tomto zmysle nejde o opis existujúcich postojov, ale o vyzdvihnutie tých postojov, ktoré pokladáme za najlepšie. S pojmom kresťanskej teológie teda budem narábať v týchto dvoch významoch – (1) na niektorých miestach ho použijem ako označenie pre existujúce kresťanské teologické prístupy vo všeobecnosti, (2) na iných miestach ho použijem ako označenie „toho správneho prístupu“ z hľadiska svojho presvedčenia, respektíve z hľadiska záverov dosiahnutých či priebežne dosahovaných v tejto monografii (pričom vždy bude zrejme, o ktorý z významov na danom mieste ide).⁷

Dielo pozostáva z troch častí (tematické spracovanie je pomerne pestré, no jednotlivé časti spolu súvisia). V prvej časti rozoberiem rámcové východiská (teoretické základy) problematiky, ktorou sa budem špecifickejšie zaoberať v druhej a tretej časti monografie.

⁵ Napríklad pravidelné podpisovanie elektronických petícií *Amnesty International* a informovanie o ich úspechu zo strany organizácie mi ukazuje, že naše spoločné úsilie za práva väzňov svedomia je v mnohých prípadoch aspoň čiastočne nápomocné oslobodeniu nespravodlivo stíhaných.

⁶ Pričom sa budem orientovať na západné kresťanské myslenie, keďže aj o problematike ľudských práv budem uvažovať prioritne v západnom kontexte. V súvislosti s témou ľudských práv v pravoslávnom prostredí možno odkázať napríklad na publikáciu kolektívu autorov s názvom *Orthodox Christianity and Human Rights in Europe: A Dialogue Between Theological Paradigms and Socio-Legal Pragmatics* (2018), na knihu *The Russian Orthodox Church and Human Rights* vydanú vydavateľstvom Routledge (2014), či na príspevok profesora V. Stathokostu „Bible and Human Rights: Orthodox contribution to an ecumenical discourse“ (2013).

⁷ Samotný explicitný pojem „kresťanská teológia“ však v monografii v skutočnosti použijem len sporadicky.

V kapitole 1 si stručne všimnem historické súvislosti vzniku a vývoja idey ľudských práv a poukážem na kresťanský vplyv na zrod a formovanie tejto idey. Dotknem sa prirodzenoprávneho poňatia (či poňatí) ľudských práv ako aj iných poňatí a stručne rozoberiem samotný pojem práv a niektoré s tým spojené teórie.

V kapitole 2 sformulujem základné teologické zdôvodnenie hodnoty človeka, ktorá predstavuje dôležitý predpoklad existencie jeho morálnych a v nadväznosti na to i legálnych práv. Budem vychádzať z ideí univerzality stvorenia a vykúpenia. V súvislosti s prvou témou sa zameriam na pojem *imago Dei* ako definičný pre pojem človeka a v súvislosti s druhou témou budem argumentovať v prospech tézy o Kristovej zástupnej smrti za všetkých ľudí (v rámci existujúcej polemiky s klasickým kalvinizmom, ktorý ideu univerzálneho vykúpenia neuznáva). Napokon sa zvlášť zameriam na pojem *ľudskej dôstojnosti*, ako je implicitne prítomný v Písme, a to s ohľadom na udalosti stvorenia i vykúpenia.

Kapitoly 1 a 2 budú mať prevažne deskriptívny charakter. Ich cieľ bude spočívať v precizovaní pojmov a nastavení základných východísk práce. V rámci argumentácie tu, každopádne, na niektorých miestach ponúknem aj vlastné teologické hodnotenia spojené s autonómnou interpretáciou Písma.

V nadväznosti na kapitoly 1 a 2 poskytnem v kapitole 3 stručné teologické odpovede na tri filozoficko-právne otázky týkajúce sa (1) juspozitivismu, (2) absolútnych práv a tiež (3) negatívnych práv (všetky tieto pojmy budú vysvetlené ešte v kapitole 1). Zameriam sa tu na biblické texty, ktoré hovoria o práve a spravodlivosti a budem sa pýtať na zmyslupnosť kresťanského juspozitivismu. Položím si otázku o nutnosti rozpoznanie niektorých absolútnych práv (pričom sa stručne zastavím pri biblických textoch, ktoré celkom nezapadajú do súčasného chápania niektorých ľudských práv ako absolútnych). A napokon sa v krátkosti zameriam na otázku, či je z teologickej perspektívy možné pritačať libertariánskej požiadavke akceptovania výlučne negatívnych práv a povinností.

V druhej časti monografie, ktorá bude pozostávať z kapitol 4, 5 a 6, a ktorá má spolu s tretou časťou tvoriť hlavný prínos diela, si v teologickej perspektíve všimnem tri vybrané problémy, ktoré sú dnes v súvislosti s témou ľudských práv vlastným spôsobom aktuálne: (1) problém niektorých súčasných názorov na (ne)výnimočnosť človeka oproti iným živým tvorom a s tým spojenú otázku rozširovania ľudských práv za hranice ľudského druhu, (2) problém migrácie a multikulturalizmu a s tým súvisiacej úlohy štátu ako aj hodnoty národa a (3) problém slobody svedomia a slobody slova, najmä v kontexte problematiky nenávisťných prejavov a politickej korektnosti. Prvý problém súvisí s podstatou ľudských práv ako takých, druhý problém sa (aspoň čiastočne) týka konzervatívneho verzus nekonzervatívneho nazerania na ľudské práva a v súčasnosti je teoreticky aktuálny v súvislosti s fenoménom migračnej krízy, a tretí problém sa týka práv, ktoré pre kresťanstvo sú a vždy boli mimoriadne dôležité s ohľadom na osobné či kolektívne praktizovanie viery a hlásanie evanjelia a ktoré majú

svoju osobitnú relevanciu z eschatologickej perspektívy. Tieto tri problémy budú spracované nasledovne:

V kapitole 4 najskôr stručne rozoberiem relevantné etické teórie súčasnosti a v spojitosti s tým si všimnem niektoré aktuálne sekulárne tendencie rozširovať ľudské práva na zvieratá (poukážem tu najmä na konzekvcionalistickú koncepciu P. Singera a na deontologickú koncepciu G. Francioneho). Následne ukážem, prečo sú tieto prístupy pre konzervatívne kresťanstvo neakceptovateľné. Budem argumentovať, že koncept *imago Dei* a myšlienka univerzálnosti vykúpenia a s nimi spojená idea ľudskej dôstojnosti (teda teologické východiská ľudských práv rozpracované v kapitole 2) sú z kresťanského hľadiska zásadné pre praktické odlíšenie hodnoty človeka a hodnoty zvieratá, pričom kritike tu podrobím aj názory A. Linzeyho, ktorého dnes možno pokladať za jedného z najvýraznejších teologických proponentov myšlienky rozšírenia ľudských práv na zvieratá.

V kapitole 5 bude predmetom môjho skúmania otázka, či možno teologicky pritakať téze, že sloboda migrácie je ľudské právo (dotknem sa napríklad biblických motívov zastávania sa cudzincov a pocestných, identifikácie cirkvi so spoločenstvom pútnikov žijúcich v pozemskej diaspóre a i.). V rámci hľadania odpovede na danú otázku sa nevyhnem otázke úlohy štátu vo svetle Písma (keďže bariérou voľnej migrácii sú práve štáty), v súvislosti ktorou kriticky zhodnotím kresťanský anarcho-kapitalizmus (všimnem si argumenty protestantskej filozofky K. Baldwinovej), pričom z biblického hľadiska sa zameriam najmä na vybrané interpretácie pasáže Rim 13,1-7, ktorá predstavuje hlavné novozmluvné miesto „učenia o štáte“. V rámci toho podrobím kritike predovšetkým výklad T. L. Cartera, ktorý spomedzi ostatných výkladov aktuálne vyčnieva vzhľadom na svoj ironizujúci charakter (čím vlastne Pavlove vyjadrenia o význame štátu v danej pasáži otupuje). Niektorí zástancovia voľnej migrácie a multikulturalizmu dnes tvrdia, že celosvetová prosperita (i sloboda a spravodlivosť), ktorá by mohla prameniť z voľného globálneho (pracovného) trhu je brzdená hranicami štátov, ktoré predstavujú umelé (neprirodzené) bariéry. Konzervatívci sa z domnievajú, že neprirodzené by, naopak, bolo narušenie štátnej suverenity a hraníc založených na národnom princípe. Argumentujú, že štát, a zvlášť národný štát, je dobrom garantujúcim poriadok a stabilitu. Položím si preto nielen teologickú otázku o význame a úlohe štátu ako suveréna, ale tiež otázku o biblickom nazeraní na hodnotu národa a napokon i na myšlienku politického zjednotenia sveta. Okrem anarcho-kapitalizmu teda podrobím kritike aj kozmopolitizmus, pričom sa dotknem názorov niektorých súčasných teológov, ktorí vlastným spôsobom pritakávajú nejakej jeho forme.

V kapitole 6 sa zameriam na problematiku ktorá predstavuje jeden zo základov náboženskej argumentácie o ľudských právach vôbec. Ide o otázku slobody svedomia a s ňou spojenej slobody slova. Najskôr si ju všimnem v optike Starej zmluvy, najmä Mojžišovho zákona, ktorý v daných súvislostiach obsahuje viditeľné obmedzenia

týchto slobôd (príkladom sú najmä ustanovenia o trestoch pre apostatov). Potom si všimnem optiku Novej zmluvy a položím si otázku, aký je vzťah medzi týmito dvomi optikami a čo z toho vyplýva pre dnešok. Následne sa zameriam na aktuálny problém nenávisťného prejavu a poukážem na existujúce tendencie rozširovať význam tohto pojmu, čo má za následok hrozbu obmedzenia slobody slova a potenciálne i slobody svedomia. Dotknem sa tiež pojmu politickej korektnosti, ktorý s týmto problémom súvisí. V daných súvislostiach si napokon všimnem eschatologickú dimenziu tejto problematiky, v rámci ktorej majú, ako ukážem, sloboda svedomia a sloboda slova svoje nezastupiteľné miesto.

Zo všetkého dosiaľ uvedeného vyplýva, že v druhej časti monografie som si z aktuálnych problémov týkajúcich sa ľudských práv vybral tri: (1) problém hodnoty človeka v porovnaní s inými živými tvormi, (2) problém migrácie, hodnoty národa a štátu a (3) problém slobody svedomia a slobody slova. Tieto tri problémy chcem skúmať z teologickej perspektívy, a to s prihliadnutím na ich aktuálne i potenciálne špecifiká. Vynechal som vypuklé ľudskoprávne témy, akými sú otázky práv sexuálnych menších, práva na život a práva na súkromie v súvislosti s problematikou interrupcií a eutanázie, prípadne otázky práva na priaznivé životné prostredie, respektíve práva ľudstva ako celku na prežitie v súvislosti s aktuálnou klimatickou krízou, ktorým je dnes v (kresťanskej) etike venovaná nemalá pozornosť. Zvolil som teda skúmanie problémov, ktoré sú snáď o čosi menej pertraktované než práve uvedené témy, no ktoré sú tiež aktuálne. Uvedených vynechaných tém sa však v monografii napokon predsa len čiastočne dotknem (klimatickej krízy sa okrajovo dotknem v kapitole 6, témy interrupcií, eutanázie a homosexuálnych manželstiev sa dotknem v kapitole 7).

V súvislosti s treťou časťou monografie, ktorú bude tvoriť len jedna kapitola (kapitola 7), možno povedať, že táto sa bude snažiť zodpovedať otázku o legitímnosti teologickej argumentácie v ľudskoprávnom diskurze v prostredí liberálnej demokracie (čím bude mať čiastočne politicko-filozofický charakter a čiastočne politicko-teologický), pričom tak spraví aj s prihliadnutím na tri vyššie rozoberané témy z druhej časti monografie.

Dosiahnutie cieľa monografie, ktorým je ponúknutie odpovede na otázku, či a ako dnes môže teológia prispieť do diskusie o ľudských právach, teda budem realizovať prostredníctvom snahy o rámcové vymedzenie miesta náboženských zdôvodnení v liberálno-demokratickom prostredí, na ktoré sa zameriam v tretej časti monografie, a tiež prostredníctvom vlastných teologických zhodnotení dielčích ľudskoprávných problémov rozobratých v druhej časti monografie (ako príkladov možných náboženských odpovedí v diskusii o konkrétnych ľudských právach), ako aj vymedzením východísk predostretých v prvej časti monografie (ktoré sú napokon relevantné aj pre argumenty z druhej a čiastočne i tretej časti monografie). Všetky tri časti teda budú previazané.

PRVÁ ČASŤ
Teoretické základy problematiky

1

POJEM ĽUDSKÝCH PRÁV

Ľudské práva možno vo všeobecnosti definovať ako štandardy, ktoré majú za cieľ chrániť človeka pred závažným právnym, politickým a sociálnym zneužívaním.⁸ Podľa prevládajúceho nazerania majú nielen legálnu⁹ a politickú, ale aj morálnu povahu¹⁰ a ako také sa vyznačujú neodňateľnosťou, nescudziteľnosťou, nepremlčateľnosťou a nezrušiteľnosťou.¹¹ Sú dôležitou súčasťou medzinárodného i ústavného práva.¹² Relevantný český politológ Pavel Dufek, ktorý sa problematikou ľudských práv už dlhší čas zaoberá, uvádza, že pokiaľ o ľudských právach uvažujeme ako o morálnych právach, je vhodné podotknúť, že „*morálnymi právy lidé disponují i v situaci, kdy o existenci těchto práv nevědí, nebo je za morální práva nepovažují, a to je jeden z hlavních konceptuálních důvodů, proč se lidská práva považují za nejvhodnější nástroj pro překonávání existující kulturní a morální diverzity [...]*“.¹³ V chápaní ľudských práv ako morálnych sa teda črtá ich sila, pričom platí, že „*ľudské práva sú nielen ‚vedúcimi ideami‘ a cieľmi, ale aj kritériami hodnotenia inštitúcií a spoločenskej praxe*“.¹⁴

Ako už som naznačil, podľa aktuálne dominujúceho chápania nám tieto práva patria na základe holého faktu, že sme ľuďmi. Nepramena teda z vôle štátu ani medzinárodného spoločenstva.¹⁵ Sú pokladané za vrodené všetkým ľudským bytostiam bez ohľadu na ich rasu, pohlavie, národnosť, etnickú príslušnosť, jazyk, náboženstvo

⁸ NICKEL, J. Human Rights. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019 [online].

⁹ Výrazy *legálny*, *zákonný* či *legálne práva* alebo *zákonné práva* používam, pochopiteľne, v širšom význame zahŕňajúcom nielen zákony, ale aj ústavu, medzinárodné zmluvy či iné formálne pramene práva; ide teda o synonymum výrazov *pozitívnoprávny*, *pozitívne práva*.

¹⁰ POLLMANN, A. Tri dimenzie pojmu ľudských práv: právo, morálka a politika. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 425-431.

¹¹ Článok 1 Listiny základných práv a slobôd (ústavný zákon č. 23/1991 Zb.).

¹² Niektorí dokonca hovoria o ľudských právach ak o *medzinárodných ústavných právach* (k tomu pozri napríklad: GARDBAUM, S. Human Rights as International Constitutional Rights. In *The European Journal of International Law*, 2008 (roč. 19), č. 4, s. 749-768 [online]). Na zvláštny význam ľudských práv v medzinárodných vzťahoch poukazuje v rámci svojej politickej teórie aj John Rawls, ku ktorému sa ešte v tejto monografii dostanem (pozri: RAWLS, J. *Právo národov*. Bratislava: Kalligram, 2013, s. 112-116).

¹³ DUFEK, P. *Úrovně spravedlnosti: Liberalismus, kosmopolitismus a lidská práva*. Brno: Masarykova univerzita, 2010, s. 177.

¹⁴ BÁRÁNY, E. *Pojmy dobrého práva*. Žilina: Eurokódex, 2007, s. 68.

¹⁵ What Are Human Rights? *United Nations Human Rights Office of the High Commissioner* [online].

alebo akékoľvek iné postavenie.¹⁶ Treba však podotknúť, že dnes si vieme len ťažko predstaviť prakticky uchopiteľnú ideu ľudských práv bez ich štátom garantovanej uplatniteľnosti.¹⁷ Štát dáva problematike ľudských práv dôležité dimenzie, ktoré sú odrazom všeobecnej pozície štátu a občana, pričom najdôležitejšou úlohou štátu v oblasti ľudských práv zostáva ich ochrana.¹⁸

V ľudskoprávnom jazyku sa možno stretnúť nielen s pojmom *ľudské práva*, ale aj s pojmom *základné slobody*. V mnohých významných dokumentoch (vrátane Ústavy SR a Listiny základných práv a slobôd) nachádzame termín *ľudské práva a slobody*, alebo nejaký príbuzný termín (*základné práva a slobody*, *ľudské práva a základné slobody*). Niektorí autori medzi pojmami *právo* a *sloboda* v týchto súvislostiach rozlišujú,¹⁹ iní nie.²⁰ Na účely tejto monografie medzi danými pojmami rozlišovať nebudem²¹ a budem ich považovať za synonymá. V tejto kapitole si stručne všimnem ich historické a filozofické aspekty.

¹⁶ Human Rights. *United Nations* [online].

¹⁷ SVÁK, J. *Ochrana ľudských práv v troch zväzkoch. I. zväzok*. Žilina: Eurokódex, 2011, s. 14. Alebo, ako to vyjadruje Milan Hodás: „I keď dnes majú ľudské práva ústavné aj medzinárodnoprávne zakotvenie, samotná myšlienka ľudských práv má skôr morálnu, ako právnu povahu. Na svoju (teoretickú) existenciu ľudské práva nepotrebujú právo ani štát. Sú ‚nadštátne‘ a ‚nadprávné‘. No bez právneho zakotvenia a vynucovania štátom ľudské práva nie sú efektívne, nie je možná ich realizácia v sociálnej realite.“ (HODÁS, M. *Historický vývoj ľudských práv a ústavného štátu (a niektoré súčasné výzvy)*. Bratislava: História ľudských práv, o. z., 2016, s. 30).

¹⁸ SVÁK, J. *Ochrana ľudských práv v troch zväzkoch. I. zväzok*. Žilina: Eurokódex, 2011, s. 14 a 15.

¹⁹ Napríklad Martin Hapla uvádza, že pojmy *právo* a *sloboda* nie sú totožné. S odvolaním sa na Jana Filipa a Georga Jellineka chápe Hapla pojem slobôd ako priestor, do ktorého štát (ani iná osoba) nesmie zasahovať, zatiaľ čo pojem práv chápe ako nároky, ktoré smie človek klásť na konanie štátu (či iných osôb) v jeho prospech. (HAPLA, M. *Lidská práva bez metafyziky: Legitimita v (post)moderní době*. Brno: Masarykova univerzita, 2016, s. 35). Zdá sa, že podobné rozlišovanie, s odvolaním sa na Wesleyho Hohfelda, akceptuje aj katolícky právny filozof John Finnis (FINNIS, J. M. *Prirodzený zákon a prirodzené práva*. Bratislava: Kalligram, 2019, s. 309–310).

²⁰ I keď M. Haplom a J. Finnisom uvádzané rozlišovanie, ktoré spomínam v predchádzajúcej poznámke pod čiarou, má svoju logiku, oba výrazy možno v skutočnosti používať aj zameniteľne. Rozlišovanie medzi nimi odmietajú ako zbytočné napríklad J. Svák a T. Grűnwald. Odkazujú na Viktora Knappa, ktorý uvádza, že v použití rozdielnych výrazov *právo* a *sloboda* v Listine základných práv a slobôd sa netreba snažiť hľadať niečo, čo tam nie je. (SVÁK, J. – GRŮNWALD, T. *Nadnrodné systémy ochrany ľudských práv. I. zväzok: Štruktúra systémov a ochrana politických práv*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2019, s. 32).

²¹ Hoci v jednej z nasledujúcich poznámok pod čiarou ešte upozorním na slávnú *hohfeldovskú analýzu*, ktorá, ako už som naznačil, tiež počíta s pojmovým rozdielom medzi *právom* (v užšom zmysle slova) a *slobodou*.

1.1 Historické kontexty zrodu a vývoja idey ľudských práv

Existuje viacero teórií, ktoré sa snažia vymedziť čas a okolnosti vzniku idey ľudských práv. Jiří Baroš a Pavel Dufek poukazujú v danom ohľade na tri základné teórie. Prvá z týchto teórií kladie vznik idey ľudských práv do 17. storočia, teda do doby klasikov novovekého jusnaturalizmu – Thomasa Hobbesa a Johna Locka. Hobbesov pojem prirodzeného stavu a Lockova idea individuálnych práv predstavujú v dejinách západného myslenia prelom, ktorý má za následok rozmach individualizmu (i keď Hobbes bol, paradoxne, zástancom silného štátu – *Leviathana*) a s tým spojený apel na ochranu práv jednotlivcov ako bytostí s vlastnou hodnotou nezávislou od príslušnosti k nejakej skupine. Druhá teória tvrdí, že zrod idey ľudských práv možno pozorovať už skôr, v období stredovekých sporov medzi nominalizmom a realizmom. Podľa niektorých autorov to bola práve koncepcia nominalizmu, ktorá viedla k individualistickému mysleniu a v dôsledku toho aj k vzniku myšlienky ľudských práv. A napokon tretia teória tvrdí, že korene ľudskoprávneho zmýšľania treba hľadať už v prácach stredovekých kánonistov, ktorí rozvíjali aristotelovsko-tomistický koncept *ius naturale*.²² Významný katolícky apologeta súčasnosti, Thomas Woods, v danej súvislosti uvádza, že „*myšlienka vypracovať a sformulovať ‚práva‘ človeka pochádza zo západnej civilizácie. Presnejšie nepochádza – ako sa možno mnohí domnievajú – od Johna Locka a Thomasa Jeffersona, ale z kánonického práva Katolíckej cirkvi.*“²³

Popri týchto teóriách možno zmieniť aj teóriu, ktorá za počiatok idey ľudských práv pokladá reformačné a poreformačné obdobie 16. a 17. storočia, čím sa v podstate (aspoň čiastočne) prelína s prvou z uvedených teórií a ako taká je uznávaná najmä v protestantskom a sekulárnom prostredí.²⁴ V tejto teórii je kľúčový fenomén zápasu o slobodu svedomia. Ten má spočiatku korporatívne rysy (je ohraničený len na príslušníkov niektorých skupín – katolíkov, luteránov a kalvinistov – , zatiaľ čo iní – napríklad anabaptisti – sú z práva na takúto slobodu vylúčení), no neskôr nabera širšie kontúry. Príkladom korporátneho poňatia náboženskej slobody je Augsburský náboženský mier z roku 1555. Širšie chápanie náboženskej slobody ako slobody jednotlivca sa v Európe presadzuje neskôr, v období osvietenstva.²⁵ Až z hľadiska takéhoto

²² BAROŠ, J. – DUFEK, P. Teorie lidských práv. In HOLZER, J. – MOLEK, P. a kol. *Demokratizace a lidská práva: Středoevropské pohledy*. Brno: MUNI Press, 2013, s. 77-80.

²³ WOODS, T. E. *Ako Katolícka cirkev budovala západnú civilizáciu*. Bratislava: Redemptoristi, 2010, s. 13-14.

²⁴ Napríklad M. Hodás s odkazom na M. Koeniga uvádza: „*K vlastnému zrodu novodobej myšlienky vrodenej ľudských práv, ktoré je potrebné chrániť pozitívnym právom, dochádza až s nástupom revolučných prelomov k moderne, ktoré vznikli z protestných pohybov v rámci kresťanstva v 16.-18. storočí v Európe a Severnej Amerike.*“ (HODÁS, M. *Historický vývoj ľudských práv a ústavného štátu (a niektoré súčasné výzvy)*. Bratislava: História ľudských práv, o. z., 2016, s. 98).

²⁵ TURČAN, M. *Právo a judeo-kresťanská tradícia*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2014, s. 118.

individuálneho chápania slobody svedomia môžeme o nej, pochopiteľne, hovoriť ako o ľudskom práve.

Za zmienku stojí, že spomedzi kľúčových faktorov, ktoré mali vplyv na zrod a vývoj idey ľudských práv, niektorí osobitne vyzdvihujú humanizmus a renesanciu, ktoré predstavovali akýsi „návrat k človeku“ a v ktorých sa zvláštnym spôsobom profiluje idea ľudskej dôstojnosti. Napríklad právny filozof Jozef Jenčík uvádza: „*Nemožno si nevšimnúť, že ruka v ruke s konceptom renesancie ako paradigmy v najvyššobecnejšom zmysle vzniká aj koncept ľudskej dôstojnosti (dignitas humanus), ktorý chápe renesanciu ako návrat k ľudskému životu, ktorého protipól je v stredovekom odlúčení sa ľudskému (svetskému) životu a pripätí sa na život duchov (zásvätný život). V tomto zmysle renesančný filozof Pico della Mirandola vo svojom diele De hominis dignitate predbieha nemeckého osvietenského filozofa Immanuela Kanta vo vytvorení konceptu ľudskej dôstojnosti, s ktorým menom sa prevažne spája ústavný princíp ľudskej dôstojnosti v nemeckej ústave. Zdá sa, že renesančný koncept ľudskej dôstojnosti v tomto zmysle je úplne svetský, zbavený akéhokoľvek náboženského pozadia, ale nie je tomu celkom tak; filozof renesancie Charles de Bovelles ho používa oproti tomu v mystickom rozmere, jednoducho nenegujúc odcudzenie, ktoré nastalo, ale skôr ho pokladá za nevyhnutný predpoklad renesancie, bez ktorého by nedávala žiadny zmysel. V tomto zmysle nie je možné považovať za renesanciu jednoduché popretie stredovekej tradície, popretie náboženského, svätého života, ale skôr jeho rekonštrukciu tak, ako sa v náboženstve človeku odcudzený Boh navracia skrze Ježiša Krista späť k človeku.*“²⁶

Zo všetkých uvedených teórií je zrejmé, že myšlienka ľudských práv sa rodí v kresťanskom prostredí.²⁷ Treba však poukázať i na výrazné sekulárne aspekty tejto myšlienky. Pri zrode ľudských práv máme zjavne dočinenia nielen s kresťanskými, ale aj s predkresťanskými (antickými) a tiež, takpovediac, post-kresťanskými (sekulárnymi) myšlienkovými konceptmi. Istým spôsobom do toho zapadá napríklad skutočnosť, že samotný John Locke, ktorý bol kresťanom-protestantom, priniesol takú politickú a sociálno-etickú teóriu, ktorá sa presadila najmä v sekulárnych kruhoch.²⁸ Medzi výraznými proponentmi individuálnych slobôd nachádzame aj

²⁶ JENČÍK, J. Európska renesancia. In MIHÁLIKOVÁ, V. (zost.). *15 rokov v Európskej únii: aktuálne otázky a súčasné výzvy*. Košice: PraF UPJŠ, 2019, s. 343.

²⁷ V danom kontexte možno citovať i Vladimíra Seilera a Boženu Seilerovú, ktorí sa vyjadrujú ešte o čosi širšie: „*V európskom kultúrnom okruhu sa na formovaní pojmu ľudský najvýraznejšie podieľalo kresťanstvo. A to v dvoch súvislostiach. Po prvé, pri utvrdzovaní tohto pojmu v zmysle univerzálne ľudský, ktorý zahŕňa každého človeka, každú bytosť s typickými somatickými znakmi ľudského rodu [...]. A po druhé, kresťanstvo sa zaslúžilo, a to aj prostredníctvom svojho vplyvu na európsku filozofiu, o vyzrievanie etického pojmu ľudský v protiklade k etickému pojmu neludský.*“ (SEILER, V. – SEILEROVÁ, B. *Ľudská dôstojnosť – axióma ľudských práv*. Bratislava: Vladimír Seiler a Božena Seilerová, 2010, s. 27).

²⁸ Treba však povedať, že Locke sa odvoláva aj na Boha a že vo svojom *Liste o tolerancii* z roku 1689 sa dokonca vyjadruje, že ateisti majú byť z okruhu tolerovaných vylúčení (LOCKE, John.

mená ako François Voltaire či Thomas Paine, ktoré rozhodne nepatria kresťanom. Kresťanský pôvod idey ľudských práv je už dlhšie diskutovaný a predstavuje predmet pokračujúcich polemík.²⁹ Otázkou teda ostáva, akú rolu hrajú v koncepcii ľudských práv kresťanské, respektíve judeo-kresťanské etické východiská a akú humanistické.³⁰

A Letter Concerning Toleration. In LOCKE, J. – BERKELEY, G. – HUME, D. ... Chicago: William Benton, 1952, s. 18). Táto skutočnosť je daná Lockovým chápaním *posledného súdu* ako garancie zachovania spravodlivosti a inštancie, vo svetle ktorej je človek motivovaný k zodpovednému životu. Tí, ktorí v posledný súd neveria, takúto motiváciu, podľa Locka, vlastne nemajú. Pavel Dufek dokonca pokladá teistický aspekt Lockovej teórie za kľúčový, pričom podotýka, že „skutečne lockovská prirodzenoprávní argumentace ve prospěch práv lidských nehraje v současné mainstreamové diskusi o lidských právech prakticky žádnou významnější roli. O nezbytnosti – a dnešní nepřesvědčivosti – sakrální opory již byla řeč [...]; k tomu je pak třeba připočíst i výhradně negativní charakter lockovských přirozených práv a jejich z dnešního pohledu nepřijatelně krátký seznam. Z ideálu sebe-vlastnictví, který tvoří morální východisko Lockovy politické filosofie, ovšem žádný extenzivnější seznam vyčíst jednoduše nelze, což ve své rehabilitaci lockovských přirozených práv potvrdili někteří soudobí libertariánští autoři jako Robert Nozick [...], Murray Rothbard [...] nebo Jan Narveson [...]“. (DUFEK, P. *Úrovně spravedlnosti: Liberalismus, kosmopolitismus a lidská práva*. Brno: Masarykova univerzita, 2010, s. 188–189).

²⁹ K tomu pozri napríklad: ZUBER, V. Are Human Rights of Religious Origin? In *Sur – International Journal on Human Rights*, 2019 (roč. 16), č. 29 [online].

³⁰ Zaujímavé je i hodnotenie vývoja vzťahu Katolíckej cirkvi k modernej idei ľudských práv, ako ho podáva súčasný francúzsky filozof Alain de Benoist: „Dne 10. dubna 1791 papež Pius VI. Jednoznačně zavrhl Deklaraci práv z roku 1789, přičemž obvinil její články z toho, že jdou ‚proti náboženství a společnosti‘ a prokazují prostou touhu odmítnout ‚přirozený řád‘ a postavit člověka na místo Boha (lidská práva byla ‚právy bezbožného člověka‘). Svrchovaný papež rovněž zpochybnil mylnou představu o svobodě stavící se proti ‚absolutní svobodě [...] jež uděluje [této nižší svobodě] možnost myslet, hovořit, psát a tisknout o náboženství všechno to, co je pouze důkazem těch nejneuspořádanějších představ‘. Toto zavržení se opakovaně potvrzovalo napříč celým následujícím stoletím. Například Řehoř XVI. roku 1832 vyhodnotil teorii lidských práv jako ‚opravdové šílenství‘ a stejný názor se objevil i v encyklice *Quanta cura* z roku 1864. Věci se začínají vyvíjet s encyklikou *Rerum novarum* (1891) Lva XIII. Od tohoto data se do sociálního myšlení církve začíná uvádět koncept lidských práv, a to především pod vlivem otce Luigiho Taparelliho d’Azeglio a jeho *Essai théorique sur le droit naturel* (1855), kde se autor pokouší dát (či vrátit) subjektivním právům teologický obsah. Bezprostředně po druhé světové válce se tento vývoj náhle zrychluje. Papež Jan XXIII. ve své encyklice *Pacem in terris* z roku 1963 prohlašuje, že považuje Všeobecnou deklaraci lidských práv z roku 1948 za ‚významný krok na cestě k vytvoření právního a politického řádu všech národů světa‘ (§144). Pastoralní konstituce *Gaudium et spes*, přijatá 7. prosince 1965 v kontextu 2. vatikánského koncilu, prohlašuje: ‚Církev proto mocí evangelia, které jí bylo svěřeno, vyhlásuje práva člověka a uznává a velmi cení dynamismus dnešní doby, s nímž se tato práva všude podporují.‘ Pavel VI. o tři roky později na oplátku vyhlásil: ‚Mluvit o lidských právech znamená potvrzovat společný úděl lidstva.‘ Roku 1973 před Valným shromážděním OSN upřesnil, že ‚Svatá stolice poskytuje svou plnou morální podporu ideálu obsaženému ve Všeobecné deklaraci, jakož i prohloubení významu lidských práv v ní vyjádřených‘. Jan Pavel II. v encyklice *Redemptor hominis* roku 1979 prohlásil, že Všeobecná deklarace lidských práv ‚je milníkem na dlouhé a složité cestě lidské rasy‘. Konečně Benedikt XVI. při svém proslovu k Valnému shromáždění OSN 18. dubna 2008 potvrzuje, že lidská práva jsou ‚neporušitelná‘, a odmítá jakoukoli koncepcii toho, že

Otázkou tiež je, či existuje čosi ako svetový étos, ktorý je spôsobilý spájať rôzne kultúry a svetonázory. Baroš a Dufek uvádzajú, že „uznání člověka jako hodnoty není [...] vlastní pouze západní filozofické tradici; i jiné náboženské a filozofické doktríny mají v sobě prvky, které jim nakonec umožňují přijmout jazyk práv [...]. Byly to však až biblická a stoická tradice, které poskytly živnou půdu pro to, aby v základu právního řádu mohl jednou stát koncept člověka jako nositele přirozených práv. Nakolik má moderní tradice přirozených práv důležité kořeny v křesťanství, či naopak nakolik představuje spíše deviaci od tradiční (tomistické) koncepce přirozeného zákona, respektive práva, zůstává však stále předmětem velkého sporu [...].“³¹

Asi nemožno poprieť skutočnosť, že na súčasnom chápaní ľudských práv má kresťanstvo nemalý podiel, respektíve že na ňom má významný podiel aj kresťanstvo, a že sa zaň v dejinách výrazne zasadzovali viaceré kresťanské osobnosti. Poukázať možno napríklad na významného amerického zástancu slobody svedomia, baptistu Rogera Williamsa, ktorý uprostred puritánskeho prostredia Ameriky 17. storočia, kde sa aplikovali normy Mojžišovho zákona o trestoch pre odpadlíkov a veštica, presadzoval ideu náboženskej slobody (prenechanie trestu za rúhanie Bohu, nie ľuďom).³² Spomenúť možno tiež významného britského abolicionistu a filantropa 17. a 18. storočia Williama Wilberforca, ktorý sa zaslúžil o zrušenie otroctva. Relevantný vplyv na toto abolicionistické hnutie mal John Wesley (je napríklad známe, že ešte zo smrtelnej postele poslal Wilberforcovi list s povzbudením pokračovať v boji za zrušenie otroctva).³³ Za zmienku stojí aj skutočnosť, že niektorí radia medzi výrazných protestantských mysliteľov, ktorí ovplyvnili rozvoj idey ľudských práv, už Kalvína.³⁴

*by se tato práva mohla odlišovat podle ‚kulturních, politických, sociálních či dokonce náboženských kritérií‘. ‚Nejenže jsou tato práva univerzální,‘ dodává, ‚i jejich subjekt, lidská bytost, je univerzální.‘“ (BENOIST, A. de. *Za horizontem lidských práv*. Zvolen: Sol Noctis, 2019, s. 41-43).*

³¹ BAROŠ, J. – DUFEK, P. Teorie lidských práv. In HOLZER, J. – MOLEK, P. a kol. *Demokratizace a lidská práva: Středoevropské pohledy*. Brno: MUNI Press, 2013, s. 77.

³² V spise *The Bloody Tenent of Persecution* (1644) Williams uvádza napríklad toto: „*Občanské státy a jejich orgány spravedlnosti se ve své konstituci i ve výkonu týkají věcí občanských, a proto nemohou fungovat jako soudci, správci a obránci duchovního či křesťanského stavu nebo bohoslužby. ... Od příchodu Božího Syna Pána Ježíše je ve shodě s Boží vůlí a příkazem, aby lidé všech národů a zemí směli mít sebevíc pohanské, židovské, turecké či anti-křesťanské svědomí a náboženství. Proti nim všem lze bojovat jen tím mečem, který jediný je s to v záležitostech lidské duše něčeho dosáhnout, totiž mečem Ducha Božího, Božího slova.*“ (Citované podľa: ESTEP, W. R. *Příběh křtěnců: Radikálové evropské reformace*. Praha: Bratrská jednota baptistů, 1991, s. 231).

³³ Pavel Procházka v týchto súvislostiach uvádza, že „*pod Wesleyho riadením metodisti sa zúčastňovali na riešení vtedajších páľčivých sociálnych otázok, vrátane väzenskej reformy a abolicionizmu – hnutia za ukončenie trhu s otrokmi a emancipáciu otrokov v západnej Európe a v Amerike. Etické vzorce preberali z teologického a sociálneho myslenia vodcu hnutia Wesleyho.*“ (PROCHÁZKA, P. *Etika v teologickom a sociálnom myslení Johna Wesleyho*, s. 2 [online]).

³⁴ Na kresťanské korene ľudských práv sa v tomto zmysle snaží už dlhodobo poukazovať napríklad David Little, americký výskumník z Berkley Centre for Religion, Peace and World Affairs (pozri

Pokiaľ ide o spoločenské a právne rozpoznanie idey univerzálnych ľudských práv, treba zmieniť najmä kľúčové dokumenty 18. storočia, akými sú americké Vyhlásenie nezávislosti (1776), prvých desať dodatkov k americkej ústave (1788) a francúzska Deklarácia práv človeka a občana (1789). Na rozdiel od dokumentov 17. storočia, ako boli britské Petition of Rights (1628) a Bill of Rights (1689), spomínané dokumenty 18. storočia už nepracujú s ideou práv, ktoré by boli len „darom“ vlády poddaným (občanom), ale sú tu jednoznačne chápané ako univerzálne práva ľudí existujúce nezávisle od štátu (teda existujúce ako prirodzené práva).

V 20. storočí sú vo vývoji ľudskoprávnej doktríny rozhodujúce najmä udalosti po druhej svetovej vojne, keď dochádza k vytvoreniu OSN a k prijatiu Všeobecnej deklarácie ľudských práv (1948).³⁵ Známa konzervatívna nórska politologička Janne Haaland Matlary uvádza, že „povojnové obdobie je obdobím ľudských práv. Všeobecná deklarácia ľudských práv Organizácie Spojených národov z roku 1948 sa zakladá na globálnom poradnom procese, ktorý osobitne bral zreteľ na skúsenosť všetkých náboženstiev a regiónov. Hoci išlo o právne nezávislú deklaráciu, jej autorita je všeobecne uznávaná v medzinárodnom práve. Všetky neskoršie dokumenty o ľudských právach sa opierajú o doslovné znenie tejto deklarácie.“³⁶ Následne je podpísaný Európsky dohovor o ľudských právach (1950), Medzinárodný pakt o občianskych a politických právach (1966) a ďalšie významné medzinárodné dokumenty, ktoré majú výrazný vplyv na formovanie ústavných úprav a na garancie ľudských práv jednotlivými štátmi.³⁷

Z hľadiska časového i obsahového rozvrhnutia rôznych druhov ľudských práv sa tradične hovorí o *troch generáciách ľudských práv*. Ján Svák podotýka, že toto delenie „je veľmi rozšírené najmä vďaka ‚univerzálnym‘ celosvetovým organizáciám.“³⁸ Stručne ho možno zhrnúť takto:

napríklad: LITTLE, D. Religious Freedom and Christianity: An Overview [online]. Milan Hodás v podobnom duchu uvádza: „Možno povedať, že pre idey základných práv a slobôd je význam reformátorského hnutia osobitne nedocenený. V tejto súvislosti sa nespravodlivo nedoceňujú myšlienky Jána Kalvína (1509-1564). Teoretické úvahy Kalvína o podstate človeka a jeho vedomí, i keď determinované náboženským základom, pritom prispeli k ďalšiemu rozvoju myšlienok o ľudských právach.“ (HODÁS, M. *Historický vývoj ľudských práv a ústavného štátu (a niektoré súčasné výzvy)*). Bratislava: História ľudských práv, o. z., 2016, s. 101).

³⁵ Pozri prílohu tejto monografie.

³⁶ HAALAND MATLARY, J. *Ľudské práva ohrozené mocou a relativizmom*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007, s. 69.

³⁷ Za zmienku tu stojí, že pri príprave Všeobecnej deklarácie ľudských práv, ktorá sa stala podkladom všetkých ostatných významných ľudskoprávných dokumentov, zohral dôležitú rolu katolícky filozof Jacques Maritain (k tomu pozri napríklad: AQUILINA, M. How a Catholic thinker made human rights universal [online]).

³⁸ SVÁK, J. *Ochrana ľudských práv v troch zväzkoch. I. zväzok*. Žilina: Eurokódex, 2011, s. 23.

Prvú generáciu predstavujú *osobné (občianske) a politické práva*. Medzi osobné práva patrí napríklad právo na život, sloboda svedomia, osobná sloboda a právo na majetok. Tieto práva „boli vytýčené v priebehu buržoázných revolúcií v oponentúre k feudálnym koncepciám založeným najmä na stavovskom odstupňovaní ich rozsahu.“³⁹ Za politické práva možno označiť napríklad slobodu slova (hoci tú možno teoreticky považovať aj za základné právo, keďže sloboda slova nie je len o možnosti hlásať politické či politicky relevantné názory), právo zúčastňovať sa na správe verejných vecí, petičné právo, právo na odpor. Práva prvej generácie vystupujú do popredia v 18. storočí⁴⁰ a sú zakotvené v už spomínaných významných dokumentoch z danej doby. Svák upozorňuje, že „kým základné ľudské práva a slobody boli presadené už v počiatočoch, tak mnohé občianske a politické práva sa presadzovali len postupne.“⁴¹

Druhú generáciu ľudských práv tvoria *hospodárske, sociálne a kultúrne práva*. Patrí medzi ne napríklad právo na prácu, právo na hmotné zabezpečenie v núdzi či právo na vzdelanie. Táto generácia má svoje korene v krízach industriálnych spoločností 19. storočia a prvej polovice 20. storočia, pričom výraznejšie sa presadzuje až v druhej polovici 20. storočia. Možno povedať, že „je spojená so vznikom ľavicových politických strán“ a že proces presadzovania týchto práv nie je doteraz ukončený.⁴² Z právnych dokumentov zakotvujúcich tieto práva možno poukázať najmä na Európsku sociálnu chartu (1961) či na Medzinárodný pakt o hospodárskych, sociálnych a kultúrnych právach (1966). Právna teoretička Eva Ottová uvádza, že „na rozdiel od liberálne chápaných práv a slobôd prvej generácie, ktoré vyžadovali obmedzenie mocenského pôsobenia štátu (limited government), sú práva druhej generácie podmienené sociálne. Vyžadujú teda od štátu garancie sociálnej spravodlivosti a tým rozšírenie jeho funkcií, pozitívnu angažovanosť v ekonomike a v sociálnej oblasti, aby boli liberálne ľudské práva a slobody realizovateľné skutočne rovnako pre všetkých, aj pre slabé sociálne vrstvy.“⁴³ Práva druhej generácie sú dnes pre viaceré chudobné štáty ťažko realizovateľné (pre tieto štáty je totiž ekonomicky náročné garantovať napríklad právo na hmotné zabezpečenie v chudobe, chorobe, starobe či právo na platenú dovolenku a pod.). Preto sa k faktickému uskutočňovaniu týchto práv pristupuje v rôznych častiach sveta rôzne – niektoré štáty na ne kladú veľký dôraz, iné menší, a zas iné minimálny.

³⁹ Tamtiež.

⁴⁰ Respektíve v istom zmysle i skôr – objavujú sa napríklad už v Magne Charte Libertatum z roku 1215.

⁴¹ SVÁK, J. *Ochrana ľudských práv v troch zväzkoch. I. zväzok*. Žilina: Eurokódex, 2011, s. 23-24.

⁴² Tamtiež, s. 24.

⁴³ OTTOVÁ, E. *Teória práva*. Šamorín: Heuréka, 2006, s. 85.

Tretia generácia ľudských práv sa rodí v závere 20. storočia. Ako uvádza Ottová, „*práva tretej generácie podmieňuje potreba ochrany ľudí pred ohrozeniami, ktoré prináša postmoderná doba, či postindustriálna spoločnosť.*“⁴⁴ Ide o práva skupín – napríklad o právo chudobných štátov na humanitárnu pomoc či o právo týchto štátov na spravodlivé rozdelenie svetových zdrojov. Patria sem aj právo národov na sebaurčenie,⁴⁵ právo na prírodné zdroje, právo na účasť na kultúrnom dedičstve a iné práva. Súčasťou tretej generácie sú tiež práva súvisiace so životným prostredím, ktoré sa v dôsledku rozmachu priemyslu ničí a stáva sa výrazne rizikovou sférou. Práva tretej generácie sú označované aj ako *práva solidarity*. Ide o spoločný prístup štátov s rôznymi východiskovými podmienkami a s rôznymi možnosťami. Z dôležitých dokumentov odzrkadľuje tieto práva napríklad Africká charta ľudských práv a práv národov (1981). Ako uvádza Ottová, je vhodné dodať, že „*v medzinárodných diskusiách sú práva tretej generácie hodnotené kontroverzne, nie sú všeobecne akceptované. V súčasných podmienkach je totiž problematická presaditeľnosť týchto práv, neexistuje účinná sankcia za ich porušenie.*“⁴⁶

V posledných rokoch sa začína hovoriť už aj o štvrtej generácii ľudských práv, ktorá súvisí s novými problémami, ktoré prináša digitálna doba globalizovaného, technicky rozvinutého a environmentálne ohrozeného sveta. Medzi práva štvrtej generácie patria práva budúcich generácií, respektíve právo ľudstva ako celku na prežitie a tiež niektoré individuálne práva súvisiace s digitálnym vekom (ochrana digitálneho súkromia, právo na digitálnu identitu a pod.) či rôzne práva spojené s aktuálnymi bioetickými výzvami. Ako som naznačil, niektorí sem zaraďujú aj práva spojené so životným prostredím, ktoré pokladajú za obzvlášť naliehavé (vynímajú ich z tretej generácie a pokladajú ich za súčasť štvrtej generácie).⁴⁷

Možno teda zhrnúť, že vznik a vývoj idey ľudských práv je spojený s uznaním hodnoty jednotlivca, ktorá sa postupne rozširuje aj na kolektívy, respektíve na ľudstvo

⁴⁴ Tamtiež, s. 86.

⁴⁵ Tu možno poukázať i na práva národnostných menšín a etnických skupín. Český právny teoretik Jiří Příbáň uvádza, že tieto práva sú odrazom princípu tolerancie, ktorý „*se zcela konkrétně projevuje i v povinnosti národního státu aktivně přispívat k všestrannému rozvoji národnostních a etnických menšin. Stát, který by tak nečinil, nespĺňuje podmínky liberálního právního státu. Individuální pojetí práv a svobod musí být vždy doplněno kolektivními právy [...]. Lidské bytí není strukturováno ani zdaleka pouze životem jednotlivce a jeho zájmy. Člověk je naopak vždy již předem součástí nějakého společenství, do kterého se rodí, v němž žije a také uskutečňuje svá práva a svobody. Kdybychom se omezili na práva individuální, posílili bychom paradoxně centralistické pojetí státu a práva, které je založeno jen na vazbě jedinec – stát.*“ (PŘIBÁŇ, J. *Hranice práva a tolerance*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997, s. 69).

⁴⁶ OTTOVÁ, E. *Teória práva*. Šamorín: Heuréka, 2006, s. 86.

⁴⁷ K štvrtej generácii ľudských práv pozri napríklad: CORNESCU, A. V. The Generations of Human Rights. In SEHNÁLEK, D. et al. (eds.). *Dny Práva 2009*. Brno: Masarykova univerzita, 2009, s. 2488.

ako celok⁴⁸ a že dejiny ľudských práv sú utkané z pradiava kresťanských i nie nutne kresťanských myšlienkových konceptov, ktoré sa politicky a právne presadli (respektíve, ktoré sa priebežne presadzujú).⁴⁹ Filozofické východiská ľudských práv stručne rozoberiem v nasledovnej stati.

1.2 Prirodzenoprávne nazeranie na ľudské práva a iné prístupy

Ako už som predznamenal, tradičné nazeranie na ľudské práva je prirodzenoprávne. Ľudské práva sa teda v tejto perspektíve viažu k ľudskej prirodzenosti, v ktorej sú ukotvené (respektíve i k racionálnemu poriadku sveta – „prírody“ – odkiaľ ich možno rozumne odvodiť) a ako také patria človeku nezávisle od štátu či formálne platného práva (tzv. pozitívneho práva).⁵⁰ V právnej teórii sa prirodzenoprávne koncepcie štandardne kladú do protikladu k pozitívnoprávnym (alebo právno-pozitivistickým) koncepciám, ktoré vychádzajú z chápania práva ako produktu ľudskej normotvornej činnosti a nepočítajú s existenciou takých práv, ktoré by boli odvoditeľné z ľudskej prirodzenosti alebo z nejakého iného zdroja nadpozitívnej povahy.⁵¹

⁴⁸ Otázkou pritom je, či a do akej miery v tom hrá rolu predpoklad, že blaho jednotlivca a blaho kolektívu sú obojstranne prepojené (k teóriám blaha pozri napríklad: BRADLEY, B. *Well-Being*. Cambridge: Polity Press, 2015).

⁴⁹ Spomenúť však treba tvrdenia Michaela J. Perryho, ktorý už dávnejšie argumentoval, že ľudské práva sú v jadre nezmazateľne náboženským konceptom (pozri: PERRY, M. J. Is the Idea of Human Rights Ineliminably Religious? In *University of Richmond Law Review*, 1993 (roč. 27), č. 4, s. 1023-1081 [online]).

⁵⁰ HARVÁNEK, J. a kol. *Teorie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2008, s. 148.

⁵¹ To však v skutočnosti platí len v istom zmysle, prípadne len o určitej časti právno-pozitivistických koncepcií (o tzv. decizionistickom pozitivizme). Eduard Bárány v tomto kontexte uvádza: „Protipólom jusnaturalistického chápania ľudských práv je právny pozitivizmus, a to zvlášť decizionistický pozitivizmus, podľa ktorého má každý tie základné či ústavné práva, ktoré mu priznáva pozitívne právo, čiže medzinárodné právo ľudských práv a ústava. Mimo kelsenovsko-weyrovského normativizmu však právny pozitivizmus dopĺňa tézu o odvodenosti všetkých, teda i základných ústavných či ľudských subjektívnych práv z objektívneho pozitívneho práva štúdiom determinánt obsahu objektívneho pozitívneho práva.“ (BÁRÁNY, E. *Pojmy dobrého práva*. Žilina: Eurokódex, 2007, s. 54). Dodáva, že „myšlienkou spájajúcou najrôznejšie koncepcie determinácie ľudských práv okrem ich jusnaturalistického chápania je, že ľudské práva sú určené tým, čo nimi ľudia, ktorí ich formulujú, deklarujú, zakotvujú, presadzujú, resp. chcú dosiahnuť. Rovnako ako všetko ostatné objektívne a subjektívne právo sú teda prostriedkom na dosiahnutie iných účelov. Ľudské ciele a účely, čiže to, čo ľudia chcú dosiahnuť, nie sú ľubovoľné. Vyrastajú z dejín i z psychických, biologických a sociálnych daností a podmienok. V postmodernej dobe sa zväčšuje priestor na uplatňovanie ľudskej vôle, čiže rastie význam ‚subjektívneho činiteľa‘. Aj v rámci pozitivistického chápania ľudských práv výrazne prevažujú názory, ktoré odvodzujú samotný fakt ich existencie a hlavne ich výpočet a obsah z rôznych sociálnych, antropologických a psychologických činiteľov.“ (Tamtiež, s. 55).

Prirodzenoprávne prístupy k právu sú typické pre väčšinu doterajších dejín západného filozoficko-právneho myslenia. Od antických mysliteľov (Aristoteles, stoici) cez stredovekých filozofov a teológov (Akvinský, Vitoria, Suárez) po novovekých osvietencov a ďalších (Grotius, Locke, Spinoza, Kant) predstavuje prirodzenoprávne nazeranie na právo v Európe dominantnú paradigmu.⁵² V priebehu 19. a 20. storočia síce dochádza k určitému obratu a vo filozofii práva sa na čas presadzujú idey právneho pozitivizmu, no v povojnovom období, keď sa medzinárodné spoločenstvo snaží reagovať na hrôzy nacistu a druhej svetovej vojny zakotvením ľudských práv ako práv vrodenejších každému človeku, dochádza k obrode prirodzenoprávneho myslenia. Druhá polovica 20. storočia je aj vďaka tomu plodná na polemiky medzi oboma prístupmi (teda prirodzenoprávnymi i právno-pozitivistickými), a to v najrôznejších od-
tiaňoch.

Za posledné desaťročia sa toho o prirodzenoprávných a právno-pozitivistických teóriách napísalo v akademickej sfére neúrekom. Možno povedať, že označovanie jednotlivých právno-filozofických prístupov za prirodzenoprávne (jusnaturalistické) a pozitívnoprávne (juspozitivistické) sa medzičasom stalo až neprehľadným.⁵³ V tejto stati sa, samozrejme, nebudem zaoberať zložitými diskusiami medzi autormi označovanými jedným alebo druhým „štítkom“. V daných súvislostiach len stručne poukážem na relevantné teórie, ktoré s ohľadom na otázku zdôvodnenia ľudských práv aktuálne existujú.

Prirodzenoprávne nazeranie na ľudské práva môže mať buď náboženskú alebo nenáboženskú podobu.⁵⁴ Náboženské prirodzenoprávne teórie spájajú zdroje ľudských práv s Bohom, pričom spôsoby, akými to robia, sa rôznia. Nenáboženské teórie prirodzených ľudských práv sú prosté akéhokoľvek nadprirodzeného elementu a ľudské

⁵² Petr Osina uvádza, že prirodzenoprávna teória vznikla ako obrana voči etickému relativizmu, ku ktorému dospeli niektorí sofisti na základe rozlišovania medzi *fyzis* a *nomos* – teda medzi prírodnými zákonmi a aktmi vôle (ľudskými ustanoveniami). Reakciou bolo práve prirodzenoprávne myslenie, ktoré sa snaží o formulovanie objektívnej platnosti a záväznosti požiadaviek dobra a spravodlivosti, a ktoré v antickom Grécku najdôslednejšie rozpracovali Aristoteles a stoici. (OSINA, P. *Legal Theory*. Praha: Leges, 2017, s. 9).

⁵³ METEŇKANYČ, O. M. *Súčasná diskusia medzi prirodzeným a pozitívnym právom* (dizertačná práca). Bratislava: Právnická fakulta UK, 2020, s. 28-29. Pozri tiež: SOBEK, T. *Nemorální právo* Praha: AV ČR, Ústav státu a práva, 2010, s. 234 a n.

⁵⁴ Za zmienku stojí, že v prirodzenoprávnej terminológii sa možno stretnúť s pojmami *prirodzený zákon* (*lex naturalis*) a *prirodzené právo* (*ius naturale*). V etike i filozofii práva existujú diskusie o rozdieloch medzi týmito pojmami (Pozri napríklad: PENNINGTON, K. *Lex Naturalis and Jus Naturale*. In *The Jurist*, 2008 (roč. 68), č. 2, s. 569-591). Oba pojmy od seba odlišuje napríklad Igor Kišš (KIŠŠ, I. *Sociálna etika*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2006, s. 61). Eva Ottová zas používa oba pojmy zameniteľne (OTTOVÁ, E. *Teória práva*. Šamorín: Heuréka, 2006, s. 41-43). Keďže predmetom tejto monografie nie je samotná téma jusnaturalizmu, existencia možných rozdielov medzi oboma pojmami pre nás nebude podstatná.

práva sa snažia formulovať čisto rozumovým spôsobom. Povedzme, že na chápaní väčšiny základných ľudských práv sa v západnom svete doposiaľ dosahuje zhoda. No (aj) vzhľadom na náboženské či nenáboženské východiská sa o niektorých právach, pochopiteľne, stále diskutuje (napríklad o práve nenarodených na život).

Náboženské prirodzenoprávne teórie sú najdôslednejšie rozpracované v katolíckom prostredí. Rozlišujeme tu dva rámcové prístupy, ktoré sú založené na odlišnom výklade myšlienok Tomáša Akvinského – tzv. *starú* a *novú školu*. Závery, ku ktorým tieto školy dospievajú, sú v zásade zhodné, líšia sa však ich zdôvodnenia.

Stará škola prirodzeného práva je výrazne ovplyvnená *salamanskou* interpretáciou Akvinského diela pochádzajúcou zo 16. storočia. Ide o myšlienky významných jezuitských mysliteľov, ktorí sa, okrem iného, zaoberali aj otázkami prirodzeného zákona a tieto intenzívne rozvíjali. Zmienit možno najmä mená ako Francisco de Vitoria a Francisco Suárez. *Nová škola prirodzeného práva* je spojená predovšetkým s dielom Germaina Griseza, významného katolíckeho filozofa 20. storočia a v súčasnosti je reprezentovaná najmä právnymi filozofmi Johnom Finnisom a Robertom Georgeom.⁵⁵

Tradičné katolícke prirodzenoprávne myslenie vychádza z nazerania na človeka ako na bytosť obdarenú rozumom a ďalšími schopnosťami, z ktorých možno odvodiť jeho morálny status. Tomáš Akvinský hovorí o základných dobrách, ktoré má človek sledovať a ku ktorým aj istým spôsobom prirodzene inklinuje. Patrí sem (najmä) *život, reprodukcia, výchova potomkov, hľadanie Boha, život v spoločnosti, vyhýbanie sa konfliktom a strávenie sa nevedomosti*. Každému z týchto dohier zodpovedá určitá negatívna a pozitívna povinnosť (teda zákaz a príkaz). Napríklad *životu* zodpovedajú povinnosti nezabíjať (zákaz zabíjať) a chrániť život. Z toho možno následne odvodiť obsah prirodzeného práva, pričom stará škola kladie v daných súvislostiach veľký dôraz na myšlienku ľudskej *prirodzenosti*, z ktorej uvedené základné dobrá i samotné normy prirodzeného práva, takpovediac, dedukuje.

Výhrady, ktoré majú predstavitelia *novej školy* prirodzeného práva voči *starej škole*, spočívajú najmä v kritike tzv. *naturalistického omylu* – v odvodzovaní hodnôt z faktov (normatívnych záverov z deskriptívnych premís). Ide o známy logický problém, na ktorý (podľa zaužívanej interpretácie)⁵⁶ poukázal už novoveký škótsky osvietenec David Hume. Precízny dôraz na ideu praktického rozumu spolu so základnými hodnotami ako samoevidentnými (samozrejmyými), namiesto dôrazu na metafyziku (na ľudskú prirodzenosť), pokladajú „noví prirodzenoprávni“ za riešenie

⁵⁵ K tomu pozri napríklad: OSINA, P. *Nová teorie přirozeného práva*. Leges: Praha, 2019.

⁵⁶ Hoci viacerí túto interpretáciu dnes spochybňujú (pozri napríklad: PIGDEN, CH. Hume on Is and Ought. In *Philosophy Now*, 2011 (roč. 21), č. 83 [online]).

tohto problému.⁵⁷ Správne uchopená idea praktickej rozumnosti pritom aj podľa nich istým spôsobom súvisí s pojmom ľudskej prirodzenosti. Takýto súvis však, ako tvrdia, nemožno preťažovať (aby nedošlo k naturalistickému omylu). Predstavitelia *novej školy* v týchto súvislostiach kritizujú aj tzv. *argument zo zneužitia* schopnosti, ktorým stará škola zdôvodňuje⁵⁸ napríklad neprípustnosť aktuálnych liberálnych snáh o redefiníciu manželstva (hoci názor oboch škôl na túto otázku je v konečnom dôsledku rovnaký). Argument zo zneužitia schopnosti tvrdí, že ak človek využíva niektorú zo svojich schopností v rozpore s jej prirodzenou funkciou, koná nemorálne,⁵⁹ čo „noví prirodzenoprávnici“ považujú za „smiešne“ zdôvodnenie,⁶⁰ zatiaľ čo pre zástancov starej školy ide o rozumné a opodstatnené tvrdenie. Prívrženci *novej školy* sú okrem toho tiež opatrnejší v odkaze na ideu Boha. Na jednej strane ju síce pokladajú za dôležitú súčasť širšieho vysvetlenia morálneho dobra, no na druhej strane ju, s ohľadom na praktické úvahy o prirodzenom zákone, nevnímajú ako kľúčovú.⁶¹ *Nová škola* prirodzeného práva sa vlastne snaží reagovať na výhrady novodobého skepticizmu (ateizmu) voči tomizmu, respektíve špecificky voči tomistickému jusnaturalizmu. Či už však ide o *starú školu* alebo o *novú školu*, obe sa zhodujú v postoji k otázke práva nenarodených na život, otázke práva muža a ženy na uzavretie manželstva, otázke eutanázie a prípadne i k ďalším témam, ktoré sú v západných spoločnostiach aktuálne kontroverzné.⁶²

Protestantské prístupy k problematike ľudských práv nemajú taký filozofický ráz ako katolícke. Pojem prirodzeného zákona sa tu síce v súvislosti s ľudskými právami používa, avšak v rámci (sociálnej) etiky naň vo všeobecnosti nie je kladený rovnako veľký dôraz ako v katolicizme (nájdeme aj také protestantské etiky, ktoré tento pojem nepoužívajú).⁶³ Tiež je tu uchopovaný trochu odlišne (neraz sa používa skôr

⁵⁷ K tejto problematike pozri: STILLEY, S. *Natural Law Theory and the „Is“--„Ought“ Problem: A Critique of Four Solutions* (dizertačná práca). Milwaukee: Marquette University, 2010 [online].

⁵⁸ FESER, E. *Neo-Scholastic Essays*. South Bend: St. Augustine's Press, 2015, s. 378-415.

⁵⁹ K tomu pozri napríklad: TURČAN, M. Pojem prirodzeného zákona a argument zo zneužitia schopnosti v súčasnom kresťanskom myslení. In *Testimonia theologica*, 2020 (roč. 14), č. 1, s. 10-30 [online].

⁶⁰ FINNIS, J. M. *Prirodzený zákon a prirodzené práva*. Bratislava: Kalligram, 2019, s. 97.

⁶¹ Tamtiež, s. 97-99.

⁶² V etických otázkach sa zhodujú aj v nazeraní na antikoncepciu, čím sa v zásade odlišujú od protestantských prístupov.

⁶³ „Rozpaky vyvoláva již sám pojem přirozenosti. Pro protestantsky orientovaného theologa je poměrně chudícký výskyt tohoto pojmu v obou částech bible varovným signálem, že při orientaci ve společensko-kulturní problematice (kam lidská práva patří) je třeba hledat oporu spíš v událostech a dějích, tedy v základní linii biblického kerygmatu Božího jednání s lidmi, než v abstraktním pojmovém vyjádření.“ (TROJAN, J. S. *Idea lidských práv v české duchovní tradici*. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 219-220). Z významných protestantských etikov 21. storočia kladie na

v morálno-epistemologickom zmysle, teda v zmysle intuitívnej či rozumovej poznateľnosti dobra a zla, a keď sa používa v normatívno-etickom zmysle, obvykle sa redukuje na druhú dosku Desatora⁶⁴ alebo Zlaté etické pravidlo⁶⁵). Dôvodom uvedeného je aj skutočnosť, že filozofia hrá v protestantizme spravidla menšiu rolu než v katolicizme, pričom protestantské myslenie sa tradične snaží skôr o poskytovanie biblických než filozofických zdôvodnení.⁶⁶

Jiří Hanuš uvádza, že v súčasnom protestantskom myslení možno z hľadiska snáh o zdôvodnenie ľudských práv poukázať na niekoľko pokusov. Príkladom môže byť Moltmannova teologická koncepcia, ktorá ľudské práva odvodzuje z „práva Boha na človeka“ a z idey zmluvy medzi Bohom a ľuďmi. Iní autori sa snažia podobne skôr teologickým než filozofickým spôsobom zdôvodniť ľudské práva prostredníctvom analógie Božieho konania voči ľuďom (napríklad zo slobody poskytovanej človeku Bohom vyvodzujú kritériá práv na slobodu, ktoré si ľudia môžu a majú zaručovať). Možno tu však nájsť aj autorov, ktorí sa naopak zasadzujú za čisto filozofické zdôvodnenie ľudských práv a odmietajú snahu o teologické zdôvodnenie (ako napríklad nemecký systematický teológ Martin Honecker).⁶⁷ Prirodzenoprávnomu mysleniu sa v rámci protestantizmu historicky venovali najmä kalvínski učenci, pričom sa zdá, že väčší dôraz kládli na politickú než na etickú stránku pojmu prirodzeného zákona. V týchto súvislostiach treba zmieniť najmä Johanna Althusia.⁶⁸

pojmem prirodzeného zákona istý dôraz napríklad Norman Geisler (GEISLER, N. L. *Christian Ethics: Contemporary Issues and Options*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010, s. 123 a n).

⁶⁴ Respektíve, podľa Martina Luthera je prirodzený zákon vyjadrený na oboch doskách Desatora (BATKA, L. *Prirodzený zákon a stvoriteľský poriadok v evanjelickej etike*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2015, s. 32). Renomovaný teológ Reinhard Hütter, neskorší konvertita ku katolicizmu, ešte ako evanjelik vo významnom kolektívnom diele *The Promise of Lutheran Ethics* uvádza, že Desatoro, ktoré človeku ukazuje cestu k slobode v spoločenstve s Bohom, je nástrojom znovuoobjavenia (či znovuoobjavovania) prirodzeného zákona. Prirodzený zákon podľa neho nie je vpísaný do našich génov, ani k nemu nemáme apriórny prístup, ale musí byť objavovaný s pomocou Desatora. (HÜTTER, R. *The Twofold Center of Lutheran Ethics: Christian Freedom and God's Commandments*. In BLOOMQUIST, K. L. – STUMME, J. R. *The Promise of Lutheran Ethics*. Minneapolis: Fortress Press, 1998, s. 50–51).

⁶⁵ BATKA, L. *Prirodzený zákon a stvoriteľský poriadok v evanjelickej etike*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2015, s. 33.

⁶⁶ Pojem prirodzeného zákona sa snažil populárno-filozoficky podať napríklad známy anglikánsky mysliteľ C. S. Lewis (LEWIS, C. S. *K jádru křesťanství*. Praha: Návrat domů, 2013, s. 21 a n.).

⁶⁷ HANUŠ, J. *Křesťanství a lidská práva*. In HANUŠ, J. (ed.). *Křesťanství a lidská práva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, s. 38–40.

⁶⁸ WERNISCH, M. *Politické myšlení evropské reformace*. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 367 a n. K Althusiovi pozri tiež: WITTE, J. Jr. *Johannes Althusius and the universal rule of natural laws and rights*. In DOMINGO, R. – WITTE, J. Jr. (eds.). *Christianity and Global Law*. Abingdon: Routledge, 2021, s. 112–126.

Pokiaľ ide o nadnáboženskú rovinu, Stanislav Sousedík sa domnieva, že pohľad na etické učenia významných svetových náboženstiev, ako sú kresťanstvo, islam, budhizmus či konfucianizmus (hoci posledné dve nemožno označiť za náboženstvá *stricto sensu*) ukazuje, že napriek určitým napätiam a nemalým rozdielnostiam „*tato morální učení jsou uznání lidských práv víceméně otevřená.*“⁶⁹ Na otázku, z čoho pramení táto otvorenosť a relatívna zhoda, odpovedá, že je to z ľudskej prirodzenosti, ktorú možno zahrnúť do idey prirodzeného zákona. Tvrdí, že programové kladenie morálky nad vierouku (o ktoré sa pokúšal Hans Küng) je iluzórne, no skutočnosť, že veľké náboženstvá dosiahli výrazné časopriestorové uznanie, ukazuje, že zohľadňujú ideu ľudskej prirodzenosti a odpovedajú na jej potreby.⁷⁰

Nenáboženské teórie prirodzeného práva majú svoje korene najmä v koncepciách novovekých protestantov, akými boli Hugo Grotius a John Locke. Prvý z nich, Holanďan, otec medzinárodného práva, sformuloval svoju teóriu prirodzeného práva so známym *etiam si daremus*.⁷¹ Druhý, Angličan, otec klasického liberalizmu,⁷² zas prišiel s ideou zvrchovanosti vlastníckeho práva (ako predpolitického, teda prirodzeného práva), ktorú možno hypoteticky vysvetliť aj bez odvolania sa na nadprirodzeno a z ktorej možno odvodiť individuálne slobody (Locke sa síce pri zdôvodnení prirodzeného práva výslovne odvoláva na Boha,⁷³ no okrem tohto poskytuje aj

⁶⁹ SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva: Jejich přirozenoprávní základ*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 28.

⁷⁰ Tamtiež.

⁷¹ „*Aj keď pripustíme.*“ Ide o začiatkové slová druhej časti jeho výroku, že teória prirodzeného práva by platila, aj keby sme pripustili, že Boha niet.

⁷² „*Liberalizmus bol historicky chápaný skôr ako ekonomická doktrína, čo zapríčinil vplyv najmä britských ekonómov pri rannej fáze rozvoja myšlienok liberalizmu. Za prvých liberálov sú vo všeobecnosti považovaní najmä John Locke, ktorý sa zaoberal najmä otázkou súkromného vlastníctva a prvotného privlastnenia statkov, David Hume, významný svojimi ekonomickými spismi o neutralite peňazí a slobodnom obchode, Adam Smith s Davidom Ricardom, obaja presvedčení obhajcovia slobodného obchodu.*“ (MEDVEC, J. *Liberalizmus a ideový stret*. In LENHART, M. et al. (zost.). *Stret právnych kultúr v európskom priestore. Bratislavské právnické fórum 2016*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2016, s. 74).

⁷³ LOCKE, J. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 271; pozri napr. aj: tamtiež, s. 178 a n., 204 a n., 305-306. Náboženské aspekty Lockovej teórie prirodzeného zákona istým spôsobom zdôrazňuje napríklad Stanislav Sousedík, ktorý však, ako tomlista, Locka zároveň hodnotí kriticky (SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva: Jejich přirozenoprávní základ*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 95-98). Pavel Dufek s odvolaním sa na M. Zuckerta dokonca tvrdí, že „*mimo Boha Locke žádné další ospravedlňující morální argumenty k dispozici nemá; celá stavba lockovských přirozených práv závisí na ,rationálním důkazu existence tvořícího, zákony udělujícího Boha.*“ (DUFEK, P. *Úrovně spravedlnosti: Liberalismus, kosmopolitismus a lidská práva*. Brno: Masarykova univerzita, 2010, s. 188). Je teda otázne, či je Lockova teória naozaj funkčná aj bez náboženského predpokladu. Realita je, každopádne taká, že liberalizmus dnes typicky vychádza z nenáboženských premís.

nenáboženské zdôvodnenie,⁷⁴ čo je prístup, ktorý v dejinách pôsobenia jeho myšlienok nakoniec prevládol).

Spomedzi významných sekulárnych teoretikov prirodzeného práva v 20. a 21. storočí možno spomenúť najmä nemeckého právnika Gustava Radbrucha (známeho oponenta nacistického povojnového argumentu, že „zákon je zákon“)⁷⁵ a liberálneho filozofa Roberta Nozicka (významného zástancu myšlienky minimálneho štátu a výrazných individuálnych slobôd),⁷⁶ prípadne i Johna Rawlsa (ktorý rozpracoval najznámejšiu novodobú zmluvnú teóriu štátu a práva, v rámci ktorej odvodzuje ľudské práva z racionality a z konceptu *spoločenskej zmluvy* uzavretej za tzv. *závojom nevedomosti*, ktorý má byť garanciou spravodlivej dohody).⁷⁷ Johna Rawlsa si osobitne všimnem v poslednej kapitole tejto monografie, kde poukážem na jeho ideu *verejného rozumu*, ktorá je dôležitou súčasťou jeho politickej teórie. Spomenúť možno i významných právnych filozofov – Roberta Alexyho, známeho kritika pozitivistického popierania morálnej podmienenosti platnosti zákonov⁷⁸ a Ronalda Dworkina, ktorého chápanie ľudských práv sa stalo známe najmä pod heslom *tromfy, ktoré prevážia záujmy väčšiny*.⁷⁹ Obaja sa preslávili aj svojimi teóriami právnych princípov, ktoré dnes zohrávajú významnú úlohu v posudzovaní konfliktov ľudských práv.⁸⁰ Poslední traja menovaní autori však môžu byť označení za predstaviteľov prirodzenoprávnej doktríny len v istom, limitovanom, zmysle (Rawls síce pracuje s ideou objektívneho morálneho dobra a formuluje deontologickú koncepciu spravodlivosti, no kontraktualizmus možno pokladať za samostatný etický prístup, ktorý je z hľadiska právnej filozofie relatívne oddeliteľný od jusnaturalizmu; Alexy a Dworkin sa voči právnemu pozitivismu síce explicitne vymedzujú, ich teórie sú však trochu zložitejšie, čiastočne eklektické, než aby mohli byť zjednodušene označené za prirodzenoprávne, aj keď sa na prirodzenoprávne z určitého uhla pohľadu ponášajú).⁸¹

Za významného predstaviteľa sekulárneho jusnaturalizmu možno napokon označiť aj Lona Fullera, ktorý sa v 20. storočí pustil do slávnej polemiky s prominentným britským juspozitivistom H. L. A. Hartom. Fuller tvrdí, že existuje čosi ako *vnútorná morálka práva*, bez ktorej nemá žiadny normatívny systém nárok nazývať sa

⁷⁴ Napríklad: LOCKE, J. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 270.

⁷⁵ Pozri: RADBRUCH, G. *O napětí mezi účely práva*. Praha: Wolters Kluwer, 2012.

⁷⁶ NOZICK, R. *Anarchie, stát a utopie*. Praha: Academia, 2015.

⁷⁷ RAWLS, J. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995; RAWLS, J. *Politický liberalismus*. Prešov: Slovacontact, 1997.

⁷⁸ Pozri: ALEXY, R. *Pojem a platnost práva*. Bratislava: Kalligram, 2009.

⁷⁹ DWORKIN, R. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1978, s. xi.

⁸⁰ K tomu pozri napríklad: GÁBRIŠ, T. *Preskriptívna teória práva: Metodológia aplikácie práva pre súčasnosť*. Bratislava: Veda, 2020, s. 153-154.

⁸¹ Lepšie je zrejme hovoriť o nich ako o non-pozitivistoch (pozri: tamtiež, s. 22).

právom, pretože by predstavoval zásadné porušenie legitímnych (racionálnych) očakávaní svojich adresátov. Táto morálka v istom zmysle súvisí s ľudskou prirodzenosťou (súvisí s povahou človeka a sveta, v ktorom sa nachádza) a káže, aby zákonodarca nepožadoval od človeka nič, čo je nad jeho rozumné možnosti. Preto o Fullerovi možno uvažovať ako o príslušníkovi jusnaturalizmu. V danom kontexte je hodná zmienky i skutočnosť, že Fullerova právna filozofia bola čiastočne ovplyvnená anticou etikou cností, ktorá sa s jusnaturalizmom tradične prepája.⁸²

Okrem prirodzenoprávných teórií ľudských práv poznáme aj iné prístupy k ľudským právam. Už som zmienil právno-pozitivistický prístup (či prístupy),⁸³ no možno zmieniť aj ďalšie, napríklad holistický či historickoprávny prístup,⁸⁴ kontraktuálne prístupy atď. Slovenská etička Zuzana Palovičová v týchto súvislostiach uvádza: „*Britská právna filozofka M. Dembour rozlišuje štyri hlavné spôsoby legitimizácie ľudských práv: prirodzenoprávnu (natural scholars), zmluvnú (deliberative scholars), diskurzívnu teóriu (discourse scholars) a prístupy, ktoré legitimizujú ľudské práva ako výsledok sociálneho zápasu (protest scholars). Prirodzenoprávna škola hľadá spoločné základy, ktoré sú vlastné všetkým ľuďom naprieč jednotlivými kultúrami. [...] Zmluvné teórie chápu ľudské práva ako dohodnuté. [...] Diskurzívna škola ich interpretuje ako výsledok diskurzu. Pre protestné školy zdroj ľudských práv leží v sociálnom útlaku. V tejto perspektíve ľudské práva vyjadrujú oprávnené nároky chudobných, neprivilegovaných a utláčaných. Typickým príkladom prvej legitimizácie je J. Donnelly, J. Griffin, A. Sen či M. Nussbaumová. Druhú legitimizáciu presadzuje J. Rawls, A. Honneth a i. Tretí spôsob legitimizácie artikuluje napríklad J. Habermas či A. MacIntyre.*

⁸² Pozri: FULLER, L. L. *Morálka práva*. Praha: OIKOYMENH, 1998.

⁸³ O formulovanie idey ľudských práv v kontexte vyhraneneného právneho pozitivizmu (keslenovského normativizmu), sa snaží napríklad príspevok od Invernizzi-Accettiho (INVERNIZZI-ACCETTI, C. Reconciling legal positivism and human rights: Hans Kelsen's argument from relativism. In *Journal of Human Rights*, 2018 (roč. 17), č. 2, s. 215-228). K vzťahu právneho pozitivizmu a ľudských práv pozri tiež: SOUSEDÍK, S. *Svoboda a lidská práva: Jejich přirozenoprávní základ*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 115 a n. Sousedík sa však domnieva, že „Kelsenova teorie žádné konečné zdůvodnění obecné platnosti a závaznosti lidských práv neposkytuje a poskytnout na základě svých východisek nemůže a nechce. Podle čisté právní teorie budou lidská práva pro všechny lidi platná, až teprve (a jestliže) budou za taková vyhlášena nějakou budoucí, všemi lidmi uznávanou ústavou. Do té doby, tj. dnes, k nim „čistá právní teorie“ jako taková nemá co říci.“ (Tamtiež, s. 120).

⁸⁴ „Hlavným predmetom kritiky propagátorov holistickej koncepcie ľudských práv je prirodzenoprávna koncepcia, pretože sa nemôžu stotožniť s jej hlavnými východiskami, podľa ktorých sú ľudské práva vopred obsiahnuté v samotnej ľudskej prirodzenosti. Usilujú sa o celostné uchopenie problematiky pomocou historickej metódy, pretože ľudské práva považujú za produkt sociálno-historického vývoja. Ľudské práva sú historickým javom a výsledkom zápasu medzi realizáciou a potláčaním istých prirodzených ľudských potencií, ktoré spočívajú v elementárnej túžbe človeka po integrite, slobode a rovnosti.“ (MORAVČÍKOVÁ, M. *Ľudské práva, kultura a náboženstvo*. Praha: Leges, 2014, s. 59).

Štvrtý prístup presadzuje napríklad M. Stammers.⁸⁵ Možno dodať, že v oblasti teológie tieto prístupy čiastočne korelujú s prístupmi, ktoré uvádzal Jiří Hanuš, pričom ako formu či obdobu poslednej zo zmienených teórií možno zmieniť *teológiu oslobodenia* či obdobné ľavicové teológie (čierna teológia, feministická teológia atď.).⁸⁶

Chápanie ľudských práv, z ktorého v tejto monografii vychádzam, teoreticky možno nazvať prirodzenoprávnym. Platí to však len v istom zmysle. Nehlásim sa totiž k žiadnej konkrétnej prirodzenoprávnej doktríne (t. j. ani k salamanskej, ani k Finnisovej, Althusiovej, Lockovej atď.) a viac-menej sa obmedzujem na konštatovanie, že ľudské práva sú morálnymi právami, ktoré existujú bez ohľadu na vôľu zákonodarcu (súvisia s ideou ľudskej dôstojnosti). K pojmu prirodzeného práva sa teda dokážem prihlásiť v takomto limitovanom význame, a viac o samotnom pojme prirodzenosti nerozvádzam (lepšie by snáď preto bolo hovoriť o *nepozitivistickom* či *nadpozitívnom* poňatí).

1.3 K typológii práv

V právnej teórii sa možno stretnúť s rozmanitou typológiou pojmu práv. Ako už som uviedol, o právach možno uvažovať napríklad ako o *prirodzených* (morálnych) a *pozitívnych* (zákonných). Prvé z nich sú človekom „len“ nachádzané, druhé sú ním tvorené (ustanovené). Práva možno tiež rozlišovať na *individuálne* a *kolektívne*, v závislosti od toho, kto je ich nositeľom (či jednotlivec alebo skupina). Ako už bolo uvedené, individuálnymi právami sú najmä práva prvej a druhej generácie, zatiaľ čo práva tretej generácie sú kolektívnymi právami. Známe je aj delenie práv na *absolútne* a *relatívne*, pričom pojmy absolútnych a relatívnych práv možno používať prinajmenšom v troch rozdielnych významoch:

V prvom rade možno hovoriť o absolútnych a relatívnych právach s ohľadom na množinu subjektov, voči ktorým nositeľ tieto práva má. Absolútne práva v tomto zmysle pôsobia *erga omnes* (nositeľ nimi disponuje voči všetkým; príkladom môže byť vlastnícke právo jednotlivca, ktoré musia rešpektovať všetci ostatní), zatiaľ čo relatívne práva pôsobia *inter partes* (nositeľ nimi disponuje vo vzťahu ku konkrétnemu subjektu; príkladom môže byť poškodenie niečieho majetku, v dôsledku čoho vznikne poškodenému právo na náhradu škody voči konkrétnemu škodcovi).⁸⁷

⁸⁵ PALOVIČOVÁ, Z. *Ambivalentnosť ľudských práv a neurčitost' ich pojmu z pohľadu filozofie*. Bratislava: Veda, 2017, s. 46.

⁸⁶ K tomu pozri napríklad: LIGUŠ, J. *Teologické systémy*. Banská Bystrica: Pedagogická fakulta UMB, 2010, s. 101 a n.

⁸⁷ Znamená to, že absolútny právny vzťah, čiže abstraktný vzťah jednotlivca voči množine všetkých ostatných, obsahom ktorého je rešpekt vlastníckeho práva, sa dôsledkom spôsobenia škody zmení na relatívny právny vzťah, v rámci ktorého dotyčný disponuje špecifickým právom voči konkrétnemu subjektu (pozri napríklad: FÁBRY, B. – KASINEC, R. – TURČAN, M. *Teória*

Druhý význam pojmov absolútnych a relatívnych práv je špecificky ľudsko-právny. Absolútne ľudské práva sú v tomto zmysle tie práva, ktoré nepoznajú výnimku, čiže musia byť aplikované za každých okolností.⁸⁸ Vzhľadom na ich absolútny charakter logicky nie je možná ich vzájomná kolízia.⁸⁹ Platné medzinárodné dohovory i ústavy demokratických štátov dnes takéto práva poznajú, nenachádza sa ich v nich však príliš mnoho. Možno poukázať na právo nebyť mučený, právo nebyť uväznený pre neschopnosť splniť dlh, slobodu od otroctva a nevoľníctva,⁹⁰ právo na uznanie svojej právnej osobnosti⁹¹ a tiež právo na súdnu a inú právnu ochranu, respektíve právo na spravodlivý proces.⁹² V zmysle aktuálne platných úprav teda napríklad nie je nikdy prípustné uväzniť človeka za neschopnosť splatiť dlh, nech už by bol daný dlh akokoľvek vysoký (pokiaľ, samozrejme, nevznikol v rámci trestnej činnosti dlžníka).⁹³ To isté platí o najskloňovanejšom absolútnom práve, ktorým je právo nebyť mučený (alebo iným slovom tiež *sloboda od mučenia* či *iného krutého, neľudského alebo ponižujúceho zaobchádzania alebo trestu*).⁹⁴ Ani v záujme záchrany ľudského života, či dokonca mnohých životov, nie je podľa dnešných medzinárodných dohovorov a

práva. Bratislava: Wolters Kluwer, 2019, s. 195-196). Peter Koller používa pre tieto druhy práv označenia *generálne práva* a *špeciálne práva* a dodáva, že dané delenie nie je dostačujúce a vyžaduje si tretiu kategóriu, a to *spoločenské (komunálne) práva*, ktoré sa týkajú vzťahu jednotlivca a určitej skupiny, nie všetkých. Ako príklady uvádza volebné právo a právo na bezplatné vysokoškolské štúdium. (KOLLER, P. Práva a povinnosti. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 181-182).

⁸⁸ KROŠLÁK, D. a kol. *Ústavné právo*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2016, s. 285.

⁸⁹ Inak by došlo ku kontradikcii, respektíve k neriešiteľnej situácii.

⁹⁰ Hoci táto sloboda sem patrí len v istom (limitovanom) zmysle, pretože demokratické štáty obvykle uznávajú trest nútených prác pre páchatelov určitých deliktov.

⁹¹ Toto právo znamená, že každý musí byť pokladaný za subjekt práva a nikomu nemožno uprieť možnosť účasti v právnych vzťahoch.

⁹² Medzi absolútne ľudské práva býva niekedy, trochu nepresne, zaraďované i právo na život. Toto právo však zjavne nie je absolútne, pretože ho možno legálne obmedziť v sebaobrane. V súvislosti s právom na život hodno spomenúť známe rozhodnutie Spolkového ústavného súdu z roku 2006, podľa ktorého zostrelenie lietadla použitého na teroristický útok, s nevinnými pasažiermi na palube, by bolo protiústavné. Ani v záujme záchrany životov viacerých obyvateľov miesta, kam má lietadlo zámerne havarovať, teda nemožno týmto spôsobom obetovať životy pasažierov. Jedným z dôvodov takéhoto rozhodnutia bolo aj konštatovanie súdu, že by došlo k porušeniu práva pasažierov na život a ich ľudskej dôstojnosti. Len v takomto ohraničenom zmysle (v zmysle práva nebyť aktívne obetovaným) je právo na život absolútne.

⁹³ Kedysi však v mnohých systémoch existovala možnosť uväznenia dlžníka ako zabezpečovaco-sankčný inštitút s ohľadom na splatenie dlhu. Možno ho vidieť už v biblických dobách (Mt 5,25-26; 18,30-34).

⁹⁴ Používam skrátené označenie *právo nebyť mučený*, respektíve *sloboda od mučenia*.

ústav demokratických štátov dovolené mučiť človeka (napríklad únoscu s úsilím o získanie informácie vedúcej k záchrane ním unesenej osoby).⁹⁵

Ľudské práva, ktoré sú v tomto zmysle *relatívne*, naopak výnimku poznajú. Sú schopné kolízie, ktorú treba riešiť tak, že sa jedno z kolidujúcich práv obmedzí v prospech druhého práva. Väčšina ľudských práv, ktoré dnes nachádzame v ľudskoprávných katalógoch má povahu relatívnych práv. Dobrým príkladom je sloboda slova, ktorá môže narážať napríklad na právo na ochranu dobrého mena, cti a povesti. Volnosť v hlásaní vlastných názorov teda bude obmedzená v momente, keď by znamenala neprimeraný zásah do dobrého mena, cti či povesti iného. Iným príkladom môže byť právo na informácie, ktoré zas môže zasahovať do práva na súkromie. Človek teda smie realizovať svoje relatívne práva, nesmie to však robiť spôsobom, ktorým by nelegitímne obmedzoval práva iných. Konflikty relatívnych ľudských práv sa dnes v demokratických štátoch posudzujú s pomocou tzv. *testov proporcionality*, ktoré poskytujú určitý metodologický rámec pre riešenie takýchto kolízií.⁹⁶

Tretí význam, v ktorom sa niekedy hovorí o právach ako o absolútnych, sa týka otázky ich nutnej verzus náhodnej existencie. Absolútne ľudské práva v tomto zmysle existujú nutne ako odraz skutočnosti, že človek je človekom. Ich existencia nie je závislá od okolností (najmä nie od politickej zákonodarnej vôle).⁹⁷ Relatívne práva sa v tomto zmysle označujú ako *kontingentné* (existujúce náhodne). Nezáleží pritom, či

⁹⁵ V tejto súvislosti možno poukázať napríklad na známe rozhodnutie Európskeho súdu pre ľudské práva vo veci Gäfgen proti Nemecku z roku 2010, v ktorom ESLP rozhodol, že štát je povinný zaplatiť únoscu dieťaťa odškodné za násilné policajné vynucovanie informácie o polohe obete. Za zmienku tiež stojí, že napríklad významný britský politik, diplomat a akademik Rory Stewart sa domnieva, že „absolútnosť“ slobody od mučenia má predsa len svoju hranicu (hoci nejasnú). V roku 2017 sa v polemike s Jacobom Rees-Moggom vyslovil za legitímnosť mučenia jediného človeka v prospech záchranu *miliónov* iných ako výnimky z inak „absolútneho“ zákazu mučenia. Stewart tvrdí, že existuje určitá *kvantita* objektívne významných záujmov (s nie celkom jasne definovateľným spodným prahom), pri ktorej sa absolútny zákaz mučenia stáva absurdným, hoci pri nižších počtoch absurdný rozhodne nie je. („Jacob Rees Mogg and Rory Stewart Debate Human Rights“ [online]). Takýto postoj sa označuje aj ako tzv. *prahový deontologizmus* (*threshold deontology*). K otázke absolútneho charakteru práva nebyť mučený pozri aj: MAVRONICOLA, N. What is an 'absolute right'? Deciphering Absoluteness in the Context of Article 3 of the European Convention on Human Rights. In *Human Rights Law Review*, 2012 (roč. 12), č. 4, s. 723-726 [online].

⁹⁶ KROŠLÁK, D. a kol. *Ústavné právo*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2016, s. 285-288. K tomu pozri napríklad tiež: HOLLÄNDER, P. *Filipika proti redukcionizmu*. Bratislava: Kalligram, 2009, s. 139 a n. Holländer podotýka, že test proporcionality nemá slúžiť ako vzorec „výpočtu“ správnej odpovede, ale len ako určitý hermeneutický návod riešenia kolízie ľudských práv (tamtiež, s. 155 a n.).

⁹⁷ Zdá sa, že v tomto zmysle používa pojem absolútnych ľudských práva napríklad kalvínska libertariánka Kerry Baldwinová, ktorú si v tejto monografii ešte všimnem („What's The Correct Libertarian Position on Abortion? A Soho Forum Debate“ [online]).

ide o právo, ktoré v praxi pozná alebo nepozná výnimku (teda na ich relatívnosti alebo absolútnosti v druhom vyššie uvedenom význame), ale na tom, či dané právo legitímne muselo alebo nemuselo byť uznané (akceptované zákonodarcom). V tomto zmysle slova vlastne absolútne a relatívne (kontingentné) práva korešpondujú s delením práv na prirodzené a pozitívne (zákonné).

Okrem prirodzených a pozitívnych (zákonných) práv, individuálnych a kolektívnych práv, absolútnych a relatívnych práv, možno hovoriť ešte o ďalších druhoch práv, z ktorých v tejto stati spomeniem už len jednu dvojicu pojmov – ide o delenie práv na *pozitívne* a *negatívne*. Slovo *pozitívny* tentokrát nesúvisí s otázkou formálnej platnosti určitého práva (ako je to v prípade rozlišovania pozitívnych, čiže zákonných, a prirodzených práv), ale s druhom povinnosti, ktorá sa s daným právom viaže. Pozitívne práva v tomto zmysle predstavujú práva *na niečo* a ako také sa spájajú s *pozitívnymi povinnosťami*, zatiaľ čo negatívne práva predstavujú práva *od niečoho* a spájajú sa s *negatívnymi povinnosťami*.⁹⁸ Podstatou pozitívnej povinnosti je príkaz vykonať niečo pre druhého, dať mu niečo, alebo strpieť nejaké jeho konanie, ktoré legitímne zasahuje do našich práv. Podstatou negatívnej povinnosti je príkaz nezasahovať do života druhého vlastným konaním, nebrániť mu v realizácii jeho práv, ktorá do našich práv nezasahuje.⁹⁹ Pojmy pozitívnych a negatívnych práv používajú najmä libertariáni, ktorí z týchto dvoch druhov práv uznávajú len negatívne práva. Ako už som načrtol, negatívne práva spočívajú v povinnosti *byť nechaný na pokoji* (*to be let alone*), zatiaľ čo pozitívne práva predstavujú nárok na *pomoc druhých* (*to be done unto*). Na jedno a to isté právo pritom možno v mnohých prípadoch nazerať ako na pozitívne aj ako na negatívne, v závislosti od hodnotových východísk interpreta. Ak sa napríklad právo na prácu uchojí ako pozitívne, bude predstavovať povinnosť štátu zabezpečiť každému občanovi zamestnanie. Ak sa uchojí ako negatívne, bude predstavovať len povinnosť všetkých (vrátane štátu) nebrániť nikomu vo voľbe a výkone práce. Zatiaľ čo socialisti zdôrazňujú pozitívne práva, libertariáni naopak pozitívne práva typicky odmietajú ako nelegitímne (v niektorých prípadoch sa akurát líšia v interpretácii konkrétnych práv a povinností ako pozitívnych verus negatívnych).¹⁰⁰ Ako už som naznačil, subjektom naplňania pozitívnych práv má byť v koncepciách, ktoré s takýmto právami počítajú, predovšetkým štát. Medzi typické pozitívne práva však možno

⁹⁸ Tieto označenia sa stali známe najmä vďaka dielu Isaiaha Berlina (pozri: BERLIN, I. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999, s. 213 a n.). Ďalším významným autorom, ktorý formuloval a rozvinul teóriu negatívnych práv, respektíve negatívnej slobody, je F. A. Hayek (pozri: HAYEK, F. A. *The Constitution of Liberty*. Londýn: Routledge, 1990, s. 11 a n.).

⁹⁹ Možno pritom povedať, že „*ve všeobecnosti je běžné, že práva odvozovaná z pozitivní svobody se dostávají do rozporu s právy odvozovanými z negativní svobody. Například právo pracovat může kolidovat s právem vlastnit majetek nebo právem na svobodné podnikání.*“ (BENOIST, A. de. *Za horizontem lidských práv*. Zvolen: Sol Noctis, 2019, s. 50).

¹⁰⁰ A ak predsa len dôjde na akceptovanie nejakých pozitívnych práv, ide o netypický prístup.

zaradiť aj práva spojené s povinnosťami jednotlivcov (napríklad právo dieťaťa na zao-
patrenie vlastnými rodičmi či právo obete nehody na pomoc okoloidúcich atď.).¹⁰¹

V súvislosti s témou *funkcie* práv existujú dve teórie, ktoré sa snažia dať odpoveď
na otázku, čo to vlastne znamená, *mať práva* (a to v zásade bez ohľadu na ich druh
ako prirodzených, zákonných, individuálnych, kolektívnych, absolútnych, relatív-
nych, pozitívnych, negatívnych atď.). Ide o *vôľovú teóriu* a *záujmovú teóriu*. Rozdiel
medzi nimi nie je len teoretickou záležitosťou, ale má aj praktické dopady.

¹⁰¹ Dvojdelenie práv na pozitívne a negatívne je viacerými považované za nedostatočné, resp. nedô-
sledné. Najmä v americkom prostredí sa už na začiatku 20. storočia ujala tzv. hohfeldovská kla-
sifikácia práv pomenovaná podľa významného amerického právniky Wesleyho Newcomba Ho-
hfelda. Zuzana Palovičová uvádza, že „*žiadny pokus o objasnenie pojmu práva by nebol úplný bez
explikácie Hohfeldovej typológie fundamentálnych pojmov práva (práv a povinností)*.“
(PALOVIČOVÁ, Z. *Ambivalentnosť ľudských práv a neurčitost' ich pojmu z pohľadu filozofie*.
Bratislava: Veda, 2017, s. 21). Hohfeld rozdelil práva do štyroch kategórií – *práva (nároky)*, *privi-
légia (výsady)*, *právomoci* a *imunity*. Týmto štyrom druhom práv zároveň v jeho chápaní zodpo-
vedajú štyri druhy povinností – *povinnosti, nepráva, zodpovednosti a bezmocnosti (nespôsobilosti)*.
Ako uvádza Tomáš Gábriš: „[...] ‚právom‘ (right) Hohfeld navrhuje [...] rozumieť takú situáciu,
v ktorej máme nárok na konanie zo strany druhého. Naopak, situáciu, v ktorej máme právo v tom
zmysle, že nikto nás nemôže do ničoho nútiť, nemáme voči nikomu žiadnu ‚povinnosť‘ (duty),
Hohfeld označuje ako ‚privilégium‘. Napríklad možnosť svedčiť v súdnom konaní (dobrovoľne)
Hohfeld označuje ako privilegium v situáciách, kde neexistuje právna povinnosť svedčiť, aká môže
vyplývať zo zákona. Na označenie situácie tej osoby, ktorá by žiadala v takomto prípade privile-
govaný subjekt svedčiť, Hohfeld použil pojem ‚neprávo‘, podľa neho vhodné vystihujúci postavenie
takéhoto subjektu v núdzi. Ďalšia situácia, s ktorou Hohfeld pracuje, je ‚právomoc‘. Znamená
možnosť vrchnostensky vystupovať voči inému subjektu, ktorý je v pozícii ‚zodpovednosti‘. Tento
stav však Hohfeld nevníma negatívne – ‚právomocou‘ rozumie napríklad aj taký stav, ak osoba
môže akceptáciou ponuky spôsobiť vznik právneho vzťahu (zmluvy), kde osoba predtým vykona-
júca ponuku bude v stave ‚zodpovednosti‘ – zodpovednosti splniť, k čomu sa ponukou zaviazala.
Podobne vo vzťahu k vlastníkovi sú všetci ostatní v stave zodpovednosti rešpektovať jeho vlastnícke
právo (jeho právomoc), ale na druhej strane v okamihu opustenia veci (derelikcie) nadobúda
každá osoba právomoc stať sa vlastníkom opustenej veci a pôvodný vlastník sa dostáva do situácie
zodpovednosti rešpektovať vlastnícke právo nového vlastníka. Nakoniec Hohfeld pracuje s koncep-
tom ‚imunity‘. Tou rozumie taký stav, v ktorom má subjekt právo na nezasahovanie do svojej
sféry. Všetky ostatné subjekty sú potom v stave ‚bezmocnosti‘ (disability) vo vzťahu k nositeľovi
‚imunity‘.“ Gábriš uzatvára: „Postaviac tieto koncepty vedľa seba platí, že ‚právo‘ má ten, kto môže
od druhého požadovať nejaké konanie (‚povinnosť‘), ‚privilégium‘ je sloboda od donútenia zo
strany druhého (druhý subjekt má ‚neprávo‘), ‚právomoc‘ je kontrola nad právnym vzťahom (os-
tatní sú v podriadenej pozícii ‚zodpovednosti‘), a napokon ‚imunita‘ je situácia, keď druhý nemôže
ovplyvniť, či sa dostaneme do určitého právneho vzťahu (‚bezmocný‘ sám nemôže so subjektom
s imunitou založiť právny vzťah).“ (GÁBRIŠ, T. „Práva a povinnosti“ alebo viaceré „právne situ-
ácie“? In *ComenIUS*, 2018 (roč. 3), č. 1 [online]). Niektorí však ani toto delenie nepokladajú za
úplne dokonalé a poukazujú na potrebu ďalších spresnení (FINNIS, J. M. *Prirodzený zákon a pri-
rodzené práva*. Bratislava: Kalligram, 2019, s. 307 a n.). Mojm cieľom v tejto monografii, samo-
zrejme, nie je podávať úplnú a vyčerpávajúcu analýzu pojmu práv, preto sa tejto téme ďalej venovať
nebudem.

Vôľová teória tvrdí, že mať práva, znamená *môcť sa domáhať* určitého konania či nekonania druhých voči nám alebo nášho konania či nekonania voči nim. Východiskom vôľovej teórie je idea osobnej autonómie. Záujmová teória, naopak, tvrdí, že mať práva znamená *mať záujmy*. Práva sú teda podľa tejto teórie tým, čo zlepšuje postavenie svojho nositeľa, čo je mu *na prospech*. Slovanmi katolíckeho právneho filozofa Johna Finnis: „*Tento prospech je rozličný: výhoda prijímať služby či nebyť zasiahnutý konaním iných ľudí; výhoda mať právnu či morálnu slobodu konať; výhoda byť schopný zmeniť právne postavenie seba či iných a byť imúnny voči takejto zmene (keď má formu, ktorá je charakteristicky nevýhodná pre každého, kto takúto zmenu podstúpi) zo strany druhých; výhoda byť schopný zabezpečiť si ktorúkoľvek či všetky z uvedených výhod [...];] rozličné výhody tvorené vecami či stavom vecí, ktoré sú predmetom takýchto práv.*“¹⁰² Záujmová teória teda nevyklučuje aspekt vôle. Nie je naň však nutne viazaná. Finnis uvádza, že zástancovia vôľovej teórie pokladajú takýto prístup k pojmu práv za „*nepochopenie zmyslu práv, lebo zmyslom a jednotiacou vlastnosťou pravidiel vytvárajúcich práva je údajne to, že tieto práva špecificky uznávajú a rešpektujú rozhodnutie osoby [...]*.“¹⁰³

Medzi proponentmi vôľovej teórie možno nájsť I. Kanta, F. C. von Savignyho, H. L. A. Harta, Ch. Wellmana či H. Steinera. Medzi zástancov záujmovej teórie zas patria napríklad J. Bentham, R. von Ihering, J. Raz, N. MacCormick či M. H. Kramer.¹⁰⁴ Zuzana Palovičová obe teórie stručne charakterizuje takto: „*Zástancovia teórie vôle (will theory) interpretujú ľudské práva ako dôsledok uznania individuality a slobodnej vôle každého človeka. Tieto individuálne nároky majú špeciálnu právnu silu a sú obhájitelné proti všeobecným záujmom a cieľom. Naopak zástancovia záujmovej teórie (interest theory) ľudských práv konštruujú ľudské právo ako sféru ochrany záujmov jednotlivca, ktorému zodpovedá povinnosť podporovať tieto záujmy.*“¹⁰⁵

Vôľová teória v zásade umožňuje vzdanie sa práv, vďaka čomu sa dostáva do rozporu so súčasným chápaním ľudských práv ako nescudziteľných (moderná prirodzenoprávna doktrína kladie dôraz na nemožnosť vzdať sa ľudských práv; explicitne to zakotvujú aj relevantné ľudskoprávne dokumenty). Palovičová v súvislosti s touto teóriou poukazuje aj na problém vo vymáhaní práv obetí vojnových zločinov (keďže tieto obeť už nie sú schopné sa o svoje práva hlásiť) ako aj na problém právnej ochrany detí, ľudí s mentálnym postihnutím, demenciou či ľudí v kóme.¹⁰⁶ Podotýka však, že tieto výhrady k teórii vôle „*nenegujú význam autonómie vôle ako jednej z kľúčových*

¹⁰² FINNIS, J. M. *Prirodzený zákon a prirodzené práva*. Bratislava: Kalligram, 2019, s. 314.

¹⁰³ Tamtiež.

¹⁰⁴ BAROŠ, J. – DUFEK, P. *Teorie lidských práv*. In HOLZER, J. – MOLEK, P. a kol. *Demokratizace a lidská práva: Středoevropské pohledy*. Brno: MUNI Press, 2013, s. 85.

¹⁰⁵ PALOVIČOVÁ, Z. *Ambivalentnosť ľudských práv a neurčitost' ich pojmu z pohľadu filozofie*. Bratislava: Veda, 2017, s. 27.

¹⁰⁶ Tamtiež, s. 29.

hodnôt. Kantov model morálnej legislatívy, podľa ktorého kritériom morálnej platnosti noriem je, aby s nimi mohla súhlasiť každá racionálna bytosť, ponúka spôsob ako ospravedlniť pridelenie určitých práv a spôsob určenia toho, aké práva by sme mali mať. Treba však *expressis verbis* zdôrazniť, že jednostranná orientácia na autonómiu môže mať len veľmi obmedzený úspech v zdôvodnení ľudských práv. Hodnota autonómie je jednou zo základných potrieb individua, ktorú je treba morálne uznať. Avšak nemôže byť nadradovaná iným základným právam. Existujú aj iné dôvody, ako je rešpekt k autonómii, na ktorých je potrebné postaviť základy povinností.¹⁰⁷

Podobne sa vyjadrujú i Jiří Baroš a Pavel Dufek, ktorí za zásluhu vôľovej teórie považujú skutočnosť, že táto teória upozorňuje na spojenie medzi právami a normatívnou kontrolou nad tým, čo iní môžu či nemôžu robiť, no za jej problém považujú skutočnosť, že neumožňuje vysvetliť všetky práva a navyše vedie k záverom, ktoré sú v rozpore s našimi morálnymi intuíciami.¹⁰⁸ Ani záujmovú teóriu však nepokladajú za celkom bezproblémovú. S odvolaním sa na významného morálneho filozofa Leifa Wenara konštatujú, že „*lidé môžu mať zájem na niečom, aniž by boli nositeli práv, a lidé mohou mít určitá práva, aniž by existovaly dostatečně silné zájmy, které by je vysvětlovaly.*“¹⁰⁹ Alebo, vyjadrené slovami Martina Haplu, záujmovej teórii možno vytýkať, že „*dostatečně neobjasňuje, proč některé zájmy generují práva a jiné nikoliv.*“¹¹⁰

Palovičová k tejto výhrade dodáva, že „*záujmová teória má problém aj s ospravedlnením neporušiteľnosti ľudských práv. Napríklad ak celkový blahobyť možno dosiahnuť popretím práva na slobodu, potom nie je žiadny dôvod domnievať sa, že toto základné ľudské právo by nemohlo byť odmietnuté. V prípade, že štát má dôvod odmietnuť toto právo, potom aj jednotlivec má dôvod vzdať sa svojho práva výmenou za väčšie benefity. Avšak ak je možné vzdať sa určitých ľudských práv kvôli zvýšeniu životnej úrovne, tak koncept ľudských práv zlyhal a zredukoval sa na pozitívne právo, ktorého platnosť je podmienená prijatím zákonného práva. To by znamenalo, že niektoré ľudské práva majú charakter vyšších cieľov (napríklad právo na slušnú životnú úroveň). Ľudské práva sú tak degradované na úroveň cieľov, politik a hodnôt. Tým strácajú svoj deontologický charakter kategorického pravidla so silnou normatívnou silou a striktnú prioritu. Stávajú sa princípmi, o ktorých možno vždy diskutovať, zvažovať ich a tiež možno od nich v prípade potreby upustiť. Neplatia univerzálne, ale sú preferované v závislosti na okolnostiach prípadu.*“¹¹¹

¹⁰⁷ Tamtiež, s. 30.

¹⁰⁸ BAROŠ, J. – DUFEK, P. Teorie lidských práv. In HOLZER, J. – MOLEK, P. a kol. *Demokratizace a lidská práva: Středoevropské pohledy*. Brno: MUNI Press, 2013, s. 85.

¹⁰⁹ Tamtiež, s. 86.

¹¹⁰ HAPLA, M. *Lidská práva bez metafyziky: Legitimita v (post)moderní době*. Brno: Masarykova univerzita, 2016, s. 36.

¹¹¹ PALOVIČOVÁ, Z. *Ambivalentnost ľudských práv a neurčitost ich pojmu z pohľadu filozofie*. Bratislava: Veda, 2017, s. 31.

Obdobnú kritiku utilitaristického prístupu k ľudským právam, akú naznačuje Palovičová, vyjadruje aj Finnis.¹¹² Vo svojom diele však ukazuje, že záujmová teória vôbec nemusí mať utilitaristický charakter. Napokon, sám sa k nej hlási a považuje ju za lepšiu teóriu, než je teória vôle.¹¹³ K jeho chápaniu sa prikláňam. Je síce určitý rozdiel, či sa pri funkcii pojmu práv pýtame deskriptívne (teda, na to, čo má väčšina ľudí na mysli, keď hovorí o právach) alebo preskriptívne (ktorý pojem práv je zmysluplnejší), každopádne, vzhľadom na skutočnosť, že záujmová teória je všeobecne rozšírenejšia a predovšetkým má prijateľnejšie morálne implikácie (čo je nepochybne i dôvod jej rozšíreného uznávania), budem v tejto monografii vychádzať z teórie záujmov. Implikácie vôlovej teórie sú v zásade akceptovateľné len pre niektorých liberálov (libertariánov) a predstavujú pomerne vážny dopad na právnu ochranu nenarodených, duševne postihnutých, malých detí a pod. Keď teda budem v ďalšom texte hovoriť o ľudských právach, budem vychádzať zo záujmovej teórie a pod právami budem rozumieť to, čo je ich nositeľovi na prospech, teda to, čo zohľadňuje tie jeho esenciálne záujmy, ktoré sú na základe určitej etickej či politickej teórie kompatibilnej s kresťanstvom hodné morálnej a právnej ochrany.

¹¹² FINNIS, J. M. *Prirodzený zákon a prirodzené práva*. Bratislava: Kalligram, 2019, s. 181 a n.

¹¹³ Tamtiež, s. 314-316.

2

RÁMCOVÉ TEOLOGICKÉ VÝCHODISKÁ IDEY ĽUDSKÝCH PRÁV

Ak máme ľudské práva, potom ich máme preto, lebo máme hodnotu. Povedať že nejaká entita (subjekt), ktorá nemá hodnotu, má práva, je nezmysel. Ak sú ľudské práva univerzálne, čiže ak patria všetkým ľuďom, potom musí byť univerzálna aj hodnota človeka.¹¹⁴ Základným krokom k teologickému zdôvodneniu ľudských práv je teda teologické zdôvodnenie hodnoty každého človeka. Existuje pomerne široký (hoci nie bezvýhradný) kresťanský konsenzus na tom, že hodnotu každého človeka možno v teologickej perspektíve rámcovo zdôvodniť predovšetkým dvomi kľúčovými Božími činmi v dejinách – (1) *stvorením* a (2) *vykúpením*.¹¹⁵

¹¹⁴ „Tvrdenie, že ľudské práva majú ‚univerzálnu‘ platnosť, takmer všetci zástancovia ľudských práv berú ako akúsi nespochybniteľnú axiómu. A v neposlednom rade práve z tohto dôvodu býva kritikmi ostro spochybnované. Toto tvrdenie sa týka najskôr jednej všeobecnej formálnej vlastnosti akýchkoľvek ľudských práv. Znie: Všetci ľudia na celom svete majú napriek všetkým biologickým, rodovým, sociálnym, kultúrnym, náboženským a iným individuálnym rozdielom základný nárok na rovnaké ľudskoprávne ohľady, a síce výlučne na základe ich ľudského bytia. Kto to zásadne odmieta, zastáva fundamentalistickú kritiku ľudských práv, pretože spochybnuje rovnosť a rovnocennosť všetkých ľudí už na principiálnej úrovni: podľa tézy týchto odporcov, ktorá je totožná s ‚primárnou‘ diskrimináciou, si niektorí ľudia nie sú rovní [...]. Naopak, jestvujú vraj ľudia ‚druhej kategórie‘, a tí majú ‚nižšiu‘ alebo ‚vôbec nijakú cenu‘. Prípadne, ako tvrdí totalitný variant tohto nehumánneho náhľadu: Niektorí ľudia sú ‚podľudia‘, a preto treba s nimi zaobchádzať ako s ‚vecami‘, ‚zvieratami‘ či dokonca ‚škodlivým hmyzom‘, a už z tohto dôvodu nemajú žiadne zásadné nároky na úctu [...]. Tento fundamentalistický či dokonca totalitný odpor je z pohľadu ľudských práv mimoriadne fatálny a v historickom zmysle mal skutočne barbarské dôsledky, no v súčasnej odbornej diskusii o ľudských právach takýto kritický postoj už nik nezastáva. Kto by chcel tvrdiť, že niektorí ľudia sú ‚bezcevní‘ a preto si nezaslúžia ľudskoprávnu úctu, by sa okamžite diskvalifikoval z okruhu serióznych účastníkov diskusie. To, pochopiteľne, neznamená, že univerzalizmus ľudských práv je všeobecne akceptovaný. Oveľa rozšírenejšia ako fundamentalistické odmietanie celej myšlienky ľudských práv je kritika jej jednotlivých komplexných normatívnych nárokov na platnosť.“ (POLLMANN, A. Univerzalizmus ľudských práv a jeho relativistickí odporcovia. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 395).

¹¹⁵ Ako v jednom zo svojich duchovných zamyslení uvádza aj kazateľ Pavel Moudrý: „Dnes sú obdivovaní tí, ktorí sa neboja presadiť, a tí, ktorí podávajú najlepší výkon. Zvykli sme si hodnotu druhého človeka merať tým, čo dosiahol. Jeho bohatstvom, vzdelaním, postavením, jeho fyzickou silou alebo krásou. Biblia a Pán Boh sa pozerajú na človeka inými očami. Naša hodnota nie je v tom, čo sme schopní dosiahnuť, ale v samotnej podstate toho, že sme ľudia stvorení Bohom ako Jeho obraz a vykúpení Jeho Synom.“ (MOUDRÝ, P. Hodnota človeka. In *S dôverou na Teba čakáme: Zamyslenia na každý deň*. Vrútky: Advent-Orion, 2019, s. 305).

Myšlienka, že všetci máme svoj pôvod v Bohu ako *imagines Dei* a myšlienka, že za všetkých ľudí zomrel Boží Syn ako obeť zmierenia vzťahu medzi Bohom a človekom, sú v danom ohľade kľúčové. V súvislosti s nimi by sme mohli povedať, že akt stvorenia má vo vzťahu k našej hodnote *konštitutívnu* povahu (stvorením na Boží obraz bola človeku jeho hodnota *daná*), akt vykúpenia má *deklaratórnu* povahu (svojou smrťou Kristus *potvrdil*, že človek má pre Boha nesmiernu hodnotu).¹¹⁶ V týchto dvoch činoch možno zároveň pozorovať *normatívny* a *noetický* aspekt (naša hodnota je nám tu Božím konaním *priznaná* a vďaka nemu sme tiež *spoznali*, že ju máme). V nasledovných dvoch podkapitolách si všimnem práve tieto dve biblické témy – tému univerzálnosti stvorenia a tému univerzálnosti vykúpenia. Na obe následne naviazem tretou podkapitolou venovanou pojmu ľudskej dôstojnosti a ukážem, že „z pohľadu kresťanskej viery ľudská dôstojnosť a ľudské práva korešpondujú s teológiou stvorenia a spásy.“¹¹⁷

2.1 Univerzálnosť stvorenia

Pojem univerzálnosti stvorenia vyjadruje myšlienku, že ľudstvo vzišlo z ruky jedného Stvoriteľa, teda, že všetci máme spoločného Autora. S tým sa, ako už som uviedol, nerozlučne spája koncept *imago Dei*, teda myšlienka stvorenia človeka na *Boží obraz*.¹¹⁸ Ak je pojem Božieho obrazu imanentnou súčasťou pojmu človeka, potom je tento obraz nejakým spôsobom prítomný v každom z nás, a to bez ohľadu na naše schopnosti, zdravie, príslušnosť k náboženskej skupine a pod.¹¹⁹ Táto téza súvisí s ideou esencie (prirodzenosti, podstaty) človeka: Každý z nás má účasť na človečenstve, ktoré sa vo svojom štandardnom uskutočnení vyznačuje istými charakteristikami (ako je napríklad sebauvedomenie, schopnosť hlbších vzťahov a pod.). Akokoľvek nerozvinuté či narušené môžu byť tieto aspekty v aktuálnom jednotlivcovi (kvôli nevypelenosti,

¹¹⁶ Pričom definitívnym odmietnutím tejto obete sa človek svojej Bohom darovanej hodnote vlastne vzdáva. Aj vykúpenie má teda v sebe istý konštitutívny aspekt (a to prinajmenšom v negatívnom zmysle; z hľadiska nebeskej spravodlivosti a práva však možno v akte Kristovej obete nepochybne vnímať i pozitívny konštitutívny aspekt).

¹¹⁷ HONNEFELDER, L. Teologická a metafyzická argumentácia ľudských práv. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 208.

¹¹⁸ Michal Valčo podotýka, že „*téma stvorenia človeka na Boží obraz – Imago Dei – je omnoho viac než len základom pre kresťanskú antropológiu. Určuje vzťah človeka k Bohu, voči iným ľuďom, k sebe samému aj k ostatnému stvoreniu. V istom zmysle by sme ho mohli považovať za základ pre kresťanské hodnotenie ľudského života, jeho ceny a poslania.*“ (VALČO, M. Etické implikácie biblického ‚Imago Dei‘: Pokus o integráciu dôrazov východnej patristiky. In VEVRKOVÁ, K. et al. *Bible a etika v kontextu doby a myšlení*. Praha: HTF UK, 2014, s. 51).

¹¹⁹ Je vhodné podotknúť, že pojem Božieho obrazu sa v Písme (Gn 1,27) spája s pojmami *muža* a *ženy*. K tomu pozri: BIELA, A. „Imago Dei“ ako norma pri analýze rodovej rovnosti a spravodlivosti. In *Testimonia theologica*, 2014 (roč. 8), s. 22-34 [online].

duševnej poruche atd.), už len z dôvodu jeho participácie na kategórii človečenstva, teda kvôli jeho ľudskej *podstate*, ho treba pokladať za Bohom milovaného a ceneného; respektíve, nemožno si dovoliť ho za takéhoto nepokladať. Daná skutočnosť je dôležitá pre rámcovú ideu *hodnoty* človeka a tiež priamo pre samotnú ideu *ľudských práv*. Pojem *imago Dei* totiž úzko súvisí s pojmom *ľudskej dôstojnosti*, od ktorého sa idea ľudských práv štandardne odvodzuje. Ako už som uviedol, problematike ľudskej dôstojnosti budem v tejto monografii venovať samostatnú stať. Už na tomto mieste je však vhodné citovať poľského evanjelikálneho teológa Wojciecha Szczerbu, ktorý s odkazom sa na Davida Clinesa a Tamar Kamionkowsku uvádza, že „*hebrejská Biblia predstavuje koncept Božieho obrazu-podoby a pripisuje ju ľudskej bytosti, ktorá je korrúnou Božieho stvorenia, Božím reprezentantom v poriadku bytia, správcom pozemskej skutočnosti a vykonávateľom Božích nariadení medzi stvorením vrátane iných ľudí. Je dôležité si uvedomiť, že Biblia používa koncept obrazu-podoby v univerzálnych kategóriách a spája ju s každým človekom bez ohľadu na pohlavie alebo pôvod. Ľudská bytosť je stvorená ako muž a žena a generácie odvodené od Adama rovnako nesú podobnosť s obrazom, ktorý je podľa prvých kapitol Biblie základom pre konštatovanie rovnakej dôstojnosti každého človeka.*“¹²⁰ Szczerba zdôrazňuje, že *imago Dei* je inkluzívny pojem, ktorý „*vo svojom základnom zmysle [...] jednoducho vyjadruje, že každý človek je stvorený na obraz Boží alebo ako obraz Boží. Táto základná pravda môže slúžiť ako platforma na predpokladanie a obranu rovnakej dôstojnosti všetkých ľudí bez ohľadu na ich etnický pôvod, pohlavie alebo náboženskú príslušnosť.*“¹²¹

Ako je naznačené už vo vyššie uvedenom citáte, v Biblii je myšlienka stvorenia človeka na *Boží obraz* explicitne vyjadrená predovšetkým v knihe Genezis. Pojem Božieho obrazu tu nachádzame výslovne prítomný dvakrát. Najprv sa spomína v Gn 1,26-27 v súvislosti s udalosťou stvorenia sveta, respektíve stvorenia človeka. Druhý raz sa objavuje v Gn 9,6 a to v kontexte neskoršieho príbehu o umiestnení človeka do „znovustvoreného“ sveta po potope, kde je súčasťou tzv. *noachovskej zmluvy*. Na tieto dva texty neskôr nadväzujú viaceré ustanovenia Mojžišovho zákona, ktoré implicitne pracujú s ideou *ľudskej dôstojnosti*. V kontexte problematiky *práv* človeka je to relevantná biblická skutočnosť, ku ktorej sa ešte dostanem.

Okrem zmienky o stvorení človeka na *Boží obraz* nachádzame v Biblii aj zmienku o stvorení človeka na *Božiu podobu*. Rovnako ako v prípade explicitného pojmu Božieho obrazu sa v knihe Genezis táto zmienka vyskytuje výslovne dvakrát. Prvý výskyt sa objavuje priamo v Gn 1,26 spolu so zmienkou o stvorení človeka na *Boží obraz*. Je tu buď určitou paralelou (synonymom) k pojmu Božieho obrazu, alebo má separátny význam. Druhý výskyt sa nachádza v Gn 5,1 v súvislosti s Adamovým

¹²⁰ SZCZERBA, W. The Concept of Imago Dei as a Symbol of Religious Inclusion and Human Dignity. In *Forum Philosophicum*, 2020 (roč. 25), č. 1, s. 21 [online] (vlastný preklad).

¹²¹ Tamtiež, s. 33 (vlastný preklad).

rodokmeňom. Zmienka o Božej podobe sa tu nachádza samostatne, teda bez prítomnosti výslovnej zmienky o Božom obraze.

V dejinách teologického myslenia sa objavilo viacero pokusov, ako vysvetliť rozdiel medzi týmito dvomi, pre kresťanskú antropológiu esenciálnymi, pojmami.¹²² S ohľadom na ideu hodnoty človeka a jeho práv však rozlišovanie medzi nimi nepokladám za kľúčové.¹²³ Preto na účely tejto práce nebudem medzi pojmami Boží obraz a Božia podoba hľadať relevantný rozdiel a termín *imago Dei* využijem súborne pre oba z nich.

Je vhodné dodať, že aj Nová zmluva obsahuje zmienky o Božom obraze, respektíve o Božej podobe v človeku. Na Gn 1,26-27 zrejme naráža Pavol v 1Kor 11,7 (uvádza tu, že muž je Božím obrazom a Božou slávou)¹²⁴ a nepochybne aj Jakub v Jk 3,9

¹²² Medzi najrannejšie kresťanské pokusy patrí napríklad interpretácia Ireneja (okolo roku 180 po Kr.), podľa ktorej „obraz a podoba vystihujú dva rozličné aspekty ľudskej prirodzenosti. Obraz sa vzťahuje na prirodzené ľudské vlastnosti (rozum, osobnosť), ktoré robia človeka podobného Bohu, zatiaľ čo podoba sa vzťahuje na nadprirodzenú Božiu milosť, ktorá robí vykúpeného človeka podobným Bohu.“ (JANČOVIČ, J. *Imago Dei* (Gn 1,27) – biblický koncept úplnosti a dokonalosti človeka. In *Studia Biblica Slovaca* 2005. Svit: Katolícke biblické dielo, 2006, s. 45).

¹²³ Nahráva tomu snáď i skutočnosť, že v Gn 5,3 sa uvádza, že Adam splodil svojho syna „na svoju podobu a podľa svojho obrazu a nazval jeho meno Set.“ (Roháčkov preklad). Akoby na tomto mieste slúžili oba výrazy (*obraz* a *podoba*) ako synonymá, respektíve ako paralelizmus. Som si, každopádne, vedomý, že v niektorých kontextoch sa môže rozlišovanie oboch pojmov javiť ako cenné. Jürgen Moltmann napríklad prostredníctvom takéhoto rozlíšenia polemizuje s ruským pravoslávnyim prístupom k ľudským právam. Ruská pravoslávna cirkev vydala v roku 2008 stanovisko k ľudskej dôstojnosti a ľudským právam a slobodám, v ktorom sa odvolala na Gn 1,26-27 a tvrdila, že ľudská bytosť si zachováva a rozvíja svoju Bohom danú dôstojnosť len vtedy, keď žije v súlade s morálnymi normami, čo znamená, že existuje priame spojenie medzi ľudskou dôstojnosťou a morálkou. Uviedla, že morálne činy človeku jeho dôstojnosť dávajú, nemorálne mu ju berú, a že treba jasne definovať kresťanské hodnoty, s ktorými musia byť ľudské práva v súlade. Moltmann upozorňuje, že podľa takéhoto chápania kresťanská morálka predchádza ľudské práva, s čím on nesúhlasí. Podotýka, že už od čias cirkevných otcov (či už latinských alebo gréckych) sa robil rozdiel medzi pojmami Božieho obrazu a Božej podoby. Pojem Božieho obrazu predstavuje ontický aspekt v človeku, pojem Božej podoby zas morálny. Podľa Moltmanna platí, že ak oba pojmy uchopíme relacionálne, potom prvý z nich predstavuje Boží vzťah k človeku a druhý zas vzťah človeka k Bohu. Tvrdí, že ľudská dôstojnosť pramení len z pojmu Božieho obrazu, a teda že len Boh ju môže človeku odňať. Naše zlyhania narúšajú náš vzťah k Bohu, nie však Boží vzťah k nám. Naša dôstojnosť teda trvá, dokiaľ trvá Boží vzťah k nám. Treba ju preto pokladať za neodňateľnú, nescudziteľnú a nezničiteľnú. (MOLTMANN, J. *Ethics of Hope*. Minneapolis: Fortress Press, 2012, s. 225-227).

¹²⁴ Určité problémy nám pri výklade tohto textu azda môže pôsobiť Pavlovo explicitné vzťahnutie pojmu Božieho obrazu len na muža a jeho konštatovanie, že „žena je slávou muža“. Domnievam sa však, že s ohľadom na kontext daného vyjadrenia i s ohľadom na dobové súvislosti tu Pavlovi ide o pastorálne usmernenie a rozhodne nie o systematické učenie o tom, že by ženy neboli stvorené na Boží obraz (keďže v Gn 1,26-27 sa jasne uvádza, že sú stvorené na Boží obraz; tiež je vhodné všimnúť si, že Pavol tu ani explicitne nehovorí, že žena nie je Božím obrazom, že by bola

(kde explicitne pripomína, že ľudia sú stvorení na Božiu podobu). Okrem týchto dvoch textov Nová zmluva obsahuje viacero zmienok o obnove Božieho (respektíve Kristovho) obrazu vo veriacich (napríklad Rim 8,29; Ef 4,22-24; Kol 3,10), čo možno chápať ako akési kvalitatívne (cieľové) rozvinutie významu daného pojmu.¹²⁵

V teologickom i kresťansko-filozofickom myslení, sa vo vzťahu k samotnému významu pojmu *imago Dei* objavilo viacero vysvetlení. Hovorí sa napríklad (1) o slobodnej vôli, (2) o sebauvedomení, (3) o inteligencii a pamäti (4) o schopnosti pojmového myslenia a reči, (5) o vláde nad prírodou, (6) o schopnosti prokreácie, (7) o schopnosti kooperácie a delby práce (8) o zmysle pre krásu a pod.¹²⁶ Jozef Jančovič v týchto súvislostiach uvádza, že pojem Božieho obrazu „aj vďaka svojej pozícii v úvode Biblie a náznakovostou súvisí viac s celkovou dokonalosťou človeka ako iba s istými aspektmi ľudskej prirodzenosti.“¹²⁷

Medzi tradične rozoberané otázky patrí aj otázka narušenia či straty Božieho obrazu v človeku po páde do hriechu. Ako poznamenáva evanjelický systematik Hans Pöhlmann, napríklad ranný Karl Barth žiadne *imago Dei* v človeku nepozná. Neskorší Barth síce človeku Boží obraz priznáva, avšak nie prirodzený (teda človeku prirodzene vlastný), ale len Bohom z milosti darovaný (v ospravedlnení a posvätení). *Analogiu entis* nahrádza *analogiou relationis*.¹²⁸ Podobne to chápe Bonhoeffer a tiež Schlink, ktorý tvrdí, že len veriaci človek je Božím obrazom na základe zrkadlenia Krista. Emil Brunner rozlišuje formálne a materiálne *imago Dei*. Prvé sa týka odlišnosti človeka od zvierat a nemožno ho stratiť, druhé predstavuje milostiplné

„obrazom muža“, ale hovorí len o tom, že je mužovou „slávou“. Zastávam názor, že s ohľadom na dnešok nemožno z tohto textu vyvodzovať žiadne závery o biblickej nelegitímnosti idey práv žien (ako to robí napríklad Steven Anderson; pozri: „Evidence that Patriarchy Is A Real Thing: Pastor Steven Anderson“ [online]).

¹²⁵ Bernard Oberdorfer poukazuje na skutočnosť, že Biblia nenarába s pojmom *imago Dei* vždy jediným spôsobom a že v biblickom použití ide o rôzne významy. (OBERDORFER, B. Human Dignity and 'Image of God'. In *Scriptura*, 2010, vyd. č. 104, s. 231-239 [online]). Domnievam sa, každopádne, že jeho závery nenegujú prístup k pojmu *imago Dei*, ktorý v tejto monografii zastávam.

¹²⁶ Ako poukazuje David K. Tarus, doposiaľ sa objavilo viacero prístupov k interpretácii pojmu *imago Dei*, medzi ktoré patria najmä substancialistický (štrukturalistický) prístup, relacionalný (vzťahový) prístup, kráľovsko-funkcionálny prístup, a všimnúť si treba i performatívny, Antropomorfitov, kristocentrický a kompozitný prístup. (K tomu bližšie pozri: TARUS, D. K. *Imago Dei in Christian Theology: The Various Approaches*. In *Online International Journal of Arts and Humanities*, 2016 (roč. 5), s. 18-25 [online]).

¹²⁷ JANČOVIČ, J. *Imago Dei (Gn 1,27) – biblický koncept úplnosti a dokonalosti človeka*. In *Studia Biblica Slovaca 2005*. Svit: Katolícke biblické dielo, 2006, s. 39.

¹²⁸ PÖHLMANN, H. G. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Jihlava: Mlýn, 2002, s. 189.

naplnenie toho prvého v obrátenom človeku.¹²⁹ Obdobný prístup možno nájsť u Althausa, Kindera, prípadne i Tillicha a ďalších.¹³⁰ Súčasná katolícka i protestantská teológia sa v zásade kloní k všeobecnej (generálnej) podobnosti medzi Bohom a človekom. Väčšinou sa uznáva, že každý (i neobrátený) človek v sebe nesie (formálny) Boží obraz, ktorý ho odlišuje od všetkého ostatného stvorenstva a ktorý nemožno stratiť. Boží obraz v nás teda môže byť hriechom narušený, no nie celkom vymazaný.¹³¹ S takýmto chápaním sa stotožňujem a pojem *imago Dei* pokladám (aspoň v istom zmysle) za neodňateľne prítomný v každom z nás, čiže za definičný pre samotný pojem človeka.

Ak je Boh láska (1Jn 4,7-11) a ak človek ako Jeho obraz má aspoň ontologické predpoklady (formálne *imago Dei*) a duchovno-morálne predpoklady pre nadviazanie vzťahu s Ním (nezhrešil proti Duchu Svätému), potom je Bohom vlastne nevyhnutne milovaný, cenený (teda má „objektívnu“ hodnotu). Inak by sa Boh spreneveril svojmu charakteru. Pri upustení od láskavého cenenia si človeka by sa Boh dostal aj do praktického rozporu s vlastným prikázaním lásky k blížnemu, ktoré dal človeku (Lv 19,18). Človek má totiž podľa tohto prikázania milovať svojho blížneho *ako seba samého*, respektíve podľa novších výkladov (prekladov) pôvodného levitikálneho textu má milovať blížneho, lebo *je ako on* (teda preto, že medzi ním a blížnym je určitá podobnosť).¹³² Bez ohľadu na to, ktorý z týchto výkladov (prekladov) zvolíme, platí pravidlo lásky k podobnému, blízkeму, a preto milovateľnému. Toto pravidlo plynie z charakteru Boha, ktorý hľadá hlboký a zmysluplný vzťah so svojím obrazom (a ak si Boh cení všetkých ľudí, ako by som si ich ja mohol neceniť?).

Tieto úvahy, samozrejme, neznamenajú, že Boh v človeku miluje len to, čím je mu podobný, medzi Bohom a človekom je predsa okrem podobnosti i zásadný rozdiel, aký musí byť medzi večným Stvoriteľom a Jeho kontingentným stvorením). Jasne však ukazujú na ľudskú hodnotu a na to, že Boh človeka, ktorý nesie Jeho obraz a je spôsobilý vzťahu s Ním, milovať neprestane. Podotýkam, že pritom nejde o *naturalistický omyl (is-ought fallacy)*, čiže o odvodzovanie normatívneho (hodnotového) záveru z čisto deskriptívnych premís.¹³³ Hovoríme totiž o Božom *priznaní* hodnoty

¹²⁹ V súvislosti s pojmom *materiálneho imaga Dei* je vhodné pripomenúť aj pojmy *prvého* a *druhého (nového) Adama*, ktoré vyjadrujú ľudské zlyhanie a nápravu v Kristovi (Rim 5), ktorá sa vo veriacich realizuje mocou Ducha v každodennom povstávaní nového človeka, ktorý chce žiť v spravodlivosti a čistote. (KLÁTIK, M. *Základy dogmatiky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2006, s. 67-68).

¹³⁰ PÖHLMANN, H. G. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Jihlava: Mlýn, 2002, s. 190.

¹³¹ Tamtiež.

¹³² Pozri napríklad: BOSMAN, H. L. Loving the Neighbour and the Resident Alien in Leviticus 19 as Ethical Redefinition of Holiness. In *Old Testament Essays*, 2018 (roč. 31), č. 3, s. 576 a n.

¹³³ Lubomír Batka uvádza: „*Odvodzovanie normatívneho ľudského dôstojnosti zo samotného faktu stvorenia človeka Bohom (na obraz Boží) v sebe skrýva nebezpečenstvo naturalistického omylu. Zo samotného tvrdenia že to tak je, racionálne nevyplýva, že to tak naozaj má byť. Pre sféru*

človeku, o Jeho *láskavo oceňujúcom* postoji k nám (čo znamená, že už na úrovni premís sa pohybujeme vo sfére hodnôt).¹³⁴

Možno zhrnúť, že pojem *imago Dei* vyjadruje jednak pojmovú charakteristiku človeka, na ktorej vzhľadom na ľudskú prirodzenosť nejakým spôsobom (aktuálne či aspoň latentne) participuje každý,¹³⁵ a jednak, že je dôležitým konceptom v súvislosti s Božím vzťahom k nám. Ako taký patrí medzi relevantné teologické piliere myšlienky hodnoty každého človeka.¹³⁶

2.2 Univerzálnosť vykúpenia

Druhým teologickým pilierom hodnoty každého človeka je pojem univerzálnosti (neobmedzenosti) vykúpenia, ktorý predstavuje myšlienku Kristovej zástupnej smrti za všetkých ľudí. Daný pojem v tomto zmysle neznamená, že všetci ľudia budú nakoniec spasení. Znamená, že za každého bolo s ohľadom na možnosť jeho spásy z Božej strany zaplatené, teda, že na každého sa vzťahuje zachraňujúci účinok Kristovej obete, pokiaľ ju vierou prijme (Jn 3,16).¹³⁷ Ak je niekto ochotný položiť za druhého svoj život, ukazuje tým cenu, ktorú preňho dotýčný má (Jn 10,18; 15,13 a i.). Ak teda Boží Syn zomrel za *všetkých* ľudí, potom platí, že *každý* má v Jeho očiach *nesmiernu* hodnotu.

Myšlienka univerzálneho vykúpenia, však nie je v kresťanstve zastávaná univerzálne. Významná časť protestantov vychádza z presvedčenia, že Kristus zomrel len za

náboženstva sa toto tvrdenie dá prijať iba vierou.“ (BATKA, L. Ľudská dôstojnosť ako cieľ právnej etiky. In SZAKÁCS, A. – HLINKA, T. (zost.). *Bratislavské právnické fórum 2020: Právnické profesie v paradigmatách*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2020, s. 10 [online]). Vo svojom chápaní v tejto monografii explicitne počítam s pojmom Božieho charakteru a Božej vôle (hovorím o Jeho cenení si človeka – svojho dieťaťa).

¹³⁴ Ak vôbec možno v prípade nevystihnuteľného Boha zmysluplne uvažovať o akomkoľvek oddeľovaní noriem (hodnôt) a faktov, pričom vyššie uvedená téza o zdôvodnení hodnoty človeka platí, pochopiteľne, len pre toho, kto Boha pokladá za konečnú autoritu.

¹³⁵ Tým sa však nehlásim k realizmu a neodmietam nominalizmus; ponechávam to otvorené.

¹³⁶ Adriána Belanji Biela podotýka, že „*uvedomenie si hĺbky tvrdenia, že človek bol stvorený na Boží obraz, bolo jednou zo základných hnacích síl v kresťanskom abolicionizme, pacifizme, snahe kresťanov o zrušenie trestu smrti, infanticídy, eutanázie a v boji o rovnosť všetkých ľudí. Takmer všetky sociálne a politické vyhlásenia kresťanských cirkví sa dnes odvolávajú na presvedčenie, že všetci ľudia sú stvorení na Boží obraz, a to i keď často z tohto presvedčenia vyvodia rôzne závery.*“ (BELANJI BIELA, A. *Imago Dei* ako základ ľudskej dôstojnosti. In BELANJI BIELA, A. – NEŠTINA, M. (eds.). *Imago Dei* ako filozofický a teologický pojem. Bratislava: UK, 2024, s. 127). K filozoficko-teologickej diskusii o samotnom zdôvodnení ľudských práv z pojmu *imago Dei* pozri napríklad: NEŠTINA, M. Zdôvodnenie ľudských práv, neurčitost' a výraz „Boží obraz“. In BELANJI BIELA, A. – NEŠTINA, M. (eds.). *Imago Dei* ako filozofický a teologický pojem. Bratislava: UK, 2024, s. 187–255.

¹³⁷ Otázku spásy novorodencov, duševne ťažko postihnutých, ako aj ľudí, ktorí nemali možnosť sa o Kristovi dozvedieť, teraz odložme bokom.

vyvolených (tých, ktorí boli Bohom vopred určení pre spásu). Hovoria o *obmedzenom vykúpení* či o *obmedzenom zmierení* (angl. *limited redemption, limited atonement*). V kalvínskej teológii predstavuje táto náuka písmeno „L“ v tradičnom anglickom akronyme „TULIP“, ktorý vyjadruje päť základných soteriologických dôrazov klasického kalvinizmu.¹³⁸

Zástancovia doktríny obmedzeného vykúpenia sa odvolávajú na biblické zmienky o tom, že Kristus mal podľa proroctva vyslobodiť *svoj ľud z ich hriechov* (Mt 1,21), že sám hovoril o kladení vlastného života za *ovce* (Jn 10,15), že podľa učenia apoštolov vydal samého seba *za cirkev* (Ef 5,25; Sk 20,28) a pod. Na základe takýchto textov teda tvrdia, že Kristova obeť bola obmedzená na vyvolených. Medzi konzervatívnymi kresťanskými teológmi (či už kalvínskymi alebo nekalvínskymi) niet absolútne žiadnych pochyb o tom, že Kristus zomrel za ľudí, ktorí v Božej vševediacej mysli tvoria množinu večne zachránených. Sporným je, či zomrel, *len* za nich, alebo aj za tých, čo Boha neprijmú.

V Písme sa nenachádza žiadny explicitný text, podľa ktorého by Kristus zomrel len za limitovanú skupinu a nie za každého človeka. Naopak, možno tu nájsť texty, ktoré vypovedajú o opaku – o skutočnosti, že Kristus zomrel za *všetkých*. Dokonca i niektorí kalvinisti s týmto tvrdením súhlasia. Aj preto dnes okrem klasických päťbodových kalvinistov existujú i štvorbodoví – tzv. *amyraldisti* pomenovaní podľa pôvodcu tohto smeru, Moysesu Amyraldusa, ktorý z piatich klasických kalvínskych doktrín vynechal práve náuku o obmedzenom vykúpení.

Polemika na tému obmedzeného (limitovaného) verzus neobmedzeného (univerzálneho) vykúpenia predstavuje v protestantskej teológii dlhodobú a bohato rozpracovanú tému.¹³⁹ Mojm cieľom v tejto monografii nie je nejako intenzívnejšie sa do nej zapájať. V nasledovných riadkoch len stručne zhrniem najzreteľnejšie biblické dôvody v prospech doktríny neobmedzeného (univerzálneho) vykúpenia, z ktorej pri teologickom vymedzení hodnoty človeka vychádzam.

Biblických miest slúžiacich podpore tejto doktríny možno nájsť viacero. Zdrojom výpovedí na túto tému sú predovšetkým Pavlove listy. Myšlienka univerzálneho vykúpenia je pomerne zreteľne vyjadrená napríklad v 2Kor 5,14.15.19, kde Pavol uvádza: „*Ved' nás ženie Kristova láska, nás, čo sme pochopili, že ak jeden zomrel za všetkých, všetci zomreli. A za všetkých zomrel preto, aby tí, čo žijú, nežili už viac sebe, ale tomu,*

¹³⁸ „TULIP“ sa skladá z prvých písmen anglických výrazov: totálna skazenosť (total depravity), nepodmienené vyvolenie (unconditional election), obmedzené vykúpenie (limited atonement), neodolateľná milosť (irresistible grace) a vytrvanie svätých (perseverance of the saints).

¹³⁹ Pozri napríklad: SPROUL, R. C. *What is Reformed Theology? Understanding the Basics*. Grand Rapids: Baker Books, 2016, s. 189-206; PUGH, B. *Atonement Theories: A Way through the maze*. Eugene: Cascade Books, 2014, s. 79-82; PALMER, E. H. *The Five Points of Calvinism. A Study Guide*. Grand Rapids: Baker Books, 2010, s. 49-66; GEISLER, N. L. *Chosen but Free: A Balanced View of God's Sovereignty and Free Will*. Grand Rapids: Bethany House, 2010, s. 241-261.

ktorý za nich zomrel a bol vzkriesený [...]. Ved' Boh v Kristovi zmieril svet so sebou. Nepočítal ľuďom ich previnenia a nám uložil ohlasovať slovo zmierenia.“

Pavol tu píše, že Kristus zomrel za všetkých a uvádza, že Boh v ňom zmieril svet so sebou. Zastávam názor, že tieto vyjadrenia ukazujú na univerzálny rozmer kríža, pričom je vhodné všimnúť si, že podobná myšlienka sa objavuje aj v 1Tim 2,6, podľa ktorej Kristus „dal seba samého ako výkupné za všetkých,“¹⁴⁰ ako i v Heb 2,9 (bez ohľadu na to, kto je autorom tohto listu), kde sa explicitne uvádza, že Kristus „okúsil smrť za všetkých.“ Podľa môjho názoru je teda myšlienka univerzálnosti výkúpenia v týchto textoch zrejma.

Z hľadiska päťbodového kalvinizmu to tak však nie je. V textoch totiž absen-tuje explicitná špecifikácia *všetkých*. Výslovne sa tu nehovorí o *všetkých ľuďoch*. Celkom prirodzene sa tu síce núka chápať pojem *všetci* ako *všetci ľudia*, avšak klasický kalvínsky systém takýto záver z dôvodu širšej konzistentnosti nepripúšťa. Predpokladá vlastne, že človek môže byť buď päťbodovým kalvinistom, alebo žiadnym (a má v tom zrejme pravdu).¹⁴¹ Žiada sa však predpokladať, že ak by chcel pisateľ v týchto textoch množinu *všetkých* zúžiť, uviedol by nejaký jej ďalší znak (napríklad *všetci vyvolení*), čo nespravil. V 2Kor 5,19 si možno okrem toho zvlášť všimnúť i použitie širokého pojmu *svet* v kontexte predmetného vyjadrenia, pri ktorom sa tiež prirodzene ponúka skôr širšie než užšie chápanie daného vyjadrenia.

Ďalej si možno všimnúť známu pasáž v liste Rimanom, kde Pavol hovorí o *prvom a druhom Adamovi*. V Rim 5,18 tu výslovne zmieňuje *všetkých ľudí* (*pantas anthropous*): „A tak ako previnenie jedného prinieslo odsúdenie všetkým ľuďom, tak aj spravodlivý skutok priniesol ospravedlnenie všetkých ľudí, teda život.“ Ak *všetci ľudia*, ktorí upadli Adamovým previnením do hriechu, sú skutočne všetci ľudia, potom i ospravedlnenie sa musí v rámci daného paralelizmu týkať každého človeka. Zástancovia päťbodového kalvinizmu však budú *retorsio argumenti* tvrdiť, že logika vyjadrenia v skutočnosti vylučuje doslovné čítanie, pretože ak by sa tu ospravedlnenie vzťahovalo skutočne na všetkých ľudí, potom by sme skončili v univerzalistickej viere v konečnú spásu všetkých (pričom konzervatívne kresťanstvo túto predstavu, samozrejme, principiálne odmieta).¹⁴² Tak ako sme sa totiž Adamovým pádom okamžite všetci stali smrteľnými, by sme sa podľa tejto logiky museli po Kristovej smrti a zmŕtvychvstaní

¹⁴⁰ Pričom, aj keby sme neuznali Pavlovo autorstvo tohto listu (ako to robí vyššia biblická kritika), šlo by o zhodu pôvodného Pavlovho textu v 2Kor 5, 14.15.19 s textom „pavlovskej školy“, za ktorý je dnes Prvý list Timotejovi ako „deuteropavlovský“ mnohými pokladaný (pozri napríklad: ÁBEL, F. *Úvod do Novej zmluvy*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2009, s. 166-168).

¹⁴¹ TAYLOR, J. Sproul on Four-Point Calvinism [online].

¹⁴² Za pozornosť však stojí zaujímavý príspevok Ivana Belanjiho, ktorý argumentuje, že raná cirkev výslovne neodmietla akúkoľvek podobu univerzalizmu (v zmysle viery vo večnú spásu všetkých), ale len jeho špecifickú (origenovskú) verziu. (BELANJI, I. Dogmatický status ‚apokatastasis panton‘ v ranej cirkvi. In *Testimonia theologica*, 2017 (roč. 11), č. 2, s. 53-68 [online]).

okamžite všetci stať ospravedlnenými. Z Písma je však zrejmé, že na rozdiel od okamžitej smrteľnosti po Adamovom páde neprechádza na človeka ospravedlnenie automaticky, ale musí sa prijať vierou. Pavol sám to v liste Rimanom tesne predtým spomína (Rim 5,1.9). Takže niet pochyb, ako ospravedlneniu v danom kontexte rozumie. Päťbodový kalvinista z toho vyvodí, že výraz *všetci ľudia* je tu nutné interpretovať reštriktívne (ako *všetci veriaci ľudia*), nekalvinista zas, že výraz *všetci ľudia* netreba nijako zužovať, a celé vyjadrenie pochopí ako Božiu ponuku ospravedlnenia každému človeku, ktorý ju môže vierou prijať alebo odmietnuť.

V nadväznosti na uvedené je vhodné všimnúť si aj skutočnosť, že v 1Tim 4,10, v texte, ktorý myšlienково nadväzuje na už citovaný text z 1Tim 2,6 (kde sa uvádza, že Ježiš dal seba samého ako výkupné za všetkých), sa výslovne uvádza, že „Boh je spasiteľom všetkých ľudí, najmä veriacich.“ Poukázať tu treba jednak opäť na výraz *všetci ľudia* a jednak tiež na skutočnosť, že o *všetkých ľuďoch* sa tu explicitne hovorí ako o skupine presahujúcej množinu *veriacich* (používa sa tu vyjadrenie *najmä veriacich*). Ak navyše čítame 1Tim 2,6 v súvisi s 1Tim 4,10, potom prídeme k záveru, že Pavol¹⁴³ má už v 2,6 nepochybne na mysli všetkých ľudí (chce teda povedať, že Ježiš dal seba samého ako výkupné za všetkých ľudí).¹⁴⁴ Správnosť tejto interpretácie umocňuje i fakt, že v kontexte danej kapitoly Pavol výslovne uvádza, že Boh chce, „aby všetci ľudia boli spasení,“ (2,4) pričom zdôvodnením je práve skutočnosť, že Ježiš Kristus „dal seba samého ako výkupné za všetkých“ (2,6).¹⁴⁵ To samozrejme, ako už som uviedol, nutne nevedie k univerzalizmu v zmysle konečnej spásy všetkých (neznamená to, že o *Spasiteľovi* a o *spáse* musíme v súvislosti s týmito textami uvažovať ako o pojmoch vyjadrujúcich výslednú záchranu každého jedného človeka, ale že ide o pojmy vyjadrujúce vytvorenie predpokladu pre záchranu každého človeka, ktorá musí byť prijatá osobne, vierou). V tomto kontexte možno napokon poukázať aj na Tít 2,11, kde Pavol výslovne hovorí o *Božej milosti prinášajúcej spásu všetkým ľuďom*. Opäť teda zmiňuje *všetkých ľudí*.¹⁴⁶

Dôležitými v danom ohľade nie sú len pavlovské texty. Aj v jánovskej literatúre nachádzame zmienky o univerzálnosti Kristovej obete. Okrem najznámejšieho textu Písma (Jn 3,16) je relevantným miestom najmä 1Jn 2,2, kde Ján uvádza, že Kristus „je obetou zmierenia za naše hriechy, no nielen za naše, ale aj za hriechy celého sveta.“

¹⁴³ Vychádzam z konzervatívneho názoru o Pavlovom autorstve tejto epištoly.

¹⁴⁴ Táto pasáž pritom, samozrejme, nemá nič spoločné s konečnou spásou všetkých (nápravou zatarených). Jasne však vypovedá o prinesení (ponúknutí) spásy všetkým (porovnaj Tít 2,11).

¹⁴⁵ Podľa kalvinistov ide v týchto vyjadreniach o všetky *kategórie* ľudí (napríklad vládcov, poddaných, mužov, ženy a pod). Takýto výklad však treba pokladať za neopodstatnenú špekuláciu.

¹⁴⁶ Či už budeme chápať tento text tak, že spásonosná Božia milosť *sa zjavila všetkým ľuďom*, alebo, že sa zjavila Božia milosť *spásonosná všetkým ľuďom* (čo sú dve možné gramatické interpretácie – teda slovo *spásonosná* sa viaže buď so slovom *zjavila sa*, alebo so slovami *všetkým ľuďom*), v každom prípade v ňom môžeme vidieť myšlienku Božej ponuky spasenia každému človeku.

Vyjadruje rovnakú myšlienku, ako Pavol v už citovanom texte z 2Kor 5,14.15.19, kde hovorí o Kristovej smrti *za všetkých* v kontexte prehlásenia, že Boh v Kristovi *so sebou zmieril svet*. Zástancovia náuky o obmedzenom vykúpení ponúkajú alternatívny výklad pojmu *svet* v týchto textoch a tvrdia, že *svet* tu neoznačuje celé *ľudstvo*, ale celú *cirkev* (celosvetovú množinu vyvolených). Keď teda Ján či Pavol hovoria o *zmierení sveta* či o obeti zmierenia *za hriechy celého sveta*, majú podľa päťbodových kalvinistov na mysli vyvolených jednotlivcov tvoriacich cirkvev roztrúsenú po celom svete. Takýto výklad uvedených textov je však nesprávny. Ako sme totiž videli, (1) iné biblické texty výslovne hovoria o *všetkých ľuďoch*, a (2) aj spôsob, akým sa samotný pojem *svet* používa na iných miestach Jánových a Pavlových epištol ukazuje na ideu celého ľudstva, prípadne osobitne neobráteného ľudstva.¹⁴⁷ Takýto význam má daný pojem očividne najmä v epištolách Rim a 1Jn. Ján vo svojom prvom liste (kde v 2,2 uvádza, že Ježiš je *obetou zmierenia nielen za naše hriechy, ale aj za hriechy celého sveta*), používa výraz „celý svet“ ešte raz, a to v 5,19, kde uvádza, že „*celý svet leží v zlom*.“ Výraz *celý svet* tu teda nemôže označovať celosvetovú cirkev, ale tých, ktorí sú mimo nej (teda širokú množinu padlého a zatiaľ neobráteného ľudstva).

Ako som už uviedol, v Písme sa nenachádza žiadny text, ktorý by explicitne vyjadroval myšlienku, že Kristus nezomrel za všetkých ľudí, teda aj za tých, ktorí ho nakoniec odmietnu. Práve naopak, z vyššie uvedeného vyplýva, že tu nachádzame texty, ktoré svedčia o tom, že Kristus zomrel za *všetkých*, za *celý svet*. Je tu dokonca aj jeden text, ktorý výslovne spomína zapltenie výkupného za zatratených.

Ide o text od tretieho veľkého apoštola, najvýraznejšieho Kristovho učeníka – Petra.¹⁴⁸ V 2Pt 2,1 sa uvádza: „*Medzi Božím ľudom však boli aj falošní proroci, ako aj medzi vami budú falošní učitelia, ktorí rozšíria skazonosné náuky. Keďže však zaprú aj samého Pána, ktorý ich vykúpil, uvalia na seba rýchlu skazu*.“ Tento text explicitne hovorí o ľuďoch, ktorí zaprú Pána, ktorý *ich vykúpil* a tým *uvalia na seba rýchlu skazu*. Thomas Schreiner, James R. White, Simon Escobedo a ďalší súčasní kalvínski teológovia sa síce pokúšajú text interpretovať inak, a to buď tak, že v ňom ide len o fenomenologickú reč (teda, že bezbožní ľudia sa iba tvária, ako keby ich Pán vykúpil, avšak On ich v skutočnosti nevykúpil; otázkou však je, či túto skutočnosť možno

¹⁴⁷ Snád iba raz, ak vôbec, je tu daný pojem použitý pre cirkvev nachádzajúcu sa v celom svete (Kol 1,6). Spravidla sa však používa buď ako označenie ľudstva a samozrejme aj v negatívnom zmysle ako vyjadrenie bezbožnosti.

¹⁴⁸ Opäť konzervatívnym spôsobom predpokladám Petrovo autorstvo tohto listu, hoci je v biblistike kritikmi spochybnované. František Ábel uvádza, že „*v súčasnosti sa v odborných teologických kruhoch zastáva vo väčšine prípadov názor, že autorom tohto listu s určitou istotou nemôže byť Peter, učeník Ježiša Krista, ako aj že ide o najmladší list novozmluvného kánonu*.“ (ÁBEL, F. *Úvod do Novej zmluvy*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2009, s. 186-187). I pri odmietnutí Petrovho autorstva však platí, že silné argumenty v prospech doktríny univerzálneho vykúpenia čerpám nielen z pavlovských a jánovských zdrojov, ale aj z „petrovskej školy“.

pričítať na vrub bezbožných),¹⁴⁹ alebo tak, že v pojme (*vy*)kúpenia (gr. *agorazein*) ide o nesoteriologické *nadobudnutie* týchto ľudí (buď o ich stvorenie, alebo o ich zdanlivé a dočasné začlenenie do cirkvi),¹⁵⁰ prípadne iným pomerne zvláštnym spôsobom.¹⁵¹ Tieto výkladové pokusy však pokladám za neuspokojivé a zastávam názor, že text hovorí o vyliatí Kristovej krvi aj za falošných učiteľov, ktorí budú nakoniec zatratení. V tomto texte teda máme priamy biblický dôkaz, že Kristova krv tiekla aj za ľudí, ktorí nakoniec nebudú spasení, teda, že bola skutočne vyliata za *všetkých ľudí*.¹⁵²

Hodnota človeka, a to *každého človeka*, je teda optikou Písma jednoznačne definovaná (aj) Božím aktom vykúpenia v Ježišovi Kristovi. Z uvedeného samozrejme nevyplýva, že klasická kalvínska teológia nedokáže zdôvodniť ľudské práva. Opak je pravdou. Historicky to bola v nemalej miere práve kalvínska teológia, ktorá výrazne prispela k formovaniu ľudských práv.¹⁵³ V súvislosti s prejavom Božej lásky k človeku však ľudskú hodnotu (od ktorej sa ľudské práva odvodzujú, respektíve s ktorou sa nerozlučne spájajú) musí táto teológia formulovať inak. Kalvinizmus hovorí o dvoch druhoch Božej lásky k ľuďom – (1) o láske, ktorá sa prejavuje vo výkupnom Kristovom čine a vzťahuje sa len na vyvolených, a (2) o láske, ktorá sa týka všetkých ľudí (teda i nevyvolených) a predstavuje dar pozemského (časného) života a všetkého dobrého, čo s ním súvisí (vzduchu na dýchanie, jedla na prežitie, vzťahov a pod.).¹⁵⁴ Ľudské práva

¹⁴⁹ SCHREINER, T. I, 2 Peter, Jude. *The New American Commentary*. Nashville: B&H Publishing, 2003, s. 331.

¹⁵⁰ ESCOBEDO III., S. What about 2 Peter 2:1? [online]; „James White, 2 Peter 2:1, Christ Did Not Die For The False Prophets!“ [online].

¹⁵¹ MacARTHUR, J. *NASB MacArthur Study Bible*. Nashville: Thomas Nelson, 2006, s. 1925; GRUDEM, W. A. *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*. Grand Rapids: Zondervan, 2009, s. 600. MacArthur argumentuje, že Petrovi ide len o pripodobnenie Krista k pánovi (majiteľovi otroka) a falošných učiteľov k otrokom, ktorí majú morálnu povinnosť poslúchať svojho pána (Krista tu zrejme chápe ako majiteľa všetkých ľudí). Takéto chápanie sa snaží obísť výraz *kúpiť*, ktorý v Novej zmluve vždy odkazuje na *vykúpenie*, pokiaľ sa vzťahuje na ľudí. Grudemov výklad sa zas zameriava na výraz *ich* a tvrdí, že nejde o vykúpenie falošných učiteľov, ale o vyslobodenie židovského národa z Egypta. Grudemovo čítanie je však v kontexte Petrovho vyjadrenia veľmi neprirodzené.

¹⁵² K tomu pozri: TURČAN, M. On Universal Redemption in 2 Peter 2:1. In *Communio viatorum*, 2022 (roč. 64), č. 1, s. 37-52.

¹⁵³ Moltmann podotýka, že práve kalvínske myslenie otvorilo dvere demokracii, pretože sa vzbúrilo voči zbožšťovaniu štátu a že reformované cirkvi vo Francúzsku, Holandsku, Anglicku a Amerike patrili medzi prvé, ktoré podporovali myšlienku ľudských a demokratických občianskych práv, zatiaľ čo evanjelické štátne cirkvi na kontinente sa k tejto myšlienke stavali dlhšiu dobu zdržanlivo. (MOLTMANN, J. *Ethics of Hope*. Minneapolis: Fortress Press, 2012, s. 24 a 225).

¹⁵⁴ CALVIN, J. *Sermons on Galatians* [online]; k tomu pozri tiež: MYERS, A. John Calvin on God's Love [online]. Evanjelikálny filozof Jerry Walls však namieta, že by nešlo o skutočnú lásku. Sám Ježiš totiž v Lk 9,25 hovorí, že človeku nič neosoží, hoci by aj získal celý svet, no seba samého by stratil. („Jerry Walls: Whats Wrong With Calvinism, Part 2“ [online]; k tomu pozri tiež: WALLS,

vychádzajúce z hodnoty človeka teda možno z kalvínskej perspektívy zdôvodniť len týmto druhým druhom lásky. Prípadne možno uvažovať o tom, že z hľadiska otázky vykúpenia sa pri vymedzení ľudskej hodnoty a z nej vyvierajúcich práv možno zaštitovať epistemickou neistotou o reálnej veľkosti a tvare množiny vyvolených. Nekalvínske východisko v zdôvodnení univerzálnej hodnoty človeka sa každopádne rysuje ako hlbšie, pretože počíta s principiálnou šancou každého na večný život, čiže s rovnakou hodnotou všetkých ľudí ako spôsobilých kandidátov Božieho kráľovstva.

2.3 Pojem ľudskej dôstojnosti

V predchádzajúcich dvoch statiach som teologicky zdôvodnil hodnotu človeka, ktorá predstavuje nutný predpoklad existencie jeho práv. K teologickému zdôvodneniu samotného pojmu ľudských práv sa však žiada uviesť ešte čosi viac. Pojem hodnoty totiž sám osebe existenciu práv (či už morálnych alebo legálnych) nezaručuje. V juristickej oblasti to ilustruje aj známe konštatovanie Ústavného súdu SR, že plod (ľudský život pred narodením) je ústavnou *hodnotou*, a nedisponuje *právom* na život.¹⁵⁵ Bez ohľadu na to, či sa s predmetným súdnym rozhodnutím stotožňujeme alebo nie,¹⁵⁶ treba akceptovať pojmový rozdiel medzi *hodnotou* a dispozíciou *právami* (akokoľvek úzko môže byť pojem práv naviazaný na pojem hodnoty). Preto je potrebné, aby som teologické zdôvodnenie ľudských práv ešte trochu rozviedol.

V novodobých dejinách je základným pojmom, od ktorého sa ľudské práva bezprostredne odvodzujú, pojem *ľudskej dôstojnosti*.¹⁵⁷ Český filozof Miroslav Vacura

J. L. *Does God Love Everyone? The Heart of What's Going Wrong with Calvinism*. Eugene: Cascade Books, 2016).

¹⁵⁵ Nález Ústavného súdu SR zo dňa 4.12.2007, sp. zn. PL. ÚS 12/01.

¹⁵⁶ Kritiku predmetného rozhodnutia vyjadrujú, pochopiteľne, predovšetkým konzervatívci, pričom niektorí z nich kritizujú aj znejasnenie samotného pojmu *právo na život*. Napríklad právny filozof Martin Luterán na margo daného nálezu uvádza: „*Nové chápanie práva na život nedokáže povedať o obsahu práva na život takmer nič isté, keďže to, čo v konkrétnom prípade právo na život znamená, bude vždy závisieť od iných princípov a hodnôt, s ktorými sa ocitne v konflikte. Toto je logický záver chápania práva na život ako princípu optimalizácie, ktoré predostrel nemecký právny filozof Robert Alexy a prijal slovenský ústavný súd. Nevravím, že súd má odvahu dotiahnuť svoje úvahy do tohto logického záveru. Aspoň zatiaľ nie, ale svojimi úvahami v posudzovanom rozhodnutí pripravil pôdu k tomu, aby právo na život postupne strácalo obsah.*“ (LUTERÁN, M. Majú Slováci právo na život? In LUTERÁN, M. – BARTHO, B. – DANIŠKA, P. – CHROMÍK, A. *Ako chrániť život*. Rovinka: Inštitút pre ľudské práva a rodinnú politiku, 2014, s. 19).

¹⁵⁷ „*Na to, aby mohli ľudia medzi sebou uzatvárať platné a spoľahlivé dohody, aby si navzájom mohli dávať prísluby, aby sa sami pre seba i spoločne usilovali nájsť a stanoviť normatívne mantinely, na to všetko je potrebné, aby človek rešpektoval sám seba i každého iného človeka ako subjekt možnej zodpovednosti. Tento základný postoj vyjadruje pojem ľudskej dôstojnosti. V tom tkvie jeho axiomatický význam pre všetky oblasti normatívnosti – od morálky jednotlivca cez etnickú tradíciu konkrétnej spoločnosti až po demokratický ústavný systém a medzinárodné právo.*“

uvádza, že pojem ľudskej dôstojnosti je relatívne nový a že nahradil predtým zaužívaný pojem cti. Podotýka, že zatiaľ čo pojem cti ako premoderný súvisel s hierarchickým usporiadaním spoločnosti, pojem ľudskej dôstojnosti sa vzťahuje k esenciálnemu človečenstvu zbavenému všetkých sociálnych rolí a noriem a práve toto oslobodené ľudské ja, ktoré stojí mimo všetkých biologických a spoločenských rozdielov, je nositeľom nescudziteľných ľudských práv.¹⁵⁸ Vacura však zároveň upozorňuje, že takéto rozlišovanie pojmov dôstojnosti a cti je dnes problematické, pretože pojem dôstojnosti je v bežnom použití spojený s predstavou možnosti jej získania i straty (napríklad mladí ľudia sa snažia si svoju dôstojnosť vydobýť, niektorí ľudia ju vraj strácajú a pod.), a ak má byť ľudská dôstojnosť základom nescudziteľných práv človeka, potom musí byť čímisi, s čím sa človek rodí a čo nemožno stratiť. Tento rozpor sa dá podľa Vacuru riešiť uvedomením si skutočnosti, že bežný význam slova *dôstojnosť* v sebe ešte stále nesie významové nánosy pojmu *cti*, teda čohosi, čo sa vzťahuje k hierarchickej pozícii človeka v sociálnej štruktúre.¹⁵⁹

Pri pohľade do Písma vidíme, že Slovenské preklady Starej zmluvy používajú na niektorých miestach podstatné meno *dôstojnosť* alebo prídavné meno *dôstojný* či

*Rešpektovanie ľudskej dôstojnosti teda nie je morálna hodnota medzi inými hodnotami, nie je to právna norma medzi inými právnymi normami, ani právny záujem medzi právnymi záujmami, ani to nie je základné právo medzi inými základnými právami. Rešpektovanie ľudskej dôstojnosti má principiálne iné postavenie ako všetky ostatné hodnoty, normy, právne záujmy a nároky, lebo predstavuje ich bezpodmienečné východisko. Je základným predpokladom normatívnych záväzkov a zároveň posledným referenčným bodom morálnych a právnych argumentov. Rešpektovanie ľudskej dôstojnosti, z ktorého vychádza celé pole normatívnych záväzkov, nachádza výslovnú morálnu a právnu akceptáciu v tých základných právach, ktoré platia rovnako pre všetkých ľudí, a preto sa nazývajú ľudskými právami. V tom spočíva špecifikum vzťahu medzi ľudskou dôstojnosťou a ľudskými právami [...].“ (BIELEFELDT, H. Univerzálnosť a rovnosť. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 189-190). Polemika sa môže viesť ohľadom spôsobu (a obsahu), (s) akým sa ľudské práva z ľudskej dôstojnosti odvodzujú. Christoph Menke uvádza, že, hoci súvislosť medzi ľudskou dôstojnosťou a ľudskými právami sa „často chápala tak, že ľudská dôstojnosť tvorí ‚fundament‘ ľudských práv,“ vzťah medzi oboma pojmami „je v pojme dedukcie chápaný obsahovo príúzkou a štruktúralne príliš voľne. Obsahovo je príúzkou preto, lebo predpokladá, že v myšlienke ľudskej dôstojnosti bude obsiahnuté všetko, čo sa následne už iba zakotví v katalógu ľudských práv v rámci jednotlivých ustanovení a aspektov. Ľudská dôstojnosť však označuje iba všeobecné normatívne hľadisko, nie dôvod odvodzovania ľudských práv. Akceptovanie ľudskej dôstojnosti však neznamená nič iné ako prihlásenie sa k myšlienke ľudských práv.“ (MENKE, CH. Ľudská dôstojnosť. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 171-172). Zastávam názor, že bez ohľadu na to, aký úzky či voľný je súvis medzi uvedenými pojmami, dôležité je, že z neho vyplýva skutočnosť, že bytosť, ktorá má ľudskú dôstojnosť, má aj ľudské práva.*

¹⁵⁸ Robí tak s odvolaním sa na P. Bergera.

¹⁵⁹ VACURA, M. Problém založení a legitimizace lidských práv. In *Filozofia*, 2020 (roč. 75), č. 7, s. 520-522.

príslovku *dôstojne* ako náhradu hebrejských slov *hadar* (Ž 8,6; 21,6; 45,4-5; 96,6; Prís 31,25; Iz 53,2), *seet* (Gn 49,3; Jób 13,11), *nedibah* (Jób 30,15), *gobah* (Jób 40,10), *kábód* (Kaz 10,1; Oz 4,7), *gedullah* (Ž 71,21), *hód* (Nm 27,20; 1Krn 29,11.25), *jaré* (Sdc 13,6) a *zebul* (2Krn 6,2). V prípade Novej zmluvy slovom *dôstojnosť* či *dôstojný* alebo *dôstojne* prekladajú zas grécke výrazy *axiós* (Ef 4,1; 1Tes 2,12), *semnos* (Flp 4,8; 1Tim 3,8.11; Tít 2,2), respektíve *semnotés* (Tít 2,7), *diaforos* (Heb 1,4; 8,6), *entimos* (Lk 14,8) a prípadne *arché* (Júd 6).

Práve uvedené snád aspoň čiastočne potvrdzuje Vacurovu tézu o významovom nánose pojmu cti v pojme dôstojnosti aj v súčasnom slovenskom jazyku. Všimnime si napríklad slovenský pravoslávny preklad textu Lk 14,8: „*Ked' tá niekto pozve na svadbu, nesadaj si na prvé miesto, aby medzi pozvanými nebol niekto dôstojnejší, ako si ty.*“ Zjavne tu ide o použitie slova *dôstojnejší* vo význame cti, teda niečej pozície v hierarchickej štruktúre spoločnosti.¹⁶⁰

Túto skutočnosť však možno vysvetliť aj inak. Viacerí autori totiž rozlišujú medzi *vlastným* a *ašpiračným* pojmom dôstojnosti. Vlastná (alebo vnútorná) dôstojnosť je neodňateľná a človek sa s ňou rodí. Ašpiračná dôstojnosť naopak súvisí s rešpektom, ktorý si človek získal, respektíve s jeho charakterom (možno ju preto pokladať za cnosť) alebo s hierarchickou pozíciou, ktorú si vydobyl (prípadne i s etiketou – so spôsobmi, akými sa človek správa vzhľadom na určitú kultúru).¹⁶¹ Pojem dôstojnosti je

¹⁶⁰ Vladimír Seiler a Božena Seilerová hovoria o tzv. *rolovej dôstojnosti* (SEILER, V. – SEILEROVÁ, B. *Ludská dôstojnosť – axióma ľudských práv*. Bratislava: Vladimír Seiler a Božena Seilerová, 2010, s. 13 a n.).

¹⁶¹ Pozri napríklad: SCHROEDER, D. – BANI-SADR, A.-H. *Dignity in the 21st Century: Middle East and West*. Cham: Springer, 2017, s. 9-64. Seilerovci, ktorí hovoria o *rolovej dôstojnosti* a o *univerzálnej (metafyzickej) ľudskej dôstojnosti* (ide v podstate o *ašpiračný* a *vlastný* pojem dôstojnosti) uvádzajú, že „*z hľadiska kryštalizácie pojmu ľudskej dôstojnosti je osobitne dôležité, že už v ranom judaizme, rigorózne najmä v kresťanstve, došlo k rozlíšeniu medzi rolovým pojmom dôstojnosti človeka a pojmom ľudskej dôstojnosti. Pojem ľudskej dôstojnosti sa v kresťanstve ocitol v poli mravných konotácií, mravnosti interpretovanej univerzalisticky, keďže onticky univerzálny je tvorca tejto mravnosti.*“ (SEILER, V. – SEILEROVÁ, B. *Ludská dôstojnosť – axióma ľudských práv*. Bratislava: Vladimír Seiler a Božena Seilerová, 2010, s. 28). Pri *ašpiračnej* dôstojnosti však nemusí ísť len o sociálnu dimenziu (t. j. o to, ako na jednotlivca v jeho aktuálnej situácii nazerá okolie), ale napríklad aj o to, ako na seba nazerá sám (teda o otázku sebaúcty). Zaujímavú teóriu, ktorá sa snaží pracovať iba s jedným pojmom ľudskej dôstojnosti, dnes prináša austrálska filozofka Suzanne Killmisterová (pozri: KILLMISTER, S. *Dignity: Personal, Social, Human*. In *Philosophical Studies*, 2017 (roč. 174), č. 8, s. 2063-2082 [online]). Nedostatok teórie S. Killmisterovej je však v tom, že ľudskú dôstojnosť pokladá len za sociálny konštrukt. Teologické zdôvodnenie ľudskej dôstojnosti, ktoré podávam nižšie, má s Killmisterovej prístupom čosi spoločné – ideu *priznania, udelenia*. Hovorím totiž tiež prednostne o *priznaní* dôstojnosti človeku. Nie však spoločnosťou, ale Bohom (rozdiel je teda v mojom odkaze na Boha, zatiaľ čo Killmisterová odkazuje na spoločnosť, v dôsledku čoho sa jej prístup stáva vlastne relativistickým).

teda v súčasnom jazyku ambivalentný. Ako však uvádzam nižšie, vnútorná a aspiračná dôstojnosť majú čosi spoločné (sú naviazané na kategóriu *osôb*).¹⁶²

Prostredníctvom uvedených slovenských biblických prekladov možno ďalej ilustrovať aj esenciálnu prepojenosť pojmu *dôstojnosti* (či už aspiračnej alebo vnútornej) s pojmom *hodnoty*. Napríklad v Ef 4,1 (katolícky preklad) a v 1Tes 2,12 (evanjelický preklad) je výrazom *dôstojne* preložené grécke slovo *axiós*, ktoré doslova znamená *hodne* a s ktorým sa spája výraz *axia*, teda *hodnota*. Obdobné platí o výraze *entimos* v už spomínanom texte Lk 14,8, ktorý väčšina slovenských prekladov podáva ako *vzácnny*. Skutočnosť, že ľudská dôstojnosť úzko súvisí s konceptom ľudskej *hodnoty*, je evidentná. Idea dôstojnosti totiž vyjadruje myšlienku určitej *úcty*, *rešpektu*, a mať úctu (či rešpektovať alebo vážiť si) môžeme len k tomu (toho), kto má pre nás hodnotu.

Ukázal som, že pri teologickom zdôvodnení ľudskej hodnoty zohrávajú dôležitú úlohu pojmy *imago Dei* a *vykúpenie*. Zohrávajú ju aj pri zdôvodnení ľudskej dôstojnosti.¹⁶³ Pojem *dôstojnosti* však predstavuje čosi hlbšie než pojem *hodnoty* (no v prípade človeka sa, na druhej strane, rozdiel v týchto pojmoch v podstate stráca; respektíve prinajmenšom ide o spojené nádoby). Hodnotu môže mať pre nás i majetok alebo príroda, nemajú však *dôstojnosť*. O zámku, vojenskom pamätníku, katedrále alebo o horskom masíve síce môžeme teoreticky tiež povedať, že sú *dôstojné*, alebo že sa *dôstojne čnejú*, nejde však o vlastnosť, ktorá by im prináležala *ako veciam*, ale o vlastnosť odvodenú od *osôb* (padlých hrdinov, šľachtica, Stvoriteľa), respektíve o vlastnosť antropomorfne na ne prenesenú z *osôb*, voči ktorým pociťujeme rešpekt (úctu) určitej hĺbky, pred ktorými máme určitú pokoru a pod. Pri dôstojnosti teda ide o duchovnú interpersonálnu kategóriu. Ľudská dôstojnosť predstavuje hodnotu *osôb*¹⁶⁴ *ako subjektov vzťahu* (aktuálneho či pomyselného).

V kontexte ideí *imago Dei* a univerzálneho vykúpenia je z biblickej perspektívy ľudská dôstojnosť výsledkom Božieho postoja k človeku.¹⁶⁵ Každý z nás je vo vzťahu ku

¹⁶² Daniel P. Sulmasy argumentuje, že aspiračný pojem nutne predpokladá vlastný pojem ľudskej dôstojnosti, teda, že len entita, ktorá má vnútornú dôstojnosť, môže mať dôstojnosť v aspiračnom zmysle (SULMASY, D. P. The varieties of human dignity: a logical and conceptual analysis. In *Medicine, Health Care and Philosophy*, 2013 (roč. 16), č. 4, s. 939-941 [online]).

¹⁶³ Ako uvádza Janne Haaland Matlary: „Kresťanským prínosom k pojmu *dôstojnosť*, v súvislosti s tým, čo je na tomto náboženstve vlastne nové, je, že človek bol stvorený na Boží obraz. A to znamená, že všetci ľudia sú si rovní. Aj učenie o vykúpení implikuje, že tí, čo sú v cnostiach slabí alebo ‚málo nadaní‘, majú tú istú dôstojnosť ako všetci ostatní a slabí a chorí sú celkom mimoriadne Božími ‚deťmi‘.“ (HAALAND MATLARY, J. *Ľudské práva ohrozené mocou a relativizmom*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007, s. 110).

¹⁶⁴ Martin Žilínek uvádza, že „*dôstojnosť* je súhrn takých vlastností, ktoré charakterizujú ľudskú osobnosť ako najvyššiu hodnotu.“ (ŽILÍNEK, M. *Európska dimenzia v morálnej kultivácii osobnosti*. Bratislava: Univerzita Komenského, 1999, s. 153).

¹⁶⁵ Slovanmi Ludgera Honnefeldera: „Kto sa v rámci viery považuje za Božie stvorenie či dokonca za obraz Boží a za adresáta Božej spásy, ten je presvedčený, že za svoju dôstojnosť spočívajúcu vo

každému v pozícii Božieho obrazu¹⁶⁶ a tiež v pozícii človeka, za ktorého zomrel Boží Syn, teda v pozícii Bohom milovaného vo svojej jedinečnosti a osobitosti (čo znamená, že ide o *vzťah* určitej hĺbky), a tieto skutočnosti majú byť v medziludských vzťahoch morálne zohľadnené.¹⁶⁷ Zlé zaobchádzanie s človekom v biblickej perspektíve znamená rovnako zlý postoj voči Bohu. V Prís 14,31 sa napríklad uvádza (evanjelický preklad): „Kto utláča slabého, tupí jeho Tvorcu, ctí Ho však, kto sa zmilúva nad chudobným.“ Podobnú myšlienku nachádzame v Prís 17,5: „Kto si robí posmech z bedára, rúha sa jeho Tvorcovi.“ Ideu principiálnej rovnosti ľudí bez ohľadu na ich sociálny status obsahuje i Prís 22,2: „Boháč a bedár sa v niečom stretajú: obaja sú dielom Hospodina.“ Biblická múdrosť nás teda upozorňuje na prepojenosť nášho postoja k blížnemu s našim postojom k Bohu, čím nám pripomína skutočnosť Božieho vzťahu k človeku, ktorého stvoril (a neskôr aj vykúpil).

*vlastníctve rozumu a slobody napokon nevďačí ničomu inému než uznaniu Bohom. [...] Byť Božím stvorením implikuje uznanie, ktoré človeka prepúšťa do samostatnosti a slobody. Toto uznanie predstavuje vzťah závislosti, ktorá mu zasa dáva nezávislosť od všetkého ostatného [...]. Dôstojnosť zažívame ako darované, ale pôvodné vlastníctvo, a to nezávisle od úcty ostatných; nezávisle od osobitných zásluh či spoločenského postavenia.“ (HONNEFELDER, L. Teologická a metafyzická argumentácia ľudských práv. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 206).*

¹⁶⁶ Alain de Benoist uvádza, že „[...] bližní není v křesťanství milován proto, kým je, nýbrž proto, že je tvorem Božím. Jinými slovy není milován kvůli něčemu, co by ho fundamentálně odlišovalo od jiných lidí, nýbrž právě kvůli tomu, co má s ostatními lidmi společné (tj. skutečnost, že byl stvořen Bohem). [...] Křesťanský univerzalismus ve své neohraničenosti obsahuje sémé celého pozdějšího vývoje ideje fundamentální rovnosti. Agapé předznamenává moderní ideál praktické univerzální benevolence: s každou lidskou bytostí by se mělo nakládat se stejnou úctou, na niž mají lidé právo na základě své stejné důstojnosti.“ (BENOIST, A. de. *Za horizontem lidských práv*. Zvolen: Sol Noctis, 2019, s. 32-33). Ďalej dodáva, že „v biblické tradici má dôstojnosť konkrétnej význam: pozdvihuje človeka nad zbytek stvoreného sveta, pripisuje mu výjimečný status. [...] Rovnež má i egalitársky význam, neboť žádný člověk nemůže být považován za více nebo méně hodnotného, než je jiný člověk. [...] Tato rovnost se klade do vztahu s existencí jediného Boha: všichni lidé jsou ‚bratry‘, protože mají stejného Otce (Malachiáš 2, 10) a protože byli stvořeni k obrazu Božímu (Genesis 9, 6).“ (Tamtiež, s. 60).

¹⁶⁷ Teologické zdôvodnenie ľudskej dôstojnosti je teda vlastne rovnaké ako teologické zdôvodnenie hodnoty človeka. Tým je zároveň (teologicky) vyriešený problém našej nerovnakosti, na ktorý poukazyval napr. už Nietzsche – že rovnosť ľudí (a teda aj idea univerzálnych ľudských práv) je len ilúziou, pretože ako jednotlivci sme navzájom výrazne odlišní (pozri napríklad: NIETZSCHE, F. *Genealogie morálky*. Praha: OIKOYMENH, 2019, s. 34-36; pozri tiež: WILSON, J. Nietzsche and equality. In von TEVENAR, G. (ed.). Oxford: Peter Lang, 2007, s. 211-231 [online]). Slovy Heleny Hrehovej: „Dôstojnosť poukazuje na osobnú veľkosť každého človeka, ktorej základom je rovnaký východiskový bod: človek vyšiel od Boha a k Bohu sa vracia. Boh je jeho večným cieľom. Každá osoba je v tomto zmysle (bez ohľadu na vek, pohlavie, sociálnu kondíciu, ideologickú pozíciu) nositeľkou tých istých neodvolateľných hodnôt, ako aj subjektom neodvolateľných prirodzených práv.“ (HREHOVÁ, H. *Etika – sociálne vzťahy – spoločnosť*. Bratislava: Veda, 2005, s. 183).

Z tohto hľadiska teda nie je pravdou, že by idea ľudskej dôstojnosti bola výsostne modernou ideou. Modernou je len ako zdroj univerzálnych ľudských práv rozpoznaných medzinárodným spoločenstvom (čo je, napokon, i kontext, v ktorom Vacura o modernom charaktere idey ľudskej dôstojnosti hovorí).¹⁶⁸

Možno teda povedať, že s ideou ľudskej dôstojnosti ako čohosi, čo vzbudzuje *rešpekt osoby*, ako odrazu našej *hodnoty* (a sekundárne, čiastočne anachronicky, i ako zdroja našich *práv* – morálne legitímnych záujmov, ktoré sú ostatní povinní zohľadňovať)¹⁶⁹ sa možno zaoberať už v kontextoch skorších dôb, než sú moderna a postmoderna. Nie je pritom podstatné, či Biblia obsahuje nejaký explicitný výraz, ktorý by bol prekladom nášho pojmu ľudskej dôstojnosti, ale skôr to, či tento pojem v Biblii nájdeme prítomný aspoň implicitne. Ako už som uviedol, zastávam názor, že implicitne je zahrnutý v pojme *imago Dei* a tiež v koncepte univerzálneho vykúpenia (naša dôstojnosť je nám z tejto perspektívy stvorením daná a vykúpením potvrdená, respektíve znovu priznaná).

Biblia síce predstavuje určitý odraz doby svojho vzniku a možno v nej nájsť inštitúty, ktoré sú z dnešného hľadiska neakceptovateľné (otroctvo, telesné tresty,

¹⁶⁸ Tiež je vhodné podotknúť, že v morálnom i právnom myslení historicky dominoval prístup založený na povinnostiach, nie na právach. Staroveké kultúry sa nepýtali na *práva* (nároky) jednotlivca, ale na jeho *povinnosti* (záväzky). Z hľadiska etiky je dnes rozdiel medzi dôrazom na práva verzus na povinnosti dôležitý najmä pre altruistov, ktorí odmietajú tézu prevoditeľnosti povinností na práva. Tvrdia, že všetci máme voči sebe navzájom len záväzky (povinnosti), a že nikto z nás nemá voči druhým nároky (práva). Domnievam sa, že aj keď budeme počítat s prevoditeľnosťou povinností na práva a naopak (hoci táto prevoditeľnosť nemusí nutne platiť pri všetkých právach a povinnostiach), praktický význam rozdielu medzi prioritou práv pred povinnosťami či povinnosťami pred právami spočínie viac-menej „len“ v hodnote morálnej sebakritickosti a pocite osobnej zodpovednosti voči jednotlivcom a/alebo spoločenstvu (pričom netvrdím, že ide o nepodstatnú dimenziu). V teoretickej rovine sa, každopádne, kloním k záveru, že z hľadiska kresťanskej etiky sú v ultimátnom zmysle morálne práva jedným dôsledkom morálnych povinností druhých, a nie naopak (že by boli povinnosti jedným dôsledkom práv druhých); platí teda principiálna priorita povinností pred právami.

¹⁶⁹ Právna teoretička Nadežda Vaculíková podotýka, že „v právnickej literatúre je hodnota ľudskej dôstojnosti spravidla spojená s osobnými právami, ktoré majú podporovať rozvoj individuálnych vlastností, schopností a úsilie človeka. Takýmito osobnými ústavnými právami sú napr.: nedotknuteľnosť osoby, nedotknuteľnosť obydlia, listové tajomstvo, a pod. Individuálnosť osobnosti človeka charakterizuje okrem iného ucelenosť, osobitosť, autonómnosť, neopakovateľnosť, tvorivosť. Individuálny charakter subjektívnych práv podmieňuje nielen účasť v konkrétnom právnom vzťahu, ale aj dôsledok biologickej osobitosti ľudského organizmu a dôsledok špecifických osobitostí rozvoja jednotlivca. Preto právo, ktoré uznáva hodnotu ľudskej dôstojnosti, zakotvuje pre jednotlivca veľký okruh osobných práv a ich ochranu garantuje vo verejnoprávných a súkromnoprávných normách jednotlivých pozitívnych právnych odvetviach. Dôstojnosť človeka a jej garancia v objektívnom práve ako základná ľudskoprávna hodnota je jadrom ľudskej existencie.“ (VACULÍKOVÁ, N. Hodnota ľudskej dôstojnosti v práve. In *Bratislavské právnické fórum 2013: Postmoderný štát a sociálna spravodlivosť*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2013, s. 1944).

postavenie žien a i.), no v jej naratívnych, poetických i právnych textoch možno v pozadí badať práve, kantovským jazykom povedané, ideu dôstojnosti človeka ako *cieľa* ľudského konania.¹⁷⁰ Možno poukázať na Desatoro i na niektoré ustanovenia Mojžišovho zákona. Známe je Ježišovo i Pavlovo zhrnutie Desatora do dvoch prikázaní lásky (Mt 22,37-39; Rim 13,9 a Ga 5,14). Ustanovenie Lv 19,18, z ktorého tu Ježiš i Pavol pri druhej doske Desatora vychádzajú (*milovať budeš svojho bližneho ako seba samého*) som už zmienil v súvislosti s hodnotou človeka. Pojem *blížny* bol najprv v starovekom židovskom prostredí vzťahovaný len na súkmeňovca (Izraelitu), Ježiš i Pavol ho však viditeľne univerzalizujú.¹⁷¹ Úcta k rodičom, zákaz vraždy, cudzoložstva, krádeže, krivého svedectva a závidia sú teda odrazom dôstojnosti bližneho. Uviedol som, že Mojžišov zákon obsahuje niektoré ustanovenia, ktoré sú z dnešného uhla pohľadu neakceptovateľné, príkladom čoho môže byť otázka postavenia žien, inštitút otroctva či telesné trestanie. Vo všetkých týchto prípadoch si však možno zároveň všimnúť určité hranice daných inštitútov, na ktoré možno nazerať práve ako na odraz idey ľudskej dôstojnosti, ktorá aspoň čiastočne obmedzuje danú dobovú prax.

V súvislosti s postavením žien treba pripomenúť ustanovenia, ktoré ich chránili pred zneužívaním, znevažovaním a pod., či už išlo o slobodné ženy (ochrana pred zneuctením; Dt 22,27; Ex 22,15-16), o vydaté ženy (ochrana pred falošným osočením z nevery; Dt 22,13-21), o vdovy (sociálna ochrana; Nm 30,10; Dt 24,17) alebo o slúžky (ochrana pred neúctivým zaobchádzaním; Ex 21,8).

V súvislosti s inštitútom otroctva treba poznamenať, že v porovnaní s inými starovekými úpravami Mojžišov zákon odmieta redukovať otroka na vec, čo vidno jednak v inštitúte dočasného otroctva (po šiestich rokoch mali byť hebrejskí otroci prepustení na slobodu; Ex 21,2), v zákaze vraždy otroka (čo ukazuje, že otrok je ľudskou bytosťou rovnako ako slobodný človek; Ex 21,20) i v zákaze zmrzačenia otroka (za nenapraviteľnú ujmu na tele spôsobenú vlastným pánom mal byť otrok prepustený na slobodu; Ex 21,26-27).

Otázka zmrzačenia je napokon príhodná i v súvislosti s úpravou telesných trestov, v rámci ktorej možno poukázať na horný limit počtu úderov, ktorý mohol byť

¹⁷⁰ KANT, I. *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004, s. 57. Vladimír Seiler a Božena Seilerová uvádzajú, že v názoroch kresťansky orientovaných filozofov či teológov pokantovskej éry, u ktorých rezonuje Kantovo vymedzenie pojmu ľudskej dôstojnosti, „je východiskovým pojmom ľudská osoba. [...] V pojme osoba zovšeobecnilí niektorí kresťanskí filozofi 20. storočia problematiku pojmu ‚ja‘ v psychológii, navyše, sústredili sa na ontológiu pojmu osoba. Zdôrazňujú v ňom také vlastnosti človeka/osoby, ako sú duchovná jedinečnosť, mravná sloboda ale aj spoločenskosť, vyjadrujúca nevyhnutný vzťah jednej osoby k druhej.“ (SEILER, V. – SEILEROVÁ, B. *Ľudská dôstojnosť – axióma ľudských práv*. Bratislava: Vladimír Seiler a Božena Seilerová, 2010, s. 56). Ako však uvádzam nižšie, Kantova koncepcia je kritizovaná kvôli skutočnosti, že jej dôraz na racionalitu vylučuje niektorých ľudí z okruhu bytostí obdarených dôstojnosťou.

¹⁷¹ Azda najlepšie to vidno v Kristovom podobenstve o milosrdnom Samaritánovi (Lk 10,25-37).

pri palicovaní trestanému uložený. Explicitným zdôvodnením takéhoto limitu je skutočnosť, že by došlo k potupeniu trestaného (Dt 25,3).

Z normatívnych ustanovení Mojžišovho zákona, ktoré sa týkajú trestania, možno za odraz idey ľudskej dôstojnosti v istom zmysle považovať aj ustanovenia o treste smrti. Hoci práve v súvislosti s ideou ľudskej dôstojnosti dnes predstavuje problematika trestu smrti mimoriadne kontroverznú tému, treba poukázať na skutočnosť, že v biblickom kontexte je explicitne spojená s konceptom *imago Dei* (s vyjadrením ľudskej dôstojnosti obetí zločinov a hodnoty ich zmareného života). Prvá implicitná zmienka o inštitúte trestu smrti sa v Biblii nachádza v už spomínanej noachovskej zmluve, ktorá v Gn 9,6 obsahuje výrok: „*Ak niekto preleje krv človeka, nech jeho krv preleje človek, lebo Boh utvoril človeka na Boží obraz.*“ Výrok zaznieva k otcovi všetkých národov (Noachovi) a ukazuje na univerzálnu hodnotu ľudského života (pričom teraz nie je podstatné, či ide o nadčasovú alebo len o dobovú sankciu; teda bez ohľadu na to, či by trest smrti mal alebo nemal mať svoje miesto v živote spoločnosti vo svetle hodnôt Novej zmluvy).¹⁷² Domnievam sa, že tento prístup odzrkadľuje aj ustanovenie Lv 24,17, ktoré trestom smrti stíha bez rozdielu vraždu spáchanú na Izraelitovi i na pohanovi.¹⁷³

Z textov Novej zmluvy by v súvislosti s ľudskou dôstojnosťou bolo možné citovať mnoho výrokov o už rozoberanom univerzalizme spásy. Okrem toho možno poukázať na výroky apoštolov o *prosópolempsii* (uprednostňovaní), konkrétne na vyjadrenie myšlienky, že Boh *nehľadá na osobu*, respektíve že *nikomu nenadržza, nikoho neuprednostňuje* (čiže nezohľadňuje vonkajšie kritériá, akými sú národnosť, bohatstvo, krása, spoločenský status a pod.), a to predovšetkým, pokiaľ ide o spásu. Odkázať tu možno na Sk 10,34; Rim 2,11; Ga 2,6; Ef 6,9 a Kol 3,25; prípadne i na Jk 2. V daných súvislostiach možno na záver tejto state citovať slová novozmluvného biblistu Františka Ábela, ktorý uvádza: „*Božia spása má univerzálny rozmer. Je adresovaná človeku ako bytosti stvorenej na Boží obraz (Gn 1,27). Nesmie jej preto stáť v ceste nič, čo je iba partikulárne, žiadna tradícia, či už kultúrna, alebo náboženská.*“¹⁷⁴ A práve táto skutočnosť je pri vymedzení ľudskej hodnoty a dôstojnosti v kresťanskej perspektíve podstatná. Jej význam sa ukáže i v nasledovných kapitolách tejto monografie.

¹⁷² K tomu pozri napríklad: TURČAN, M. K etike trestu smrti. In *Cirkevné listy*, 2019 (roč. 143), č. 3, s. 6-15. Možno poznamenať, že podľa niektorých výkladov nemožno ani z Gn 9,6 vyvodit' myšlienku Božieho ustanovenia trestu smrti. Napríklad Ville Suutarinen poukazuje na možnosť preložit' vyjadrenie *nech jeho krv preleje človek*, ako *jeho krv bude preliata za človeka*, pričom z takéhoto prekladu nie je zrejmy vykonávateľ odplaty (môže ním byt' Hospodin?). (K tomu pozri: SUUTARINEN, V. *The Abolishment of Capital Punishment: Genesis 9:6 and the Covenant of God's Authority and Omniscience*, 2019 [online]).

¹⁷³ Hovorí o *človeku* – hebr. *adam*, čo je rovnaký výraz, aký sa objavuje v Gn 9,6.

¹⁷⁴ ÁBEL, F. *Z Galiley do Galiley: Univerzalizmus spásy v kontexte Jn 1-4*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2011 s. 243.

3

TEOLOGICKY O NIEKTORÝCH FILOZOFICKO-PRÁVNÝCH TÉMACH

3.1 Je mysliteľný kresťanský juspozitivismus?

Ako už som uviedol, pojem *právneho pozitivizmu* je viacvrstvový, respektíve viacvýznamový. V tejto stati si chcem všimnúť len jeden jeho aspekt (v podstate ten základný), ktorý vystihuje téza, že morálna kvalita zákonov (štátom tvoreného práva) nemá vplyv na ich platnosť. V súvislosti s našou témou mi pôjde o otázku chápania ľudských práv ako čisto pozitívnoprávneho inštitútu. V zásade ide o problém tzv. *spojovacej a rozdeľujúcej tézy*, ako ho nazýva významný nemecký právny filozof Robert Alexy.¹⁷⁵ Nepozitivistické prístupy (najmä prirodzenoprávne) pojem práva spájajú s morálkou v tom zmysle, že nemorálne právo (respektíve v duchu tzv. Radbruchovej formuly len *radikálne nemorálne právo*)¹⁷⁶ pokladajú za neplatné, zatiaľ čo právno-pozitivistické prístupy považujú morálku za pojem, ktorý je pre definíciu práva a jeho platnosť v zásade irelevantný.

Ako na túto tému nazrieť teologicky? Biblia sa, samozrejme, nezaobrá filozoficko-právnymi otázkami. Avšak o práve hovorí. V prekladoch Starej zmluvy sa výraz *právo* používa ako ekvivalent hebrejského slova *mišpát*.¹⁷⁷ Pomerne bežným je pritom starozmluvné spojenie *právo a spravodlivosť* (hebr. *mišpát úcedákáh*), respektíve *vysluhovanie práva a spravodlivosti* (*ásá mišpát úcedákáh* – napríklad 2Sam 8,15; 1Krl 10,9; 1Krn 18,14; 2Krn 9,8; Prís 21,3).¹⁷⁸ V poetických textoch sa zdôrazňuje, že Hospodin miluje spravodlivosť a právo (Ž 33,5) a opakuje sa tu téza, že *právo a spravodlivosť sú základom Božej vlády* (Ž 89,15 a 97,2). V Novej zmluve sa o objektívnom práve v zásade explicitne nehovorí.¹⁷⁹ Výnimkou je snáď len Mt 12,18, kde evanjelista cituje Iz 42,1. Daný text hovorí o *vysluhovaní práva* a grécky výraz *krisis* (*súd*) je tu prekladom hebrejského *mišpát*.

Časté biblické prepojenie pojmov práva a spravodlivosti a naviazanie daných pojmov na Boží charakter a Božiu vôľu, ako aj na účel práva v spoločnosti (i na

¹⁷⁵ ALEXY, R. *Pojem a platnosť práva*. Bratislava: Kalligram, 2009, s. 42 a n.

¹⁷⁶ RADBRUCH, G. *O napětí mezi účely práva*. Praha: Wolters Kluwer, 2012, s. 130-131.

¹⁷⁷ Tento výraz znamená vo svojom primárnom význame *súd, rozsudok*. V Starej zmluve sa nachádza viac než štyristodvadsať krát.

¹⁷⁸ Mimochodom, toto spojenie dnes používajú aj ústavné sudy.

¹⁷⁹ Spomína sa tu len pojem *práv*. Používa sa preň grécky výraz *exousia* (k tomu pozri napríklad: TURČAN, M. Poznámka o slove ‚právo‘ v prológu Jánovho evanjelia. In *ProJustice* [online]).

samotný účel politického zriadenia),¹⁸⁰ ako ich podáva Biblia, vedú k záveru, že pojem morálky je vlastne z hľadiska Písma s pojmom práva nerozlučne spojený. Môžeme povedať, že je inherentnou súčasťou pojmu práva v širšom zmysle slova (skutočnosť, že v biblických textoch sa hovorí o práve a spravodlivosti neznamena, že pojem práva treba od pojmu spravodlivosti odlišiť; naopak, *mišpát* a *cedákáh* tvoria širší pojem práva, ktoré sa má uplatňovať). Úlohou sudcov je v zmysle biblických textov súdiť *spravodlivo* (Lv 19,15; Dt 1,16). Aj starozmluvní králi majú súdiť spravodlivo a tvoriť a aplikovať i vlastné právne normy s ohľadom na tento princíp (1Krn 10,9; Prís 29,14). To isté platí o aplikácii práva, či už božského alebo ľudského, akýmikoľvek inými orgánmi (Ž 89,2). Zjavne nejde len o nejakú formálnu zákonnú spravodlivosť, ale aj etickú.

Vzťahnuté na našu tému: Teologickou optikou sa žiada vnímať pojem práva ako nadpozitívny. Ľudské práva teda z takejto perspektívy nemôžu byť len výsledkom normotvornej činnosti štátov. Sú objektívnou morálnou kategóriou. Ospravedlňovanie ich porušovania súdmi či inými orgánmi aplikácie práva s odvolaním sa na (defektný) právny poriadok či literu právneho textu je nelegitímne. Sudcovia, ktorí sa v nedemokratických a totalitných systémoch podieľajú na bezpráví tvrdením, že len aplikujú platné právo (či už zo strachu alebo z presvedčenia), sa z teologického hľadiska vlastne spreneverujú svojej Bohom zverenej úlohe.¹⁸¹

Viacerí právni pozitivistí, samozrejme, akceptujú nutnosť aplikovať morálne normy namiesto neľudských zákonov, pričom na téze oddelenosti pojmov práva a morálky zotrávajú. Právny pozitivizmus im teda rozhodne nebráni v praktickom vymedzení sa voči nespravodlivému systému. To znamená, že môžu byť právny pozitivistami a zároveň kresťanmi. Akurát svoj vzdor voči systému neuskutočnia, striktne vzaté, ako *právnicki* (aplikáciou „prirodzenoprávnych noriem“), ale ako *ľudia* (tým, že odmietnu aplikovať „právo“ a aplikujú morálku ako neprávnu kategóriu). Vzhľadom na biblický dôraz na *spravodlivosť* (morálnu kategóriu) pri *vysluhovaní práva* sa, každopádne, z teologickej perspektívy prikláňam skôr k non-pozitivistickému chápaniu práva. Ako už som uviedol, v tejto monografii vychádzam z „prirodzenoprávneho“ poňatia v tom zmysle, že (1) predpokladám spojovaciu tézu (v rámci čoho je pre mňa, samozrejme, osobitne dôležitá idea ľudskej dôstojnosti) a (2) objektívnu možnosť spoznať morálne dobro („zákon vpísaný do srdca“ – Rim 2,14-15), pričom ostatné prirodzenoprávne súvislosti nechávam otvorené.

¹⁸⁰ Pavol v dôležitej pasáži Rim 13,1-7, ku ktorej sa ešte dostanem v kapitole 5 tejto monografie, hovorí o vrchnosti ako o *Božích služobníkoch ustanovených pre dobro*.

¹⁸¹ Ku kritike tohto fenoménu pozri tiež: RADBRUCH, G. *O napětí mezi účely práva*. Praha: Wolters Kluwer, 2012, s. 120 a n.

3.2 Vyžaduje si kresťanská perspektíva existenciu absolútnych práv?

Podstatou rozdielu medzi absolútnymi a relatívnymi právami v druhom z troch už rozobratých zmyslov daných pojmov je skutočnosť, že absolútne práva nepripúšťajú výnimku, zatiaľ čo relatívne práva možno v nevyhnutných prípadoch obmedziť. Ako kľúčové absolútne ľudské práva som uviedol (1) slobodu od mučenia či iného krutého, neludzského alebo ponižujúceho zaobchádzania alebo trestu, (2) právo nebyť uväznený pre neschopnosť splniť dlh, (3) slobodu od otroctva a nevoľníctva, (4) právo na uznanie svojej právnej osobnosti a (5) právo na súdnu a inú právnu ochranu spolu s právom na spravodlivý proces.

Pokiaľ ide o odpoveď na otázku teologickej nutnosti uznania absolútnych ľudských práv, potom s ohľadom na práve uvedené päť práv možno skonštatovať, že kresťanská perspektíva si nepochybne vyžaduje akceptovanie absolútneho charakteru prinajmenšom posledných dvoch z nich – t. j. práva na uznanie svojej právnej osobnosti a práva na súdnu a inú právnu ochranu, respektíve práva na spravodlivý proces. Tieto práva totiž predstavujú kľúčový prvok elementárnej spoločenskej spravodlivosti¹⁸² a sú, samozrejme, vyjadrením skutočnosti, že človek je *osobou*, teda subjektom morálnych a v nadväznosti na to i právnych vzťahov, nie objektom (nerozlučne sa spájajú s ideou ľudskej dôstojnosti). Absolútny charakter posledných dvoch z piatich vyššie menovaných práv je teda (aj) teologicky nepochybný.

Pri prvých troch menovaných absolútnych ľudských právach (teda pri slobode od mučenia či iného krutého, neludzského alebo ponižujúceho zaobchádzania alebo trestu, pri práve nebyť uväzneným pre neschopnosť splniť dlh a pri slobode od otroctva a nevoľníctva) je však situácia trochu zložitejšia. V Starej zmluve totiž tieto práva rozhodne absolútnymi nie sú.

Za súčasť slobody od mučenia či iného krutého, neludzského alebo ponižujúceho zaobchádzania alebo trestu sa aktuálne pokladá napríklad neprípustnosť telesného trestania, nehovoriac o mrzaciach trestoch. Oboje však nachádzame v Mojžišovom zákone. Telesný trest (palicovanie) je, ako už som uviedol, síce v zmysle Dt 25,3 limitovaný maximálnym počtom úderov, ktorý možno trestanému uložiť, a to práve z dôvodu zabránenia jeho neprimeranému poníženiu (v čom sa nepochybne črtá idea ľudskej dôstojnosti), no ako taký je tento trest principiálne akceptovaný. V prípade žien dokonca Mojžišov zákon pozná mrzaciaci trest odťatia ruky. Ide o jedinú explicitnú mrzaciacu sankciu Mojžišovho zákona, ktorá sa má v zmysle Dt 25,11-12 uložiť žene, ktorá by v boji siahla na genitálie protivníka-muža: „*Ak sa medzi sebou pobijú dvaja muži, a ak žena jedného z nich chce vyslobodiť svojho muža z ruky toho, ktorý ho bije, vystrie ruku a chytí ho za prirodzenie, bez milosti jej odsekní ruku!*“ Pre

¹⁸² O práve na spravodlivý proces možno povedať, že jeho obsahom je „*právo na vymožitelnosť práva. Právo samé bez tohto aspektu je mŕtvou literou.*“ (SVÁK, J. *Ochrana ľudských práv v troch zväzkoch. II. zväzok*. Žilina: Eurokódex, 2011, s. 5).

vykladačov je ťažké vysvetliť, prečo je žene zakázané siahať na pohlavný orgán muža pod takým prísny trestom. Viacerí sa domnievajú, že v norme je zamľčaný predpoklad spôsobenia trvalého zranenia muža, ktoré by malo za následok jednak jeho nepłodnosť a jednak tiež *vylúčenie z Hospodinovho zhromaždenia* (Dt 23,1).¹⁸³ Takúto domnienku možno teoreticky podoprieť princípom zákona odplaty (*lex talionis*), v zmysle ktorého má byť za spôsobené zranenie uložený trest, ktorý danému zraneniu nejakým spôsobom *zodpovedá* (Ex 21,24-25; Lv 24,19-20; Dt 19,21). V tomto prípade by, samozrejme, nešlo o priamu aplikáciu zákona odplaty (napokon, ide o ustanovenie, ktoré je vo vzťahu k samotnému zákonu odplaty v pomere *lex specialis – lex generalis*). Keďže ženské pohlavné orgány sú iné ako mužské, išlo by len o akúsi voľnú analógiu, ktorá vyplýva, povedzme, z ducha zákona odplaty, v zmysle ktorého má byť za nenahraditeľnú ujmu spôsobenú nenahraditeľnou ujma (v tomto prípade je to ujma na končatine, ktorou žena uskutočnila „kastáciu“ muža-protivníka). Možno sa však pýtať, ako vôbec vnímať samotnú ideu zákona odplaty. *Lex talionis* je dnes pokladaný za neprípustný nielen z dôvodu potreby monopolizácie výkonu trestov štátom (v záujme poriadku), ale aj z dôvodu jeho nehumánosti (lámať nohy, vyrázať zuby a pod. sa dnes chápe ako barbarské).

Je vhodné všimnúť si, že Ježiš v *Kázni na vrchu* nahrádza zákon odplaty zákonom lásky k nepriateľovi (Mt 5,38-48). Medzi Starou a Novou zmluvou teda možno vidieť určitý posun (napokon, príklad Krista, ktorý na kríži prosí za odpustenie svojim nepriateľom, je rozhodne na vyššej úrovni, než príklad žalmistu, ktorý si žiada ich smrť).¹⁸⁴ Zdá sa, že Božie pôsobenie v príbehoch Písma sa istým spôsobom prispôbuje mentálnemu nastaveniu jednotlivcov či spoločenstiev, ku ktorým Boh prehovára. To však celkom neodstraňuje otázku, prečo Boh do Mojžišovho zákona zahrnul zákon odplaty (hoci už tu ho čiastočne limitoval inštitútom azylových miest) a prečo zakotvil telesné trestanie, respektíve spomínanú mrzačiacu sankciu, ktorá sa môže dokonca javiť ako prísnejšia než ujma, ktorú žena spôsobila mužovi. Túto otázku dnes v kritickom duchu vznášajú viacerí neoateisti.¹⁸⁵ Problém síce možno čiastočne racionalizovať poukazom na dobové reálie, no domnievam sa, že ak chceme byť pri snahe o zodpovedanie tejto otázky poctiví, v konečnom dôsledku nám ostane len odpoveď odkazom na tajomstvo Božej vôle (ktoré, každopádne, z hľadiska kresťanskej nádeje, raz

¹⁸³ K tomu pozri napríklad: TURČAN, M. *Právo a judeo-kresťanská tradícia*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2014, s. 34-35.

¹⁸⁴ THOMPSON, A. *Escape from the Flames*. Nampa: Pacific Press, 2005, s. 53.

¹⁸⁵ Výraznou postavou je v danom ohľade bývalý evanjelikálny kazateľ, súčasný skeptik, Dan Barker, ktorý na základe podnetu Richarda Dawkinsa pred niekoľkými rokmi napísal knihu *God the Most Unpleasant Character in All Fiction* (pozri napríklad jeho polemiku s Martinom Kuhrtom, ktorý v reakcii na jeho knihu napísal knihu *God is Good: Exploring the Character of the Biblical God*: „Dan Barker v Martin Kuhrt: Is the biblical God a malevolent, misogynistic, sadomasochistic bully?“ [online]).

bude odhalené). Stará a Nová zmluva sa teda v tomto zmysle javia ako diskontinuitné, no tvoria dve časti jedného Božieho plánu.

Pokiaľ ide o slobodu od otroctva a právo nebyť uväznený pre neschopnosť splniť dlh, možno poukázať na ustanovenia Ex 21 (i ďalších častí Mojžišovho zákona), ktoré inštitút otroctva explicitne rozoznávajú. Ako som už však uviedol v stati 2.3, Mojžišov zákon preň stanovuje viaceré limity (časové obmedzenie otroctva, zákaz vraždy otroka a zákaz zmrzačenia otroka). Pokiaľ ide o inštitút uväznenia za neschopnosť splniť dlh, tento bol síce v biblických dobách uplatňovaný (Mt 5,25-26; 18,30.34), Mojžišov zákon ho však nepozná. No na druhej strane predpokladá možnosť predaja dlžníka do otroctva, ktorá je v danom ohľade k uväzneniu aspoň čiastočne analogická. Tieto dve absolútne práva teda v Starej zmluve nenachádzame.

Uviedol som však, že už v Mojžišovom zákone, je prítomná idea ľudskej dôstojnosti (čo možno vidieť napríklad už na spomínaných limitoch telesného trestania i na limitoch inštitútu otroctva). Na otázku uznania práve zmienených troch práv ako absolútnych teda treba teologicky odpovedať tak, že vo svetle hodnôt celého Písma (*tota Scriptura*), teda aj Novej zmluvy, (v prípade práva nebyť uväznený pre insolvenziu i vo svetle *účelu trestania*) sa dnes principiálne žiada chápať tieto tri práva ako absolútne,¹⁸⁶ no v rovine morálneho poznania platí, že v rôznych dobách a kultúrach majú ľudia rôzny cit pre ľudskosť a rôzne chápanie (praktickú aplikáciu) idey ľudskej dôstojnosti (napr. telesné tresty neboli v staroveku pokladané za odporujúce ideji ľudskej dôstojnosti a neuvažovalo sa o nich ako o nehumánnych, pokiaľ neprekročili istú mieru). Dnes sme v našich úvahách o ľudskej dôstojnosti a humanite nepochybne ďalej, než boli pôvodní adresáti Mojžišovho zákona. Znamená to však, že je tiež možné, že i niektoré činy, ktoré v súčasnosti pokladáme za akceptovateľné, rozpoznajú budúce generácie ako činy odporujúce humanite a ľudskej dôstojnosti. To ale neznačí morálny nihilizmus (nehovorím o ontologickej rovine ale „len“ o epistemickej rovine, v rámci ktorej sa počíta s možnosťou prehlbovania nadobudnutého morálneho poznania).

Možno teda uzavrieť, že kresťanská perspektíva si vyžaduje uznanie niektorých ľudských práv ako absolútnych, pričom ich konkrétne praktické rozpoznanie je vecou prehlbovania morálneho poznania a kultivácie morálneho cítenia.

3.3 Vystačíme si s negatívnymi právami a povinnosťami?

Spomenul som, že libertariánske chápanie ľudských práv typicky počíta výlučne s ich negatívnym pojmom – uznáva len práva *od niečoho* (teda nie práva *na niečo*) a tomu zodpovedajúce negatívne povinnosti. Pokiaľ ide o biblickú perspektívu, možno poukázať na skutočnosť, že Mojžišov zákon obsahuje viaceré ustanovenia, ktoré

¹⁸⁶ Pripúšťam však, že je ťažké morálne vycítať napríklad zúfalému rodičovi, keď sa z únoscu svojho dieťaťa snaží nejakým drsným spôsobom vypáčiť informácie vedúce k záchrane dieťaťa.

formulujú pozitívne povinnosti jeho adresátov voči druhým (z čoho sa, povedzme, dajú odvodiť pozitívne *práva* druhých). Ako príklad možno spomenúť povinnosť postarať sa o cudzí zblúdený dobytok, kým sa nevráti jeho pán (Dt 22,2), povinnosť pomôcť blížnemu v chudobe a zákaz dávať úžernícky úrok (Lv 25,35-38; čo znamená, že je limitovaná zmluvná autonómia, teda negatívna sloboda) ako aj povinnosť zhotoviť na dome zábradlie, aby z neho niekto nespadol (Dt 22,8). Poukázať možno i na inštitút *jubilejného roka*, počas ktorého sa (povinne) odpúšťali dlhy.¹⁸⁷

Všetko sú to povinnosti, ktoré by dnes libertariáni odmietli ako nespravodlivé obmedzenia negatívnej slobody. Samozrejme, hovoríme o ustanoveniach vydaných v kontexte starozmluvného teokratického systému, nie v kontexte liberálnej demokracie existujúcej dnes, v novozmluvnej ére.¹⁸⁸ Nová zmluva nemá za cieľ formulovať nejakú politickú teológiu ani sociálnu etiku. V jej náznakoch však možno tiež badať ideu pozitívnych sociálno-etických a v nadväznosti na to i zákonných povinností. V pasáži Rim 13,1-7, ktorú si v tejto monografii ešte všimnem, Pavol poukazuje na potrebu platiť dane, pričom povinnosť platiť dane je zjavne *pozitívnu* povinnosťou. Nie všetci libertariáni však majú problém s platením daní. Odmietajú ho len tí najvyhranenejší, ktorí zároveň odmietajú inštitúciu štátu (anarcho-kapitalisti). Ostatní uznávajú ideu minimálneho štátu a tým pádom aj požiadavku platenia (minimálnych) daní, ktorú chápu ako súčasť hypotetickej spoločenskej zmluvy medzi občanmi, ktorí vďaka plateniu daní získavajú od štátu ochranu pred bezprávím.

Na inom mieste som nedávno poukázal na skutočnosť, že z hľadiska rôznych kresťanských etických teórií je akceptovanie určitých pozitívnych povinností a práv nevyhnutné.¹⁸⁹ Ide najmä o povinnosť pomôcť druhému človeku v ohrození života. Túto povinnosť možno vyvodiť z katolíckych prirodzenoprávnych teórií i z protestantských deontologických sociálnych etík, ktoré počítajú s hierarchiou hodnôt

¹⁸⁷ Juraj Bándy uvádza, že „*cieľom jubilejného roka bolo to, aby nik neschudobnel pod určitú hranicu. [...] Dnešným pojmom by sme mohli povedať, že tu šlo o zaistenie životného minima pre každého príslušníka Božieho ľudu. Zo starozmluvnej inštitúcie jubilejného roka nemožno odvodiť požiadavku, aby bohaté priemyselné krajiny odpustili chudobným krajinám tretieho sveta ich dlžoby. Možno však odvodiť požiadavku po požadovaní garancie akéhosi globálneho životného minima. Prvým krokom by mohlo byť stanovenie takéhoto životného minima.*“ (BÁNDY, J. *Teológia Starej zmluvy*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2003, s. 81). Dodáva, že jubilejný rok v zmysle výslovných ustanovení Mojžišovho zákona je dnes, ako taký, neaplikovateľný, „*predsa však treba s lútosťou a pokáním povedať, že cirkev sa neusilovala o uplatnenie zásad jubilejného roka s prihliadnutím na zmenené spoločenské podmienky.*“ (Tamtiež).

¹⁸⁸ K miestu náboženských hodnôt vo verejnom diskurze v dnešnej liberálnej demokracii pozri napríklad: NEŠTINA, M. *Podoby náboženskej argumentácie v liberálnej demokracii*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2017. Túto publikáciu, ako aj ideu liberálnej demokracie, si ešte osobitne všimnem v kapitole 7.

¹⁸⁹ TURČAN, M. Right to Life and Freedom of Choice according to Evictionism: A Christian Critique. In *Communio viatorum*, 2020 (roč. 62), č. 2, s. 184-207.

a ktoré kladú ochranu života vyššie než individuálnu slobodu (ide o deontologické koncepcie založené na teóriách väčšieho dobra a menšieho zla).

Nie všetci libertariáni však pokladajú právo na pomoc v ohrození života za pozitívne právo. Kresťanskí libertariáni obvykle tvrdia, že ak sa niekto ocitne bez svojej viny v situácii, keď je existenčne závislý od druhého, je povinnosťou druhého pomôcť mu. Inak sa dotýčny dopustí porušenia princípu neagresie.¹⁹⁰ Polemika sa teda môže viesť na tému, čo sú to negatívne a pozitívne práva a povinnosti. Osobne sa prikláňam k záveru, že najdôslednejší sú v danom ohľade najradikálnejší libertariáni, t. j. anarcho-kapitalisti (Murray Rothbard, Walter Block a i.), no pripúšťam, že o vymedzení negatívnych práv a povinností možno polemizovať. Z takéhoto hľadiska ostáva otázka nutnosti akceptovania pozitívnych ľudských práv, respektíve otázka vystačenia si s negatívnymi právami záležitosťou konkrétnej etiky a politickej filozofie toho-ktorého hodnotiteľa. Domnievam sa, každopádne, že ak hodnotu ochrany života kladieme na vrchol sociálno-etických hodnôt (k čomu kresťanská perspektíva prinajmenšom nabáda, a to najmä vzhľadom na ideu ľudskej dôstojnosti), potom sa žiada uznať štátom vynútiteľnú povinnosť pomôcť blížnemu aj v situácii, keď sa dotýčny dostane do ohrozenia života vlastnou vinou (keď sa napríklad opije a ostane v mrazoch ležať na ulici).¹⁹¹ Takáto úvaha potom smeruje proti téze o uznaní výlučne negatívnych práv (hoci myšlienku uznania pozitívnych práv, na druhej strane, rozhodne nehodno preťažovať).¹⁹²

¹⁹⁰ Pozri: „Summa of the Pro-life Position“ [online].

¹⁹¹ V týchto súvislostiach možno pripomenúť, že napríklad i Luther interpretuje prikázanie *nezabiješ* aj ako pozitívny príkaz: „[...] *proti tomuto prikázaniu hreší nielen ten, kto zle činí, ale aj ten, kto mohol blížnemu dobre spraviť, poslúžiť, brániť ho, chrániť, varovať, aby sa mu nejaká škoda a ublíženie na tele nestalo, a neurobil to. Keď necháš odísť nahého a mohol by si ho oblieť [sic!], dal si mu zamrznúť. Keď vidíš niekoho hladovať a ho nenasýtiš, dal si mu zomrieť hladom. Tiež, keď vidíš, že niekoho odsúdili na smrť alebo je v podobnom položení a mu nepomôžeš, hoci by si mal na to možnosť a spôsob, zabil si ho. [...] Lebo aj keď si to vlastne nevykonal, ale nechal si blížneho v nešťastí a dal si mu zahynúť, hoci si mu mohol pomôcť. Je to práve tak, ako keby som videl topiaceho sa, ako sa namáha a neurobil by som to. Či by ma celý svet nepokladal za vraha a zločinca?“ (LUTHER, M. Veľký katechizmus. In *Symbolické knihy evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1992, s. 214).*

¹⁹² Eduard Bárány uvádza, že „*téza o neoddeliteľnosti ľudských práv všetkých generácií včítane hospodárskych, sociálnych a kultúrnych je obvyklou súčasťou odborných úvah o ľudských právach. Jej pozoruhodné doktrinálne zdôvodnenie bolo sformulované v rámci analýzy Charty ľudských práv Európskej únie, ktorá: „Predstavuje potvrdenie dvoch centrálnych myšlienok, ktoré pomaly dozreli počas rokov v národnom ústavnóm práve a v medzinárodnom práve ľudských práv, menovite: [...] myšlienky, že všetky práva vyžadujú určitú mieru pozitívnej akcie štátu, takže už nie je viac správne ostro odlišovať medzi právami zahŕňajúcimi negatívnu povinnosť zdržania sa a právomocami zahŕňajúcimi pozitívnu povinnosť konania [...].“ (BÁRÁNY, E. *Pojmy dobrého práva*. Žilina: Eurokódex, 2007, s. 62).*

Prikláňam sa teda k záveru, že z kresťanského hľadiska si s ideou negatívnych práv a povinností nevystačíme.¹⁹³ Zastávam však názor, že s pozitívnymi právami treba zaobchádzať opatrne. Teda, že za morálne opodstatnené práva možno pokladať len relatívne limitovanú množinu práv *na niečo* a že ľudské práva sú predovšetkým právami *od niečoho*.¹⁹⁴

¹⁹³ Tým teoreticky nie je vylúčená taká lockovská politická filozofia či sociálna etika, ktorá nie je dotiahnutá do extrému. Potenciálne akceptovateľné sa teda javia len akési umiernené či hybridné formy tejto názorovej línie. Niektorí teológovia však dnes podporujú klasický liberalizmus vo viac-menej „nezriedenej“ podobe. Zdá sa, že sa k nemu hlási napríklad husitská teologička Věra Vaníčková (VANÍČKOVÁ, V. Právo a svoboda jako výzva k teologické reflexi. In *Theologická revue*, 2018 (roč. 89), č. 3, s. 349-364).

¹⁹⁴ Pavel Dufek uvádza: „[...] *minimalistický přístup k lidským právům disponuje oproti jejich maximalistickým pojetím řadou výhod. Lidským právům zachovává morální náležitost, protože rozlišuje mezi právy, která jsou nezbytná pro vedení ‚minimálně slušného života‘, a právy zajišťujícími ‚pohodlný život‘, v němž jsou kromě základních potřeb naplňovány i nejrůznější zájmy a tužby (wants). Díky svému omezení na tyto základní biologické a sociální potřeby disponuje trans-kulturní srozumitelností, a tudíž i snadnější ospravedlnitelností na straně držitelů práv i povinností: Odpadá tedy například nutnost zdůvodňovat, proč by mělo mezinárodní společenství, bohaté státy atd. povinnost zajišťovat proslulé právo ‚na pravidelnou placenou dovolenou‘. Minimalistický seznam lidských práv má dále přednost praktičnosti, čili ‚efektivního, sociálně zvládnutelného nároku na ostatní‘ [...]: Minimalizuje se tak mimo jiné možnost konfliktu lidských práv nebo situací, kdy není v nich silách realizaci daných práv zajistit (čimž se zároveň lze vyhnout kritice [...], že totiž jsou lidská práva pouhou ‚kouřovou clonou‘ zakrývající ideologické a mocenské zájmy bohatých zemí). Zkrácený seznam konečně umožňuje respektovat politickou autonomii jednotlivých společenství, což [...] je významný a v kosmopolitních teoriích spravedlnosti nezřídka přehlížený princip. Zároveň to znamená, že aktuální seznam lidských práv obsažený v mezinárodních dokumentech je vyjádřením něčeho jiného, totiž konkrétní představy o dobrém lidském životě ve společnosti určitého typu.“ (DUFEK, P. *Úrovně spravedlnosti: Liberalismus, kosmopolitismus a lidská práva*. Brno: Masarykova univerzita, 2010, s. 253-254). Alain de Benoist sa k problému inflácie ľudských práv vyjadruje takto: „Člověk redukovaný na prostý katalog tužeb neustále objevuje své další a další potřeby, jeho práva se tak neustále množí bez toho, že by jimi pronikl skutečný *raison d'être*. Tato inflace práv odpovídá tomu, co Michael J. Sandel nazval ‚procedurální republika‘, a rovněž i posvěcení modly ‚nezávislého individualisty‘ (Fred Siegel). V tomto případě žijeme ve společnosti, která ‚respektuje lidská práva‘, čili ve společnosti, která se rozhodla legitimizovat všechny podoby touhy, ‚uznat‘ všechny možnosti života, všechno, co může být obsahem života, všechny preference a všechny orientace, nezasahují-li do zorného pole žádostivosti jiných? Směřuje-li snad uznání lidských práv k tomu, že se všechny sklony začnou považovat za legitimní, neriskuje tím zbožštění diktatury menšin? Ať to je, jak chce, banalizace práv s sebou přináší i jejich znehodnocení.“ (BENOIST, A. de. *Za horizontem lidských práv*. Zvolen: Sol Noctis, 2019, s. 99-100). Pokiaľ ide o samotnú otázku pozitívnych a negatívnych práv, Benoist uvádza, že „[...] ne všechny sociální služby jsou dělitelné, což znamená, že mají význam pouze v holistickém chápání sociální akce. [...] Liberálové z toho odvozují argument, kterým kritizují sociální práva. Snadno z toho však vyvodíme i opačný závěr: sociální práva už jen proto že jsou sociální, jsou věrohodnější než jakási abstraktní individuální ‚přirozenost‘, zvláště když umožňují vrátit úctu přerozdělovací spravedlnosti.“ (Tamtiež, s. 118). Ako už som každopádne*

uviedol, zastávam názor, že s pozitívnymi právami treba, pokiaľ ide o ich vymedzenie ako ľudských práv, zaobchádzať zdržanlivo. Tým však principiálne nie je vylúčená idea určitého (nerozpínaveho) sociálneho štátu. Zuzana Macková k tejto téme uvádza: „Podstata solidarity, spočívajúca v hľadani vzťahu človeka a spoločnosti ako základný etický a právny princíp každej demokratickej spoločnosti, slúži rozvoju spoločnosti ako celku a, samozrejme, aj rozvoju jednotlivcov a napokon i rozvoju dobrých vzťahov medzi národmi, čo zákonite vedie k udržaniu celosvetového mieru a bezpečnosti. Je však nevyhnutné nájsť správnu mieru solidarity najmä medzigeneračnej, ako aj celospoločenskej, pretože jej prípadná nadmiera spôsobuje nepriaznivé ekonomické i morálne dôsledky.“ (MACKOVÁ, Z. *Princíp solidarity v práve sociálneho zabezpečenia Slovenskej republiky*. Bratislava: Vydavateľské oddelenie Právnickej fakulty UK, 2001, s. 7). Macková je pritom presvedčená, že „slobodná budúcnosť [...] nemôže existovať bez spravodlivosti v rozdeľovaní a bez solidarity.“ (Tamtiež, s. 11).

DRUHÁ ČASŤ

**Teologická perspektíva na vybrané aktuálne problémy
ľudských práv**

4

VÝNIMOČNOST ČLOVEKA?

Jedným zo znakov postmodernity je kritickosť voči antropocentrizmu. Príliš optimistický obraz o človeku a nesúadne uprednostňovanie krátkodobých ľudských záujmov pred prírodou viedli za posledné storočie k viacerým vážnym problémom vrátane ekologickej nestability sveta a utrpenia veľkého počtu cítiacich tvorov. Mnohí si dnes uvedomujú, že s tým treba niečo robiť a volajú po prehodnotení postavenia človeka vo vzťahu k planéte a všetkému, čo sa na nej nachádza.¹⁹⁵ V rámci toho sa možno stretnúť aj s apelom na skoncovanie s antropocentrickou koncepciou ľudských práv a rozšírenie (niektorých) ľudských práv za hranice ľudského druhu.¹⁹⁶

V nasledovných riadkoch si tento aktuálny problém, ktorý v istom zmysle súvisí s podstatou, respektíve vymedzením (ohraničením) ľudských práv, bližšie všimnem. Mojmím cieľom bude teologická kritika myšlienky „zrovnoprávnenia“ zvierat s ľuďmi, ktorú dnes viacerí kritici antropocentrizmu presadzujú.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Svojským spôsobom figuruje v tejto polemike myšlienka práva na priaznivé životné prostredie. „Niektorí kritici považujú ľudské práva za základ antropocentrického svetonázoru, ktorý však má byť práve príčinou zhoršovania životného prostredia; vyjadrujú obavy, že individuálne ľudské právo na životné prostredie by mohlo túto tendenciu ešte zvýrazniť [...]. V ľudskoprávnych kruhoch sa toto hodnotenie vyvracia argumentom, že ľudia nepredstavujú nejakú izolovanú časť v rámci univerza. Potrebujú ochraňovať svet, ktorý ich obklopuje a ktorý je takisto predpokladom rešpektovania, ochraňovania a zabezpečovania základných ľudských práv. Prístup orientovaný na ľudské práva teda zaväzuje aj k trvale udržateľnému využívaniu prirodzeného životného prostredia, aby sa zachovalo aj pre budúce generácie.“ (KÄMPF, A. Životné prostredie. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 352).

¹⁹⁶ Niektorí sa dokonca domnievajú, že najstaršia dochovaná formulácia myšlienky morálnych alebo prirodzených práv „sa nachádza azda v Empedoklovej požiadavke zákazu náboženského obetovania zvierat [...] Tým by sa prvé potenciálne pomenovanie ľudských práv vzťahovalo vlastne na práva zvierat [...]“ (HORN, CH. Antika. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 2). Christoph Horn však dodáva, že sa možno „plauzibilne domnievať, že Empedokles mal na mysli v pozadí teóriu reinkarnácie, teda zákazom zabíjania zvierat mali byť v skutočnosti chránené transmigrované ľudské duše.“ (Tamtiež, s. 2-3).

¹⁹⁷ „Přisuzovat zvláštní hodnotu či práva členům lidského druhu pouze na základě toho, že jsou lidmi,“ píše Elvio Baccarini, „je morální despotismus, jenž se ničím neliší od sexismu, rasismu či etnocentrismu.“ „Máme snad ve zvyku říkat,“ dodává Paola Cavalieriová, „že genetické příbuzenství zakládající příslušnost k rase ospravedlňuje odlišné nakládání s příslušníky vlastní rasy? Negativní odpověď nás přivádí k odmítnutí obrany všelidského humanismu postaveného na příbuzenství.“ (BENOIST, A. de. *Za horizontem lidských práv*. Zvolen: Sol Noctis, 2019, s. 64-65).

4.1 Vplyvné sociálno-etické smery súčasnosti

Začnem stručným poukazom na aktuálne relevantné etické koncepcie. Predmetom mojej pozornosti pritom nebude rovina individuálnej (osobnej) etiky, ale rovina sociálnej (spoločenskej) etiky. Ľudské práva sú totiž prednostne sociálno-etickým problémom. Nepôjde teda o otázku, *ako sa mám zachovať JA v situácii X*, ale o otázku, *ako máme situáciu X z morálneho hľadiska vyhodnotiť MY ako spoločnosť*. Zmysel zaradenia tejto state do predmetnej kapitoly monografie je dvojaký – jednak je relevantná pre problematiku, ktorej sa venujem v tejto kapitole (t. j. pre otázku rozširovania ľudských práv na zvieratá), a jednak tiež tvorí určitý základ pre moje úvahy v ďalších kapitolách, kde na jednotlivé etické smery alebo ich proponentov miestami odkážem.

Etické teórie možno vo všeobecnosti rozdeliť do troch skupín – na (1) deontologické, (2) konzekvencialistické a (3) aretaické. Prvá skupina je tvorená teóriami vychádzajúcimi z idey *povinnosti*, druhá je tvorená teóriami vychádzajúcimi zo žiaducich *dôsledkov* ľudského konania a tretiu skupinu tvoria rôzne podoby *etiky cností*. Z týchto skupín sú dnes v sekulárnom kontexte výrazné hlavne prvé dve. Od poslednej tretiny 20. storočia však dochádza aj k postupnému návratu etiky cností do centra pozornosti. Základom etiky cností je orientácia na charakterové črty človeka. Na rozdiel od deontológov a konzekvencialistov sa aretaisti (zástancovia etiky cností) priorityne nepýtajú, *čo máme robiť*, ale *akými ľuďmi máme byť*. Etika cností sa historicky spája najmä s Aristotelom, stoikmi a Tomášom Akvinským;¹⁹⁸ v ére 20. a 21. storočia najmä s Alasdairom MacIntyrom, Philippou Footovou a Marthou Nussbaumovou. Zo sociálno-etického hľadiska ide aretaistom o celospoločenskú podporu cností (ako je napríklad rozumnosť, statočnosť, umiernenosť), ktoré umožnia realizáciu *spoločného dobra*.¹⁹⁹ Etika cností sa obvykle prepája so v zásade deontologickým konceptom

¹⁹⁸ Opomenúť nemožno ani Platóna, u ktorého sa kardinálne cnosti prejavujú v náuke o štáte (politike). Známa je jeho organická teória, ktorá prirovnáva štát k telu, pričom každej z častí tela zodpovedá jedna z týchto cností (hlave, ktorá reprezentuje panovníka, zodpovedá múdrosť, hrudi reprezentujúcej strážcov zodpovedá statočnosť a bruchu reprezentujúcemu ľud zodpovedá umiernenosť). Slovenský evanjelický teológ a filozof Peter Gažík podotýka, že „*tieto sociálne cnosti koncentrované v spravodlivosti* [ktorá tvorí štvrtú z kardinálnych cností; pozn. autora] *však nie sú samostatnými cnosťami, ale musia mať metafyzický prameň, a tým je idea dobra. Tejto idei dobra môže štát priblížiť len stav vládcov. Preto naň, ako na hlavu, kladie Platón najväčší dôraz.*“ (GAŽÍK, P. *Vybrané state z dejín filozofie a náboženstva*. Žilina: Fakulta prírodných vied Žilinskej univerzity v Žiline, 2008, s. 36-37).

¹⁹⁹ Viacerí si dnes od etiky cností sľubujú poskytnutie nástroja na riešenie globálnych (alebo prinajmenšom „západných“) spoločenských a politických problémov. Napríklad Michaela Moravčíková na margo nie tak dávneho dialógu medzi J. Habermasom a J. Ratzingerom uvádza, že „*obaja diskutujúci sa zhodli na diagnóze spoločnosti – ‚vykoľajenej modernizácii‘. Trhové pravidlá a logika úspechu sa presadzujú aj do oblastí verejného života, kde sa očakáva spolupráca a solidarita. Moc dokáže ohrozovať podstatu človeka, konfrontácia etických otázok v globalizácii kultúr postupne postuluje stratu etickej evidencie, na ktorej sú založené ľudské práva. Riešením môže byť*

prirodeného zákona a v oblasti právnej teórie sa dnes prejavuje najmä v podobe tzv. *jurisprudencie cností* (*virtue jurisprudence*) reprezentovanej napríklad významným katolíckym právnym filozofom (predstaviteľom *novej školy* prirodzeného práva), už zmieneným Robertom Georgeom. V katolíckom prostredí mala a má etika cností nepretržite svoje významné miesto. Ako som už uviedol, vychádza z nej ťažiskovo Tomáš Akvinský²⁰⁰ (v 20. storočí ju tu však začala relevantne dopĺňať personalistická etika,²⁰¹ ktorá je v zásade deontologická). Protestantské etiky sú štandardne etikami povinnosti (teda deontologickými etikami). Zakladajú sa najmä na snahe o abstrakciu morálnych princípov z Písma. Takzvaný „aretaický obrat“ (návrat k etike cností), ktorý v sekulárnom priestore prebehol v 20. storočí, respektíve ktorý stále prebieha (pričom v katolicizme orientácia na cnosti pretrvala kontinuálne), však aj tu čiastočne korešponduje s postupným príklonom viacerých protestantských autorov k etike cností (hoci zatiaľ ide o celkovo menšinový a do určitej miery i kontroverzný trend, keďže etika cností je mnohými vnímaná ako antický, t. j. pohanský, a/alebo katolícky fenomén, teda fenomén nekompatibilný s ideami reformácie).²⁰² Niektoré protestantské etiky (liberálno-protestantské) sú prípadne konzekvenencialistické (napríklad Fletcherova *situačná etika*; tá však predstavuje v zásade individuálno-etickú tóriu, nie sociálno-etickú).²⁰³

Z deontologických etík je dnes v sekulárnom prostredí stále vplyvná kantovská etika, ktorej základnými pojmami sú *dobrá vôľa* a *kategorický imperatív*. Dôležité sú najmä prvá a druhá formulácia kategorického imperatívu (tzv. *formula univerzality* a *formula humanity*), ktoré vyjadrujú tézu všeobecnej platnosti morálnych nárokov a tézu nespredmetiteľnosti človeka (ktorý musí byť vždy cieľom morálnych snáh, nikdy nie prostriedkom). Ako také sú vlastne priamo relevantné pre samotnú ideu ľudských práv (i keď, ako je známe a ako ešte zmienim nižšie, Kantov systém má pre súčasný koncept ľudských práv svoje úskalie). Pojem *dobrej vôle* v sebe zahŕňa požiadavku správnych pohnútok konania. Morálne dobré teda nemôže byť konanie zo

posilnenie individuálnych cností a spoločnej spravodlivosti.“ (MORAVČÍKOVÁ, M. *Ľudské práva, kultúra a náboženstvo*. Praha: Leges, 2014, s. 41-42).

²⁰⁰ A to v spojení so v zásade deontologickou ideou prirodzeného zákona (pozri: MACHULA, T. Úvod. In AKVINSKÝ, T. *Komentář k etice Nikomachově. II. kniha*. Praha: Krystal, 2013, s. 5-6; MACHULA, T. Úvod. In AKVINSKÝ, T. *Otázky o ctnostech III. Kardinální ctnosti*. Praha: Krystal, 2013, s. 23).

²⁰¹ Spomenúť tu možno najmä postavy ako Karol Woltyła, Jacques Maritain či Dietrich von Hildebrand.

²⁰² Ku kritike pozri napríklad: BIEBIGHAUSER, J. O. Against Virtue Ethics. In *Journal of Lutheran Ethics*, 2014 [online]. Niektorí sa dokonca domnievajú, že opustením etiky cností reformácia pôvodne vydláždila cestu ľudským právam; o tejto téze sa však polemizuje (k tomu pozri napríklad: VORSTER, N. From virtue ethics to rights ethics: Did the Reformation pave the way for secular ethics? In *HTS Theological Studies*, 2014 (roč. 70), č. 1 [online]).

²⁰³ FLETCHER, J. *Situační etika*. Praha: Kalich, 2009.

zlych pohnútok, bez ohľadu na prípadné kladné dôsledky. Toto sa síce týka najmä úrovne individuálnej etiky, avšak má aj spoločenský rozmer, pričom z hľadiska práva nemožno ignorovať skutočnosť, že zlé či dobré pohnútky sú aktuálne zohľadňované mnohými právnymi úpravami. Kantova etika býva označovaná aj ako *morálny absolutizmus*, čím sa vyjadruje skutočnosť, že počíta s morálnymi povinnosťami, ktoré nepoznajú výnimku a, logicky, nemôžu ani navzájom kolidovať (povedzme, že sa presadila napríklad v už spomínanom ľudskom práve nebyť mučený).²⁰⁴

V rovine súčasnej sociálnej etiky je vhodné podotknúť, že Kant relevantne ovplyvnil zmluvnú teóriu spravodlivosti J. Rawlsa. Táto teória, ako som už uviedol, počíta s hypotetickou dohodou dôsledne racionálnych subjektov, z ktorej vyplývajú objektívne spravodlivé princípy spoločenských vzťahov. Meta-normou je tu (prirodenoprávna) povinnosť dodržať sľub (v právnej terminológii je to zásada *pacta sunt servanda*), na základe ktorej môže vôbec akákoľvek objektívne platná a morálne záväzná dohoda vzniknúť. Rawls koncipuje svoju pomyselnú spoločenskú zmluvu za *závojom nevedomosti*, ktorý má jednotlivcov zbaviť akcidentov, akými sú bohatstvo, vzdelanie, známosti a pod. V zásade teda počíta s človekom ako s holým racionálnym ja, pričom predpokladá jeho konanie *vo vlastnom záujme*. V situácii, keď by nikto nevedel, do akej bohatej či spoločensky uznávanej rodiny sa narodí, by každý volil dohodu s ostatnými (nachádzajúcimi sa v rovnakej nevedomosti ako on), ktorá by zaručovala fundamentálny liberálno-demokratický predpoklad rovnakej garancie občianskych a politických práv pre každého. Keďže za „závojom nevedomosti“ by nikto nevedel, či (ne)bude žiť v sociálne slabšom prostredí, všetci by sa zároveň dohodli na určitých sociálnych istotách (Rawlsov liberalizmus preto býva niekedy označovaný aj ako sociálny liberalizmus).²⁰⁵ Právna filozofka Jarmila Chovancová uvádza, že Rawls „svoju teóriu chápe ako pokus sformulovať v koherentnej a systematickej podobe princípy a hodnoty, ktoré apelujú na naše morálne presvedčenia o spravodlivosti. Východiskom teórie spravodlivosti sú naše intuitívne predstavy o spravodlivosti. Rawls v snahe dosiahnuť koherentnú jednotu sa dostáva na vyššiu rovinu abstrakcie, ale tieto abstrakcie, ako je napríklad závoj nevedomosti, treba chápať ako spôsob,

²⁰⁴ Za zmienku však stojí, že v kresťanskej etike sa (na individuálno-etickej úrovni) ujali aj tzv. *konfliktný absolutizmus* (alebo *teória menšieho zla*) a tzv. *stupňovitý absolutizmus* (alebo tiež *hierarchikalizmus* či *teória väčšieho dobra*), ktoré, napriek tomu, že pokladajú morálne hodnoty za absolútne, pripúšťajú ich kolíziu a požadujú uprednostnenie dôležitejšej hodnoty pred menej dôležitou. (K tomu pozri napríklad: GEISLER, N. L. *Christian Ethics: Contemporary Issues and Options*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010, s. 15 a n.).

²⁰⁵ Jakub Švec konštatuje, že Rawlsova teória spravodlivosti „*prinavrátala liberalizmu sociálny rozmer, ktorý sa v kontexte neoliberalných či libertariánskych pozícií z tejto ideológie takmer vytratil.*“ (ŠVEC, J. K možnostiam a limitom zmluvnej teórie Johna Rawlsa v kontexte práv osôb so zdravotným postihnutím. In SEDOVÁ, T. (ed.). *Od ideí k realite: Ľudské práva osôb so zdravotným postihnutím*. Bratislava: Veda, 2019, s. 127).

prostredníctvom ktorého sa snaží objasniť niektoré zo základných morálnych intuícií o spravodlivosti.“²⁰⁶

Základnými východiskami Rawlsovej koncepcie sú idea ľudskej dôstojnosti a objektívna morálna povinnosť dodržať sľub, ktoré Rawls preberá od Kanta. Na rozdiel od Kanta však jeho teória nebazíruje na idei *dobrej vôle*, a to prinajmenšom v tom zmysle, že Rawls vychádza z predpokladu legitímnosti sledovania vlastných záujmov (rational self-interests) jednotlivých kontrahentov. Účastníci spoločenskej zmluvy teda nie sú nezištní, ale zištní, pričom spoločenská spravodlivosť spočíva podľa Rawlsa v takom spôsobe uspokojovania individuálnych „sebeckých“ cieľov, ktorý rešpektuje dohodnuté pravidlá.²⁰⁷

Najznámejšou konkurenciou voči Rawlsovej teórii je koncepcia už zmieneného Roberta Nozicka, ktorá spadá do širšieho spektra klasicky liberálnych, respektíve libertariánskych teórií ovplyvnených J. Lockom. Na účely tejto monografie nepovažujem za dôležité ju bližšie analyzovať, postačí uviesť, že zatiaľ čo Rawlsov liberalizmus je orientovaný mierne doľava, Nozick a ostatní autori vychádzajúci z Locka sú orientovaní ekonomicky zásadne doprava (spomenúť možno najmä Ludwiga von Misesa, Friedricha Augusta von Hayeka, Isaiaha Berlina, Ayn Randovú a Murraya Rothbarda). Libertariáni tradične pracujú s ideou prirodzeného zákona založenou na rešpekte súkromného vlastníctva jednotlivých členov spoločnosti. Požiadavka takéhoto rešpektu je vyjadrená tzv. *princípom neagresie* (povinnosti nezasahovať do súkromnej sféry druhých – t. j. do ich majetku, slobody a života).²⁰⁸ Mnohí libertariáni vychádzajú z myšlienky *seba-vlastnenia* (*self-ownership*),²⁰⁹ čo v praxi znamená, že sú napríklad zástancami voľného obchodu s transplantátmi, oponentmi zákazu pornografie a i. (ako vlastníci svojho tela s ním ľudia smú robiť čokoľvek, čo neporušuje negatívne práva druhých).

²⁰⁶ CHOVANCOVÁ, J. Súčasný prístup k chápaniu sociálnej spravodlivosti. In *Notitiae ex Academia Bratislavensi Iurisprudentiae*, 2010 (roč. 3), č. 4, s. 19.

²⁰⁷ Za zmienku stojí, že iný druh kontraktuálnej (alebo kontraktariánskej) sociálnej etiky dnes predstavuje teória Thomasa Scanlona. Rovnako ako Rawls aj Scanlon je ovplyvnený Kantom. Vychádza z idey povinností, ktoré voči sebe navzájom máme ako racionálne bytosti. Svoju teóriu rozpracúva v diele *What We Owe to Each Other* (1998). Medzi významných novodobých etikov ovplyvnených Kantom treba zaradiť aj Thomasa Nagela, ktorý Kantove idey využíva pre sformulovanie altruistickej koncepcie; robí tak v diele *The Possibility of Altruism* (1970).

²⁰⁸ Všetky tieto hodnoty možno teoreticky zúžiť práve na rešpekt majetkových práv vzhľadom na ideu seba-vlastnenia. Vražda či obmedzenie alebo pozbavenie osobnej slobody môžu byť chápané ako forma okradania druhého o neho samého (o jeho telo, ktoré mu patrí).

²⁰⁹ Nie všetci libertariáni však zdieľajú známu lockovskú definíciu vlastníctva ako zmiešania vlastnej práce (či v istom chápaní *vlastnej veci*) s vecou nikoho (LOCKE, J. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 287 a n.). Pozri napríklad: „John Locke: Some Problems in Locke’s Theory of Private Property“ [online].

Libertariánske koncepcie sú zväčša deontologické; zakladajú sa na idei *práv* a im zodpovedajúcich *povinností*.²¹⁰ Ako som už zmienil, libertariáni typicky uznávajú výlučne negatívne práva (pričom sa navzájom líšia v chápaní niektorých konkrétnych práv ako negatívnych verus pozitívnych, a teda v ich akceptovaní či neakceptovaní). Dôrazom na negatívne práva sa však libertariáni odlišujú od súčasného mainstreamového prístupu k ľudským právam, ktorý počíta aj s pozitívnymi právami a povinnosťami.²¹¹ Rôzne antidiskriminačné opatrenia sú dnes odrazom tejto skutočnosti. Neraz totiž zužujú autonómiu jednotlivcov tak, že umožňujú len konanie, ktoré spĺňa určité etické štandardy. Príkladom môže byť právo na prácu alebo právo na rovnaké zaobchádzanie, ktoré sa dnes interpretuje tak, že človeka napríklad nemožno odmietnuť zamestnať len preto, lebo je inej národnosti, alebo preto, že je tehotnou ženou a pod. V dôsledne libertariánskej spoločnosti by však práve toto možné bolo. Podľa libertariánov by totiž odmietnutím poskytnutia práce z takéhoto či obdobného dôvodu nedošlo k porušeniu princípu neagresie. Práve naopak, legislatívne obmedzenia zmluvnej slobody zakazujúce odmietnuť zamestnať cudzinca, ženu atď. (nehovoriac ešte o povinných kvótach v rámci pozitívnej diskriminácie), predstavujú podľa dôsledných libertariánov porušenie princípu neagresie, a to kvôli nanucovaniu nelegitímnych podmienok, akokoľvek nemorálne by sa (na individuálno-etickej úrovni) mohli

²¹⁰ Existuje aj tzv. *konzekvencialistický (utilitaristický) libertarianizmus*, ktorý vychádza najmä z myšlienok J. S. Milla. V tejto práci však budem pojem libertarianizmu používať zúžene a budem mať pod ním na mysli len deontologický libertarianizmus.

²¹¹ Pavel Dufek v danom kontexte podotýka, že „*neteistický prírozenoprávni prístup k ľudským právam obvykle nezahrnuje práva, jež by vyžadovala odpovídající pozitivní povinnosti. Seznam lidských práv pak zahrnuje tradiční ‚lockovská‘ práva na život, svobodu a majetek společně s některými procedurálními právy, jako je právo na spravedlivý proces. Povinnosti, které s těmito právy korelují, jsou pak výhradně negativní, protože vyžadují u ostatních lidí a institucí pouze to, aby se zdrželi jednání narušujícího svobodnou realizaci těchto práv. Nejen libertariáni jsou však přesvědčení, že žádoucí jsou pouze občanská a politická práva: Podle klasické kritiky Maurice Cranstona nejsou sociální a ekonomická práva skutečnými lidskými právy, protože postrádají tři základní charakteristiky – uskutečnitelnost, univerzalitu a prvořadou důležitost – a patří tudíž do ‚odlišné logické kategorie‘. Ba co více, jejich naplnění je problematické a ve skutečnosti jen komplikuje prosazování samotných občanských a politických práv. Jedná se proto přinejlepším o sociální a ekonomické ideály, které je záslužné sledovat, nicméně jejich naplněním není nikdo nikomu zavázán [...]. Okamžitá reakce na tento postoj zní, že bez ‚fyzického bezpečí, potravy, vzdělání a především respektu, což umožňuje lidem překročit práh participace ve společnosti‘, by zůstal přístup i k samotným občanským a politickým právam pouze na teoretické rovině [...]. V podobném duchu argumentuje i Henry Shue, podle něhož je právo na živobytí/životní minimum (subsistence), společně s právem na fyzické bezpečí, tzv. ‚základním právem‘, logicky předcházejícím všechna ostatní lidská práva – právo na svobodu projevu nebo vyznání nemají bez naplnění základních biologických životních funkcí smysl, či jinak, nelze obhajovat tato práva a zároveň popírat právo na určité životní minimum [...].“ (DUFEK, P. *Úrovně spravedlnosti: Liberalismus, kosmopolitismus a lidská práva*. Brno: Masarykova univerzita, 2010, s. 207–208).*

načrtnuté diskriminačné činy zdať.²¹² Otázkou sociálnych práv (právo na štátnu podporu v starobe, chorobe, chudobe a pod.), ktoré sú pozitívnymi právami, netreba osobitne zmieňovať.²¹³

Prístupy založené na právach teda môžu byť buď libertariánske alebo nelibertariánske. Kritériom je najmä (ne)akceptovanie pozitívnych práv, respektíve odlišnosť v názore na to, aké veľké ingerencie štátu do života jednotlivca (s ohľadom na jeho slobodu vo vzťahoch s druhými), ak vôbec nejaké, sa považujú za legitímne (spravodlivé).

Pokiaľ ide o konzekvencialistické etiky, bezpochyby najvýznamnejšou teóriou je dnes utilitarizmus, ktorý má svoj individuálno-etický i sociálno-etický rozmer. Kritériom morálne správneho je v utilitarizme úžitok spočívajúci v maximalizácii potešenia a/alebo minimalizácii bolesti čo najväčšieho počtu ľudí. Od čias J. Benthama prešiel utilitarizmus svojím vývojom a aktuálne existuje v rôznych podobách s príslušnými prívlastkami (napríklad *negatívny, preferenčný, globálny* a i.).²¹⁴

Tradične možno rozlišovať dve základné verzie utilitarizmu – benthamovskú a millovskú. Prvá je niekedy označovaná ako *utilitarizmus činu (act utilitarianism)*, druhá ako *utilitarizmus pravidiel (rule utilitarianism)*. Rozdiel medzi nimi tkvie v dôraze na hodnotu istých pravidiel. Zatiaľ čo utilitarizmus činu vykonáva výpočet úžitku pri každej jednotlivej situácii, utilitarizmus pravidiel káže nasledovať isté osvedčené normy (ako napríklad *nekradnúť, neklamáť* a pod.), pretože *obvykle* vedú k maximalizácii potešenia a/alebo minimalizácii bolesti čo najväčšieho počtu ľudí, a nezatažuje sa neustálym prehodnocovaním konkrétnych dôsledkov jednotlivého činu.²¹⁵

²¹² ROTHBARD, M. N. *Etika svobody*. Praha: Liberální institut, 2009, s. 264.

²¹³ Z libertariánskeho hľadiska platí, že „*ani rovnost před Bohem, ani rovnost v možnostech není v konfliktu se svobodou určovat si svůj způsob života. Naopak. Rovnost a svoboda jsou dvě strany téže základní hodnoty – že každý jedinec by měl být považován za konečný cíl. [...] Rovnost ve výsledku je v jasném rozporu se svobodou. Pokus dosáhnout takovéto rovnosti byl hlavním zdrojem růstu státu a státního omezování svobody.*“ (FRIEDMAN, M. – FRIEDMAN, R. *Svoboda volby*. Praha: Liberální institut, 2020, s. 144).

²¹⁴ K tomu pozri napríklad: EGGLESTON, B. – MILLER, D. (eds.). *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, s. 125-176.

²¹⁵ Rozdiel medzi Benthamom a Millom je aj vo výpočte úžitku – a síce v tom, či treba za ťažiskové kritérium pokladať *čo najväčšie súhrnné dobro*, alebo *dobro čo najväčšieho počtu ľudí*. V súvislosti s Benthamovým postojom sa niekedy hovorí o *kalkule* (t. j. za jemu vlastný sa považuje prvý uvedený prístup), zatiaľ čo v súvislosti s Millovým postojom k tejto otázke sa niekedy hovorí o *cenze* (t. j. za Millom preferovaný sa považuje druhý prístup). Oba prístupy v skutočnosti nie sú jediné dva možné a existuje tu viacero alternatív (napríklad *najväčšie čisté dobro tých, čo sú na tom najhoršie*). Známym rozdielom medzi Benthamom a Millom je napokon aj rozlišovanie kvality potešenia. Zatiaľ čo Bentham pokladá všetky potešenia za rovnako dôležité, Mill uprednostňuje

Morálne zásadnými kritériami sú teda pre utilitaristov *potešenie (pleasure)* a/alebo *bolesť (pain)* (v tzv. *preferenčnom utilitarizme* sú to *preferencie*). Niektorí utilitaristi počítajú s oboma týmito „veličinami“, ktoré pokladajú za čosi ako stupne na teplomere (nad a pod nulou), zatiaľ čo iní, tzv. *negatívni utilitaristi*, považujú za relevantné len kritérium bolesti, ktorú treba minimalizovať. Nejde teda o to, robiť ľudí šťastnými, ide „len“ o to, chrániť ich pred utrpením. Napokon, miera šťastia sa ťažko meria (s mierou utrpenia je to snáď o čosi ľahšie). Znáмым predstaviteľom negatívneho utilitarizmu bol napríklad Karl Raimund Popper.²¹⁶

Okrem utilitarizmu činu a utilitarizmu pravidiel, ktoré spoločne odmietajú priznať morálnu váhu pohnútkam (na rozdiel od kantovskej deontológie), sa v 20. storočí objavil aj tzv. *utilitarizmus pohnútok*, ktorý pokladá za morálne relevantné práve motívy ľudského konania. Autorom tejto koncepcie je súčasný kresťanský filozof Robert Merrihew Adams, ktorý tvrdí, že dôsledný utilitarizmus má zohľadňovať (aj) pohnútky, ktoré ľudí k činom vedú.²¹⁷ I pohnútky totiž ovplyvňujú dôsledky ľudského konania (čiže maximalizáciu šťastia, minimalizáciu utrpenia). Správnym je teda život podľa takých pohnútok (súcit, dobroprajnosť atď., a najmä zhoda s vlastným svedomím), ktoré obvykle vedú k čo najväčšiemu všeobecnému úžitku.²¹⁸

Adamsov utilitarizmus pohnútok možno pokladať za pokus o zladenie utilitarizmu a kresťanstva, ktoré sa voči utilitarizmu stavia tradične odmietavo. Nenájdeme mnoho kresťanských etikov, ktorí by sa dnes hlásili k utilitaristickej paradigme. V Británii 18. storočia by sme síce takých stretli (spomenúť možno napríklad mená ako William Paley, John Brown či Joseph Priestly),²¹⁹ no tento fenomén postupom času ustal. Historickým príkladom kresťanského utilitarizmu na kontinente by azda mohol byť zas nemecký protestantský teológ 19. storočia Albrecht Ritschl.²²⁰ Jeho

duchovné potešenia pred telesnými, pretože *je lepšie byť nespokojným človekom, ako spokojnou oštipanou*. (MILL, J. S. *Utilitarismus*. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 48).

²¹⁶ Negatívny utilitarizmus nepredstavuje jednoliatu teóriu, ale má viaceré variácie, ktorými sa tu nebudem zaoberať.

²¹⁷ ADAMS, R. M. Motive Utilitarianism. In *The Journal of Philosophy*, 1976 (roč. 73), č. 14, s. 467-481.

²¹⁸ K tomu pozri napríklad: TURČAN, M. K otázke pohnútky a úmyslu v utilitaristickej etike. In KLUKNAVSKÁ, A. – GÁBRIŠ, T. (zost.). *Ad iustitiam per ius*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2018, s. 70-85.

²¹⁹ HAUTALA, V. – ROSER, D. Utilitarianism and Christian Theology. In BRENDAN, N. – WOLFE, E. et al. (eds.). *St Andrews Encyclopaedia of Theology*, 2023 [online].

²²⁰ Hoci, ako uvádza H. G. Pöhlmann, tento vedúci teológ 19. storočia „*byl silně formován Kantem*.“ (PÖHLMANN, H. G. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Praha: Mlýn, 2002, s. 7). Snáď teda ide o akúsi syntézu kantovstva a utilitarizmu. Takáto syntéza znie síce zvláštne, no napríklad aj významný britský filozof Derek Parfit v svojom veľkom diele *On What Matters* argumentuje, že kantovstvo a utilitarizmus (pokiaľ sú správne dotiahnuté) v skutočnosti nestoja proti sebe, ale

teológia sa snaží zbaviť metafyziky a zameriava sa prednostne na etiku.²²¹ Na podobnosti medzi Millom a Ritschlom poukazuje napríklad John Wilson, ktorý uvádza, že Millov mladší súčasník Ritschl zahŕňa do svojej teológie jednak podobné chápanie vzťahu sveta a človeka, aké mal Mill, a jednak zapracúva i utilitaristické koncepty potešenia a bolesti, ktoré spája s trápením pod nadvládou prirodzeného sveta a s radosťou z duchovného víťazstva nad svetom.²²²

Osobitným druhom utilitarizmu je dnes tzv. *preferenčný utilitarizmus*, ktorý až donedávna zastával zrejme najznámejší utilitarista súčasnosti, austrálsky filozof Peter Singer. Podstatou preferenčného utilitarizmu je snaha o napĺňanie čo najväčšieho počtu preferencií, a to bez ohľadu na množstvo potešenia, ktoré v sebe tieto preferencie skrývajú. Singer však tento prístup neskôr opustil a priklonil sa ku klasickému *hedonistickému* utilitarizmu pracujúcemu s pojmami *potešenia* a *bolesti*.²²³

Z jednotlivých druhov utilitarizmu napokon možno spomenúť aj takzvaný *globálny utilitarizmus*, ktorý sa snaží o zohľadňovanie čo najjemnejších detailov ľudskej činnosti, ktoré by mohli ovplyvniť celkové dôsledky našich konaní vo svete.²²⁴ To nám pripomína známy *butterfly effect* (princíp, ktorý hovorí, že drobná zmena na vstupe môže spôsobiť obrovskú zmenu na výstupe). Utilitaristický životný štýl teda môže byť značne náročný a komplikovaný, spojený so zložitým kalkulovaním v snahe čo najdôslednejšie predvídať celkové dôsledky svojho konania.

Utilitarizmus je kritikmi tradične vnímaný ako smer, ktorý je v určitom napätí s ideou ľudských práv. Ľudské práva by predsa z jeho perspektívy mali byť principiálne porušiteľné v tých prípadoch, v ktorých by ich dodržiavanie nevedlo k maximalizácii celkového úžitku.²²⁵ Tým je vlastne, okrem iného, zreteľne odmietnutá spomínaná Dworkinova téza o ľudských právach ako *tromfoch, ktoré prevážia záujmy väčšiny*.

šplhajú na ten istý vrchol, akurát z iných strán. Otázkou samozrejme ostáva, či je skutočne možná ich *syntéza*.

²²¹ Čím, podľa Pavla Hanesa, ponúka „*velmi praktický odklon od nekončiacich teologických sporov a polemík*.“ (HANES, P. *Evangelical Theology and Philosophy: Improving a Difficult Relationship*. Wrocław: TEWST, 2020, s. 30; vlastný preklad).

²²² WILSON, J. E. *Remaking Theology: Orthodoxies and Their Critics*. In CLAEYS, G. (ed.). *The Cambridge Companion to Nineteenth-Century Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, s. 42-43.

²²³ „Why Peter Singer Abandoned Preference Utilitarianism,“ *The Panpsycast Philosophy Podcast* [online].

²²⁴ DRIVER, J. *Global utilitarianism*. In EGGLESTON, B. – MILLER, D. (eds.). *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, s. 166-176.

²²⁵ Ako uvádza Alain de Benoist: „*Ľudská práva konečne není možné stavět na utilitarismu, jelikož z tohoto principu lze vyvodit, že je legitimní obětovat jistý počet lidí, bude-li to mít za následek větší štěstí početnější skupiny lidí*.“ (BENOIST, A. de. *Za horizontem lidských práv*. Zvolen: Sol Noctis, 2019, s. 56).

Alebo vyjadrené slovami ústavného právnika Milana Hodása: „*Utilitarizmus teda dôsledne nerešpektuje práva jednotlivca, resp. práva menšiny.*“²²⁶ Na druhej strane, zdá sa, že garancie určitých práv v aktuálnom svete celkovú utilitu rozhodne skôr zvyšujú než znižujú (bez garancií *nejakých* ľudských práv by predsa pribúdala neistota a bolo by menej šťastia). Takže kritika, že utilitarizmus nepodporuje ľudské práva, je snád prepálená.²²⁷

Určitým problémom však ostáva idea *absolútnych* ľudských práv. Ako už som uviedol, najskloňovanejším a zrejme i najlepším príkladom takéhoto práva je právo nebyť mučený. Zatiaľ čo, súčasná ľudskoprávna úprava mučenie absolútne nepripúšťa, čiže zakazuje spôsobiť ho za akýchkoľvek okolností, práve medzi utilitaristami nepochybne nájdeme takých, ktorí by únoscu alebo jeho komplicu v záujme záchrany nimi unesených ľudí mučili a ktorí by možnosť výnimočného mučenia či iného neludského alebo ponižujúceho zaobchádzania aj oficiálne legalizovali. Existujú síce pokusy oboje (t. j. ideu absolútnych ľudských práv a koncept utilitarizmu) zladit' tvrdením, že celkový úžitok bude zabezpečený práve prostredníctvom zakotvenia istých práv ako absolútnych, tieto pokusy sú však pomerne kontroverzné. Je totiž dosť dobre možné (alebo sa to tak aspoň môže javiť), že maximalizáciu úžitku, ako ho chápe utilitarizmus, možno skutočne zabezpečiť práve prostredníctvom občasného porušenia ktoréhokoľvek z ľudských práv, resp. prostredníctvom jeho vyváženia iným právom alebo verejným záujmom. Slovom Robina Celikatesa: „*Na otázku, či existujú práva, ktoré nesmú byť obmedzené za nijakých okolností – nech už sú následky akokoľvek závažné – , musí utilitarizmus – a tým i Mill – odpovedať záporne. Utilitaristi v tom vidia pozitívum, lebo sa zohľadňuje nielen skutočnosť, že sú situácie, pri ktorých sa musí zvažovať medzi spornými právami, resp. základnými záujmami, ktoré sa týmito právami chránia, ale sa tým ponúka aj postup v rozhodovaní pri právnych kolíziách. Domnienka, že by sme práva rešpektovali nie preto, lebo to má pozitívne následky, ale preto, že to dlhujeme nositeľom práv – nezávisle od následkov – , dodnes spochybňuje Millovu požiadavku vypracovania liberálnej teórie práv na základe utilitarizmu.*“²²⁸

Esenciálne problematická je pre utilitaristov aj idea *prirodzených* práv, ktorú už Bentham označil za nezmysel (notoricky známe, ba až ošúchané, je jeho vyjadrenie,

²²⁶ HODÁS, M. *Historický vývoj ľudských práv a ústavného štátu (a niektoré súčasné výzvy)*. Bratislava: História ľudských práv, o. z., 2016, s. 250.

²²⁷ O argumentáciu, že človek môže byť utilitaristom a zároveň proponentom ľudských práv, sa pokúša napríklad Martin Hapla. Podmienkou je, podľa neho, akceptovanie ľudských práv ako legálnych, nie morálnych práv, a akceptovanie východiska utilitarizmu pravidiel, nie utilitarizmu činu. (HAPLA, M. Utilitarizmus a ľudská práva. In *Časopis pro právní vědu a praxi*, 2020 (roč. 28), č. 3, s. 321-336; k tomu pozri tiež jeho knihu: HAPLA, M. Utilitarizmus a filozofie ľudských práv. Praha: Leges, 2022).

²²⁸ CELIKATES, R. John Stuart Mill. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 66-67.

že neodňateľné prirodzené práva sú *nonsense upon stilts*). Utilitaristi teda patria medzi odporcov prirodzenoprávnej doktríny a z hľadiska filozofie práva sú typicky právnymi pozitivistami. Český filozof Pavel Hlavinka o Benthamovi v daných súvislostiach uvádza: „Nemůžeme nezmínit, že ačkoliv byl přívržencem Francouzské revoluce, odmítal myšlenku lidských práv, přirozené rovnosti lidí a teorii společenské smlouvy, to všechno byly nebezpečné anarchismy ohrožující principiální užitečnost státu.“²²⁹ Dodáva, že aj John Stuart Mill „odmítá přirozená práva, neboť žádná přirozená práva podle něj neexistují. Principiální je pouze užitečnost a jako užitečná se mu jeví například právě svoboda ve výběru povolání, která úzce souvisí s užitečnou svobodou myšlení a projevu, svobodou spolčování, podnikání atd.“²³⁰

Z čisto sekulárnych prístupov k vymedzeniu morálneho dobra a formulovaniu úlohy spoločnosti (štátu)²³¹ pri jeho presadzovaní možno zmieniť aj koncepciu jedného z najznámejších ateistov súčasnosti, amerického filozofa a neurovedca, Sama Harrisa. Harris tvrdí, že veda je schopná dať odpovede nielen na otázky faktu, ale aj na otázky hodnôt (noriem) a že dôsledné vedecké skúmanie človeka, jeho potrieb a sveta, v ktorom sa nachádza, odhalí objektívne platné morálne štandardy. Za cieľ nášho morálneho snaženia Harris pokladá maximalizáciu blaha (well-being) vnímajúcich bytostí. Jeho koncepcia sa v zásade veľmi podobá na utilitarizmus, avšak Harris sa od utilitarizmu výslovne dištančuje. Tvrdí, že tak robí najmä vzhľadom na otvorenosť vedeckého poznania, teda možnosť redefinície blaha (šťastia) v priebehu času.²³² Otázkou však je, či sa v tomto ohľade od utilitaristov skutočne odlišuje (javí sa mi skôr, že nie). Napríklad futurista („etik budúcnosti“) Cennydd Bowles na jeho adresu uvádza: „*Sam Harris v knize The Moral Landscape (Morální krajina) tvrdí, že díky pokrokům v neurovědě a ve výpočetní technice můžeme mít Benthamův kalkul prospěšnosti na dosah. Podle Harrise je věda spasitelkou etiky: velká data a několik dobře umístěných*

²²⁹ HLAVINKA, P. *Etika: Přehled filosofických a náboženských koncepcí*. Olomouc: Iuridicum Olomoucense, 2013, s. 68.

²³⁰ Tamtiež, s. 69.

²³¹ V teórii štátu a práva sa rozlišuje medzi pojmami *štát* a *spoločnosť*. „*Velmi často sa hovorí o špecifikách oboch entít – spoločnosti aj štátu. Pri porovnávaní z hľadiska intenzity regulácie rozlišujeme medzi inštitucionalizovaným štátom a regulačne relatívne slabšou spoločnosťou. Pri hľadaní hraníc medzi štátom a spoločnosťou, najmä pri preberaní dovtedy súkromných činností štátom, je potrebné brať ohľad na postavenie jednotlivca či spoločenských skupín. V období osvietenstva viedli tieto otázky k politickým konfliktom a od tohto obdobia je vzťah štátu a spoločnosti trvale jednou z hlavných tém politických diskusií.*“ (FÁBRY, B. *Teoretické problémy tvorby práva*. Bratislava: A-medi management, 2018, s. 34). V tejto monografii však rozdiel medzi oboma pojmami nie je predmetom môjho záujmu (niekedy teda používam výraz *spoločnosť* voľne a myslím ním i štát), hoci daný rozdiel má inak nepochybne svoju relevanciu.

²³² HARRIS, S. B. Thinking about Good and Evil [online]. Harris svoju teóriu predstavil najmä v knihe *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values* (2010).

*elektrod nám brzy s jistotou řeknou, které zákony a životní styly přinášejí lidem největší štěstí.*²³³

Svojím scientizmom je Harris zároveň pomerne zvučným kritikom postmodernizmu (postmoderného relativizmu), pričom za zmienku stojí, že výrazným hlasom sú v tomto ohlade dnes aj ďalší predstavitelia tzv. *intellectual dark web* (spomenút treba najmä mená ako Bret Weinstein a Jordan Peterson) – hnutia, do ktorého až donedávna patrili aj Harris. Množina postáv figurujúcich v tomto pomyselnom hnutí je veľmi pestrá a názorovo rozmanitá (patrí sem tiež Ben Shapiro, Douglas Murray, Steven Pinker a ďalší). Spája ich kritika postmodernizmu, postštrukturalizmu, politickej korektnosti, identitárnej politiky a pod.²³⁴ Nemajú však jednotnú etiku.

Svoj vplyv teda dnes majú predovšetkým sociálno-etické teórie založené na ideí morálnych povinností a rôzne utilitaristické prístupy.²³⁵ Táto skutočnosť je dôležitá pre problematiku ľudských práv a v ďalšej podkapitole na ňu nadviažem osobitne vo vzťahu k otázke možného rozšírenia ľudských práv za hranice ľudského druhu.

4.2 Ľudské práva alebo práva živočíchov?

Pojem ľudských práv v sebe nesie explicitné druhové ohraničenie – ide o práva *ľudí*.²³⁶ V západnom svete sa však už istý čas vyskytujú snahy o vzťahnutie (niektorých) ľudských práv aj na iné živé tvory. Zhruba posledných päť desaťročí sme svedkami nárastu hnutí bojujúcich za zlepšenie postavenia zvierat, pričom niektoré z nich považujú za

²³³ BOWLES, C. *Etika budoucnosti*. Praha: Academia, 2021, s. 98.

²³⁴ K tomu pozri napríklad: WEISS, B. Meet the Renegades of the Intellectual Dark Web: An alliance of heretics is making an end around the mainstream conversation. Should we be listening? In *The New York Times*, 8.5.2018 [online]. Pozri tiež: SHERMER, M. – SAIDE, A. – McCAFFREE, K. Shedding Light on the Intellectual Dark Web: A Preliminary Empirical Study [online].

²³⁵ Súčasný katolícky filozof Jiří Fuchs zaraďuje medzi aktuálne vplyvné smery aj egoizmus. Z hľadiska normatívnej etiky predstavuje egoizmus konzekvencialistickú teóriu, ktorá vo svojej univerzálnej podobe (tzv. *univerzálny egoizmus*) hlása, že *každý* má konať to, čo povedie *k najlepším dôsledkom preňho samého*. Možno sa pýtať, či egoizmus dokáže fungovať ako forma etiky spoločnosti (sociálnej etiky). Fuchs uvádza, že „*neexistuje most, ktorý by teoreticky spojil požiadavky osobní sebetvorby, ktorá musí byť krajne individualistická, a požiadavky sociálnej spravodlivosti.*“ (FUCHS, J. *Morálka bez mezí? Krize etického myslenia*. Praha: Academia Bohemica, 2017, s. 143). Za zmienku každopádne stojí, že o sociálno-etické reflektovanie egoizmu sa pokúša napríklad tzv. *objektivismus* reprezentovaný nasledovníkmi Ayn Randovej (zmieniť možno Yaron Brooka, ktorý je známy svojím zdôrazňovaním tézy, že sebeckto je cnosťou; pozri napríklad: „Is Selfishness a Virtue? A Debate With Yaron Brook and Gene Epstein“ [online]).

²³⁶ „*Idea ľudských práv celkom logicky viaže ochranu na pojem človeka, teda na druhový predikát, ktorý označuje všetkých jedincov ľudského druhu, nielen takých, ktorí sa vyznačujú istými vlastnosťami alebo schopnosťami [...].*“ (HONNEFELDER, L. Teologická a metafyzická argumentácia ľudských práv. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 207).

nutné „len“ zabezpečenie zvieracieho *blaha* (napríklad chov zvierat vo voľnom výbehu, dostatok kvalitného krmiva a pod.), zatiaľ čo iné bojujú za uznanie neodňateľných, nepremľateľných, nescudziteľných a nezrušiteľných *práv* zvierat. Najvýraznejšími predstaviteľmi týchto hnutí sú dnes Peter Singer a Gary Francione.

Singer v rámci svojho boja za *oslobodenie zvierat* apeluje na zastavenie zvieracieho utrpenia. Niekedy pritom výslovne hovorí o *právach zvierat*, no zdá sa, že ako utilitarista v skutočnosti na pojme *práv* príliš nelipne. Vo svojom diele odkazuje na zakladateľa utilitarizmu Jeremyho Benthama, ktorý na jednom mieste tiež explicitne hovorí o *právach zvierat*, no, ako podotýka Singer, Benthamovi ide „skôr o rovnosť, než o práva samotné. V inej známej pasáži napríklad Bentham označuje ‚prirodzené práva‘ ako ‚nezmysel‘ a ‚prirodzené nepremľateľné práva‘ ako ‚nafúknutý nezmysel‘. Morálne práva v jeho ponímaní boli akousi skratkou, pod ktorou mal v skutočnosti na mysli ochranu, ktorá by z morálneho hľadiska mala byť poskytnutá ľuďom aj zvieratám. Ťažisko morálnej diskusie teda nespočíva na existencii určitých práv, pretože tie musíme aj tak zdôvodniť na základe schopnosti trpieť alebo prežívať šťastie. Takto môžeme diskutovať o rovnosti zvierat bez toho, aby sme sa zamotali do filozofickej polemiky o povahe práva.“²³⁷ Dodáva, že „právnický jazyk je len výhodnou politickou skratkou. V období tridsaťsekundových spravodajských klipov je ešte cennejší, než za čias Benthama. V našej diskusii o radikálnej zmene postojov voči zvieratám ho ale nebudeme potrebovať. Ak nejaká bytosť trpí, nič nás neopravňuje k tomu, aby sme odmietli zobrať jej utrpenie do úvahy.“²³⁸

Singer teda vníma ideu zvieracích práv ako teoreticky užitočný nástroj ochrany zvierat, no ako utilitarista presadzuje skôr ideu zvieracieho blaha (*animal welfare*). Netvrdí, že je *absolútne* morálne neprípustné využívať zvieratá, alebo konzumovať živočíšne produkty (hoci principiálne zastáva vegánstvo ako ten najlepší a najmorálnejší životný štýl); môžu teda podľa neho existovať výnimočné okolnosti, v ktorých je konzumácia živočíšnych produktov opodstatnená (nevyhnutná). Na vlúdnom držaní zvierat v zajatí, ktoré im neubližuje, nie je podľa Singera principiálne nič zlé; zvieratá nemajú právo na osobnú slobodu, majú len právo netrpieť (pokiaľ ich utrpenie nezabráni inému, väčšiemu, utrpeniu). Utilitaristi považujú ideu práv iba za praktický nástroj znižovania utrpenia, a v skutočnosti „neveria“ v ľudské či zvieracie práva ako v čosi čo človeku či zvieratú neodňateľne patrí. V rámci jazyka práv pritom niekedy hovoria o *právach cítiacich tvorov*, podmnožinou ktorých sú ľudské práva.²³⁹ Kritérium druhu je pre vymedzovanie rozdielov v morálnom (i právnom) statuse tej-ktorej

²³⁷ SINGER, P. *Spisy o etickom žití*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2008, s. 45.

²³⁸ Tamtiež.

²³⁹ V tomto kontexte stojí za pozornosť napríklad debata medzi Alexom O'Connorom a Subboorom Ahmadom o ateistickom verzus náboženskom zdôvodnení ľudských práv („Debate: Can Atheism Justify Human Rights? | Cosmic Skeptic vs Subboor Ahmad“ [online]).

bytosti nepodstatné (napríklad záujem zdravého delfína alebo šimpanza na prežití môže mať podľa utilitaristov väčšiu váhu ako rovnaký záujem človeka vo vysokom štádiu stareckej demencie).²⁴⁰

Gary Francione, naopak, trvá na tom, že pre človeka je morálne *absolútne* neprípustné využívať zvieratá. Ako dôsledný abolicionista volá po úplnom a okamžitom zastavení akéhokolvek využívania zvierat ľuďmi (od ich konzumácie, cez výskumy na zvieratách až po jazdenie na zvieratách či akokoľvek humánny chov zvierat v zajatí). Francione sa neuspokojuje so zmierňovacími (welfaristickými) reformami a tvrdí, že tak, ako rešpektujeme ľudské práva, musíme rešpektovať i práva zvierat (právo na život, osobnú slobodu a pod.). Základným právom, od ktorého možno podľa neho odvodiť všetky ostatné práva akejkoľvek vnímajúcej bytosti, je právo nebyť redukovaným na predmet (v pozadí je teda akási idea dôstojnosti).²⁴¹ Vnímajúcu (cítiacu) bytosť (*sentient being*) pokladá za subjekt morálnych i právnych vzťahov. Samotná schopnosť vnímania, respektíve cítenia bolesti je podľa neho definičná pre pojem sebauvedomenia (pretože trpiaci je si nevyhnutne vedomý, že je to on, kto trpí) a tým aj pre pojem morálnej (i právnej) subjektivity.²⁴²

Francioneho deontologický prístup je ovplyvnený myšlienkami filozofa Toma Regana, ktorého možno považovať za ideového otca súčasného zvieracieho abolicionizmu. Regan podrobil kritike Kantov postoj k zvieratám a vztiahol jeho formulu humanity (teda druhú verziu kategorického imperatívu) aj na zvieratá. Argumentoval, že nielen ľudia sú cieľom a nie prostriedkom nášho morálneho konania, ale aj zvieratá. Podľa Kanta je rozhodujúcim kritériom morálnej subjektivity racionalita, ktorou zvieratá nedisponujú, a tak voči nim máme len nepriame morálne záväzky (aby sme sa nenaučili krutosti, ktorú by sme mohli neskôr uplatniť aj voči ľuďom). Regan s takýmto nazeraním nesúhlasí a upozorňuje, že podľa kantovskej logiky by sme mali mať aj voči maličkým deťom len nepriame morálne záväzky (keďže ešte nedisponujú schopnosťou racionálneho uvažovania). Takýto postoj pokladá za neprijateľný. Ak však voči deťom máme priame morálne záväzky, potom ich musíme mať aj voči zvieratám. Podľa Regana nie je kľúčovým dôvodom existencie morálneho

²⁴⁰ Singer pokladá i *ľudské práva* za užitočný konštrukt (pozri napríklad: „Peter Singer: I disagree with The Universal Declaration of Human Rights“ [online]). Chápe ich však inak, než ako je to dnes všeobecne zaužívané, čo zrejme najlepšie vidno v jeho ospravedlňovaní infanticídy (SINGER, P. *Spisy o etickom žití*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2008, s. 182-189 a 221-227).

²⁴¹ Pravdou je, že už v súčasnosti možno nájsť určitú ideu dôstojnosti zvierat v právnych úpravách niektorých západných štátov (najlepším príkladom je Švajčiarsko), respektíve prinajmenšom v aplikačnej praxi ich súdov (k tomu pozri napríklad: BERNET KEMPER, E. Animal Dignity and the Law: Potential, Problems and Possible Implications. In *Liverpool Law Review*, 2020 (roč. 41), č. 2, s. 173-199 [online]).

²⁴² FRANCIONE, G. L. Sentience and Personhood [online].

záväzku racionalita subjektu, ale jeho schopnosť trpieť. Túto schopnosť majú nielen zdraví dospelí ľudia, ale aj duševne chorí, novorodenci i zvieratá.²⁴³

Na rozdiel od utilitaristu Petra Singera síce Tom Regan zapracoval ideu sentiencie (vnímavosti, schopnosti trpieť) do deontologickej a nie konzekvencialistickej koncepcie, avšak v praktických dôsledkoch sa napokon predsa len blížil k Singerovi.²⁴⁴ Odmietal síce výskumy na zvieratách, no tvrdil, že ak by malo dôjsť k priamemu konfliktu medzi záujmom človeka na prežití a rovnakým záujmom zvieratá, mali by sme uprednostniť záujem človeka, pretože človek si dokáže plánovať budúcnosť a v prípade jej straty prichádza o viac než zviera. Ak sa teda napríklad máme rozhodnúť, či bude v záchrannom člne miesto pre psa alebo pre človeka, máme podľa Regana uprednostniť človeka.²⁴⁵ Rozdiely robil aj medzi zvieratami (v závislosti od ich schopností). Jeho koncepcia *práv* je teda hierarchická a pohybuje sa kdesi medzi Singerom a Francionem.

Francione s Reganom pôvodne spolupracoval, no neskôr sa s ním rozišiel a jeho myšlienky pretransformoval do radikálnejšej podoby. Podobne ako Regan tvrdí, že tak, ako človek nemá právo siahnuť na život, zdravie alebo slobodu iného človeka, nemá ani právo siahnuť na život, zdravie či slobodu zvieratá. Zviera je, rovnako ako človek, z morálneho hľadiska nespredmetniteľné (a má byť nespredmetniteľné aj z právneho hľadiska, t. j. má byť subjektom práva, nie objektom). V prípade kolízie záujmov subjektov morálnych práv síce existuje právo na sebaobranu (napríklad keď medveď napadne ozbrojeného človeka, človek má morálne právo strieľať), podľa Francioneho však, na rozdiel od Regana, nemožno povedať, že človek je objektívne cennejší než zviera, alebo že medzi zvieratami existujú nejaké rozdiely čo do hodnoty ich života a záujmov. Všetky vnímajúce tvory majú podľa neho rovnakú hodnotu a rovnaké právo na to, aby boli ich záujmy vzaté do úvahy, pričom každý takýto tvor má nepochybný záujem žiť a netrpieť.²⁴⁶

Francione tvrdí, že ak by sme sa mali rozhodnúť, či z horiaceho domu vynesieme dieťa alebo psa, neexistuje objektívne kritérium, ktoré by určilo, ktorá voľba je lepšia. Obe voľby sú podľa neho rovnako dobré a my nemáme morálnu *povinnosť*

²⁴³ REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California, 2004, s. 183-185.

²⁴⁴ Peter Singer, ako je známe, argumentuje tradičným utilitaristickým spôsobom, a síce, že našou povinnosťou je maximalizovať šťastie a minimalizovať utrpenie. Záujmy cítiacich bytostí sa podľa neho majú vo všeobecnosti oceňovať na základe tohto kritéria (SINGER, P. *Spisy o etickom žití*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slov. spisovateľov, 2008, s. 215 a n.).

²⁴⁵ STEINER, G. The Differences Between Singer, Regan and Francione. In *The Abolitionist* [online].

²⁴⁶ Francione pripúšťa, že neistú kategóriu, čo do otázky subjektivity, predstavuje hmyz, o ktorom nie je známe, či trpí alebo nie.

zachrániť dieťa namiesto psa.²⁴⁷ Francione teda vlastne súhlasí s tézou, že ľudské práva sú len podmnožinou práv živočíchov (pretože človek je len jedným zo živočíšnych druhov), pričom vo svojom prístupe k týmto právam sa od Singera odlišuje (aj) v tom, že uznáva absolútne právo nebyť spredmetneným (inštrumentalizovaným), zatiaľ čo utilitaristi spravidla neuznávajú žiadne absolútne morálne práva a otázka absolútnych legálnych práv je v utilitarizme prinajmenšom kontroverzná.

Radikálne odlišný názor na myšlienku práv zvierat majú libertariáni, ktorí väčšinou neuznávajú žiadne zvieracie práva. Dôvodom je skutočnosť, že pri vymedzení pojmu práv vychádzajú z teórie vôle. Okrem ochrany individuálnych práv osôb neexistuje v dôsledne libertariánskej spoločnosti žiadna iná forma ochrany. Akokoľvek nemorálne teda môže byť napríklad týranie zvierat (na individuálno-etickej úrovni, čiže z hľadiska povinností jednotlivca pred svojím svedomím, Bohom, objektívnym poriadkom sveta a pod.), v dôsledne slobodnej (libertariánskej) spoločnosti nemá nikto právo brániť majiteľovi nejakého zvierata v krutom zaobchádzaní s ním, alebo v zabíjaní vlastných zvierat. Na úrovni sociálnej etiky by bolo takéto bránenie, z daného uhla pohľadu, nespravodlivé – bolo by porušením princípu neagresie voči dotýčanému (zvieratá týrajúcemu) človeku.²⁴⁸

Kdesi v strede medzi všetkými týmito pozíciami, teda medzi Francionem, Reganom a Singerom na jednej strane a libertariánmi na druhej strane, sa pohybujú umiernení neutilitaristickí welfaristi, ktorí odmietajú ideu práv zvierat v zmysle práva nebyť inštrumentalizovaným, aké patrí človeku.²⁴⁹ Odmietajú teda tézu o morálnej a právnej neprípustnosti chovať zvieratá na farmách a konzumovať ich produkty (mlieko a vajcia, prípadne i mäso), alebo využívať zvieratá na vedecké výskumy, ktoré zachraňujú život ľuďom. Zároveň však odmietajú libertariánsku tézu o slobode týrania vlastných zvierat. Ľudské práva teda ohraničujú na ľudí, no akceptujú určité relatívne práva zvierat poňaté prizmou teórie záujmov (ako napríklad právo na životný priestor, právo nebyť týraným a pod.), respektíve jazyku práv sa v kontexte ochrany zvierat vyhýbajú – nehovoria o *právach* zvierat ale o *morálnych a zákonných limitoch*

²⁴⁷ STEINER, G. The Differences Between Singer, Regan and Francione. In *The Abolitionist* [online].

²⁴⁸ Pozri napríklad: TURČAN, M. K negatívne nazeraniu M. Rothbarda na myšlienku práv zvierat. In *Filozofia*, 2020 (roč. 75), č. 7, s. 539-544.

²⁴⁹ Za zmienku stojí, že medzi zástancami vegetariánstva či vegánstva nájdeme aj predstaviteľov etiky cností. Poukázať možno na významnú novozélandskú filozofku Rosalindu Hursthouseovú, ktorá tvrdí, že vegetariánstvo či vegánstvo motivované snahou o zníženie utrpenia zvierat predstavuje cnostnú obyčaj a že „zástanca etiky cností môže dospieť zhruba k rovnakým praktickým záverom ako Singer a, aj keď v menšej miere, i Regan, hoci z iných dôvodov. Praktiky, ktoré prinášajú na naše stoly lacné mäso, sú kruté, preto by sme na nich nemali mať podiel.“ (HURSTHOUSE, R. Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the Other Animals. In WELCHMAN, J. (ed.). *The Practice of Virtue: Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006, s. 143; vlastný preklad).

nakladania so zvieratami ako s „objektívnymi“ hodnotami (zvieratá teda nepokladajú za nositeľov práv, ale pokladajú ich za hodnoty, ktoré má právny poriadok chrániť, pričom dôvody takejto ochrany zvierat ako *hodnôt* sú, pochopiteľne, morálne).²⁵⁰

Otázkou je, ktorý z týchto postojov najlepšie rezonuje s kresťanskou paradigmou a tiež, čo vypovedá nielen o hodnote zvieratá, ale (a to ma teraz zaujíma predovšetkým) hlavne o hodnote človeka. Na túto otázku sa zameriam v nasledovnej stati.

4.3 Teologická kritika

Francioneho pozícia pripomína pozíciu Alberta Schweitzera známu ako *úcta k životu*. Schweitzer tvrdil, že správna etika musí zohľadňovať záujmy všetkých živých tvorov na prežití a šťastí, nielen záujmy človeka. V praktickej rovine to znamená, že človek sa má snažiť nespôsobovať smrť ani bolesť ničomu,²⁵¹ čo má *vôľu k životu*.²⁵² Možno poznamenať, že viaceré Schweitzerove vyjadrenia sú priam nekompromisné a Schweitzer sa javí ako príklad radikálnej kresťanskej obhajoby zvieracích záujmov. Postoje Francioneho a Schweitzera, samozrejme, nie sú totožné.²⁵³ Vyznačujú sa však podobným, až absolutistickým, dôrazom na vnútornú (vlastnú) hodnotu zvierat a s tým spojenú ideu ich práv.²⁵⁴

S obomi autormi treba v zásade súhlasiť v tom, že myšlienka vegánskeho či vegetariánskeho spôsobu života je rozhodne na morálne vyššej úrovni než „mäsožravectvo“. Z hľadiska Písma predstavuje vegánstvo akýsi návrat k rajskému ideálu (Gn 1,29). Biblia síce počíta s usmrcovaním a jedením zvierat človekom, avšak pri popotopnom povolení zabíjať zvieratá a konzumovať mäso (Gn 9,3-4) nejde o vzor správneho spôsobu života, ale, ako uvádza Juraj Bándy, „*ide o Boží ústupok*.“²⁵⁵ Konzumácia mäsa teda z biblického hľadiska nie je normou, je *len* Bohom pripúšťanou možnosťou. Aj zdravotné výskumy v súčasnosti ukazujú, že vegetariánsky či vegánsky spôsob

²⁵⁰ K tomu pozri napríklad: TURČAN, M. Zvierací welfarizmus alebo práva zvierat? In *ComenIUS*, 2020 (roč. 5), č. 2, s. 50-59 [online].

²⁵¹ Nielen zvierat, vtákov či rýb, ale ani hmyzu. Ako už som uviedol, pri hmyze si Francione nie je istý jeho subjektivitou, hovorí však, že prinajmenšom sa snaží zbytočne ho neusmrcovať.

²⁵² SCHWEITZER, A. *Reverence for Life*. Syracuse: Syracuse University Press, 2002, s. 71 a n.

²⁵³ Jednak platí, že Francioneho argumentácia je sekulárna, zatiaľ čo Schweitzerova nie, a jednak, že Schweitzer, na rozdiel od Francioneho, hovorí aj o úcte k rastlinám.

²⁵⁴ Schweitzerov prístup vzbudzoval a vzbudzuje v mnohých čitateľoch dojem absurdnosti. Andrew Linzey sa však domnieva, že ak Schweitzera čítame v správnom kontexte, môžeme prísť k záveru, že pripúšťa instrumentalizáciu, respektíve usmrcovanie zvierat či rastlín v situáciách, v ktorých je to nevyhnutne potrebné. (LINZEY, A. *Teológia zvierat*. Praha: Stanislav Juhaňák – Triton, 2018, s. 22). Ak sa Linzey nemýli, potom ide o ďalší aspekt, v ktorom sa Schweitzer od Francioneho (ktorý je, zdá sa, skutočne nekompromisný) odlišuje.

²⁵⁵ BÁNDY, J. *Teológia Starej zmluvy*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2003, s. 41.

stravovania je principiálne lepší.²⁵⁶ Z kresťanskej perspektívy ho teda treba v zásade podporiť, a to z morálnych i zdravotných dôvodov (prípadne i ekologických).²⁵⁷

V tejto stati sa však nechcem zaoberať otázkou konzumácie mäsa. Zaujíma ma čosi iné. Ak aj uznáme, že človek má morálnu povinnosť nekonzumovať mäso (povedzme z dôvodu zabránenia utrpeniu zvierat, pripravovaniu ich o viac, než ich konzumáciou človek získava atď., čo je samozrejme kontroverzná téza), otázkou ostane, či možno z kresťanského hľadiska ísť až tak ďaleko, že budeme súhlasiť s myšlienkou absolútnej nespredmetiteľnosti zvieratá (o ktorú Francionemu ide predovšetkým, keďže právo nebyť spredmetneným správne označuje za najzákladnejšie právo subjektu), teda vlastne s rozšírením pojmu dôstojnosti na zvieratá.²⁵⁸

V praktickej rovine by takéto rozšírenie znamenalo zákaz akéhokoľvek chovu zvierat v prospech človeka (napríklad chovu oviec výlučne na vlnu) a, samozrejme, zákaz využívania zvierat na vedecké výskumy či na medicínske úkony, ktoré zachránia život alebo zdravie mnohým ľuďom, respektíve zákaz akéhokoľvek obetovania života či zdravia zvieratá v záujme záchrany ľudského života či zdravia (napr. neprípustnosť nahnať osla do cesty uhlím naloženému vagóniku rútiacemu sa na baníka, ktorý leží na trati v bezvedomí, či zákaz použiť zviera ako živý štít pri strelbe a pod.). V neposlednom rade by to tiež znamenalo zrušenie morálnej i právnej povinnosti zachrániť človeka namiesto zvieratá (napr. nebolo by možné postihnúť majiteľa šľachteného psa za to, že počas požiaru neposkytol pomoc zranenému cudziemu človeku, ktorý sa spolu s ním nachádzal v horiacej miestnosti, ale radšej pomohol svojmu psovi, ktorého zachránil namiesto dotyčného človeka).²⁵⁹ Ako sme totiž videli, Francione tvrdí práve toto – hovorí o úplnej rovnosti záujmov zvierat a ľudí (takže voľba záchrany človeka verzus zvieratá je, podľa neho, plne v rukách zachraňujúceho). Čo s tým?

Jedným z najvýznamnejších súčasných kresťanských autorov, ktorí sa zaoberajú etikou ľudského prístupu k zvieratám, je anglikánsky teológ Andrew Linzey.

²⁵⁶ Pozri napríklad: ORLICH, M. J. – SINGH, P. N. – SABATÉ, J. et al. Vegetarian Dietary Patterns and Mortality in Adventist Health Study 2. In *JAMA Internal Medicine*, 2013, s. 1230–1238 [online].

²⁵⁷ Pozri napríklad: TURČAN, M. Etika toho, čo jeme. In *Cirkevné listy*, 2019 (roč. 143), č. 4, s. 6–15.

²⁵⁸ Ak budeme, naopak, počítať s morálnosťou praxe konzumácie mäsa, v súvislosti s témou práv/ochrany zvierat sa otvorí aj otázka legitímnosti židovskej či moslimskej náboženskej porážky zvierat, ktorá je podľa viacerých ochrancov zvierat nehumánna. Tomuto problému sa však nebudem venovať. K postoju ESLP v tejto otázke pozri napríklad: SPARKS, T. Protection of Animals Through Human Rights: The Case-Law of the European Court of Human Rights. In PETERS, A. (ed.). *Studies in Global Animal Law*. Berlin: Springer, 2020, s. 153 a n.

²⁵⁹ V tejto implikácii by sa Francione paradoxne zhodoval s mnohými libertariánmi, ktorí sú inak vo vzťahu k otázke práv zvierat na úplne opačnom konci názorového spektra. Zhoda by bola v tomto prípade daná skutočnosťou, že libertariáni spravidla odmietajú akékoľvek pozitívne práva a povinnosti, t. j. (aspoň tí dôslední) i právnu povinnosť komukoľvek akokoľvek pomôcť.

Vo svojom diele *Teológia zvierat* (i v iných svojich knihách a príspevkoch), poukazuje na vnútornú hodnotu zvierat. Francionemu tu síce explicitne pozornosť nevenuje, no zdá sa, že je mu názorovo relatívne blízky. Čiastočne sa snaží o obhajobu schweitzerovských myšlienok (ktoré interpretuje pomerne novým spôsobom). Upozorňuje na nedostatky Barthovej kristologickej kritiky Schweitzera (ktorá spočívala v teologickom odlišení morálneho statusu človeka od statusu zvierata na základe udalosti inkarnácie, ktorou bol, ako poukazuje Karl Barth, poctený len ľudský druh) a hlási sa k idei celostného dopadu Kristovho vtelenia, k nezameniteľnému Božiemu záujmu o celé svoje stvorenie. Na základe tohto východiska Linzey explicitne podporuje myšlienku práv zvierat.²⁶⁰

Pozornosť venuje aj Singerovi, voči ktorému sa čiastočne vymedzuje, a to v súvislosti s otázkou obetovania jednej bytosti v prospech iných bytostí bez jej súhlasu (explicitne odmieta Singerovu podporu infanticídy, t. j. možnosti usmrtenia postihnúťého novorodenca).²⁶¹ Pokiaľ ide o zvieratá, treba podotknúť, že Singer síce vystupuje proti pokusom na zvieratách, ale robí tak len kvôli množstvu utrpenia, ktoré tieto pokusy spôsobujú, nie kvôli principiálnemu spredmetneniu (inštrumentalizácii) zvierat, ako to chápe Francione. Singer, podobne ako Francione, hovorí o princípe rovného posudzovania záujmov. Na rozdiel od deontologicky orientovaného Francioneho však aplikuje tento princíp utilitaristicky. Linzey namiesto paradigmy rovnosti hovorí o paradigme veľkorysosti, ktorá súvisí s ideou morálneho prvenstva slabých a ktorá sa prejavuje v Božom postoji voči stvorenstvu: „*Paradigma veľkorysosti má daleko k tomu, aby se ptalo, jakou nejmenší újmou či bolest můžeme způsobit zvířatům při jejich využívání člověkem. Trvá na tom, že lidé musí spíše sami nést jakékoli nepříjemnosti vyplývající z toho, že na zvířatech neprovádějí pokusy, než schvalovat systém institucionalizovaného zneužívání.*“²⁶²

Týmto svojím postojom sa teda Linzey blíži viac k Francionemu než k Singerovi, pretože jeho pozícia je vlastne deontologická.²⁶³ Netvrdím, že Linzeyho prístup k právam zvierat je rovnaký ako prístup, ktorý prezentuje Francione. Obaja však majú k sebe názorovo nepochybne blízko a otázkou je, ako tento rámcový spôsob zmýšľania hodnotiť teologicky.²⁶⁴

²⁶⁰ LINZEY, A. *Teologie zvířat*. Praha: Stanislav Juhaňák – Triton, 2018, s. 40 a n.

²⁶¹ Tamtiež, s. 63.

²⁶² Tamtiež, s. 66.

²⁶³ I keď Francione by zrejme odmietol ideu veľkorysosti ako paternalizujúcu; pri myšlienke práv zvierat nevychádza z idey veľkorysosti, ale z idey spravodlivosti.

²⁶⁴ Filozofickú kritiku Francioneho som predstavil na inom mieste (TURČAN, M. Zvierací welfare-farizmus alebo práva zvierat? In *ComenIUS*, 2020 (roč. 5), č. 2, s. 50-59 [online]). Teraz sa budem venovať len teologickej kritike.

Po odpoveď netreba chodiť ďaleko: Francionovský, a do istej miery i linzeyovský, prístup treba z hľadiska kresťanskej teológie hodnotiť odmietavo. Biblia totiž pomerne jasne diferencuje medzi hodnotou človeka a hodnotou zvieratá. Ilustratívnou je *Kázeň na vrchu*. Kristus v Mt 6,26 vyjadruje Božiu pozornosť venovanú človeku slovami: „Pozrite sa na nebeské vtáky: nesejú ani nežnú, ani nezhrmažďujú obilie do sýpok, a váš nebeský Otec ich živí. Či vy nie ste oveľa viac ako ony?“ Podobný výrok vyslovuje aj v Mt 10,29-31: „Nepredávajú sa vari dva vrabce za halier? Ale ani jeden z nich nepadne na zem bez vedomia vášho Otca. Vám sú však spočítané aj všetky vlasy na hlave. Nebojte sa teda! Vy ste cennejší ako mnoho vrabcov.“ Ako správne podotýka Linzey, tieto texty hovoria aj o hodnote zvierat v Božích očiach.²⁶⁵ Celkom nedvojznačne však vyzdvihujú hodnotu človeka nad hodnotu zvieratá (výslovne hovoria, že človek je pre Boha omnoho viac, než sú nebeské vtáky, je omnoho cennejší než mnoho vrabcov).

Uznávam, že nie je zrejmé, že by zo samotného rozdielu v hodnote dvoch bytostí vyplývalo, že jedna z nich smie použiť druhú ako prostriedok. Ak aj však z tézy o vyššej hodnote ľudského života nemožno priamočiaro vyvodiť záver o legitímnosti inštrumentalizácie zvieratá, možno z nej rozhodne vyvodiť záver o legitímnosti a potrebnosti *uprednostnenia* človeka pred zvieratom. Napríklad v už spomínanom prípade horiaceho domu bude na základe skutočnosti, že človek má pre Boha vyššiu hodnotu než zviera, platiť, že z teologického hľadiska máme morálnu povinnosť zachrániť z plameňov cudzie dieťa namiesto vlastného psa. Francioneho predstava o absolútnej rovnosti záujmov ľudí a zvierat, a tým vlastne aj jeho implicitná extenzia konceptu ľudských práv do konceptu práv živočíchov, je teda v tomto konkrétnom zmysle (v zmysle súperiácii pozitívnych povinností a práv, či už morálnych alebo legálnych) očividne nebiblická.

Francione samozrejme netvrdí, že zvieratá majú mať volebné právo, právo na vzdelanie a podobne. Podotýka, že na zvieratá treba ľudské práva rozšíriť len v tom rozsahu, v ktorom sú zvieratá spôsobilé byť ich nositeľmi (pričom pri vymedzení pojmu práv vychádza, rovnako ako ja, z teórie záujmov). Ide teda o právo na život, právo na zachovanie telesnej integrity, právo na osobnú slobodu a pod.²⁶⁶ Ak však má čo i len takéto rozšírenie práv na zvieratá znamenať, že zvieratá sú rovnako dôležité ako ľudia, je nutné Francioneho prístup odmietnuť ako teologicky neakceptovateľný.²⁶⁷

Ako však zodpovedať samotnú otázku o legitímnosti či nelegitímnosti použitia zvieratá ako *prostriedku* ľudského prospechu? Odkiaľ berie človek právo inštrumentalizovať zviera, hoci aj výlučne na záchranu vlastného života či života blízkeho?

²⁶⁵ LINZEY, A. *Teologie zvířat*. Praha: Stanislav Juhaňák – Triton, 2018, s. 60.

²⁶⁶ FRANCIONE, G. L. Sentience and Personhood [online].

²⁶⁷ Ani Linzey sa zrejme v tomto bode k Francionemu nepridáva.

Ako v jednej debate kedysi podotkla „advokátka zvierat“ Ruth Hattenová, zvierá sa predsa nehlási, že chce položiť svoj život za človeka, človek robí túto voľbu zaň.²⁶⁸

Požiadavka nespredmetiteľnosti je spojená s konceptom dôstojnosti. Zastávam názor, že skutočnosť, že zvieratá v zmysle Biblie nedisponujú dôstojnosťou, ktorá patrí len človeku, a teda že v záujme záchrany ľudského života ich preto možno legítimne inštrumentalizovať, vyjadrujú biblické normy i naratívy o zvieracích obetiach. Hospodin za ľudský hriech nariaďuje prinesenie zvieracích obetí (Lv 4 a n.), a ostro odmieta prinášanie ľudských (Dt 12,31; 18,10).

Linzey sa, samozrejme, problémom zvieracích obetí zaoberá, a nazerá naň inak: „*Na první pohled má tato námitka značnou váhu. Což není pravda, že Starý zákon do jisté míry schvaluje zacházení se zvířaty způsobem, který je instrumentální pro duchovní blaho člověka? Což Bůh, který se zjevuje ve Starém zákoně nevyžaduje zvířecí oběti pro usmíření svého hněvu a soudu? [...] Jestliže budeme toto pokládat za skutečný význam zvířecí oběti, zůstává jen velmi malý prostor pro pochybnosti o tom, že se zde zvířatům přisuzuje nízká hodnota. Je to však správný výklad? Jak by si Bůh, který z lásky stvořil zvířata, mohl libovat v jejich úmyslném zabíjení?*“²⁶⁹ Následne sa Linzey odvoláva na Erica Mascalla, Eugena Masura a R. K. Yerksa, ktorí už pred desiatkami rokov argumentovali, že podstatou zvieracích obetí nie je zničenie zvierata, ale „*navrácení tvora tomu, který ho učinil pro sebe, aby v něm a k jeho slávě mohl nalézt svůj cíl, a tedy i svoje štěstí ... Obět je pohyb nebo čin, jímž se snažíme přiblížit k Bohu, svému cíli, a nalézt ve své jednotě s ním pravou blaženost. Obětovat věc znamená dovést ji k jejímu cíli.*“²⁷⁰ Linzey ďalej tvrdí, že „*obětní obřad rozhodně nezduřazuje nízkou hodnotu oběti, nýbrž [...] podtrhuje hodnotu zabitého zvířete a také jeho přijetí a proměnu ze strany Boha. [...] Proto je zkrátka obětní tradici nejlepší vnímat jako osvobození života zvířete tak, aby bylo s Bohem, uznání, že zvíře (společně se všemi tvory) nenáleží člověku, nýbrž Bohu, a že Bůh je schopen přijmout a proměnit jeho život.*“²⁷¹

Uvedené vyjadrenia považujem za problematické, a to z niekoľkých dôvodov: Po prvé, naznačenie, že uznanie iného pohľadu na zvieracie obeť, než aký tu podáva Linzey, implikuje obraz Boha, ktorý má potešenie v zabíjaní zvierat, ktoré sám stvoril, pokladám za neadekvátne. Chápanie inštitútu zvieracích obetí ako *zmarenia života* vôbec nevedie k záveru, že Hospodin má potešenie v smrti zvierat. Hospodin nemá potešenie v žiadnej smrti, ani v smrti človeka (Ez 18,23), ani v smrti zvierata (Ž 36,7; Jon 4,11). Ide o odraz požiadavky spravodlivosti, ktorá je vyjadrená v téze, že *mzdou hriechu je smrť* (Rim 6,23). Po druhé, nikto netvrdí, že obetný obrad ukazuje

²⁶⁸ „IQ2 Debate: Animal Rights should trump human interests“ [online].

²⁶⁹ LINZEY, A. *Teologie zvířat*. Praha: Stanislav Juhaňák – Triton, 2018, s. 142.

²⁷⁰ Tamtiež, s. 142-143.

²⁷¹ Tamtiež, s. 143.

na *nízku* hodnotu zvieratá. Zvieratá majú vo svetle viacerých biblických výpovedí, ktorým sa Linzey správne venuje a z ktorých som už v tejto monografii i niektoré načrtol, pre Boha nepochybne svoju hodnotu. Skutočnosť, že boli prinášané na oltár však ukazuje, že majú nižšiu hodnotu ako človek. Dokonca to priamo ukazuje na ich instrumentalizovateľnosť – sú použité ako prostriedok prospechu človeka. Po tretie, pokladám za nesprávne tvrdiť, že obetný obrad vyjadroval oslobodenie života zvieratá, aby mohlo byť s Bohom, a to z dvoch dôvodov: Prvý dôvod je personálno-eschatologický a spočíva v skutočnosti, že sa, podobne ako Martin Luther, William Tyndale či Ján Viklef a mnohí ďalší relevantní teológovia v dejinách (hoci boli v menšine), hlásim k náuke o spánku zosnulých.²⁷² Smrť teda podľa môjho chápania nepredstavuje pre človeka, a teda ani pre zviera, „bránu do neba“.²⁷³ Pre vstup do nebeskej radosti je potrebné *obnovenie života*, teda vzkriesenie. Môj druhý dôvod pre odmietnutie Linzeyho pohľadu na zmysel zvieracích obetí je kristologicko-soteriologický. Ak boli zvieracie

²⁷² Domnievam sa, že táto personálno-eschatologická paradigma najlepšie zodpovedá aj v kresťanstve všeobecne akceptovanej predstave kozmickej eschatológie, ktorej dôležitou súčasťou je vzkriesenie tela. Že biblický dôraz na vzkriesenie tela je argumentom v prospech doktríny spánku zosnulých a svedčí skôr proti predstave vedomej existencie duše človeka po smrti „v nebeskej radosťi u Pána“, ukazuje napríklad 1Tes 4,13-18. Veriacich, ktorí stratili svojich blízkych, tu Pavol povzbudzuje, aby sa „*nermútili, ako ostatní, ktorí nemajú nádej*,“ (v. 13) práve slovami o vzkriesení, nie o blaženosti zosnulých v nebi (hovorí výlučne o zmŕtvychvstaní pri Kristovom druhom príchode; v tomto duchu treba čítať aj v. 14 ako *privedie zosnulých k životu tak ako Krista*, nie ako *privedie zosnulých z neba spolu s Kristom* – v prospech tohto chápania, z ktorého, mimochodom, vychádza napríklad aj český ekumenický preklad, hovorí nielen to, že Pavol tu výslovne označuje mŕtvych ako *spiacich* (gr. *koiméonthentas*), ale aj to, že Pavol explicitne zakladá svoje vyjadrenie na skutočnosti Kristovho zmŕtvychvstania (porovnaj tiež 1Kor 6,14), a napokon i to, že Pavol vo v. 15 podotýka, že živí nepredídu mŕtvych, čo znamená, že nepočíta s vedomou existenciou duše po smrti, ale so spánkom zosnulých, inak by predsa prednostnú premenu mŕtvych pred živými v danom kontexte nepotreboval zdôrazniť, keďže by už boli vo večnej radosťi a spojenie duše s telom by predstavovalo len ďalšiu fázu tejto už tak radosťnej existencie; naopak, podotknutie, že budú vzkriesení ako prví, znamená, že im z nebeskej radosťi, ktorú ešte nezakúšajú, v porovnaní so živými nič neutečie). Východiskovou pozíciou Starej zmluvy je jednoznačne nevedomie mŕtvych (napr. Jób 14,10-13; Ž 115,17; 146,4). I Nová zmluva prirovnáva smrť k spánku (napr. Jn 11,11-12; Sk 7,60). Téza o vedomej existencii duše človeka po smrti sa zakladá na niekoľkých dvojznačných novozmluvných textoch (najmä 2Kor 5,1-9; Flp 1,21-26; Zj 6,9-11), ktoré sa dajú interpretovať v súlade s náukou o spánku zosnulých. Evanjelický teológ Miloš Klátik v kontexte náuky o vzkriesení tela uvádza, že „*smrť je biologická nutnosť, ale človek neumiera rovnako ako zvieratá. Správnejšie je, držiak sa zvesti Písma svätého, chápať smrť ako niečo, čo sa týka celého človeka. Človek neumiera ako telo, ale ako človek, v celom svojom bytí. Umiera ako duchovná a telesná bytosť.*“ (KLÁTIK, M. *Základy dogmatiky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2006, s. 123). To samozrejme neznamená, že by zviera neumieralo ako celá bytosť. M. Klátik chce len poukázať na absenciu duchovnej zložky v zvierati (na rozdiel od človeka). Ak teda človek umiera ako celá bytosť a potrebuje Božie oživenie, tým skôr to platí o zvierati.

²⁷³ A v lutherovskom poňatí predstavuje akurát akúsi bránu do „nebeskej nocľahárne“. K historickému prehľadu proponentov doktríny spánku zosnulých pozri: KNIGHT, G. R. (ed.). *Questions on Doctrine*. Annotated Edition. Berrien Springs: Andrews University Press, 2003, s. 437 a n.

obete predobrazom Kristovho výkupného diela, potom v sebe obsahujú prvok poníženia a zmarenia sa (Flp 2,8), pričom pojem *smrti* je ich základným aspektom. Kristus totiž za nás okúsil smrť, aby nás práve z nej zachránil (Heb 2,9; 1Pt 3,18). Byť obetovným teda nie je zisk, ale strata; nie je to výhra, ale *obet'*.

Linzey v *Teológii zvierat* správne poukazuje na skutočnosť, že v Kristovej obeti vidíme čin vyššieho pre nižších. Nevyplýva z toho však nič o hodnote zvierat. Kristova obeť bola dobrovoľná, a zvieracie obete ju mali len predobrazne a nedokonale (nedobrovoľne) znázorňovať. Z teologického hľadiska niet pochyb, že „*obětní tradice dosáhla svého nejvyššího bodu a vyvrcholení v oběti Kristově,*“ a že „*tato teze musí více než jakákoli jiná změnit křesťanské pochopení nejen oběti, ale našeho vztahu se stvořením vůbec.*“²⁷⁴ Neznamená to však, že by Kristova smrť zotrela rozdiel v hodnote človeka a hodnote zvieratá (napokon, sám Ježiš s týmto rozdielom v už citovaných textoch z Mt 6 a 10 počíta), ani že by rozšírila ideu ľudskej dôstojnosti na zvieratá. Treba súhlasiť s tvrdením, že „*naším specifickým příspěvkem k Božímu stvořitelskému úmyslu je uskutečňovat v něm Boží láskyplný záměr.*“²⁷⁵ Našou zodpovednosťou voči zvieratám sa však neruší naša pozitívna zodpovednosť voči ľuďom, ktorí majú vyššiu hodnotu než zvieratá a ktorí majú, na rozdiel od zvierat, *dôstojnosť*.

Pokiaľ ide o postoj Petra Singera, tento nie je v obhajobe zvieracích práv rovnako extrémny ako Gary Francione (ktorému sa, ako už som uviedol, v kresťanskom prostredí do určitej miery blížia Schweitzer a Linzey). Singerova koncepcia je však v rovnako ostrom rozpore s kresťanskými hodnotami ako Francioneho. Singer, na rozdiel od Francioneho, netvrdí, že poskytnutie pomoci zvieratú namiesto poskytnutia pomoci človeku je principiálne morálne nezávadné, ani netvrdí, že by bolo absolútne morálne neprípustné použiť zviera ako prostriedok záchrany ľudského života (teda v nejakej kritickej situácii obetovať zviera v prospech človeka). Ideu ľudských práv a kresťanskú koncepciu ľudskej dôstojnosti však rúca z inej strany – pripúšťa inštrumentalizáciu nielen zvieratá, ale aj človeka a robí rozdiely medzi ľuďmi, respektíve všeobecne medzi živými tvormi, s ohľadom na ich schopnosť prežívať potešenie alebo bolesť. Prípadné rozšírenie (z jeho hľadiska zrejme čisto praktickej) idey ľudských práv na zvieratá podporuje práve kvôli tomuto utilitaristickému kritériu (hoci on na pojme *práv* v skutočnosti nebazíruje). Zotretie hraníc medzi druhmi teda ide v prípade singerovskej koncepcie, rovnako ako v prípade tej francionovskej, na úkor človeka.

Načrtnutá idea práv živočíchov, či už uchopená francionovsky alebo singerovsky, znižuje hodnotu človeka. Nemôže byť preto v súlade s kresťanským nazeraním. Považujem však za potrebné jedným dychom dodať, že rovnako treba odmietnuť aj opačný (libertariánsky) názor o právnej nepostihnuteľnosti týrania vlastných alebo nikomu nepatriacich zvierat. Toto libertariánske chápanie pokladám za

²⁷⁴ LINZEY, A. *Teologie zvířat*. Praha: Stanislav Juhaňák – Triton, 2018, s. 143-144.

²⁷⁵ Tamtiež, s. 145.

problematické vzhľadom na jeho rozpor s ideou prirodzeného práva (mnou odlišne uchopenou) a s biblickými výpoveďami o hodnote zvierat a vzťahu Boha i človeka k nim (na čo, v tomto prípade správne, poukazuje Linzey).²⁷⁶

Ak aj budem akceptovať libertariánsku definíciu práv (vôľovú teóriu), z ktorej v tejto monografii nevychádzam, rozdiel v našich nazeraniach ostane zachovaný vo vzťahu k otázke, či má právna ochrana patriť len subjektom (ktoré majú práva) alebo aj objektom (ktoré žiadne práva nemajú), a to nezávisle od subjektov.²⁷⁷ Z libertariánskej perspektívy nie je v spravodlivej a slobodnej spoločnosti sankcionovateľné žiadne iné konanie, než to, ktoré porušuje subjektívne práva jednotlivcov (a ich zoskupení). Objekty právnych vzťahov teda nedisponujú právnou ochranou nezávislou od individuálnych práv subjektov (neexistuje tu napríklad osobitná ochrana vzácnych rastlín). Dôvod môjho nesúhlasu s takýmto radikálne individualistickým poňatím spočíva v odlišnom nazeraní na ideu prirodzeného práva a v prijatí biblických hodnôt, ktoré sú s daným poňatím nezlučiteľné. Konanie, ktoré je pre svoju nemorálnosť v ostrom rozpore s prirodzeným zákonom, nemožno obhajovať konceptom prirodzených práv (postavených na ideí súkromného vlastníctva).

Libertariánska redukcia prirodzeného zákona na súbor majetkových vzťahov nie je biblicky udržateľná, a to ako z hľadiska explicitných noriem Starej zmluvy, tak z hľadiska morálnych hodnôt a princípov Novej zmluvy. Napríklad norma z Dt 25,4

²⁷⁶ Treba však podotknúť, že napríklad libertarián Robert Nozick bol myšlienke zvieracích práv, respektíve ochrany zvierat, naklonený (NOZICK, R. *Anarchie, štát a utopie*. Praha: Academia, 2015, s. 53).

²⁷⁷ Teda, či má byť niektorým objektom priznaná ochrana nie pre ich užitočnosť človeku, ale pre ne samotné; teda preto, že je to tak jednoducho morálne správne. Podotýkam, že nehovorím o právach, ale o ochrane. Iniciatívy snažiace sa o priznanie právnej subjektivity (práv) prírode, resp. jej častiam pokladám za prehnané. Olexij Meteňkanyč napríklad poukazuje na novozélandské zákony Te Awa Tupua z roku 2017 a Te Urewera z roku 2014, z ktorých prvý priznal právnou subjektivitu rieke (Whanganui) a druhý národnému parku. Meteňkanyč podotýka, že dôvody priznania právnej subjektivity častiam prírody v týchto prípadoch neboli ani tak ekologické, ako skôr náboženské (šlo o ústupok vlády maorijskému animizmu). Dodáva, že „*prípád Nového Zélandu nie je jediným. Rovnako aj v Indii Najvyšší súd štátu Uttarakhand rozhodol, že rieka Ganga a Yamuna majú také isté práva ako iné osoby, a to s ohľadom na ich význam v rámci hinduistického náboženstva, kde sú pokladané za posvätné. Obdobne aj Ústavný súd v Kolumbii rozhodol, že povodie rieky Atrato je právnickou osobou, a to v dôsledku kultúrnych previazaností domorodého obyvateľstva s riekou (obdobne ako pri rieke Whanganui)*.“ (METEŇKANYČ, O. M. Priznanie právnej subjektivity neživým veciam či inak povedané vybrané *leges singulares* Nového Zélandu. In MARTINCOVÁ, L. – SOMBATI, J. (eds.). *Leges singulares. Zborník príspevkov z konferencie Milníky 2019*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2020, s. 134). Meteňkanyč sa pritom domnieva, že z pragmatického environmentálneho hľadiska je myšlienka priznať častiam prírody právnou subjektivitu hodná úvahy a prípadnej implementácie aj u nás (tamtiež, s. 133). K problematike priznania právnej subjektivity nonhumánnym entitám pozri tiež: METEŇKANYČ, O. M. – GYURÁSZ, Z. *Priznanie právnej subjektivity nonhumánnym entitám: Prípady prírodných javov a umelej inteligencie*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2022 [online].

výslovne zakazuje majiteľovi býka, ktorý mláti na humne, dávať mu na ústa náhubok. Norma z Dt 22,10 zas zakazuje orať spolu na volovi a oslovi, pričom podľa viacerých komentátorov je dôvodom skutočnosť, že jedno zo zvierat by uštvalo druhé.²⁷⁸ Počíta sa teda s obmedzením majiteľov daných zvierat v spôsobe, akým s nimi nakladajú, a to s ohľadom na blaho (neutrpenie) zvierat.²⁷⁹ Nová zmluva v už rozoberaných evanjeliových textoch hovorí o Božom záujme o zvieratá, o pozornosti, ktorú im Boh venuje. Ak teda teologicky zdôvodňujeme ľudské práva Božím záujmom o človeka, musíme z rovnakého dôvodu akceptovať i potrebu právnej ochrany (hoci nie *práv*) zvierat. Znamená to, že ani prizmou kresťansky uchopenej vôľovej teórie nemožno akceptovať nesankcionovateľnosť týrania zvierat, keďže je potrebné chrániť aj isté objektívne hodnoty, nielen subjektívne práva osôb.

Z perspektívy záujmovej teórie síce treba odmietnuť rozšírenie ľudských práv na zvieratá spôsobom, ako to robia Francione a Linzey, zvieratá však treba aj v tejto perspektíve istým spôsobom právne chrániť, pričom v krajnom (kompromisnom) prípade možno teoreticky pripustiť myšlienku určitých špecificky *zvieracích* „práv“, najmä právo nebyť týraným (no namieste aj v takomto prípade ostáva značná rezervovanosť voči myšlienke akýchkoľvek *absolútnych* zvieracích práv).

Odmietnuť treba napokon i kantovskú predstavu o existencii výlučne nepriamych morálnych záväzkov voči zvieratám a treba akceptovať, že voči zvieratám máme (aj) priame morálne záväzky. V súvislosti s kantovským vplyvom dnes niektorí správne kritizujú Rawlsovu koncepciu a tiež iné kontraktualistické teórie ako nezohľadňujúce či nedostatočne zohľadňujúce záujmy zvierat a naše morálne záväzky voči nim.²⁸⁰ Z kresťanského hľadiska teda treba zvieratá chrániť a dbať o ich blaho, a to ako v morálnej, tak v legálnej rovine. Nemožno však súhlasiť so zotretím hraníc medzi druhmi a s tvrdením, že ľudia sú len ďalším zo živočíšnych druhov, a preto im nepatrí principiálne morálne prvenstvo.

Na záver tejto state si dovoľím uviesť ešte jeden teologický argument proti stieraniu morálnych a právnych rozdielov medzi ľuďmi a zvieratami. Už som zmienil, že kľúčovým pojmom pre ideu ľudských práv je pojem ľudskej dôstojnosti. Teologicky som ho odvodil od pojmu *imago Dei* a od myšlienky univerzálneho vykúpenia. Hodnota a dôstojnosť človeka je teda daná spôsobom, ktorým sa Boh vzťahuje k človeku a človek k Bohu. Tento spôsob je jedinečný, determinovaný osobitnými schopnosťami človeka (a to aktuálnymi či aspoň potenciálnymi, pričom potenciálnosť tu treba

²⁷⁸ Pozri napríklad klasické biblické komentáre k predmetnému textu od Barnesa; Jamiesona, Fausseta a Browna; Matthewa Poola a ďalších, ktoré sú dostupné napríklad na portáli *biblehub.com*.

²⁷⁹ Porovnaj tiež Prís 12,10: „*Spravodlivý pozná potreby svojho dobytká, lež vnútro bezbožníkov je nelútostné.*“

²⁸⁰ ROZEMBERG, A. Astronautka Astrid a jej úbohá mačka (niekoľko poznámok k teórii nepriamych záväzkov voči zvieratám). In *Filozofia*, 2013 (roč. 68), č. 4, s. 332-342.

hodnotiť z hľadiska večnosti, nie z hľadiska časnosti)²⁸¹ a jednak tiež skutočnosťou, že každý človek je na základe idey univerzálneho vykúpenia potenciálnym občanom nebeského kráľovstva.

O zvieratách to povedať nevieme. Myšlienka spásy zvierat je v kresťanskej teológii už dlhý čas diskutovaná a existujú na ňu rozdielne pohľady. Na jednej strane možno tvrdiť, že spásu zvierat naznačujú niektoré biblické pasáže (napríklad Rim 8,19-22). Na druhej strane však treba uznať, že Biblia explicitne spomína len myšlienku Kristovej zástupnej smrti za ľudí. Z obrazov Novej zeme je zrejmé, že zvieratá na nej majú svoje miesto (napríklad Iz 11,6), nie je však zrejmé, či sa tu predvída vzkriesenie predtým žijúcich tvorov alebo stvorenie nových. Preto sa žiada ostať v otázke spásy zvierat zdržanlivým.

Ak teda skonštatujeme, že z Písma s istotou nevieme určiť, či Kristus zomrel aj za zvieratá, no s istotou z neho vieme, že Kristus zomrel za ľudí (a ako som ukázal v rámci state venovanej univerzalizmu spásy, zomrel za *všetkých* ľudí), máme minimálne pragmatický dôvod pre rozlíšenie hodnoty oboch bytostí. Keďže rozhodnutia človeka v tomto živote majú z teologického hľadiska večné dopady, a keďže človek je schopný zisk alebo stratu večnosti oceniť, žiada sa konštatovať, že naše konanie vo vzťahu k človeku je aj z tohto dôvodu omnoho závažnejšie, než naše konanie vo vzťahu k zvieratú²⁸² (naše rozhodnutie pomôcť človeku X v situácii Y a zachrániť či nezachrániť jeho život, napríklad i s pomocou zvieratá, respektíve aj za cenu obetovania zvieracieho života, ovplyvní ďalšie rozhodnutia dotyčného človeka, a tým môže mať zásadný dopad i na jeho večný život).

Žiada sa teda uzavrieť, že prizmou kresťanskej teológie (v normatívnom zmysle) treba ľudské práva pokladať za inštitút vzťahujúci sa len na ľudí a jeho rozšírovanie na zvieratá treba hodnotiť v zásade odmietavo.²⁸³

²⁸¹ Mám na mysli problém duševne postihnutých ľudí, ktorí v tomto živote isté mentálne kvality nikdy nedosiahnu.

²⁸² Otázkou ostáva, čo z tohto argumentu vyplynie, ak uznáme, že zvieratá budú vzkriesené. Domnievam sa, že nasledovné: Ak zvieratá budú vzkriesené, potom má ich život večnú hodnotu, rovnako ako život človeka. Keďže však zvieratá nie sú osobami, vo večnosti ostanú na obdobnej úrovni vzťahu so svojím Stvoriteľom, akú dosahujú teraz. Tým pádom ani večná hodnota ich života neimplikuje ich dôstojnosť, keďže dôstojnosť je, ako som uviedol, duchovnou interpersonálnou kategóriou. U človeka ako osoby je to inak. V jeho prípade sa jeho večná hodnota s jeho dôstojnosťou úzko spája. Keďže človek je osobou, jeho vzťah s Bohom vo večnosti bude podstatne hlbší než vzťah zvierat a to, povedzme, aj v prípade ľudí, ktorí sú dnes duševne postihnutí alebo detí, ktoré sa narodia mŕtve a pod., ak počítame so spásou týchto ľudí.

²⁸³ Je však rozhodne dôležité dbať o blaho zvierat a určiť ich ochranu.

5

JE SLOBODA MIGRÁCIE ĽUDSKÝM PRÁVOM?

Medzi pomerne zvučné témy západného sveta dnes ešte stále patrí európska migračná kríza. Mnoho utečencov už niekoľko rokov usiluje o azyl v Európe, pričom názory na ich prijímanie sa tu, pochopiteľne, rôznia. Niektorí Európania sú jednoznačne za a apelujú na solidaritu (kresťanskú lásku k blížnemu), zatiaľ čo iní sú proti a dovoľávajú sa riešenia problému výlučne, či aspoň predovšetkým, pri jeho zdroji (t. j. v domovských štátoch migrantov). Existuje napokon aj skupina nerozhodnutých, ktorí nevedia, aký postoj majú k danej otázke zaujať. Kontroverzie vyvolávajú najmä pohnútky migrantov prísť do Európy, ktoré sa u jednotlivých z nich líšia. Predmetom kritiky zo strany odporcov prijímania migrantov je najmä ekonomicky motivovaná migrácia a bezpečnostná hrozba,²⁸⁴ ktorú niektorí migranti pre Európu predstavujú. Viacerí kritici dokonca poukazujú na riziko islamizácie Európy a zániku európskej civilizácie. S tým úzko súvisí problém multikulturalizmu – koexistencie mimoeurópskych kultúr s európskymi,²⁸⁵ ktorú dnes v Európe jedni vítajú, zatiaľ čo iní ju vnímajú

²⁸⁴ Možno podotknúť, že otázka bezpečnosti je v dnešnom svete nielen významnou politickou, ale aj etickou výzvou (k tomu pozri napríklad: DOLISTA, J. – DAMOHORSKÁ, P. Současná bezpečnostní situace ve světě jako etická výzva. In *Theologická revue*, 2018 (roč. 89), č. 3, s. 365-376).

²⁸⁵ Rudolf Kasinec podotýka, že „zachovanie vlastnej kultúrnej identity je nevyhnutné pre prežitie národov i národností, ktoré boli nútené z ekonomických, vojnových, náboženských, či iných dôvodov opustiť svoju domovinu. Zároveň však musia migranti transformovať svoje zvyky a prispôbiť sa novým podmienkam. Kľúčovú úlohu v tomto procese zohráva právo, pomocou ktorého je nutné upraviť spôsoby začleňovania migrantov do európskej spoločnosti. Právom musia byť taktiež stanovené hranice akceptácie uplatňovania cudzích právnych kultúr v európskom priestore. Prekročenie týchto hraníc musí byť okamžité a tvrdo trestané. Týka sa to najmä prípadov vrážd zo cti, zohavenia a násilia páchaného na ženách v niektorých moslimských rodinách.“ (KASINEC, R. Problémy migrácie očami filmu. In LENHART, M. et al. (zost.). *Stret právnych kultúr v európskom priestore. Bratislavské právnické fórum 2016*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2016, s. 44 [online]). Michal Krajčovič a Katarína Kupková v danom kontexte podobne konštatujú, že rozdielne kultúry sú „prirodzene charakterizované odlišnými štandardmi v rozličných oblastiach života – napríklad úroveň ochrany ľudských práv, či právne postavenie žien. Aktérmi stretu právnych kultúr sú výlučne ľudia a preto nutne stret právnych kultúr vnímať aj v rovine reálnych dopadov na obyvateľstvo nachádzajúce sa na území, na ktorom tento stret prebieha. [...] pri strete právnych kultúr dochádza na danom území k zvýšenému výskytu konaní, ktoré sú právnym poriadkom považované za protiprávne. [...] Samotná skutočnosť, že osoba pochádza z odlišnej právnej kultúry neodôvodňuje miernejší prístup k nej v prípadoch, keď sa dopustí úmyselného protiprávneho konania a naplní obligatórne znaky skutkovej podstaty trestného činu alebo priestupku. Predsa neznalosť práva neospravedlňuje a právny omyl je v zásade irelevantný.“ (KRAJČOVIČ, M. – KUPKOVÁ, K. Stret právnych kultúr a výzvy pre trestnoprávnu oblasť. In LENHART, M. et al. (zost.). *Stret právnych kultúr v európskom priestore. Bratislavské právnické fórum 2016*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2016, s. 47 [online]).

ako zásadné ohrozovanie európskej identity.²⁸⁶ Nejde pritom len o holú koexistenciu rôznych kultúr (o kultúrny pluralizmus). Ako uvádza Miloš Večeřa, pri multikulturalizme ide o to, že „*kulturní rozmanitost je povyšována na žádoucí a politicky prosazovaný konstitutivní rys společnosti.*“²⁸⁷

Spomedzi relevantných kritikov možno v tomto kontexte zmieniť predovšetkým britského politického komentátora Douglasa Murraya, ktorý sa v roku 2017 zviditeľnil svojou knihou *Zvláštna smrť Európy (The Strange Death of Europe)*. Kniha je kritikou multikulturalizmu, naivných prístupov k migračnej kríze, islamizácie Európy, prehnaného pocitu viny západných krajín za doterajšiu dominanciu vo svete a pod., ktoré podľa autora ohrozujú budúcnosť európskej civilizácie. Murray je zvláštnym druhom konzervatívca – označuje sa za „ateistického kresťana“, t. j. za bezverca sympatizujúceho s kresťanskými hodnotami, ktoré Európe tradične dominovali.²⁸⁸ V jednej z posledných kapitol *Zvláštnej smrti Európy* uvádza: „*Potrebujeme znovu dať našej kultúre hlbší zmysel, a vôbec to nemusí súvisieť s obracaním ľudí na vieru. Samozrejme, stále môže dôjsť k tomu, že sa zastaví dlhý ústup viery, ktorý začal v 19. storočí, a hlboká viera sa znovu vráti. Či k tomu dôjde alebo nie, naša kultúra sa nezdraví, ak budú veriaci považovať za svoj najväčší problém tých, ktorí opustili vieru a ak sa sekulárna časť spoločnosti bude snažiť úplne odstrániť od spoločnej tradície*

²⁸⁶ V rámci úvah o kultúrnej rozmanitosti sveta a o strete rôznych tradícií sa dnes na západe pomerne vitálne zdôrazňuje potreba kultúrnej citlivosti a tolerancie. Tá však so sebou, pochopiteľne, nesie aj isté riziká. Jedným z nich je problém morálneho relativizmu. Napríklad významná evanjelická teologička Karen L. Bloomquistová, ktorá sa snaží o hľadanie konštruktívneho riešenia stretu rozličných kultúr, uvádza, že „*potreba kultúrnej citlivosti a tolerancie sa niekedy zdôrazňuje tak veľmi, až sa môže zdať, že z nej vyplýva nejaký druh morálneho relativizmu. Kultúrne rozdiely môžu byť zdôrazňované do takej miery, až sa niektorí spýtajú, či vôbec ešte existuje nejaká spoločná tradícia, luteránska alebo iná, ktorá nie je predovšetkým prejavom konkrétnej kultúry [...]. Na abstraktné, podľa všetkého univerzalistické, prístupy sa nazerá s patričným podozrením.*“ (BLOOMQUIST, K. L. Ethical Discernment in a Global Communion. In BLOOMQUIST, K. L. (ed.). *Lutheran Ethics at the Intersections of God's One World*. Ženewa: Svetový luteránsky zväz, 2005, s. 230; vlastný preklad). Je však tiež povšimnutiahodné, že mnohí moslimovia uchádzajúci sa o azyl v Európe údajne konvertujú na kresťanstvo, pričom v niektorých štátoch štátne orgány preverovali úprimnosť ich konverzie. Noemi Bravená v danom kontexte konštatuje: „*Zkušenosti z cizích zemí ukázaly, že státní orgány přistupují k přezkušování víry křesťanů, kteří k víře konvertovali z islámu. Konkrétní případy ukazují, že se jedná o ne úplně promyšlený systém, který je založen na vnitřní motivaci úředníků/křesťanů odlišit skutečnou konverzi od účelové konverze na znalostním posuzování víry jednotlivce a předpokladech, že cizinec prošel podobnou náboženskou socializací jako místní občan, tj. Že mu bylo zvěstováno Boží slovo ‚podobně‘, a že tudíž zná základní i kontextuální odpovědi.*“ (BRAVENÁ, N. Posuzování víry křesťana jako nový fenomén migrační krize. In *Theologická revue*, 2018 (roč. 89), č. 3, s. 386).

²⁸⁷ VEČEŘA, M. Právní nástroje proti rasismu. In MACHALOVÁ, T. a kol. *Lidská práva proti rasismu*. Brno: Doplněk, 2001, s. 157.

²⁸⁸ K tomu pozri napríklad: „Douglas Murray and Esther O'Reilly - Christian Atheism and the search for identity“ [online].

a histórie. Mnohí ľudia si uvedomujú, koľko bolesti spôsobilo toto odlúčenie a akú túžbu po vyššom zmysle života vyvolala plytká existencia. Na zacelení roztržky, ktorá sa objavila v našej kultúre, bude musieť pracovať celá generácia.“²⁸⁹

Z nám geograficky bližšieho prostredia možno poukázať na českého katolíckeho filozofa Jiřího Fuchsa, ktorý sa už dlhší čas snaží upozorňovať na intelektuálne a morálne nedostatky multikulturalizmu (a tiež postmodernizmu). K danej téme sa už vyjadril vo viacerých textoch, prednáškach a rozhovoroch. V knihe *Morálka bez mezí?* vydanéj v rovnakom čase ako Murrayova *Zvláštna smrť Európy* Fuchs tvrdí: „V multikulturalizmu nachází kanonizovaná pluralita postmoderny svou specifickou politickou aplikaci. Multikulturalisté přicházejí s ideálem harmonického soužití kulturně rozrůzněné a egalitárně koncipované společnosti, v němž je diverzifikace záměrně prohlubována. Jako by roztržičnost až k rovnostářsky zestejnovaným protikladům měla přinášet žádoucí obohacení i soulad společnosti. Nejen logika, ale i zkušenost sice ukazují, že takový experiment přináší spíše eskalaci konfliktů s velice reálnou možností vyústění do občanské války. Ale zkušené ideology to nechávají chladnými.“²⁹⁰ Podobne ako Douglas Murray, Jordan Peterson a ďalší súčasní kritici postmodernizmu, aj Fuchs pokladá postmoderné prístupy za odrody marxizmu. V súvislosti s multikulturalizmom v danom kontexte dodáva: „Neomarxisté tedy v přistěhovalcích objevili subverzivní potenciál, spustili hysterickou propagandu na ochranu menšin a začali prakticky uskutečňovat vizi multikulturní společnosti jakožto vyšší typ občanského soužití. Přitom musela být systematicky narušována civilizačně kulturní identita stávajících západních společností. Národnostní homogenita a rozumná pluralita musely ustoupit programům radikální pluralizace čili záměrné rozdrobenosti společnosti. Tak se stal multikulturalismus jednou z hlavních hodnot postmoderního Západu. Pro potřeby jeho prosazení vymýšleli ideologové údajná lidská práva menšin a vnutili je intelektuálně odzbrojeným společností.“²⁹¹

V rámci diskusií o migrácii (a to nielen o európskej) sa dnes v západnom svete objavuje aj opačný názor – a síce, že sloboda cezhraničného pohybu osôb by nemala byť štátmi vôbec obmedzovaná a že je vlastne ďalším z ľudských práv, ktoré treba rozpoznať. Výrazným proponentom tejto myšlienky je americký behaviorálny ekonóm,²⁹² Bryan Caplan. Tvrdí, že v prospech otvorených hraníc hovoria ekonomicko-

²⁸⁹ MURRAY, D. *Zvláštna smrť Európy*. Bratislava: Eastone Books, 2019, s. 257.

²⁹⁰ FUCHS, J. *Morálka bez mezí? Krize etického myšlení*. Praha: Academia Bohemica, 2017, s. 29.

²⁹¹ Tamtiež, s. 31.

²⁹² Mimochodom, behaviorálna ekonómia má osobitný význam i v modernej právnej vede. Behaviorálna ekonomická analýza práva predstavuje progresívny právno-teoretický smer, ktorý kombinuje poznatky ekonómie, psychológie a práva a snaží sa analyzovať i navrhovať podoby právnych úprav s ohľadom na hodnotu *efektivity* a tendenciu človeka rozhodovať sa na základe zvyku (v porovnaní s tradičnou predstavou ekonomicky orientovaných analytikov práva teda odmieta obraz človeka ako čistého *homo oeconomicus*). Za zmienku stojí i skutočnosť, že výrazný vplyv

etické dôvody. Voľnosť pohybu podľa neho umožňuje blahobyt jednotlivcov i spoločností (na základe niektorých odhadov by sa globálnym pootváraním hraníc mohlo celkové svetové bohatstvo zdvojnásobiť)²⁹³ a predstavuje tiež podstatnú podobu ľudskej slobody. Otvorené hranice teda Caplan chápe ako cestu k prosperite a spravodlivosti. Na rozdiel od Douglasa Murraya a Jiřího Fuchsa verí vo funkčnosť multikultúrnej spoločnosti (tvrdí, že ďalšie generácie prisťahovalcov sú spravidla značne asimilované a ich kultúrna odlišnosť nie je natoľko výrazná, aby v živote miestnej spoločnosti vyvolávala zásadnejšie problémy).²⁹⁴ Ako anarcho-kapitalista zastáva principiálnu slobodu človeka ísť a usadiť sa kdekoľvek, kde ho chcú zamestnať. Štát, ktorý takejto ekonomicky motivovanej migrácii bráni, Caplan považuje za bariéru spravodlivosti a ekonomického pokroku sveta (vzhľadom na anarcho-kapitalistické východisko pritom možno Caplana asi len ťažko označiť za neomarxistu). Treba ho preto zrušiť, alebo aspoň otvoriť jeho hranice.

Máme teda slobodu migrácie pokladať za ľudské právo? Caplan síce nie je kresťan, no aj v kresťanskom myslení dnes možno nájsť myšlienky, ktoré prinajmenšom vytvárajú podhubie, ak nie priam bezprostrednú podporu, pre jeho pohľad. Za potrebné preto pokladám (podobne ako v prípade predchádzajúcej kapitoly venovanej téme rozšírenia ľudských práv na iné živé tvory) vykonať ich teologickú kritiku.

Okrem anarcho-kapitalistického zdôvodnenia slobody migrácie dnes možno naraziť aj na neanarchistické zdôvodnenie tejto myšlienky. Proponenti kozmopolitizmu, na rozdiel od anarcho-kapitalistov, principiálne nevolajú po absolútne „slobodnej“ (bezštátnej) spoločnosti. Tvrdia však, že tradičná rola štátov ako suverénnych celkov postupne zastaráva a má byť nahradená, respektíve doplnená, vládou nejakej globálnej autority. Dôraz kladú na primát idey ľudských práv, ktorá je podľa nich spôsobilá byť základom svetového spolužitia rozmanitých skupín.²⁹⁵ Pozornosť preto

na školu ekonomickej analýzy práva má vo všeobecnosti najmä utilitaristická etika. (K behaviorálnej ekonomickej analýze práva pozri napríklad: GÁBRIŠ, T. Nový teoretický rámec behaviorálnej ekonomickej analýzy práva? In GÁBRIŠ, T. a kol. *Nedogmatická právna veda*. Praha: Wolters Kluwer, 2017, s. 262 a n.).

²⁹³ Pozri napríklad: Double world GDP [online].

²⁹⁴ Pozri napríklad jeho prednášku pre *Institute for Humane Studies* z roku 2020 („Open Borders with Professor Bryan Caplan“ [online]). Pozri tiež: CAPLAN, B. Why Should We Restrict Immigration? In *Cato Journal*, 2012 (roč. 32), č. 1, s. 5-24 [online]. Iná (umiernená) zástankyňa migrantov, Sanam Naraghi-Anderlini v rámci diskusie o globálnej utečeneckej kríze však uviedla, že problémy v cudzej spoločnosti spravidla nerobí prvá generácia migrantov, pretože tí sa snažia etablovať, ale druhá generácia, ktorá je frustrovaná z neprijatia či nedostatočného prijatia väčšinou novou spoločnosťou. (Pozri: „The Global Refugee Crisis | FULL DEBATE | Doha Debates | Marc Lamont Hill, Douglas Murray and More“ [online]).

²⁹⁵ Pavel Dufek uvádza: „Kosmopolitní proud v politické i širěji sociální teorii staví na přesvědčení, že nastává éra transnacionální až globální, pod jejímiž křídly se idea univerzálních lidských práv bude teprve moci rozvinout – na rozdíl od světa, v němž je výkon politické moci uzavřen do

treba venovať tiež otázke teologickej podpory týchto myšlienok. Oboje (anarcho-kapitalizmus i komzopolitizmus) bude predmetom nasledovných statí.

5.1 Dôležitosť štátu vo svetle Písma

V rámci snahy o teologickú odpoveď na otázku slobody migrácie ako ľudského práva je potrebné sústrediť sa na biblické výpovede o hodnote a úlohe štátu. Je to predsa štát, kto takúto slobodu obmedzuje. Nová zmluva obsahuje niekoľko stručných výpovedí o význame štátu a o vzťahu kresťana k nemu. Všimnúť si treba tri texty z epištol a jeden text z evanjelií (ktorý sa vyskytuje u každého zo synoptikov). Ide o Rim 13,1-7, 1Pt 2,13-17, Tít 3,1 a o Mk 12,17 (ako aj o Mt 22,17 a Lk 20,25).

Najvypuklejším z týchto textov je nepochybne Rim 13,1-7. Pavol sa v ňom venuje téme poslušnosti voči vrchnosti a uvádza: „*Každý nech sa podriadi vrchnosti. Lebo niet vrchnosti, ak len nie od Boha, a tie, ktoré sú, ustanovil Boh. A tak kto sa stavia proti vrchnosti, protiví sa Božiemu ustanoveniu, a tí, čo sa protivia, pritiahujú si odsúdenie. Predstavených sa netreba báť pre dobrý skutok, ale pre zlý. Chceš sa nebáť vrchnosti? Konaj dobro a budeš mať od nej pochvalu. Ona je totiž Božím služobníkom pre tvoje dobro. Ale ak robíš zle, boj sa, lebo nie nadarmo nosí meč. Je totiž Božím služobníkom, pomstiteľom, vykonávateľom jeho hnevu proti tomu, kto robí zle. Preto sa jej treba podriaďovať nielen pre hnev, ale aj pre svedomie. Aj preto totiž platíte dane, lebo oni sú Boží služobníci a venujú sa práve tejto úlohe. Dávajte každému, čo ste povinní: Komu daň, tomu daň, komu clo, tomu clo, komu bázeň, tomu bázeň, komu česť, tomu česť.*“

Druhým z uvedených textov je 1Pt 2,13-17, kde Peter vyjadruje podobné myšlienky ako Pavol vo vyššie uvedenej pasáži a uvádza: „*S ohľadom na Pána sa podriadte každému ľudskému zriadeniu: či kráľovi ako najvyššiemu vládcovi, alebo vladárom, ktorých posiela trestať tých, čo robia zle, a chváliť tých, čo konajú dobro. Ved' Božia vôľa je, aby ste konaním dobra umlčali nevedomosť nerozumných ľudí. Ste slobodní, no nie ako tí, ktorým sloboda slúži na zastieranie zloby, ale ako Boží služobníci. Všetkých si uctíte, bratov milujte, Boha sa bojte, kráľa si ctíte!*“

Tretím textom, ktorý explicitne hovorí o požiadavke podriaďovať sa vrchnosti, no v porovnaní s predchádzajúcimi dvomi je výrazne stručnejší, je Tít 3,1: „*Pripomínaj*

dosebezahleděných suverénních celků. Stojí za připomenutí, že se v žádném případě nejedná o pouhé deskriptivní výroky, protože na tom, co je ‚holým faktem‘ reality, se akademici taktéž neshodnou. Recentní vlna nadšení v některých právněteoretických kruzích pro tezi o ústavním (unijním i globálním) pluralismu a právním polycentrismu je toho zřejmým důkazem.“ (DUFEK, P. Lidská práva, ideologie a veřejné ospravedlnění: co obnáší brát pluralismus vážně. In *Právník*, 2018 (roč. 157), č. 1, s. 57-58).

im, aby sa podrobovali vladárom a vrchnostiam, aby poslúchali, aby boli pripravení na každé dobré dielo.“

Za základ týchto vyjadrení Pavla a Petra možno považovať Kristov výrok o potrebe *dať cisárovi, čo je cisárovo* (Mt 22,17; Mk 12,17 a Lk 20,25), ktorý je štvrtou z kľúčových biblických výpovedí o význame štátu a o vzťahu kresťana k nemu. Ježiš týmto výrokom reaguje na otázku Židov, či sa má cisárovi platiť daň. Ak výzva *dať cisárovi, čo je cisárovo*, znamená, že kresťan *má* platiť dane,²⁹⁶ potom myšlienkovú zhodu tohto výroku s Pavlovou explicitnou výzvou platiť dane v Rim 13,6 možno len ťažko prehliadnuť.²⁹⁷ Platenie daní je jedným z prejavov rešpektu svetských politických autorít,²⁹⁸ pričom Pavol uvádza, že takýto rešpekt má byť zo strany veriaceho človeka preukazovaný nie zo strachu pred trestom, ale z *dôvodu svedomia* (v. 5). Káže teda robiť to, čo je správne, nie iba to, čo je vynútené. Ako sa uvádza v jednom z klasických biblických komentárov k predmetnému textu: „*Kvôli tomu, že svedomie rozpoznáva morálnu hodnotu štátu ako Božieho ustanovenia, platíme dane.*“²⁹⁹ Podobne sa vyjadruje aj súčasný biblista James Dunn: „*Táto myšlienka hovorí, že morálne zodpovedná osoba a dobrý občan rozpozná potrebu vlády v spoločnosti ako Božieho zriadenia [...]: odpor voči tejto Bohom ustanovenej autorite vyvolá v takejto osobe hryzenie svedomia [...] a výhľad tohto morálneho diskomfortu by [ju] mal odradiť od občianskej neposlušnosti.*“³⁰⁰

Dôvodom rešpektu svetskej vrchnosti je teda podľa Pavla skutočnosť, že vrchnosť je *Božím ustanovením* (v čom možno vidieť deontologický akcent – rešpekt svetskej autority je rešpektom Božej vôle), *Božím služobníkom pre dobro* (v čom zas možno vidieť teleologický akcent – svetskú autoritu treba poslúchať preto, lebo slúži ochrane dôležitých hodnôt).

²⁹⁶ Pričom, evanjelický teológ Karol Nandrásky v tejto súvislosti správne uvádza, že „*ak Ježiš prvou časťou svojej výzvy Čo je cisárovo, vráťte cisárovi vyzýval platiť daň ako oprávnenú požiadavku od každého, kto požíva výhody impéria, tak druhou časťou svojej výzvy a čo je Božie, vráťte Bohu zhodil korunu svätožiari z hlavy cisárov. Soli Deo gloria! Kráľ nie je žiadny homo augustus (zbožňovaniashodný človek) Vyzývanie hlavy ríše je rúhaním, lebo podľa Ježiša platí: ‚Pánovi, svojmu Bohu sa budeš klaňať a jedine jemu budeš slúžiť‘ (Mt 4,10). Jedine Boh je hodný vyzývania a oslavy.*“ (NANDRÁSKY, K. *Ježišova Magna charta a súčasnosť*. Bratislava: Karol Nandrásky, 2004, s. 140).

²⁹⁷ Medzi biblistami síce existuje diskusia o previazanosti Pavlových slov z Rim 13,1-7 s Kristovými slovami z Mk 12,17, avšak bez ohľadu na to, či Pavol na tomto mieste pomýšľa na uvedené Kristove slová alebo nie, dôležité je, že vyjadruje myšlienku, ktorá je s nimi v plnom súlade.

²⁹⁸ Napokon, dane sú základným zdrojom príjmu štátu, ktorý by bez nich nebol schopný realizovať svoju činnosť a plniť svoje funkcie.

²⁹⁹ *Expositor's Greek Testament*. Rim 13,5 [online] (vlastný preklad).

³⁰⁰ DUNN, J. D. G. *Romans 1-8. Word Biblical Commentary. Volume 38 A*. Nashville: Thomas Nelson, 1988, s. 765 (vlastný preklad).

Uvedené biblické texty však v histórii vzbudzovali, a dodnes vzbudzujú, rôzne otázky. Aj na základe Rim 13,1-7 sa kresťanskí králi označovali titulom *Rex Dei Gratiae*, a dožadovali sa poslušnosti svojich kresťanských poddaných. V čase stredovekého pnutia medzi svetskou a cirkevnou mocou sa viacerí cirkevní učitelia zaoberali týmto textom a pýtali sa, koho má ľud poslúchať v prípade vážnejšieho odklonu panovníka od hodnôt cirkvi, respektíve i v prípade panovníkovho bezohľadného ignorovania potrieb ľudu. Objavuje sa teória, že úrad panovníka možno oddeliť od konkrétnej osoby, ktorá ho zastáva.³⁰¹ V období revolúcií 18. a 19. storočia sa následne naplno presadzuje občiansky princíp, čo má za následok pád monarchií. Namiesto *suverenity panovníka* sa začína hovoriť o *suverenite ľudu* (už predtým túto ideu načrtávajú kontraktualisti Locke a Rousseau). V 20. storočí sa na scéne objavujú totalitné a autoritárske režimy a opäť sa otvára otázka, aký rešpekt im má kresťan preukazovať. Niektoré z týchto režimov vychádzajú z vôle národa či z vôle ekonomickej vrstvy, niektoré sa dokonca odvolávajú na Božiu záštitu.³⁰² Treba poslúchať kráľa, prezidenta, parlament či iný štátny orgán? Ak áno, po akú hranicu? Boli historické zmeny smerom k demokracii biblické? Kam až možno v robení politických zmien legitímne zájsť? Je napríklad anarchizmus zlučiteľný s kresťanstvom? Tieto a ďalšie otázky sa dnes pri pohľade na predmetné biblické texty (a najmä na Rim 13,1-7) ponúkajú. Všetkým z nich sa, samozrejme, venovať nebudem. Zaujímá ma predovšetkým otázka významu (hodnoty) štátu ako takého.

Možno povedať, že „v dejinách pôsobenia biblických textov na kresťanské chápanie zaujíma Rim 13,1-7 centrálnu rolu,³⁰³ a že predstavuje „pasáž, ktorá je široko pokladaná za jedinečne dôležitú pre pochopenie Pavlovej politickej etiky [...].“³⁰⁴

³⁰¹ „Mezi teoretiky razí například Manegold z Lautenbachu oddělení úřadu monarchy jako božské instituce od jeho konkrétního nositele, který je od lidu odvozen, je vykonavatelem jeho vůle. Lid by nikdy nesvěřil moc nehodnému; pokud tedy vládce poruší zásady spravedlnosti, je lid povinen jej svrhnout, avšak až po sesazení říšským synodem.“ (KYSELA, J. *Právo na odpor a občanskou neposlušnost*. Brno: Doplněk, 2001, s. 30-31).

³⁰² Príkladom autoritárskeho politika, ktorý sa odvolával na Božie ustanovenie môže byť prezident Zimbabwe, Robert Mugabe, ktorý sa údajne verejne vyjadril, že len Boh ho môže odvolať z funkcie („Mugabe: 'Only God' can remove me from office“ [online]).

³⁰³ HECKEL, U. Lutherovo učenie o dvoch ríšach z biblického pohľadu. In KLÁTIK, M. (zost.). *Reformácia a politika: Cirkev a štát v starostlivosti o rôzne cieľové skupiny*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2016, s. 49.

³⁰⁴ PAO, D. W. The Ethical Relevance of New Testament Commentaries: On the Reading Of Romans 13:1-7. In PORTER, S. W. – SCHNABEL, E. J. (eds.). *On the Writing of New Testament Commentaries*. Leiden: Brill, 2013, s. 194 (vlastný preklad). Niektorí každopádne zdôrazňujú, že Pavol sa v danej pasáži „nezaoberá učením o ‚štáte‘, ale vzťahom medzi kresťanmi a osobami s politickou mocou.“ (HARRISVILLE, R. A. *Romans. Augsburg Commentary on the New Testament*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1980, s. 204). Respektíve, že „tu nenavrhuje žiadnu všeobecnú kresťanskú teóriu štátu, ale v kontexte parenézy formuluje napomenutia ku konkrétnemu správaniu k štátnym predstaviteľom.“ (HECKEL, U. Lutherovo učenie o dvoch ríšach

Môžeme sa pritom stretnúť i s názorom, že ide o „*snád' tú najzvláštnejšiu a najkontroverznejšiu pasáž v celom liste*.“³⁰⁵ Novozmluvný biblista Douglas Moo vyslovil vo vzťahu k jej interpretácii konštatovanie, že „*je len miernym zveličením povedať, že dejiny výkladu [pasáže] Rim 13,1-7 sú dejinami pokusov vyhnúť sa tomu, čo sa zdá byť jej zrejším zmyslom*.“³⁰⁶ Existujúce výklady daného textu sa pohybujú od spochybňovania jeho miesta v pôvodnej verzii listu až po striktný dôraz na poslušnosť vrchnosti, nech už bude (takmer) akákoľvek. Som presvedčený, že správna interpretácia danej pasáže sa nachádza kdesi medzi týmito krajnými pozíciami.

Všimnime si existujúce argumenty:

Vykladači, ktorí tvrdia, že pasáž je neskoršou interpoláciou (že bola do listu dopísaná), argumentujú, že verše 1-7 celkom nezapadajú do kontextu Pavlových slov v danom liste a že sa tiež viac hodia na neskoršiu spoločenskú situáciu než na päťdesiate roky prvého storočia, kedy list vzniká. Podotýkajú, že na niektorých iných miestach listu je napokon prítomnosť interpolácií zrejma z rozdielov v dochovaných rukopisoch.³⁰⁷ Problémom takéhoto chápania je však skutočnosť, že neexistuje žiadny textový variant z dochovaných rukopisov listu Rimanom, ktorý by pasáž 13,1-7 vynechával. Absentuje teda čo i len najmenší rukopisný náznak, ktorý by podporoval tézu, že ide o neskoršiu interpoláciu. Väčšina biblických bádateľov preto dnes pokladá predmetnú pasáž za pôvodnú. Som rovnakého názoru.

Niektorí z interpretov, ktorí uznávajú, že pasáž k listu patrí a je jeho imanentnou súčasťou, sa však domnievajú, že nie je myslená vážne. Pred niekoľkými rokmi prišiel s „ironickou interpretáciou“ daného textu americký novozmluvník T. L. Carter. Carter tvrdí, že Pavol by sa tak kladne nevyjadroval o rímskom establišmente, vzhľadom na spôsob, akým rímske autority pristupovali k jeho národu, k nemu osobne či ku Kristovi, ktorého popravili. Poukazuje na niektoré rétorické prvky, ktoré podľa neho v Pavlovej reči prezrádzajú iróniu (pripomína pritom, že Pavol používa iróniu aj v iných zo svojich listov).³⁰⁸

z biblického pohľadu. In KLÁTIK, M. (zost.). *Reformácia a politika: Cirkev a štát v starostlivosti o rôzne cieľové skupiny*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2016, s. 49-50).

³⁰⁵ BYRNE, B. *Romans*. Colleagueville: Liturgical Press, 1996 (odkazuje naňho D. Pao vo vyššie uvedenom zdroji), (vlastný preklad).

³⁰⁶ MOO, D. *The Epistle to the Romans. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1996, s. 806 (vlastný preklad).

³⁰⁷ PAO, D. W. The Ethical Relevance of New Testament Commentaries: On the Reading Of Romans 13:1-7. In PORTER, S. W. – SCHNABEL, E. J. (eds.). *On the Writing of New Testament Commentaries*. Leiden: Brill, 2013, s. 196.

³⁰⁸ CARTER, T. L. The Irony of Romans 13. In *Novum Testamentum*, 2004 (roč. 46), č. 3, s. 209-228. Sigve Tonstad v danom kontexte upozorňuje na možno rozlíšiť dve intenzity takéhoto čítania – a to iróniu a paródiu (ktorá je ešte o čosi razantnejšia než irónia) – pričom zmieňuje i existenciu

Pozrime sa teda na Carterovu argumentáciu a jeho argumenty podrobme kritike. Táto kritika je dôležitá z pomerne jednoduchého dôvodu – ak má totiž Carter pravdu, potom sa vytráca ťažiskové (hoci nie jediné) biblické miesto, ktoré slúži ako teologický argument proti anarchizmu. Tým sa, povedzme, teologicky sekundárne pootvárajú dvere tvrdeniu o potrebe umožnenia absolútne voľného pohybu osôb medzi jednotlivými regiónmi sveta, čiže vlastne téze, že sloboda migrácie je ľudským právom.³⁰⁹ Všimnime si preto Carterove tvrdenia.

Carter argumentuje, že ak vezmeme Pavlove slová vážne, potom vyznejú ako „*zahanbujúco bezvýhradné uznanie politického statusu quo*.“³¹⁰ Cisárom, ktorý v tom čase v Ríme vládne, je Nero. Vzhľadom na najpravdepodobnejší čas napísania listu je Nero zhruba dva roky na tróne. V priebehu desiatich rokov od nástupu na trón tento cisár rozpúta teror, ktorý významným spôsobom doľahne aj na cirkev (podľa tradície bol sám Pavol sťatý za jeho pôsobenia). Pavlovo tvrdenie, že vrchnosti sa netreba báť, pretože je ustanovená pre blaho všetkých, ktorí konajú dobro, vyznieva podľa Cartera vzhľadom na tieto skutočnosti ako príliš optimistické. Už pred rokom 64, keď bol Rím zničený plameňmi (založenými Nerom) by podľa Cartera pôvodní čitatelia cítili v Pavlových slovách iróniu. Len niekoľko rokov pred napísaním listu totiž cisár Claudius vyhnať Židov z Ríma kvôli sporom ohľadom Chresta (Krista?).³¹¹ Podľa Cartera možno predpokladať, že z Ríma boli vtedy vypudení aj žido-kresťania, prípadne i niektorí pohano-kresťania. „*Človek sa pýta, ako by tí, ktorí boli vyhnaní z vlastných domovov, prišli o majetok a zamestnanie, reagovali na Pavlovo vyjadrenie, že tí, čo konajú dobro, sa nemusia báť vrchnosti,*“ uvádza.³¹² Dodáva, že rímsky cirkevný zbor bol pravdepodobne tvorený chudobnými členmi bez rímskeho občianstva, ktorí predstavovali najzraniteľnejšiu zložku mestského obyvateľstva, vtedajším systémom skôr zneužívanú než chránenú. Konštatuje: „*Ak vezmeme do úvahy spoločenský kontext*

akéhosi hybridného výkladu (TONSTAD, S. K. *The Letter to Romans: Paul Among the Ecologists. The Earth Biblical Commentary*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2017, s. 315).

³⁰⁹ Hoci, ako správne poukazuje David Miller, myšlienka otvorených hraníc sa nutne nemusí zakladať na tvrdení, že sloboda migrácie je ľudským právom (MILLER, D. Is there a human right to immigrate? [online]). Carterov príspevok má, samozrejme, svoj dopad aj v iných súvislostiach. Baptistický teológ Matthew Tennant ním napríklad v roku 2018 argumentoval voči americkému ministrovi spravodlivosti, ktorý sa v súvislosti s obhajobou určitého kontroverzného politického rozhodnutia odvolával na Rim 13 (TENNANT, M. Out of context: misunderstanding Romans 13 [online]).

³¹⁰ CARTER, T. L. The Irony of Romans 13. In *Novum Testamentum*, 2004 (roč. 46), č. 3, s. 209 (vlastný preklad).

³¹¹ HANES, P. *Dejiny kresťanstva*. Banská Bystrica: Združenie evanjelických cirkví v SR, 2017, s. II.

³¹² CARTER, T. L. The Irony of Romans 13. In *Novum Testamentum*, 2004 (roč. 46), č. 3, s. 211 (vlastný preklad).

*Pavlovho poslucháčstva, je ťažké vyhnúť sa záveru, že jeho slová zrejme zneli v ušiach tých, čo boli obeťami takéhoto útlaku a nespravodlivosti buď naivne alebo hrubo.*³¹³

Navyše, samotný Pavol, ako podotýka Carter, vytrpel od Rimanov väznenia a bitky, nehovoriac o Kristovi, ktorý bol rímskou rukou ukrižovaný. Carter tiež pripomína, že Pavol ako farizej znalý Písma chápal Rím ako štvrté (hrozné) zviera z Dan 7, ktoré je nepriateľom Božieho ľudu. Pýta sa: „*Prečo by mal teraz Pavol vykresľovať Rímsku vrchnosť v takom pozitívnom svetle? Bol celkom očarený zdanlivo pokojným začiatkom Nerovej vlády?*“³¹⁴

Pomáha si aj Quntilianovým dielom *Institutio Oratoria* pochádzajúcim z 1. storočia, kde rímsky teoretik rečníctva popisuje znaky irónie, ktoré sa podľa Cartera na Pavlove slová pomerne pekne hodia. Uvádza, že irónia bola kultúrne vhodnou formou komunikovania myšlienok, ktoré si človek nemohol dovoliť povedať priamo. Podotýka, že Pavol aj inde používa iróniu (napríklad v 1Kor 1-4 a v 2Kor 10-13, prípadne i v Ga 1,6-9, na ktorý Carter odkazuje s odvolaním sa na Dunna).³¹⁵ Carter si uvedomuje, že pomyselná irónia v Rim 13,1-7 je nenápadná. Argument zjavnou iróniou v iných Pavlových listoch teda síce nie je dôkazom prítomnosti irónie na tomto mieste, ukazuje nám však, že Pavol je irónie prinajmenšom schopný.

Z listu je ďalej zrejmé, že Pavol pozná mnohých členov rímskeho zboru, čo znamená, že o ich situácii musel byť informovaný. „*V tomto ohľade mal Pavol zreteľnú výhodu oproti moderným čitateľom listu Rimanom, ktorí nemuseli čítať Tacita, Seutónia a Dia Cassia predstavujúcich základné zdroje informácií o udalostiach, ktoré sa diali v Ríme v polovici 50. rokov po Kr.*“ uvádza Carter.³¹⁶ Snaží sa naznačiť, že na základe dôsledného čítania týchto prameňov možno prísť k záveru, že prvé roky Nerovho panovania neboli až také pozitívne, za aké sa tradične považujú (prvú päťročnicu vlády tohto cisára niektorí rímski autori označujú za zlatý vek Ríma).

Všima si aj problém zdanlivej nekonzistentnosti pasáže s okolitým kontextom listu (na ktorý vlastne poukazujú zástancovia tézy, že pasáž do listu nepatrí) a tvrdí, že ironická interpretácia je riešením tohto problému. Kontext má totiž eschatologický charakter a práve ironické čítanie pasáže poukáže na dočasnosť rímskej vrchnosti – na skutočnosť, že je súčasťou sveta, ktorý sa pomíňa.³¹⁷

Carterovej kritike napokon neuniká, že Pavol vyzýva na občiansku vernosť v podobe platenia daní s odôvodnením, že predstavitelia vrchnosti sú *leitourgoi Theou*. Výraz *leitourgos* (služobník) má síce v antickom kontexte aj sekulárny význam, avšak

³¹³ Tamtiež, (vlastný preklad).

³¹⁴ Tamtiež, s. 212 (vlastný preklad).

³¹⁵ Tamtiež, s. 213-214.

³¹⁶ Tamtiež, s. 216 (vlastný preklad).

³¹⁷ Tamtiež, s. 218.

v spojení *leitourgoi Theou* musel pôsobiť ako zarážajúco náboženský, a to zvlášť pre poslucháčov znalých Septuaginty, kde sa používa pre označenie kňazov. Pomenovať týmto termínom skorumpovaných vyberačov daní slúžiacich imperiálnej moci, muselo podľa Cartera prvotných čitateľoch len utvrdiť, že Pavol sa na tomto mieste vyjadruje ironicky. Dodáva, že v Rim 15,16 sa sám Pavol označuje za *leitourgon Christou* (v súvislosti so službou evanjelia, ktorou bol poverený), čím akoby kontrastoval svoju čistú službu Bohu so službou nespravodlivých vyberačov daní. Pavlova záverečná výzva v Rim 13,7 *dať každému, čo mu náleží: komu daň, tomu daň, komu clo, tomu clo*, podľa Cartera znamená, že je na čitateľovi, aby posúdil, komu takáto platba náleží a komu (vzhľadom na iróniu textu) nie.³¹⁸

Ironickú interpretáciu Rim 13,1-7 považujem za zaujímavý príspevok do diskusie o výklade predmetnej pasáže, avšak domnievam sa, že Carter v skutočnosti neposkytuje dostatočne uspokojivé dôvody pre prijatie ním predostretého chápania. Prikláňam sa teda k názoru, že treba uprednostniť „vážne čítanie“ daného textu, pričom moje dôvody pre takýto postoj sú nasledovné:

(1) Skutočnosť, že Pavlových poslucháčov by jeho slová mohli zaraziť ako prekvapivo pozitívne (vzhľadom na ich negatívne skúsenosti s rímskou mocou), neznamená, že tieto slová nie sú myslené vážne.³¹⁹ Kristus svojím výrokom o láske k nepriateľom (Mt 5,43-48) tiež zarazil svojich poslucháčov, a nemožno tvrdiť, že by sa vyjadroval ironicky (pripomeňme si napokon aj jeho výzvu *dať cisárovi, čo je cisárovo*, ktorou uznal prax platenia daní okupačnej moci). V obdobnom svetle treba hodnotiť i (podľa Cartera problematický) fakt, že to bol rímsky štát, kto popravil Krista a kto spôsobil nemálo bolesti samému Pavlovi. Tento fakt nie je zásadne problematický, ak si uvedomíme, že Kristus i ranná cirkev boli poslami nenásilia a pokoja, lásky k blížnemu i k nepriateľovi (napokon, kresťanstvo prinieslo v prvom storočí dôraz na zmenu srdca, nie politiky).

(2) Prekvapivosť Pavlových slov je znížená aj skutočnosťou, že prvé roky Nerovej vlády boli v zásade pozitívnym obdobím (k šialenstvu dospel tento panovník až neskôr). Slovmi Bena Witheringtona a Darlene Hyattovej, ide o pasáž napísanú „v čase istého pokoja [...], ktorá usmerňuje rímskych kresťanov v tom, ako reagovať, keď štát funguje spravodlivo a dobre.“³²⁰ Carter si je tohto predpokladu vedomý, a snaží sa ho aspoň čiastočne spochybníť. V danom ohľade však neuvádza v podstate žiadny zásadný argument.

³¹⁸ Tamtiež, s. 224-226.

³¹⁹ Ibaže by sme takúto nemožnosť apriórne predpokladali, čo by bolo, samozrejme, kruhové dôvodenie.

³²⁰ WITHERINGTON III., B. – HYATT, D. *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, s. 307.

(3) Výklad, podľa ktorého Pavol na tomto mieste v skutočnosti vôbec nevyzýva k poslušnosti voči svetskej (rímskej) autorite, naráža podľa môjho názoru aj na ostatné dve „paralelné“ novozmluvné pasáže (t. j. na 1Pt 2,13-17 a najmä na Tít 3,1, ktorá predstavuje rovnako pavlovský text). List Títovi sa datuje do neskoršieho obdobia Pavlovho života, kedy už boli Nerove výčiny zrejmé, pričom možno poukázať aj na 1Tim 2,2, kde Pavol vyzýva na modlitby *za vládcov a všetkých, čo majú moc* (podotýkam, že ide o list zo zhruba rovnakého obdobia).³²¹ Ak na konci Nerovej vlády dokáže Pavol vyzývať na poslušnosť voči rímskym autoritám a na modlitby za vládcov, o čo viac to musí platiť o skoršom (relatívne pozitívnom) období Nerovej vlády. Podobné sa týka i Petrovho prvého listu, ktorý možno datovať tiež do neskoršieho obdobia panovania toho istého cisára.³²²

(4) Vyjadrenie, že vrchnosť slúži pre blaho občanov, netreba absolutizovať. Možno ho uchopiť ako docenenie inštitúcie vládcu (štátu), nie konkrétnej osoby (je zrejmé, že poslušnosť treba vrchnosti odoprieť vtedy, keď káže konať v rozpore s Božími prikázaniami).³²³ Bezštátny stav predstavuje anarchiu. Pavol zrejme práve preto vyzdvihuje význam daní (ako spoločensky integračný) a dovoľuje si označiť úradníkov za *Božích služobníkov* (teda za služobníkov poriadku; znamená to, že napriek všetkým ich nedokonalostiam i napriek nedokonalostiam systému má tento úrad význam).³²⁴

³²¹ Aj pri kritickom datovaní pastorálnych epištol ako neskorších (deutero-pavlovských) sa predpokladá ich predstieraný vznik v neskoršej dobe vlády cisára Nera.

³²² J. Ramsey Michaels uvádza, že Peter píše z prostredia toho istého zboru (z „Babylona“ t. j. z mesta Rím), do ktorého Pavol desaťrocie predtým poslal list Rimanom, a to v zásade v tom istom duchu. Podotýka, že Petrovi záleží na preukazovaní rešpektu spoluobčanom i politickým predstaviteľom jednak z hľadiska samotnej potreby úcty k človeku ako k Božiemu stvoreniu, a jednak tiež z hľadiska dobrého mena kresťanstva v Rímskej ríši, a to s ohľadom na šírenie evanjelia. Michaels poukazuje na skutočnosť, že drobný rozdiel v porovnaní s Pavlovým vyjadrením predstavuje vyhradenie pojmu *poslušnosti* v 1Pt výlučne Bohu, nie cisárovi (cisárovi sa treba len *podriaďiť*). Dodáva, že Petrove slová sú ozvenou Kristovho príkazu *dať cisárovi, čo je cisárovo, a Bohu, čo je Božie*. (MICHAELS, J. R. *Word Biblical Themes: 1 Peter*. Grand Rapids: Zondervan, 1989, s. 45-48).

³²³ Sk 4,19 a 5,29. Thomas Schirrmacher podotýka, že: „*v těchto případech se nejedná o zásadové odmítání autority státu. Petr a ostatní apoštolové se státním nařízením běžně podřizovali. Konflikt vznikl tam, kde se požadavky státu dostaly do rozporu s vyšším příkazem. Dnešní příklad by mohl vypadat takto: Jestliže po mě stát žádá daně, zaplatím je; jestliže však stát žádá, abych se podílel na potratu, budu vzdorovat.*“ (SCHIRRMACHER, T. *Morální odpovědnost: Tri rozměry etického rozhodování*. Praha: Návrat domů 2016, s. 87). Alebo ako s odkazom na 2Kor 5,17 uvádza J. Moltmann, kresťania majú *novú identitu* v Kristovi, a „*táto nová identita musí byť pre nich dôležitejšia než tá stará: v prvom rade sme kresťanmi a až následne sme príslušníkmi svojej vlastnej krajiny.*“ (MOLTMANN, J. *Ethics of Hope*. Minneapolis: Fortress Press, 2012, s. 40; vlastný preklad).

³²⁴ Slovami Milana Hanyša: „*Vláda je tu proto, aby omezovala lidskou svévůli a zvlůli, k níž člověk ponechaný napospas sám sobě tihne, a stává se tak otrokem sebe sama, člověkem vnějším. Proto je moc (exúsia) „Božím služebníkem k tvému dobru“ a moci se není třeba obávat, nejedná-li člověk*

(5) S ohľadom na bezprostredný kontext nepokladám pasáž za zásadne cudzorodú. Pavol v 12. a 13. kapitole hovorí o pravidlách kresťanského života a tieto kladie aj do vzťahu k blížiacemu sa koncu, ako správne podotýka Carter. Rozumiem tomu tak, že Pavlovi ide o dôraz na osobnú čistotu kresťana ako aj na spôsobilosť kresťana byť dobrým príkladom pre okolie a umožniť tak lepšie šírenie evanjelia vzhľadom na prichádzajúce Božie kráľovstvo.³²⁵ Respektíve, ako uvádza evanjelický teológ Ulrich Heckel, treba si tiež všimnúť, že Pavlove napomenutia v Rim 13,1-7 „*obsahovo [...] nadväzujú na napomenutia k správaniu v rámci spoločenstva (12,9-13) a k okolitej spoločnosti (12,14-21). Rámcom týchto napomenutí je výzva k láske ako konaniu dobra (12,9-21; 13,8-10). Stoja tak v znamení rozumnej služby Bohu v kontexte každodenného života tohto sveta (12,1n).*“³²⁶ Domnievam sa, že takéto vysvetlenia kontextu robia ironickú interpretáciu nadbytočnou.

(6) Možno odkázať aj na významného episkopálneho teológa Neila Elliotta, ktorý v súvislosti s interpretáciou predmetnej pasáže s Carterom polemizuje. Elliott pripúšťa, že niektoré prvky Pavlovej reči na tomto mieste majú ironický nádych,³²⁷ no

špatné. *Křesťan, který je vysvobozen od svazující moci hříchu, se tedy bát nemusí a světská moc mu je k dobru, neboť omezuje svévoli hříšných, je „Božím služebníkem, vykonavatelem trestu nad tím, kdo činí zlo.“* (HANYŠ, M. *Apoštol filosofů. Studie k Pavlově politické teologii a její recepci v soudobé filosofii*. Praha: TOGGA, 2014, s. 185-186). Hanyš sa domnieva, že „*Pavlovu depolitizaci a sakralizaci světské moci je třeba chápat v kontextu této antropologie prvotního hříchu. Bez trestající ruky politické moci by nastal chaos a anarchie, neboť „starý člověk“ se propůjčuje „službě nečistotě a nepravosti“ a tomu je třeba zamezit. [...] Zatímco křesťanské společenství tak stojí na pozitivní moci lásky, jeho socialita je založena na vděčnosti za dar vykoupení a otevírá prostor pro nepodmíněně dobré jednání, jehož jinak člověk není mocen, je stát (a všeobecně zákon) v Pavlově pojetí založen na negativním rysu lidské existence, stojí na strachu ze zla: má zabráňovat nejhoršímu, nikoli vést k nejlepšímu.*“ (Tamtiež, s. 186). V daných súvislostiach možno citovať aj známeho publicistu a politického komentátora Fareeda Zakariu: „*Priaznivci slobodného trhu sa často dopúšťajú chyby, keď kapitalizmus považujú za niečo, čo existuje v opozícii voči štátu. Z hľadiska platenia daní sa ukazuje tento názor ako samozrejmy. Skutočnosť je však oveľa zložitejšia. Hoci sa v 20. storočí mnohé štáty natoľko rozvinuli, až svoje hospodárstvo zadusili, v širšej historickej perspektíve iba legitímny a dobre fungujúci štát dokáže vytvoriť pravidlá a zákony pre funkčný kapitalizmus. Evidentne bez vlády schopnej chrániť vlastnícke práva, slobodu tlače, obchodné zmluvy, protimonopolné zákony a spotrebiteľský dopyt sa spoločnosť neriadi právnym poriadkom, ale právom silnejšieho.*“ (ZAKARIA, F. *Budúcnosť slobody: Neliberálna demokracia v USA a v zahraničí*. Bratislava: Kalligram, 2010, s. 71).

³²⁵ Slovanmi evanjelického teológa Eduarda Lohseho: „[...] *v ranokresťanskom ohlasovaní sú úzko navzájom späté eschatológia a etika. [...] Kresťania sú synmi dňa, teda žijú v horizonte vychádzajúceho Pánovho dňa.*“ (LOHSE, E. *Teologická etika Nového zákona*. Bratislava: Serafín, 2008, s. 54).

³²⁶ HECKEL, U. Lutherovo učenie o dvoch ríšach z biblického pohľadu. In KLÁTIK, M. (zost.). *Reformácia a politika: Cirkev a štát v starostlivosti o rôzne cieľové skupiny*. Liptovský Mikuláš: Transcius, 2016, s. 50.

³²⁷ Ironiu nachádza napríklad vo vyjadrení, že *každý* (v gréckom origináli sa nachádza hebraizmus *každá duša*) sa má podriaďovať vrchnosti. Elliott sa domnieva, že takýto výrok urážal rímsku nobilitu, ktorá tvrdila, že cisár vládne s jej implicitným súhlasom, a teda, že mu nie je v skutočnosti

odmieta záver, že by sme preto mali celú pasáž chápať ako ironickú, čiže ako výpoveď, ktorú Pavol nemyslí vážne, ale ktorou sa vlastne rímskemu establišmentu vysmieva. V danom kontexte uvádza: „*Súhlasím s Carterovým tvrdením, že [niektoré] aspekty Pavlovho jazyka smerujú proti tvrdeniu o nedvojznačnom schvalovaní rímskej vlády. Už v skoršej eseji som argumentoval, že špecifické aspekty tejto pasáže by zarazili Pavlových poslucháčov ako výslovne odporujúce [niektorým] aspektom rímskej propagandy; avšak nie som presvedčený, že by nám tieto aspekty, nech sú akokoľvek významné, dovolili čítať celú pasáž ako zámerne ironickú alebo podvratnú.*“³²⁸

(7) Vzhľadom na protestantské vykladačské zásady považujem za potrebné čítať Písmo prednostne vážne. Ironický, alegorický či iný nedoslovný výklad je namieste iba vtedy, keď je na to dobrý dôvod.³²⁹ Javí sa mi, že Carterovi sa takýto dôvod poskytnúť nepodarilo.

Zastávam teda názor, že pasáž Rim 13,1-7 treba chápať ako vážnu, neironickú, teda ako pasáž, v ktorej Pavol vyjadruje myšlienku morálnej relevancie štátu. Napokon, takto sa aj danej pasáži v doterajších dejinách kresťanského myslenia väčšinou rozumelo.³³⁰

Existuje však ešte tretia námietka voči „klasickému“ čítaniu Rim 13,1-7. Niektorí vykladači síce súhlasia s tým, že pasáž je pôvodná (že do listu patrí) a že je myšlená vážne (neironicky), no polemizujú s prekladom slova *vrchnosť*, ktorý tu Pavol používa. V gréčtine sa tu nachádza slovo *exousiai*, ktoré sa doslovne prekladá ako *mocnosti*. Títo vykladači interpretujú daný výraz buď ako *duchovné mocnosti (anjeli)*, alebo ako *cirkevné autority (biskupi a starší)*, prípadne ako *predstavených židovských synagóg* (napríklad významný súčasný bádateľ v oblasti pavlovskej teológie Mark D. Nanos tvrdí, že „*dotknutá situácia naznačuje, že pohano-kresťania sa majú podriaďovať synagógálnym autoritám*“).³³¹

Domnievam sa, že problémom týchto výkladov je kontext vyjadrenia, z ktorého pomerne jasne vyplýva, že Pavol má na mysli svetské politické autority (rímske

poddaná. Iróniou je, podľa Elliotta, aj výraz *nie nadarmo nosí meč*, ktorý naráža na neronovskú propagandu o tom, že tento vládca sa, na rozdiel od svojich predchodcov, nikdy neuchýľuje k meču (čo však bola v prvých rokoch jeho vlády do značnej miery pravda). (ELLIOTT, N. *The Arrogance of Nations: Reading Romans in the Shadow of Empire*. Minneapolis: Fortress Press, 2010, s. 155).

³²⁸ Tamtiež (vlastný preklad).

³²⁹ Pozri napríklad: MÜLLER, E. Guidelines for the interpretation of Scripture. In REID, G. W. (ed.). *Understanding Scripture: An Adventist Approach*. Silver Spring: Biblical Research Institute, 2005, s. III a n.

³³⁰ K chápaniu reformátorov pozri napríklad: KREY, P. D. W. – KREY, P. D. S. (eds.). *Romans 9 – 16. Reformation Commentary on Scripture. New Testament VIII*. Downers Grove: IVP Academic, 2016, s. 150-163.

³³¹ NANOS, M. D. *Reading Romans within Judaism*. Eugene: Cascade Books, 2018, s. 32.

úradu, cisára), nie duchovné či duchovenské authority. Výslovne totiž uvádza, že vrchnosť *nosí meč* (čím nepochybné naráža na brachiálnu, respektíve donucovaciu moc štátu) a hovorí tiež o *platení daní*. Vzhľadom na výraz *leitourgoi Theou*, ktorý som už rozoberal v súvislosti s Carterovou interpretáciou, sa síce možno pýtať, či tu Pavol nemá na mysli predstavených synagógy alebo kňazov, a teda, či povinnosť *platiť dane* neodkazuje na *chrámovú daň*, ktorá sa v diaspóre odvádzala synagógam, ktoré ju posielali do Jeruzalema,³³² zastávam však názor, že v súvislosti so zmienkou o *meči* treba za uvedenými výrazmi vidieť štátnu moc a dane platené cisárovi.³³³ Tiež je vhodné poukázať na skutočnosť, že i pasáž z Tít 3,1 hovorí o vládároch (grécke *archai* tu znamená *vladári* či *vládcovia*, čomu nasvedčuje i kontext tejto pasáže)³³⁴ a že v 1Pt 2,13-17 sú dokonca výslovne zmienené *ľudské zriadenia – kráľ, vládateli* (gr. *anthrópiné ktisé – basileus, hégemónes*). Interpretáciu, podľa ktorej Pavol v Rim 13,1-7 nenaráža na svetské politické authority, ale na duchovné mocnosti či na duchovenské authority, preto treba odmietnuť.

Možno teda zhrnúť, že z vyššie uvedeného vyplýva, že Nová zmluva skutočne hovorí o autorite *svetskej moci*, ktorú je potrebné rešpektovať. Povedané slovami Dietricha Bonhoeffera „*vrchnosť má božské pověření, aby udržovala svět v mezích řádů, které mu Bůh dal, kvůli Kristu. Jen ona k tomu nese meč. Každý je povinen ji poslouchat.*“³³⁵ Účelom štátu je teda z biblického hľadiska zabezpečiť dobro spoločenského aj individuálneho života a štát sa v tejto perspektíve črtá ako morálne opodstatnená inštitúcia.³³⁶

³³² Práve toto Nanos tvrdí (NANOS, M. D. *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*. Minneapolis: Fortress Press, 1996, s. 327).

³³³ Nanosove úvahy o tom, že môže ísť o nôž, ktorý sa používal na vykonanie obriezky alebo o metaforické vyjadrenie autority predstaviteľov synagógy či dokonca o „meč Božieho slova“ (tamtiež, s. 310 a n.), pokladám za nepresvedčivé. Prečo by sa Pavol v súvislosti so strachom neposlušných odvolával na obrezávací nôž? Prečo by ako symbol telesného trestu, ktorý smeli Židia ukladať, používal práve pojem *meč* (Pavol na inom mieste sám spomína, že bol od nich palicovaný)? A Prečo by na tomto mieste a v tomto kontexte hovoril o Božom slove ako o meči? Tieto interpretácie sa zdajú približne rovnako nepravdepodobné ako Carterova ironická interpretácia.

³³⁴ Pavol síce na niektorých miestach používa termín *archai* aj pre duchovné mocnosti, t. j. pre anjelov a démonov (napríklad v Ef 3,10; vychádzam z konzervatívneho názoru o Pavlovom autorstve pastorálnych epístol i listu Efezanom), no nedáva zmysel, aby tu Pavol hovoril o rešpekte týchto síl. Výraz sa teoreticky môže vzťahovať na veľkňaza či na židovských predstavených, list je však adresovaný na Krétu, teda do diasporálneho prostredia a ani kontext vyjadrenia nenaznačuje, že by sme mali jeho význam vzťahovať na židovských predstavených. Možno preto uzavrieť, že výraz *archai exousiai* tu označuje svetské politické authority.

³³⁵ BONHOEFFER, D. *Etika*. Praha: Kalich, 2007, s. 373.

³³⁶ Keď prijmeme záver, že pasáž Rim 13, 1-7 do listu patrí, že nie je ironická a že skutočne hovorí o rešpekte svetských autorít, potom sa, pochopiteľne, vynorí už spomínaná otázka o hraniciach takéhoto rešpektu. Z Novej zmluvy je zrejmé, že kresťanovo svedomie je zaviazané predovšetkým Bohu a že štát si naň smie uplatňovať svoj nárok iba sekundárne. Ten istý Peter, ktorý v 1Pt 2,13-

5.2 Čo s anarchizmom?

Napriek práve uvedenému záveru sa však v rámci kresťanstva v dejinách opakovane objavovali a objavujú aj anarchistické tendencie. História pozná rôzne skupiny, ktoré kresťanskú myšlienku bratstva všetkých ľudí (ako *univerzálne vykúpených imaginum Dei*) posúvali do radikálnejších záverov o nepotrebnosti štátu.³³⁷ Existencia týchto prístupov až po dnešný deň núka otázku, či je anarchizmus z kresťanského hľadiska legitímnou ideou. Ak áno, potom dostáva priestor aj caplanovská idea slobody migrácie ako ľudského práva.

17 vyzýva kresťanov, aby poslúchali svetské autority, v knihe Skutky apoštolov opakovane vyslovuje tézu, že *Boha treba poslúchať viac ako ľudí* (Sk 4,19 a 5,29). Rešpekt voči štátu teda musí ustúpiť do úzadia v situácii, keď štát požaduje konanie, ktoré je v rozpore s Božími prikázaniami. Petrovo vyjadrenie, samozrejme, nepredstavuje žiadne novum. Starozmluvným príkladom je Daniel, ktorý sa dostáva do jamy levov (Dan 6), či traja mládenci, ktorých kráľ Nabuchodonozor necháva hodiť do ohnivej pece (Dan 3). Dôraz na tieto hodnoty možno vidieť aj v jánovskej literatúre, a to najmä v knihe Zjavenie. Čo však v situáciách, keď nejde výslovne o problém individuálneho *svedomia*, ale o problém *spravodlivosti*? Príkladom môže byť odmietnutie platiť dane ako forma civilného disentu (pasívna rezistencia) voči zlej vnútornej alebo zahraničnej politike štátu. Človeka predsa nutne nemusí tlačiť jeho *svedomie*, aby prestal platiť dane. Upustenie od platenia daní však môže vnímať ako vhodný prostriedok na vyjadrenie svojho legitímneho nesúhlasu s nejakým morálne problematickým postojom štátu. Takýmto uplatňovaním občianskej neposlušnosti je známy napríklad americký disentér 19. storočia Henry David Thoreau, ktorý kvôli podpore otroctva americkou vládou a nespravodlivej vojne v Mexiku prestal platiť dane, za čo skončil vo väzení (pozri: THOREAU, H. D. *Občianska neposlušnosť a jiné eseje*. Poprad: Christiania, 1994). V danom kontexte možno ísť ešte ďalej a poukázať na problematiku práva na odpor (*ius resistendi*), kde už dochádza aj k uplatňovaniu fyzického násillia (k aktívnej rezistencii). Otázka legitímneho použitia násillia je, samozrejme, v kresťanskej etike samostatnou dlhodobou diskutovanou témou, na rozoberanie ktorej tu nie je priestor. Jednoduchá nie je ani otázka biblickej legitimity demokratizačného procesu, ktorý prebehol v novodobých dejinách. Je možné, že Pavol ani Peter by nesúhlasili s angažovaním sa kresťanov pri páde absolutizmov a zavádzaní demokracií. Zdá sa však nemenej pravdepodobné, že s ohľadom na dobré meno kresťanstva, náboženskú slobodu, potrebu šírenia evanjelia atď. by dnes nesúhlasili ani so snahou o zrušenie demokracie. Peter v citovanom texte uvádza: „*Ved' Božia vôľa je, aby ste konaním dobra umlčali nevedomosť nerozumných ľudí. Ste slobodní, no nie ako tí, ktorým sloboda slúži na zastieranie zloby, ale ako Boží služobníci.*“ Kresťan má byť teda v danom spoločenskom a kultúrnom kontexte vzorom korektného správania a podporovateľom poriadku, nie buričom. Aktuálne to nepochybne tiež znamená, že kresťan má podporovať demokraciu, ktorá práve takýto poriadok a spoločenské dobro zabezpečuje. Preto sa dá predpokladať, že Peter i Pavol by dnes patrili medzi tých, ktorí demokraciu prijímajú a uznávajú potrebu jej zachovania.

³³⁷ Napríklad niektoré skupiny táboritov v období husitstva, neo-adamiti v Holandsku a iní. Historicky významnou postavou bol napr. aj L. N. Tolstoj (možno spomenúť napríklad jeho spis *Kráľovstvo Božie je vo vás*). Obhajobu kresťanského anarchizmu dnes ponúka napríklad Alexandre Christoyannopoulos (pozri: CHRISTOYANNOPOULOS, A. *Christian Anarchism: A Political Commentary on the Gospel*. Abridged version. Luton: Andrews UK, 2013).

Anarchistické doktríny možno vo všeobecnosti rozdeliť na ľavicové a pravicové. Ľavicový anarchizmus požaduje zrušenie štátu a tiež zrušenie súkromného vlastníctva (vychádza z tézy, že všetko má patriť všetkým, prípadne že niečo nemá patriť nikomu), zatiaľ čo pravicový anarchizmus požaduje zrušenie štátu, a zachovanie súkromného vlastníctva (všetko je buď v súkromných rukách, alebo zatiaľ nikomu nepatrí). Medzi pravicovými anarchistami je nepochybne najvýznamnejšou postavou známy ekonóm a politický mysliteľ 20. storočia Murray N. Rothbard. Jeho anarcho-kapitalizmus je v zásade ateistický, hoci do svojich radikálnych záverov dotahuje myšlienky pochádzajúce od kresťana-protestanta (pripomínam, že Rothbard vychádza z Lockovho učenia o prirodzenom zákone). Dnes pritom môžeme naraziť aj na kresťanských sympatizantov s týmto prístupom, teda na kresťanských anarcho-kapitalistov.

Skutočnosť, že ľavicový anarchizmus (anarcho-komunizmus, anarcho-marxizmus) treba odmietnuť ako iluzórny, snažiaci sa o akúsi imanentnú prítomnú eschatológiu³³⁸ (o dosiahnutie pozemského „Božieho kráľovstva“ už tu a teraz), ktorá je z teologického hľadiska očividne mylná³³⁹ a stojí v praktickom rozpore s dôrazom na očakávanie nebeského kráľovstva pri *parúzii*, respektíve že tento prístup je jednoducho nefunkčný, je (aj vzhľadom na skúsenosti s komunizmom i rôznymi radikálnymi ľavicovými teológiami), domnievam sa, dostatočne zrejmá. Otázkou však ostáva, ako vnímať pravicový anarchizmus (anarcho-kapitalizmus), ktorý dnes síce rozhodne nie je spoločensky mainstreamovou koncepciou (akou napokon nie je žiadna verzia anarchizmu), avšak v rámci libertariánskeho prostredia predstavuje významný a pomerne dobre zviditeľňovaný prúd.³⁴⁰ Hlas anarcho-kapitalistov, a s ohľadom na našu tému zvlášť kresťanských anarcho-kapitalistov, preto nemožno ignorovať. Odmietli by dnes Pavol a Peter, ktorí sa vo svojich listoch vyjadrujú v prospech rešpektu svetskej vrchnosti aj túto formu anarchizmu?

Ako už som naznačil, anarcho-kapitalizmus sa zakladá na myšlienke prirodzeného práva na súkromné vlastníctvo, cez ktoré sa dá (podľa anarcho-kapitalistov) definovať v podstate ktorékoľvek ľudské právo. Proponenti tohto smeru uznávajú výlučne negatívne práva, t. j. práva „od niečoho“ (napríklad právo na život v ich poňatí znamená, že nikoho nemožno nelegitímne usmrtiť; neznamená, že niekto má v ohrození života nárok na pomoc druhých). Štát je tu vnímaný ako „hlavný lupič“, ktorý od svojich občanov vynucuje platenie daní. Jeho zrušenie by podľa anarcho-kapitalistov umožnilo svet slobody založený na voľnej súťaži za súčasného rešpektovania princípu neagresie (neporušovania vlastníckych práv). Podľa Rothbarda by poriadok

³³⁸ PÖHLMANN, H. G. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Praha: Mlýn, 2002, s. 375 a n.

³³⁹ Napríklad Joseph Ratzinger v daných súvislostiach kritizuje mesianizmus marxizmu (RATZINGER, J. *Eschatologie: Smrt a věčný život*. Brno: Barrister & Principal, 2017, s. 9-11 a 137-138).

³⁴⁰ Pozri napríklad: „Bryan Caplan – What Is Anarcho-Capitalism“ [online].

zabezpečovali súkromné bezpečnostné agentúry (súkromné polície) ako aj súkromné súdy a spoločnosť by prosperovala. Nedospela by k *bello omnium contra omnes*,³⁴¹ ani by nevyhnutne nesmerovala k opätovnému vzniku štátu.³⁴² V takomto prostredí by platilo caplanovské právo na slobodu pohybu, teda právo ísť kamkoľvek na planéte (pokiaľ sa tým nenarušujú súkromné majetkové práva iných).

Odpoveď na hypotetickú otázku, čo by Pavol a Peter, ktorí sa v Biblii kladne vyjadrujú o svetskej vrchnosti (čiže o štáte) a o potrebe platiť dane, dnes povedali o anarcho-kapitalizme, závisí od toho, za ako veľmi presvedčivú (a to najmä s ohľadom na otázku ochrany verejného poriadku, možnosti šírenia evanjelia či ochranu iných dobier, ktoré sú pre oboch apoštolov v uvedených textoch implicitne dôležité) a za ako veľmi teologicky a morálne zmysluplnú by túto koncepciu pokladali (čiže, či by ju uznali ako funkčnú a legitímnu, alebo nie). Zastávam názor, že vzhľadom na podržanie idey súkromného vlastníctva síce anarcho-kapitalizmus pôsobí o čosi triezvejšie než anarcho-komunizmus, avšak z teologického hľadiska trpí na rovnaký problém, ktorým je realita hriechu (narušenosti nášho sveta) a potreba príchodu transcendentného Božieho kráľovstva (*kráľovstva slávy*),³⁴³ ktoré jediné zabezpečí skutočný svet slobody (čo však neznamená, že o určitú slobodu sa nemáme snažiť; má to však istú hranicu, ktorú kladie práve ľudská zloba).³⁴⁴ Domnievam sa teda, že Pavol a Peter by anarcho-kapitalizmus odmietli ako koncepciu popierajúcu závažnosť hriechu vo

³⁴¹ K *vojne všetkých proti všetkým*, akú v prirodzenom (predštátnom) stave videl Thomas Hobbes na základe skutočnosti, že *človek je človeku vlkom* (*homo homini lupus est*).

³⁴² ROTHBARD, M. *Etika svobody*. Praha: Liberální institut, 2009, s. 304 a n.

³⁴³ „Nová země představuje uskutečnění původní Boží touhy. Právě kvůli tomuto cíli se událo vše, co se stalo od 3. kapitoly Bible až po poslední dvě kapitoly Bible. Vše, co je mezi prvními dvěma a posledními dvěma kapitolami v Bibli, je tam proto, aby to, co bylo v prvních dvou kapitolách, se opět mohlo naplnit v posledních dvou kapitolách. Bůh s lidmi na počátku a Bůh s lidmi opět na konci. Každou událost velkého biblického příběhu, každý krok, čin nebo jednání, jakkoli milostivé, nebo naopak kruté se nám jeví, je možné plně pochopit pouze ve světle tohoto závěrečného obrazu, který nám přináší poslední dvě kapitoly Bible. Pouze v tomto světle můžeme pochopit a docenit Boží jednání s člověkem. Také události dne Páně, dne soudu, dostávají nový význam. Nová země se stává skutečným, pravým a věčným domovem člověka. Nebe není, nebylo a nebude pravým domovem lidí. Bůh bude s lidmi na zemi tak, jako s nimi byl v ráji. Budoucnost je na této zemi, která bude obnovena do své první, původní krásy.“ (BARNA, J. *Den Páně*. Praha: Advent-Orion, 2017, s. 247).

³⁴⁴ Preceňovanie schopnosti človeka urobiť svet lepším miestom bolo konzervatívnym kresťanstvom kritizované napríklad v súvislosti s iniciatívami *teológie oslobodenia* či neskôr čiastočne i v súvislosti s iniciatívou *Emerging Church*. (K tomu pozri napríklad: TURČAN, M. Percepcia sociálnej spravodlivosti v súčasnom kresťanskom myslení. In *Postmoderný štát a sociálna spravodlivosť. Bratislavské právnické fórum 2013*, Bratislava: Právnická fakulta UK, 2013, s. 1935-1942). To však, ako správne poukazujú napríklad N. T. Wright a J. Moltmann, samozrejme neznamená, že kresťan sa má od sveta izolovať a že nenesie zodpovednosť za kvalitu života svojich blízkych už tu a teraz (pozri: WRIGHT, N. T. *Prekvapení nádejou*. Bratislava: Porta Libri, 2016, s. 230 a n.; MOLTSMANN, J. *Ethics of Hope*. Minneapolis: Fortress Press, 2012, s. 109 a n.).

svete.³⁴⁵ V prípade prílišného optimizmu proponentov anarcho-kapitalizmu, ktorí by v ňom snád videli cestu k priam ideálnemu svetu, by ho apoštoli (vzhľadom na svoje eschatologické dôrazy a apel na potrebu Božieho zásahu do sveta), samozrejme, odmietli ako koncepciu popierajúcu význam budúceho príchodu nebeského kráľovstva.³⁴⁶ A snád by ho odmietli aj ako koncepciu nerešpektujúcu starozmluvný vzor sociálnej etiky založenej i na pozitívnych povinnostiach (teda na povinnostiach pomoci blížnemu), nielen na negatívnych povinnostiach (čiže povinnostiach neubližovania druhým).³⁴⁷ V stati 3.3 som, napokon, už argumentoval proti myšlienke uznávania výlučne negatívnych práv a priklonil sa k potrebe akceptovania aj niektorých pozitívnych práv a povinností.

Kalvínska anarcho-kapitalistka Kerry Baldwinová v jednom zo svojich príspevkov mapujúcich najlepšie odpovede na kresťanské námietky proti anarchizmu tvrdí, že téza o hriechnosti človeka v skutočnosti nie je argumentom proti anarcho-kapitalizmu, ale že je, naopak, argumentom proti štátu. Štát totiž predstavuje koncentráciu zneužívateľnej moci, takže problém hriechnosti človeka v praktických dôsledkoch vlastne len zhoršuje.³⁴⁸

Treba však poukázať na tvrdenia minarchistu (zástancu myšlienky minimálneho štátu) Yarona Brooka, ktorý v nie tak dávnej (čisto sekulárnej) debate na tému zrušenia štátu proti anarcho-kapitalistovi Łukaszovi Dominiakovi pomerne presvedčivo argumentoval, že anarcho-kapitalizmus by predstavoval „mafiański systém“, v ktorom by najsilnejšia súkromná bezpečnostná agentúra dosiahla moc bez súhlasu politického démosu.³⁴⁹ Mafia problém hriechnosti človeka, samozrejme, rozhodne nezlepšuje. Brook vlastne prezentuje pesimistickú obdobu Nozickovej teórie, podľa ktorej by zo súperenia súkromných bezpečnostných agentúr nevyhnutne vznikol štát.³⁵⁰ Či už si vyberieme Brookovu odpoveď alebo Nozickovu (resp. nejakú jej vylepšenú verziu), ani jedna nesvedčí v prospech anarchizmu.³⁵¹ Baldwinová tvrdí, že Nozick

³⁴⁵ Ako správne pripomína Reinder Bruinsma, hriech vo svojom osobnom i kolektívnom prejave nainfikoval svet tak, že v ňom vládne rozklad a smrť, pričom sám Pavol túto skutočnosť vyjadruje práve v liste Rimanom (BRUINSMA, R. *Key Words of the Christian Faith*. Hagerstown: Review and Herald, 2008, s. 66-67).

³⁴⁶ Uznávam však, že anarcho-kapitalisti obvykle netvrdia, že ich koncepcia by viedla k dokonalému svetu. Tvrdia len, že by viedla k lepšiemu svetu, než aký poznáme dnes.

³⁴⁷ Príkladmi starozmluvných noriem ustanovujúcich pozitívne povinnosti môžu byť Lv 25,35 a Dt 22,1-2.8.

³⁴⁸ BALDWIN, K. Sinful Nature and the Question of the State's Necessity [online].

³⁴⁹ „Yaron Brook & Łukasz Dominiak Debate: Anarchy vs. Limited Gov.“ [online].

³⁵⁰ NOZICK, R. *Anarchie, štát a utopie*. Praha: Academia, 2015, s. 38 a n.

³⁵¹ Brookovsko-nozickovskú argumentáciu pokladám za relevantnú napriek tomu, že voči nej existujú pomerne zaujímavé anarcho-kapitalistické námietky (pozri napríklad polemiku medzi známym českým anarcho-kapitalistom Martinom Urzom a konzervatívcom Romanom Jochom:

(a implicitne teda i Brook) sa mýli v tvrdení, že súkromné bezpečnostné agentúry by vstúpili do vzájomných konfliktov násilného charakteru.³⁵² Jej predpoklad nenásilného riešenia sporov však, podľa môjho názoru, dostatočne nereflektuje silu peňazí (kapitálu) a ich potenciál produkovať moc, ktorá by, ako správne poukazuje ateista Brook, v bezštátnom stave veľmi pravdepodobne siahala k mafiánskym praktikám. Jej argumentáciu teda pokladám za nepresvedčivú.³⁵³

Za zmienku stojí aj skutočnosť, že Baldwinová odmieta v rámci svojej koncepcie *princíp subsidiarity* (pretože ten predpokladá inštitucionálnu hierarchiu) a nahrádza ho princípom *sféry zvrchovanosti* (respektíve svojou interpretáciou tohto princípu), ktorý preberá od holandského reformovaného teológa a politika 19. a 20. storočia, Abrahama Kuypera.

Princíp subsidiarity vyjadruje myšlienku, že v spoločenstve ľudí má byť zodpovednosť za riešenie problémov ponechaná vždy na tej úrovni ľudskej organizácie, ktorá je schopná ich vyriešiť. Napríklad starostlivosť o deti má byť ponechaná rodičom, a štát sa má do nej zapájať až vtedy, keď rodičia nie sú schopní si túto svoju úlohu plniť. Väčší celok (vyššia úroveň spoločenskej organizácie) teda nemá zasahovať do pôsobenia menších celkov (nižšej úrovne), pokiaľ to nie je nevyhnutné. Tento princíp je sociálno-etickým princípom s politickými a právnymi dopadmi. Dnes sa osobitným spôsobom uplatňuje napríklad na úrovni Európskej únie a tiež na úrovni Rady Európy.

„Studio Svobodného prístavu: O legitimitě a právu s Romanem Jochem“ [online]. Filozoficky teda zdôvodňujem legitimitu štátu právom na sebaobranu (a to nielen na sebaobranu voči vonkajšiemu agresorovi – t. j. cudziemu štátu, ale tiež voči miestnej mafii, ktorá by nás ohrozovala). Urza by zrejme odpovedal, že s takýmto zdôvodnením nemá problém, pokiaľ bude jednotlivcovi, ktorý nechce byť súčasťou štátu, umožnené z neho vystúpiť a ostať „nechráneným“ – teda, že napríklad jeho súkromný pozemok nebude súčasťou štátneho územia. Domnievam sa však, že z praktického hľadiska ide o nereálnu požiadavku, a to napríklad vzhľadom na skutočnosť, že súkromné pozemky môžu byť teoreticky vlastnené práve „bielymi koňmi“ mafiánov či cudzích štátov, ktoré by sa prostredníctvom týchto nastrčených postáv mohli snažiť dotýčný štát oslabiť. Štát si jednoducho svoje územie prirodzene chráni a keďže sa nenachádzame v *pôvodnom stave*, za súčasnej situácie sa nedá možnosť jeho drobenia rozumne požadovať.

³⁵² BALDWIN, K. Economics, Hierarchy, and the Question of the State's Inevitability [online].

³⁵³ Aj Jürgen Moltmann uvádza, že štátny monopol na násilie je „oslabený bohatými, ktorí robia z ‚bezpečnosti‘ komoditu, stahujú sa do uzavretých komunit a využívajú súkromné bezpečnostné služby. V Spojených štátoch a Brazílii je viac príslušníkov súkromných bezpečnostných služieb než príslušníkov štátnej polície. V Sao Paule sa bohatí vyhýbajú cestám a lietajú helikoptérami. V dlhodobom meradle títo boháči destabilizujú svoje štáty zásadnejším spôsobom než to dokážu teroristické skupiny. V takýchto situáciách je dôležité ochrániť štátny monopol na násilie, alebo obnoviť ho, a zabezpečiť verejnú ochranu pre každého. Len vtedy, keď štát ovláda násilie, môže byť násilie ovládané zákonom. Bez štátneho monopolu na násilie niet spôsobov spravodlivého výkonu moci. Neoliberálna privatizácia bezpečnosti podporuje teror, pretože vydáva ľudí do rúk zločineckým skupinám. Nie je to nič iné než anarchia.“ (MOLTMANN, J. *Ethics of Hope*. Minneapolis: Fortress Press, 2012, s. 194; vlastný preklad).

Platí tu, že členským štátom má byť ponechané slobodné pôsobenie v oblastiach, ktoré spadajú do rámca ich tzv. *voľnej úvahy* (*margin of appreciation*) vzhľadom na ich schopnosť riešiť príslušné problémy, pričom spoločenstvo ako celok má zasahovať až v prípade, že ide o problém, ktorý s ohľadom na spoločne uznávané hodnoty a ciele presiahne možnosti (schopnosti) členského štátu na jeho riešenie.

Princíp subsidiarity možno označiť za súčasť dedičstva judeo-kresťanskej tradície.³⁵⁴ V katolíckej sfére sa objavuje v učení Tomáša Akvinského a neskôr napríklad v niektorých pápežských encyklikách (*Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno*); predstavuje dôležitý prvok sociálnej náuky Katolíckej cirkvi. V protestantskej sfére ho možno nájsť v politickom učení reformácie³⁵⁵ (s tým rozdielom, že oproti tradičnému katolíckemu pohľadu sa tu idea spoločenskej hierarchie nespája s myšlienkou nadradenosti cirkvi nad štátom)³⁵⁶ a tiež u niektorých neskorších protestantských teológov.³⁵⁷

Náznaky princípu subsidiarity nachádzame aj priamo v Písme. V Starej zmluve ho môžeme vidieť napríklad v jetrovskej reorganizácii súdnictva púštneho spoločenstva Izraelitov (Ex 18).³⁵⁸ Novozmluvným dokladom aplikovania tohto sociálno-

³⁵⁴ TURČAN, M. *Právo a judeo-kresťanská tradícia*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2014, s. 129.

³⁵⁵ S pojmom subsidiarity sa tu tradične spája najmä J. Althusius (hoci Ossewaarde argumentuje, že tento pohľad je mylný a že Althusius v skutočnosti nepracoval s princípom subsidiarity, ale s princípom sféry zvrchovanosti; pozri: OSSEWAARDE, M. R. R. Three Rival Versions of Political Enquiry: Althusius and the Concept of Sphere Sovereignty [online]). K politickému učeniu reformácie pozri napríklad: WERNISCH, M. *Politické myšlení evropské reformace*. Praha: Vyšehrad, 2011.

³⁵⁶ SHADD, P. D. *Understanding Legitimacy: Political Theory and Neo-Calvinist Social Thought*. Lanham: Lexington Books, 2017, s. 82-83.

³⁵⁷ V osobitnej verzii ho možno neskôr nájsť napríklad u Bonhoeffera, ktorý namiesto pojmu *princíp subsidiarity* používa pojem *relatívna autonómia*.

³⁵⁸ Ako uvádzajú O'Collins a Faruggia: „Niektoré pasáže SZ naznačujú rannú implementáciu princípu subsidiarity, keď opisujú koordináciu izraelského života pod vedením Mojžiša. Na popud svojho svokra Mojžiš zreorganizoval spôsob, akým mali byť riešené spory medzi ľuďmi. Bežné prípady mali rozhodovať laickí vodcovia a sudcovia. Mojžiš mal rozsudzovať len tie prípady, v ktorých chýbal právny precedens a ktoré si vyžadovali božské zjavenie (Ex 18,13-27, pozri Dt 1,9-18).“ (O'COLLINS, G. – FARRUGIA, M. *Catholicism: The Story of Catholic Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 410). Martin Luther videl princíp subsidiarity vo vzťahu vrchnosti a nižších štruktúr implicitne prítomný v Desatore. Ako uvádza M. Wernisch: „Blízkost príbuzenská a susedská vyznačujú rodinu a dům, což jsou pro Luthera prvotní jednotky veřejného života a povinností vůči druhým. Prototypy těch, kteří v odpovědnosti za druhé přebírají i rozhodovací pravomoci ve skupině, jsou mu zřetelně otcové a hospodáři. Vrchnosti, jež je představena širší obci a zemi, sice přiznává pověření od Boha, tedy shůry, na druhé straně ji však nazírá jako hyperstrukturu, vystavenou na základě autority a moci rodičovské; pouze pod tímto titulem ji našel zastoupenou v Desateru.“ (WERNISCH, M. *Politické myšlení evropské reformace*. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 57).

etického princípu v ranej cirkvi môže byť Pavlovo usmernenie Timotejovi, aby starostlivosť o chudobných (akými boli v staroveku najmä vdovy) bola v prvom rade ponechaná na ich príbuzných (1Tim 5,3-8.16). Cirkev má za týmto účelom svoj sociálny program (Sk 6,1-7) až pre prípad, že príbuzných niet. V súvislosti so sociálnymi otázkami a princípom subsidiarity možno poukázať aj na známe Pavlove slová z 2Tes 3,10: „Ak niekto nechce pracovať, nech ani nej!” Z týchto slov vyplýva, že spoločenstvo sa nemá starať o jednotlivca, ktorý je schopný postarať sa o seba vlastnou prácou, no nerobí to. V uvedených príkladoch ide, samozrejme, o vyjadrenie daného princípu v kontexte témy pomoci bližnému, nie priamo v kontexte „rozdelenia kompetencií“ v cirkvi. Ako však správne poukazuje Mario Cifrak,³⁵⁹ princíp subsidiarity možno v Novej zmluve vidieť aj v Ježišovej reči o cirkevnej disciplíne (Mt 18,15-18). Kristus tu káže, aby sa problém riešil najskôr na osobnej úrovni (t. j. na úrovni tých, ktorých sa týka – kresťana ktorý sa previnil a kresťana, voči ktorému bola spáchaná krivda). V prípade neúspechu na tejto úrovni sa má problém následne riešiť za účasti dvoch alebo troch svedkov. Až v krajnom prípade, teda keď nedôjde k riešeniu ani na druhej spomínanej úrovni, sa má problémom zaoberať miestne cirkevné spoločenstvo ako celok. V týchto prípadoch už ide o čosi ako „rozdelenie kompetencií“ v cirkvi.³⁶⁰ Táto zásada je tak vlastne aj *cirkevnoprávnou zásadou*.³⁶¹

Jedným dychom však treba dodať, že uvedený text možno spojiť i s princípom sféry zvrchovanosti. Princíp sféry zvrchovanosti sa zakladá na téze, že neexistuje absolútna hierarchia spoločenských inštitúcií v riešení otázok, ktoré majú (aj) politický charakter. Každá oblasť má svoju vlastnú autonómiu. Napríklad, štát nemá vôbec vstupovať do riešenia problémov rodiny, pretože rodinné problémy patria do samostatnej sféry.³⁶² Otázkou však je, čo rozumieme pod *rodinnými problémami*. Pokiaľ sem patrí aj zneužívanie detí, či psychické týranie (nehovoriac o fyzickom), potom sa zdá žiaduce, aby doň štát svojou ochrannou rukou vstupoval. Evanjelikálny teológ Pavel

³⁵⁹ CIFRAK, M. Načelo supsidjarnosti u Novom zavjetu. In *Bogoslovska smotra*, 2009 (roč. 79), č. 1, s. 167-170 [online].

³⁶⁰ Je, každopádne, vhodné uviesť, že v ranej cirkvi „*cirkevná disciplína bola autonómna a žiadny zbor nebol organizačne nadriadený iným zborom. Zdá sa, že sa všetky podriaďovali autorite apoštolov, ktorí však svoju autoritu nepresadzovali násilím, ale mali prirodzenú autoritu Pánových vyslancov.*“ (HANES, P. *Dejiny kresťanstva*. Banská Bystrica: Združenie evanjelických cirkví v SR, 2017, s. 28).

³⁶¹ FILO, J. *Cirkevné právo*. Bratislava: Evanjelická bohoslovecká fakulta UK, 2012, s. 6.

³⁶² V prípade cirkevných problémov to, samozrejme, platí zvlášť. Treba súhlasiť s tým, že štát nemá vstupovať do vnútrocirkevných záležitostí. Táto skutočnosť je dnes právne garantovaná aj u nás. Najvyšší súd SR a Ústavný súd SR už v polovici 90. rokov skonštatovali, že z princípu nezávislosti cirkví zakotveného v čl. 24 Ústavy SR vyplýva, že štátne súdy nemôžu preskúmať platnosť vylúčenia nejakého člena z cirkvi alebo náboženskej spoločnosti (rozhodnutia sp. zn. 3 SŽ 25/94 a II. ÚS 128/95).

Hanes práve vo vzťahu k už spomínanej pasáži Rim 13,1-7 uvádza, že „*intolerancia k zločinnému násiliu je Božie určenie pre štát.*“³⁶³

Nech už však „problémy rodiny“ vymedzíme teoreticky akokoľvek, treba povedať, že princíp sféry zvrchovanosti nebol pôvodne koncipovaný ako anarchistický, ale počítal so štátom. Možno o ňom uvažovať ako o reformovanej verzii princípu subsidiarity, ktorý vôbec neimplikuje anarchizmus.³⁶⁴ Baldwinovej interpretácia tohto princípu (ako princípu spojeného s ideou anarchie) teda predstavuje len jedno z možných chápaní.

Za problém anarcho-kapitalizmu ďalej považujem jeho nekonzistentnosť s kresťanskými prístupmi k niektorým ľudskoprávnym (etickým) témam. Príkladom môže byť otázka interrupcií. Najdôslednejšiu anarcho-kapitalistickú teóriu umelého prerušenia tehotenstva priniesol Rothbardov žiak, a významný súčasný pokračovateľ, Walter Block. Svoju koncepciu nazval *evikcionizmom*. Evikcionizmus aplikuje na vzťah matky a plodu princíp vlastníctva tela a analógiu s nájomnými (respektíve vypožičnými) vzťahmi, čo znamená, že matka je v pozícii prenajímateľa (požičiatela) a plod je v pozícii nájomcu (vypožičiatela). Zatiaľ čo v teoretickej rovine má táto koncepcia vo svojich dôsledkoch bližšie k pro-life pozícii, v praktickej rovine je to (za súčasného technologického stavu) naopak. V minulosti som už poukázal na nezlučiteľnosť takéhoto nazerania na vzťah matky a plodu s konzervatívnou kresťanskou etikou.³⁶⁵ Baldwinová ako konzervatívna kresťanka, pochopiteľne, koncepciu evikcionizmu neprijíma a predkladá vlastnú anarcho-kapitalistickú teóriu umelého prerušenia tehotenstva, ktorá je i v praktických dôsledkoch orientovaná na ochranu práva plodu na život (pro-life). Na inom mieste³⁶⁶ som však argumentoval, že jej postoj v tejto záležitosti nie je dostatočne konzistentný s anarcho-kapitalizmom, ku

³⁶³ HANES, P. Kresťanstvo v napätí medzi toleranciou a intoleranciou. In *Evanjeliálny teologický časopis*, 2002 (roč. 1), č. 1, s. 16.

³⁶⁴ Mojim cieľom v tejto monografii nie je venovať sa týmto dvom princípom. Opodstatnenosť princípu sféry zvrchovanosti vôbec apriórne nevyklúčujem, ide mi len o kritiku jeho anarcho-kapitalistickej interpretácie.

³⁶⁵ TURČAN, M. Right to Life and Freedom of Choice according to Evictionism: A Christian Critique. In *Communio viatorum*, 2020 (roč. 62), č. 2, s. 184-207. Domnievam sa však, že v prípade výraznejšieho vedecko-technického pokroku (t. j. existencie dokonalých inkubátorov schopných zabezpečiť zdravý vývin akokoľvek mladého embrya, ktoré by bolo šetrne vyňaté z tela matky), by bola teória obdobná evikcionizmu zaujímavým riešením konfliktu morálneho práva ženy na súkromie a morálneho práva nenarodeného na život (samozrejme za predpokladu odmietnutia uznávania výlučne negatívnych práv – preto by šlo len o prístup *obdobný* evikcionizmu – čiže pri uznaní pozitívneho práva nenarodeného na zabezpečenie takéhoto inkubátora štátom a jeho zaopatrenie). Za súčasného stavu je však, ako už som uviedol, evikcionizmus z kresťanského hľadiska neakceptovateľný, pretože znamená nutnú smrť embryí.

³⁶⁶ TURČAN, M. K najnovšej libertariánskej polemike o evikcionizme. In *Právny obzor*, 2021 (roč. 104), č. 1, s. 54-65.

ktorému sa hlási, a že v polemike medzi ňou a Blockom treba dať z hľadiska rothbardovského anarcho-kapitalizmu za pravdu skôr druhému z nich (mimočodom, vo vzťahu k téme otvorených hraníc možno podotknúť, že Block je, pochopiteľne, tiež ich proponentom;³⁶⁷ platí to nepochybne aj o Baldwinovej).

Zastávam teda názor, že anarcho-kapitalizmus je teologicky problematickým konceptom, ktorý naráža na kladné vyjadrenia Písma o autorite štátu a trpí problémami vlastnej uskutočniteľnosti v hriechnom svete ako aj určitými nedostatkami v širších etických a teologických súvislostiach (ide najmä o problém pozitívnych práv a povinností, ktorý sa prejavuje napríklad v otázke ochrany ľudského života pred narodením, zodpovednosti rodičov za starostlivosť o svoje deti, povinnosti okoloidúceho poskytnúť pomoc obeti nehody a pod.).³⁶⁸

Ak vychádzame z myšlienky, že anarcho-kapitalizmus je dôležitým predpokladom nazerania na slobodu migrácie ako na ľudské právo, potom sa dostávame k záveru, že teologicky (kresťansko-eticky) nemožno tvrdenie o existencii takéhoto ľudského práva uznať. Anarcho-kapitalista Bryan Caplan sa síce snaží argumentovať, že myšlienka slobody migrácie ako ľudského práva³⁶⁹ je realizovateľná a prakticky zmysluplná aj v kontexte súčasných (neanarchistických) politických systémov,³⁷⁰ avšak

³⁶⁷ Pozri napríklad: BLOCK, W. E. A Libertarian Case for Free Immigration. In *Journal of Libertarian Studies*, 1998 (roč. 13), č. 2, s. 167-186 [online].

³⁶⁸ Pripomenúť možno i otázku ochrany zvierat, beztrstné týranie ktorých anarcho-kapitalizmus v zásade umožňuje (TURČAN, M. K negatívne nazeraniu M. Rothbarda na myšlienku práv zvierat. In *Filozofia*, 2020 (roč. 75), č. 7, s. 539-544). Možno sa tiež pýtať, či anarcho-kapitalizmus neprotirečí i tradičnému protestantskému učeniu o troch použitách zákona, konkrétne učeniu o prvom použití zákona (*usus politicus*). V tejto súvislosti Martin Wernisch cituje Luthera a uvádza: „Zákonný rád, ktorý bráni šírení hriechného chaosu, klade mu aktívni prekážky, je predným prostriedkom tohoto života. „Kde jsou lidé, je nezbytné mít zákony. Kdyby zůstali bez nich, byli by jako medvědi, lvi a divá zvíř – bez domácího i veřejného řádu (*oeconomia et politia*).“ Zákonný má tedy svou hodnotu, které jej nezabavují jeho omezení. Bud' si tomu tak, že působí vnějším přinucováním a najednou už pouze trestní exekucí, že často jen zastavuje větší zlo menším a zabraňuje mu, aby se zvnitřku vyřinulo navenek, avšak nitro neléčí. Přesto významně napomáhá, aby svět poznamenaný hříchem zůstal jakžtakž obyvatelným místem. „Meč je nezbytně nutný a velice užitečný pro celý svět, aby byl zachován mír, potrestán hřích a zabránilo se působit zlým.“ V tomto smyslu reformační teologie hovoří právě o „politickém“ či (ještě častěji) „občanském užití“ zákona (*civilis usus legis*).“ (WERNISCH, M. *Politické myšlení evropské reformace*. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 40-41).

³⁶⁹ Treba pritom podotknúť, že v nižšie uvedenej polemike s Wellmanom Caplan explicitne uvádza, že rozhodujúce dôvody pre uznanie slobody migrácie ako ľudského práva sú preňho ekonomické. Nie je však utilitaristom a od utilitarizmu sa dôrazne distancuje (CAPLAN, B. *Governing Least: What's Really Wrong with Utilitarianism* [online]).

³⁷⁰ Napokon, sám zdôrazňuje, že aktuálne hovorí „len“ o *otvorených hraniciach*, hoci ako anarcho-kapitalista by si prial, aby neexistovali *žiadne hranice*. Rozumiem tomu tak, že keďže v pozadí jeho apelu na *otvorené hranice* je zároveň predpoklad, že štát je nelegitímnou inštitúciou, potom to „najmenšie“, čo môže štát spraviť, je obmedziť sa otvorením hraníc. Pokiaľ ide o Caplanov

proti tejto jeho snahe pomerne presvedčivo dôvodí Christopher Wellman, ktorý tvrdí, že ak existenciu štátu ako suveréna s právom na sebaurčenie akceptujeme, potom mu nemôžeme upierať právo kontroly vlastných hraníc, vrátane rozhodovania o (ne)možnosti vstupu cudzích osôb na svoje územie (v takomto prípade ide, samozrejme, o čisto politicko-filozofickú polemiku, ktorú ďalej nebudem rozvíjať).³⁷¹ Zdá sa teda, že sloboda migrácie nemôže byť z hľadiska neanarchistického prístupu k otázke významu štátu (ktorý je z kresťanskej perspektívy principiálne legitímnou inštitúciou) považovaná za ľudské právo.

Neexistuje však aj iná možnosť? Teoreticky áno. Pri úvahe o pomyselnom zotretí štátnych hraníc (v tomto prípade v záujme slobody migrácie) je logickou alternatívou voči odstráneniu alebo prechodne aspoň výraznému zredukovaniu štátu z dôvodu jeho údajnej nelegitímnosti ako mocenského fenoménu (čoho sa domáha anarchizmus), nahradenie štátu nejakou globálnou politickou entitou, resp. jeho integrovanie do takejto entity. V nasledovnej stati sa zameriam na ideu kozmopolitizmu, ktorú som zmienil v úvode tejto kapitoly a ktorá túto druhú možnosť (či už reálne alebo hypoteticky) predstavuje.³⁷²

5.3 Teológia a kozmopolitizmus

Pojem kozmopolitizmu je pomerne široký. Možno hovoriť napríklad o politickom, morálnom či kultúrnom kozmopolitizme. Pokiaľ ide o politický kozmopolitizmus, tento pokrýva rozsiahle spektrum prístupov a náhľadov na postavenie jednotlivca

argument, že slobodu migrácie treba uznať za ľudské právo v záujme redukcie svetovej chudoby, Wellman naň správne reaguje tvrdením, že otvorenie hraníc nie je jedinou možnosťou, ako bojovať proti chudobe a že voľba konkrétneho spôsobu by mala byť ponechaná na jednotlivé štáty. Pri pohľade na anarcho-kapitalistický tábor je, mimochodom, zaujímavé, že iný anarcho-kapitalista, Stefan Molyneux, ktorý pokladá úplnú slobodu migrácie za črtu ideálneho sveta, ju odmieta ako nežiaducu v kontexte aktuálneho sveta – menovite v kontexte sociálneho štátu, aký dnes vo väčšej či menšej miere vidíme na Západe; konkrétne je napríklad proti voľnej migrácii do súčasnej Kanady (pozri: „Debating An Anarcho-Capitalist (Matthew McManus vs. Stefan Molyneux)“ [online]).

³⁷¹ Pozri ich polemiku: „Full Debate: Is Immigration a Human Right?“ [online].

³⁷² Kozmopolitizmus vychádza z predstavy, že domovinou jednotlivca je svet ako celok. Za ekonomických kozmopolitov možno pokladať aj už spomínaných anarcho-kapitalistov, ktorí sa snažia o odstránenie bariér globálneho obchodovania. Predmetom môjho záujmu však nebude ekonomický, ale politický kozmopolitizmus, ktorý má neanarchistickú povahu, keďže počíta s nedobrovoľnou hierarchicko-mocenskou štruktúrou ľudských komunít (vládnutím). V tejto kapitole pod ním budem rozumieť snahu o vytvorenie nejakej globálnej politickej entity, ako je napr. svetový štát alebo nejaká svetová aliancia štátov prekračujúca hĺbkou vzájomných väzieb dnešné OSN. V teologickej perspektíve sa zameriam aj na kultúrny kozmopolitizmus, ktorý je pomerne podstatným nástrojom zjednocovania ľudstva pod „jednou strechou“ (pod spoločnou politickou autoritou či už centralizovanou alebo decentralizovanou).

v spoločnosti a na úlohu štátu v globalizovanom svete, ktoré spája základná téza, že človeka treba vnímať v prvom rade ako občana sveta (tzv. svetoobčana). Ide vlastne o určitý protipól národne orientovaných prístupov (nacionalizmu). Jeho prívrženci apelujú na prepojenie planéty spôsobmi, ktoré zatlačia do úzadia štátne hranice a zabezpečia optimálny rešpekt univerzálnych ľudských práv.³⁷³ Idea ľudských práv má byť vôbec základom kozmopolitného zriadenia.³⁷⁴ Slovanmi českých autorov I. Pospíšila, P. Preclíka a H. Smekala: „*V kosmopolitní teorii není třeba se zasazovat za pouhý ‚export‘ lidských práv a demokracie, ale prosadit je jako přirozenou součást a podstatu světového řádu. Nositeli („pochodní“) této globální spravedlnosti jsou právě lidská práva.*“³⁷⁵ Politický kozmopolitizmus môže mať rôzne podoby. Pre naše účely ho budem chápať ako snahu o vytvorenie svetového štátu alebo inej entity (napríklad konfederácie) disponujúcej systémom autoritatívneho globálneho riadenia oblastí, ktoré dnes patria štátom (a ktorá by, povedzme, v mene vzájomnej jednoty umožnila napríklad aj otvorené hranice). Pre morálny kozmopolitizmus (ktorý sa, mimochodom, nutne nemusí pretaviť do politického kozmopolitizmu) je zas relevantná téza, že naše morálne záväzky voči cudzincom (resp. komukoľvek na svete) sú rovnako dôležité ako naše morálne záväzky voči našim krajanom a blízkym.³⁷⁶ A pokiaľ ide o kultúrny kozmopolitizmus, tento zdôrazňuje záujem o *inakosť* a dôležitosť pestovania autentickej

³⁷³ Spravidla sú tu za esenciálne dôležité pokladané liberálno-demokratické hodnoty, ktoré sa chápu ako vrchol ľudského politického vývoja, ktorého plody treba nejakým spôsobom aplikovať v globálnom meradle. Mnohí kozmopoliti v tomto ohľade v podstate vychádzajú zo známej tézy politológa Francisa Fukuyamu, že liberálna demokracia je najvyšším prakticky dosiahnuteľným civilizačným výdobytkom, hoci nie tým absolútne najdokonalejším – „*třebaže nesplňuje kritéria nejspravedlivějšího myslitelného režimu, může sloužit jako nejspravedlivější režim ‚ve skutečnosti‘.*“ (FUKUYAMA, F. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Ryba Publishers, 2002, s. 317).

³⁷⁴ Možno skonštatovať, že prívrženci (politického) kozmopolitizmu vidia vo svojich snahách „*se-miačka rovnosti a mieru, ako aj etickú paradigmu globálnej distributívnej spravodlivosti, ktorá bojuje s výraznými fenoménmi tohto dvadsiateho prvého storočia, ako je vojna, útlak a radikálny náboženský fundamentalizmus.*“ (BADGER, K. *Cosmopolitanism and Globalization: A Project of Collectivity*. In *The Journal*, 2014 [online]; vlastný preklad).

³⁷⁵ POSPÍŠIL, I. – PRECLÍK, P. – SMEKAL, H. *Demokratizace a lidská práva z pohledu výzkumu mezinárodních vztahů*. In HOLZER, J. – MOLEK, P. a kol. *Demokratizace a lidská práva: Středoevropské pohledy*. Praha: Slon, 2013, s. 142.

³⁷⁶ Nemecký filozof a sociológ Jürgen Habermas v týchto súvislostiach uvádza: „*My všecí už od přírody důverně poznáme každodenné situácie, v ktorých sa – bez akejkoľvek konotácie sebaopotvrdzovania – cítíme zaviazaní k solidarite s cudzími, so všetkým, čo má ľudskú tvár. Iba toto morálne univerzum všetkých zodpovedne konajúcich osôb, Kantova ‚riša účelov‘, je úplne inkluzívne: nikoho nevylučuje. Krivda, ktorá sa stane komukoľvek, poranenie, ktoré sa spácha na komkoľvek, dráždi našu morálnu citlivosť, nabáda nás k morálnemu rozhorčeniu alebo k poskytnutiu pomoci. Z týchto emócií sa napájajú morálne úsudky, ktoré, ak len vzájomné preberanie perspektívy povedie k dostatočne decentrovanému vnímaniu konfliktu a k rovnomernému zohľadneniu všetkých v danej chvíli dotknutých záujmov, možno racionálne zdôvodniť.*“ (HABERMAS, J. *K Ústave Evropy*. Bratislava: Kalligram, 2012, s. 100).

kultúrnej výmeny (čo predstavuje pomerne významný nástroj rozvoja všeobecného povedomia o svetoobčianstve).

Dajú sa takéto prístupy nejakým spôsobom zhodnotiť z teologického hľadiska (a to v súvislosti s položenou otázkou slobody migrácie ako pomyselného ľudského práva)? Zdá sa, že Písmo obsahuje motívy, ktoré by mohli byť pre úvahy o tejto problematike nejakým spôsobom relevantné. Možno si v ňom všimnúť najmä tieto tri témy: (1) tému hodnoty národa (keďže bariérou voľnej migrácie sú najmä národné štáty a protipólom kozmopolitizmu sú národne orientované apely), (2) tému vzťahu k cudzincom a pocestným, motívy pútnictva a pod. (ktoré nachádzame v Starej i Novej zmluve a ktoré sú relevantné z hľadiska „vzťahu k inakosti“, prípadne priamo k otázke migrácie ako takej) a (3) tému svetovlády (ktorá je prítomná najmä v prorockých textoch, kde môžeme hľadať biblický pohľad na snahy o zjednotenie sveta³⁷⁷). Zastavme sa pri každej z nich:

Ad (1): Zatiaľ čo súčasné liberálne demokracie kladú veľký dôraz na práva jednotlivcov tvoriacich politický *démos*,³⁷⁸ staroveký biblický svet je zjavne iný. Nevychádza od nezávislého jednotlivca a, samozrejme, nepozná dnešnú demokraciu. Mojžišov zákon síce v niektorých oblastiach ponecháva jednotlivcom nemalú autonómiu (napríklad vytvára priestor pre značnú slobodu podnikania), celkový dôraz však kladie skôr na význam národa ako etnicko-náboženského a politického spoločenstva, čiže na ideu národnej solidarity.³⁷⁹

Vypovedá o tom niečo aj kvantitatívna stránka biblickej reči. Výraz *obec*, *spoločenstvo* (hebr. *edah*) sa v Starej zmluve nachádza približne stopäťdesiat krát. V piatich knihách Mojžišových viac než päťdesiat krát odkazuje na izraelské spoločenstvo ako celok (objavuje sa tu najmä v spojení „celá obec Izraela“). Fenomén izraelskej obce ako národného, náboženského a politického spoločenstva je teda v Tóre dôležitou témou, ktorú následne rozvíjajú historické, poetické a prorocké knihy Starej zmluvy. Jednotlivec je súčasťou širšieho celku – Bohom vyvoleného národa, ktorý má od Boha úlohu „byť svetlom“ pre okolitý svet. Vernosť Hospodinovi a život podľa Jeho zákona má

³⁷⁷ Politické, resp. politicko-náboženské zjednotenie.

³⁷⁸ Takéto chápanie sa postupne presadzuje od obdobia novoveku, kedy dochádza k zmene politickej formuly z teologickej na sekulárnu. Slovanmi Michala Mrvu: „Ako zdroj moci v štáte začal byť chápaný ľud (prípadne národ), nevykonávajúci však moc väčšinou priamo, ale prostredníctvom svojich zástupcov, ktorých si vyberá vo voľbách, a ktorí následne presadzujú jeho vôľu v rámci výkonu moci prostredníctvom jednotlivých štátnych orgánov, vykonávajúcich túto moc jednak dovnútra a jednak aj navonok štátu. Štát ako základná jednotka politickej organizácie, ktorý združoval obyvateľstvo na určitom relatívne stabilne vymedzenom území, zostal aj po zmene politickej formuly nositeľom tejto suverénnej moci, ktorej zdrojom sa však stal ľud.“ (MRVA, M. *Suverenita štátu a Európska únia*. Šamorín: Heuréka, 2017, s. 34).

³⁷⁹ Táto skutočnosť sa vlastne prejavuje aj v kogentných ustanoveniach Mojžišovho zákona čiastočne limitujúcich slobodu podnikania, ktoré sa týkajú napríklad zákazu požívať súkmeňovcovi na úrok.

sprevádzať požehnanie v podobe národnej prosperity (duchovnej, politickej, ekonomickej).³⁸⁰ Vďaka tomu aj ostatné národy uvidia, kto je Hospodin.

Domnievam sa, že práve z tohto dôvodu je v Starej zmluve položený väčší dôraz na záujmy národa než na individuálne záujmy jednotlivca. Hodnota jednotlivca je v Tóre, samozrejme, prítomná a je tu nesporne daná skutočnosťou, že človek je *imago Dei*. Člen Božieho ľudu však má za úlohu rešpektovať hodnotu spoločenstva (národa), ktorého je súčasťou a ktoré má vlastné poslanie. Mohli by sme povedať, že izraelské politické spoločenstvo sa v danom ohľade vyznačuje podobným chápaním vzťahu jednotlivca a spoločnosti, aké je dnes aspoň čiastočne blízke európskemu konzervatizmu (národnému konzervatizmu či tradičnému konzervatizmu, ktorý odmieta určité spôsoby života ako neprimerane individualistické a presadzuje tradičné spoločenské inštitúcie a poriadky).

Očakávania národnej prosperity sa spájajú s mesiánskymi očakávaniami. Kresťanstvo, ktoré hlása naplnenie týchto očakávaní v osobe Ježiša z Nazareta, však politické dôrazy neprináša. Namiesto toho sa sústreďí na lásku k blížnemu,³⁸¹ pričom za blížneho pokladá každého človeka, nielen súkmeňovca. Ježiš to ilustruje známym podobienstvom o milosrdnom Samaritánovi (Lk 10,25-37). V starovekej židovskej praxi azda neraz nesprávne uchopenú myšlienku vzťahu k členovi vlastného národa oproti cudzincovi (teda nesprávne pochopený dôraz na národnú solidaritu) tým vlastne Kristus mení alebo dopĺňa o dôraz na *ľudskú* solidaritu. Na povrch sa postupne novým spôsobom derie idea všeludského bratstva,³⁸² ktorá je dnes jedným zo základov myšlienky univerzálnych ľudských práv (a v teologickom kontexte je vlastne dôsledkom myšlienok stvorenia, ľudskej dôstojnosti a univerzálného vykúpenia).³⁸³

Akú hodnotu má teda vo svetle celého Písma národ? Ako už som uviedol, národno-náboženský význam Izraela je v Starej zmluve zřejmý. Okrem opakovaných

³⁸⁰ Čosi podobné sa objavuje neskôr v kresťanskej ére v novovekej Amerike, kde puritánski otcovia-pútnici zakladajú politické zoskupenia, ktoré majú byť „svetlom pre svet“, respektíve „mestom na vrchu“ (pozri napríklad: TURČAN, M. Vplyv pietizmu a puritanizmu na novovekú a súčasnú spoločnosť. In *Historia et theoria iuris*, 2011 (roč. 3), č. 6, s. 101-112).

³⁸¹ Ktorá je napokon istým spôsobom zdôraznená už v Mojžišovom zákone (Lv 19,18): „*Nepomsti sa a neprechovávaj hnev voči príslušníkom svojho ľudu, ale miluj svojho blížneho ako seba samého. Ja som Hospodin.*”

³⁸² Túto ideu možno badať už v Starej zmluve (v príbehoch o stvorení a Noachovi i v istej zodpovednosti poslucháčov Mojžišovho zákona voči nežidom a pod.), avšak kresťanstvo ju, vzhľadom na dobovú realitu, vnáša predsa len do nového svetla.

³⁸³ Pripomínam, že aj preambula Všeobecnej deklarácie ľudských práv hovorí o *členoch ľudskej rodiny* (uvádza: „*Pretože uznanie vrodenej dôstojnosti a rovnakých a nescudziteľných práv všetkých členov ľudskej rodiny je základom slobody, spravodlivosti a mieru na svete [...].*“) a že čl. 1 Deklarácie explicitne apeluje na správanie sa ľudí k sebe navzájom *v duchu bratstva* (vyjadrenie znie: „*Všetci ľudia sa rodia slobodní a rovní v dôstojnosti i právach. Sú obdarení rozumom a svedomím a majú konať v duchu bratstva.*“).

zmienok o izraelskej *obci* to možno azda ešte lepšie vidieť na explicitných zmienkach o izraelskom *národe*. Stará zmluva preň používa hebrejské slovo *am*, ktoré tu nachádzame celkovo viac než tisícosemstošesťdesiat krát, zatiaľ čo pre ostatné národy spravidla používa slovo *gój, gójim*, ktoré sa tu vyskytuje okolo päťstošesťdesiat krát.³⁸⁴ To, že je idea izraelského národa v Písme dôležitá, je teda celkom nepochybné. Dôvodom je, ako už som uviedol, zjavne osobitné poslanie, ktoré má tento národ v dejinách spásy. Otázkou však je, či Písmo počíta aj s hodnotou národa *ako takého*.

Keď sa pozrieme na prácu biblického textu s výrazom *gój, gójim*, môžeme si všimnúť, že viac než deväťdesiat výskytov daného výrazu sa nachádza v Pentateuchu, približne dvadsať výskytov nájdeme v knihách Józua a Sudcovia, päťdesiat výskytov sa nachádza v knihách Prvá Sameulova až Druhá kniha kroník a niekoľko málo ich nájdeme i v knihách Ezdráš, Nehemiáš a Jób. V Žalmoch sa nachádza šesťdesiat výskytov a zvyšných viac než tristo výskytov je prítomných v prorockých knihách (najmä u Izaiáša, Jeremiáša a Ezechiela). Je teda zrejmé, že *národy* predstavujú súčasť rétoriky predovšetkým prorockých kníh a až následne Pentateuchu, Žalmov a ostatných kníh Starej zmluvy. V prorockých textoch sa národy spomínajú hlavne v súvislosti so súdom nad Izraelom (sú tu teda kladené do určitej kontrapozície voči židovskému národu, ako akási hrozba preň) a tiež v súvislosti s Hospodinovým súdom nad celou zemou (teda i nad pohanskými národmi, ktoré majú byť podľa eschatologických predpovedí starozmluvných prorokov poddané Božiemu ľudu, respektíve majú sa k nemu pripojiť v spoločnom uctievaní Hospodina). Obdobné platí o knihe Žalmov. V Mojžišových knihách sa pojem národa skloňuje najmä v kontexte vidiny kanaánskej krajiny, ktorú obývajú pohanské národy. Možno teda povedať, že v Starej zmluve sú *gójim* predovšetkým akýmsi súperom, konkurentom, či v lepšom prípade adresátom misie Božieho ľudu.

V Novej zmluve, ktorá používa pre pojem národa grécky výraz *ethnos* (celkovo tu prítomný viac než stošesťdesiat krát)³⁸⁵ a kde ako Boží ľud figuruje nadnárodná, nadkultúrna a apolitická *cirkev*, vystupuje v súvislosti s pojmom národov do popredia práve posledný spomínaný (kladný) motív. Národy sú tu určitým synonymom pre svet, ktorému sa ponúka spása. V Novej zmluve je však prítomná aj téma národov (pohanstva) ako určitej opozície Božieho ľudu (napríklad Zj II,8). Tieto dva dôrazy sú tu akurát, v porovnaní so Starou zmluvou, obrátené – zatiaľ čo v Starej zmluve sú národy

³⁸⁴ Pričom niekedy je výraz *am* v Starej zmluve použitý aj pre označenie iných národov a výnimočne je pre izraelský národ použitý výraz *gój* (napríklad v Ex 19,6 je výraz *gój kadoš – svätý národ*); v uvedených počtoch sú zahrnuté aj tieto použitia. Dané počty možno zistiť pomocou elektronických zdrojov (napríklad prostredníctvom voľne dostupného internetového portálu biblehub.com).

³⁸⁵ Sú v tom však zahrnuté aj výskyty, ktoré sa prekladajú ako *pohania* (čo je trochu iný význam, než význam *národy*; obdobné napokon platí aj o preklade výrazu *gójim*). Možno doplniť, že výraz *ethnos* sa v Novej zmluve objavuje v evanjeliách, Skutkoch apoštolov, asi polovici epištol a v Zjavení Jána.

zmieňované častejšie v negatívnych než v pozitívnych súvislostiach (ako nepriateľ Božieho ľudu), v Novej zmluve sa spomínajú hlavne v kontexte spásy, ktorá sa im núka (teda ako adresáti Božej milosti).

Možno teda zhrnúť, že Stará i Nová zmluva hovoria o národoch pomerne hojne, avšak principiálne sa nevenujú otázke hodnoty národa ako takého. Národy spomínajú viac-menej len z hľadiska ich vzťahu k Božiemu ľudu. V prospech nacionalizmu síce teoreticky možno argumentovať poukazom na skutočnosť, že samotný židovský národ dostal od Boha vlastné územie a štátnosť (čo napokon opakovane zdôrazňujú žalmy i prorocké knihy), pričom možno tvrdiť, že tento jeho status pretrváva aj v ére Novej zmluvy, v súčasnosti však ide o teologicky značne kontroverznú tému, ktorá sa navyše týka lokálnej izraelskej záležitosti.³⁸⁶ Celkový argument by síce mohol znieť, že historický Boží postoj k jednému národu je vyjadrením nadčasového Božieho postoja ku všetkým národom (Božieho záujmu o poriadok a pokoj, ktorý je vo svete najlepšie zabezpečený práve existenciou národných štátov), toto tvrdenie by však bolo namieste ešte niečím podprieť. V danom kontexte sa núka poukaz na Sk 17,26 (evanjelický preklad), kde Pavol vo svojej slávnej reči na Areopágu hovorí, že Boh „urobil z jednej krvi všetky pokolenia ľudské, aby obývali celý povrch zeme; stanovil určité časy a hranice ich prebývania.“ Z Pavlovho vyjadrenia však nie je celkom zrejmé, či hovorí o hraniciach národov³⁸⁷ alebo o hraniciach ľudstva ako takého, resp. iba

³⁸⁶ K tomu pozri napríklad polemiku medzi proponentom danej tézy – evanjelikálnym teológom Calvinom Smithom, a známym anglikánskym teológom, kritikom kresťanského sionizmu, Stephenom Sizerom („Has the Church Replaced Israel? – Calvin Smith vs Stephen Sizer“ [online]). Pozri tiež polemiku medzi najznámejším mesiánskym rabínom Michaelom Brownom a palestínskym evanjelickým teológom Muntherom Isaacom: „Replacement Theology: Dr. Michael Brown Debates Dr. Munther Isaac“ [online].

³⁸⁷ A takto chápe Yoram Hazony v Starej zmluve Dt 2,4-6.9.18-19: „Ľudu prikáž: Pôjdete cez územie svojich bratov Ezávovcov, ktorí obývajú Seir. Oni sa vás budú báť, no buďte nanajvýš ostražití. Nepodnecujte ich do boja, lebo z ich územia vám nedám ani piad' pôdy. Pohorie Seir som dal do vlastníctva Ezávovi. Za peniaze si budete od nich kupovať potravu, aby ste mali čo jesť. Aj vodu si budete u nich zaobstarávať za peniaze, aby ste mali čo piť. [...] Neútoč na Moábčanov a nepúšťaj sa s nimi do boja, lebo z ich územia ti nič nedám do vlastníctva. Ár som dal do vlastníctva Lótovým synom. [...] Dnes prejdeš územím Moábčanov pri Áre a priblížiš sa k Ammónčanom. Nenapádaj ich ani sa nepúšťaj s nimi do boja, lebo z ich územia ti nič nedám do vlastníctva, pretože som ho dal do vlastníctva Lótovým synom.“ Hazony k tomu uvádza: „Bible představuje novou politickou koncepci, stát jediného jednotného národa s vlastní samosprávou bez potřeby si podřizovat své sousedy. Také jej ale nebudou řídit cizinci odpovědní nějakému vládcí v daleké zemi, nýbrž králové a správci, kněží a proroci vybraní z elity vlastního národa, protože sdílejí a rozumějí potřebám vlastních lidí, svých bratrů, včetně těch, jimž v životě nepřálo štěstí.“ (HAZONY, Y. *Chvála nacionalismu*. Voznice: LEDA, 2021, s. 26-27). Podporným argumentom v prospech tézy, že Božia predstava o usporiadaní sveta počíta s národnými štátmi, môže byť poukaz na Ž 67,5: „Nech národy plesajú a radujú sa, že ich súdiš nestranne a vedieš národy na zemi.— Sela —,“ a Am 9,7: „Či nie ste pre mňa, vy, Izraeliti, tolko ako Kúšijci?“ znie výrok Hospodina. „Nevyviedol som Izrael z Egypta, Filištíncov z Kaftóru a Aramejčanov z Kíru? [...]“ Je to však konkluzívny argument v prospech nacionalizmu (hovorí sa tu o hodnote národa alebo len o Božej kontrole nad

deskriptívne o Božom panstve nad ľudskými dejinami (Roháčkov preklad, ktorý je v podstate doslovný, znie: „*a učinil z jednej krvi všetok národ ľudí, aby bývali na celej tvári zeme, určiac vopred odriadené časy a medze ich bývania*“). Navyše, nemôže si doba vďaka novým okolnostiam, v záujme poriadku a pokoja, vyžiadať vznik svetového štátu alebo inej výrazne integrovanej globálnej entity, v ktorej bude rola národov výrazne oslabená pre dobro ľudstva ako celku?

Práve zachovaním pokoja a poriadku, ba dokonca prežitím civilizácie, dnes v prospech politického zjednotenia sveta (hoci nie priamo svetového štátu) dôvodí napríklad známy izraelský sekulárny historik Yuval Noah Harari, ktorý tvrdí, že globálna správa vecí verejných sa postupne stáva nevyhnutnou. Dôvodmi sú, podľa neho, celosvetové problémy a výzvy ako ekologická kríza či vedecko-technický pokrok, ktoré si žiadajú spoločnú globálnu reguláciu.³⁸⁸ Harari je len jedným z mnohých, ktorí dnes poukazujú na potrebu výraznejšej politickej integrácie sveta, pričom niektorí v rámci toho hovoria o *svetovej správe (global governance)*, iní o *svetovej vláde (global government)* či *svetovom štáte (world state)*.³⁸⁹ Svoj hlas, samozrejme, prejavujú aj relevantní kritici kozmopolitizmu, ktorí s takouto integráciou z rôznych dôvodov

svetom?)? Napríklad Bonhoeffer sa domnieva, že Písmo o Božom mandáte pre národ nehovorí: „*V Písme však chýbi pro národ jakékoliv Boží pověření. Zatímco manželství a práce jsou božská ustanovení, národ je dějinná skutečnost, která zvláštním způsobem ukazuje na božskou skutečnost jednoho Božího lidu, na církev. Písmo se nezabývá vztahem národa a vrchnosti, nepožaduje národní stát, ale předpokládá, že pod jednou vrchností je možné spojit více národů. Ví, že národ vyrůstá zdola, kdežto vrchnost je daná shora.*“ (BONHOEFFER, D. *Etika*. Praha: Kalich, 2007, s. 372-373). Zdá sa, že uvedené biblické texty sú nanajvýš akýmsi náznakom hodnoty národa v biblickej perspektíve, nie dostatočne definitívnu výpoveďou proti politickému kozmopolitizmu.

³⁸⁸ Pozri napríklad jeho vyjadrenia v rámci popularizačného projektu TED: „Nationalism vs. globalism: the new political divide | Yuval Noah Harari“ [online].

³⁸⁹ O viacúrovňovom variante uvažuje nemecký filozof a sociológ Jürgen Habermas, ktorý sa domnieva, že určitú inšpiráciu, aj keď, samozrejme, len čiastočnú, možno čerpať z EÚ, pričom navrhuje zásadnejšiu transformáciu OSN a vytvorenie svetového parlamentu (pozri: HABERMAS, J. *K Ústave Európy*. Bratislava: Kalligram, 2012, s. 95 a n.). Z novších príspevkov venovaných problematike kozmopolitizmu pozri napríklad: CAFARO, S. Postnational Democracy: A Cultural Paradigm Shift in the Global Legal Order? In *Athena*, 2021 (roč. 1), č. 1, s. 86-123 [online]. Pozri prípadne tiež: DUFEK, P. Why a World State is Unavoidable in Planetary Defense: On Loopholes in the Vision of a Cosmopolitan Governance. In SCHMIDT, N. (ed.). *Planetary Defense. Space and Society*. Cham: Springer, 2018, s. 375-399 [online]. Nemecký filozof Thomas Mohrs (s odvolaním sa na Vittoria Hösleho) už dávnejšie pomenoval „*povinnosti korelatívne s ľudskými právmi, ktoré sa dajú splniť iba globálnou spoluprácou všetkých krajín. Ide o riešenie ‚demografického kolapsu‘, resp. zvyšujúceho sa preľudnenia zeme, a ‚hroziaceho ekologického kolapsu‘, resp. rapidného znižovania svetového nerastného bohatstva. Legitimita superleviatana spočíva v tom, že týmto kolapsom je ohrozené celé ľudstvo [...]*“ (MERLE, J.-CH. *Ľudské práva a svetová štátnosť*. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 440).

nesúhlasia (príkladmi môžu byť sociológ maďarsko-kanadského pôvodu Frank Furedi³⁹⁰ či oxfordský filozof David Miller³⁹¹). Tieto skutočnosti nám každopádne ukazujú, že ide v zásade o filozofický (politicko-filozofický) problém.³⁹² Navyše, ako v jednej z relevantných debát o nacionalizme a kozmopolitizme správne poukazuje významná albánsko-britská politologička Lea Ypi, súčasný nacionalizmus možno rozdeliť na etnický a občiansky, pričom len pre prvý z nich je kľúčový pojem štáto-tvorného *národa*. Občiansky nacionalizmus pod národom v skutočnosti rozumie štát, čiže nie etnicitu, ale inštitúciu. Nezakladá sa teda na ideji etnického národa, ale výlučne na ideji *štátu*.³⁹³

Z doteraz uvedeného samozrejme nevyplýva, že neexistujú kresťanskými hodnotami rozumne podopreté dôvody v prospech (zdravého) nacionalizmu, či už etnického alebo občianskeho. Zatiaľ sa však javí, že tieto dôvody nebudú ťažiskovo teologické, ale skôr filozofické (povedzme, že v Biblii sú v súvislosti s hodnotou národného charakteru štátu prinajlepšom určité náznaky).³⁹⁴ Spájanie nacionalizmu a kresťan-

³⁹⁰ Pozri napríklad jeho prednášku: „Cosmopolitanism and sovereignty: what’s next for Europe?“ [online].

³⁹¹ Pozri napríklad polemiku: „Nationalism vs Globalism | Full Debate | Yassmin Abdel-Magied, Homi Bhabha, David Miller“ [online].

³⁹² Pokiaľ sa zameriavame na samotnú *teologickú* dimenziu problematiky hodnoty národa, možno dodať, že z hojnosti výskytov pojmu *národ* v Písme (a príp. osobitne z niektorých citovaných biblických textov) možno usudzovať, že Písmo hodnotu národa ako prirodzeného a identitotvorného elementu v živote človeka v zásade predpokladá (a robí tak prinajmenšom vzhľadom na typické zmýšľanie starovekého človeka), táto skutočnosť však nateraz nemá jednoznačný normatívny význam (nevyplýva z nej, že národ *má byť* pre kresťana kľúčovou hodnotou a že v konflikte medzi kozmopolitizmom a nacionalizmom sa kresťan *musí* prikloniť na stranu nacionalizmu). Nevieť ani o tom, že by naši významní kresťanskí národní dejatelia (štúrovci) používali pre zdôvodnenie svojich snáh teologické argumenty založené na biblickom hodnotení národa (k tomu pozri napríklad: KLÁTIK, M. *Cestou nádeje*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2014).

³⁹³ „2018 Debate: The Nation is an Institution which has Outlived its Usefulness“ [online]. Hoci, na druhej strane, medzi občianskymi nacionalistami asi nájdeme prevažne, ak nie výlučne, predstaviteľov väčšinového národa, ktorého hodnoty a tradície napokon v podstatnej miere determinujú kultúru daného štátu.

³⁹⁴ Napríklad poľský kánónista Józef Krukowski s odvolaním sa na H. Skorowskeho argumentuje, že „*národ je analogickým bytím k ľudskej osobe, v tom zmysle, že každý národ má svoju dôstojnosť, ktorá vyplýva z dôstojnosti ľudských osôb, ktoré ju tvoria. Preto je národ predmetom neodňateľných práv, najmä práva na sebaurčenie o tom, či chce tvoriť vlastný štát, alebo ho chce tvoriť spoločne s ostatnými národmi.*“ (KRUKOWSKI, J. Právo Európskej únie a kresťanské hodnoty. In KROŠLÁK, D. – MORAVČÍKOVÁ, M. *Hodnotový systém práva a náboženstva v medzikultúrnej perspektíve*. Praha: Leges, 2013, s. 181). K ideji prirodzeného práva národov na sebaurčenie sa, mimochodom hlási aj preambula Ústavy SR. Za zmienku stojí i vyjadrenie Romana Míčku, ktorý poukazuje na prienik Grotiovej koncepcie a sociálnej náuky Katolíckej cirkvi a ktorý podáva katolícke stanovisko k otázke pomyselnej svetovej vlády takto: „*Za podstatný prvek grotiovského hľadiska je treba považovať stály dôraz na autonómii a identitu národů. Tento prvek trvale*

stva, ako to dnes v Európe a Amerike vidíme, je teda principiálne možné, nezdá sa však neodvratné. Tým ale, na druhej strane, nie je *teologicky* obhájený ani kozmopolitizmus, ktorý si žiada vlastné pozitívne zdôvodnenie (resp. prinajmenšom absenciu negatívneho teologického hodnotenia). Existujú teda nejaké *biblické* argumenty na jeho podporu?

Ad (2): Za relevantný prokozmpolitný biblický motív dnes niektorí kresťanskí kozmopoliti považujú myšlienku spoločného vlastníctva Zeme, ktorú odvodzujú z príbehu o stvorení človeka (ľudstva), ďalej už spomínaný apel Tóry na záujem o cudzincov a prípadne tiež novozmluvnú tému pútnictva cirkvi vo svete.³⁹⁵

Pokiaľ ide o prvú uvedenú tému, jej úskalím je realita a pomerne zjavná legitimitnosť partikulárneho vlastníctva. Ako uvádza francúzsky katolícky teológ Grégoire Celier: „*Teológovia jednohlasne učia, že Zem a všetko čo je na nej, dal Stvoriteľ celému ľudstvu, aby Zem obývalo a zabezpečilo si tak živobytie. Tento prvý univerzálny zámer so Zemou pretrváva dodnes v rôznych podobách. Na druhej strane, závažné dôvody (pracovitost', starostlivosť o majetok, poriadok, mier atď.) priviedli ľudstvo k súkromnému vlastníctvu, a to nielen výlučne kolektívnemu, akým vlastníme vzduch, ktorý dýchame, slnečné svetlo, či vedu, literatúru a iné. Privlastnený majetok sa stáva ‚súkromným‘, patrí jednému a ostatným nie. Takýto majetok môže patriť jednotlivcovi, rodine, hocijakej spoločnosti či podniku, ale tiež obci či národu, ktorý si privlastní nejakú vymedzenú časť Zeme (nejakú krajinu). [...] Zem v tejto dobe nie je bez pána, národy vlastnia svoje krajiny legitímne a môžu v medziach spravodlivosti a láskavosti prijať, koho chcú. Vo Francúzsku dnes jestvuje skutočná ‚imigračná‘ ideológia, na ktorej sa prekvapivo podieľajú najextrémnejší kapitalizmus so snahou využiť poslušnú a lacnú pracovnú silu, a utopický postmarxizmus, ktorý sa domnieva, že Zem je obrovská šírava bez pána, o ktorú sa má deliť čo najkozmpolitnejšie ľudstvo. V oboch prípadoch to znamená upierať ľudským bytostiam potrebu a právo na vlastné korene, a tiež podporovať hanebné vykorisťovanie nešťastníkov, ktorých postihla bieda.*“³⁹⁶

odlišuje pozici sociálního učení církve od silnějších transnacionálních a kosmopolitních vizí politické jednoty lidstva. Sociální učení církve nepředpokládá zásadní eliminaci státních suverenit a autonomie, a to ani v kontextu nových výzev globalizovaného světa. Naopak se zdá, že důraz na svobodu národů je v kontextu éry po rozpadu bipolárního světa spíše posilován, tento trend můžeme spatřovat zejména u Jana Pavla II. a papeže Františka. Současně se ovšem staví proti nacionalismu jako vypjaté a egoistické ideologii absolutizované lásky k národu. I přes důraz sociálního učení církve na morální jednotu celku lidstva a všeobecné bratrství je současně kladen důraz na autonomii a identitu historických národů, států a společenství. Obecně vzato není autonomie států absolutní po vzoru novověkého ‚hobbesovského‘ pojetí suverenity, ale je limitována nároky přirozeného práva, mezinárodními smlouvami a společným dobrem celku lidstva.“ (MÍČKA, R. *Global governance? Historické, politické a teologické perspektivy světového řádu*. Brno: Barrister & Principal, 2018, s. 338).

³⁹⁵ Porovnaj napríklad: ROGERS, J. R. The Nation and the Bible. In *Law and Liberty*, 2019 [online].

³⁹⁶ CELIER, G. *Imigrácia očami kresťana*. Bratislava: Post Scriptum, 2018, s. 15-16 a 23.

Celier dodáva, že „národ má neupierateľné právo brániť sa pred migráciou, ktorá by sa mohla zmeniť na inváziu. Súhlasíme s pápežmi, že prisťahovalcov treba prijať veľkoryso, lebo Zem bola na počiatku stvorená pre celé ľudstvo a tiež preto, lebo väčšina imigrantov klope na dvere, aby unikla biede. Na druhej strane, krajina patrí národu, ktorý ju obýva ako svoje vlastníctvo a môže do nej prijať, koho chce. Je úlohou verejnej moci, aby prednostne chránila blaho svojho národa. Verejná moc má teda uplatňovať nielen ľudskú, spravodlivú a veľkorysú, ale aj opatrnú, rozumnú a umiernenú imigračnú politiku. Avšak nebolo by ani rozumné, ani umiernené, ani spravodlivé nechať sa zaplaviť inými národmi len preto, že nám je to jedno; týmto postojom by sme spôsobili veľké škody krajine ich pôvodu, tej našej i nášmu národu, ktorého je verejná moc len mandatórom.“³⁹⁷ Nevie, či by som to vyjadril rovnako, no zdá sa mi pomerne zrejmé, že myšlienka spoločného vlastníctva Zeme nie je ako teologický dôvod pre podporu kozmopolitizmu (prinajmenšom politického) dostatočná.

Niektorí dnes hľadajú kozmopolitizmus (či už politický alebo aspoň kultúrny či morálny) aj inde – napríklad v pavlovskej teológii (tu treba poukázať najmä na významnú kórejskú protestantskú teologičku Namsoon Kangovú),³⁹⁸ prípadne v kristológii (ako napríklad Kangovej žiak Simon Leigh-Jones).³⁹⁹ Pre súčasnú teológiu kozmopolitizmu je principiálne dôležitá hodnota *opravdivej otvorenosti k inakosti*, ktorá zahŕňa kladný postoj voči myšlienkovej a kultúrnej diverzite a ochotu vstúpiť s *tým, kto je iný* do vzájomne premieňajúceho dialógu.⁴⁰⁰ Brazílska katolícka teologička Maria Clara Lucchetti Bingemer v daných súvislostiach upozorňuje, že pojem *inakosti* je dokonca inherentný pre teológiu ako disciplínu. Teológia sa totiž zaoberá Bohom ako *Tým Iným*, pričom človek smie, podľa Bingemerovej, vďaka správnej teológii a vhodnej interakcii s druhými objavovať aj *inakosť v sebe samom*. Preto je, ako tvrdí, otvorený vzťah k *inakosti* esenciálne dôležitý pre dosahovanie rozvinutého človečenstva.⁴⁰¹ K týmto myšlienkam sa inšpiruje aj dielom súčasnej bulharsko-francúzskej filozofky Julie Kristevy a aplikuje ich osobitne na problematiku migrácie ako novej výzvy pre teológiu. Bingemerová, podobne ako iní kresťanskí kozmopoliti (či už sú ich apely čisto morálne, kultúrne alebo aj politické), poukazuje v tomto kontexte na starozmluvné normy o úcte k cudzincom (napríklad Lv 19,10 a Ex 22,20), a najmä na novozmluvné pavlovské texty, ktoré hovoria o Kristovom odstránení bariéry medzi Židmi a pohanmi (Ef 2,12-19; Ga 3,28 a Kol 3,11).⁴⁰²

³⁹⁷ Tamtiež, s. 50-51.

³⁹⁸ KANG, N. *Cosmopolitan Theology: Reconstituting Planetary Hospitality, Neighbor-Love and Solidarity in an Uneven World*. St. Louis: Chalice Press, 2013, s. 126 a n.

³⁹⁹ LEIGH-JONES, S. Jesus the Divide Cosmopolitan: The Incarnation as the Divine Form of Cruciform Cosmopolitanism [online].

⁴⁰⁰ STANLEY, C. D. Paul the Cosmopolitan? In *New Testament Studies*, 2020 (roč. 66), s. 160.

⁴⁰¹ BINGEMER, M.C. L. Migrations: A Contemporary Challenge to Theological Thinking [online].

⁴⁰² Tamtiež.

Argumentáciu pavlovskými textami ako prokozmpolitnými však podrobuje zreteľnej kritike Christopher D. Stanley, ktorý ukazuje, že Pavol je v skutočnosti „židovským sektárom“, ktorý je veľmi zdržanlivý až odmietavý voči dialógu s kultúrnou či myšlienkovou *inakosťou* (na rozdiel napr. od Filóna Alexandrijského) a kto stavia pohanské prostredie do istého kontrastu s cirkvou a evanjeliom (v takejto optike treba podľa Pavla skôr podporiť kresťanov z pohanov v určitom oslobodení sa od pohanskej kultúry, než snažiť sa inšpirovať ňou kresťanov zo Židov), nehovoriac o eschatologickej rovine (ktorej sa ešte budem venovať).⁴⁰³ Stanley teda argumentuje proti téze, že Pavol je kozmpolitom, akého v ňom chcú niektorí postmoderní teológovia vidieť.

Ako je pomerne zrejmé, problém pri celej tejto diskusii (či už skutočnej alebo pomyselnej) nie je ani tak v ideí *morálneho* kozmpolitizmu (hoci kresťanskí komunitaristi a niektorí proponenti naratívno-etických prístupov by nesúhlasili ani s morálnym kozmpolitizmom a tvrdili by, že naše morálne záväzky sú určite silnejšie voči tým, s ktorými máme užšie historické, sociálne alebo náboženské väzby, resp. s ktorými nás spája spoločný *príbeh*).⁴⁰⁴ Problém je v (ne)presvedčivosti teologického zdôvodňovania *kultúrneho* kozmpolitizmu. A priamo či nepriamo aj *politického* (nepriamo vzhľadom na skutočnosť, že bez kultúrneho kozmpolitizmu nie je politický kozmpolitizmus dostatočne dobre uskutočniteľný).

Možno, samozrejme, súhlasiť s tvrdením, že pre Pavla sú dôležité hodnoty ako tolerancia a vzájomná úcta medzi Židmi a pohanmi.⁴⁰⁵ Pavol však vo svojich listoch zdôrazňuje tieto hodnoty v podstate výlučne vo vnútrocirkevnom či misijnom kontexte (Rim 14,1; 1Kor 8,9-13; Ga 2,11-14; Ef 4,1-3; Kol 3,13), nie v kultúrno-spoločenskom alebo dokonca politickom kontexte.⁴⁰⁶ Ani jeho notoricky známy výrok, že *Židom je ako Žid, Grékom ako Grék*⁴⁰⁷ (1Kor 9,19-23), sa netýka autentickej snahy o objavovanie inakosti či inšpiráciu cudzím myšlienkovým prostredím alebo zblížovania národov, ale prostého úsilia priviesť k poznaniu Krista čo najviac ľudí. Napokon, vzhľadom na

⁴⁰³ STANLEY, C. D. Paul the Cosmopolitan? In *New Testament Studies*, 2020 (roč. 66), s. 144-163.

⁴⁰⁴ Pričom niektorí z nich by v daných súvislostiach poukázali napríklad na Ga 6,10: „*A tak teda, kým máme čas, robme dobre všetkým, ale najmä členom rodiny veriacich.*“

⁴⁰⁵ Evanjelium predstavuje dobrú správu pre každého a ako také stiera rozdiely medzi ľuďmi. Daniel Duda podotýka, že Ježiš „*svým učedníkom zdôrazňuje, že pro něho neexistuje ‚druhá strana‘. Evangelium o Božím království je radostná zvěst pro všechny – i pro lidi na druhé straně. Jestliže evangelium není radostnou zvěstí pro každého, pak není radostnou zvěstí pro nikoho.*“ (DUDA, D. *Velký příběh Bible*. Praha: Jiří Drejnar – luxpress, 2010, s. 167). Táto myšlienka je plne v zákryte s ideou univerzálneho vykúpenia a novozmluvného dôrazu na ponuku spásy celému svetu (všetkým národom), ktorá je, napokon, prorocky prítomná už v Starej zmluve. Nutne však nijako nelegitimizuje politický kozmpolitizmus.

⁴⁰⁶ Hoci sa zdá, že bol rozhladeným človekom (čo vidno napríklad zo Sk 17,28 a Tít 1,12).

⁴⁰⁷ V takejto (skrátenej) podobe sa bežne parafrázuje jeho vyjadrenie z 1Kor 9,19-23, hoci Pavol ho na danom mieste verbalizuje trochu inak, keď *Grékov (helenistov)* explicitne nespomína.

očakávanie skorej parúzie a zaneprázdnenosť evanjelizáciou a životom cirkvi Pavol ani nemohol mať na podobné úvahy čas (a, ako ukazuje Stanley, snáď ani motiváciu).

Čo sa týka starozmluvných výziev na úctu voči cudzincom, pocestným a pútnikom (napr. Lv 19,33-34; Dt 10,18-19) tieto síce môžu byť použité ako argument v prospech morálneho kozmopolitizmu, no ten ešte nutne neimplikuje politický ani kultúrny kozmopolitizmus. Odvodzovať z nich hodnotu autentického záujmu o myšlienkovú inakosť či priamo samotné právo na voľnú migráciu, by bolo pomerne odvážnou nadinterpretáciou. Ďalší katolícky teológ Daniel G. Groody sa síce v rámci svojich úvah o teológii migrácie odvoláva na predstavu *Boha ako utečenca*, ktorú odvodzuje z Kristovho života zaznamenaného v evanjeliách (Ježiš sa narodil ako Boh v tele v cudzom prostredí hriechu, ako malý musel s rodičmi utiecť do Egypta, vo svojom živote podstúpil údel tých najzraniteľnejších z nás, ktorí trpia hladom, smädom, odmietnutím, nespravodlivosťou a pod.),⁴⁰⁸ avšak aj táto myšlienka, s ohľadom na mnou rozoberaný problém, vedie skôr k hodnote súcitu a na ňom založenej humánnej azylovej (či zahraničnej) politike štátu vyznávajúceho judeo-kresťanske alebo všeobecne humánne hodnoty, než ku konštatovaniu, že sloboda migrácie je univerzálnym ľudským právom.⁴⁰⁹

Domnievam sa napokon, že i novozmluvné výroky o cirkvi, ktorá je *communio viatorum* a o kresťanoch, ktorí sú na zemi iba *cudzincami* (1Pt 1,17 a 2,11; Flp 3,20; prípadne Ef 2,19; Heb 11,13; 13,14),⁴¹⁰ možno len ťažko preniesť do zdôvodnenia

⁴⁰⁸ GROODY, D. G. A Theology of Migration: In his incarnation Jesus overcomes all borders between us [online]. Ku Groodyho teológii migrácie bližšie pozri: GROODY, D. G. Crossing the Divide: Foundations of a Theology of Migration and Refugees. In *Theological Studies*, 2009 (roč. 70), č. 3, s. 638-667.

⁴⁰⁹ Pričom netvrdím, že Groody je proponentom práva na voľnú migráciu ako napríklad už spomínaný Caplan. Predmetom jeho záujmu sú skôr utečenci v núdzi. K podobným apelom pozri napríklad tiež: ALLARD, S. W. Christianity and global law for migration. In DOMINGO, R. – WITTE, J. Jr. (eds.). *Christianity and Global Law*. Abingdon: Routledge, 2021, s. 351-364. Allard tu neobhajuje otvorené hranice, ale posilnenie medzinárodnoprávnej ochrany utečencov.

⁴¹⁰ Napríklad cirkevný otec Ambróz, ktorý prepájal kresťanské a stoické myšlienky, videl vo vyššie zmienených novozmluvných textoch ideu kozmopolitizmu (PENMAN, L. T. I. *The Lost History of Cosmopolitanism: The Early Modern Origins of the Intellectual Ideal*. Londýn: Bloomsbury, 2021, s. 7). Z novodobých autorov napríklad Susanna Snyderová uvádza: „*Ľudská identita bola definovaná vzťahom, ktorý má človek s Bohom a tým, ako zaobchádza so zraniteľnými outsidermi, skôr než jeho ‚miestom‘ vo svete. Toto chápanie prevzala a pokladala za ústredné ranná cirkev: Kresťania sa vnímali ako ‚vyhnanci‘ a ‚cudzinci‘ na tejto zemi (1Pt 1,1; 2,11), putujúci cez prechodné pozemské miesta na ceste do nebeského domova (Heb 13,14). Müller preto navrhol metaforu ‚prechodnej domoviny‘ prevzatej z Diegnéta ako možnú novú ‚etickú‘ identitu súčasnosti. Ukazuje na dvojité posun: na otvorenosť k univerzálnosti a inakosti, na pravý kozmopolitizmus, ale zároveň na zakorenenosť a vernosť, lojalnosť k svojim a k svojej.‘“ (SNYDER, S. Displacing Theology: God-Talk in an „age of Migration“. In BURNS, S. – PEARSON, C. (eds.). *Home and Away: Contextual Theology and Local Practice*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2013, s. 119; vlastný preklad).*

kultúrneho alebo dokonca politického kozmopolitizmu. Cieľom týchto výrokov je totiž poukázať na *nádej* budúceho *Božieho kráľovstva* (*kráľovstva slávy*) a s tým spojenú kvalitu kresťanského života už tu a teraz (kresťania majú mať od hriechneho sveta zdravý odstup, no zároveň majú byť preň príkladom a zdrojom nádeje). Aj keď povieme, že táto kvalita kresťanského života i samotná idea *Božieho kráľovstva* „vlamujúceho sa“ do sveta už dnes (*kráľovstva milosti*) implikuje určitú zodpovednosť kresťana za politické dianie v tomto svete, a to, povedzme, osobitne za rešpekt ľudských práv, stále bude platiť, že kontext obrazu pútnictva cirkvi, ktorá je svojím Pánom poverená pestovaním záujmu o blížneho, cudzinca (Mt 25,35), nás vedie k podpore politiky súcitu, nie nutne k formulovaniu nového ľudského práva (ktoré by sa, navyše, netýkalo len utečencov, ale kohokoľvek).⁴¹¹

Na základe uvedeného teda konštatujem, že zatiaľ čo biblické vyjadrenia o národe (národoch) nemožno použiť ako jednoznačný teologický argument v prospech nacionalizmu (teda v prospech nutnosti zachovania národných štátov), biblické dôrazy na úctu k cudzincom, zmienky o odstránení bariér medzi Židmi a pohanmi a podobné výroky zas nemožno použiť ako dostatočne presvedčivé teologické argumenty v prospech kultúrneho a politického kozmopolitizmu (či priamo samotného práva voľnej migrácie). Ostáva však ešte jedna oblasť, ktorej sa chcem dotknúť, ešte jedna skupina biblických textov, ktoré by mohli byť v súvislosti s témou kozmopolitizmu relevantné. Ide o explicitné biblické výroky o politickom zjednotení sveta.

Ad (3): Písmo hovorí o takomto globálnom zjednotení v eschatologických súvislostiach – zjednotenie sveta spája s myšlienkou konca vekov. Pokiaľ vychádzame z optimistickej eschatológie, akú predstavuje postmilenializmus (respektíve aspoň určitá jeho verzia), čiže ak pred parúziou očakávame kladné obdobie vlády Božích hodnôt vo svete, potom pre nás nie je predstava politického zjednotenia sveta principiálne problematická, ba naopak, môže byť skôr vítaná. Globálne zjednotenie totiž môžeme chápať práve ako takéto Božie pôsobenie – ako pôsobenie, ktoré prináša poriadok a mier a umožňuje prekvitanie hodnôt nebeského kráľovstva „vlamujúceho sa“ do sveta *hic et nunc*.

Ak však vychádzame z premilenializmu, prípadne amilenializmu (čiže ak tisícročné Božie kráľovstvo očakávame až po parúzii, respektíve ak prinajmenšom neočakávame nejaký „zlatý vek“ pred ňou), čo je v rámci kresťanstva jednoznačne

⁴¹¹ Ako správne podotýka Grégoire Celier, Kristov výrok z Mt 25, 35 „je nesporne klúčovým bodom kresťanského pohľadu na imigráciu. Uvažovať však o ňom ako o jedinom argumente, ktorý je schopný vyjadriť podstatu domnelého ‚kresťanského‘ postoja k imigrácii, je veľký omyl. V skutočnosti toto tvrdenie vyjadruje veľmi málo z toho, čo môže, a v istých prípadoch musí, kresťan o imigrácii povedať. Tvrdiť, či vzbudzovať dojem, že toto je jediná zásada vyplývajúca z evanjelia, ktorú možno aplikovať v otázke imigrácie, je mylné a klamlivé. [...] Ale my tvrdíme, že aj výrok o prijatí cudzinca treba chápať a interpretovať s patričným zmyslom pre nuansy. Ak tak nerobíme, skutočný duchovný záväzok sa mení na prijímanie čohokoľvek.“ (CELIER, G. *Imigrácia očami kresťana*. Bratislava: Post Scriptum, 2018, s. 7-8).

väčšinová pozícia, potom by sme v súvislosti s myšlienkou zjednotenia sveta mali byť z teologického hľadiska rozhodne opatrní. Apokalyptická biblická literatúra totiž nekladie ideu globálneho politického zjednotenia do pozitívneho svetla. V knihách Daniel a Zjavenie Jána ju vykresľuje ako márnú ľudskú snahu, ktorá v skutočnosti smeruje proti Bohu. Tieto knihy zdôrazňujú, že riešenie skutočných problémov ľudstva má v rukách len Boh a ukazujú, že v posledných dňoch dôjde k takému svetovému zjednoteniu, ktoré nebude založené na Božích hodnotách. Z výrazných biblických miest možno poukázať najmä na Dan 2 a Zj 13 a 17.⁴¹² Na prvom z týchto miest (konkrétne v Dan 2,43) sa spomínajú prsty s hlinou ako súčasť polymetalickej sochy, ktoré v Nabuchodonozorovom sne reprezentujú snahu (snahy) o politické zjednotenie sveta a spojenie toho, čo spolu len ťažko drží.⁴¹³ Po tomto spojení prichádza na scénu večné Božie kráľovstvo znázornené kameňom, ktorý spadne z neba, uderí do nôh sochy a naplní zem (Dan 2,44). Kontext je teda eschatologický.⁴¹⁴ V Zj 13 sa zas spomínajú dve šelmy, *šelma z mora* a *šelma zo zeme*, pričom o oboch sa tu hovorí ako o svetových autoritách. O šelme z mora sa vo v. 8 uvádza, že sa jej budú klaňať všetci obyvatelia zeme a o šelme zo zeme sa vo v. 12 uvádza, že bude vykonávať všetku moc šelmy z mora. Obe šelmy sú teda inštitúciami s celosvetovou mocou, ktorá sa uskutočňuje v ich vzájomnom sporenctve. Túto skutočnosť dopĺňa Zj 17 slovami o šelme a o neviestke menom *Babylon*, ktoré majú v rukách vládu odovzdanú im kráľmi zeme.⁴¹⁵

Préterická interpretácia, samozrejme, vzťahuje tieto symboly na staroveké Rímske impérium, avšak v konzervatívnom kresťanstve (z prizmy ktorého vychádzam), či už eschatologicky premilenialistickom alebo amilenialistickom, sa préterizmus uplatňuje nanajvýš čiastkovo (teda tak, že sa nevyklučuje naplnenie týchto proctiev na historickej Rímskej ríši, no zároveň sa vzťahuje, či aspoň sa pripúšťa ich vzťahnutie, aj na inú, neskoršiu, eschatologickú, entitu po jej páde), respektíve namiesto préterickej interpretácie tu vystupuje do popredia futuristická interpretácia (ktorá očakáva naplnenie daných vízií výlučne na konci dejín) alebo historicistická interpretácia (ktorá hľadá ich naplnenie v dejinách prierezovo od staroveku až po

⁴¹² K vyššie uvedeným pasážam môžeme prípadne pridať i 1Tes 5,3 (Roháčkov preklad): „*Lebo keď budú hovoriť: Pokoj a bezpečnosť, vtedy náhle príjde na nich zahynutie ako bolesť na tehotnú ženu, a neujdú.*“ V istej fáze záveru sa teda zrejme bude zdať, že svet je stabilizovaný, no pôjde o klam.

⁴¹³ K tomu pozri napríklad: DOUKHAN, J. *Túžba zeme*. Martin: Advent Orion, 1996, s. 37 a n.

⁴¹⁴ Mohli by sme povedať, že eschatologické politické zjednotenie, ktoré istým spôsobom predstavuje vlastne snahu o riešenie rozdelenia spôsobeného pôvodne Bohom pri stavbe Babylonskej veže, končí opäť v *bábeli* (zmätku) a nezdare. Táto téza smeruje proti kozmopolitnému argumentu zo spoločného vlastníctva Zeme, ktorý vychádza z toho, že planétu dostal do správy Adam ako praotec všetkých ľudí, pričom vznik národov pri stavbe Babylonskej veže bol len dočasným neblahým dôsledkom, ktorý možno nejako zhojiť (zvrátiť).

⁴¹⁵ K tomu pozri napríklad: TONSTAD, S. K. *Revelation. Paideia Commentaries on the New Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2019, s. 238 a n.

záver; čiže naplnenie prorociev v závere dejín tu má svoje dôležité miesto a nehľadá sa len v minulosti).⁴¹⁶

Ďalšou možnosťou je idealistická interpretácia, ktorá istým spôsobom vychádza z préterizmu. Ranko Stefanović ju charakterizuje takto: „*Tato metoda je založena na myšlenkách preterizmu. Vnímá, že Zjevení popisuje to, co se dělo s křesťanstvím v prvním století. Nicméně idealističtí vykladači tvrdí, že kniha barvitým symbolismem popisuje probíhající zápas mezi dobrem a zlem, který vyústí v Boží konečné vítězství nad zlem. V tomto pojetí kniha Zjevení nemluví o konkrétních událostech v minulosti nebo budoucnosti. Poselství Zjevení poskytuje všeobecné vodítko všem generacím křesťanů. Idealismus je nástupcem alegorické interpretace Bible, která byla charakteristická pro středověký výklad Bible.*“⁴¹⁷

Znamená to, že nielen liberálna,⁴¹⁸ ale aj konzervatívna amilenialistická interpretácia Zjavenia Jána, pokiaľ je idealistická, oslabuje očakávanie negatívneho zjednotenia sveta v závere dejín (s ktorým naopak počítajú premilenialistickí futuristi a historicisti).⁴¹⁹ Amilenializmus ako taký však pokojne môže byť, a reálne aj je, eschatologicky pesimistický. Ako vo vzťahu k jednej z dominantných amilenialistických pozícií upozorňuje Roman Míčka: „*I když je oficiální pozice katolicismu amilenialistická, pozoruhodným aspektem katolické věrouky je, že ačkoli se Katechismus zcela distancuje od (progresivistického) milenialismu, integrální součást eschatologické věrouky tvoří i slabý prvek milenialismu ‚katastrofického‘. Katastrofickému milenialismu očekávajícímu neutěšený závěr dějin dává Katechismus určitým způsobem za pravdu vírou v ‚závěrečnou zkoušku‘ spojenou s pronásledováním. Očekávání, že tisícileté panování Krista nad dějinami bude ukončeno určitým krokem zpět či opětovným pokusem o nastolení ‚zlých‘ politických a pro křesťanství nepříznivých poměrů, jak vyplývá z textu Zj 20: 7–9 (‚Až se dovrší tisíc let, bude satan propuštěn ze svého žaláře‘), Katechismus vyjadřuje následovně: ‚Před Kristovým příchodem musí církev projít závěrečnou zkouškou [probationem finalem], která otřese vírou mnohých věřících. Pronásledování, které provází její putování po zemi, odhalí ‚tajemství nepravosti‘ v podobě náboženského podvodu, přinášejícího lidem zdánlivé řešení jejich problémů za cenu odpadnutí od pravdy.‘ Zajímavým poznatkem v tomto kontextu je, že oficiální věroučná pozice v Katechismu současně integruje určitou ‚slabou verzi‘ katastrofického milenialismu – spojuje eschatologické události s jistým úpadkem, pronásledováním*

⁴¹⁶ Pozri napríklad: STEFANOVIĆ, R. *Zjevení Janovo. Průvodce knihou Zjevení*. Praha: Advent-Orion, 2017, s. 10-12.

⁴¹⁷ Tamtiež, s. II.

⁴¹⁸ Liberálni vykladači spravidla zastávajú buď nejakú formu préterizmu alebo idealizmu.

⁴¹⁹ Premilenializmus je zásadne buď futuristický (najznámejšia je jeho dispenzacionalistická forma, ktorá je typická pre výraznú časť evanjelikálneho kresťanstva) alebo historicistický (ktorý je rozpracovaný predovšetkým v adventistickej teológii). Nie je teda préterický (v plnom zmysle slova) ani idealistický.

cirkve a zejména se zavádějícím kvazi-náboženským podvodem, který má politicko-mesianistickou povahu. I když spojitost s otázkou globálního vládnutí či světovlády není nijak explicitně zmíněna, je zřejmé, že (jakékoli) instituce světového vládnutí jsou pro svůj globální dosah a univerzální charakter, i pro naděje s nimi obvykle spojované, nejsrozumitelnějším prostředím pro případnou realizaci onoho „od základu zvrhlého... politického sekularizovaného mesiášství“ [narážka na § 676 Katechizmu; pozn. autora]. Dalším důvodem z obav úpadkové světovlády protikřesťanského charakteru je samozřejmě tradiční analogie se světovládnou pozicí Antikrista v Apokalypse (císař Nero), která i dále historicky spojovala postavu Antikrista se světovládnými ambicemi.“⁴²⁰

Možno teda zhrnúť, že hodnotenie myšlienky politického zjednotenia sveta je z teologického hľadiska závislé od tej-ktorej eschatologickej doktríny, respektíve od hermeneutickej školy (premilennialista bude danú myšlienku vnímať inak ako postmilennialista; futurista a historicista ju budú vnímať inak ako préterista; variovať môžu postoje amilennialistu, idealistu). Rámcovo sa dá, každopádne, skonštatovať, že z perspektívy dominantných konzervatívnych kresťanských eschatologických hermeneutík je žiaduce vnímať ideu politického zjednotenia sveta s potrebnou obozretnosťou a kritičnosťou a že eschatológia v daných súvislostiach svedčí skôr v neprospech víťania idey globálnej vlády alebo inej podobnej inštitúcie než v jeho prospech.⁴²¹

V súvislosti so samotnou otázkou slobody migrácie ako ľudského práva je napokon vhodné dodať, že aj pokiaľ by sme uznali koncept politického kozmopolitizmu za teologicky nezávadný a vzhľadom na pomyselné potreby súčasnosti či blízkej budúcnosti za prakticky nutný (teda, ak by sme napríklad súhlasili s tézou, že ekologická kríza a vedecko-technický pokrok si vyžadujú zriadenie globálnej vlády alebo niečoho podobného), znamenalo by to nanajvýš, že v budúcom svetovom štáte (čo, mimochodom, tiež nie je isté, pretože aj tu môžu existovať určité „vnútorné“ hranice) či inej podobe úzko integrovaného sveta (povedzme, v nejakom celosvetovom „schen-genskom priestore“) sa sloboda celosvetovej migrácie *stane* individuálnym právom (čiže až po tom, ako na základe súhlasu národných štátov takáto entita vznikne).⁴²²

⁴²⁰ MÍČKA, R. *Global governance? Historické, politické a teologické perspektivy svetového rádu*. Brno: Barrister & Principal, 2018, s. 322-323.

⁴²¹ Nehovoriac osobitne o premilennialistickom historicizme, ku ktorému sa z možných eschatologických prístupov prikláňam.

⁴²² Pokiaľ ide o tých zástancov, ktorí nevolajú po výraznejšej integrácii sveta, ale len po otvorených hraniciach pri zachovaní existencie národných štátov a ktorí argumentujú najmä morálnymi dôvodmi, akým je aktuálne napríklad kanadský politológ Joseph Carens (ktorý sa síce sám za kozmopolitu neoznačuje, no je takto označovaný inými; pozri napríklad jeho polemiku s Davidom Millerom: „Open Borders? Immigration, Citizenship, and Nationalism in the 21st Century | Janus Forum Series“ [online]), domnievam sa, že stále platným filozofickým argumentom voči ich prístupu je Wellmanov poukaz na právo štátov ako suverénov s právom na sebaurčenie limitovať výskyt cudzincov na svojom území (v prípade záujmu o zmenu – o dosiahnutie otvorených hraníc – sa tak má diať cestou demokratickej procedúry, teda rozhodnutím občanov) a že z teologicko-

Neznamená to, že dané právo existuje ako (prirodzené) ľudské právo už dnes o nič viac, než že by existovalo právo občana jedného štátu, ktorý sa v budúcnosti spojí s druhým štátom, na vstup do tohto štátu už teraz. Ak by teda raz bolo takéto univerzálne individuálne právo uznané, malo by zrejme skôr povahu politického projektu než morálneho nároku (čo by však, na druhej strane, nijako nenegovalo jeho relevanciu).

Na základe všetkého vyššie uvedeného možno uzavrieť, že (prípadné či reálne) vytváranie teologickej podpory tézy, že sloboda migrácie je ľudským právom,⁴²³ sa javí problematické. Teológia sa nezdá dostatočne vhodným nástrojom pre takúto pozitívnu argumentáciu. Nič to však, samozrejme, nemení na skutočnosti, že súciti s blížnym, ktorým je vo svetle Kristových slov i cudzinec (alebo, môžeme povedať, *práve* cudzinec), ostáva pre kresťana fundamentálnou hodnotou a jej realizácia je aj naďalej jeho morálnou úlohou.

etického hľadiska platí téza, že potreba súcitu, na ktorý apeluje Písmo, nutne nekonštituuje práva, ale „len“ vhodnú formu humánnej (no nie nutne neselektívnej) azylovej politiky. Treba však uznať, že Carens zamotal hlavu mnohým svojim oponentom argumentom, že slobodu migrácie možno odvodiť aj z rawlsovského kontraktualizmu, t. j. z idey pomyselnej spoločenskej zmluvy uzavretej za „závojom nevedomosti“. Ako uvádzajú autori Jan Brezger a Andreas Cassee: „*Carens v nadväznosti na Johna Rawlsa požaduje, aby sme si predstavili hypotetické zmluvné podmienky, za ktorých žiadna osoba nevie, v ktorej krajine sveta sa narodila a čo sú jej životné ciele. V tejto rozhodovacej situácii by tie isté dôvody, ktoré sa dajú uviesť v súvislosti s právom na slobodu pohybu v rámci štátu, hovorili za uznanie slobody pohybu medzi štátmi za základnú slobodu.*“ (BREZGER, J. – CASSEE, A. Migrácia, utečenci a štátne občianstvo. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 513). V danom ohľade treba opäť pripomenúť Wellmanov argument, že otvorené hranice nie sú jediným možným nástrojom zlepšenia situácie obyvateľov tretieho sveta. Preto nie je zrejme, či z rawlsovského modelu nutne vyplýva pomyselná dohoda rozumných aktérov o otvorených hraniciach. A napokon, možno sa pýtať, či je vôbec samotné rawlsovské zmluvné zdôvodnenie ľudských práv z kresťanského hľadiska modelom, ktorý by sme si mali zvoliť.

⁴²³ Všeobecná deklarácia ľudských práv garantuje právo na útočisko pred prenasledovaním (čl. 14). Toto právo je však užšie než principiálna sloboda migrácie.

6

K VÝZNAMU SLOBODY SVEDOMIA A SLOVA Z HĽADISKA TEOLÓGIE

Tretím z aktuálnych problémov, ktorý si chcem v tejto časti monografie všimnúť, je problém slobody svedomia a s tým pomerne úzko spojenej slobody slova. Ide v zásade o nadčasovú tému, ktorá v posledných rokoch získava osobitné kontúry v súvislosti s problematikou politickej korektnosti a nenávistných prejavov. Kontext, v ktorom sa daných slobôd dotknem, bude náboženský – budem sa venovať takým problémom slobody svedomia a slobody slova, ktoré rámcovo spadajú do pomerne širokej oblasti náboženskej slobody.⁴²⁴ Pozriem sa jednak na biblickú (a v nadväznosti na to čiastočne i na historickú) dimenziu slobody svedomia a slova, a jednak tiež osobitne na aktuálnu tému politickej korektnosti a nenávistných prejavov v spojitosti s otázkou limitov hlásania náboženských názorov a ich praktizovania. Kapitulu doplní stať venovaná eschatologickej rovine danej problematiky, ktorá vlastným spôsobom potvrdí slová J. Moltmanna, že „každá kresťanská etika je determinovaná predpokladanou eschatológiou.“⁴²⁵

6.1 Optika Starej a Novej zmluvy ⁴²⁶

Slobodu svedomia možno vnímať dvojrozmerné. Dá sa o nej uvažovať ako o *vnútornej* slobode (teda ako o slobode jednotlivca tvoriť svoj postoj k otázkam regulovaným vlastným svedomím) a tiež ako o *vonkajšej* slobode (čiže ako o slobode prejavovať postoj svojho svedomia navonok). Pre tieto dva rozmery sa používajú označenia *forum internum* a *forum externum*.⁴²⁷ Vnútorň rozmer slobody svedomia (*forum internum*) sa prekrýva so *slobodou myslenia a viery*, ako ju dnes označujú viaceré ústavné úpravy. Tento rozmer v štátoch garantujúcich slobodu svedomia nielen, že nemá byť

⁴²⁴ Ján Svák napríklad podotýka, že „náboženská sloboda obsahuje nielen právo každého jednotlivca vyznávať vieru podľa vlastného výberu a presvedčenia, ale aj právo na jej kolektívne prejavovanie, ktoré je spojené s právnou subjektivitou tohto kolektívu.“ (SVÁK, J. Právo v cirkvi a štáte. In KLÁTIK, M. (zost.). *Cirkev a štát*. Liptovský Mikuláš: Transcius, 2018, s. 20).

⁴²⁵ MOLTSMANN, J. *Ethics of Hope*. Minneapolis: Fortress Press, 2012, s. 9 (vlastný preklad).

⁴²⁶ Táto stať čiastočne vychádza z príspevku, ktorý som publikoval už dávnejšie: TURČAN, M. Freedom of Conscience and Judeo-Christian Tradition. In DUFALOVÁ, L. et al. (eds.). *Communication as a Measure of Protection and Limitation of Human Rights. Information in Relation to Human Rights*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2013, s. 56-61.

⁴²⁷ KOTZUR, M. Sloboda svedomia, náboženského vyznania a prejavu. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ludské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 295.

autoritatívne regulovaný,⁴²⁸ ale zo svojej povahy vlastne ani efektívne regulovateľný nie je (pokiaľ neberieme do úvahy manipuláciu jednotlivca prostredníctvom psychadelík či nejakých nástrojov vymývania mysle).⁴²⁹ Vo svojom vonkajšom rozmere sa sloboda svedomia prekrýva so *slobodou slova* (alebo *slobodou prejavu*).⁴³⁰ Spája sa s požiadavkou možnosti slobodného hlásania myšlienok, ku ktorému jednotlivca vedie jeho svedomie (napríklad pacifista bude považovať za svoju povinnosť otvorene vystúpiť proti vojne). Slovanmi nemeckého evanjelického teológa a etika Wolfganga Hubera: „*Svoboda žitého přesvědčení a svoboda veřejného vyjadřování názorů spolu těsně souvisejí. Kdekoli je ohrožena jedna z těchto svobod, je v nebezpečí i druhá. Obě slučuje svoboda svědomí. Kdo jedná podle svého svědomí, ten užívá svobody víry. Kdo jedná podle svého svědomí, ten stojí za přesvědčením, k němuž dospěl a vyjadřuje svůj názor.*“⁴³¹ Zároveň sem možno zaradiť slobodu *konat'* v zhode s vlastným svedomím (napríklad slobodu praktizovať svoje náboženstvo obradmi či životným štýlom) a tiež zákaz nútiť niekoho konat' to, čo sa jeho svedomiu prieči (môže ísť napríklad o rôzne otázky lekárskej etiky). Tento rozmer (*forum externum*) už, samozrejme, právom pomerne efektívne regulovateľný je a bežne ho limituje zákonná úprava, pričom k regulácii *fora externa* siahajú, pochopiteľne, nielen nedemokratické štáty, ale aj

⁴²⁸ Ústavný súd SR k čl. 24 Ústavy SR uviedol, že „*práva uvedené v čl. 24 majú absolútny charakter v tom smere, že nikoho nemožno nútiť na zaujatie alebo zmenu náboženského presvedčenia alebo viery.*“ (PL. ÚS 18/95, citované podľa: DRGONEC, J. *Ústava Slovenskej republiky – komentár*. Šamorín: Heuréka, 2012, s. 464).

⁴²⁹ Milan Čič uvádza, že „*tieto práva (vzhľadom na ich absolútny charakter) nie je preto možné (a ani reálne) obmedziť zákonom.*“ (ČIČ, M. *Komentár k Ústave Slovenskej republiky*. Martin: Matica Slovenská, 1997, s. 140).

⁴³⁰ V kontexte štrasburskej judikatúry Ján Svák rozdeľuje druhy obmedzení slobody prejavu na preventívne a represívne. Príkladom preventívneho obmedzenia môže byť zákaz šírenia utajovaných skutočností a príkladom represívneho obmedzenia môže byť zrušenie vysielacej licencie. Podmienky (dôvody) obmedzení slobody prejavu Svák delí na všeobecné a konkrétne, pričom medzi všeobecné možno zaradiť napríklad možnosť uvaliť obmedzenia na politickú činnosť cudzincov či možnosť obmedziť právo na slobodu prejavu v prípade jeho zneužívania. Konkrétne podmienky sa môžu týkať záujmu na národnej bezpečnosti, územnej celistvosti alebo verejného poriadku, záujmu na predchádzaní nepokojom a zločinnosti, záujmu na ochrane zdravia a morálky, záujmu na ochrane povesti alebo práv iných a zachovania autority a nestrannosti súdnej moci. K jednotlivým druhom i podmienkam obmedzení slobody prejavu existuje pomerne bohatá judikatúra ESLP (pozri: SVÁK, J. *Ochrana ľudských práv v troch zväzkoch. III. zväzok*. Žilina: Eurokódex, 2011, s. 171 a n.). V súvislosti so záujmom na predchádzaní nepokojom možno osobitne zmieniť skutočnosť, že ESLP vo svojej judikatúre uznáva obmedzenia slobody prejavu aj s ohľadom na určité druhy blasfémie (napríklad znevažovanie nábožensky významných postáv ako je Mohamed či Kristus). (K tomu bližšie pozri napríklad: HAUKSDÓTTIR, E. Restricting Freedom of Expression for Religious Peace: On the ECHR's Approach to Blasphemy. In *European Convention on Human Rights Law Review*, 2021 (roč. 2), č. 1, s. 75-118 [online]).

⁴³¹ HUBER, W. *Etika: Základní otázky života*. Praha: Vyšehrad, 2016, s. 90-91.

demokratické.⁴³² V boji za slobodu svedomia sa zápasí práve o tento jej vonkajší rozmer. Externalizovaním vnútorného sveta totiž jednotlivec vstupuje do kontaktu so svojím okolím, ktoré tým môže viditeľne ovplyvniť. V praxi sa potom dočítame o uplatňovaní *výhrady svedomia* či dokonca o *väzňoch svedomia*, ktorí sú (v nedemokratických štátoch) perzekvovaní kvôli prejavu vlastného presvedčenia, ktoré je v rozpore s väčšinovým (či „oficiálnym“) názorom.

Keď si položíme otázku, akým spôsobom sa k slobode svedomia stavia Biblia, v prvom rade zistíme, že v Starej zmluve sa samotný pojem *svedomie* nevyskytuje. Implicitne ho tu supluje pojem *srdce* (hebr. *lév*), ten však nefiguruje v žiadnom texte, ktorý by sa zaoberal samotným konceptom slobody svedomia. Nachádzame tu akurát niekoľko miest, na ktorých sa rieši otázka slobody výkonu náboženstva (*forum externum*). Dôležitým miestom je Ex 5, kde prostredníctvom Mojžiša zaznieva k faraónovi výzva, aby prepustil izraelský národ na púšť uctievať Hospodina. Neskoršie mojžišovské právo je v tomto ohľade nekompromisné – podľa ustanovení Tóry majú Izraeliti uctievať výlučne Hospodina a odvádzanie k inému bohu majú trestať smrťou. Zakázané je tiež veštestvo, čarodejníctvo a hvezdárstvo (Ex 22,17; Dt 18,10-12). Podľa Dt 13,1-18 je sankcia stanovená pre prípad, že dôjde k nahováraniu na prijatie cudzieho kultu. Podľa Dt 17,2-7 je, zdá sa, trestne postihnuteľné aj privátne praktizovanie pohanského náboženstva. V oboch kapitolách akoby sa však normy vzťahovali len na príslušníkov izraelského národa, teda na osoby, ktoré sú v *zmluvnom vzťahu* s Hospodinom, pričom odpadnutie je tu vlastne *porušením zmluvy*. Na druhej strane, táto podmienka akoby neplatila pri falošných prorokoch, vizionároch, veštcoch, hvezdároch a čarodejníkoch v zmysle Dt 18,10-12 (zdá sa, že majú byť potrestaní bez ohľadu na to, či patria k izraelskému národu alebo sú to pohania). Ani norma z Ex 22,19 výslovne nerozlišuje, kto koná modloslužbu, či Izraelita alebo pohan (výslovne však nehovorí o treste smrti, ale o kliatbe pre takéhoto človeka).

V Novej zmluve sa pojem *svedomie* nachádza v explicitnej podobe asi tridsaťkrát (gr. *syneidésis*). Okrem výslovného pojmu svedomia sa tu na niekoľkých miestach objavuje aj termín *srdce* (gr. *kardia*). Pavol najmä v Rim 2 a 14 a v 1Kor 8 a 10 píše o svedomí ako o kľúčovom morálnom aparáte v človeku. V už spomínanej „prirodzenoprávnej“ pasáži z Rim 2,14-15 vyzdvihuje svedomie s poukazom na pohanské národy, ktoré síce nepoznajú Boží zákon, no spravujú sa zákonom vpísaným do ich sŕdc. V týchto listoch Pavol zároveň konštatuje, že konať v rozpore s vlastným svedomím je hriech (Rim 14,23; 1Kor 8,12 a 10,29). Pokiaľ ide o slobodu svedomia ako o morálnu a politicko-právnu kategóriu, treba podotknúť, že novozmluvný koncept Božieho ľudu už nie je postavený na ideji národno-náboženského štátu. V duchu viery v Kristov skorý návrat vychádza prvotná cirkev z predstavy *diaspóry* Božích detí v hriešnom svete, v

⁴³² K limitom náboženskej slobody v zmysle medzinárodných ľudskoprávných noriem a princípov pozri napríklad: GUNN, T. J. Permissible Limitations on Religion. In *Conscience and Liberty*, 2011, s. 112-128.

ktorom sú len *pútnikmi* (1Pt 1,1.17 a 2,11). A kde niet Božieho štátu na zemi, tam pochopiteľne niet ani donucovacieho aparátu, ktorý by v Božom mene trestal herézy. Kresťanstvo teda nepraktizuje aplikáciu trestných predpisov Mojžišovho zákona. Najťažším trestom je vylúčenie zo spoločenstva veriacich (1Kor 5,2). Novozmluvný model sa teda v tomto ohľade od starozmluvného viditeľne líši.

Nie je ľahké urobiť z týchto dvoch modelov systém. Starozmluvná a novozmluvná cirkev existujú v rozdielnych podmienkach a je ošemetné klásť si otázku, *čo by bolo keby* – čo by bolo, keby bola starozmluvná spoločnosť humanizovanejšia, a čo by bolo, keby mala novozmluvná cirkev už v biblických časoch dominantné zastúpenie v štátnych orgánoch; aký princíp by platil, či trestanie apostázy, resp. pohan-ského prozelytizmu alebo náboženská sloboda so všetkým, čo k nej patrí. Dovolím si však vysloviť hypotézu, že kresťanstvo sa s týmito dvomi „keby“ v dejinách istým spôsobom vyrovnávalo. Do momentu vyhlásenia za oficiálne štátne náboženstvo Rímskej ríše sa kresťanstvo snaží rásť prostredníctvom zvestovania Božieho slova a kladného príkladu pre svet (1Kor 10,32-33). Po premene Ríma na kresťanský štát sa však začína presadzovať aj s pomocou štátnej moci.⁴³³ Platí to tiež o nástupníckej Franskej ríši a ďalších kresťanských štátoch.⁴³⁴ Niečo podobné robia v 17. storočí puritáni, ktorí zakladajú americké osady s cieľom vytvoriť akýsi biblický štát, v ktorom budú platiť niektoré mojžišovské normy.⁴³⁵ Mnoho storočí sú tak v Európe i Amerike náboženské herézy postihované štátnou mocou. Zdá sa, že proponenti týchto systémov vychádzali z predstavy, že *keby* mala novozmluvná cirkev v rukách štátnu moc, svoju vieru by presadzovala aj s jej pomocou, podobne, ako to bolo v starozmluvnom Izraeli.⁴³⁶

⁴³³ Pričom *konštantínovský obrat* niektorí interpretujú ako „*obrat od mučeníctva k mileniu*.“ (MOLTMANN, J. *Ethics of Hope*. Minneapolis: Fortress Press, 2012, s. 191; vlastný preklad).

⁴³⁴ Pavel Hanes v týchto súvislostiach poukazuje na postupný posun vzťahu štátu a cirkvi: „*Po spojení katolíckej cirkvi so štátom bol problém vzťahu cirkvi – štát nastolený z nového pohľadu. Ide o požehnanie Boha alebo začiatok odpadnutia? Dá sa biblické učenie o panstve Kristovom zosúladiť s pozemskou vládou cisárovou? Ešte na začiatku 3. st. Hippolytus povedal, že historický kresťanský zvyk vyžaduje, aby štátny úradník, prv ako vstúpi do cirkvi, sa vzdal svojho úradu. V storočiach po Konštantínovi Veľkom sa vzťah cirkvi – štát riešil v celej škále od donatistického ‚Čo sa cisár stará do cirkvi?‘, cez césaropapizmus až po teóriu pápeža Galézia († 496), ktorý vyjadril nadradenosť cirkvi nad štátom a Innocenta III. († 1216), ktorý ‚vládol celému svetu‘.*“ (HANES, P. *Dejiny kresťanstva*. Banská Bystrica: Združenie evanjelických cirkví v SR, 2017, s. 94).

⁴³⁵ Napríklad v Zákonníku slobôd z Massachusetts z roku 1641 sa uvádza: „*Ak nejaký človek bude po (účinnosti) zákona usvedčený, že má alebo uctieva iného boha ako Pána Boha, bude popravený [porovnaj Dt 17, 2-7]. Ak nejaký muž alebo žena budú čarodějníkmi (to jest, budú mať nejakého škriatka alebo sa s ním radit), budú popravení [porovnaj Lv 20,27].*“ (Citované podľa: BEŇA, J. *Pramene k dejinám práva: Novovek*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2009, s. 58).

⁴³⁶ Zaujímavý je však príspevok právneho historika Miroslava Lysého, ktorý argumentuje, že v stredovekom práve sa predsa len do určitej miery presadila kresťanská idea milosrdenstva a že mnohé delikty boli v kresťanských štátoch postihované miernejšie než v starovekých pohanských

V časoch reformácie, respektíve o čosi neskôr – počas novovekého osvietenstva, sa však postupne začína presadzovať opačný prístup: štát nemá vynucovať pravoverie a odplata za náboženskú herézu má byť ponechaná Bohu. Zwingli ani Kalvín sa týmto pravidlom ešte neriadia (známa je Zwingliho účasť na prenasledovaní anabaptistov a známy je tiež podiel Kalvína, hoci diskutovaný, na poprave M. Serveta za popretie náuky o Trojici). Aj Luther je v tejto otázke relatívne zdržanlivý, avšak pri tomto reformátorovi známom výrokom „*tu stojím, nemôžem inak,*“ pretože „*ísť proti svojmu svedomiu nie je správne a ohrozuje spásu,*“⁴³⁷ možno predsa len badať určité posuny smerom k slobode svedomia.⁴³⁸ Hoci Luther anabaptistický ideál spoločnosti rovných neuznáva, s prenasledovaním anabaptistov nesúhlasí a naznačuje potrebu určitých garancií slobody svedomia.⁴³⁹ Pripúšťa síce štátny postih *poburovania* a *rúhania*, no zdá sa, že ho k tomu vedie záujem na zachovaní spoločenského poriadku, nie sú to primárne teologické dôvody.⁴⁴⁰ Na americkom kontinente prichádza s oveľa jedno-

štátoch (LYSÝ, M. s. Kresťanstvo a trestné právo vo včasnom stredoveku. Náčrt problematiky. In *Historia et theoria iuris*, 2017 (roč. 9), č. 1-2, s. 121-126 [online]).

⁴³⁷ BAINTON, R. *Martin Luther – Životopis*. Bratislava: Návrat Domov, 1999, s. 182.

⁴³⁸ Huber v danom kontexte uvádza: „*Lutherova odpoveď na výzvu cisára Karla V. již obsahuje náznaky toho, že u Luthera nastal rozhodující obrat v pojetí svědomí. Ten se ukazuje v kázání, které měl Luther nedlouho před cestou do Wormsu. Rozlišil v něm trojí rozměr svědomí [...]. Vnější okruh tvoří povinnosti, které plníme hnání sociálním tlakem; ty mohou působit svým způsobem jako ulehčení, ale také jako zátěž. Střední okruh tvoří etické postoje, jako je mírumilovnost, trpělivost a věrnost; těmi se projevuje ‚ta pravá cesta‘ lidského života a jednání. Každý člověk ale ví, že se od něj očekává příliš mnoho, jestliže by to všechno měl dělat z vlastního popudu; cítí, že po této ‚pravé cestě‘ nedokáže kráčet z vlastních sil – že je úplně a naprosto odkázán na obnovitelskou sílu Boží milosti. Tato zkušenost nového počátku z milosti Boží tvoří vnitřní, niterní okruh svědomí; po rituálním a etickém smyslu svědomí se zde ukazuje jeho smysl teologický. Tento trojí smysl svědomí musíme mít na paměti, chceme-li pochopit důraz, s nímž se Luther před císařem a Říší odvolává na své svědomí. Luther staví do popředí teologický smysl svědomí a mluví pointovaně o ‚svědomí vázaném slovem Božím‘. Svědomí nechápe jako substanci, nýbrž jako vztah. V tomto pojetí má tedy svědomí povahu jak personální, tak relační [...].“ (HUBER, W. *Etika: Základní otázky života*. Praha: Vyšehrad, 2016, s. 91-92).*

⁴³⁹ Luther uvádza: „*Nie je to správne a veľmi ma to trápi, že títo úbohí ľudia sú tak hanebne popravení, upalovaní a ukrutne vraždení. Nech si každý verí tomu, čomu chce. Ak sa mylí, dostatočným trestom preňho budú pekelné plamene. Pokiaľ nevyvolávajú vzburu, treba im čeliť Svätým písmom a Božím slovom.*“ (Citované podľa: BAINTON, R. *Martin Luther – Životopis*. Bratislava: Návrat Domov, 1999, s. 388).

⁴⁴⁰ Roland Bainton však, na druhej strane, uvádza, že „*Luther za poburovanie považoval už odrieknutie verejného úradu alebo vojenskej služby a za rúhanie odmietnutie niektorého článku Apoštolského vyznania viery.*“ (Tamtiež). Nehovoriac o neskoršom Lutherovom období poznačenom antisemitskými vyjadreniami. Martin Wernisch každopádne tvrdí, že všetky aplikácie „*rozvádějící symbol a teorii meče, vyhrazeného vrchnosti, a přispívající k pochopení, jak vlastně byly míněny, ukazují v posledu jednoznačně, že luterští reformátoři proti fantomu ‚teokracie‘ nepostavili bezmála cynickou kapitulaci před mocí, ale koncept a realitu právního státu.*“ (WERNISCH, M. *Politické myšlení evropské reformace*. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 89).

značnejšou myšlienkou náboženskej slobody už spomínaný baptista Roger Williams, ktorý v novozaložených municípiách uskutočňuje tento svoj program naplno. Vznikajú tak prvé zriadenia postavené na princípe úplnej náboženskej slobody. Nielen Amerika, ale aj Európa sa postupne humanizuje a liberalizuje a v priebehu 19. storočia sa otvára priestor úplnej slobode svedomia.

V postupnej humanizácii kresťanského sveta akoby sa teda uprednostňovala opačná predstava než v stredoveku či v novovekom puritanizme – náboženský štát, ktorý vidíme v Starej zmluve, bol naviazaný na špecifické okolnosti a treba ho chápať skôr ako výnimku, než ako pravidlo. Či povedané inak: *Keby* bol staroveký svet humanizovanejší, Boh by snáď už v Starej zmluve zvolil skôr model náboženskej slobody než model trestného postihovania odpadlícva.⁴⁴¹

Z historického hľadiska sa zdá zrejme, že sloboda svedomia (boj o ktorú vlastne podľa jednej z už zmienených teórií podnietil vznik modernej koncepcie ľudských práv) sa na oboch kontinentoch presadila vďaka vplyvu reformácie, humanizmu a osvietenstva. Ako uvádza W. Huber: „*Lutherovým sporem se soudobými politickými autoritami a důsledky tohoto konfliktu pro světové dějiny začíná novověký zápas o uznání svobody svědomí a s ní také o zaručení svobody názoru a víry. Protože v tom tkví speciální jádro novověké myšlenky lidských práv, rozvíjejí se lidská práva v novověku především v podobě stanovování mezi pro výkon legitimní státní moci. [...] Svoboda svědomí náleží do ústřední sféry novověkého uvažování o lidských právech.*“⁴⁴²

Vniknutím nového názoru na trh myšlienok a záujmom oň sa vytvára konkurenčné prostredie, v ktorom sú súperiace pozície odkázané buď na neustály boj alebo na koexistenciu. V dôsledku náboženských mierov (predovšetkým Augsburského a Vestfálskeho) sa Európa dopracovala k druhej alternatíve. Po tridsaťročnej vojne bol už z náboženského napätia v Európe každý unavený, vďaka čomu nastal v tejto oblasti zlom a začali sa otvárať dvere tolerancii, hoci, ako už som uviedol v stati 1.1, spočiatku len korporatívnej. Neskôr sa však presadzuje úplná tolerancia postavená na myšlienke individuálnej slobody jednotlivca.

Dajú sa teda starozmluvný a novozmluvný model náboženskej slobody nejako harmonizovať? Načrtnutá téza vplyvu kultúrnych okolností (nedostatočnej humanizovanosti starovekého sveta), uprostred ktorých Boh koná, nemusí byť celkom uspokojivá. Pripúšťam. Zdá sa, že otázka trestného postihu apostázy a modloslužby Mojžišovým zákonom spadá vlastne do obdobnej kategórie ako vyhubenie obyvateľov kanaánskych miest Izraelitmi na Boží pokyn (Dt 20,16). A zdá sa, že pre konzervatívnu kresťanskú etiku predstavujú tieto skutočnosti výzvu, ktorú možno riešiť nakoniec len odvolaním sa na tajomstvo Božej vôle a na večnosť, ktorá raz poskytne všetky

⁴⁴¹ A ak v pozadí nebol priamo tento predpoklad, bol tam prinajmenšom predpoklad, že v novozmluvnej ére už nie je pozemská teokracia súčasťou Božieho plánu.

⁴⁴² HUBER, W. *Etika: Základní otázky života*. Praha: Vyšehrad, 2016, s. 92.

odpovede.⁴⁴³ Ak by sa aj antiblasfemické mojžišovské predpisy vzťahovali len na príslušníkov „zmluvného spoločenstva“ (teda na Izraelitov) a ak by šlo výlučne o postih verejnej propagácie cudzieho náboženského kultu, nie jeho privátneho praktizovania, z hľadiska dnešného chápania ľudských práv by sme mali stále dočinenia s problematickou právnou úpravou.⁴⁴⁴ Na druhej strane, určité vysvetlenie by mohla priniesť téza, že prísny právny postih propagácie a praktizovania kanaánskych náboženstiev súvisí s kanaánskou praxou obetovania detí (Lv 18,21; Dt 18,10), a to je aj dnes rozhodne neakceptovateľný spôsob výkonu náboženstva. Z takéhoto uhla pohľadu by teda prísnosť trestu súvisela s ochranou ľudských životov (Lv 20,2 pritom za prinesenie detskej obete explicitne trestá aj cudzinca). Pokiaľ ide o postih okultistov, možno povedať, že z čisto biblickej perspektívy je nebezpečnosť a duchovná závažnosť okultizmu zrejماً, pričom aj neveriaci človek by mal uznať, že *ak* má Biblia o duchovnom pozadí okultizmu pravdu, a *ak* Boh Biblie naozaj existuje, potom mu nemožno upierať právo vynášať súd nad takouto bezbožnosťou. Otázkou, každopádne, ostáva, prečo mal aj v týchto prípadoch trest vykonať človek a prečo nebol ponechaný Bohu, ako neskôr (v zákryte s novozmluvným modelom) navrhnu niektorí novovekí osvietenci. Ako som už naznačil, priniesť nejakú všeobecne uspokojivú odpoveď sa na tomto mieste nesnažím. Nemám po ruke nič lepšie, než odkaz na Božiu zvrchovanosť a Jeho autoritatívnu voľbu v danej historicko-náboženskej epoche (v ktorej však už dnes nežijeme).

Nová zmluva vychádza z myšlienky apolitického presadzovania hodnôt Božieho kráľovstva v ľudskej spoločnosti, čím sa jednotlivcovi poskytuje široký priestor na praktizovanie i propagovanie vlastného presvedčenia (hoci aj morálne bludného, pokiaľ rešpektuje slobodu druhých).⁴⁴⁵ V teologickej perspektíve možno východisko

⁴⁴³ I keď treba podotknúť, že existujú niektoré povšimnutiahodné pokusy o riešenie daného problému. Poukázať možno napríklad na odpovede W. L. Craiga (pozri: #225 The 'Slaughter' of the Canaanites Re-visited [online]). Za pozornosť stojí aj príspevok Barnu Magyarosiho do tejto diskusie (pozri napríklad jeho prednášku: „Božie vojny v Starom zákone - Barna Magyarosi“ [online]; všimnúť si možno aj jeho práce *Holy War in the Book of Joshua* a *Holy War and Cosmic Conflict in the Old Testament*). Opomenúť netreba ani príspevok Markusa Zehndera z Biola University (ZEHNDER, M. Violence against the Canaanites in Deuteronomy and Joshua Reconsidered. In *The Good Book Blog*, La Mirade: Biola University, 2018 [online]).

⁴⁴⁴ Ako podotýka anglikánsky teológ John Barton, v prípade starozmluvného Izraela ide „o teokratickou spoločnosť, v níž *řádné dodržování povinností vůči Bohu (což konkrétně znamenalo oddanost Bohu a zákaz uctívání jiných Bohů) bylo stejně důležité jako morální závazky k druhým. [...] To jistě neznamená, že by lidé byli více ‚bohabojní‘ (ve smyslu zbožní, mající respekt před Hospodinem) než v jiných dobách. Znamená to však, že náboženství tehdy nebylo soukromou záležitostí, jako je tomu dnes. Uctívání Boha patřilo do veřejné sféry a společnost to chápala jako obecnou povinnost, podobně jako povinnost vůči druhým lidem.*“ (BARTON, J. *Etika a Starý zákon*. Jihlava: Mlýn, 2006, s. 14). Zároveň uvádza, že hoci sa sám nesnaží starozmluvnú etiku obhajovať a vyhýbať sa „nedostatkům, které dnes může vidět každý,“ je presvedčený, „že nás má Starý zákon v mnoha oblastech etického zkoumání čemu učit.“ (Tamtiež, s. 8).

⁴⁴⁵ Z hľadiska sekulárnych etických teórií je takýto prístup v zákryte s kantovskou deontológiou i millovským utilitarizmom (pozri: MILL, J. S. *On Liberty*, s. 14 a n. [online]). Treba však

slobody označiť za súčasť „Božej vlády pravou rukou“⁴⁴⁶ (kráľovstva milosti, ktoré sa „vlamuje“ do nášho sveta). Boží charakter (o ktorý sa v kontexte biblického metanarratívu [Gn 3,15; Zj 12,7-11] vlastne vedie spor, v ktorom nakoniec vyhrá pravda nad lžou a ukáže sa Božia spravodlivosť [Ž 51,6; Zj 15,3-4], čo len potvrdzuje význam hodnoty slobody),⁴⁴⁷ je dokonale predstavený v Kristovi – Božom Slove. Aj samotný pojem *logos*, ktorým Ján označuje Krista (Jn 1,1; 1Jn 1,1; Zj 19,13), vlastne súvisí s hodnotou slobody.⁴⁴⁸ Či už má vyjadriť Božie vyjavenie sa, múdrosť alebo čokoľvek ďalšie,⁴⁴⁹ týka sa *poznania*,⁴⁵⁰ ku ktorému je človek *pozvaný* (Zj 3,20). To, aký je Boh, je najjasnejšie zjavené na kríži, kde sa Logos dokazuje ako sebaobetavá Láska, ktorej ide o záchranu človeka.⁴⁵¹ Stíhanie apostázy Mojžišovým zákonom teda predstavovalo prejav „Božej

podotknúť, ako správne poukazuje Robert George, že v millovskej verzii neexistuje povinnosť konať v zhode s vlastným svedomím, existuje tu len povinnosť rešpektovať svedomie druhého („Robert P. George on Freedom of Conscience“ [online]).

⁴⁴⁶ „*Jak Luther říkává: vedle pravé ruky Bůh vládne i levou.*“ (WERNISCH, M. *Politické myšlení evropské reformace*. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 42).

⁴⁴⁷ PADDERTZ, G. *Bůh před soudem: Otevřený dialog*. Praha: Maranatha, 2008, s. 15 a n.

⁴⁴⁸ Hoci optimizmus Igora Kišša ohľadom postupného úspechu Božieho kráľovstva v tomto svete celkom nezdieľam, v istom zmysle treba súhlasiť s jeho tézou, že „*k logosovskej humanizácii spoločnosti patrí aj tolerancia medzi rôznymi svetovými náboženstvami.*“ (KIŠŠ, I. Význam teológie Logosa pre zdôvodnenie humanizácie sveta. In KIŠŠ, I. (zost.). *Logos – Kristus a jeho význam pre teológiu a sociálnu etiku*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2008, s. 148).

⁴⁴⁹ Ako poukazuje Peter Gažík, týmto či obdobným spôsobom o pojme *logos* uvažovali už ranocirkevní myslitelia, napríklad Justín Martýr (GAŽÍK, P. Justínova transformácia gréckych predstáv o Logosovi. In KIŠŠ, I. (zost.). *Logos – Kristus a jeho význam pre teológiu a sociálnu etiku*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2008, s. 35-40).

⁴⁵⁰ Je zaujímavé, že týmto smerom sa vo svojom nazeraní na slobodu slova uberá napríklad aj Jordan Peterson, ktorý spája biblickú zmienku o Logosovi s myšlienkou pravdy (respektíve pravdivej reči) a s potrebou čo najväčšej slobody slova, ktorá umožňuje poznávanie pravdy (pozri: „The War on Free Speech Explained - Jordan Peterson“ [online]).

⁴⁵¹ Túto skutočnosť možno, samozrejme, vidieť i na Kristovom živote. Ilustratívnou je epizóda odmietnutia v Samárii, po ktorom chcú Jakub a Ján zvolať na jej obyvateľov oheň z neba. Kristus ich však za takéto úvahy pokarhá (Lk 9,51-56). Vhodne to podáva kresťanský spisovateľ Jerry D. Thomas: „*Ježiš to rozhodne odmietol. Jeho vyčítavá odpoveď učeníkov prekvapila: ‚Neviete, akého ste ducha. Syn človeka neprišiel ľudí zahubiť, ale zachrániť.‘ Ježiš nikoho nenúti, aby ho prijal za svojho Pána. Preukazuje ľuďom milosrdenstvo a snaží sa ich získať Božou láskou. Želá si, aby ľudia jeho lásku opätovali. Ak chce niekto ubližovať druhým, pretože s ním nesúhlasia alebo nekonajú podľa jeho predstáv, počína si podobne ako satan. Boha veľmi zarmucuje, keď niektorí ľudia obťažujú alebo dokonca trápia tých, ktorí nechcú prijať ich náboženské postoje.*“ (THOMAS, J. D. *Ten, ktorý prichádza*. Brno: Elisha Ministries, 2017, s. 214). Na inom mieste rovnakého diela Thomas uvádza: „*V dnešnom svete je mnoho ľudí, ktorí sa usilujú o nastolenie akéhosi kráľovstva slobody a prosperity. Nejakú duchovnú autoritu by chceli urobiť vládcami všetkých zákonodarných zborov, súdov, armád i obchodu. Presadzujú zákony, o ktorých sa domnievajú, že povedú k uskutočneniu ich zámeru. Po zriadení podobného kráľovstva túžili aj Izraelčania počas Ježišovho života. Ježiš im povedal: ‚Moje kráľovstvo nie je z tohto sveta.‘ [...] Božie kráľovstvo nevzniká na*

vlády ľavou rukou“. Boh, ktorý sa neteší zo smrti bezbožného (Ez 18,23; 33,11), mal pre takýto model svoje dôvody, nešlo však o ústredný rys Jeho vlády, ani o univerzálny nadčasovo aplikovateľný model vzťahu medzi veriacimi a neveriacimi (odpadlíkmi).⁴⁵² V politicko-teologickom kontexte je dnes podstatné, že v tomto veku miľosti už ostáva súd nad duchovne nevernými výhradne v Božích rukách a nerealizuje sa prostredníctvom človeka (štátnej moci).

Práve uvedené je v súlade s tézou už spomínaného Rogera Williamsa, že s ohľadom na Novú zmluvu štátne orgány nesmú prostredníctvom zákonov vynucovať normy z prvej dosky Desatora, ale len z druhej dosky (ako aplikovateľné *ius naturale*). Prvé štyri prikázania (kalvínske počítanie), respektíve prvé tri prikázania (katolícke a luteránske počítanie), nemajú byť podľa Williamsa sankcionované štátnou mocou, pretože sa týkajú vnútorného sveta človeka (jeho vzťahu k Bohu), za ktorý nesie každý zodpovednosť len pred Bohom.⁴⁵³ Človek má teda (voči druhým ľuďom) právo veriť čomukolvek i právo zmeniť svoje presvedčenie a praktizovať ho. Tým je chránené jeho (hoci aj mylné) svedomie v rovine *fora externa*, pokiaľ nezasahuje do práv iných, ktoré sú pokryté druhou doskou Desatora (napr. pokiaľ si toto presvedčenie nežiada prinášanie ľudských obetí nejakému božstvu v rozpore s prikázaním *nezabiješ*). Známy je Williamsov výrok: „Kto však má rozhodnúť, kto sa skutočne bojí Pána? Úradník nemá žiadnu právomoc presadzovať náboženské požiadavky. Zákony prvej tabule desiatich prikázaní nie sú nariadeniami pre občiansku spoločnosť alebo politický poriadok. Patria do oblasti náboženstva, nie politiky.“⁴⁵⁴

základe rozhodnutia vlád či zákonodarných zborov. Je všade tam, kde sa vplyvom Ducha Svätého prejavuje povaha, myšlienky a činy ľudí. Je to tá jediná naozajstná sila, ktorá môže zmeniť spoločnosť. Prejavuje sa zvestovaním Božieho slova a premenou sebeckých životov podľa Ježišovho vzoru. Rovnako ako v minulosti nie je ani dnes dielo Božieho kráľovstva v rukách tých, ktorí sa domáhajú uznania a podpory svetských vládcov a ľudských zákonov. Božie kráľovstvo vytvárajú ľudia prežívajúci a prinášajúci duchovné pravdy na základe Biblie.“ (Tamtiež, s. 220).

⁴⁵² Nakoniec sa, každopádne, ukáže, že Božie cesty boli vždy spravodlivé a správne (Zj 15,3).

⁴⁵³ Ako uvádza Edwin Gaustad: „V tom čase bolo otázkou, akú úlohu majú sudcovia či občianski úradníci. Mali mať títo verejní predstavitelia právo vymáhať plnenie takých náboženských povinností, ako je napríklad návšteva kostola alebo svätenie dňa odpočinku? Alebo, povedané vtedajším jazykom, mohli úrady prikázať poslušnosť voči ‚prvej doske‘ Desatora? Tieto prikázania (milovať Boha, vyhýbať sa modloslužbe, nebrať Pánovo meno nadarmo, zachovávať deň odpočinku) sa vzťahovali na náboženský poriadok, nie na občiansky poriadok (ako prikázania ‚druhej dosky‘: nekradnúť, nevraždiť, neklamáť či necudzoložiť). Nemali by sa však občiansky a náboženský poriadok vzájomne posilňovať a podporovať? V Európe i v Amerike prvej polovice sedemnásteho storočia odpovedal takmer každý na túto otázku ‚áno‘. Roger Williams na ňu odpovedal ‚nie‘.“ (GAUSTAD, E. *Roger Williams*. Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 10–11; vlastný preklad). Pozri tiež: DAVIS, J. C. (ed.). *On Religious Liberty: Selection from the Works of Roger Williams*. Cambridge: Harvard University Press, 2008, s. 116 a n.

⁴⁵⁴ „Roger Williams Quotes“ [online] (vlastný preklad).

V podobnom duchu sa vyjadruje aj relevantný adventistický teológ 19. storočia Alonzo T. Jones, ktorý na prelome rokov 1888 a 1889 vystúpil pred senátnym výborom vo Washingtone voči návrhu zákona o povinnom nedelnom odpočinku v dištrikte Columbia (šlo o otázku istej formy vynucovania štvrtého, respektíve tretieho prikázania, ako je toto chápané kresťanskou majoritou). Jones argumentoval, že hriech a zločin nie sú totožné kategórie a že svedomie je zodpovedné Bohu, nie vláde. Tento záver odvodzuje aj z Kristovho výroku o potrebe *dať cisárovi, čo je cisárovo a Bohu, čo je Božie*, ktorým Kristus, podľa neho, odlišuje sféru svetských a náboženských povinností. Uvádza: „*Teda štátne zákony definujú zločin a riešia možnosti vysporiadania sa so zločinom, ale nie s hriechom; kým božské zákony definujú hriech a riešia možnosti vysporiadania sa s hriechom, ale nie so zločinom. [...] poslušnosť Bohu musí prameniť zo srdca, v úprimnosti a pravde. Tak to musí byť, lebo inak to nie je poslušnosť; pretože [...] zákon Boží zahŕňa [berie ohľad na] myšlienky a zámery srdca.*“⁴⁵⁵

Túto pozíciu možno napokon podporiť aj vhodne rozvedenými doktrínami takých významných protestantských osobností, akými boli Martin Luther či Dietrich Bonhoeffer. Správne dotiahnuté Lutherovo učenie o *dvoch ríšach* svedčí v jej prospech: Ako uvádza už citovaný Ulrich Heckel, „*kedykoľvek Luther hovorí o učení o dvoch ríšach, vždy sa odvoláva na Novú zmluvu [...]. V spise Kresťanskej šľachte nemeckého národa síce najprv podáva zdôvodnenie svetskej vrchnosti a následne ho konfrontuje s Ježišovými slovami o kresťanskom vzdaní sa násilia, táto konfrontácia však predpokladá tie pasáže, ktorými Luther zdôvodňuje rozlišovanie dvoch kráľovstiev. K hlavným pasážam pritom patrí výsluch pred Pilátom, rímskym miestodržiteľom, ktorému Ježiš odpovedá: ‚Moje kráľovstvo nie je z tohto sveta‘ [...].“⁴⁵⁶ Heckel ďalej zdôrazňuje, že „*na konci Evanjelia podľa Matúša v súlade s tradíciou o Synovi človeka z Dan 7,14 znie slovo Vzkrieseného: ‚Daná mi je všetka moc na nebi a na zemi. Chodte teda, čiňte mi učeními všetky národy, krstiac ich... a učiac ich zachovávať všetko, čo som vám prikázal.‘ (Mt 28,18n; porov. 11,27) Kráľovstvo Božie nezískava prívržencov útlakom, ale vierou v Toho, ktorý zomrel a zmŕtvychvstal [...]. Keď sa vrátíme k Evanjeliu podľa Jána, môžeme spolu s Martinom Hengelom skonštatovať, že ‚onen dialóg medzi Kristom a Pilátom predstavuje najsvojráznejší – a vďaka svojej nekompromisnosti azda aj najvýznamnejší – príspevok Novej zmluvy k napätému vzťahu kráľovstva Kristovho, cirkvi a štátu. Ani stopy tu niet po onom teokratickom pokušení, ktoré sprevádzalo celú históriu cirkvi v neskorších storočiach. Naopak, tu je všetko postavené na vonkajšej bezmocnosti [äußere Ohnmacht] a na vnútornom víťazstve [innere Sieghaftigkeit] viery v Ukrižovaného [...].‘ V podstate ide o to isté teokratické pokušenie, ktoré Luther vyčíta pápežovi a ‚schwärmeriánom‘, že si totiž osobujú svetskú vládu, resp. že sa kráľovstvo**

⁴⁵⁵ JONES, A. T. *Cirkev a štát*. Košice: Sion plus, 2009, s. 19.

⁴⁵⁶ HECKEL, U. Lutherovo učenie o dvoch ríšach z biblického pohľadu. In KLÁTIK, M. (zost.). *Reformácia a politika: Cirkev a štát v starostlivosti o rôzne cieľové skupiny*. Liptovský Mikuláš: Transcius, 2016, s. 40.

*Božie snažia presadiť násilím.*⁴⁵⁷ Lutherovo učenie o dvoch ríšach i pomyselný biblický základ tohto učenia (súčasťou ktorého sú, ako poukazuje Heckel, okrem Jn 18,36 aj ďalšie texty vrátane Rim 13,1-7; 1Pt 2,13-17 a Mk 12,17), teda Heckel vysvetľuje spôsobom, ktorý predstavuje jednoznačný dôraz na slobodu svedomia. V závere svojho výkladu dodáva: „*Svetská, politická, spoločenská úloha je brániť slabých, zaistovať spoločenský pokoj a hájiť svetskú spravodlivosť. V oboch prípadoch však ide o tento svet, ktorý Boh stvoril a ktorý Boh spasí. Dotiaľ však musí byť zabezpečené pokojné nažívanie a spolunažívanie všetkých ľudí. To je úlohou štátnej moci, ktorú – ak treba – musí naplniť aj nátlakom [unter Zwang]. Na druhej strane je potrebné zvestovať evanjelium o Božom kráľovstve. To je úlohou cirkvi sine vi sed verbo, nenásilne, jedine presvedčivosťou a mocou slova.*“⁴⁵⁸

Aj Dietrich Bonhoeffer odmieta akékoľvek teokratické ambície cirkvi: „*Vrchnosť je dosazena kvôli Kristu, slouží Kristu, a tým také jeho cirkvi. Kristovo panovanie nad každou vrchnosťou ošsem naprosto neznamená, že nad ní bude panovať také cirkve. Ale tentýž Pán, ktorému slouží vrchnosť, je hlavou cirkve a Pánem cirkve. Vrchnosť slouží Kristu tým, že plní své pověření, totiž že mocí meče zajišťuje vnější spravedlnost. Tím nepřímou slouží i cirkvi, neboť pak může ‚žít tichým a klidným životem‘ (1Tim 2,2).*“⁴⁵⁹ Bonhoeffer zároveň poukazuje na vysokú hodnotu svedomia a pripomína, že konať proti vlastnému svedomiu je vždy problém (hoci, v individuálno-etickej rovine pripúšťa možnosť krajných situácií, v ktorých, podľa neho, neostáva jednotlivcovi iné, než vziať na seba vinu a spoľahnúť sa na Božiu milosť): „*[...] jednat proti vlastnímu svědomí není nikdy radno. V tom je všechna křesťanská etika zajedno. Ale co to znamená? Svědomí je volání lidské existence k jednotě se sebou, které se ozývá z hlubin mimo vlastní vůli a rozum. Objevuje se jako obvinění ze ztráty jednoty a jako varování před ztrátou sebe sama. Není primárně zaměřeno na určité jednání, ale na určité bytí. Protestuje proti jednání, které ohrožuje toto bytí v jednotě se sebou samým. S tímto formálním vymezením zůstává svědomí instancí, proti níž naprosto není radno jednat.*“⁴⁶⁰ Domnievam sa, že ideu esenciálnej hodnoty slobody svedomia a potrebu ochrany slobodnej diskusie možno napokon v Bonhoefferovom myslení odvodiť aj z jeho známej tézy *dospelého sveta* (nem. *Mündige Welt*).⁴⁶¹ Táto téza sa síce týka primárne metafyzickej a gnozeologickej perspektívy, ktorou sa podľa Bonhoeffera predošlý a súčasný svet výrazne líšia („dospelý svet“ už vníma realitu omnoho kritickejšie než minulý „nedospelý svet“ a kladie si iné otázky), no dá sa rozviesť aj do roviny sociálnej etiky. Tento svet, ktorý „dospel“ je totiž v princípe pluralitný (čo je napokon

⁴⁵⁷ Tamtiež, s. 47.

⁴⁵⁸ Tamtiež, s. 55.

⁴⁵⁹ BONHOEFFER, D. *Etika*. Praha: Kalich, 2007, s. 373.

⁴⁶⁰ Tamtiež, s. 276.

⁴⁶¹ Tento pojem sa, ako je známe, objavuje v Bonhoefferových listoch z väzenia (BONHOEFFER, D. *Letters and Papers from Prison*. Londýn: SCM Press, 2001, s. 117 a n.).

všeobecne akceptovaná črta postmoderny). To znamená, že Bonhoefferov apel na autentické vystupovanie cirkvi i kresťanov-jednotlivcov v takomto svete, ktorý treba získať pre Krista, implikuje potrebu univerzálnych garancií slobody svedomia a slova. S „dospelým svetom“ totiž možno viesť len „dospelý“ dialóg, ktorý sa zakladá na hodnote slobody a na rešpekte druhej strany.⁴⁶²

6.2 Politická korektnosť a nenávisťný prejav

V súvislosti so slobodou slova (a vzhľadom na úzky vzťah oboch slobôd do istej miery aj v súvislosti so slobodou svedomia) dnes patrí medzi relevantné témy problematika politickej korektnosti a nenávisťného prejavu. Oba pojmy (*political correctness*, *hate speech*) sú aktuálne frekventované v médiách i na sociálnych sieťach. Diskutujúci sa na internete neraz navzájom kritizujú za nekorektné alebo nenávisťné vyjadrovanie, či naopak za prehnajú (politickú) korektnosť, a správcovia sietí niekedy zablokujú určité vyjadrenia ako neprípustné. Výnimočnou nie je ani medializácia káuz, v ktorých sú jednotlivci alebo inštitúcie obvinení z nenávisťných, extrémistických prejavov (či už verbálnych alebo neverbálnych).

Podľa encyklopédie *Britannica* vyjadruje pojem politickej korektnosti taký spôsob komunikácie, ktorý má za cieľ vyvolať čo najmenej nevôle (respektíve neuraziť či minimalizovať možnosť urazenia), pokiaľ ide o príslušnosť človeka k určitej rase, viere, pohlaviu, sexuálnej orientácii a pod. Za snahou o presadenie politickej korektnosti sa skrýva presvedčenie, že jazyk formuje ľudské zmýšľanie (že zmena v spôsobe komunikácie dokáže vyvolať zmenu v hodnotách ľudí). Zrod pojmu je pripisovaný marxisticko-leninskej rétorike v Rusku po roku 1917. V závere 20. storočia začali tento pojem používať libertariáni na vyjadrenie kritiky niektorých ľavicových apelov. V tomto zmysle sa obvykle používa dodnes.⁴⁶³

Slovenskí právnici Marek Káčer a Peter Šajmovič sa domnievajú, že „z čisto občianskeho hľadiska je politická korektnosť apolitickou požiadavkou na slušnosť vo verejnom vystupovaní,“ a podotýkajú, že „politická nekorektnosť má veľmi často podobu buď neférovej generalizácie, alebo zbytočne necitlivého výrazu. Obidve tieto formy pritom môžu nabráť intenzitu, ktorá z politicky nekorektného jazyka robí nielen

⁴⁶² Na ideu „dospelého sveta“ však odkazujem len v obmedzenom zmysle. Nie je to idea, ku ktorej by som sa výslovne hlásil; sympatizujem len s určitými jej črtami. Som si vedomý, že ide o kontroverzný koncept, ktorý súvisí so skutočnosťou, že „v posledných letech svého života Bonhoeffer prijal mnohem pozitívnejší teologii světa (zejména ve svých úvahách o ‚nenáboženské‘ či ‚světské‘ interpretaci evangelia).“ (PAVLÍK, M. Finkenwalde a Harnackův vliv v Bonhoefferově výzvě k „novému mnišství“. In BEŇKOVÁ, J. – LUKÁČOVÁ, J. (eds.). *Súčasné trendy a výzvy v katolíckej teológii a religionistike*. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2019, s. 23). Tým, čo v súvislosti s touto ideou uvádzam, určite nechcem teologicky ospravedlňovať chyby súčasného sveta ani osobné rezignovanie na vieru a pod. Poukazujem tým len na dôležitosť daných slobôd.

⁴⁶³ CURTIS, W. M. „Hate speech“, in *Britannica* [online].

*morálny, ale aj právny problém.*⁴⁶⁴ Uvádzajú, že podľa kritikov, ktorými sú podľa nich najmä populisti a extrémisti, „*je politická korektnosť symptómom degenerácie diskusie, pretože nám bráni pomenovávať veci pravými slovami a hľadať optimálne riešenia našich spoločenských problémov.*“⁴⁶⁵ Káčer a Šajmovič sú však presvedčení, že takáto kritika je nelegitímna, pretože sa snaží ospravedlňovať niečo, čo by sa rozhodne ospravedlňovať nemalo (hulvátsvo, nenávisť).

Inak to vníma Roman Michelko, ktorý politickú korektnosť označuje za „*myšlienkovú cenzúru, tyraniiu pomyselných menšín a menšinových ideí nad štandardnou väčšinou a väčšinovým myslením. Menšinové a cudzie hodnoty povyšuje nad tradičné hodnoty.*“⁴⁶⁶ Tvrdí, že „*neoddeliteľnou súčasťou politickej korektnosti je aj multikulturalizmus, ktorého cieľom je rozleptať myšlienkové a hodnotové štruktúry, fundamenty západnej (kresťanskej) civilizácie.*“⁴⁶⁷ Michelko pokladá politickú korektnosť za nástroj sociálneho inžinierstva a globalizácie. Uvádza: „*Jedným z najdôležitejších cieľov globalizácie je usmerňovať myslenie a konanie ľudí tým správnym smerom. Tomuto cieľu slúžia všetky mainstreamové, mienkotvorné médiá, ktorých cieľom je ovládnutím jazyka ovládnuť myslenie nás. Už desaťročia sa tak naplňa Orwellova vízia o newspeaku, v ktorom ani nakoniec nebude možné myslieť inak než správne. Svetové mediálne koncerty kontrolujú značnú časť médií a veľmi systematicky a premyslene zavádzajú diskurz politickej korektnosti, ktorý doktrinalizuje a deformuje reflexiu západného sveta. [...] Politická korektnosť v reáli znamená, že o istých veciach sa nediskutuje, prípadne sa diskutuje s vopred určeným výsledkom. Skrátka, sú isté veci, o ktorých nie je prípustné diskutovať, a to je pre vývoj slobody slova veľmi nebezpečné.*“⁴⁶⁸

Známy kanadský psychológ Jordan Peterson označuje za problém súčasných snáh o politickú korektnosť skutočnosť, že práve pri nich dochádza ku klasifikovaniu ľudí na základe ich príslušnosti k určitej (marginalizovanej) skupine. Ľudia teda

⁴⁶⁴ KÁČER, M. – ŠAJMOVIČ, P. *Obmedzovanie slobody prejavu v radikalizujúcej sa spoločnosti.* Praha: Leges, 2021, s. 16 a 151. Káčer na inom mieste uvádza: „*Politická korektnosť je vhodným spôsobom korekcie prejavu osôb konajúcich v mene moci demokratického a právneho štátu alebo osôb, ktoré sa svojím prejavom o túto moc uchádzajú. Vynucovanie korektnosti je v prvom rade vecou morálno-politickej zodpovednosti konkrétneho autora prejavu, no v prípade príliš veľkých excesov (napr. prijatie diskriminačnej legislatívy alebo zverejnenie nenávisťného prejavu) ju možno vynucovať aj prostredníctvom práva.*“ (KÁČER, M. Politická korektnosť a radikalizácia verejnej mienky. In VEČEŘA, M. – SMEJKALOVÁ, T. – VALDHANS, J. (eds.). *Dny práva 2018. Část VIII.* Brno: Masarykova univerzita, 2019, s. 45 [online]). Napokon, každopádne, dodáva: „*Príliš asertívne presadzovanie korektnosti, osobitne mimo verejnoprávneho kontextu, však môže predstavovať neprimeraný zásah do slobody prejavu.*“ (Tamtiež).

⁴⁶⁵ KÁČER, M. – ŠAJMOVIČ, P. *Obmedzovanie slobody prejavu v radikalizujúcej sa spoločnosti.* Praha: Leges, 2021, s. 143.

⁴⁶⁶ MICHELKO, R. *Eseje o globalizácii.* Martin: Matica slovenská, 2009, s. 83.

⁴⁶⁷ Tamtiež, s. 83–84.

⁴⁶⁸ Tamtiež, s. 85.

v tejto perspektíve nie sú vnímaní v prvom rade ako jednotlivci (ako ľudské bytosti so svojimi individuálnymi kvalitami), ale ako ženy, homosexuáli, černosi atď., v čom sa podľa Petersona (paradoxne) skrýva istá nehumánnosť politickej korektnosti (to, čo sa teda napohľad javí ako veľmi morálne, podľa neho v skutočnosti morálne nie je).⁴⁶⁹

Podobne sa vyjadruje Anthony Browne, autor knihy *Zbohom zdravý rozum (The Retreat of Reason)*, ktorý uvádza: „Hodnotenie ľudí podľa príslušnosti k skupine znamená, že budú považovaní skôr za produkt tejto skupiny než za jednotlivcov zodpovedných za svoj osud. To je nielen povýšenecké, ale aj dehumanizujúce a vo svojom výsledku kontraproduktívne.“⁴⁷⁰ Konštatuje, že „v svojich počiatkoch bola politická korektnosť prospešná, pretože pomáhala zlepšovať vzťah spoločnosti k jej zraniteľnejším členom – k ženám, k hendikepovaným, k etnickým menšinám. Ako sa však rozšírila a posilnila svoj vplyv, bola čím ďalej tým viac dogmatickejšia a prestávala tolerovať akýkoľvek nesúhlas, až nakoniec úplne zradila liberalizmus, z ktorého pôvodne vzišla. Prispela k zavedeniu nových opatrení politickej cenzúry, ktoré potláčajú slobodu prejavu [...].“⁴⁷¹ Dodáva: „Politicky korektní ľudia veria, že človeka možno prerobiť na súciteľného, nesebeckého, tolerantného tvora, ktorý sa cíti byť občanom sveta skôr než svojej vlasti. [...] Utopická snaha o zdokonalenie ľudskej povahy propaguje prevýchovu, školou počínajúc a zamestnaním končiac.“⁴⁷²

Poukázať možno i na vyjadrenie už spomínanej Janne Haaland Matlary, ktorá k politickej korektnosti uvádza: „Political correctness je možno najvplyvnejšia koncepcia, ktorú v našej modernej západnej demokracii máme [...]. Väčšina ľudí jej politickú moc pocítila na vlastnom tele: človek cíti, že niečo, čo bolo vždy, *comme il faut* tu zrazu už nie je. Médiá hrajú v tomto procese, ktorý nazývame *shaming and praising*, karhanie a chválenie, nepochybne rozhodujúcu úlohu.“⁴⁷³

Medzi ďalšími zahraničnými kritikmi politickej korektnosti, ktorí poukazujú na hrozby, ktoré politická korektnosť predstavuje pre slobodu slova, možno zmieniť napríklad amerického psychológa Jonathana Haidta⁴⁷⁴ či britského herca a aktivistu Stephena Frya.⁴⁷⁵ Z prostredia tzv. *Intellectual Dark Web* možno spomenúť aj

⁴⁶⁹ „Jordan Peterson discusses the problems with political correctness“ [online].

⁴⁷⁰ BROWNE, A. *Zbohom zdravý rozum*. Bratislava: Eko-konzult, 2017, s. 49.

⁴⁷¹ Tamtiež, s. 22.

⁴⁷² Tamtiež, s. 40-41.

⁴⁷³ HAALAND MATLARY, J. *Ľudské práva ohrozené mocou a relativizmom*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007, s. 23.

⁴⁷⁴ Pozri napríklad: „Political Correctness on College Campuses (Pt. 1) | Jonathan Haidt | ACADEMIA | Rubin Report“ [online].

⁴⁷⁵ Pozri napríklad: „On Political Correctness and Clear Thinking | Stephen Fry | COMEDY | Rubin Report“ [online].

známeho kognitívneho vedca Stevena Pinkera⁴⁷⁶ a v neposlednom rade Douglasa Murraya, ktorý daný problém predstavuje na desiatkach príkladov z praxe vo svojej knihe *The Madness of Crowds*.⁴⁷⁷

Pokiaľ ide o nenávisťný prejav, tento predstavuje výraznejšie nekorektnú formu komunikácie, a to nielen vo vzťahu k menšinám. Možno ho chápať ako trestuhodné hanobenie ľudí kvôli ich príslušnosti k určitej sociálnej skupine (determinovanej farbou pleti, pohlavím, náboženským presvedčením a pod.).⁴⁷⁸ Pojem nenávisťného prejavu je však relatívne neurčitý⁴⁷⁹ a zdá sa, že v súčasnosti možno badať isté tendencie interpretovať ho relatívne široko (voľne), čo pochopiteľne, predstavuje určité riziká pre slobodu slova. Slovenský filozof Marián Kuna napríklad nedávno kritickým spôsobom poukázal na koncepciu pojmu nenávisťného prejavu, ktorú prináša súčasný britský filozof Alexander Brown.⁴⁸⁰ Brown sa snaží o vymedzenie daného pojmu na základe Wittgensteinovej teórie *rodinne podobného pojmu* (o nenávisťnom prejave pritom hovorí prednostne ako o bežnom pojme, nie ako o právnom pojme; ako však ukazuje Kuna, jeho závery majú, respektíve prinajmenšom môžu mať, svoj dopad i na právo). Brown tvrdí, že význam pojmu *nenávisťný prejav* nemožno hľadať v jeho čistej pojmovej dekompozícii (teda v pojmoch *nenávisť* a *prejavu*), že nie je jasne definovateľný, ale pozostáva z množiny príbuzných významov, z ktorých každý má aspoň jeden spoločný znak s jedným ďalším významom z tejto množiny. Tým sa rozsah daného pojmu výrazne rozširuje. Brown pritom hovorí aj o tzv. *mýte nenávisť*, ktorý spočíva v predpoklade, že emócia nenávisť je definičným znakom pojmu nenávisťného prejavu. Tento (údajný) mýtus Brown odmieta. Osoba, ktorá sa dopúšťa

⁴⁷⁶ Pozri napríklad debatu na pôde Svetového ekonomického fóra, v ktorej Pinker figuruje: „Going Rogue: Political Correctness“ [online].

⁴⁷⁷ Kniha je protestom proti kultúre, v ktorej podľa Douglasa Murraya dochádza k nezdravému predháňaniu sa v tom, kto bol viac dotknutý (urazený) nekorektným či nenávisťným vyjadrením iného. V duchu millovskeho prístupu autor na jej začiatku pripomína štyri dôvody, prečo je sloboda slova pre slobodnú spoločnosť nevyhnutná: „Prvým a druhým dôvodom je, že opačný názor môže byť pravdivý, alebo pravdivý v časti, a preto, ak si máš opraviť svoje mylné pohľady, je potrebné, aby si si ho vypočul; tretím a štvrtým je to, že aj keď je opačný názor mylný, jeho prevetranie môže pomôcť ľudu pripomenúť si pravdu a zabrániť sklznutiu k ignorantskej dogme, ktorá, ak nebude spochybnená, môže časom sama zblúdiť.“ (MURRAY, D. *The Madness of Crowds: Gender Race and Identity*. Londýn: Bloomsbury, 2020, s. 17-18; vlastný preklad).

⁴⁷⁸ CURTIS, W. M. „Hate speech“, in *Britannica* [online].

⁴⁷⁹ Slovenský politológ Max Steuer v tomto kontexte uvádza: „Jedným z problémov konceptu ‚nenávisťné prejavy‘ je absencia definície a typových znakov, čo komplikuje jednoznačné určenie toho, ktoré konkrétne prejavy je legitímne subsumovať pod toto označenie. Definičnú medzeru uspokojivo nevyplnil ani ESLP, hoci sa na pojem v informačných materiáloch odvoláva.“ (STEUER, M. Extrémy slobody prejavu a úloha právnej regulácie. In *Časopis pro právní vědu a praxi*, 2017 (roč. 25), č. 3, s. 477).

⁴⁸⁰ KUNA, M. Kritika Brownovej koncepcie nenávisťného prejavu. In *Filozofia*, 2020 (roč. 75), č. 2, s. 77-90.

nenávistného prejavu, podľa neho vôbec nemusí byť k svojmu činu hnaná nenávisťou. Takéto široké chápanie nenávistného prejavu Brown pokladá za výhodu. Slovanami Mariána Kuna: „Užitočnosť svojho chápania tohto pojmu vidí práve v tom, že ,môže byť diverzifikovaný tak, aby zahrňal celý rad vecí, ktoré sa podobajú i nepodobajú na rasistické urážky a ktoré sa navzájom podobajú i nepodobajú. Sama skutočnosť, že pojem nenávistný prejav označuje komplikovanú mozaiku navzájom sa prekrývajúcich a krížových podobností, z neho robí oveľa flexibilnejší koncept ... [respektíve] ... oveľa širší a potentnejší (more capacious) pojem.“⁴⁸¹ Kuna považuje Brownovu koncepciu za ohrozenie slobody slova, a to v rovine mimoprávnej i právnej. Pokiaľ ide o právnu rovinu, poukazuje na skutočnosť, že sám Brown explicitne vyhlasuje, že jeho chápanie nenávistného prejavu ako bežného pojmu, teda pojmu citelne flexibilného a systematicky viacznačného (rodinne podobného), je v zásade použiteľné aj v právnej oblasti, konkrétne v oblasti medzinárodnoprávných nástrojov ochrany ľudských práv, kde sa obvykle pracuje s širším (voľnejším) pojmovým aparátom, než je to v oblasti vnútroštátneho (najmä trestného) práva.⁴⁸² Kuna ďalej podotýka, že i bežný pojem môže mať právnu relevanciu, pretože dokáže ovplyvniť právnu interpretáciu: „Platí to najmä vtedy, ak orgán interpretácie či aplikácie práva vo svojej rozhodovacej činnosti explicitne alebo implicitne zaujíma postoj, že právny význam pojmu treba zásadne interpretovať v súlade s jeho bežným (ordinary) významom, teda že jeho právny význam v zásade závisí od jeho mimoprávneho (!) významu [...].“⁴⁸³ Pokiaľ ide o mimoprávnu rovinu obmedzenia slobody slova, Kuna poukazuje na spoločenský, respektíve psychologický nátlak, ktorý môže byť na niektorých ľudí vyvolávaný práve s odkazom na pojem nenávistného prejavu, ak bude tento pojem vo svojom bežnom význame príliš flexibilný. Uvádza: „Ide o to, že nejasné a nepredvídateľné, respektíve neprímerane extenzívne chápanie nenávistných prejavov, ktoré sú na základe tohto chápania následne obmedzované v rámci samoregulácie príslušného verejného fóra, môže viesť k nelegitímnemu, ba až škodlivému vplyvu na povahu verejnej, ale napríklad aj akademickej diskusie. [...] To, že nejde len o hypotetickú možnosť, dokladá študentský pokus o vypudenie filozofa Johna Finnisa z Oxfordskej univerzity. Jeho názory niektorí študenti vyhodnotili ako nedostatočne politicky korektné, respektíve ako ideologicky závadné.“⁴⁸⁴

Na problémy spojené s pojmovým vymedzením nenávistného prejavu (a to pri explicitnom zohľadnení Brownovej koncepcie) poukazuje aj slovenský politológ Max Steuer, ktorý však zároveň jedným dychom podotýka, že uvedomenie si týchto problémov nevedie k podpore neobmedzenej slobody slova: „Zdôvodňujú však problémy konceptu ,nenávistných‘ prejavov zavrhnutie právnej regulácie ako prístupu k nim ako

⁴⁸¹ Tamtiež, s. 85.

⁴⁸² Tamtiež, s. 87.

⁴⁸³ Tamtiež, s. 86.

⁴⁸⁴ Tamtiež, s. 88.

celku? Nie, z dvoch dôvodov. Po prvé, v súčasnosti dochádza k rozširovaniu kanálov, prostredníctvom ktorých možno svoje názory prezentovať a potenciálne tak i ovplyvniť verejnú mienku. Nečinnosť štátnych orgánov vrátane orgánov aplikácie práva voči prejavom podnecujúcim nenávisť tak môže viesť k fatálnym dôsledkom v prípade, ak určitý prejav v istom kontexte získa takú podporu, až sa pretaví do násilného konania voči konkrétnym jednotlivcom alebo skupinám. Po druhé, kým dominancia princípu racionality v demokratickom diskurze by realizácii násilia mohla zabrániť, je všeobecne známe, že v ňom v skutočnosti často prevládnu emócie.“⁴⁸⁵ Vo vzťahu k otázke právnej regulácie postihovania nenávisťných prejavov však Steuer s odkazom na Milla upozorňuje, že „pri predávkovaní takejto regulácie sa situácia môže obrátiť o stoosemdesiat stupňov v prospech neobmedzenej militantnej demokracie, v ktorej v mene ochrany režimu právna regulácia podkopáva základné princípy, na ktorých tento režim stojí. Naopak, regulácia na základe kontextu prejavu, pozorne skúmajúca, ktorý napadnutý prejav mal potenciál podnecovať násilie, vníma právo ako facilitátora slobody, slobody najst' ten ,najlepší' názor v otvorenej verejnej diskusii.“⁴⁸⁶

Vyššie citovaní kritici politickej korektnosti (Michelko, Peterson, Browne, Murray) reagujú najmä na témy, ako je rasizmus, xenofóbia a homofóbia, s ktorými sa to, podľa nich, začína v mediálnom i politickom priestore v posledných rokoch preháňať. Otázky rasizmu a xenofóbie ma v tejto stati nezaujímajú a nebudem sa im venovať.⁴⁸⁷ Problémy právnej alebo mimoprávnej povahy, ktorým dnes začínajú čeliť kresťanské cirkvi i kresťania-jednotlivci, totiž nespočívajú ani tak v možnosti či nemožnosti slobodne sa vymedzovať voči excesom v snahách o zabránenie rasovej diskriminácii alebo xenofóbii (napr. keď sa spraví rasista alebo xenofób aj z toho, kto

⁴⁸⁵ STEUER, M. Extrémy slobody prejavu a úloha právnej regulácie. In *Časopis pro právní vědu a praxi*, 2017 (roč. 25), č. 3, s. 478.

⁴⁸⁶ Tamtiež, s. 491. Ako je aj z vyššie uvedeného citátu zrejmé, Steuer sa danou problematikou zaoberá v kontexte problematiky tzv. militantnej (brániacej sa) demokracie (k tomu pozri napríklad tiež: MOLEK, P. Demokratizace a omezování lidských práv. In HOLZER, J. – MOLEK, P. a kol. *Demokratizace a lidská práva: Středoevropské pohledy*. Brno: MUNI Press, 2013, s. 199-201).

⁴⁸⁷ Principiálne, samozrejme, súhlasím s vyjadrením Tatiány Machalovej: „Antirasistická politika by měla být základním pilířem každé demokratické společnosti, to nemusíme zdůrazňovat. Otázkou však zůstává, jakým způsobem by měla být prosazována. [...] Nikdo z nás se nerodí jako antirasista, nebo rasista. Proto ne všechny negativní emoce nebo projevy vůči cizincům jsou projevy rasismu. I když je rasismus ideologií nenávisti a hněvu, přímá úměra zde neplatí. [...] Proto bychom měli obecně uvést, že antirasistická praxe je primárně vždy záležitostí politického programu, jehož základním principem musí být obhajoba a ochrana humanistické myšlenky rovnosti a rovnoprávnosti všech lidí. Jinými slovy, úspěšná antirasistická politika může být vedena jen jako součást uceleného programu potírání všech forem diskriminace lidí. Antirasistická politika nebude účinná, pokud v dané společnosti budou některé skupiny lidí pronásledovány za svou sexuální orientaci, za své politické nebo náboženské přesvědčení.“ (MACHALOVÁ, T. Co znamená rasismus? In MACHALOVÁ, T. a kol. *Lidská práva proti rasismu*. Brno: Doplněk, 2001, s. 105-106).

ním nie je).⁴⁸⁸ V súvislosti s pojmami politickej korektnosti a nenávisťného prejavu sú dôležité iné témy, pri ktorých je istým spôsobom ohrozená sloboda slova a v nadväznosti na to tiež sloboda svedomia konzervatívnych kresťanov. Jednou z nich je spomínaná téma homofóbie. Čiastočne to naznačil Kuna, ktorý spomenul problémy Johna Finnisa kvôli jeho postojom k problematike homosexuality a manželstva. Druhou relevantnou témou je otázka výnimočnosti kresťanstva oproti ostatným náboženstvám. Hovoríme teda o možnosti verejne komunikovať postoje vychádzajúce z konzervatívnej etiky a soteriológie.

Pokiaľ ide o problematiku vymedzenia pojmu manželstva, konzervatívne cirkvi ho, ako je známe, interpretujú ako trvalé monogamné a heterosexuálne spoločenstvo muža a ženy, pričom v sekulárnom kultúrnom i právnom kontexte sa definícia manželstva postupne rozširuje aj na homosexuálne páry (a vzhľadom na meniace sa spoločenské podmienky a trendy sa časom môžu otvoriť aj ďalšie otázky, ako je monogamný charakter manželstva alebo jeho trvalosť). Cirkvi i kresťania-jednotlivci tradične považujú za svoju povinnosť zdôrazňovať konzervatívne chápanie inštitúcie manželstva a odmietať oddávanie párov rovnakého pohlavia (i keď je pravda, že viaceré cirkvi sa v tomto v posledných rokoch zliberalizovali). Explicitný či implicitný súhlas s homosexuálnymi zväzkami sa prieči ich presvedčeniu.⁴⁸⁹ Nevykonávanie takýchto obradov i slobodné prezentovanie vlastného presvedčenia je teda v tomto ohľade súčasťou *fora externa* ich slobody svedomia. Pokiaľ bude takéto konanie explicitnou legislatívou alebo výkladovou právno-aplikačnou praxou chápané ako dostatočne nekorektné na to, aby bolo nejakým spôsobom právne sankcionované, respektíve, ak raz bude kvalifikované ako *nenávisťné*, potom bude ich sloboda slova i sloboda svedomia významne obmedzená (a bude sa to týkať napríklad aj náboženskej výchovy, respektíve konzervatívnej sexuálnej výchovy).⁴⁹⁰ A práve prílišné

⁴⁸⁸ I keď nepopieram, že v americkom prostredí je rasizmus závažnou témou. Problémom tu však môže byť nielen jeho existencia, ale, naopak, aj (teologicky) nevhodná forma boja proti nemu (pozri napríklad kritickú reakciu predstaviteľov známeho reformovaného zboru *Apologia Church* na iniciatívu *Black Lives Matter*: „Black Lives Matter & Marxism“ [online]).

⁴⁸⁹ K vzťahu pojmov *presvedčenie*, *svedomie*, *viera* a *náboženstvo* v právnom kontexte pozri napríklad: MADLEŇÁKOVÁ, L. *Výhrada svedomí: Jako součást svobody myšlení, svedomí a náboženského vyznání*. Praha: Linde, 2010, s. 44 a n.

⁴⁹⁰ Zástancovia idey politickej korektnosti, už citovaní autori M. Káčer a P. Šajmovič, uvádzajú: „*Ak požiadavka rešpektu voči menšinám implikuje aj to, že nesmieme o homosexualite hovoriť ako o hriechu, potom sa slušnosť môže dostať do rozporu so zaužívaným výkladom Písma. Podobne sa rešpekt k transrodovým či nebinárnym osobám dostáva do rozporu so stáročiami tradovanou predstavou, podľa ktorej každému človeku je vždy prisúdené iba jedno pohlavie z dvoch. V takýchto prípadoch sa slušnosť naozaj môže javiť ako „progresívna ideologická dogma“ a smutným faktom ostáva, že bez toho, aby sa ňou stala, sa dotknuté menšiny plnohodnotného rešpektu nikdy nedočkajú.*“ (KÁČER, M. – ŠAJMOVIČ, P. *Obmedzovanie slobody prejavu v radikalizujúcej sa spoločnosti*. Praha: Leges, 2021, s. 172). Hans-Martien ten Napel zas konštatuje, že zatiaľ čo z hľadiska klasického liberalizmu bola náboženská sloboda chápaná ako prirodzené

zdôrazňovanie potreby politickej korektnosti a široké chápanie pojmu nenávistného prejavu otvára dvere takejto ceste.⁴⁹¹

Druhá rovina, v ktorej môže v blízkej budúcnosti dochádzať k obdobným problémom, je, ako už som uviedol, soteriológická. Postupné rozširovanie pojmu nenávistného prejavu a tlak na politickú korektnosť predstavuje pre kresťanstvo potenciálne obmedzenie možnosti zdôrazňovať vlastnú výnimočnosť a vyjadrovať kritiku ostatných náboženstiev. Pojem *kresťanského exkluzivizmu* je už dnes pomerne kontroverzný.⁴⁹² Zdôrazňovanie skutočnosti, že Kristus je *jediná* cesta k Bohu, sa postupne stáva spoločensky neakceptovateľné. Obdobné sa týka varovania zo strany kresťanov, respektíve kresťanských cirkví, pred inými náboženstvami ako aj kritiky iných náboženstiev (prípadne dokonca i kritiky jednotlivých kresťanských smerov medzi sebou navzájom), čo môže byť pri nejasnom alebo voľnom vymedzení pojmu nenávistného

právo, ktoré predchádza štát, progresívny liberalizmus má tendenciu vnímať ju skôr ako pozitívne právo priznané štátom, čím sa štát umocňuje a náboženské zoskupenia sa dostávajú pod tlak. (NAPEL, H.-M. ten. *Constitutionalism, Democracy and Religious Freedom: To Be Fully Human*. Abingdon: Routledge, 2019, s. 161).

⁴⁹¹ Z aktuálnych káuz azda možno spomenúť napríklad medializovaný prípad fínskej kresťansko-demokratickej političky Päivi Räsänenovej, ktorá bola v roku 2021 obžalovaná z podnecovania nenávisti voči homosexuálom. „*Na Twitteri zverejnila správu, v ktorej kladie otázku, ako ide dohromady cirkevná podpora pre homosexuálny pochod hrđosti s biblickým učením, ktoré praktizovanie pohlavného styku medzi osobami toho istého pohlavia považuje za hriech a hanbu. V správe zverejnila aj obrázok príslušného biblického novozákonného textu z Listu Rimanom 1: 24-27. Ďalším základom obžaloby je jej brožúra s názvom ‚Ako muža a ženu ich stvoril – Homosexuálne zväzky spochybňujú kresťanský koncept človeka‘. Obžalovaný je aj duchovný Juhana Pohjola, dekan Evanjelickej luteránskej misijnej diecézy, lebo brožúrku publikoval. Do tretice sa predmetom trestného konania stali tiež výroky političky z diskusnej relácie verejnoprávneho rozhlasu na tému: ‚Ako by Ježiš zmyšľal o homosexuáloch‘.*“ (KRIVOŠÍK, L. Kritizovala podporu cirkvi pre Pride / Fínska kresťanská politička obžalovaná pre údajnú nenávisť. In *Konzervatívny denník Postoj*, 03.05.2021 [online]). V roku 2022 Räsänenová a Pohjola vyhrali prvostupňové konanie a v roku 2023 po odvolaní prokuratúry aj druhostupňové. Prokuratúra však podala dovolanie a aktuálne sa čaká na rozhodnutie v treťom stupni. Iným nedávnym príkladom môže byť zatknutie škótskeho baptistického kazateľa Angusa Camerona za údajné homofóbne výroky. Cameron bol však napokon prepustený a odškodnený (pozri napríklad: EDDY, P. Wrongfully arrested and handcuffed: Innocent pastor successfully settles claim against police over ‘non-crime hate incident’. 15.01.2024 [online]). V Európe možno naraziť aj na staršie pokusy o trestné stíhanie pastorov za kritiku homosexuality. Ako príklad možno uviesť prípad švédskeho letničného pastora Åkeho Greena z roku 2003, ktorý bol za kritické výroky voči homosexualite, ktoré predniesol vo svojich kázňach, odsúdený na jeden mesiac väzenia. Kauza bola napokon v opravnom konaní zvrátená. Najvyšší súd to zdôvodnil prioritou slobody slova a náboženstva. (K tomu pozri napríklad: <https://www.becketlaw.org/case/ake-green/>).

⁴⁹² Pozri napríklad: CRAIG, W. L. Politically Incorrect Salvation [online].

prejavu právne postihnuteľné, respektíve zneužiteľné. Takéto chápanie obmedzuje možnosť vyučovania a misie, ktorú dotyční pokladajú za svoju Bohom zverenú úlohu.

Obe roviny sú teda prinajmenšom potenciálne ohrozené a túto skutočnosť netreba podceňovať. V predchádzajúcich riadkoch som v súvislosti s pojmami politickej korektnosti a nenávistného prejavu len naznačil komplikácie, ku ktorým môže v (blízkej) budúcnosti dochádzať. V nasledovnej stati tento náčrt rozšírim o eschatologický rozmer, v ktorom sa otázka politickej korektnosti a nenávistného prejavu vykreslí v súvislosti so slobodou svedomia a slobodou slova ešte o čosi plnšie.

6.3 Eschatologická dimenzia problematiky

Obdobie posledných rokov je poznačené viacerými krízami globálneho charakteru. V roku 2008 a v rokoch po ňom nasledujúcich sme boli svedkami finančnej a hospodárskej krízy, ktorá hrozila celosvetovým krachom, v roku 2015 sa začala výrazne prejavovať už dlhší čas „bublajúca“ klimatická kríza a rok 2020 bol bezprecedentným časom vypuknutia globálnej pandémie, tzv. koronakrízy. Každá z týchto kríz otriasla svetom a vyvolala vlnu neistoty. Krízové situácie tohto druhu majú, pochopiteľne, svoj dopad aj na kresťanstvo, v rámci ktorého vďaka nim silnejú eschatologické očakávania. Krízy tiež vplývajú na ľudské práva. Koronakríza nám ukázala, že stačí pár dní či týždňov na to, aby celý svet prepol do „núdzového módu“, v ktorom sú na základe rozumne znejúcich dôvodov obmedzené viaceré ľudské práva (napr. sloboda pohybu, sloboda zhromažďovania, sloboda podnikania). Viaceré štáty vrátane Slovenska siahli k vyhláseniu núdzového stavu. „Lockdowny“ aj iné opatrenia ekonomicky poznačili viacerých zamestnávateľov či celé sektory a zvýšili riziko návratu hospodárskej krízy, a to hlbšej, než k akej došlo v roku 2008. Koronakríza síce zhoršila ekonomickú situáciu, no na druhej strane údajne pomohla životnému prostrediu. Globálne spomalenie ekonomiky vraj viedlo k zníženiu škodlivých emisií, čím sa aspoň trochu spomalila kríza, ktorá sa aktuálne zdá byť tou najzávažnejšou – klimatická kríza.⁴⁹³ Závažnosť tejto krízy vyplýva z jej potenciálu ohroziť ľudstvo ako celok (respektíve prinajmenšom jeho veľkú časť). Predpokladá sa, že drastické suchá, ktoré môžu v dôsledku poškodzovania životného prostredia nastať, povedú k výraznému sťahovaniu populácie z južnej pologule smerom na sever, teda napríklad do Európy, ktorá nebude schopná uživiť také veľké množstvo obyvateľov.⁴⁹⁴ Počíta sa s veľkou úmrtnosťou, so sociálnymi nepokojmi a ďalšími závažnými dopadmi. Tieto scenáre sa rysujú ako

⁴⁹³ Niektorí poukazujú na poučenia, ktoré nám koronakríza mohla poskytnúť pre riešenie environmentálnej krízy (pozri napríklad: BAIKER, J. R. – CASTRO, N. – MUCCIONE, V. et al. How the COVID-19 pandemic is teaching us to tackle the climate crisis. In *PLOS Blog*, 2020 [online]; WEBER, S. What can the Covid-19 crisis teach us about tackling climate change? [online]).

⁴⁹⁴ Okrem drastického sucha vidia niektorí riziká napríklad i vo vzťahu medzi klimatickými zmenami a vznikom nových ochorení (pozri napríklad: ALVES, C. Preventing new diseases by tackling Climate Change. In *Academia Letters*, 2021 [online]).

katastrofické a niekedy sa prezentujú až apokalypticky, či už politikmi, vedcami alebo novinármi. To vplýva aj na kresťanov. Skutočnosť, že krízy sa v mysliach mnohých z nás spájajú s eschatologickými očakávaniami, neprekvapuje. Očakávanie konca sa v časoch kolektívneho napätia a neistôt jednak dostavuje akosi prirodzene (psychologicky), a jednak ho dokáže osobitným spôsobom vyvolávať aj globálny a v podstate bezprecedentný charakter novodobých kríz.

Bez akejkoľvek snahy hodnotiť konkrétne rozhodnutia politikov možno povedať, že fenomén obmedzovania individuálnych práv v mene bezpečnosti vlastným spôsobom svedčí o relevancii trendu, ktorý som už spomenul, a síce, že paradigma individuálnych práv je postupne konfrontovaná s paradigmou kolektívnych práv (resp. tiež verejného záujmu). Do popredia začína vystupovať záujem veľkej časti populácie, respektíve ľudstva ako celku, na prežití a stabilite. Táto skutočnosť len nahráva úvahám o novom svetovom poriadku, ktorý sa postupne profiluje ako nevyhnutný, a ktorý vytvára eschatologické znepokojenie už spomínané v stati 5.3. Adventistický teológ George R. Knight v danom kontexte uvádza: „*Medzinárodná skupina expertov zvaná Rímsky klub krásne sumarizuje eschatologický potenciál ekologicko-populačnej krízy, keď uvádza, že ‚kolégium si praje poopraviť tri mylné predstavy o ľudských právach. Prvou je, že ľudské práva sa týkajú len individuálnych slobôd – t. j. že sa nevzťahujú na skupiny a spoločenstvá. Táto predstava má korene v liberalizme devätnásteho storočia a bola podporovaná cirkvami, ktoré zdôrazňujú ‚individuálne spasenie‘. Porušovanie ľudských práv sa však v skutočnosti objavuje v celých častiach spoločnosti a musí byť odstránené v spoločenskom kontexte. Druhá mylná predstava je, že otázka ľudských práv je ‚apolitická‘. Kolégium je presvedčené, že ľudské práva sú politickou záležitosťou. [...] Tretia predstava, ktorú treba poopraviť, je, že ľudskoprávne normy sa vzťahujú len na ‚tých druhých‘, zatiaľ čo ‚naša‘ situácia je iná. Požadujeme, aby medzinárodná spolupráca zabezpečila skutočne univerzálnu aplikáciu ľudskoprávných noriem.‘ V skratke, plány pre nepredvídané situácie vytvorené sekulárnymi skupinami a sociálnymi vedcami sú už dlho pripravené na krízu či krízy takých rozmerov, že sú schopné odkloniť svet z toho, čo sa javí ako priamočiary kurz do budúcnosti. Svetové spoločenstvo, ktoré sa postupne stáva vzájomne závislé v rôznych oblastiach, len čaká na dostatočne silnú krízu, ktorá by si vynútila prepnutie do módu prežitia.*“⁴⁹⁵

Dosiaľ bol jazyk individuálnych ľudských práv pre západnú civilizáciu identitotvorný. Zdá sa však, že postupne dostanú čoraz väčší priestor kolektívne práva, čo logicky povedie k určitým limitáciám individuálnych práv.⁴⁹⁶ Aj problematika

⁴⁹⁵ KNIGHT, G. R. *The Apocalyptic Vision and the Neutering of Adventism*. Hagerstown: Review and Herald, 2008, s. 82 (vlastný preklad).

⁴⁹⁶ Možno tiež očakávať, že jazyk ľudských práv bude dopĺňaný jazykom ľudskej zodpovednosti. Napokon, ako poukazujú V. Seiler a B. Seilerová, už v druhej polovici 90. rokov sme mohli byť svedkami iniciatívy *Všeobecnej deklarácie ľudských povinností* (SEILER, V. – SEILEROVÁ, B. *Ľudská*

politickéj korektnosti a nenávisťných prejavov je vlastne príkladom tejto skutočnosti – jej podstatou je snaha o zabránenie znevažovania *skupín*. Ultimátnym kolektívom je nakoniec ľudstvo ako celok. Pokiaľ je klimatická kríza (a spolu s tým prípadne tiež hrozba nejakých ďalších pandémieí či celosvetového ekonomického krachu) čímisi, čo ohrozuje budúcnosť ľudstva, potom sa zásadné politické kroky globálneho charakteru javia potrebné. Ak však chceme stručne zhrnúť, čo nám ukázali posledné krízy, môžeme poukázať prinajmenšom na nasledovných sedem skutočností: (1) udalosti sa môžu odohrať veľmi rýchlo (finančná i pandemická kríza nastali prakticky v priebehu dní či týždňov) a treba počítať s ich globálnym charakterom alebo aspoň s rizikom takéhoto charakteru; (2) politické authority dokážu v dôsledku krízy siahať k pomerne rýchlym legislatívnym opatreniam či dokonca k zmenám ústavných dokumentov, výsledkom čoho je práve obmedzenie individuálnych práv;⁴⁹⁷ (3) pokiaľ prijaté obmedzenie práv nie je pre veľké množstvo ľudí ekonomicky likvidačné a pokiaľ je komunikované relatívne presvedčivou formou, vie byť širokými masami prijaté pomerne pokojne (hoci je pravda, že nesúhlas mnohých bol pri pandémii citeľný); (4) to

dôstojnosť – axióma ľudských práv. Bratislava: Vladimír Seiler a Božena Seilerová, 2010, s. 65-66). Podobne sa vyjadruje aj ústavný právnik Milan Hodás, ktorý uvádza: „*Ľudské práva je potrebné chápať ako práva všetkých jedincov, teda dvojstranný, či viacstranný vzťah, ktorý je spojený nielen s právami ale aj záväzkami, čiže povinnosťami, a to tak vertikálnymi (jednotlivec – štát), ako aj horizontálnymi (jednotlivec – jednotlivec). [...] Cieľom tejto tézy apriori nie je spochybnenie charakteristických postulátov spojených s absolútnymi ľudskými právami ako napríklad absolútnosť ľudskej dôstojnosti, či pre ľudské práva charakteristický individualizmus. Ide mi skôr o zdôraznenie postulátu, ktorý sa v recentnom období čoraz častejšie, a práve najmä v kontexte ľudských práv, trestuhodne opomína. Týmto postulátom je zodpovednosť jednotlivca voči spoločnosti. Zdá sa čoraz nástojčivejšie, že koncept ľudských práv nemôže byť vyčerpaný nárokovateľnosťou nezasahovania subjektov verejnej moci (štátu) do aktivít jednotlivca, či nárokovateľnosťou pozitívnych práv jednotlivca voči verejnej moci (štátu), ale rovnako sa musí zohľadniť zodpovednosť jednotlivcov voči iným jednotlivcom a ich zoskupeniu, ktoré nazývame spoločnosť, resp. štát. Ľudským právam nevyhnutne musí zodpovedať aj oddanosť a rešpekt voči spoločnosti, ktorá tieto práva garantuje. Ľudské práva musia byť spojené aj s povinnosťami voči spoločnosti/štátu. Pretože ak prežije komunita, ktorá dosiahla určitý stupeň ochrany ľudských práv, prežijú (v sociálnej realite) i tieto práva samotné.“ (HODÁS, M. *Historický vývoj ľudských práv a ústavného štátu (a niektoré súčasné výzvy)*). Bratislava: História ľudských práv, o. z., 2016, s. 286-287).*

⁴⁹⁷ Zdeněk Pospíšil v rámci svojich úvah o budúcnosti v podobnom kontexte uvádza: „*Pandemie možná vytvoří pro zastupitelskou demokracii nové desatero, které nebudou tvořit příkazy, ale hledání odpovědí na vzniklé otázky: O čem mají rozhodovat občany zvolené orgány a o čem všichni? Jaké ‚právo‘ má ‚pár volených zástupců‘ dlouhodobě ovlivnit životy všech lidí? Jak může nepředpokládané množství absencí (pandemie) ovlivnit způsob jednání a rozhodnutí příslušného orgánu? Je přípustné ‚šermovat‘ podle potřeby absolutními a relativními čísly, a tím ‚vylepšovat‘ ukazatele? Je půjčování si peněz řešením synergie krizí? Jaké ‚služby‘ má stát poskytovat? Mají být tyto bezplatné? Jaké jsou kompetence politiků a úředníků? V čem nám mohou pomoci, ale i vytvářejí plnou naději, digitální technologie? [...] Soubor mezi osobní svobodou a způsobem vládnutí na straně jedné a vytvořenými strukturami a formou vlády na straně druhé nikdy nekončí.“ (POSPÍŠIL, Z. *Perspektivy člověka...* Praha: Epocha, 2021, s. 91-92 a 95).*

okrem iného znamená, že jedným zo zásadných bojov, ktoré sa v časoch dnešných kríz vedú, je boj o informácie (najmä internet je priestorom mnohých polemík, hoaxov a dezinformácií), pričom hroziacim výsledkom tohto boja je zákonné obmedzenie slobody slova v záujme „ochrany informácií“;⁴⁹⁸ (5) v dôsledku globálneho charakteru kríz silnejú tlaky na globálnu kooperáciu, a to nielen odbornú, ale aj politickú (čo vidno napríklad v súvislosti s ekologickou krízou); (6) krízy sú na základe všetkého vyššie uvedeného politicky zneužiteľné; (7) skúsenosť kríz nabáda k diskusii o aktuálnom a budúcom smerovaní sveta, a to vrátane otázky o vzťahu medzi kategóriami bezpečnosti a slobody (ľudských práv).

A teraz teologicky: Ak vychádzame z eschatológie založenej na očakávaní dramatického vyvrcholenia záveru ľudských dejín (aké zodpovedá reči apokalyptických biblických kníh Daniel a Zjavenie), potom vlastne počítame s tým, že na konci dôjde k určitej forme politicko-náboženského zjednotenia sveta, ktoré som už spomínal v stati 5.3.⁴⁹⁹ V textoch z knihy Zjavenie vystupuje v danom ohľade ako dôležitá historická entita a zároveň ako určitý prorocký symbol *Rímske impérium*.⁵⁰⁰ Poukázať možno i na skutočnosť, že sa tu objavuje meno *Babylon* (Zj 14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21), ktoré sa používalo ako židovsko-kresťanská prezývka mesta Rím,⁵⁰¹ a ktoré nás zároveň odkazuje na knihu Daniel (ako napokon aj mnoho iných obrazov Zjavenia, ktoré sú očividne prebraté z Daniela).⁵⁰²

⁴⁹⁸ Politicky je však, samozrejme, zneužiteľné aj zachovanie informačného chaosu. Ako uvádza Peter Pomerantsev: „Po studené válce se zdálo, že svoboda projevu na mnoha místech zvítězila. Ale co když mocní mohou využít ‚nadbytku informací‘, aby našli nové způsoby, jak vás umlčet, jak zvrátit svobodu projevu k rozdrčení nesouhlasu, a přitom si vždy ponechat dost anonymity, aby to mohli popřít?“ (POMERANTSEV, P. *Tohle není propaganda: Válka proti realitě*. Praha: Dokořán, 2020, s. 15).

⁴⁹⁹ Ak sme préteristami alebo idealistami a, povedzme, dramatický záver svetových dejín neočakávame, ostáva platiť nižšie načrtnutá téza o potrebe uznať požiadavku slobody slova ako esenciálnu z hľadiska záujmov kresťanskej misie (ktorej sa svojimi perzekúciami v prvom storočí ilustratívne snažilo zabrániť práve Rímske impérium), i keď táto téza je v takomto prípade asi oslabená vo vzťahu k problematike politickej korektnosti a nenávisťného prejavu, ktorú nižšie stručne rozoberám.

⁵⁰⁰ Na téze, že kniha Zjavenie Jána naráža na viacerých miestach na Rím, je medzi biblistami v zásade zhoda.

⁵⁰¹ Túto skutočnosť niektorí spájajú aj so zmienkou o Babylone v 1Pt 5,13 (pozri napríklad: FELDMEIERS, R. *The First Letter of Peter. A Commentary on the Greek Text*. Waco: Baylor University Press, 2008, s. 40-42).

⁵⁰² Ranko Stefanovic uvádza, že zmienka o páde „veľkého Babylona“, ktorá sa objavuje v Zj 14,8, „pripomína vychloubání krále Nebúkadnesara (Dan 4,30). Jeho vychloubání vyneslo nad touto mocností Boží soud. Babylon čekal pád.“ (STEFANOVIC, R. *Zjevení Janovo. Průvodce knihou Zjevení*. Praha: Advent-Orion, 2017, s. 179). Pozri tiež: WITHERINGTON III., B. *Revelation. The New Cambridge Bible Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 39.

Tu možno podotknúť, že Babylon a Rím sú dve veľké historické mocnosti, ktoré rámcujú politické dejiny sveta znázornené sochou z Nabuchodonozorovho sna v Dan 2, ktorej hlava je zlatá a nohy sú železné, respektíve chodidlá sú železno-hlienené (aj prsty na nohách predstavujúce eschatologické politické zjednotenie teda majú v sebe čosi z Ríma – obsahujú železo, t. j. kov, z ktorého sú zhotovené obe nohy od stehien po členky znázorňujúce práve Rímsku ríšu). Babylonská i Rímska ríša si dokázali podmaniť nábožensky a kultúrne rozmanité národy. Šlo o impériá s veľkým územím, ktoré si zakladali na princípe istej náboženskej tolerancie a v ktorých sa podporovala určitá kultúrno-náboženská výmena (synkretizmus).⁵⁰³ Každý smel vyznávať svoje náboženstvo, pokiaľ bol pri mimoriadnych štátnych udalostiach ochotný vzdať hold kultu ríše. Túto skutočnosť vidíme načrtnutú i v oboch apokalyptických knihách (Dan 3 a Zj 13). Ak sú Babylon a Rím určitými symbolmi poslednej (eschatologickej) svetovej mocnosti, potom na základe ich historických charakteristík možno poznamenať, že práve snahy o politickú korektnosť a zabránenie „nenávisťným prejavom“ sa do budúcnosti rysujú ako možný (vhodný) nástroj na podporu dosiahnutia takejto „jednoty v rozmanitosti“. Iné než nábožensky pluralitné zjednotenie sveta je totiž len ťažko predstaviteľné (napokon ani Babylonská a Rímska ríša by zrejme neboli pri inej stratégii také úspešné, hoci politickú korektnosť a boj proti nenávisťným prejavom v dnešnom zmysle slova nepoznali).

Možno teda očakávať vznik kultúrnej aj nábožensky rôznorodnej entity, ktorá bude čímsi ako prsty na nohách sochy z Dan 2, ktoré nedosahovali veľkú súdržnosť.⁵⁰⁴ A nie je ťažké predstaviť si, že integrácii takejto entity bude mať napomáhať práve „idea tolerancie“ spočívajúcej vo vyhýbaní sa priamej názorovej konfrontácii a zásadnejšiemu myšlienkovému vymedzovaniu sa jednotlivých sociálnych skupín voči sebe

⁵⁰³ Andrej Hajduk uvádza, že „v náboženskej otázke boli Rimania pomerne veľkorysí. Tým, že anektovovali ďalšie územia, zároveň preberali aj ich náboženstvá. V ríši bol polyteizmus a potom synkretizmus. Rímske božstvá boli zmiešané s gréckymi alebo až s božstvami z Orientu. Tak Zeus sa stal Jupiterom, frigyjská Kybele ako Veľká matka v Ríme. Z Perzie prenikol Mitrov kult. Rôzne náboženstvá boli povolené (religio licita). V tejto náboženskej slobode požadované však bolo zúčastniť sa na štátnom kulte. Kult cisára bol záväzný. Štátny kult tak zjednocoval celú rozsiahlu ríšu.“ (HAJDUK, A. *Všeobecné cirkevné dejiny: Od začiatku letníc po Lutherovu reformáciu*. Bratislava: Evanjelická bohoslovecká fakulta UK, 1998, s. 10). Vo vzťahu k Nabuchodonozorovej vláde v Babylone Joshua J. Mark uvádza, že Nabuchodonozor II. je v niektorých prameňoch „zobrazený ako veľký kráľ, ktorý nielen vrátil Babylonu jeho niekdajšiu slávu, ale premenil ho na mesto svetla. Za jeho vlády sa Babylon stal mestom, ktoré bolo nielen krásne na pohľad, ale ktoré bolo tiež umeleckým a intelektuálnym centrom. Za vlády Nabuchodonozora mali ženy rovnaké práva ako muži (i keď podľa súčasného štandardu ich postavenie nebolo úplne rovné), školy a chrámy boli bohaté a gramotnosť, matematika, prírodné vedy a remeselné zručnosti previtali spolu s toleranciou a záujmom o bohov iných vierovyznaní a o viery iných kultúr.“ (MARK, J. J. „Nebuchadnezzar II“, in *Ancient History Encyclopedia* [online]; vlastný preklad).

⁵⁰⁴ Ako už som uviedol v jednej z poznámok pod čiarou v stati 5.3, k istej stabilizácii a „harmónii“ sa zrejme danému systému napokon podarí dospieť. Pôjde však len o ilúziu (1Tes 5,3).

navzájom (či už národov, náboženských smerov a pod.).⁵⁰⁵ Dôsledkom snahy o túto jednotu teda bude aj tlak na umlčanie osobného presvedčenia a tiež tlak na určitú „aktívnu“ podporu tohto systému, ktorá sa bude všeobecne očakávať (a to, v duchu biblických predikcií, i v náboženskej rovine).

Z tejto perspektívy prichádzame k predstave dvojakeho záverečného obmedzenia slobody svedomia a slobody slova Kristovho nasledovníka: K predstave zákonmi a spoločenským tlakom uloženému⁵⁰⁶ (1) príkazu konať to, čo sa kresťanovmu svedomiu prieči; t. j. „pokloniť sa obrazu šelmy“ (Zj 13), nech už to znamená čokoľvek, a (2) k zákazu konať to, čo kresťanovo svedomie vyžaduje; t. j. slúžiť svojmu Stvoriteľovi podľa Jeho požiadaviek a hlásať evanjelium v plnom rozsahu, ako Bohom zverenú úlohu (pričom práve táto činnosť bude vnímaná ako politicky nekorektná alebo priam nenávisťná).⁵⁰⁷

⁵⁰⁵ Tieto relativizujúce tendencie sú napokon už dnes typické pre kultúru postmoderného liberalizmu, ktorý je občas „korektný“, takpovediac, „za každú cenu“. V danej súvislosti je, domnievam sa, ilustratívnou napríklad diskusia medzi známym mesiánskym rabinom Michaelom Brownom a liberálnym reformným rabinom Jonathanom Romainom o Ježišovom mesiášstve, v ktorej Romain konštantne odmieta vyvracať Brownove argumenty, pretože mu, ako zdôrazňuje, záleží na vzájomnom rešpekte, a debunkovanie oponenta by podľa neho bolo nezdvorilé. Robí tak napriek tomu, že ho Brown i moderátor opakovane vyzývajú, aby sa nebál oponovať, pretože to je účel debaty. (Pozri: „Rabbi Jonathan Romain vs Michael Brown • Was Jesus the Jewish Messiah?“ [online]).

⁵⁰⁶ Ratzinger príhodne uvádza, že s ohľadom na úlohu štátu „treba vždy brať do úvahy aj dva paralelné biblické texty, ktoré si len zdanlivo protirečia, no ktoré spolu v podstate súvisia: 13. kapitola Listu Rimanom a 13. kapitola knihy Zjavenia. List Rimanom opisuje štát v jeho usporiadanej forme, štát, ktorý sa stará o to, čo spadá do jeho kompetencií, a nenárokujú si považovať sa za zdroj pravdy a práva. Pavol má na mysli štát ako povereného správcu širšieho komplexného poriadku, ktorý vo svojej podstate umožňuje človeku tak jeho individuálnu existenciu, ako aj život v spoločensťve. Vo vzťahu k takémuto štátu treba zachovať poslušnosť. Poslušnosť zákonom a orgánom, ktoré sú opravdivými formami práva, nie je prekážkou slobode, ale jej podmienkou. Na druhej strane tajomné zjavenie Apokalypsy poukazuje na štát, ktorý si nárokuje správať sa ako Boh a vymáha si právo, že od neho závisí, čo je legitímne, a tak musí mať aj hodnotu pravdy. Takýto štát ničí človeka. Popiera jeho vlastnú podstatu a preto si nemôže nárokovať žiadnu poslušnosť.“ (RATZINGER, J. *Chváloreč na svedomie*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2010, s. 58-59). V súvislosti so spoločenským tlakom možno zmieniť aj Marxovu analýzu štrukturálnej moci, ohľadom ktorej katolícka autorka Janne Haaland Matlary uvádza: „Štrukturálna moc spočíva na spoločenských danostiach – každý vie, kto je mocný, a už vopred sa podľa toho zariadi. Ak novinári nepíšu o niektorých témach, podriaďujú sa istej samokontrolle, lebo im niekto z tejto spoločnosti dal na vedomie, že ak to neurobia, ponесú následky.“ (HAALAND MATLARY, J. *Ľudské práva ohrozené mocou a relativizmom*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007, s. 82).

⁵⁰⁷ Útok na slobodu svedomia a slova je naznačený aj v Ježišových eschatologických predpovediach v Mt 10,18 a Lk 12,11 (hoci tieto výroky sa nepochybne vzťahovali na prenasledovanie cirkvi v prvom storočí, ich nadčasový a zvlášť eschatologický charakter nemožno poprieť; a to aj vzhľadom na bezprostredný kontext daných textov).

Je vhodné všimnúť si, že hlásanie „večného evanjelia“ je v zmysle Zj 14,6-10 spojené s tromi výzvami, z ktorých každá je vlastne značne nekonformná s prostredím, do ktorého zaznieva. Obsahom tejto „eschatologickej evanjelizácie“ je (1) výzva uctievať jediného pravého Boha, Stvoriteľa,⁵⁰⁸ (2) výzva vyjsť z Babylona, čiže z morálneho a náboženského zmätku a synkretizmu (čo prakticky znamená i potrebu vymedziť sa voči bludu),⁵⁰⁹ a (3) výzva neklaňať sa šelme a nepriať na svoje čelo či ruku jej znamenie (ani identifikácia eschatologickej „šelmy“ a jej „znamenia“, nech už ide o čokoľvek, a varovanie pred nimi, teda nie sú z hlásania evanjelia vyňaté, naopak, sú jeho súčasťou).

Aplikované na rovinu ľudských práv: Sloboda svedomia a sloboda slova si v danom teologickom kontexte už dnes vyžadujú poskytnutie priestoru prezentovať i nepopulárne, pre niekoho trebárs „politicky nekorektné“ (prípadne nejako inak nekorektné) alebo „urážajúce“ posolstvo. Prakticky to znamená, že takáto sloboda musí byť jednotlivcom i skupinám garantovaná bez ohľadu na to, či a ako veľmi sa daný vykladač alebo teologický prúd či náboženské spoločenstvo, ktorého je súčasťou, vo svojom chápaní (presvedčení) myli, pokiaľ tieto názory iba prezentuje a nijako nevyucuje, ani nevyzýva k násiliu alebo násilie nepodnecuje. V tomto konkrétnom ohľade treba dať za pravdu klasickým liberálom (Locke, Mill), ktorí prízvukujú, že boj slovom je principiálne odlišný od fyzického boja a že musí mať v spoločnosti svoj zásadný priestor (napokon, sloboda slova je jedným z kľúčových prvkov občianskej spoločnosti, ktorý treba podporovať práve v mene tolerancie). Je pravda, že „*len pochopenie a láskavé prijatie našich odlišností aj na poli viery môže viesť k mieru vo svete.*“⁵¹⁰ Avšak láskavé prijatie neznamená, že o odlišnostiach nemožno kriticky diskutovať. Naopak, kvalita a sila skutočnej tolerancie sa prejaví práve na pozadí možnosti neskrývať zásadný nesúhlas.⁵¹¹

⁵⁰⁸ Skutočnosť, že prví kresťania vyznávali potrebu uctievať výlučne Hospodina a vzývať meno Pána Ježiša Krista, dráždila už v časoch historickej Rímskej ríše (k tomu pozri napríklad: PERES, I. Jánova apokalypsa ako spomienky na prežitú utrpenie. In *Testimonium fidei*, 2015 (roč. 3), č. 1, s. 28-29 [online]).

⁵⁰⁹ Všimnime si, že v Zj 14,8 sa okrem toho hovorí o „páde veľkého Babylona“. V hlásaní takéhoto posolstva je teda prítomná spoločensky a politicky „nevhodná“ kritika systému, ktorý je, okrem iného, „tolerantný“ (podobne ako Nabuchodonozor, podporuje vzájomné náboženské „obohacovanie“, čo je však v skutočnosti len náboženský chaos a synkretizmus), ako systému Bohom odsúdeného na zánik.

⁵¹⁰ CAPANDOVÁ, P. Historickoprávny vývoj ECAV na Slovensku a vzťah k štátnej moci od reformácie do vydania rezolúcií Karola III. In *Acta Facultatis Iuridicae Universitatis Comenianae*, 2008 (roč. 26), s. 7.

⁵¹¹ A možno k tomu snáď pridať aj vyjadrenie W. Hubera, že „*svoboda názoru predpokladá fungujúci verejnosť. To měl namysli už Immanuel Kant, když upozorňoval na to, že taková vnější moc, která lidi obírá o svobodu veřejně sdělovat myšlenky, jim bere také svobodu myšlení. Vždyť možnost sdělovat si navzájem své myšlenky je nezbytnou podmínkou toho, abychom mohli kriticky*

To znamená, že snaha o zdôrazňovanie kresťanskej výlučnosti spolu s kritikou bludu (či už bludu sekulárnych ideológií, iných náboženstiev alebo i niektorých vieroučných bludov v rámci samotného rozmanitého kresťanstva), ktorá nie je spojená s násilím ani výzvami k násiliu (ani nepramení z nenávisti k druhým ľuďom, ale zo záujmu o pravdu a jej hlásanie), má byť umožnená.⁵¹² Nemá byť označená za právne neprípustný *nenávisťný prejav* a na základe toho postihovaná cenzúrou, resp. prostriedkami trestného práva.⁵¹³ Napokon, z eschatologickej perspektívy to bude práve tá negatívna strana, kto bude obmedzovať ľudské práva, a to predovšetkým slobodu svedomia a slobodu slova.⁵¹⁴ Najznámejší je síce zrejme obraz zákazu kúpy a predaja pre každého, kto odmietne prijať „znamenie šelmy“ (Zj 13,17). Kniha Zjavenie však ukazuje aj na porušenie iných než majetkových práv. V Zj 13,15 sa napríklad hovorí o porušovaní najzákladnejšieho ľudského práva – práva na život, ako aj o porušovaní práva

ověřovat správnost těchto myšlenek [...].“ (HUBER, W. Etika: Základní otázky života. Praha: Vyšehrad, 2016, s. 100).

⁵¹² A v rámci toho by mala byť tolerovaná napríklad aj autentická vykladačská snaha o identifikáciu „antikristovského systému“, resp. „antikristovských systémov“ a teologické vymedzenie sa voči nim (či už má ísť o nejakú konkrétnu politickú ideológiu, náboženskú inštitúciu alebo čokoľvek iné).

⁵¹³ Ide totiž o nenásilný čin z presvedčenia, ku ktorému dotyčných vedie ich vedomie zodpovednosti pred Bohom (zodpovednosti nemlčať), pričom možno pripomenúť, že i mylne informované svedomie zaväzuje (ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon, 1994, s. 97-98).

⁵¹⁴ Aj podľa 2Tes 2,4 má byť antikristovský systém namierený proti slobode svedomia (a implicitne i prejavu), keďže má byť spojený s náboženským uctievaním, čo nás opäť upomína na predobrazné rysy starovekého Babylona a Ríma, ktoré popri zachovaní náboženskej plurality vyžadovali uznanie oficiálneho kultu, teda vyznačovali sa niektorými teokratickými charakteristikami. Voči snahám presadzovať božské právo svetskou mocou teda možno popri už zmienených teóriách (Luther, Williams, Jones, Bonhoeffer) dôvodiť i eschatologicky: Presadzovanie povinného uctievania má byť agendou antikrista, nech už je ním ktokoľvek alebo čokoľvek. V týchto súvislostiach možno osobitne poukázať na už spomínanú koncepciu A. T. Jonesa, ktorá vychádza z Williamsovej tézy, že štát nesmie vynucovať poslušnosť príkazaniam z prvej tabule Dekalógu a toto východisko podopiera dvomi dôležitými argumentmi – (1) jedinou biblicky legitímnou teokraciou bol staroveký Izrael a ďalšia bude ustanovená Kristom až po parúzii, nie medzi tým; (2) aj Pavol po kľúčovej pasáži v Rim 13 pokračuje apelom na dobré medziludské vzťahy a uzatvára ju príkazaním lásky k blížnemu, ktorá je zhrnutím len druhej tabule Dekalógu, nie celého Dekalógu; podľa Jonesa to znamená, že vlády smú vstupovať len do medziludských vzťahov, nie do vzťahov medzi človekom a Bohom. (Pozri: JONES, A. T. *Cirkev a štát*. Košice: Sion plus, 2009, s. 28-30 a 42-44). Tento prístup je vlastne opakom takej interpretácie doktríny *dvoch mečov*, akú nachádzame v niektorých stredovekých dokumentoch, ktoré odvodzujú oba meče od moci cirkvi. Príkladom môže byť tzv. *Švábske zrkadlo* z konca 13. storočia, kde sa uvádza: „Pretože Boh je nazývaný kniežatom mieru, keď vstúpil na nebesia, zanechal tu na zemi dva meče na ochranu kresťanstva; oba zanechal náš Pán svätému Petrovi. Jeden je duchovného súdu, druhý svetského súdu. Meč svetského súdu prepožičal pápež cisárovi, duchovný bol určený pápežovi, aby ním súdil.“ (BEŇA, J. *Pramene k dejinám práva: Stredovek*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2007, s. 315).

na slobodu svedomia, a to v spojitosti s odmietnutím Bohu verných konať proti svojmu presvedčeniu a pokloniť sa „obrazu šelmy“. Z toho možno (*argumentum a fortiori*), pochopiteľne, odvodiť aj očakávanie práve rozoberaného obmedzovania slobody slova.

Tým sa vlastne, napokon, dostávame k ďalšiemu rámcovému teologickému zdôvodneniu ľudských práv (čiže zdôvodneniu ľudských práv ako takých). Popri antropologickom a soteriologickom zdôvodnení, ktoré som predostrel na začiatku (teda popri zdôvodnení ľudských práv z pojmu *imago Dei* a z idey *univerzálneho vykúpenia* a s nimi spojenej idey ľudskej dôstojnosti), možno uvažovať aj o osobitnom *eschatologickom* zdôvodnení. V zmysle tohto zdôvodnenia sa ľudské práva profilujú ako cenná idea práve z perspektívy konca ľudských dejín, počas ktorého sa vystupňuje boj medzi Dobrom a Zlom. Skutočnosť, že ľudské práva budú v závere Božiemu ľudu upierané mocnosťami, ktoré bojujú proti Kristovi a Jeho hodnotám, ukazuje, že ľudské práva sú dôležité.⁵¹⁵ Majú teda význam jednak z hľadiska úcty k človeku ako Kristom vykúpenému *imago Dei* a jednak tiež z hľadiska praktickej potreby hlásania evanjelia a šírenia Božích hodnôt vo svete, ktorý o nich potrebuje počuť (napokon, už dnes sú prekážkou takéhoto hlásania práve nedemokratické a totalitné režimy, ktoré nerešpektujú ľudské práva, či už to robia oficiálne alebo neoficiálne).⁵¹⁶

⁵¹⁵ Eschatologické zdôvodnenie ľudských práv možno chápať buď ako *noetické* alebo ako *pragmatické*. Noetická rovina tohto zdôvodnenia vyjadruje akési „odhalenie“ hodnôt – už spomínaná skutočnosť, že ľudské práva sú/budú porušované tými, čo bojujú proti Bohu, naznačuje, že ľudské práva patria medzi hodnoty Božieho kráľovstva, ktoré sa „vlamuje“ do tohto sveta (teda, že sú istým odrazom nebeskej spravodlivosti, ktorá dáva priestor individuálnej slobode vychádzajúcej z Bohom danej dôstojnosti človeka). Pragmatická rovina eschatologického zdôvodnenia ľudských práv znamená, že bez ohľadu na to, či je vôbec idea ľudských práv vo svojej podstate teologicky a/alebo filozoficky presvedčivo zdôvodniteľná (teda či nejde len o akýsi konštrukt), ju treba z daného hľadiska akceptovať ako užitočný koncept, ktorý je spôsobilý slúžiť hodnotám určeným zorným uhlom *eschatonu* (konca dejín) – práve na konci (ale, samozrejme, nielen na konci) sa totiž ukazuje *praktická* hodnota idey ľudských práv a jej spôsobilosť slúžiť dobru.

⁵¹⁶ „V nedemokratických štátoch nachádzame namiesto práva rozmanité formy bezprávia. Bezprávie je charakteristickou črtou nedemokratického štátneho a politického režimu. Bezprávie je stav, ktorý vzniká a pretrváva s ďalekosiahlymi demoralizačnými účinkami na spoločnosť a jednotlivcov jednak pri trvalom a hrubom porušovaní a nezohľadňovaní ústavy a zákonov predstaviteľmi moci, ktoré deklarujú ľudské práva formálne, a jednak pri rozpore právneho systému určitého štátu s ľudskými právami a ich medzinárodným štandardom.“ (PRUSÁK, J. *Teória práva*. Žilina: Absynt (Kalligram), 2023, s. 349). Krajnou podobou nedemokratického štátu je totalitný štát. „Totalitarizmus znamená zrušenie hranice medzi štátom a spoločnosťou, človekom a občanom, právom a povinnosťou, verejným a súkromným životom, pravdou a lžou. Totalitarizmus je uväznením celej spoločnosti v rámci štátu, všeprenikajúce politické ovládnutie všetkého aj mimopolitického života človeka.“ (Tamtiež, s. 110). Porušovaním fundamentálnych morálnych imperatívov a nenáležitým vyzdvihovaním vlastnej suverenity sa totalitný štát vlastne hrá na boha. Je akousi strašnou aktualizáciou paralely, ktorú kedysi medzi teológiou a štátovedou

Zhrniem, k čomu som v tejto stati dospel: Sloboda svedomia a sloboda slova sú z kresťanského hľadiska esenciálne dôležité. Preto je z danej perspektívy potrebné bojovať o čo najlepšiu ochranu týchto slobôd. Poukazy na ich starozmluvné limity dnes vo svetle Novej zmluvy a rozumnej systematickej teológie neobstoja. Ich obmedzovanie v mene náboženstva teda nemožno teologicky obhajovať. Problémom sú i sekulárne agresívne ideológie (a logicky aj ich prípadná budúca syntéza s nejakými náboženskými ideológiami). Prílišné bazírovanie na politickej korektnosti a rozširovanie pojmu nenávistného prejavu predstavuje ohrozenie slobody slova a čiastočne tiež slobody svedomia. Aj z hľadiska eschatologických súvislostí ich treba vnímať s potrebnou kritičnosťou, keďže práve v eschatologickej rovine sa rysujú ako „vhodný“ nástroj obmedzovania hlásania evanjelia. I z tohto dôvodu je dnes úlohou kresťanskej teológie apelovať na zdržanlivosť v presadzovaní idey politickej korektnosti a širokých interpretácií pojmu nenávistného prejavu.

načrtol Carl Schmitt, ktorý tvrdil, že idea moderného štátu 19. a 20. storočia je vlastne prebratá z teológie a je čímisi ako sekularizovanou ideou boha (SCHMITT, C. *Politická teologie*. Praha: OIKOYMENH, 2012, s. 9 a n.). Historické či aktuálne príklady takýchto štátov netreba osobitne zmieňovať. Hodno podotknúť, že ani postmoderný štát 21. storočia nie je uchránený od rizika totalitného zvrhnutia sa, hoci existuje v zásadne odlišných podmienkach relativizmu, decentralizácie, vplyvov nadnárodného kapitálu, multikulturalizmu atď. (k pojmu postmoderného právneho štátu pozri napríklad: JENČÍK, J. Postmoderný koncept právneho štátu. In FRAŇO, P. et al. (eds.). *Loquere II*. Trnava: FF UCMB, 2018, s. 68-74).

TRETIA ČASŤ
Rámcová diskusia

7

O MIESTE TEOLÓGIE V ĽUDSKOPRÁVNOM DISKURZE

Keď sa pýtame na miesto teológie v ľudskoprávnom diskurze, môžeme mať na mysli tri rôzne veci: (1) buď sa pýtame na užitočnosť teológie ako *vednej disciplíny* (v zmysle súčasných štandardov *vedy*) pre diskusiu o ľudských právach, (2) alebo o teológii uvažujeme ako o *súbore náboženských doktrín* a s ohľadom na súčasnosť či blízku budúcnosť sa pýtame *deskriptívne* – t. j. aký vplyv majú, či budú mať, teologické náuky na ľudskoprávny diskurz, (3) alebo sa pýtame *preskriptívne* – t. j. aký priestor by teológia ako *súbor náboženských doktrín* v tomto diskurze *mala mať*. V nasledovných riadkoch sa zastavím pri každej z týchto otázok, pričom pri prvých dvoch tak spravím len v stručnosti, a pri poslednej obšírnejšie (keďže táto vyjadruje zmysel, kvôli ktorému sa na miesto teológie v ľudskoprávnom diskurze v tejto stati v skutočnosti pýtam).

7.1 „Vedecká“ rovina

V súvislosti s teológiou ako vedou (v zmysle súčasného chápania pojmu vedy, aké sa ujalo vo filozofii vedy, resp. v akademickom prostredí) možno uvažovať o užitočnosti teológie pre ľudskoprávny diskurz v kontexte jej prínosu pre poznanie človeka (z tohto hľadiska ide vlastne o prepojenosť teológie s inými humanitnými vedami, ktoré skúmajú vývoj spoločnosti a ľudského myslenia). Historické a antropologické súvislosti patria medzi relevantné materiálne pramene vedeckých diskusií o ľudských právach. Z perspektívy teológie ako vedy sú v tomto zmysle významné najmä také analýzy biblických textov, ktoré prispievajú k poznaniu vývoja (sociálno-)etického myslenia v jednotlivých dobách (môže ísť napríklad o otázky nazerania starovekého človeka na ľudskú slobodu či na povinnosti, ktorých plnenie od jednotlivca spoločnosť v rôznych obdobiach vyžaduje, na úctu k životu, na akceptované formy trestania, na vnímanie cudzincov, na cnosti a i.). Tieto analýzy môžu byť užitočné pri hlbšom skúmaní historickej a socio-kultúrnej determinovanosti človeka, a môžu byť tiež nápomocné pri hľadaní pomyselného nadčasového (univerzálneho) jadra morálky.⁵¹⁷ Priestor v tejto oblasti teológia ako veda určite ešte stále má, hoci sa zdá, že sa postupne zužuje, keďže tu už bolo mnohé prebádané a povedané.

⁵¹⁷ V Biblii možno skúmať napríklad meniace sa postavenie žien ako kultúrne a historicky podmienené, a možno tu skúmať napríklad nadčasový charakter princípu *neminem laedere*, respektíve *alterum non laedere* (neškodiť druhému).

7.2 Deskriptívna rovina

Ak uvažujeme o aktuálnom či budúcom vplyve teologických doktrín na formovanie idey ľudských práv a jej pozitívnoprávnu úpravu, treba poznamenať, že 20. storočie bolo v západnom svete poznačené výraznou sekularizáciou. V právnych systémoch síce pretrvalo viacero inštitútov, ktoré majú náboženský pôvod (možno poukázať najmä na inštitút manželstva a na neprípustnosť bigamie a incestu, ktoré sú i trestnoprávne stíhateľné), no ich náboženské zdôvodnenie sa viac-menej vytratilo.

Významní filozofi a sociológovia Jürgen Habermas a Václav Bělohradský však už dlhší čas poukazujú na fenomén post-sekularizmu, ktorý sa podľa nich na západe postupne tlačí na povrch. Podotýkajú, že zvlášť obdobia kríz vedú k obrode náboženského myslenia a že v euro-americkom prostredí sme už niekoľko rokov (či dokonca desaťročí) svedkami otvárania otázky o identite západnej civilizácie, v dôsledku tzv. *identitárnej paniky* (Bělohradský). Obaja sú ateisti, no tvrdia, že práve náboženstvo je schopné ponúknuť v tejto situácii určitú odpoveď a integrovať spoločnosti svojimi hodnotami.⁵¹⁸

Tieto teórie sú v súlade so známou tézou Jordana Petersona, že spoločnosť je dlhodobo neschopná žiť bez nejakej formy metafyzického (náboženského) naratívu a že pre západný civilizačný okruh sú judeo-kresťanské hodnoty jednoducho identitotvorné, čo znamená, že ich opustením hrozí spoločnostiam rozklad.⁵¹⁹ Je teda možné, že v blízkej budúcnosti ešte teológia zohrá v ľudskoprávnej rétorike i politickej praxi svoju rolu prostredníctvom niektorých svojich hodnôt a doktrín. V súvislosti s aktuálnou ekologickou krízou a s tým spojenou otázkou kolektívnych ľudských práv (práv budúcich generácií), sa ako vhodný príklad prakticky využiteľnej teologickej doktríny ponúka učenie o ľudskom *správcovsťve* Zeme (ako protipól predstavy *vlastnenia* Zeme) a o potrebe rešpektu princípov stvoriteľského poriadku, ktoré možno vyvodit' najmä z Gn 1 a 2. Blízka budúcnosť ukáže, či a akú rolu táto doktrína, respektíve nejaká jej konkrétna interpretácia zohrá.⁵²⁰

⁵¹⁸ K tomu pozri napríklad: TURČAN, M. Vplyv judeo-kresťanskej tradície na štát a právo z pohľadu dneška. In *Acta Facultatis Iuridicae Universitatis Comenianae*, 2017 (roč. 36), č. 1, s. 147-158. Na isté desekularizačné tendencie v Európe poukázali už pred niekoľkými rokmi i českí autori zaoberajúci sa sociológiou náboženstva Zdeněk Nešpor a Dušan Lužný (pozri: NEŠPOR, Z. – LUŽNÝ, D. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007, s. 162 a n.).

⁵¹⁹ Pozri napríklad: „Jordan Peterson vs Susan Blackmore • Do we need God to make sense of life?“ [online].

⁵²⁰ Okrem toho možno v daných súvislostiach poukázať aj na koncept *spoločného dobra*, ktorý je typický pre katolícku etiku. Martin Píry v jednom zo svojich príspevkov, ktorý sa venuje téme životného prostredia ako verejného záujmu, dáva do súvisu práve pojmy verejného záujmu a spoločného dobra. Pojem spoločného dobra som už spomínal v stati 4.1 v súvislosti s etikou cností. Píry uvádza, že spoločné dobro ako filozofický koncept v sebe zahŕňa prvok verejného záujmu a tiež aspekt globálnosti, univerzálnosti (celosvetovej povahy). Odkazuje na myšlienky T.

Ak majú Habermas a Bělohradský pravdu, potom možno uvažovať aj o oživení relevancie náboženského chápania pojmu ľudskej dôstojnosti. Pojem ľudskej dôstojnosti dnes v západnom svete zažíva určitú krízu a jeho relevancia a zmysluplnosť je viacerými spochybňovaná.⁵²¹ Popri náboženskom zdôvodnení existujú aj iné alternatívy (pokusy), v zásade tu však príliš mnoho možností nemáme (navyše náboženské zdôvodnenie je spôsobilé aspoň čiastočne zblížiť západnú kultúru s islamskou, čo je v rámci globalizovaného multikultúrneho sveta úloha, ktorá zrejme ešte bude predmetom nemalých politických snáh).⁵²² Pravdepodobne stále najvýraznejšou nábožensky neutrálnou alternatívou je Kantovo filozofické zdôvodnenie ľudskej dôstojnosti (najlepšie zhrnuté vo *formule humanity* – t. j. neprístupovať k druhému ako k prostriedku, ale ako k cieľu), respektíve neskoršie variácie konceptu ľudskej dôstojnosti, ktoré nachádzame v kantovskej škole či v príbuzných smeroch.⁵²³ Zaujímavá je však argumentácia Antonia Peleho, ktorý tvrdí, že Kantova koncepcia je často preceňovaná a že Kantovi šlo viac o zdôvodnenie autoritatívnej povahy morálky, než

Akvinského, F. de Vitoriu, J. Maritaina (t. j. katolíckych teológov a filozofov), ako aj ďalších, ktorí formovali myslenie západnej civilizácie a ktorí vo svojich dielach kladú veľký dôraz na spoločné dobro ako na nutnú podmienku dobre usporiadanej spoločnosti. (PÍRY, M. Environment as a Public Interest. In GÓRECKI, R. (zost.). *Człowiek a środowisko*. Olsztyn: Wydawnictwo UWM, 2020, s. 93). Možno zrejme očakávať, že pojmy verejného záujmu a spoločného dobra budú v súvislosti s otázkami životného prostredia skloňované čoraz častejšie.

⁵²¹ Ján Šlosiar napríklad v tomto kontexte poukazuje na postmoderný relativizmus: „*Problém však nastáva vtedy, keď začneme skúmať ľudskú dôstojnosť v kontexte sociálneho prostredia a kultúry, v ktorej ľudia žijú. Z tohto hľadiska predstavitelia postmoderny odmietajú dôstojnosť ako antropologický znak ľudskosti. Pluralita kultúr vylučuje dôstojnosť človeka ako univerzálnu črtu. Jej všeobecná platnosť sa stráca v rozmanitosti kultúr, v ktorej sa otvára priestor na skúmanie špecifických znakov ľudskej dôstojnosti prináležiace konkrétnym kultúram. Tento problém sa v praxi prejavuje aj v tvorbe rôznych medzinárodných dokumentov.*“ (ŠLOSIAR, J. Kultúrny kontext ľudskej dôstojnosti. In SEDOVÁ, T. (ed.). *Od ideí k realite: Ľudské práva osôb so zdravotným postihnutím*. Bratislava: Veda, 2019, s. 89).

⁵²² „*Mezi světem tradičních náboženství a sekulárním světem Západu roste propast. Nejzřetelněji si ji patrně uvědomujeme tam, kde západní civilizace naráží na kulturu islámu. Jiným příkladem je debata o tom, zda Charta lidských práv vyjadřuje univerzálné závazné pojetí lidské důstojnosti, či zda je projevem ‚kulturního imperialismu‘ Západu. Jedním z paradoxů globalizace je skutečnost, že snaha o to, aby společnému světu nedominoval vliv žádného náboženství a náboženského společenství a ‚veřejný prostor‘ zůstal přísně sekulární, vede ve svých důsledcích k tomu, že se tato sekularita sama stává něčím posvátným. Vzniká jakési světové ‚civil religion‘, které může být zastánci tradičních náboženství chápáno jako náhražkové náboženství či proti-náboženství. Nebude-li jak na straně architektů globální společnosti (představitelů velkých nadnárodních ekonomických a politických korporací), tak na straně představitelů velkých světových náboženství dost vůle k dialogu, může zde dojít k mnoha konfliktům a nedorozuměním.*“ (ZOUBEK, V. *Lidská práva: Globalizace – bezpečnost*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007, s. 72).

⁵²³ K tomu pozri napríklad: SCHROEDER, D. How to define dignity and its place in human rights – a philosopher’s view [online].

o zdôvodnenie vlastnej (vnútornej) hodnoty ľudskej bytosti.⁵²⁴ Ak má pravdu, potom sa núka otázka, akú rolu teda v kantovstve pojem ľudskej dôstojnosti vlastne hrá a či je Kantovo zdôvodnenie rovnako konzistentné ako kresťanské teologické, respektíve nábožensko-filozofické zdôvodnenie (v rámci toho možno pripomenúť i problém duševne postihnutých ľudí, ktorí isté mentálne kapacity nemajú a ani nikdy mať nebudú, pričom Kant odvodzuje svoje chápanie morálky, a v rámci toho i chápanie ľudskej dôstojnosti, od racionality aktérov).⁵²⁵

S odvolaním sa na Doris Schroederovú, významnú súčasnú etičku zaoberajúcu sa otázkami ľudskej dôstojnosti, ďalší autori – José Monteiro a Rui Nunes – uvádzajú: „*Ako môže v sekulárnych spoločnostiach pojem dôstojnosti, pokiaľ nie je samoospravedlňujúci, zdôvodniť ľudské práva? Bez odvolania sa na náboženskú autoritu je ťažšie tvrdiť, že všetci ľudia majú inherentnú dôstojnosť, a teda ľudské práva. Sekulárnou alternatívou je kantovská predstava, ktorá je vzhľadom na svoj obmedzený rozsah [t. j. vzhľadom na neaplikovateľnosť na duševne chorých a pod. – pozn. autora] takisto nedostatočná. [...]. Jediným udržateľným záverom je, že okrem nedotknuteľnej dôstojnosti založenej na náboženskom základe, všetky ostatné chápania, vrátane ašpiračného, vylúčia niektorých ľudí. Sekulárne alternatívy, ktoré sa zaoberajú univerzalizáciou ľudských práv, sú diskutabilné, ak sú odôvodnené ľudskou dôstojnosťou; takéto odôvodnenie je riskantné.*“⁵²⁶ Monteiro a Nunes následne upozorňujú, že Schroederovej sekulárne riešenie spočíva v obrátení vzťahu ľudskej dôstojnosti a ľudských práv, pretože o ľudských právach existuje menej kontroverzií než o pojme ľudskej dôstojnosti. Autori následne prezentujú aj ďalšie riešenia, ktoré sú v jadre sekulárne, no uzatvárajú, že každé trpí určitým úskalím.⁵²⁷

Nech už je to akokoľvek, z perspektívy súčasného postmoderného pluralizmu možno zrejme najskôr počítať s akousi politickou „syntézou“ náboženských a sekulárnych zdôvodnení (či už kantovských alebo nejakých iných), pričom z hľadiska Bělohradského koncepcie identitárnej paniky ako aj z hľadiska Habermasových tvrdení o post-sekularizme by sa mala sekulárnym prostredím oslabená rola náboženstva (a teda zrejme aj náboženského zdôvodňovania) posilniť, čo znamená, že v rámci tejto

⁵²⁴ PELE, A. Kant on Human Dignity: A Critical Approach. In *Espaço Jurídico Journal of Law*, 2016 (roč. 17), č. 2, s. 493–512 [online].

⁵²⁵ S. Matheo Liao ponúka argument genetikou. Teda tvrdenie, že pre morálny status nie je rozhodujúca aktuálna dispozícia vyššími kognitívnymi schopnosťami, ale genetický potenciál mať ich, pričom tento potenciál máme vo svojom genóme, ako tvrdí, všetci (teda i tí z nás, ktorí tieto schopnosti reálne nemajú). Jeho argument kritizuje napríklad Rainer Ebert (pozri: EBERT, R. Are Humans More Equal Than Other Animals? An Evolutionary Argument Against Exclusively Human Dignity. In *Philosophia*, 2020 (roč. 48), č. 5, s. 1812 a n. [online]).

⁵²⁶ MONTEIRO, J. – NUNES, R. Concept of human dignity: controversies and possible solutions. In *Revista Bioética*, 2020 (roč. 28), č. 2 [online] (vlastný preklad).

⁵²⁷ Tamtiež.

pomyselnej „syntézy“ či koexistencie by mala hrať relatívne významnú rolu.⁵²⁸ Súčasnú alebo budúcu krízu ukážu, či tomu tak bude alebo nie.

7.3 Preskriptívna rovina

Preskriptívna podoba našej otázky sa pýta, aké miesto *by* teológia ako súbor náboženských náuk v diskusii o ľudských právach *mala mať*. V kapitole 6 som predznamenal svoj príklon k Williamsovej téze o neprípustnosti právneho vynucovania poslušnosti voči prvej doske Desatora. Domnievam sa, že ide o dôležitý biblicky konformný princíp, ktorý môže byť súčasťou rozumnej politickej teórie a ktorý je v súlade s kľúčovými zásadami liberálnej demokracie.

Pri zaujatí tejto pozície pochopiteľne ostáva teologickou i filozofickou otázkou konkrétna podoba vynútiteľnosti morálnych noriem zodpovedajúcich druhej doske Desatora. Táto vynútiteľnosť je totiž vzhľadom na povahu druhej dosky ako všeobecne akceptovaného *legis naturalis* prípustná, respektíve priam žiaduca (s výnimkou posledného prikázania o závidi, ktoré sa týka vnútorného sveta človeka). Možno sa teda pýtať, aké konkrétne normy sa z prikázaní tejto dosky majú vyvodzovať a či ich zdôvodnenie môže mať v liberálnej demokracii, pokiaľ ju akceptujeme ako východiskovú, aj náboženský charakter, alebo musí byť prísne sekulárne. A bolo by vôbec *teologicky* legitímne vyvodzovať dnes napríklad z prikázania o úcte k rodičom alebo o zákaze cudzoložstva trestnoprávny postih pre preklínačov otca a matky alebo pre cudzoložníkov a cudzoložnice, ako to robí Mojžišov zákon (Lv 20,9-10)? Odpoveď na túto otázku je vo svetle hodnôt Novej zmluvy negatívna. Nová zmluva totiž zdôrazňuje restoráciu (nápravu) namiesto represie, retribúcie (trestu, odplaty) a vzhľadom na opustenie teokratických východísk, vytvára kresťanovi, ktorý akýmkoľvek spôsobom participuje na politickom živote, principiálny priestor pre podporu zákonov svetského charakteru, ktoré nebudú závislé od mojžišovského práva. Alebo povedané inak: Kresťan nie je povolaný politicky presadzovať Mojžišov zákon.⁵²⁹

Preto je v poriadku, že napríklad rodinnoprávne delikty majú dnes súkromnoprávnu povahu (čo znamená, že štát do nich v zásade aktívne nevstupuje; niečo iné je, pochopiteľne, keď ide o domáce násilie, ktoré už zjavne spadá do oblasti trestného práva).⁵³⁰ Táto skutočnosť je vlastne dôsledkom prijatého rešpektu osobnej autonómie

⁵²⁸ Aj Tony Blair a John Kerry sa v debate o mieste náboženstva v liberálnej demokracii (konanej na Yale University ešte v roku 2011) zhodli, že náboženstvo je relevantnou súčasťou sveta a že s postupujúcou globalizáciou bude čoraz významnejšie, čo znamená, že pre politikov bude predstavovať veľkú výzvu. („Debating Religion’s Place in Liberal Democracy“ [online]).

⁵²⁹ Na túto skutočnosť vlastne vo svojej dobe poukazoval už Luther (WERNISCH, M. *Politické myslenie evropské reformace*. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 66-68).

⁵³⁰ Výnimkou sú, samozrejme, napríklad aj situácie, ktoré sa týkajú (akútnej) starostlivosti o maloletých, kde je určitá opatrovateľská úloha štátu principiálne namieste.

jednotlivca a uznania určitej šírky jeho súkromnej sféry (čo zahrňa i možnosť správať sa nemorálne). K takejto tolerancii nás dnes do istej miery vedie i naše chápanie idey ľudskej dôstojnosti, ktoré implikuje potrebu značnej limitácie štátneho paternalizmu.⁵³¹ Aj v zmysle už spomínaného princípu subsidiarity (ako i princípu sféry zvrchovanosti) platí, že riešenie rodinnoprávnych deliktov má byť ponechané na príslušných jednotlivcov (napríklad rodič smie svojho potomka, ktorý ho urazil, vydediť, podvedený manžel sa smie rozviesť a pod.).⁵³² Vďaka tomu má v tejto oblasti pomerne zásadný priestor tiež kresťanská hodnota odpustenia (rodič i manžel smú odpustiť a neuplatniť súkromnoprávnu sankciu).⁵³³ Možno teda zhrnúť, že z kresťanského hľadiska dnes rozhodne nemožno pomýšľať na podporu mojžišovského (ani nejakého obdobného) represívneho prístupu k porušeniu prikázaní Desatora o úcte k rodičom alebo o manželskej vernosti.

⁵³¹ „Z pojetí svobody jak ve smyslu rovnosti lidí, tak i ve smyslu niterné duchovní emancipace vyplývá význam, který je v křesťanství dán každé lidské individualitě a její osobní zodpovědnosti. V tomto duchovním konceptu je základ pojetí lidské bytosti jako bytosti svobodné, poznávající, aktivní, zodpovědné.“ (LEHMANOVÁ, Z. – ZEMANOVÁ, Š. Svoboda a práva člověka jako principy evropského kulturního paradigmatu. In PAVLÍČEK, V. – HOFMANNOVÁ, H. a kol. *Občanská a lidská práva v současné době*. Praha: Auditorium, 2014, s. 59).

⁵³² Z prikázania o úcte k rodičom možno vyvodit' i vyživovaciu povinnosť detí voči svojim rodičom, čiže pozitívne právo rodičov voči deťom na zaopatrenie v starobe, chudobe a pod. Takto je napokon dané prikázanie i v biblistike pomerne bežne interpretované. Napríklad John Durham uvádza, že „požiadavka úcty k vlastným rodičom, požiadavka adresovaná prednostne dospelým (pre ktorých je starostlivosť o rodičov ako aj starostlivosť o deti základnou zodpovednosťou), bola zjavne tak slabo zachovávaná, že ako k jedinej spomedzi prikázaní k nej bola pripojená odmena.“ (DURHAM, J. I. *Word Biblical Themes. Exodus*. Grand Rapids: Zondervan, 1990, s. 88; vlastný preklad). Durham tu naráža na skutočnosť, že ide o „prvé prikázanie s prislúbením – aby sa ti dobre vodilo a dlho si žil na zemi“ (Ef 6,2-3).

⁵³³ Odpustenie je dokonca v slovenskom práve explicitnou zákonnou podmienkou odstránenia tzv. *dedičskej nespôsobilosti*. Dedičská nespôsobilosť je dôsledkom závažnejšieho konania voči poručiťelovi, než aké zakladá možnosť vydedenia. Dedičská nespôsobilosť znamená, že dedič je *ex lege* vylúčený z účasti na dedičstve (nie je potrebné spisovať žiadnu listinu o vydedení, ako je to v prípade menej závažného konania voči poručiťelovi). Tento inštitút je u nás upravený v § 469 Občianskeho zákonníka, ktorý znie: „Nededí, kto sa dopustil úmyselného trestného činu proti poručiťelovi, jeho manželovi, deťom alebo rodičom alebo zavrhnutia hodného konania proti prejavu poručiťelovej poslednej vôle. Môže však dediť, ak mu poručiťel tento čin odpustil.“ Zákon teda explicitne uznáva hodnotu odpustenia, čím redukuje paternalizmus a podporuje restoráciu (obnovu narušených vzťahov). Dané ustanovenie v sebe v podstate skrýva čosi ako koncept evanjelia – tak ako je hriešnik vylúčený z podielu na večnom živote, no smie ho „zdediť“ na základe Božieho odpustenia v Kristovi (Lk 22,29; Heb 9; Ef 4,32), tak smie i dedič, ktorý sa závažným spôsobom previnil voči svojmu rodičovi, získať dedičstvo, pretože mu jeho rodič odpustil. Možno aj samotný Mojžišov zákon mal byť s ohľadom na delikty preklínania rodičov a cudzoložstva interpretovaný tak, že odpustenie zo strany rodiča alebo manžela spôsobí, že sa nebude musieť aplikovať príslušná trestná sankcia...

Pokiaľ však ide o imperatív *nezabiješ*, tento jednoznačne spadá do kategórie štátom represívne sankcionovateľných ustanovení, pričom možno podotknúť, že teologicky i filozoficky sa dá interpretovať pomerne široko. Ako uvádza Jiří Beneš, v biblickom prikázaní *nezabiješ* možno vidieť aj ekologický dosah.⁵³⁴ To znamená, že sa dá chápať ako požiadavka úcty k životu všeobecne – nielen ako požiadavka úcty k ľudskému životu, ale aj ako požiadavka úcty k životu iných živých tvorov.⁵³⁵ V tejto monografii som už však predznamenal, že takéto široké chápanie daného prikázania (ktoré je inak v zásade morálne opodstatnené) musí mať z kresťanskej perspektívy výrazné aplikačné limity. Kresťanstvo nie je džinizmus a v kapitole 4 som argumentoval, že z teologického hľadiska nie je adekvátne rozširovať ľudské práva na zvieratá, respektíve hovoriť o neinštrumentalizovateľnosti zvierat. Hoci vegánstvo alebo vegetariánstvo možno z morálneho i zdravotného hľadiska principiálne podporiť, nie je adekvátne dovádzať ho do myšlienky „zrovnoprávnenia“ zvierat s ľuďmi. Pravidlo, že v záujme záchranu života iných ľudí je neprípustná inštrumentalizácia jednotlivca, neplatí o zvieratách a, ako som už načrtol, prinajmenšom v záujme ochrany ľudského života a zdravia musí byť umožnená inštrumentalizácia zvieratá.

Otázkou však zatiaľ ostáva, či pri snahe o aplikáciu imperatívu *nezabiješ* vo verejnom živote vôbec možno argumentovať *teologicky*. Aktuálne je táto otázka naliehavá najmä v súvislosti s takými interpretáciami prikázania *nezabiješ*, ktoré nepripúšťajú umelé prerušenie tehotenstva a eutanáziu. Podobné sa možno pýtať v súvislosti so širšou interpretáciou prikázania *nezosmilníš*, ktoré možno z konzervatívneho hľadiska vzťahnúť aj na morálnu neprípustnosť homosexuálnych vzťahov,⁵³⁶ a teda možno ho v tomto zmysle pokladať za relevantné pre definičné vymedzenie pojmu manželstva.⁵³⁷ Ide o témy, ktorým som sa v druhej časti tejto monografie nevenoval, no ktorých sa krátko dotknem v nasledovných riadkoch, a to v teologickej i filozofickej rovine.

Z relatívne nedávnych prác vydaných v našom jazykovom prostredí sa otázke miesta náboženskej argumentácie vo verejnom (politickom) demokratickom priestore venuje monografia Mareka Neština *Podoby náboženskej argumentácie v liberálnej demokracii* (2017). Neština v danom diele poukazuje najmä na dôsledky Rawlsovej

⁵³⁴ BENEŠ, J. *Desítka: Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*. Praha: Návrat domů, 2008, s. 152.

⁵³⁵ Považujem, každopádne, za korektné uviesť, že Jiří Beneš sa v rámci svojej interpretácie daného prikázania výslovne nevyjadruje k otázke práv zvierat.

⁵³⁶ Zdá sa, že takýto výklad daného prikázania používa Pavol v 1Tim 1,10, kde ním vymenovaný zoznam hriechov zjavne zodpovedá porušeniu jednotlivých prikázaní Desatora v príslušnom poradí, pričom na mieste šiesteho (katolícke a luteránske počítanie), respektíve siedmeho (kalvínske počítanie) prikázania Pavol spomína *smilníkov a súložníkov s mužmi*.

⁵³⁷ Čiže manželstvo sa tu chápe ako zväzok medzi mužom a ženou, ktorý jediný sa vyznačuje legitímnym pohlavným životom (pričom táto legitimita je vyjadrená práve prikázaním *nescudzoložiť*, respektíve *nezosmilníš*).

konceptie verejného rozumu pre prijímanie svetskej legislatívy v nábožensky citlivých otázkach. Predmetná koncepcia predstavuje jednu z najvýznamnejších politických teórií, preto je určite hodná pozornosti. Predtým, než si Neština danú koncepciu bližšie všíma, stručne zhrňa súčasné diskusie o vzťahu náboženstva a verejnej politiky a konštatuje: „V aktuálnej debate o vzťahu náboženstva a verejnej politiky sa zohľadňujú nasledujúce tri predpoklady: (i) politická autorita štátu sa opiera o konsenzus ľudu; (ii) v dôsledku protestantskej reformácie je populácia v krajinách západnej Európy a severnej Ameriky nábožensky rôznorodá; (iii) nástup sekularizácie vedie k požiadavke, aby zdôvodnenie, resp. ospravedlnenie štátneho donútenia spočívalo na nenáboženských dôvodoch. Na základe bližšej charakteristiky týchto predpokladov niektorí autori usudzujú, že nevyhnutnou súčasťou liberálnych demokracií sú nasledujúce dva princípy: princíp štátnej neutrality voči náboženstvu (odluka štátu od cirkvi) a princíp sekulárnej povahy verejného zdôvodnenia (public reasoning) právneho predpisu.“⁵³⁸

Neština následne uvádza, že podľa druhého z uvedených princíпов platí, že „v nábožensky pluralitnej spoločnosti, akú tvoria dnešné liberálne demokracie, náboženské dôvody nepostačujú na to, aby ospravedlnili štátne donútenie, resp. zdôvodnili obsah právneho predpisu. Keďže jeho verejné zdôvodnenie si vyžaduje uviesť prijateľné sekulárne dôvody, vnáša sa tým asymetria medzi náboženské a sekulárne argumenty. Inými slovami, sekulárne argumenty, na rozdiel od náboženských, ospravedlňujú štátne donútenie. Hoci je toto obmedzenie na použitie náboženských dôvodov vo verejnej argumentácii zdôvodňované rôzne, charakterizujú ho nasledujúce tézy: 1. Ide predovšetkým o etické obmedzenie, nie právne, čiže nemusí byť uzákonené, resp. vymáhané pomocou štátnej moci. 2. Toto obmedzenie nehovorí nič o tom, že náboženské záväzky majú byť výhradne záležitosťou súkromnej sféry. Naopak, dovoľuje, aby náboženské úvahy hrali v politickej praxi vcelku významnú úlohu. Umožňuje, aby občania volili a verejne obhajovali nimi favorizované politické riešenia iba na základe náboženských dôvodov, pokiaľ sú presvedčení, že majú poruke aj nejaký prijateľný sekulárny dôvod. 3. Obsah sekulárnych dôvodov, na ktoré sa občania môžu odvolať v prípadoch zdôvodnenia podpory zákona, je explikovaný rôzne. V podstate možno konštatovať, že v ich najširšom vymedzení sa požaduje len to, aby boli ‚prijateľné‘. Mnohí autori sa bežne v tejto súvislosti odvolávajú na to, čo John Rawls rozumie pod súhrnnými učeniami, teda na platonizmus, kantianizmus, utilitarizmus atď. Sekulárne argumenty sa preto nemusia nevyhnutne odvolávať na neutrálny zdroj, tzn. na množinu politických princíпов, ktoré sa týkajú spravodlivosti a spoločného dobra, ktorú Rawls označuje ako ‚verejný rozum‘ (public reason.)“⁵³⁹

Ďalej si Neština už osobitne všíma Rawlsovu koncepciu verejného rozumu. Zdôvodňuje to skutočnosťou, že ide o jednu z filozoficky najprepracovanejších teórií

⁵³⁸ NEŠTINA, M. *Podoby náboženskej argumentácie v liberálnej demokracii*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2017, s. 64.

⁵³⁹ Tamtiež, s. 65.

obmedzenia náboženskej argumentácie vo verejnej sfére v súčasnosti, ako aj skutočnosťou, že ide o známu a vplyvnú koncepciu (čo, mimochodom, ilustruje aj na analýze u nás známeho rozhodnutia Ústavného súdu SR o interrupciách z roku 2007), o ktorej sa stále diskutuje a ktorá je kritizovaná z rôznych strán. Dôvodom významu tejto koncepcie je napokon i skutočnosť, že Rawlsovým cieľom je, aby bola jeho koncepcia v kontexte politického liberalizmu neutrálna, čo znamená, že kladie určité obmedzenia nielen na náboženské argumenty, ale aj na nenáboženské.⁵⁴⁰

Verejný rozum je nástroj rozsudzovania medzi legitímnymi a nelegitímnymi argumentmi v politickom diskurze. Tie argumenty, ktoré sú s ním v súlade, pripúšťa, tie, ktoré mu odporujú, odmieta. Má ísť o akýsi spoločný referenčný rámec diskutujúcich občanov, ktorí boli schopní zhodnúť sa na liberálno-demokratickom politickom usporiadaní, hoci vychádzajú z rôznych súhrnných učení. Treba podotknúť, že Rawls rozlišuje medzi *verejným rozumom* a *sekulárnym rozumom*, čo znamená, že sekulárny charakter zdôvodnenia určitého politického kroku nemusí postačovať pre jeho liberálno-demokratickú legitímnosť. Pokiaľ ide napríklad o otázku umelého prerušenia tehotenstva (ktorá je vzorovým príkladom nábožensky citlivej témy), Neština vysvetľuje, že z hľadiska idey verejného rozumu sú pri nej neprijateľné nielen náboženské pro-life argumenty, ale aj tie sekulárne. Vylúčený je napríklad aj známy sekulárny pro-life argument Dona Marquisa (tzv. *Future-Like-Ours Argument*),⁵⁴¹ hoci ide o logicky konzistentný a nábožensky neutrálny argument. Dôvodom nelegitímnosti tohto argumentu z hľadiska idey verejného rozumu má byť triviálna skutočnosť, že vedie k zákazu interrupcií, a teda k obmedzeniu práva ženy na súkromie. Rawlsovská logika teda vlastne principiálne vylučuje myšlienku všeobecného zákazu interrupcií, pretože je pri ňom rámcovo obmedzené jedno z ľudských práv (právo ženy rozhodovať o svojom tele).⁵⁴² „Rawlsovo obmedzenie je striktnejšie ako obmedzenie, ktoré

⁵⁴⁰ Tamtiež, s. 66.

⁵⁴¹ K tomuto argumentu pozri napríklad: NEŠTINA, M. Analýza ontologických a morálnych predpokladov sekulárneho konzervatívneho argumentu Dona Marquisa proti interrupciám v kontexte súčasných politických teórií. In *Testimonia theologica*, 2012 (roč. 6), č. 1, s. 161-181 [online].

⁵⁴² NEŠTINA, M. *Podoby náboženskej argumentácie v liberálnej demokracii*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2017, s. 112-115 a 163 a n. V prospech svojej argumentácie si Rawls pomáha aj pro-choice argumentmi známej americkej filozofky Judith J. Thomsonovej. Najznámejším Thomsonovej argumentom je jej myšlienkový experiment o geniálnom huslistovi, ktorý umiera: Predstavme si, že nás unesú a keď sa prebudíme, zistíme, že k nášmu telu je pripojený svetoznámy huslista, ktorý je v bezvedomí. My jediná máme taký druh krvi, aký potrebuje na prežitie. Sme si od neho odpojiť? Ak tak spravíme, huslista zomrie. Thomsonová tvrdí, že nikto nemá právo žiadať od nás, aby sme žili niekoľko mesiacov v spojení s huslistom. Analogicky teda nikto nesmie (znásilnenej) žene brániť ísť na potrat. (THOMSON, J. J. A Defense of Abortion. In *Philosophy & Public Affairs*, 1971 (roč. 1), č. 1, s. 47-66 [online]). Neština však podotýka, že Rawls vychádza predovšetkým z iného, neskoršieho, argumentu J. Thomsonovej, ktorý sa zakladá na tvrdení, že keďže sa nedá dokázať, či plod má alebo nemá právo na život, nemožno vykonávanie potratov zakazovať. Obmedzenie práva v mene tvrdenia, ktoré nie je nerozumné odmietnuť, považuje

ponúkajú autori, ktorí trvajú iba na sekulárnej povahe verejných diskusií. Ukázal som [...], že hoci možno proti Marquisovmu argumentu formulovať mnoho námietok, nemožno spochybníť jeho sekulárnu povahu. Je tiež zrejmé, že na základe tohto argumentu sa nedá odvodiť absolútny zákaz potratov a FLO argument umožňuje rovnako výskum embryonálnych kmeňových buniek. Už len z týchto dôvodov je neprijateľný pre mnohých veriacich, resp. väčšinu náboženských učení. V konečnom dôsledku tieto úvahy znamenajú, že Rawlsovým testom rozumnosti prejdú len tie argumenty, ktorú budú podporovať liberálne riešenia potratovej otázky v rámci legislatívnych úprav. Túto skutočnosť je potrebné zdôrazniť, pretože koncepcia verejného rozumu sa netýka priamo osobných rozhodnutí. Takéto rozhodnutia musíme podložiť skôr na základe súhrnných učení, nie z pohľadu politickej koncepcie spravodlivosti. Rozumné súhrnné učenia však musia obsahovať ako svoju súčasť aj liberálnu politickú koncepciu spravodlivosti, ktorá vedie v politicko-právnej oblasti k vzájomnému vyvažovaniu práv a slobôd.“⁵⁴³

Súhlasím s tým, že liberálna demokracia predstavuje najlepší známy východiskový pojem pre úvahy o politickom usporiadaní spoločnosti.⁵⁴⁴ Nič lepšie sme dosiaľ nevymysleli. A myslím si to aj ako teológ. Kresťanstvo totiž vnímam ako náboženstvo, ktoré sa nepresadzuje prostredníctvom politickej autority, ale ponecháva širokú slobodu rôznym poňatiam života. To znamená, že dnes vedie k podpore viac-menej sekulárneho charakteru štátu so širokými občianskymi právami jednotlivcov. Myslím

Thomsonová za nelegitímne. (NEŠTINA, M. *Podoby náboženskej argumentácie v liberálnej demokracii*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2017, s. 165).

⁵⁴³ Tamtiež, s. 166-167.

⁵⁴⁴ V súvislosti s pojmom liberálnej demokracie možno citovať Michaela J. Perryho, ktorý uvádza, že liberálna demokracia je „demokracia oddaná: po prvé, téze, že každá ľudská bytosť má vrodenu dostoynost, ktorá je nedotknuteľná, a po druhé, istým ľudským právam voči vláde – to jest voči zákonodarcom a iným predstaviteľom moci – ako je napríklad právo na slobodu náboženstva. Spojenie dvoch v našich časoch najširšie zastávaných ideálov politickej morálky – demokracie a ľudských práv – prináša tretí veľký ideál politickej morálky – liberálnu demokraciu. [...] Povedať, že demokracia je oddaná téze, že každá ľudská bytosť má vrodenu dostoynost, ktorá je nedotknuteľná, znamená, že v politickej kultúre danej demokracie je táto téza samozrejma. Povedať, že demokracia je oddaná ľudskému právu voči vláde, znamená, že v právnom systéme danej demokracie je toto právo zakotvené a chránené ako základné legálne právo. Presnejšie, demokracia je oddaná ľudskému právu voči vláde chápanému ako osobitný morálny nárok – morálny nárok týkajúci sa toho, čo vláda smie a čo nesmie ľudským bytostiam robiť, alebo toho, čo vláda musí pre ľudské bytosti spraviť, na základe predpokladu, že každá ľudská bytosť má vrodenu dostoynost, ktorá je nedotknuteľná – pokiaľ je v právnom systéme danej demokracie tento morálny nárok zakotvený a chránený ako základný legálny nárok.“ (PERRY, M. J. *The Political Morality of Liberal Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 10-11). Medzi dôležité znaky liberálnej demokracie možno menovite zaradiť aj odľuku štátu a cirkvi, deľbu a kontrolu moci, trhové hospodárstvo a z ľudských práv treba osobitne zmieniť slobodu slova; tieto napokon aj historicky umožnili zrod liberálnej demokracie (k tomu pozri napríklad: MEYER, M. *Liberal Democracy: Prosperity Through Freedom*. Cham: Springer, 2020, s. 3-8).

si však, že pri snahe o zodpovedanie nastolenej preskriptívnej otázky, t. j. aké zdôvodnenie určitého legislatívneho kroku *má byť* v liberálnej demokracii pokladané za prípustné, sa v skutočnosti nemožno celkom vyhnúť svetonázorovým východiskám odpovedajúcich. Táto otázka má totiž etickú povahu (implicitne predpokladá morálne kategórie *dobra a spravodlivosti*) a naše etické presvedčenia (či už individuálno-etické alebo sociálno-etické) sú s našimi svetonázormi nejakým spôsobom neodvratne previazané. Nemožno ich teda celkom izolovať. Domnievam sa preto, že hoci je idea náboženskej neutrality cenná a hoci je relevantná aj z hľadiska kresťanského rešpektu voči slobode blížneho, za určitých okolností by v liberálnej demokracii mala byť prípustná aj „čisto“ náboženská argumentácia. Takýmito okolnosťami sú, podľa môjho názoru, situácie ochrany esenciálnych (životných) záujmov tretieho voči konaniu druhého, ktorý tieto bytostné záujmy ohrozuje (najmä svojim aktívnym konaním) a ktorého práva by preto malo byť možné legislatívne obmedziť, hoci existencia týchto záujmov je (svetonázorovo) sporná.⁵⁴⁵ K slovu sa má preto dostať demokratická procedúra, do ktorej by mali, vzhľadom na fundamentálny a výnimočný charakter diskutovanej otázky, smieť otvorene vstúpiť aj naše svetonázorové východiská.

Spomenutú podmienku ochrany tretieho (ktorú možno teologicky zdôvodniť biblickou ideou zodpovednosti za blaho blížneho – napríklad Lv 19,18; Mk 12,31; Rim 13,9-10; prípadne tiež 1Kor 10,24), považujem za opodstatnenú z hľadiska hodnôt slobody i demokratizmu. Dochádza pri nej k rešpektovaniu väčšinového rozhodnutia aj požiadavky zákazu neprimeraného obmedzovania druhého. Svetonázorové zdôvodnenie sa totiž z tejto perspektívy nepripúšťa vo vzťahu k akémukoľvek rozhodnutiu, ale len vo vzťahu k určitému druhu rozhodnutia. Mám konkrétne na mysli také, ktorým sa ultimátne chráni ľudský život. Je zrejmé, že sa to týka problému interrupcií. Povedzme teda, že presvedčenie časti obyvateľstva o neprípustnosti umelého prerušenia tehotenstva sa zakladá predovšetkým na teologických dôvodoch. Interrupciu na základe toho vnímajú ako vážny zásah do práv inej ľudskej bytosti (nenarodeného), ktorý nemožno morálne ospravedlniť, pokiaľ nejde o ohrozenie života alebo zdravia ženy. Považujú preto za svoju morálnu povinnosť bojovať o legislatívne zabránenie interrupciám. Je presadzovanie takéhoto zákona (teda presadzovanie výrazného obmedzenia interrupcií na základe náboženských dôvodov) v rozpore s ideou liberálnej demokracie? Rawls vlastne apriórne predpokladá, že áno (a to aj pre prípad, že budú poskytnuté nenáboženské dôvody). Ja sa s ohľadom na vyššie uvedenú tézu, naopak, domnievam, že nutne nie. Priestor na vyjadrenie našich morálnych presvedčení, hoci aj vedú k obmedzeniu niektorého zo základných práv (práva ženy na súkromie), totiž nemusí byť pokladaný za ne-liberálno-demokratický, pokiaľ je snahou ochrana iného (závažnejšieho) v kolízii stojaceho práva, a to napriek skutočnosti, že existencia tohto práva (konkrétne práva plodu na život) je sporná. Ak z pomyselnej „neutrálnej“

⁵⁴⁵ Vzhľadom na záujmovú teóriu práv, z ktorej vychádzam, možno povedať, že pri ochrane esenciálnych záujmov tretieho ide vlastne o ochranu jeho *práv*. Nie všetky záujmy síce v tejto teórii generujú práva, no tie esenciálne (akým je práve záujem nebyť usmrtený) nesporne áno.

pozície nie je zrejmé, či kolidujúce právo skutočne existuje, a platí, že *ak* existuje, tak ide v zásade o závažnejšie právo, pretože sa týka fundamentálnej ochrany ľudskej bytosti, potom sa demokratická procedúra javí ako vhodné neutrálne riešenie. Napokon, čo iné môžu odporcovia interrupcií s ohľadom na vlastné morálne presvedčenie robiť, než snažiť sa interrupciám zabrániť demokratickou cestou (keďže v ich očiach neexistuje morálne relevantný rozdiel medzi interrupciou a infanticídou) a čo iné od nich možno spravodlivo žiadať? Argument typu: *If you don't like abortion, don't have one!*, ktorý dnes nosia niektorí zástancovia „možnosti voľby“ na tričkách, nepostačuje. Obhajca práv nenarodených totiž pokladá za potrebné chrániť všetky deti, nielen svoje vlastné.⁵⁴⁶ Tvrdenie, že vymedzenie morálneho a právneho statusu nenarodených *nesmie* byť zdôvodnené ťažiskovo svetonázorovo (nábožensky), je v napätí s predstavou pluralizmu ako priestoru pre komunikovanie a demokratické presadzovanie našich najhlbších morálnych presvedčení, a to prinajmenšom tých, ktoré sa týkajú ochrany iných, bezbranných – nenarodených (pričom dnes už sú na západe témou nielen skoré interrupcie, ale aj „dopôrodné“) a možno raz (keď sa otvorí téma „popôrodnej interrupcie“)⁵⁴⁷ i novorodencov. Samozrejme, pri inak principiálnom tolerovaní sa, čiže nevnučovani sa druhému.⁵⁴⁸ To, pochopiteľne, neznamená, že by si pomyselná náboženská väčšina smela odhlasovať čokoľvek (teda, že by malo dôjsť k akejsi „tyranii náboženskej väčšiny“). Legitímne je totiž, ako už som uviedol, len také náboženské zdôvodnenie obmedzenia slobody druhého, ktoré bráni jeho konaniu ohrozujúcemu životné záujmy tretieho (hoci morálny status tretieho je sporný, čo však vyrieši práve demokratické hlasovanie, ktorému sa každá zo strán s rešpektom podriadi).⁵⁴⁹ Neznamená to teda koniec liberálnej demokracie.

⁵⁴⁶ Domnievam sa však, že otázku, či a v akej miere je trestnoprávny postih ženy a lekára za vykonanie interrupcie optimálnym riešením, je vhodné ponechať aj z hľadiska pro-life pozície otvorenú.

⁵⁴⁷ Pozri: GIUBILINI, A. – MINERVA, F. After-birth abortion: why should the baby live? In: *Journal of Medical Ethics*, 2013 (roč. 39), č. 5, s. 263 [online].

⁵⁴⁸ Podotýkam, že rozhodne netvrdím, že interrupcie musia byť v liberálnej demokracii zakázané a že by štát, ktorý ich umožňuje, nebol liberálno-demokratickým štátom. Tvrdím len, že takúto kontroverznú otázku spojenú s hlbokými morálnymi presvedčeniami o vymedzení samotného subjektu ľudských práv jednoducho nemožno rozumne riešiť inak než demokratickou procedúrou, pričom v diskusii je v tomto prípade legitímna aj čisto náboženská argumentácia.

⁵⁴⁹ V danom prípade ide vlastne o otázku, či má ľudský život pred narodením *ľudskú dôstojnosť*. Teda, či zygóta, embryo alebo plod je osobou (keďže dôstojnosť som zadefinoval ako interpersonálnu kategóriu a ako vyjadrenie hodnoty osôb), respektíve či je relevantný jeho potenciál stať sa osobou, prípadne, či existuje čosi ako ľudská esencia, substancia. Z konzervatívneho kresťanského hľadiska možno v prospech kladnej odpovede na otázku dôstojnosti ľudského života pred narodením argumentovať buď filozoficky (tvrdením, že stanovenie ktoréhokolvek momentu vo vývine ako toho rozhodujúceho je vlastne arbitrárne) alebo teologicky (Božím záujmom o nenarodených a plánom s nimi; možno tu poukázať napr. na Ž 139,13-16). Vzhľadom na mnou proponovanú tézu, ktorá hovorí, že zákonné obmedzenie slobody druhého je v liberálnej demokracii prípustné vtedy, keď bráni takému jeho konaniu, ktoré smeruje proti esenciálnym záujmom

Z uvedeného je zrejme, že do rovnakej kategórie nepatrí problém (aktívnej) eutanázie. Znamená to, že vzhľadom na slobodné rozhodnutie tretieho (t. j. osoby, ktorá si eutanáziu želá) by sa v liberálnej demokracii nemalo v prospech zákazu eutanázie argumentovať čisto nábožensky (inak by vlastne dochádzalo k zmiešavaniu kategórií *hriechu* a *zločinu*, ktoré je v liberálnej demokracii dobré oddelovať). Vo verejnej diskusii tu možno za legitímne považovať praktické zdôvodnenia (napríklad poukaz na slabé záruky proti zneužitiu eutanázie) alebo nejaké filozofické argumenty, ktoré nie sú v jadre teologické.⁵⁵⁰ Legitímnosť náboženskej argumentácie proti eutanázii (čiže v prospech jej kriminalizácie) teda v kontexte liberálnej demokracie neobhajujem (tu totiž v zásade možno uplatniť tézu: *If you don't like euthanasia, don't have one!*). Teologicky vzaté, zodpovednosť pred Bohom nesú v konečnom dôsledku dotyční sami za seba.

Domnievam sa teda, že pri demokratickom presadení zásadného obmedzenia interrupcie nedochádza k porušeniu dôležitých princípov liberálnej demokracie (zvlášťne vyznieva skôr tvrdenie, že pro-life pozícia by mala byť apriórne vylúčená) a tvrdím, že v tomto prípade by malo byť umožnené dôvodiť aj esenciálne nábožensky (morálnym presvedčením, ktoré sa odvíja od teologického chápania hodnoty ľudského života). Princíp, ktorým je záchrana tretieho, je neutrálny (náboženskú povahu má „len“ vymedzenie tretieho, resp. rozpoznanie jeho práv). Napokon, izolovanie našich svetonázorových presvedčení pri takom fundamentálnom probléme, akým je otázka práva človeka na život, by bolo až príliš silené a umelé.

tretieho, možno povedať, že je tu vlastne sporná *existencia tretieho*, respektíve jeho existencia ako *subjektu* morálnych a právnych vzťahov. Argumentom proti čisto náboženskému zdôvodneniu morálnej a právnej subjektivity ľudského života pred narodením môže byť poukaz na zásadný rozdiel medzi západnými právnymi kultúrami (ukotvenými v liberálno-demokratických hodnotách) a niektorými nábožensko-tradičnými kultúrami (konkrétne napríklad tradičným africkým právom), kde ako špecifické subjekty práva figurujú „*okrem skupín (jednotlivcov) aj bohovia, duchovia a mŕtvi* [...]“ (FÁBRY, B. – KASINEC, R. – TURČAN, M. *Teória práva*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2019, s. 170). Namietateľ by teda mohol tvrdiť, že ak budeme v prostredí liberálnej demokracie pokladať za legitímnu náboženskú argumentáciu o uznaní subjektivity ľudského života pred narodením, potom principiálne otvárame dvere diskusiám o subjektivite anjelov či iných duchovných bytostí. Domnievam sa, že náboženské zdôvodnenie právnej subjektivity ľudského plodu nie je dostatočne analogické k náboženskému zdôvodneniu právnej subjektivity duchov či anjelov a že nemožno tvrdiť, že pripustenie náboženskej argumentácie o právach nenarodených je implicitným pripustením náboženskej argumentácie o právach duchovných bytostí a o pomyselnej ochrane nejakých ich nábožensky zdôvodnených záujmov. V prípade práv nenarodených sa totiž stále bavíme o kategórii *človeka* (teda o kategórii, ktorej existencia je empiricky zrejma, teda nesporná), pričom práve táto kategória je vo východiskovom móde súčasťou idey ľudských práv.

⁵⁵⁰ K diskusii o eutanázii pozri napríklad: TAN, S. H. The case against physician-assisted suicide and voluntary active euthanasia: A jurisprudential consideration. In *Singapore Academy of Law Journal*, 2017 (roč. 29), č. 2, s. 275-400 [online].

Druhou oblasťou, pri ktorej je, domnievam sa legitímne mimoriadne použiť aj ťažiskovo náboženskú argumentáciu, a v ktorej sa inak politicky nepresadzujúce sa kresťanstvo bude výnimočne politicky presadzovať, je oblasť diskusií o druhovom ohraňovaní ľudských práv. V súvislosti so snahou o aplikáciu prikázania *nezabiješ* na zvieratá (ako bytosti týmto prikázáním chránené rovnako ako ľudia), som ukázal, že teologicky treba odmietnuť Francioneho sekulárny apel na stotožňovanie hodnoty života zvieratá a života človeka, ktoré má vyplývať zo základného princípu neinštrumentalizácie (nespredmetiteľnosti) zvieratá. Ako už som uviedol, Francioneho argumentácia v podstate vedie k záveru, že tak, ako je dnes, napríklad v kontexte známej *trolley dilemma*, neprípustné sotiť jednu osobu pod rútiace sa teleso a tým ho zastaviť a zachrániť inú osobu (či viacerých ľudí), na ktorú (ktorých) sa teleso rúti, je rovnako neprípustné sotiť tam zvieratá. Ak má byť teda „záchranca“ za svoj čin potrestaný v prvom prípade, mal by byť, podľa francionovskej logiky, potrestaný aj v druhom. Z môjho záveru dosiahnutého v kapitole 4 však vyplýva opak – v druhom prípade by záchranca za svoj čin rozhodne nemal byť potrestaný, pretože konal v záujme záchrany bytosti obdarenej dôstojnosťou a na túto záchrany využil bytosť, ktorá dôstojnosť nemá. Francioneho nenáboženská argumentácia je vlastne v súlade s veľmi širokým chápaním imperatívu *nezabiješ* a usiluje sa o ochranu záujmov „tretieho“, podobne ako som argumentoval ja v súvislosti s otázkou interrupcie, zatiaľ čo moja argumentácia je náboženská (teologická) a tvrdí, že trestanie človeka za inštrumentalizáciu zvieratá na záchrany iného človeka je nespravodlivé (kvôli teologickému chápaniu pojmu ľudskej dôstojnosti). Je teda legitímne, aby sme v takomto prípade použili náboženskú argumentáciu.⁵⁵¹ Na prvý pohľad sa môže zdať, že vzhľadom na moju tézu, ktorá pri zdôvodnení limitov konania druhého pripúšťa náboženskú argumentáciu len v prípade snahy o ochranu životných záujmov tretieho, musí byť teraz odpoveď negatívna. Vec je však v skutočnosti zložitejšia. Obom nám totiž ide o ochranu záujmov tretieho – Francionemu ide o ochranu záujmov zvieratá, mne o ochranu

⁵⁵¹ Povedzme, že Rawlsova koncepcia teraz svedčí v prospech záverov sledovaných mojou argumentáciou, pretože, ako už som uviedol v stati 4.1, Rawls v rámci svojej teórie spravodlivosti nezohľadňuje záujmy zvierat (i keď je vhodné poukázať napríklad na príspevok Andreja Rozemberga, ktorý argumentuje, že ani v duchu rawlsovského kontraktualizmu v skutočnosti nemožno záujmy zvierat vylučovať: ROZEMBERG, A. Astronautka Astrid a jej úbohá mačka (niekoľko poznámok k teórii nepriamych záväzkov voči zvieratám). In *Filozofia*, 2013 (roč. 68), č. 4, s. 332-342). Keďže však Rawlsovu koncepciu sám hodnotím čiastočne kriticky, daná skutočnosť teraz nie je dôležitá. Filozoficky azda možno proti Francioneho nároku argumentovať poukazom na utilitaristické implikácie, ktoré jeho ťažiskové kritérium sentiencie (schopnosti cítiť bolesť) má, ak je vzaté do dôsledkov. Utilitarizmus pritom teoreticky umožňuje obetovanie jedného človeka v prospech druhého (respektíve v prospech viacerých ľudí). Francione i Regan sa samozrejme snažia argumentovať proti utilitarizmu, otázkou však ostáva, či sú v tejto svojej argumentácii úspešní. Okrem toho možno poukázať na skutočnosť, že Francioneho logika smeruje proti uznaniu legitímnosti živočíšneho boja v prírode. Popretie takejto legitímnosti však *de facto* upiera mäsožravým zvieratám právo na život (k tomu pozri: TURČAN, M. Zvierací welfarizmus alebo práva zvierat? In *ComenIUS*, 2020 (roč. 5), č. 2, s. 54-58 [online]).

záujmov človeka, kvôli ktorému je život zvieratá obetovaný. Na rozdiel od riešenia problému interrupcie tu nestoja v konflikte záujem na prežití a záujem na súkromí, ale dva záujmy na prežití (pričom jedna z toho prameniaca povinnosť je negatívna – *neusmrtiť*, druhá pozitívna – *zachrániť život*; a ja som už v tejto monografii argumentoval v prospech morálnej, a za istých okolností aj právnej, opodstatnenosti oboch druhov povinností).⁵⁵² Otázka (ne)inštrumentalizácie je otázkou dôstojnosti, respektíve otázkou, ako chápať vzťah antropocentrickej koncepcie ľudských práv a liberálnej demokracie. V mnou rozoberanom prípade obe strany súhlasia s tým, že človek disponuje dôstojnosťou a právami, a teda že ochrana jeho esenciálnych záujmov je dôležitá. Táto skutočnosť je nesporná. Spor sa vedie o to, či dôstojnosť a práva má aj zvieratá; teda, či je neinštrumentalizovateľné. Domnievam sa, že skutočnosť zásadného hodnotového sporu svedčí aj v tomto prípade v prospech legitímnosti diskusie a demokratického rozhodovania (hlasovania) o danej otázke (rovnako, ako je to v prípade interrupcií), a to práve preto, že ide o *človeka*, pričom demokratické rozhodnutie sa i teraz smie výnimočne zakladať na esenciálne náboženských dôvodoch.⁵⁵³ To opäť nepredstavuje riziko žiadnej pomyselnej „tyranie náboženskej väčšiny“, ktorá by si smela odhlasovať (takmer) čokoľvek. Výnimočnosť situácie tu súvisí s fundamentálnou povahou problému, o ktorom sa rozhoduje (problému subjektového ohraničenia ľudských práv). Hodno pritom podotknúť, že v prípade mnou vyjadrenej výnimky nedochádza k zavádzaniu žiadnej radikálnej novoty v mene náboženstva, ale naopak – ak sa použije náboženská argumentácia, tak v záujme podpory zachovania zaužívaného ľudskoprávneho stavu.

Pomyselná námietka, že ak umožníme náboženské zdôvodnenie pri *zúžení* ľudských práv vzhľadom k nejakému živočíšnemu druhu (menovite k človeku), potom musíme náboženské zdôvodnenie umožniť aj pri ich *rozšírení* na iný druh (zvieratá, rastliny), čím otvoríme dvere napríklad džinizmu, ktorý by mohol chcieť presadiť práva hmyzu, alebo nejakému animistickému smeru bojujúcemu napr. za práva stromov, môže byť zodpovedaná poukazom na esenciu liberálnej demokracie, ktorá spočíva v apriórnom dôraze na hodnotu *človeka*. Už John Locke, otec klasického liberalizmu, z myšlienok ktorého teórie liberálnej demokracie dodnes čerpajú, odkazuje pri vymedzení nositeľa práv (teda subjektu) na metafyzickú kategóriu *osoby* (ktorou zvieratá, pochopiteľne, nie sú a nemôžu byť), respektíve na inom mieste sa tiež

⁵⁵² V prípade ohrozenia života ženy nemôže byť v liberálnej demokracii vykonanie interrupcie zakázané, pretože vyplýva z práva na sebaobranu.

⁵⁵³ V tomto kontexte možno súhlasiť s Michaelom Sandelom, ktorý uvádza: „*Obamovo tvrdenie, že progresivisti by mali prijať širšiu a voči viere priateľskú podobu verejného rozumu, odráža zdravý politický inštinkt. Je tiež dobrou politickou filozofiou. Snaha oddeliť argumenty o spravodlivosti a právach od argumentov o dobrom živote je chybná z dvoch dôvodov: Po prvé, nie je vždy možné rozhodnúť otázky o spravodlivosti a právach bez vyriešenia podstatných morálnych otázok; a po druhé, aj vtedy, keď je to možné, to nemusí byť žiaduce.*“ (SANDEL, M. *Justice: What's the Right Thing to Do?* Londýn: Penguin Books, 2010, s. 251; vlastný preklad).

explicitne odvoláva na kategóriu *človeka* ako biologickej entity.⁵⁵⁴ Nemusi s tým, samozrejme, každý súhlasiť. No určite nie je *a priori* nerozumné tvrdiť, že antropocentrizmus je východiskovou pozíciou idey liberálnej demokracie. Naopak, je to celkom legitímna pozícia (prinajmenšom jedna z rozumne možných) a v realite ide o štandard, s ktorým sa až dosiaľ implicitne všeobecne počíta. Žiada sa teda, aby prípadné odmietnutie antropocentrizmu bolo náležité zdôvodnené. Tvrďím preto, že pri ponúkaní takéhoto zdôvodnenia by v rámci demokratickej diskusie mali byť prípustné napríklad sekulárne utilitaristické argumenty alebo deontologické argumenty zvieracieho abolicionizmu, aké ponúka trebárs už zmienený G. Francione. Namiesto však nebudú animistické, panteistické alebo iné náboženské argumenty.⁵⁵⁵ Obmedzovanie niekoho napríklad v nakladaní s vlastnými stromami založené na čisto náboženských dôvodoch (čiže nie na ekologických dôvodoch, ale spirituálnych), by teda bolo z tohto hľadiska už „za čiarou“ a nemohli by sme tvrdiť, že tu máme stále nejakú podobu demokracie západného typu zodpovedajúcu tomu, čo nazývame *liberálnou demokraciou*. Šlo by už o čosi iné. Naopak, umiernená antropocentrická argumentácia, hoci aj výnimočne náboženská (kresťanská), bude v tomto kontexte stále spadať do rozumne možného chápania pojmu liberálnej demokracie.

Zastávam teda názor, že o otázke rozšírenia ľudských práv na iný živočíšny druh možno z hľadiska idey liberálnej demokracie legitímne polemizovať aj esenciálne náboženským spôsobom, pokiaľ náboženská argumentácia nevedie do extrému a zásadne neodrezáva liberálnu demokraciu od jej hodnotových koreňov, medzi ktoré patrí elementárny dôraz na *ľudskú* slobodu (teda vlastne na [umiernený] antropocentrizmus).⁵⁵⁶ Tým však, ako už som načrtol, netvrdím, že existujúci štandard ľudských

⁵⁵⁴ NEŠTINA, M. *Podoby náboženskej argumentácie v liberálnej demokracii*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2017, s. 46-47.

⁵⁵⁵ Základom je skúsenosť rozdielu medzi človekom a všetkým ostatným. S odkazom na Maurice Merleau-Pontyho to pomerne trefne vyjadruje Helena Hrehová, ktorá uvádza: „Keď podáme ruku nejakej osobe, je to kvalitatívne niečo celkom iné, ako keď držíme v ruke nejakú vec. Vždy, keď sa pozeráme do očí niekomu, otvárame dvojité videnie: ja sám vidím, a súčasne som aj videný. Veci sú nám k dispozícii, ale iných musíme rešpektovať. Strom môžeme odpíliť, ak je nám veľmi zima, ale nemôžeme ho odpíliť, ak vidíme, že pod ním stojí nejaký človek a padajúci strom by mu mohol ublížiť. Osoba tvárou v tvár inej osobe je subjekt a ako taká je aj inými ľuďmi rozpoznaná.“ (HREHOVÁ, H. *Etika – sociálne vzťahy – spoločnosť*. Bratislava: Veda, 2005, s. 37). Ak má byť spochybnenie tejto východiskovej pozície „liberálno-demokratické“, je potrebné, aby bolo nenáboženské (inak tu máme potenciálnu „tyranu náboženskej väčšiny“, ktorá si smie odhlasovať takmer čokoľvek). Otázka, či je takto definovaná liberálna demokracia vôbec tým správnym modelom, o ktorý treba usilovať a či nie je objektívne spravodlivejšie umožniť aj animistom a džinistom presadiť si svoje, je už inou otázkou (ktorá by, navyše, mala praktickú relevanciu až vtedy, keby sa sem obrovské množstvo z nich nastahovalo).

⁵⁵⁶ Miroslav Volf dokonca tvrdí, že liberálna demokracia ani nie je rýdzo sekulárny fenomén, pretože sa historicky zrodila z náboženských (kresťanských) východísk. („Debating Religion’s Place in Liberal Democracy“ [online]).

práv nemožno v liberálnej demokracii v žiadnom prípade zmeniť tak, že sa rozšíri aj na niektoré zvieratá. Tvrdím len, že náboženská argumentácia v prospech takéhoto rozšírenia nie je namieste a že, (naopak) obhajoba aktuálnej podoby tohto štandardu, hoci aj ťažiskovo náboženskými dôvodmi (ako určitá výnimka z inak dôležitej hodnoty náboženskej neutrality, ktorú teraz vo vzťahu k pojmu liberálnej demokracie východiskovo predpokladám), je principiálne legitímna.

Pokiaľ ide o aktuálne diskutovanú otázku právneho rozpoznania homosexuálnych manželstiev či registrovaných partnerstiev, domnievam sa (a v tomto ohľade som v priebehu času zmenil svoj názor), že odmietanie uzákonenia takýchto zväzkov nemá byť založené na čisto náboženských dôvodoch.⁵⁵⁷ Dá sa síce uvažovať o tom, že pri odopretí takéhoto inštitútu menšine väčšinou ide „len“ o nepriznanie určitej nenárokovateľnej „spoločenskej výhody“, takže hovoriť o ľudskom práve na takýto zväzok nie je namieste,⁵⁵⁸ no stále platí, že požiadavka nediskriminácie vedie k záveru, že zdôvodnenie takéhoto odopretia má byť v liberálnej demokracii dostatočne racionálne a principiálne nenáboženské (teda, povedzme, malo by spĺňať napríklad požiadavky rawlsovského verejného rozumu alebo nejaké iné podobné požiadavky). Pod náboženským zdôvodnením rozumiem najmä explicitný či implicitný argument Bibliou.⁵⁵⁹ Keďže kresťanstvo ako náboženstvo rešpektu slobody blížneho nenanucuje svoju morálku druhým, pokiaľ nedochádza k zrejmemu narúšaniu princípu škody (ktorý je relatívne neutrálnym a v podstate liberálnym princípom), čisto revelacionálne zdôvodnenie odmietania homosexuálnych vzťahov (teda dôvodenie Bibliou) má aj z kresťanskej perspektívy ostať vyhradené doméne viery, teda osobnej či korporátnej náboženskej morálke (t. j. etike veriacich a cirkví), nie oblasti svetského

⁵⁵⁷ Pozri: TURČAN, M. On the Right to a "Non-traditional" Marriage and the Value of Family in the Context of Liberal Democracy. In ŠŮST, J. – FILKO, J. (eds.). *Same-Sex Civil Unions: The possibilities and limits of a conservative response to the judgements of the ECHR*. Bratislava: Inštitút Ladislava Hanusa, 2024, s. 58-75.

⁵⁵⁸ Podobným spôsobom argumentoval už v prvej organizovanej verejnej debate o homosexuálnych manželstvách v USA filozof Robin Smith („Gay Marriage Debate 1974“ [online]). Zdá sa však, že aktuálne sa približujeme skôr k tomu, že uzákonenie homosexuálnych manželstiev bude nakoniec jednotlivým európskym štátom uložené Európskym súdom pre ľudské práva ako ich antidiskriminačná povinnosť. Od rozhodnutia kauzy *Fedotova proti Rusku* (2023) už platí doktrína ESLP, podľa ktorej je antidiskriminačnou povinnosťou signatárov Európskeho dohovoru o ľudských právach rozpoznať aspoň registrované partnerstvá.

⁵⁵⁹ Ján Tomašík v rámci svojej polemiky s myšlienkou liberálnej neutrality štátu a zároveň i s argumentáciou z čirej náboženskej autority konštatuje (s odkazom na Roberta Georgea), že „*prostý argument z autority jednoducho neposkytuje dôvody pre tých, ktorí danú autoritu neprijímajú. Najjasnejším príkladom by bol odkaz na božskú autoritu: ‚Boh to chce‘ alebo ‚je to zakázané vo svätých textoch‘ [...].*“ (TOMAŠTÍK, J. Religious Argument as an Argument from Authority. In *Ratio Publica*, 2023 (roč. 3), č. 2, s. 21; vlastný preklad). Kresťanská teológia, každopádne, ako tvrdím, z hľadiska vlastných princípov v zásade nemá viesť k politickému presadzovaniu hodnôt zdôvodnených čisto Bibliou a zaväzovať nimi tých, ktorí kresťanstvo nevyznávajú a Bibliu ako autoritu neprijímajú.

zákona. V tomto ohľade teda kresťan smie zaujať v podstate rawlsovský postoj. Ak je pri diskusii o homosexuálnych manželstvách reálne v hre princíp škody (čiže ak existuje nejaký rozumný argument poukazujúci na relevantnú škodu, ktorá uznaním takýchto vzťahov v spoločnosti vznikne), už nejde o náboženské zdôvodnenie, ale nenáboženské.⁵⁶⁰ A ak je možné (nenáboženským spôsobom) obhájiť konzervatívnu pozíciu v tejto otázke aj bez odkazu na princíp škody (čím si osobne nie som celkom istý), potom je jej relevancia v liberálno-demokratickom diskurze nemenej zrejímavá (resp. snáď ešte zrejmejšia). Zároveň platí, ako už som naznačil v kapitole 6, že aj v prípade rozpoznania ľudskoprávneho nároku na homosexuálne manželstvo je potrebné rešpektovať náboženskú slobodu jednotlivcov a spoločností, ktorých viera (morálna teológia) takéto vzťahy nepodporuje a tolerovať komunikovanie ich pohľadu.⁵⁶¹

Ďalším spomínaným (a v druhej časti osobitne rozoberaným – kapitola 5) problémom, ktorý sa teraz žiada spojiť s otázkou legitímnosti náboženskej argumentácie v liberálnej demokracii, bol problém slobody migrácie ako pomyselného ľudského práva. Tu možno lakonicky skonštatovať, že čisto náboženské zdôvodnenie nebude namieste ani pri argumentácii *pre* existenciu takéhoto práva (pretože nutne nemusí ísť o esenciálne záujmy tretieho, pričom na situácie, keď o takéto záujmy ide, slúži práve azylová politika, ktorú dnes demokratické štáty na tento účel majú), ani *proti* téze o existencii takéhoto práva (pretože by šlo o neodôvodnené porušenie cenného princípu náboženskej neutrality liberálno-demokratického štátu). Možno však pripomenúť konštatovanie Mareka Neština, že v liberálnej demokracii je v zásade prípustné „*aby občania volili a verejne obhajovali nimi favorizované politické riešenia iba na základe náboženských dôvodov, pokiaľ sú presvedčení, že majú poruke aj nejaký prijateľný sekulárny dôvod.*“⁵⁶² Náboženské zdôvodnenie teda môže teoreticky dopĺňať to nenáboženské.⁵⁶³

⁵⁶⁰ Pričom, ako s odkazom na R. Georgea správne poukazuje Tomašík, aj filozofické zdôvodnenie musí byť racionálne. (Tamtiež).

⁵⁶¹ Nepripustnou by, pochopiteľne, bola prípadná snaha niektorých konzervatívov o kriminalizáciu homosexuality. Tvrdím teda, že zatiaľ čo progresivisti nemajú právo kriminalizovať konzervatívov za vyjadrenie morálneho nesúhlasu s homosexuálnou životnou praxou, konzervatívci nemajú právo vstupovať do osobného života homosexuálov prostriedkami penitívnej regulácie (teologicky tomu rozumiem tak, že v novozmluvnom kontexte na to nemajú biblický mandát).

⁵⁶² NEŠTINA, M. *Podoby náboženskej argumentácie v liberálnej demokracii*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2017, s. 65.

⁵⁶³ Neština tiež konštatuje: „*Keďže obsah verejného rozumu je daný princípmi a hodnotami súboru liberálnych koncepcií spravodlivosti, do verejného rozumu sa zapájame vtedy, keď sa odvolávame pri diskusiách o základných politických otázkach na jednu z týchto politických koncepcií. Neznamená to však, že z takejto politickej debaty je vylúčené naše súhrnné učenie, či už náboženské, alebo nenáboženské. Naopak, naše súhrnné učenie môžeme do nej zaviesť za predpokladu, že v pravý čas náležite uvedieme verejné dôvody na podporu princípov a politiky, ktoré naše súhrnné učenie údajne prezentuje. Túto požiadavku Rawls označuje ako výhradu. Inými slovami, rozumné*

V súvislosti s témou slobody svedomia a slobody slova v kontexte problematiky politickej korektnosti a nenávisťného prejavu, ktorá predstavovala tretí mnou rozoberaný ľudskoprávny problém (kapitola 6), možno zmieniť, že rawlsovskou koncepciou verejného rozumu nie je možné obmedzovať slobodu slova, pretože ide o súčasť kultúry, ktorá podľa Rawlsa stojí mimo rámca požiadaviek verejného rozumu.⁵⁶⁴ Na daný problém sa teda koncepcia verejného rozumu nevzťahuje. To však, pochopiteľne, neznamená, že by Rawls vylučoval akékoľvek limity slobody slova a možno súhlasiť s tézou, že stanovenie konkrétnych mantinelov prípustného prejavu by v liberálnej demokracii (či už pri akceptovaní rawlsovského modelu alebo nejakého iného) nemalo spočívať na náboženských dôvodoch.⁵⁶⁵ V kontexte mnou pertraktovaných problémov teda bude podstatné skôr pomeriavanie hodnôt, kvôli ktorým majú existovať konkrétne hranice slobody slova (napr. ochrana verejného poriadku, boj proti nenávisti a predsudkom atď.) so samotnou hodnotou slobody svedomia. Teológia tu bude figurovať skôr v podobe obsahu konkrétneho náboženského presvedčenia, ktoré sa chráni, než v podobe vlastného argumentu v rámci takéhoto pomeriavania. Možno však skonštatovať, že akákoľvek teológia, ktorá principiálne podporuje pomerne širokú slobodu slova a jej kultiváciu ako aj zásadnú ochranu slobody svedomia⁵⁶⁶ (a tým vlastne ochranu názorovej plurality), má pre liberálnu demokraciu svoju hodnotu ako relevantná súčasť podhubia duchovnej kultúry občianskej spoločnosti (čo však, samozrejme, neznamená, že musí byť nekriticky poplatná hodnotovým trendom sekulárneho prostredia).

súhrnné učenia, či už náboženské, alebo nenáboženské, možno zaviesť do verejnej politickej diskusie kedykoľvek za predpokladu, že vo vhodnom čase poskytneme primerané politické dôvody, ktoré vyjadruje naša politická koncepcia spravodlivosti. Rawls sa nepokúša presne stanoviť presné inštrukcie ohľadne spôsobu a času, keď máme uplatniť výhradu. Necháva to na naše posúdenie konkrétnej situácie. Upozorňuje však, že zavedenie súhrnných učení do verejnej debaty je prospešné v mnohých situáciách. Domnieva sa, že vzájomné poznanie náboženských a nenáboženských učení posilňuje presvedčenie u druhých občanov, že vernosť demokratických občanov svojim politickým koncepciám spočíva v ich príslušných súhrnných učeniach, či už náboženských, alebo nenáboženských. V tomto zmysle je ich vernosť demokratickému ideálu verejného rozumu daná na základe správnych dôvodov, čo ma kľúčový význam na zabezpečenie stability ústavnej demokracie.“ (Tamtiež, s. 81).

⁵⁶⁴ NEŠTINA, M. *Podoby náboženskej argumentácie v liberálnej demokracii*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2017, s. 85.

⁵⁶⁵ Taká sloboda slova, v prospech akej som nábožensky argumentoval v kapitole 6 (kde som poukázal na nebezpečenstvo rozširovania pojmu nenávisťného prejavu a prílišného dôrazu na politickú korektnosť pre kresťanov), je obhájitelná aj nenáboženskými (liberálnymi) dôvodmi.

⁵⁶⁶ Pričom sloboda svedomia úzko súvisí s pojmom ľudskej dôstojnosti a patrí do samotného jadra ľudských práv. Schopnosť vnímať hlas svedomia je totiž dôležitým prvkom morálnej subjektivity. Alebo, povedané inak: „Ako záruka morálnosti osoby má svedomie nenahraditeľnú funkciu morálnej inštalácie.“ (VADÍKOVÁ, K. M. *Problematika svedomia v kontexte dialogického personalizmu*. Trnava: Filozofická fakulta TU, 2011, s. 156).

Na záver tejto state ešte jedna vec: Uviedol som, že pojmom, od ktorého sa ľudské práva štandardne odvodzujú, je *ľudská dôstojnosť*. Zdá sa, že iný uspokojivý koncept (napriek určitej jeho kríze v dnešnom sekulárnom prostredí) zatiaľ nie je k dispozícii. V súvislosti s rozoberanou problematikou sa možno spýtať, či je vo verejnej (politickej) diskusii o zdôvodnení ľudských práv v liberálnej demokracii za určitých okolností legitímne aj náboženské uchopenie samotného pojmu ľudskej dôstojnosti. Odpoveď na túto otázku je, s ohľadom na to, čo som uviedol v súvislosti s problémom využívania náboženskej argumentácie pri diskusii o rozširovaní ľudských práv na zvieratá, pomerne zrejme: Principiálne by to nemalo byť vylúčené. Neznamená to však, že je náležité a vhodné, aby bol pojem ľudskej dôstojnosti explicitne nábožensky vymedzený priamo v ústave či podústavnom práve. Odkaz ústavy alebo zákona na *imago Dei* alebo na nejaký iný náboženský pojem by totiž až príliš narušal cenný princíp náboženskej neutrality štátu a bol by zneužitelný menej tolerantnými interpretáciami kresťanstva, prípadne iného náboženstva. Legislatívny pojem ľudskej dôstojnosti by teda mal ostať relatívne otvoreným pojmom, ktorý vyjadruje predovšetkým akýsi prekryvajúci sa konsenzus ľudí s rôznymi svetonázormi.

Zo všetkého vyššie uvedeného vyplýva, že hoci je priestor teológie v ľudskoprávnom diskurze v prostredí liberálnej demokracie limitovaný (ak apriórne predpokladáme hodnotu rozumnej náboženskej neutrality štátu), stále platí, že nemá byť celkom vylúčený. Teologické dôvody tu môžu slúžiť buď ako sekundárne (doplňkové) dôvody popri sekulárnych dôvodoch, alebo, ako som sa snažil argumentovať, výnimočne by mali byť rešpektované aj ako ťažiskové (ako súčasť hlbokého morálneho presvedčenia časti populácie, a to v súvislosti s otázkami ako je ochrana ľudského života pred narodením alebo obhajoba antropocentrickej koncepcie ľudských práv).⁵⁶⁷

⁵⁶⁷ Ak budeme vychádzať z predpokladu nemožnosti hodnotovej (a do určitej miery, povedzme, preto aj náboženskej) neutrality liberálno-demokratického štátu (ako to robia napríklad izraelskí autori Gideon Sapir a Daniel Statman: SAPIR, G. – STATMAN, D. *State and Religion in Israel: A Philosophical-Legal Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, s. 9 a n., 136 a n.), potom bude priestor pre náboženské zdôvodnenia v liberálno-demokratickej diskusii azda v skutočnosti o niečo väčší (hoci bude mať, pochopiteľne, stále svoje limity). V tejto kapitole som, každopádne, vychádzal z relatívne prísnejšieho poňatia a snažil sa ukázať, že i v rámci neho možno uvažovať o určitom, hoci značne limitovanom, priestore pre takéto zdôvodnenia (čiže pre teológiu). Možno dodať, že v súvislosti s diskusiami o ľudských právach ostáva (morálnou) úlohou teológie zdôrazňovať hodnotu jednotlivca i jeho zodpovednosť, poukazovať na spirituálne jadro človeka a v kultúre spoločnosti pôsobiť ako zdravá protiváha najrôznejším „pokrokovým“ iniciatívam, ktoré by mohli viesť buď k extrémnemu individualizmu alebo, naopak, k neprípustnej inštrumentalizácii jednotlivca kolektívom.

ZÁVER

Zaoberal som sa problematikou ľudských práv z hľadiska teológie. Mojm cieľom bolo ponúknuť vlastnú odpoveď na otázku, ako dnes môže teológia prispieť do diskusie o ľudských právach. Tento cieľ som sa snažil naplniť (vzaté od konca:) prostredníctvom vymedzenia legitímneho miesta teológie v súčasných diskusiách o ľudských právach, teologickou analýzou vybraných ľudskoprávných problémov a tiež predstavením rámcových teologických východísk samotnej idey ľudských práv.

V prvej časti som najskôr zadefinoval základné pojmové a historické súvislosti (kapitola 1) i rámcové teologické východiská idey ľudských práv (kapitola 2). V rámci týchto východísk som pracoval s pojmami univerzality stvorenia a univerzality vykúpenia ako aj s pojmom ľudskej dôstojnosti, ktorý s oboma týmito pojmami z teologického hľadiska úzko súvisí, a ktorý vo filozofickej rovine predstavuje samotný základ modernej koncepcie ľudských práv. Predmetom mojej pozornosti boli v danom ohľade najmä biblické výpovede o *imagu Dei* a o Kristovej zástupnej smrti za každého človeka, v ktorých sa hodnota človeka a idea ľudskej dôstojnosti teologicky konštituuje a potvrdzuje. V kapitole 3 som na základe pojmového vymedzenia ľudských práv z kapitoly 1 (konkrétne zo statí 1.2 a 1.3) a na základe rámcového teologického zdôvodnenia ľudských práv z kapitoly 2 stručne rozobral tri otázky – otázku zmysluplnosti kresťanského juspozitivismu, otázku teologickej nutnosti (niektorých) absolútnych ľudských práv a otázku prijateľnosti uznania výlučne negatívnych práv. Odpoveď na prvú otázku nie je celkom jednoznačná, keďže aj právny pozitivist môže byť vysoko morálnou osobou (a to vrátane situácie aplikácie práva, v ktorej môže v krajnom prípade odmietnuť použiť nehumánne právo). Cez optiku Biblie som sa však priklonil skôr k non-pozitivistickému chápaniu práva. Pokiaľ ide o druhú otázku, dospel som ku kladnej odpovedi a v súvislosti s poslednou otázkou som na základe zvažovania biblických hodnôt a princípov dospel k zápornej odpovedi.

V druhej časti som sa zameral na tri konkrétne problémy, ktoré s koncepciou ľudských práv aktuálne súvisia a tieto som teologicky analyzoval. V kapitole 4 som si všimol aktuálnu snahu o rozšírenie ľudských práv na zvieratá, ako je prítomná najmä v abolicionistickom hnutí Garyho Francioneho. Poukázal som na určité podobnosti medzi Francioneho sekulárnou koncepciou práv zvierat s teologickou koncepciou Andrewa Linzeyho, ktorý je dnes zrejme najvýraznejšou osobnosťou v oblasti teológie bojujúcou za rozšírenie konceptu práv na zvieratá. Linzeyho koncepciu, ako aj Francioneho koncepciu, som podrobil teologickej kritike a ukázal som, že obe sú problematické. Argumentoval som biblickou perspektívou, ktorá jasne diferencuje medzi hodnotou človeka a hodnotou zvieratá, a to spôsobom, ktorý pripúšťa inštrumentalizáciu zvieratá v prospech človeka, pričom nejde len o kultúrnu a dobovú záležitosť, ale o rozdiel v morálnom statuse oboch bytostí, ktorý možno odvodiť zo

základných teologických východísk ľudských práv, ako som ich predtým vymedzil v kapitole 2.⁵⁶⁸

V kapitole 5 som sa zaoberal otázkou slobody migrácie ako ľudského práva. V rámci skúmania teologickej podpory takejto myšlienky som si všimol otázku hodnoty štátu a národa vo svetle Písma. V súvislosti s tým som si kládol otázku o vzťahu teológie a anarchizmu ako aj otázku o vzťahu teológie a kozmopolitizmu. Oba tieto smery totiž v zásade podporujú (či aspoň významne umožňujú) myšlienku slobody migrácie ako ľudského práva. Dospel som k záveru, že anarcho-kapitalizmus (ktorý považujem za najdokonalejšiu verziu anarchizmu; čo je dôvod, prečo som sa spomedzi anarchistických doktrín sústredil práve naň) je teologicky problematický jednak z hľadiska adekvátnej interpretácie Rim 13,1-7 i ostatných „paralelných“ pasáží (1Pt 2,13-17 a Tít 3,1), a jednak tiež z hľadiska implikácií tejto teórie pre niektoré etické témy, v hodnotení ktorých sa s kresťanskou etikou (v normatívnom zmysle) rozchádza.⁵⁶⁹ Písmo síce nejako zvlášť nezdôrazňuje hodnotu národa ako predpokladu politickej organizácie ľudského spoločenstva (ktorú zdôrazňujú konzervatívni nacionalisti), no proti politickému kozmopolitizmu v zásade svedčí eschatologická rovina, v ktorej vystupuje predstava politického zjednotenia sveta v negatívnom svetle. Celkovo som teda dospel k záveru, že hľadanie teologickej opory pre uznanie slobody migrácie za ľudské právo je problematické.

V kapitole 6 som sa zameral na otázku slobody svedomia a slobody slova, a to ako s ohľadom na perspektívu Starej a Novej zmluvy, tak s ohľadom na aktuálny problém nenávistných prejavov a politickej korektnosti. Dospel som k záveru, že pri starozmluvnej a novozmluvnej optike máme dočinenia s určitou diskontinuitou (starozmluvná teokracia verzus novozmluvná cirkev), ktorá je v súvislosti s danými slobodami vysvetliteľná zrejme len odkazom na Božiu vôľu.⁵⁷⁰ Na základe hodnôt celého Písma (*tota Scriptura*) som, každopádne, argumentoval v prospech širokej slobody svedomia a slova v súčasnom (t. j. novozmluvnom) kontexte a poukázal som na oblasti, v ktorých je aktuálne bazírovanie na politickej korektnosti a na intenzívnej snahe o zabránenie nenávistným prejavom (ktoré sú niekedy vnímané veľmi široko) zneužiteľné a ohrozuje náboženskú slobodu. Tento problém som si osobitne všimol z eschatologickej perspektívy a poukázal som na skutočnosť, že táto perspektíva môže popri antropológii (*imago Dei*) a soteriológii (*univerzálne*

⁵⁶⁸ Hoci treba, samozrejme, podčiarknuť potrebu ochrany zvierat ako dobrého Božieho stvorenia pred zbytočným utrpením.

⁵⁶⁹ Ako je momentálne napríklad otázka interrupcií, v rámci ktorej som stručne poukázal na evikcionizmus – najprepracovanejšiu anarcho-kapitalistickú teóriu umelého prerušenia tehotenstva. Problematická je aj samotná idea uznávania výlučne negatívnych práv, na ktorú som poukázal v stati 3.3.

⁵⁷⁰ Čím však nechcem povedať, že by boli Božie rozhodnutia svojvoľné. Som presvedčený, že Boh vždy ostáva Láskou, takže pochopenie Jeho rozhodnutí je skôr vecou náležitého poznania, ktoré nám vzhľadom na naše časopriestorové limity aktuálne čiastočne uniká.

vykúpenie) slúžiť ako ďalšia oblasť rámcového teologického zdôvodnenia ľudských práv.

V tretej časti, ktorú tvorila kapitola 7, som si kládol otázku o mieste teológie v ľudskoprávnom diskurze v prostredí liberálnej demokracie. Z kresťanskej perspektívy som akceptoval ideu liberálnej demokracie a náboženskej neutrality, no snažil som sa argumentovať, že vo výnimočných otázkach týkajúcich sa ochrany ľudského života a subjektového ohraničenia ľudských práv (antropocentrizmus ľudských práv) je namieste pripustiť aj v jadre náboženské zdôvodnenia. Neplatí to však napríklad pri probléme eutanázie či manželstiev osôb rovnakého pohlavia. Keďže kresťanstvo je náboženstvom rešpektu slobody blížneho, politicky nepresadzuje vlastnú morálku, pokiaľ nedochádza ku škode voči tretím osobám (ktoré treba chrániť). Dotkol som sa aj problematiky slobody migrácie a tiež problematiky slobody svedomia a slobody slova. Skonštatoval som, že náboženská argumentácia môže byť v týchto prípadoch nanajvýš akousi doplnkovou argumentáciou popri ťažiskovej sekulárnej argumentácii. Teológia, ktorá slobodu svedomia a slobodu slova principiálne a dôsledne podporuje, je, každopádne, hodnotnou súčasťou duchovnej kultúry občianskej spoločnosti.

Všetky tri časti monografie teda boli vzájomne prepojené – (1) najskôr som v prvej časti vymedzil základné pojmové a teologické východiská problematiky, (2) následne som aj s ich pomocou v druhej časti poskytol teologické odpovede na tri konkrétne ľudskoprávne problémy a (3) napokon som tieto partikulárne odpovede (spolu s niektorými ďalšími aktuálnymi problémami) zasadil do rámcovej odpovede na otázku legitímnosti teologickej argumentácie v dnešnom ľudskoprávnom diskurze, ktorú som rozpracoval v tretej časti.

Celkom na záver si dovoľím vyjadriť pranie, aby sa naše diskusie o ľudských právach nielen vyhýbali „barikádovitosti“, pri ktorej nie je možný skutočný dialóg, ale ani neskĺzavali do polohy akéhosi „civilizačného kliše“, ktorá im uberá na relevantnosti, ktorú si taký dôležitý fenomén, akým sú ľudské práva, zaslúži. Bez ohľadu na to, či sa s mojimi závermi a ich zdôvodneniami predostretými na predchádzajúcich stranách čitateľ stotožnil, snáď bola pre takúto diskusiu vlastným spôsobom prínosná aj táto monografia.

BIBLIOGRAFIA

- ÁBEL, František. *Úvod do Novej zmluvy*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2009, 220 s. ISBN 978-80-223-2719-0.
- ÁBEL, František. *Z Galiley do Galiley: Univerzalizmus spásy v kontexte Jn 1-4*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2011, 272 s. ISBN 978-80-223-3119-7.
- ADAMS, Robert Merihew. Motive Utilitarianism. In *The Journal of Philosophy*, 1976 (roč. 73), č. 14, s. 467-481. ISSN 0022-362X.
- AKVINSKÝ, Tomáš. *Komentár k etice Nikomachovč. II. kniha*. Praha: Krystal, 2013, 233 s. ISBN 978-80-87183-61-8.
- AKVINSKÝ, Tomáš. *Otázky o ctnostech III. Kardinální ctnosti*. Praha: Krystal, 2013, 113 s. ISBN 978-80-87183-60-1.
- ALEXY, Robert. *Pojem a platnosť práva*. Bratislava: Kalligram, 2009, 171 s. ISBN 978-80-8101-062-0.
- ALLARD, S. W. Christianity and global law for migration. In DOMINGO, R. – WITTE, J. Jr. (eds.). *Christianity and Global Law*. Abingdon: Routledge, 2021, s. 351-364. ISBN 978-1-03-223719-0.
- ALVES, Carolina. Preventing new diseases by tackling Climate Change. In *Academia Letters*, 2021, dostupné na internete: https://www.academia.edu/50249225/Preventing_new_diseases_by_tackling_Climate_Change?email_work_card=title [26-08-2021].
- ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon, 1994, 292 s. ISBN 80-7113-111-3.
- AQUILINA, Mike. How a Catholic thinker made human rights universal, dostupné na internete: <https://angelusnews.com/voices/how-a-catholic-thinker-made-human-rights-universal/> [06-10-2020].
- BADGER, Keely. Cosmopolitanism and Globalization: A Project of Collectivity. In *The Journal*, 2014, dostupné na internete: <https://www.dartmouth.edu/~themalsjournal/pdf/winter14/badger.pdf> [18-02-2021].
- BAIKER, Jan. R. – CASTRO, Nadia. – MUCCIONE, Veruska et al. How the COVID-19 pandemic is teaching us to tackle the climate crisis. In *PLOS Blog*, 2020, dostupné na internete: <https://collectionsblog.plos.org/how-the-covid-19-pandemic-is-teaching-us-to-tackle-the-climate-crisis/> [16-01-2021].
- BAINTON, Roland. *Martin Luther – Životopis*. Bratislava: Návrat Domov, 1999, 430 s. ISBN 80-967954-6-5.
- BALDWIN, Kerry. Economics, Hierarchy, and the Question of the State's Inevitability, dostupné na internete: <https://libertarianchristians.com/2018/04/11/economics-hierarchy-states-inevitability/> [05-11-2020].

- BALDWIN, Kerry. Sinful Nature and the Question of the State's Necessity, dostupné na internete: <https://libertarianchristians.com/2018/03/28/sinful-nature-question-states-necessity/> [04-11-2020].
- BARNA, Ján. *Den Páně*. Praha: Advent-Orion, 2017, 254 s. ISBN 978-80-7172-688-3.
- BAROŠ, Jiří – DUFEK, Pavel. Teorie lidských práv. In HOLZER, J. – MOLEK, P. a kol. *Demokratizace a lidská práva: Středoevropské pohledy*. Brno: MUNI Press, 2013, s. 75-103. ISBN 978-80-7419-159-6.
- BARTON, John. *Etika a Starý zákon*. Jihlava: Mlýn, 2006, 100 s. ISBN 978-80-86498-15-8.
- BATKA, Ľubomír. Ľudská dôstojnosť ako cieľ právnej etiky. In SZAKÁCS, A. – HLINKA, T. (zost.). *Bratislavské právnické fórum 2020: Právnické profesie v paradigmách*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2020, s. 6-15. ISBN 978-80-7160-569-0, dostupné na internete: https://www.flaw.uniba.sk/fileadmin/praf/BPF/2020/ZBORNII__K_TEORKA_2020_-_final_ocislovane.pdf [27-04-2021].
- BATKA, Ľubomír. *Prirodzený zákon a stvoriteľský poriadok v evanjelickej etike*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2015, 92 s. ISBN 978-80-223-3955-1.
- BÁNDY, Juraj. *Teológia Starej zmluvy*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2003, 223 s. ISBN 80-223-1793-4.
- BÁRÁNY, Eduard. *Pojmy dobrého práva*. Žilina: Eurokódex, 2007, 176 s. ISBN 978-80-88931-75-1.
- BELANJI, Ivan. Dogmatický status ‚apokatastasis panton‘ v ranej cirkvi. In *Testimonia theologica*, 2017 (roč. 11), č. 2, s. 53-68. ISSN 1337-6411. Dostupné na internete: https://fevth.uniba.sk/fileadmin/ebf/testimonia_theologica/2017/2017-2/TT_2017_2_Belaji_Dogmaticky_status_Apokatastasis_panton_v_nerozdelenej_cirkvi.pdf [08-10-2020].
- BELANJI BIELA, Adriána. Imago Dei ako základ ľudskej dôstojnosti. In BELANJI BIELA, A. – NEŠTINA, M. (eds.). *Imago Dei ako filozofický a teologický pojem*. Bratislava: UK, 2024, s. 114-127. ISBN 978-80-223-5860-6.
- BENOIST, Alain, de. *Za horizontem lidských práv*. Zvolen: Sol Noctis, 2019, 148 s. ISBN 978-80-973292-4-2.
- BEŇA, Jozef. *Pramene k dejinám práva: Stredovek*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2007, 455 s. ISBN 978-80-7160-236-1.
- BEŇA, Jozef. *Pramene k dejinám práva: Novovek*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2009, 420 s. ISBN 978-80-7160-251-4.
- BENEŠ, Jiří. *Desítka: Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku*. Praha: Návrat domů, 2008, 218 s. ISBN 978-80-7255-177-4.
- BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 199, 336 s. ISBN 80-7260-004-4.

- BERNET KEMPER, Eva. Animal Dignity and the Law: Potential, Problems and Possible Implications. In *Liverpool Law Review*, 2020 (roč. 41), č. 2, s. 173-199. ISSN 0144-932X. Dostupné na internete: <https://doi.org/10.1007/s10991-020-09244-1> [28-06-2025].
- BIEBIGHAUSER, Jeff O. Against Virtue Ethics. In *Journal of Lutheran Ethics*, 2014, dostupné na internete: <https://www.elca.org/JLE/Articles/1044> [13-10-2020].
- BIELA, Adriána. „Imago Dei“ ako norma pri analýze rodovej rovnosti a spravodlivosti. In *Testimonia theologica*, 2014 (roč. 8), s. 22-34. ISSN 1337-6411. Dostupné na internete: https://fevth.uniba.sk/fileadmin/ebf/testimonia_theologica/2014/TT_2014_-_1_BIELA_Imago_Dei__ako_norma_pri_analyze_rodovej_rovnosti_a_spravodlivosti.pdf [06-10-2020].
- BIELEFELDT, Heiner. Univerzálnosť a rovnosť. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ludské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 187-193. ISBN 978-80-8101-960-9.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Migrations: A Contemporary Challenge to Theological Thinking, dostupné na internete: <https://cmsny.org/publications/tomasilecture2017/> [10-12-2020].
- BLOCK, Walter. E. A Libertarian Case for Free Immigration. In *Journal of Libertarian Studies*, 1998 (roč. 13), č. 2, s. 167-186, dostupné na internete: https://cdn.mises.org/l3_2_4_0.pdf [20-11-2020].
- BLOOMQUIST, Karen L. Ethical Discernment in a Global Communion. In BLOOMQUIST, K. L. (ed.). *Lutheran Ethics at the Intersections of God's One World*. Ženewa: Svetový luteránsky zväz, 2005, s. 229-236. ISBN 3-905676-47-8.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007, 457 s. ISBN 978-80-7017-047-2.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Letters and Papers from Prison*. Londýn: SCM Press, 2001, 158 s. ISBN 978-0-334-02836-1.
- BOSMAN, Hendrik L. Loving the Neighbour and the Resident Alien in Leviticus 19 as Ethical Redefinition of Holiness. In *Old Testament Essays*, 2018 (roč. 31), č. 3, s. 571-590. ISSN 2312-3621.
- BOWLES, Cennydd. *Etika budoucnosti*. Praha: Academia, 2021, 247 s. ISBN 978-80200-3169-9.
- BRADLEY, Ben. *Well-Being*. Cambridge: Polity Press, 2015, 136 s. ISBN 978-0-7456-6273-2.
- BRAVENÁ, Noemi. Posudzovanie víry kresťana jako nový fenomén migrační krize. In *Theologická revue*, 2018 (roč. 89), č. 3, s. 377-387. ISSN 1211-7617.

- BREZGER, Jan. – CASSEE, Andreas. Migrácia, utečenci a štátne občianstvo. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ludské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 508–515. ISBN 978-80-8101-960-9.
- BROWNE, Anthony. *Zbohom zdravý rozum*. Bratislava: Eko-konzult, 2017, 152 s. ISBN 978-80-8079-249-7.
- BRUINSMA, Reinder. *Key Words of the Christian Faith*. Hagerstown: Review and Herald, 2008, 141 s. ISBN 978-0-8280-2340-5.
- CAFARO, Susanne. Postnational Democracy: A Cultural Paradigm Shift in the Global Legal Order? In *Athena*, 2021 (roč. 1), č. 1, s. 86–123. ISSN 2724-6299. Dostupné na internete (licencia CC BY 4.0): <https://doi.org/10.6092/issn.2724-6299/12477> [08-07-2025].
- CALVIN, John. *Sermons on Galatians*. Albany: AGES Software, 1998, s. 38, dostupné na internete: http://media.sabda.org/alkitab-7/library/calvin/cal_sgal.pdf [25-09-2020].
- CAPANDOVÁ, Petra. Historickoprávny vývoj ECAV na Slovensku a vzťah k štátnej moci od reformácie do vydania rezolúcií Karola III. In *Acta Facultatis Iuridicae Universitatis Comenianae*, 2008 (roč. 26), s. 7–33. ISBN 978-80-223-2615-5.
- CAPLAN, Bryan. Governing Least: What's Really Wrong with Utilitarianism, dostupné na internete: <https://www.econlib.org/governing-least-whats-really-wrong-with-utilitarianism/> [09-11-2020].
- CAPLAN, Bryan. Plausible Libertarianism: Philosophy, Social Science, and Huemer, dostupné na internete: <https://www.cato-unbound.org/2013/03/06/bryan-caplan/plausible-libertarianism-philosophy-social-science-huemer> [21-05-2021].
- CAPLAN, Bryan. Why Should We Restrict Immigration? In *Cato Journal*, 2012 (roč. 32), č. 1, s. 5–24. ISSN 0273-3072. Dostupné na internete: <https://www.cato.org/sites/cato.org/files/serials/files/cato-journal/2012/1/cj32nr-2.pdf> [08-07-2025].
- CARTER, T. L. The Irony of Romans 13. In *Novum Testamentum*, 2004 (roč. 46), č. 3, s. 209–228. ISSN 0048-1009.
- CELIER, Grégoire. *Imigrácia očami kresťana*. Bratislava: Post Scriptum, 2018, 64 s. ISBN 978-80-89567-87-4.
- CELIKATES, Robin. John Stuart Mill. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ludské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 64–67. ISBN 978-80-8101-960-9.
- CIFRAK, Mario. Načelo supsidjarnosti u Novom zavjetu. In *Bogoslovska smotra*, 2009 (roč. 79), č. 1, s. 165–182. ISSN 0352-3101. Dostupné na internete: <https://hrcak.srce.hr/en/35261> [30-06-2025].

- CORNESCU, Adrian Vasile. The Generations of Human Rights. In SEHNÁLEK, D. et al. (eds.). *Dny Práva 2009*. Brno: Masarykova univerzita, 2009 s. 2482-2492. ISBN 978-80-210-4990-1.
- CRAIG, William Lane. Politically Incorrect Salvation, dostupné na internete: <https://www.reasonablefaith.org/writings/scholarly-writings/christian-particularism/politically-incorrect-salvation/> [18-01-2021].
- CURTIS, William M. „Hate speech“, in *Britannica*, dostupné na internete: <https://www.britannica.com/topic/hate-speech> [21-12-2020].
- ČIČ, Milan. *Komentár k Ústave Slovenskej republiky*. Martin: Matica Slovenská, 1997, 598 s. ISBN 80-7090-444-5.
- DAVIS, James Calvin (ed.). *On Religious Liberty: Selection from the Works of Roger Williams*. Cambridge: Harvard University Press, 2008, 288 s. ISBN 978-0-674-02622-3.
- DEKAN, Tomáš. Otvorená textúra pojmu ľudské práva a hrozba inflácie ľudských práv. In DEKAN, T. – ŠELIGA, J. (eds.). *Nová Európa – výzvy a očakávania: Otvorená textúra Ústavy*. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave, Právnická fakulta, 2016, s. 33-44, ISBN 978-80-8168-563-7.
- DOLISTA, Josef – DAMOHORSKÁ, Pavla. Současná bezpečnostní situace ve světě jako etická výzva. In *Theologická revue*, 2018 (roč. 89), č. 3, s. 365-376. ISSN 1211-7617.
- DOUKHAN, Jacques. *Túžba zeme*. Martin: Advent Orion, 1996, 250 s. ISBN 80-88719-59-3.
- DRGONEC, Ján. *Ústava Slovenskej republiky – komentár*. 3. vyd. Šamorín: Heuréka, 2012, 1620 s. ISBN 80-89122-73-8.
- DRIVER, Julia. Global utilitarianism. In EGGLESTON, B. – MILLER, D. (eds.). *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, s. 166-176. ISBN 978-1-107-02013-9.
- DUDA, Daniel. *Velký příběh Bible*. Praha: Jiří Drejnar – luxpress, 2010, 170 s. ISBN 978-80-7130-142-4.
- DUFEK, Pavel. Lidská práva, ideologie a veřejné ospravedlnění: co obnáší brát pluralismus vážně. In *Právnik*, 2018 (roč. 157), č. 1, s. 50-70. ISSN 0231-6625.
- DUFEK, Pavel. *Úrovně spravedlnosti: Liberalismus, kosmopolitismus a lidská práva*. Brno: Masarykova univerzita, 2010, 297 s. ISBN 978-80-210-5317-5.
- DUFEK, Pavel. Why a World State is Unavoidable in Planetary Defense: On Loopholes in the Vision of a Cosmopolitan Governance. In SCHMIDT, N. (ed.). *Planetary Defense. Space and Society*. Cham: Springer, 2018, s. 375-399. ISBN 978-3-030-01000-3. Dostupné na internete: https://doi.org/10.1007/978-3-030-01000-3_24 [30-06-2025].

- DUNN, James D. G. *Romans 1-8. Word Biblical Commentary. Volume 38 A.* Nashville: Thomas Nelson, 1988, 513 s. ISBN 0-8499-0237-1.
- DURHAM, John. I. *Word Biblical Themes. Exodus.* Grand Rapids: Zondervan, 1990, 132 s. ISBN 978-0-310-11501-4.
- DWORKIN, Ronald Myles. *Taking Rights Seriously.* Cambridge: Harvard University Press, 1978, 371 s. ISBN 0-674-86711-4.
- EBERT, Rainer. Are Humans More Equal Than Other Animals? An Evolutionary Argument Against Exclusively Human Dignity. In *Philosophia*, 2020 (roč. 48), č. 5, s. 1807-1823, dostupné na internete: <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11406-020-00202-9> [01-10-2021].
- EDDY, Paul. Wrongfully arrested and handcuffed: Innocent pastor successfully settles claim against police over 'non-crime hate incident'. 15.01.2024, dostupné na internete: <https://anglican.ink/2024/01/15/wrongfully-arrested-and-handcuffed-innocent-pastor-successfully-settles-claim-against-police-over-non-crime-hate-incident/> [14-10-2024].
- ELLIOTT, Neil. *The Arrogance of Nations: Reading Romans in the Shadow of Empire.* Minneapolis: Fortress Press, 2010, 223 s. ISBN 978-0-8006-9768-6.
- ESCOBEDO III., Simon. What about 2 Peter 2:1? Dostupné na internete: <https://www.aomin.org/aoblog/reformed-apologetics/2-peter-21-and-universal-redemption/> [31-08-2020].
- ESTEP, William Roscoe. *Příběh křtěnců: Radikální evropské reformace.* Praha: Bratrská jednota baptistů, 1991, 267 s.
- FÁBRY, Branislav. *Teoretické problémy tvorby práva.* Bratislava: A-medi management, 2018, 244 s. ISBN 978-80-89797-38-7.
- FÁBRY, Branislav – KASINEC, Rudolf – TURČAN, Martin. *Teória práva.* 2. vyd. Bratislava: Wolters Kluwer, 2019, 321 s. ISBN 978-80-571-0127-7.
- FELDMEIERS, Reinhard. *The First Letter of Peter. A Commentary on the Greek Text.* Waco: Baylor University Press, 2008, 317 s. ISBN 978-1-60258-024-4.
- FESER, Edward. *Neo-Scholastic Essays.* South Bend: St. Augustine's Press, 2015, 392 s. ISBN 978-1-58731-558-9.
- FILO, Július. *Cirkevné právo.* Bratislava: Evanjelická bohoslovecká fakulta UK, 2012, 98 s. ISBN 978-80-88827-33-7.
- FINNIS, John Mitchell. *Prirodzený zákon a prirodzené práva.* Bratislava: Kalligram, 2019, 709 s. ISBN 978-80-89916-78-8.
- FLETCHER, Joseph. *Situační etika.* Praha: Kalich, 2009, 248 s. ISBN 978-80-7017-126-4.
- FRANCIONE, Gary Lawrence. Sentience and Personhood, dostupné na internete: <https://www.abolitionistapproach.com/sentience-and-personhood/> [19-10-2020].

- FRIEDMAN, Milton – FRIEDMAN, Rose. *Svoboda volby*. Praha: Liberální institut, 2020, 336 s. ISBN 978-80-86389-66-0.
- FUCHS, Jiří. *Morálka bez mezí? Krize etického myšlení*. Praha: Academia Bohemica, 2017, 194 s. ISBN 978-80-904469-7-7.
- FUKUYAMA, Francis. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Ryba Publishers, 2002, 380 s. ISBN 978-80-8618-227-8.
- FULLER, Lon Luvois. *Morálka práva*. Praha: OIKOYMENH, 1998, 229 s. ISBN 80-86005-65-8.
- GARDBAUM, Stephen. Human Rights as International Constitutional Rights. In *The European Journal of International Law*, 2008 (roč. 19), č. 4, s. 749-768. ISSN 0938-5428. Dostupné na internete: <https://www.ejil.org/pdfs/19/4/1660.pdf> [29-06-2025].
- GAUSTAD, Edwin. *Roger Williams*. Oxford: Oxford University Press, 2005, 160 s. ISBN 978-0-19-518369-6.
- GAŽÍK, Peter. Justínova transformácia gréckych predstáv o Logosovi. In KIŠŠ, I. (zost.). *Logos – Kristus a jeho význam pre teológiu a sociálnu etiku*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2008, s. 35-40. ISBN 978-80-223-2541-7.
- GAŽÍK, Peter. *Vybrané state z dejín filozofie a náboženstva*. Žilina: Fakulta prírodných vied Žilinskej univerzity v Žiline, 2008, 100 s. ISBN 978-80-8070-815-3.
- GÁBRIŠ, Tomáš. Nový teoretický rámec behaviorálnej ekonomickej analýzy práva? In GÁBRIŠ, T. a kol. *Nedogmatická právna veda*. Praha: Wolters Kluwer, 2017, s. 262-277. ISBN 978-80-7552-950-3.
- GÁBRIŠ, Tomáš. „Práva a povinnosti“ alebo viaceré „právne situácie“? In *ComenIUS*, 2018 (roč. 3), č. 1. ISSN 2454-0846. Dostupné na internete: <https://comeniuscasopis.flaw.uniba.sk/2018/01/09/prava-a-povinnosti-alebo-viacere-pravne-situacie/> [30-09-2020].
- GÁBRIŠ, Tomáš. *Preskriptívna teória práva: Metodológia aplikácie práva pre súčasnosť*. Bratislava: Veda, 2020, 224 s. ISBN 978-80-224-1830-0.
- GEISLER, Norman Leo. *Chosen but Free: A Balanced View of God's Sovereignty and Free Will*. Grand Rapids: Bethany House, 2010, 352 s. ISBN 978-0-7642-0844-7.
- GEISLER, Norman Leo. *Christian Ethics: Contemporary Issues and Options*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010, 442 s. ISBN 978-0-8010-3879-2.
- GIUBILINI, Alberto – MINERVA, Francesca. After-birth abortion: why should the baby live? In: *Journal of Medical Ethics*, 2013 (roč. 39), č. 5, s. 261-263. ISSN 1473-4257. Dostupné na internete: <https://jme.bmj.com/content/medethics/39/5/261.full.pdf> [25-06-2024].

- GROODY, Daniel G. Crossing the Divide: Foundations of a Theology of Migration and Refugees. In *Theological Studies*, 2009 (roč. 70), č. 3, s. 638-667. ISSN 0040-5639.
- GROODY, Daniel G. A Theology of Migration: In his incarnation Jesus overcomes all borders between us, dostupné na internete: <https://www3.nd.edu/~dgroody/Published%20Works/Other%20Articles/files/Theology%20of%20Migration-%20Groody%202.pdf> [10-12-2020].
- GRUDEM, Wayne Arden. *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*. Grand Rapids: Zondervan, 2009, 1296 s. ISBN 978-0-85110-652-8.
- GUNN, T. Jeremy. Permissible Limitations on Religion. In *Conscience and Liberty*, 2011, s. 112-128.
- HAALAND MATLARY, J. *Ludské práva ohrozené mocou a relativizmom*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007, 221 s. ISBN 978-80-7165-648-7.
- HABERMAS, Jürgen. *K Ústave Európy*. Bratislava: Kalligram, 2012, 150 s. ISBN 978-80-8101-579-3.
- HAJDUK, Andrej. *Všeobecné cirkevné dejiny: Od začiatku letníc po Lutherovu reformáciu*. Bratislava: Evanjelická bohoslovecká fakulta UK, 1998, 68 s.
- HANES, Pavel. *Dejiny kresťanstva*. 8. vyd. Banská Bystrica: Združenie evanjelikálnych cirkví v SR, 2017, 429 s. ISBN 80-88945-01-1.
- HANES, Pavel. *Evangelical Theology and Philosophy: Improving a Difficult Relationship*. Wrocław: TEWST, 2020, 140 s. ISBN 978-83-60567-17-3.
- HANES, Pavel. Kresťanstvo v napätí medzi toleranciou a intoleranciou. In *Evanjelikálny teologický časopis*, 2002 (roč. 1), č. 1, s. 15-18. ISSN 1336-1783.
- HANUŠ, Jiří. Křesťanství a lidská práva. In HANUŠ, J. (ed.). *Křesťanství a lidská práva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, s. 13-54. ISBN 80-85959-89-5.
- HANYŠ, Milan. *Apoštol filozofů. Studie k Pavlově politické teologii a její recepci v soudobé filosofii*. Praha: TOGGA, 2014, 275 s. ISBN 978-80-7476-055-6.
- HAPLA, Martin. *Lidská práva bez metafyziky: legitimita v (post)moderní době*. Brno: Masarykova univerzita, 2016, 158 s. ISBN 978-80-210-8186-4.
- HAPLA, Martin. *Utilitarizmus a filozofie lidských práv*. Praha: Leges, 2022, 240 s. ISBN 978-807502-640-8.
- HAPLA, Martin. *Utilitarizmus a lidská práva*. In *Časopis pro právní vědu a praxi*, 2020 (roč. 28), č. 3, s. 321-336. ISSN 1210-9126.
- HARRIS, Samuel Benjamin. Thinking about Good and Evil, dostupné na internete: <https://samharris.org/thinking-about-go/> [15-10-2020].
- HARRISVILLE, Roy A. *Romans. Augsburg Commentary on the New Testament*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1980, 263 s. ISBN 0-8066-8864-5.

- HARVÁNEK, Jaromír a kol. *Teorie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2008, 501 s. ISBN 978-80-7380-104-5.
- HAUKSDÓTTIR, Eva. Restricting Freedom of Expression for Religious Peace: On the ECHR's Approach to Blasphemy. In *European Convention on Human Rights Law Review*, 2021 (roč. 2), č. 1, s. 75-118. ISSN 2666-3236. Dostupné na internete (licencia CC BY 4.0): https://brill.com/view/journals/eclr/2/1/article-p75_75.xml [01-07-2021].
- HAUTALA, Vesa – ROSER, Dominic. Utilitarianism and Christian Theology. In BRENDAN, N. – WOLFE, E. et al. (eds.). *St Andrews Encyclopaedia of Theology*, 2023. ISSN 2753-3492. Dostupné na internete (licencia CC BY-NC 4.0): <https://www.saet.ac.uk/Christianity/UtilitarianismandChristianTheology> [10-10-2024].
- HAYEK, Friedrich August von. *The Constitution of Liberty*. Londýn: Routledge, 1990, 580 s. ISBN 0-415-05158-4.
- HAZONY, Yoram. *Chvála nacionalismu*. Voznice: LEDA, 2021, 320 s. ISBN 978-80-7335-666-8.
- HECKEL, Ulrich. Lutherovo učenie o dvoch ríšach z biblického pohľadu. In KLÁTIK, M. (zost.). *Reformácia a politika: Cirkev a štát v starostlivosti o rôzne cieľové skupiny*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2016, s. 35-57. ISBN 978-80-7140-495-8.
- HLAVINKA, Pavel. *Etika: Přejhled filosofických a náboženských koncepcí*. Olomouc: Iuridicum Olomoucense, 2013, 146 s. ISBN 978-80-87382-40-0.
- HODÁS, Milan. *Historický vývoj ľudských práv a ústavného štátu (a niektoré súčasné výzvy)*. Bratislava: História ľudských práv, o. z., 2016, 431 s. ISBN 978-80-972218-0-5.
- HOLLÄNDER, Pavol. *Filipika proti redukcionizmu*. Bratislava: Kalligram, 2009, 176 s. ISBN 978-80-8101-244-0.
- HONNEFELDER, Ludger. Teologická a metafyzická argumentácia ľudských práv. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 200-209. ISBN 978-80-8101-960-9.
- HORN, Christopher. Antika. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 1-6. ISBN 978-80-8101-960-9.
- HREHOVÁ, Helena. *Etika – sociálne vzťahy – spoločnosť*. Bratislava: Veda, 2005, 337 s. ISBN 80-224-0849-2.
- HUBER, Wolfgang. *Etika: Základní otázky života*. Praha: Vyšehrad, 2016, 256 s. ISBN 978-80-7429-642-0.
- HURSTHOUSE, Rosalind. Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the Other Animals. In WELCHMAN, J. (ed.). *The Practice of Virtue: Classic and*

- Contemporary Readings in Virtue Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2006, s. 136-155. ISBN 978-08-7220-809-4.
- HÜTTER, Reinhard. The Twofold Center of Lutheran Ethics: Christian Freedom and God's Commandments. In BLOOMQUIST, Karen L. – STUMME, John R. *The Promise of Lutheran Ethics*. Minneapolis: Fortress Press, 1998, s. 31-54. ISBN 978-0-8006-3132-3.
- CHOVANCOVÁ, Jarmila. Súčasný prístup k chápaniu sociálnej spravodlivosti. In *Notitiae ex Academia Bratislavensi Iurisprudentiae*, 2010 (roč. 3), č. 4, s. 15-22. ISSN1337-6810.
- CHRISTOYANNOPOULOS, Alexandre. *Christian Anarchism: A Political Commentary on the Gospel*. Abridged version. Luton: Andrews UK, 2013, 463 s. ISBN 978-1-8454-0663-9.
- INVERNIZZI-ACCETTI, Carlo. Reconciling legal positivism and human rights: Hans Kelsen's argument from relativism. In *Journal of Human Rights*, 2018 (roč. 17), č. 2, s. 215-228. ISSN 1475-4843.
- JANČOVIČ, Jozef. Imago Dei (Gn 1,27) – biblický koncept úplnosti a dokonalosti človeka. In *Studia Biblica Slovaca 2005*. Svit: Katolícke biblické dielo, 2006, s. 39-59. ISBN 80-89120-06-7.
- JENČÍK, Jozef. Európska renesancia. In MIHÁLIKOVÁ, V. (zost.). *15 rokov v Európskej únii: aktuálne otázky a súčasné výzvy*. Košice: PraF UPJŠ, 2019, s. 339-352. ISBN 978-80-8152-797-5. Dostupné na internete: <https://unibook.upjs.sk/img/cms/2019/pravf/15-rokov-v-eu-web.pdf> [11-02-2021].
- JENČÍK, Jozef. Postmoderný koncept právneho štátu. In FRAŇO, P. et al. (eds.). *Loquere II*. Trnava: FF UCMB, 2018, s. 68-74. ISBN 978-80-8105-933-9. Dostupné na internete: <https://loquereucm.wordpress.com/wp-content/uploads/2020/02/loquere-ii.pdf> [23-09-2024].
- JONES, Alonzo T. *Cirkev a štát*. Košice: Sion plus, 2009, 69 s. ISBN 978-80-89351-05-3.
- KASINEC, Rudolf. Movies as a social source of information about human rights. In SITEK, M. et al. (eds.). *Europe of Founding Fathers: Investment in the Common Future*. Olsztyn: Faculty of Law and Administration UWM, 2013, s. 609-618. ISBN 978-83-62383-40-5.
- KASINEC, Rudolf. Problémy migrácie očami filmu. In LENHART, M. et al. (zost.). *Stret právnych kultúr v európskom priestore. Bratislavské právnické fórum 2016*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2016, s. 40-45. ISBN 978-80-7160-434-1. Dostupné na internete: https://www.flaw.uniba.sk/fileadmin/pravf/Veda/Konferencie_a_podujatia/bpf_2016/Zbornik_BPF2016_sekcia_12.pdf [10-02-2021].
- KÁČER, Marek – ŠAJMOVIČ, Peter. *Obmedzovanie slobody prejavu v radikalizujúcej sa spoločnosti*. Praha: Leges, 2021, 188 s. ISBN 978-80-7502-487-9.

- KÁČER, Marek. Politická korektnosť a radikalizácia verejnej mienky. In VEČEŘA, M. – SMEJKALOVÁ, T. – VALDHANS, J. (eds.). *Dny práva 2018. Část VIII*. Brno: Masarykova univerzita, 2019, s. 22-45. ISBN 978-80-210-9511-3. Dostupné na internete: <http://www.dnyprava.cz/dokumenty/51581> [08-06-2021].
- KANG, Namsoon. *Cosmopolitan Theology: Reconstituting Planetary Hospitality, Neighbor-Love and Solidarity in an Uneven World*. St. Louis: Chalice Press, 2013, 272 s. ISBN 978-0-8272-0534-5.
- KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004, 96 s. ISBN 978-80-7149-635-9.
- KÄMPF, Andrea. Životné prostredie. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ludské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 351-355. ISBN 978-80-8101-960-9.
- KILLMISTER, Suzy. Dignity: Personal, Social, Human. In *Philosophical Studies*, 2017 (roč. 174), č. 8, s. 2063-2082. ISSN 0031-8116. Dostupné na internete: <https://doi.org/10.1007/s11098-016-0788-y> [30-06-2025].
- KIŠŠ, Igor. *Sociálna etika*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2006, 388 s. ISBN 80-223-2127-3.
- KIŠŠ, Igor. Význam teológie Logosa pre zdôvodnenie humanizácie sveta. In KIŠŠ, I. (zost.). *Logos – Kristus a jeho význam pre teológiu a sociálnu etiku*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2008, s. 141-153. ISBN 978-80-223-2541-7.
- KLÁTIK, Miloš. *Cestou nádeje*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2014, 400 s. ISBN 978-80-7140-476-7.
- KLÁTIK, Miloš. *Základy dogmatiky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2006, 130 s. ISBN 80-223-2194-X.
- KNIGHT, George R. (ed.). *Questions on Doctrine*. Annotated Edition. Berrien Springs: Andrews University Press, 2003, 635 s. ISBN 1-883925-41-X.
- KNIGHT, George R. *The Apocalyptic Vision and the Neutering of Adventism*. Hagerstown: Review and Herald, 2008, 107 s. 978-0-8280-2385-6.
- KOLLER, Peter. Práva a povinnosti. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ludské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 177-187. ISBN 978-80-8101-960-9.
- KOTZUR, Markus. Sloboda svedomia, náboženského vyznania a prejavu. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ludské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 295-300. ISBN 978-80-8101-960-9.
- KRAJČOVIČ, Michal – KUPKOVÁ, Katarína. Stret právnych kultúr a výzvy pre trestnoprávnu oblasť. In LENHART, M. et al. (zost.). *Stret právnych kultúr v európskom priestore. Bratislavské právnické fórum 2016*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2016, s. 46-57. ISBN 978-80-7160-434-1. Dostupné na internete:

- https://www.flaw.uniba.sk/fileadmin/praf/Veda/Konferencie_a_podujatia/bpf_2016/Zbornik_BPF2016_sekcia_12.pdf [30-07-2021].
- KREY, Philip D. W. – KREY, Peter D. S. (eds.). *Romans 9 – 16. Reformation Commentary on Scripture. New Testament VIII*. Downers Grove: IVP Academic, 2016, 384 s. ISBN 978-0-8308-2971-2.
- KRIVOŠÍK, Lukáš. Kritizovala podporu cirkvi pre Pride / Fínska kresťanská politická obžalovaná pre údajnú nenávisť. In *Konzervatívny denník Postoj*, 03.05.2021, dostupné na internete: https://www.postoj.sk/77991/finska-krestanska-politicka-obzalovana-pre-udajnu-nenavist?fbclid=IwAR24ahlLtdKT_PRwYPLMxdFo3fpl9weCINm7Po-Cjnu6Xq8RUrXhcisNCPhs [21-06-2021].
- KROŠLÁK, Daniel a kol. *Ústavné právo*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2016, 804 s. ISBN 978-80-8168-5118.
- KRUKOWSKI, Józef. Právo Európskej únie a kresťanské hodnoty. In KROŠLÁK, D. – MORAVČÍKOVÁ, M. *Hodnotový systém práva a náboženstva v medzikultúrnej perspektíve*. Praha: Leges, 2013, s.175-186. ISBN 978-80-87576-98-4.
- KUNA, Marián. Kritika Brownovej koncepcie nenávisťného prejavu. In *Filozofia*, 2020 (roč. 75), č. 2, s. 77-90. ISSN 0046-385X.
- KYSELA, Jan. *Právo na odpor a občanskou neposlušnosť*. Brno: Doplněk, 2001, 120 s. ISBN 80-7239-078-3.
- LEHMANOVÁ, Zuzana – ZEMANOVÁ, Štěpánka. Svoboda a práva človeka jako principy evropského kulturního paradigmatu. In PAVLÍČEK, V. – HOFMANNOVÁ, H. a kol. *Občanská a lidská práva v současné době*. Praha: Auditorium, 2014, s. 53-80. ISBN 978-80-87284-51-3.
- LEIGH-JONES, Simon. Jesus the Divide Cosmopolitan: The Incarnation as the Divine Form of Cruciform Cosmopolitanism, dostupné na internete: https://www.academia.edu/39505606/Jesus_the_Divine_Cosmopolitan_The_Incarnation_as_the_Divine_Form_of_Cruciform_Cosmopolitanism [10-12-2020].
- LEWIS, Clive Staples. *K jádru křesťanství*. Praha: Návrat domů, 2013, 237 s. ISBN 978-80-7255-254-2.
- LIGUŠ, Ján. *Teologické systémy*. Banská Bystrica: Pedagogická fakulta UMB, 2010, 212 s. ISBN 978-80-8083-985-7.
- LINZEY, Andrew. *Teologie zvířat*. Praha: Stanislav Juhaňák – Triton, 2018, 303 s. ISBN 978-80-7553-487-3.
- LITTLE, David. Religious Freedom and Christianity: An Overview, dostupné na internete: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/essays/religious-freedom-and-christianity-an-overview> [05-10-2020].
- LOCKE, John. A Letter Concerning Toleration. In LOCKE, J. *A Letter Concerning Toleration; Concerning Civil Government, Second Essay; An Essay Concerning*

- Human Understanding*. BERKELEY, G. *The Principles of Human Knowledge*. HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Chicago: William Benton, 1952, s. 1-22.
- LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. Edited by Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 464 s. ISBN 0-521-35730-6.
- LOHSE, Eduard. *Teologická etika Nového zákona*. Bratislava: Serafín, 2008, 238 s. ISBN 978-80-8081-072-6.
- LUTERÁN, Martin. Majú Slováci právo na život? In LUTERÁN, M. – BARTHO, B. – DANIŠKA, P. – CHROMÍK, A. *Ako chrániť život*. Rovinka: Inštitút pre ľudské práva a rodinnú politiku, 2014, s. 9-20. ISBN 978-80-971738-0-7.
- LUTHER, Martin. Veľký katechizmus. In *Symbolické knihy evanjelickej cirkvi augsburského vyznania*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1992, s. 199-248. ISBN 978-80-7140-002-5.
- LYSÝ, Miroslav. Kresťanstvo a trestné právo vo včasnom stredoveku. Náčrt problematiky. In *Historia et theoria iuris*, 2017 (roč. 9), č. 1-2, s. 121-126. ISSN 1338-0753. Dostupné na internete: https://www.pravne dejiny.sk/file/page4_file35.pdf [29-10-2021].
- MacARTHUR, John. *NASB MacArthur Study Bible*. Nashville: Thomas Nelson, 2006, 2208 s. ISBN 978-0-5291-2250-6.
- MACKOVÁ, Zuzana. *Princíp solidarity v práve sociálneho zabezpečenia Slovenskej republiky*. Bratislava: Vydavateľské oddelenie Právnickej Fakulty UK, 2001, 144 s. ISBN 978-80-7160-141-1.
- MADLEŇÁKOVÁ, Lucia. *Výhrada svedomí: Jako součást svobody myšlení, svědomí a náboženského vyznání*. Praha: Linde, 2010, 183 s. ISBN 978-80-7201-805-5.
- MACHALOVÁ, Tatiana. Co znamená rasismus? In MACHALOVÁ, T. a kol. *Lidská práva proti rasismu*. Brno: Doplněk, 2001, s. 84-107. ISBN 978-80-7239-099-6.
- MARK, Joshua J. „Nebuchadnezzar II“, in *Ancient History Encyclopedia*, dostupné na internete (licencia CC BY-NC-SA 4.0): https://www.ancient.eu/Nebuchadnezzar_II/ [13-01-2021].
- MAVRONICOLA, Natasa. What is an 'absolute right'? Deciphering Absoluteness in the Context of Article 3 of the European Convention on Human Rights. In *Human Rights Law Review*, 2012 (roč. 12), č. 4, s. 723-758. ISSN 1461-7781. Dostupné na internete: <https://academic.oup.com/hrlr/article/12/4/723/628905> [30-06-2025].
- MEDVEC, Juraj. Liberalizmus a ideový stret. In LENHART, M. et al. (zost.). *Stret právnych kultúr v európskom priestore. Bratislavské právnické fórum 2016*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2016, s. 68-75. ISBN 978-80-7160-434-1. Dostupné na internete:

- https://www.flaw.uniba.sk/fileadmin/praf/Veda/Konferencie_a_podujatia/bpf_2016/Zbornik_BPF2016_sekcia_12.pdf [10-02-2021].
- MENKE, Christoph. Ľudská dôstojnosť. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 170-177. ISBN 978-80-8101-960-9.
- MERLE, Jean-Christophe. Ľudské práva a svetová štátnosť. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 438-446. ISBN 978-80-8101-960-9.
- METEŇKANYČ, Olexij M. Priznanie právnej subjektivity neživým veciam či inak povedané vybrané *leges singulares* Nového Zélandu. In MARTINCOVÁ, L. – SOMBATI, J. (eds.). *Leges singulares. Zborník príspevkov z konferencie Milníky 2019*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2020, s. 120-137. ISBN 978-80-571-0285-4.
- METEŇKANYČ, Olexij M. *Súčasná diskusia medzi prirodzeným a pozitívnym právom* (dizertačná práca). Bratislava: Právnická fakulta UK, 2020, 204 s. (Pdf dokument).
- METEŇKANYČ, Olexij M. – GYURÁSZ, Zoltán. *Priznanie právnej subjektivity nonhumánnym entitám: Prípady prírodných javov a umelej inteligencie*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2022, 133 s. ISBN 978-80-7160-667-3. Dostupné na internete: https://www.flaw.uniba.sk/fileadmin/praf/Veda/e-publikacne_vystupy/Meten_kanyc____Gyura__sz_Monografia_final_po_recenznom.pdf [14-10-2024].
- MEYER, Max. *Liberal Democracy: Prosperity Through Freedom*. Cham: Springer, 2020, 74 s. ISBN 97-3-030-47408-9. Dostupné na internete (licencia CC BY 4.0): <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-030-47408-9> [23-03-2025].
- MICHAELS, J. Ramsey. *Word Biblical Themes: 1 Peter*. Grand Rapids: Zondervan, 1989, 114 s. ISBN 978-0-310-11488-8.
- MICHELKO, Roman. *Eseje o globalizácii*. Martin: Matica slovenská, 2009, 126 s. ISBN 978-80-7090-895-2.
- MILL, John Stuart. *On Liberty*, dostupné na internete: <http://www.gutenberg.org/files/34901/34901-h/34901-h.htm> [22-12-2020].
- MILL, John Stuart. *Utilitarismus*. Praha: Vyšehrad, 2011, 182 s. ISBN 978-80-7429-140-1.
- MILLER, David. Is there a human right to immigrate? Dostupné na internete: <https://www.politics.ox.ac.uk/materials/publications/13732/sj033is-there-a-human-right-to-immigrate-final-draft.pdf> [09-12-2020].
- MÍČKA, Roman. *Global governance? Historické, politické a teologické perspektivy svetového rádu*. Brno: Barrister & Principal, 2018, 443 s. ISBN 978-80-7364-078-1.

- MOLEK, Pavel. Demokratizace a omezování lidských práv. In HOLZER, J. – MOLEK, P. a kol. *Demokratizace a lidská práva: Středoevropské pohledy*. Brno: MUNI Press, 2013, s. 167-178. ISBN 978-80-7419-159-6.
- MOLTMANN, Jürgen. *Ethics of Hope*. Minneapolis: Fortress Press, 2012, 271 s. ISBN 978-0-8006-9858-4.
- MONTEIRO, José – NUNES, Rui. Concept of human dignity: controversies and possible solutions. In *Revista Bioética*, 2020 (roč. 28), č. 2. ISSN 1983-8034. Dostupné na internete (licencia CC BY 4.0): <https://doi.org/10.1590/1983-80422020282381> [29-01-2021].
- MOO, Douglas. *The Epistle to the Romans. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1996, 1012 s. ISBN 0-8028-2317-3.
- MORAVČÍKOVÁ, Michaela. *Lidské práva, kultura a náboženstvo*. Praha: Leges, 2014, 248 s. ISBN 978-80-7502-063-5.
- MOUDRÝ, Pavel. Hodnota člověka. In *S důverou na Teba čekáme: Zamyslenia na každý deň*. Vrútky: Advent-Orion, 2019, s. 305. ISBN 978-80-8071-222-8.
- MRVA, Michal. *Suverenita štátu a Európska únia*. Šamorín: Heuréka, 2017, 112 s. ISBN 978-80-8173-056-6.
- MURRAY, Douglas. *The Madness of Crowds: Gender, Race and Identity*. Londýn: Bloomsbury, 2020, 293 s. ISBN 978-1-4729-7957-5.
- MURRAY, Douglas. *Zvláštna smrť Európy*. Bratislava: Eastone Books, 2019, 302 s. ISBN 978-80-8109-363-0.
- MÜLLER, Ekkehardt. Guidelines for the interpretation of Scripture. In REID, G. W. (ed.). *Understanding Scripture: An Adventist Approach*. Silver Spring: Biblical Research Institute, 2005, s. III-134. ISBN 978-0-925675-17-0.
- MYERS, Andrew. John Calvin on God's Love, dostupné na internete: <https://www.monergism.com/john-calvin-god%E2%80%99s-love> [25-09-2020].
- NANDRÁSKY, Karol. *Ježišova Magna charta a súčasnosť*. Bratislava: Karol Nandrásky, 2004, 219 s. ISBN 978-80-88721-18-0.
- NANOS, Mark David. *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*. Minneapolis: Fortress Press, 1996, 435 s. ISBN 0-8006-2937-X.
- NANOS, Mark David. *Reading Romans within Judaism*. Eugene: Cascade Books, 2018, 305 s. ISBN 978-1-5326-1756-0.
- NAPEL, Hans-Martien ten. *Constitutionalism, Democracy and Religious Freedom: To Be Fully Human*. Abingdon: Routledge, 2019, 178 s. ISBN 978-0-367-22420-2.
- NEŠPOR, Zdeněk – LUŽNÝ, Dušan. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007, 232 s. ISBN 978-80-7367-251-5.
- NEŠTINA, Marek. Analýza ontologických a morálnych predpokladov sekulárneho konzervatívneho argumentu Dona Marquisa proti interrupciám v kontexte

- súčasných politických teórií. In *Testimonia theologica*, 2012 (roč. 6), č. 1, s. 161-181, dostupné na internete: https://uniba.sk/fileadmin/ebf/testimonia_theologica/2012/2012-2/TT_2012-2_NESTINA_Analyza_ontologických_a_moralných_predpokladov.pdf [21-01-2021].
- NEŠTINA, Marek. *Podoby náboženskej argumentácie v liberálnej demokracii*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2017, 205 s. ISBN 978-80-223-3979-7.
- NEŠTINA, Marek. Zdôvodnenie ľudských práv, neurčitost a výraz „Boží obraz“. In BELANJI BIELA, A. – NEŠTINA, M. (eds.). *Imago Dei ako filozofický a teologický pojem*. Bratislava: UK, 2024, s. 187-255. ISBN 978-80-223-5860-6.
- NICKEL, James. Human Rights. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019, dostupné na internete: <https://plato.stanford.edu/entries/rights-human/> [02-10-2020].
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. Praha: OIKOYMENH, 2019, 159 s. ISBN 978-80-7298-369-8.
- NOZICK, Robert. *Anarchie, stát a utopie*. Praha: Academia, 2015, 380 s. ISBN 978-80-2002-509-8.
- OBBERDORFER, Bernd. Human Dignity and 'Image of God'. In *Scriptura*, 2010, vyd. č. 104, s. 231-239. ISSN 2305-445X. Dostupné na internete (licencia CC BY-NC-ND 4.0): <https://scriptura.journals.ac.za/pub/article/view/183/761> [16-10-2020].
- O'COLLINS, Gerald – FARRUGIA, Mario. *Catholicism: The Story of Catholic Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2003, 430 s. ISBN 978-0-19-872818-4.
- ORLICH, Michael J. – SINGH, Pramil N. – SABATÉ, Joan et al. Vegetarian Dietary Patterns and Mortality in Adventist Health Study 2. In *JAMA Internal Medicine*, 2013, s. 1230-1238, dostupné na internete: <https://jamanetwork.com/journals/jamainternalmedicine/fullarticle/1710093> [09-07-2025].
- OSINA, Petr. *Legal Theory*. Praha: Leges, 2017, 128 s. ISBN 978-80-7502-223-3.
- OSINA, Petr. *Nová teorie přirozeného práva*. Leges: Praha, 2019, 220 s. ISBN 978-80-7502-406-0.
- OSSEWAARDE, Marinus R. R. Three Rival Versions of Political Enquiry: Althusius and the Concept of Sphere Sovereignty, dostupné na internete: <https://academic.oup.com/monist/article-abstract/90/1/106/995615?redirectedFrom=fulltext> [25-05-2021].
- OTTOVÁ, Eva. *Teória práva*. Šamorín: Heuréka, 2006, 306 s. ISBN 80-89122-37-X.
- PADDERATZ, Gerhard. *Bůh před soudem: Otevřený dialog*. Praha: Maranatha, 2008, 145 s. ISBN 978-80-903923-1-1.

- PALMER, Edwin H. *The Five Points of Calvinism. A Study Guide*. Grand Rapids: Baker Books, 2010, 174 s. ISBN 978-0-8010-7244-4.
- PALOVIČOVÁ, Zuzana. *Ambivalentnosť ľudských práv a neurčitost' ich pojmu z pohľadu filozofie*. Bratislava: Veda, 2017, 76 s. ISBN 978-80-224-1611-5.
- PAO, David W. The Ethical Relevance of New Testament Commentaries: On the Reading Of Romans 13:1-7. In PORTER, S. W. – SCHNABEL, E. J. (eds.). *On the Writing of New Testament Commentaries. Festschrift for Grant R. Osborne on the Occasion of His 70th Birthday*. Leiden: Brill, 2013, s. 193-214, ISBN 978-90-04-23291-4.
- PAVLÍK, Martin. Finkenwalde a Harnackův vliv v Bonhoefferově výzvě k „novému množství“. In BEŇKOVÁ, J. – LUKÁČOVÁ, J. (eds.). *Súčasný trendy a výzvy v katolíckej teológii a religionistike*. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2019, s. 17-30. ISBN 978-80-555-2268-5.
- PELE, Antonio. Kant on Human Dignity: A Critical Approach. In *Espaço Jurídico Journal of Law*, 2016 (roč. 17), č. 2, s. 493-512. ISSN 1519-5899. Dostupné na internete (licencia CC BY-NC 4.0): <https://doi.org/10.18593/ejil.v17i2.9782> [30-06-2025].
- PENMAN, Leigh T. I. *The Lost History of Cosmopolitanism: The Early Modern Origins of the Intellectual Ideal*. Londýn: Bloomsbury, 2021, 204 s. ISBN 978-1-3501-5696-8.
- PENNINGTON, Kenneth. Lex Naturalis and Jus Naturale. In *The Jurist*, 2008 (roč. 68), č. 2, s. 569-591. ISSN 0022-6858. Dostupné na internete: <https://scholarship.law.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1027&context=scholar> [30-06-2025].
- PERES, Imrich. Jánova apokalypsa ako spomienky na prežité utrpenie. In *Testimonium fidei*, 2015 (roč. 3), č. 1, ISSN 1339-3685. Dostupné na internete: <https://www.pdf.umb.sk/app/cmsFile.php?disposition=a&ID=21904> [27-04-2021].
- PERRY, Michael J. Is the Idea of Human Rights Ineliminably Religious? In *University of Richmond Law Review*, 1993 (roč. 27), č. 4, s. 1023-1081. ISSN 0566-2389. Dostupné na internete: <https://scholarship.richmond.edu/lawreview/vol27/iss5/4/> [30-06-2025].
- PERRY, Michael J. *The Political Morality of Liberal Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 214 s. ISBN 978-0-521-11518-6.
- PIGDEN, Charles. Hume on Is and Ought. In *Philosophy Now*, 2011 (roč. 21), č. 83, dostupné na internete: https://philosophynow.org/issues/83/Hume_on_Is_and_Ought [08-10-2020].
- PÍRY, Martin. Environment as a Public Interest. In GÓRECKI, R. (zost.). *Człowiek a środowisko*. Olsztyn: Wydawnictwo UWM, 2020, s. 91-101. ISBN 978-83-8100-252-3.

- POLLMANN, Arnd. Tri dimenzie pojmu ľudských práv: právo, morálka a politika. In POLLMANN, A. – LOHMANN, G. (eds.). *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2017, s. 425-431. ISBN 978-80-8101-960-9.
- POMERANTSEV, Peter. *Tohle není propaganda: Válka proti realitě*. Praha: Dokořán, 2020, 234 s. ISBN 978-80-7363-999-0.
- POSPÍŠIL, Ivo – PRECLÍK, Petr – SMEKAL, Hubert. Demokratizace a lidská práva z pohledu výzkumu mezinárodních vztahů. In HOLZER, J. – MOLEK, P. a kol. *Demokratizace a lidská práva: Středoevropské pohledy*. Praha: Slon, 2013, s. 136-166. ISBN 978-80-7419-159-6.
- POSPÍŠIL, Zdeněk. *Perspektivy člověka...* Praha: Epoque, 2021, 121 s. ISBN 978-80278-0020-9.
- PÖHLMANN, Horst Georg. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Jihlava: Mlýn, 2002, 434 s. ISBN 80-86498-02-6.
- PROCHÁZKA, Pavel. Etika v teologickom a sociálnom myslení Johna Wesleyho, dostupné na internete: <http://www.institut.umc.sk/materialy/etikaW.pdf> [28-02-2021].
- PRUSÁK, Jozef. *Teória práva*. Žilina: Absynt (Kalligram), 2023, 644 s. ISBN 978-80-8224-006-4.
- PŘIBÁŇ, Jiří. *Hranice práva a tolerance*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997, 79 s. ISBN 978-80-85850-28-1.
- PUGH, Ben. *Atonement Theories: A Way through the maze*. Eugene: Cascade Books, 2014, 204 s. ISBN 978-1-62032-853-8.
- RADBRUCH, Gustav. *O napětí mezi účely práva*. Praha: Wolters Kluwer, 2012, 157 s. ISBN 978-80-7357-919-7.
- RATZINGER, Joseph. *Eschatologie: Smrt a věčný život*. 3. vyd. Brno: Barrister & Principal, 2017, 199 s. ISBN 978-80-7364-060-6.
- RATZINGER, Joseph. *Chváloreč na svedomie*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2010, 163 s. ISBN 978-80-7162-845-3.
- RAWLS, John. *Politický liberalizmus*. Prešov: Slovacontact, 1997, 310 s. ISBN 80-8887-60-1.
- RAWLS, John. *Právo národov*. Bratislava: Kalligram, 2013, 240 s. ISBN 978-80-8101-769-8.
- RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995, 361 s. ISBN 80-85605-89-9.
- REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California, 2004, 425 s. ISBN 978-0-5202-4386-6.
- ROGERS, James R. The Nation and the Bible. In *Law and Liberty*, 2019, dostupné na internete: <https://lawliberty.org/the-nation-and-the-bible/> [16-12-2020].

- ROPER, Cynthia. „Political correctness“, in *Britannica*, dostupné na internete: <https://www.britannica.com/topic/political-correctness> [21-12-2020].
- ROTHBARD, Murray Newton. *Etika svobody*. Praha: Liberální institut, 2009, 336 s. ISBN 978-80-8638-955-4.
- ROZEMBERG, Andrej. Astronautka Astrid a jej úbohá mačka (niekoľko poznámok k teórii nepriamych záväzkov voči zvieratám). In *Filozofia*, 2013 (roč. 68), č. 4, s. 332-342. ISSN 0046-385X.
- SANDEL, Michael J. *Justice: What's the Right Thing to Do?* Londýn: Penguin Books, 2010, 308 s. ISBN 978-0-141-04133-9.
- SAPIR, Gideon – STATMAN, Daniel. *State and Religion in Israel: A Philosophical-Legal Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, 320 s. ISBN 978-1-107-15082-9.
- SEILER, Vladimír – SEILEROVÁ, Božena. *Ľudská dôstojnosť – axióma ľudských práv*. Bratislava: Vladimír Seiler a Božena Seilerová, 2010, 99 s. ISBN 978-80-970403-5-2.
- SHADD, Philip D. *Understanding Legitimacy: Political Theory and Neo-Calvinist Social Thought*. Lanham: Lexington Books, 2017, 216 s. ISBN 978-1-49851-893-6.
- SHERMER, Michael – SAIDE, Anondah – McCAFFREE, Kevin. Shedding Light on the Intellectual Dark Web: A Preliminary Empirical Study, dostupné na internete: https://www.skeptic.com/reading_room/preliminary-empirical-study-shedding-light-on-intellectual-dark-web/ [15-10-2020].
- SCHIRRMACHER, Thomas. *Morální odpovědnost: Tri rozměry etického rozhodování*. Praha: Návrat domů 2016, 135 s. ISBN 978-80-7255-353-2.
- SCHMITT, Carl. *Politická theologie*. Praha: OIKOYMENH, 2012, 52 s. ISBN 978-80-7298-401-5.
- SCHREINER, Thomas. *1, 2 Peter, Jude. The New American Commentary*. Nashville: B&H Publishing, 2003, 512 s. ISBN 978-0-8054-0137-0.
- SCHROEDER, Doris. How to define dignity and its place in human rights – a philosopher's view, dostupné na internete: <https://theconversation.com/how-to-define-dignity-and-its-place-in-human-rights-a-philosophers-view-81785> [29-01-2021].
- SCHROEDER, Doris – BANI-SADR, Abol-Hassan. *Dignity in the 21st Century: Middle East and West*. Cham: Springer, 2017, 112 s. ISBN 978-3-319-58020-3. Dostupné na internete (licencia CC BY 4.0): <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-319-58020-3> [23-03-2025].
- SCHWEITZER, Albert. *Reverence for Life*. Edited by M. Meyer, K. Bergel. Syracuse: Syracuse University Press, 2002, 368 s. ISBN 0-8156-2952-4.
- SINGER, Peter. *Spisy o etickom žití*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 2008, 352 s. ISBN 978-80-8061-332-7.

- SNYDER, Susanna. Displacing Theology: God-Talk in an „age of Migration“. In BURNS, S. – PEARSON, C. (eds.). *Home and Away: Contextual Theology and Local Practice*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2013, s. 104-123. ISBN 978-1-61097-887-3.
- SOBEK, Tomáš. *Nemorální právo* Praha: AV ČR, Ústav státu a práva, 2010, 423 s. ISBN 978-80-904024-7-8.
- SOUSEDÍK, Stanislav. *Svoboda a lidská práva: Jejich přirozenoprávní základ*. Praha: Vyšehrad, 2010, 136 s. ISBN 978-80-7429-036-7.
- SPARKS, Tom. Protection of Animals Through Human Rights: The Case-Law of the European Court of Human Rights. In PETERS, Anne (ed.). *Studies in Global Animal Law*. Berlin: Springer, 2020, s. 153-172. ISBN 978-3-662-60756-5. Dostupné na internete (licencia CC BY 4.0): https://doi.org/10.1007/978-3-662-60756-5_09-07-2025.
- SPROUL, Robert Charles. *What is Reformed Theology? Understanding the Basics*. Grand Rapids: Baker Books, 2016, 272 s. ISBN 978-1-58558-652-3.
- STANLEY, Christopher D. Paul the Cosmopolitan? In *New Testament Studies*, 2020 (roč. 66), s. 144-160. ISSN 0028-6885.
- STEFANOVIC, Ranko. *Zjevení Janovo. Průvodce knihou Zjevení*. Praha: Advent-Orion, 2017, 254 s. ISBN 978-80-7172-707-1.
- STEINER, Gary. The Differences Between Singer, Regan and Francione. In *The Abolitionist*, dostupné na internete: <https://www.abolitionistapproach.com/wp-content/uploads/2016/12/Steiner-on-Singer-Regan-Francione.pdf> [16-10-2020].
- STEUER, Max. Extrémy slobody prejavu a úloha právnej regulácie. In *Časopis pro právní vědu a praxi*, 2017 (roč. 25), č. 3, s. 475-491. ISSN 1210-9126.
- STILLEY, Shalina. *Natural Law Theory and the „Is“--„Ought“ Problem: A Critique of Four Solutions* (dizertačná práca). Milwaukee: Marquette University, 2010, 211 s. Dostupné na internete: http://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/57 [08-10-2020].
- SULMASY, Daniel P. The varieties of human dignity: a logical and conceptual analysis. In *Medicine, Health Care and Philosophy*, 2013 (roč. 16), č. 4, s. 937-944, dostupné na internete: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11019-012-9400-1> [29-09-2021].
- SUUTARINEN, Ville. The Abolishment of Capital Punishment: Genesis 9:6 and the Covenant of God's Authority and Omniscience, 2019, dostupné na internete: https://www.academia.edu/40203085/The_Abolishment_of_Capital_Punishment_Genesis_9_6_and_the_Covenant_of_God_s_Authority_and_Omniscience [15-03-2021].
- SVÁK, Ján. Právo v cirkvi a štáte. In KLÁTIK, M. (zost.). *Cirkev a štát*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2018, s. 11-48. ISBN 978-80-7140-559-7.

- SVÁK, Ján. *Ochrana ľudských práv v troch zväzkoch. I. zväzok*. Žilina: Eurokódex, 2011, 520 s. ISBN 978-80-89447-43-5.
- SVÁK, Ján. *Ochrana ľudských práv v troch zväzkoch. II. zväzok*. Žilina: Eurokódex, 2011, 624 s. ISBN 978-80-89447-43-5.
- SVÁK, Ján. *Ochrana ľudských práv v troch zväzkoch. III. zväzok*. Žilina: Eurokódex, 2011, 592 s. ISBN 978-80-89447-43-5.
- SVÁK, Ján. – GRŮNWALD, Tomáš. *Nadnárodné systémy ochrany ľudských práv. I. zväzok: Štruktúra systémov a ochrana politických práv*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2019, 584 s. ISBN 978-80-8168-971-0.
- SZCZERBA, Wojciech. The Concept of Imago Dei as a Symbol of Religious Inclusion and Human Dignity. In *Forum Philosophicum*, 2020 (roč. 25), č. 1, s. 13-36. ISSN 1426-1898. Dostupné na internete (licencia CC BY 4.0): <https://forumphilosophicum.ignatianum.edu.pl/3667-2501-02.html> [30-06-2025].
- ŠLOSIAR, Ján. Kultúrny kontext ľudskej dôstojnosti. In SEDOVÁ, T. (ed.). *Od ideí k realite: Ľudské práva osôb so zdravotným postihnutím*. Bratislava: Veda, 2019, s. 82-94. ISBN 978-80-224-1771-6.
- ŠVEC, Jakub. K možnostiam a limitom zmluvnej teórie Johna Rawlsa v kontexte práv osôb so zdravotným postihnutím. In SEDOVÁ, T. (ed.). *Od ideí k realite: Ľudské práva osôb so zdravotným postihnutím*. Bratislava: Veda, 2019, s. 118-128. ISBN 978-80-224-1771-6.
- TAN, Seow Hon. The case against physician-assisted suicide and voluntary active euthanasia: A jurisprudential consideration. In *Singapore Academy of Law Journal*, 2017 (roč. 29), č. 2, s. 275-400. ISSN 0218-2009. Dostupné na internete (licencia CC BY-NC-ND 4.0): https://ink.library.smu.edu.sg/sol_research/2272/ [09-07-2025].
- TARUS, David K. Imago Dei in Christian Theology: The Various Approaches. In *Online International Journal of Arts and Humanities*, 2016 (roč. 5), s. 18-25. ISSN 2277-0852. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/26235190/imago_dei_in_christian_theology_the_various_approaches [25-09-2020].
- TENNANT, Matthew. Out of context: misunderstanding Romans 13, dostupné na internete: <https://baptistnews.com/article/out-of-context-misunderstanding-romans-13/#.X6u8SchKg2y> [11-11-2020].
- THOMAS, Jerry D. *Ten, ktorý prichádza*. Brno: Elisha Ministries, 2017, 369 s. ISBN 978-80-906267-4-4.
- THOMPSON, Alden. *Escape from the Flames*. Nampa: Pacific Press, 2005, 191 s. ISBN 978-0-8163-2085-3.

- THOMSON, Judith J. A Defense of Abortion. In *Philosophy & Public Affairs*, 1971 (roč. 1), č. 1, s. 47-66. ISSN 0048-3951. Dostupné na internete: <https://www.jstor.org/stable/2265091> [30-10-2024].
- THOREAU, Henry David. *Občanská neposlušnosť a jiné eseje*. Poprad: Christiania, 1994, 85 s. ISBN 80-967301-0-X.
- TOMAŠTÍK, Ján. Religious Argument as an Argument from Authority. In *Ratio Publica*, 2023 (roč. 3), č. 2, s. 6-25. ISSN 2787-9550.
- TONSTAD, Sigve K. *Revelation. Paideia Commentaries on the New Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2019, 398 s. ISBN 978-0-8010-4900-2.
- TONSTAD, Sigve K. *The Letter to Romans: Paul Among the Ecologists. The Earth Biblical Commentary*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2017, 434 s. ISBN 978-1-910928-20-2.
- TROJAN, Jakub S. *Idea lidských práv v české duchovní tradici*. Praha: OIKOYMENH, 2002, 255 s. ISBN 80-7298-044-0.
- TURČAN, Martin. Etika toho, čo jeme. In *Cirkevné listy*, 2019 (roč. 143), č. 4, s. 6-15. ISSN 0139-9217.
- TURČAN, Martin. Freedom of Conscience and Judeo-Christian Tradition. In DUFALOVÁ, L. et al. (eds.). *Communication as a Measure of Protection and Limitation of Human Rights. Information in Relation to Human Rights*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2013, s. 56-61. ISBN 978-80-7160-345-0.
- TURČAN, Martin. K etike trestu smrti. In *Cirkevné listy*, 2019 (roč. 143), č. 3, s. 6-15. ISSN 0139-9217.
- TURČAN, Martin. K najnovšej libertariánskej polemike o evikcionizme. In *Právny obzor*, 2021 (roč. 104), č. 1, s. 54-65. ISSN 032-6984.
- TURČAN, Martin. K negatívne nazeraniu M. Rothbarda na myšlienku práv zvierat. In *Filozofia*, 2020 (roč. 75), č. 7, s. 539-544. ISSN 0046-385X.
- TURČAN, Martin. K otázke pohnútky a úmyslu v utilitaristickej etike. In KLUKNAVSKÁ, A. – GÁBRIŠ, T. (zost.). *Ad iustitiam per ius*. Bratislava: Wolters Kluwer, 2018, s. 70-85. ISBN 978-80-8168-969-7.
- TURČAN, Martin. K pojmu prirodzeného zákona a argumentu zo zneužitia schopnosti v súčasnom kresťanskom myslení. In *Testimonia theologica*, 2020 (roč. 14), č. 1, s. 10-30. ISSN 1337-6411. Dostupné na internete: https://fevth.uniba.sk/fileadmin/ebf/testimonia_theologica/2020/TT_2020_1_Turcan_K_pojmu_prirodzeneho_zakona_a_argumentu_zo_zneuzitia_schopnosti_v_sucasnom_krestanskom_mysleni.pdf [20-12-2020].
- TURČAN, M. On the Right to a "Non-traditional" Marriage and the Value of Family in the Context of Liberal Democracy. In ŠÚST, J. – FILKO, J. (eds.). *Same-Sex Civil Unions: The possibilities and limits of a conservative response to*

- the judgements of the ECHR*. Bratislava: Inštitút Ladislava Hanusa, 2024, s. 58-75. ISBN 978-80-974399-1-0.
- TURČAN, Martin. On Universal Redemption in 2 Peter 2:1. In *Communio viatorum*, 2022 (roč. 64), č. 1, s. 37-52. ISSN 0010-3713.
- TURČAN, Martin. Percepcia sociálnej spravodlivosti v súčasnom kresťanskom myslení. In *Bratislavské právnické fórum 2013: Postmoderný štát a sociálna spravodlivosť*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2013, s. 1935-1942. ISBN 978-80-7160-365-8. Dostupné na internete: https://www.flaw.uniba.sk/fileadmin/praf/Veda/Konferencie_a_podujatia/Session_of_Legal_Theory.pdf [12-02-2021].
- TURČAN, Martin. Poznámka o slove ‚právo‘ v prológu Jánovho evanjelia. In *ProJustice*, dostupné na internete: <https://www.projustice.sk/teoria-prava/poznamka-o-slove-pravo-v-prologu-janovho-evanjelia> [05-01-2020].
- TURČAN, Martin. *Právo a judeo-kresťanská tradícia*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2014, 129 s. ISBN 978-80-7160-350-4.
- TURČAN, Martin. Right to Life and Freedom of Choice according to Evictionism: A Christian Critique. In *Communio viatorum*, 2020 (roč. 62), č. 2, s. 184-207. ISSN 0010-3713.
- TURČAN, Martin. Sloboda slova v kontexte libertarianizmu. In MÉSZÁROS, T. – KASINEC, R. (zost.). *Trezorové filmy – interdisciplinárny pohľad*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2019, s. 47-69. ISBN 978-80-7160-524-9.
- TURČAN, Martin. Zvierací welfarizmus alebo práva zvierat? In *ComenIUS*, 2020 (roč. 5), č. 2, s. 50-59. ISSN 2454-0846. Dostupné na internete: <https://comeniuscasopis.flaw.uniba.sk/2020/10/28/comenius-casopis-2-2020/> [29-10-2020].
- TURČAN, Martin. Vplyv judeo-kresťanskej tradície na štát a právo z pohľadu dneška. In *Acta Facultatis Iuridicae Universitatis Comeniana*, 2017 (roč. 36), č. 1, s. 147-158. ISSN 1336-6912.
- TURČAN, Martin. Vplyv pietizmu a puritanizmu na novovekú a súčasnú spoločnosť. In *Historia et theoria iuris*, 2011 (roč. 3), č. 6, s. 101-112. ISSN 1338-0133.
- TAYLOR, Justin. Sproul on Four-Point Calvinism, dostupné na internete: <https://www.thegospelcoalition.org/blogs/justin-taylor/sproul-on-four-point-calvinism/> [17-11-2024].
- VACULÍKOVÁ, Nadežda. Hodnota ľudskej dôstojnosti v práve. In *Bratislavské právnické fórum 2013: Postmoderný štát a sociálna spravodlivosť*. Bratislava: Právnická fakulta UK, 2013, s. 1943-1947. ISBN 978-80-7160-365-8. Dostupné na internete: https://www.flaw.uniba.sk/fileadmin/praf/Veda/Konferencie_a_podujatia/Session_of_Legal_Theory.pdf [12-02-2021].

- VACURA, Martin. Problém založení a legitimizace lidských práv. In *Filozofia*, 2020 (roč. 75), č. 7, s. 513-526. ISSN 0046-385X.
- VADÍKOVÁ, Katarína Mária. *Problematika svedomia v kontexte dialogického personalizmu*. Trnava: Filozofická fakulta TU, 2011, 199 s. ISBN 978-83-7490-433-9.
- VALČO, Michal. Etické implikácie biblického ‚Imago Dei‘: Pokus o integráciu dôrazov východnej patristiky. In VEVERKOVÁ, K. et al. *Bible a etika v kontextu doby a myšlení*. Praha: HTF UK, 2014, s. 51-72. ISBN 978-80-87127-60-5.
- VANÍČKOVÁ, Věra. Právo a svoboda jako výzva k teologické reflexi. In *Theologická revue*, 2018 (roč. 89), č. 3, s. 349-364. ISSN 1211-7617.
- VEČEŘA, Miloš. Právní nástroje proti rasismu. In MACHALOVÁ, T. a kol. *Lidská práva proti rasismu*. Brno: Doplněk, 2001, s. 148-159. ISBN 978-80-7239-099-6.
- VIŠŇOVSKÝ, Emil. *Nové štúdie o pragmatizme & neopragmatizme*. Bratislava: Veda, 2014, 275 s. ISBN 978-80-224-1401-2.
- VORSTER, Nico. From virtue ethics to rights ethics: Did the Reformation pave the way for secular ethics? In *HTS Theological Studies*, 2014 (roč. 70), č. 1, 8 s. ISSN 2072-8050. Dostupné na internete (licencia CC BY 4.0): <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/2021/4503> [09-07-2025].
- WALLS, Jerry L. *Does God Love Everyone? The Heart of What's Going Wrong with Calvinism*. Eugene: Cascade Books, 2016, 102 s. ISBN 978-1-62032-550-6.
- WEBER, Simon. What can the Covid-19 crisis teach us about tackling climate change? Dostupné na internete: <https://www.schroders.com/en/insights/economics/what-can-the-covid-19-crisis-teach-us-about-tackling-climate-change/> [16-01-2021].
- WEISS, Bari. Meet the Renegades of the Intellectual Dark Web: An alliance of heretics is making an end around the mainstream conversation. Should we be listening? In *The New York Times*, 8.5.2018, dostupné na internete: <https://www.nytimes.com/2018/05/08/opinion/intellectual-dark-web.html> [15-10-2020].
- WERNISCH, Martin. *Politické myšlení evropské reformace*. Praha: Vyšehrad, 2011, 448 s. ISBN 978-80-7429-039-8.
- WILSON, James. Nietzsche and equality. In von TEVENAR, G. (ed.). Oxford: Peter Lang, 2007, s. 211-231. ISBN 978-3-03-911045-2. Dostupné na internete: <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1325658/1/1325658.pdf> [12-08-2021].
- WILSON, John E. Remaking Theology: Orthodoxies and Their Critics. In CLAEYS, G. (ed.). *The Cambridge Companion to Nineteenth-Century Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, s. 31-50. ISBN 978-1-107-04285-8.
- WITHERINGTON III., Ben. *Revelation. The New Cambridge Bible Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 307 s. ISBN 978-0-521-80609-7.

- WITHERINGTON III., Ben – HYATT, Darlene. *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, 421 s. ISBN 978-0-8028-4504-5.
- WITTE, John Jr. Johannes Althusius and the universal rule of natural laws and rights. In DOMINGO, R. – WITTE, J. Jr. (eds.). *Christianity and Global Law*. Abingdon: Routledge, 2021, s. 112-126. ISBN 978-1-03-223719-0.
- WOODS, Thomas Ernest. *Ako Katolícka cirkev budovala západnú civilizáciu*. Bratislava: Redemptoristi, 2010, 244 s. ISBN 978-80-89342-15-0.
- WRIGHT, Nicholas Tom. *Prekvapení nádejou*. Bratislava: Porta Libri, 2016, 334 s. ISBN 978-80-8156-025-5.
- ZAKARIA, Fareed. *Budúcnosť slobody: Neliberálna demokracia v USA a v zahraničí*. Bratislava: Kalligram, 2010, 288 s. ISBN 978-80-8101-285-3.
- ZEHNDER, Markus. Violence against the Canaanites in Deuteronomy and Joshua Reconsidered. In *The Good Book Blog*. La Mirade: Biola University, 2018. Dostupné na internete: <https://www.biola.edu/blogs/good-book-blog/2019/violence-against-the-canaanites-in-deuteronomy-and-joshua-reconsidered> [13-01-2021].
- ZOUBEK, Vladimír. *Lidská práva: Globalizace – bezpečnost*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007, 510 s. ISBN 978-80-7380-026-0.
- ZUBER, Valentine. Are Human Rights of Religious Origin? In *Sur – International Journal on Human Rights*, 2019 (roč. 16), č. 29. ISSN 1983-3342. Dostupné na internete (licencia CC BY-NC-ND 4.0): <https://sur.conectas.org/en/are-human-rights-of-religious-origin/> [05-10-2020].
- ŽILÍNEK, Martin. *Európska dimenzia v morálnej kultivácii osobnosti*. Bratislava: Univerzita Komenského, 1999, 208 s. ISBN 978-80-223-1353-X.
- #225 The 'Slaughter' of the Canaanites Re-visited, dostupné na internete: <https://www.reasonablefaith.org/writings/question-answer/the-slaughter-of-the-canaanites-re-visited/> [28-12-2020].
- „2018 Debate: The Nation is an Institution which has Outlived its Usefulness,“ dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=4Sjmv-V49a0> [02-12-2020].
- „Black Lives Matter & Marxism,“ dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=YOQD6tik22U> [13-01-2021].
- „Božie vojny v Starom zákone - Barna Magyarosi,“ dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=jiuC-H4NcOc> [28-12-2020].
- „Bryan Caplan – What Is Anarcho-Capitalism,“ dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=BHILi2IQhIQ> [17-11-2020].
- „Cosmopolitanism and sovereignty: what's next for Europe?“ Dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=rCH76dacaio> [04-12-2020].

- „Dan Barker v Martin Kuhrt: Is the biblical God a malevolent, misogynistic, sadomasochistic bully?“ Dostupné na internete:
<https://www.youtube.com/watch?v=pvd2MNT642Q> [04-01-2021].
- „Debate: Can Atheism Justify Human Rights? | Cosmic Skeptic vs Subboor Ahmad,“
dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=fPkUE-6svVU> [16-10-2020].
- „Debating An Anarcho-Capitalist (Matthew McManus vs. Stefan Molyneux),“
dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=4OrsgFUBxIk> [29-06-2021].
- „Debating Religion’s Place in Liberal Democracy,“ dostupné na internete:
<https://www.youtube.com/watch?v=8x4Mi8f4GFo> [15-02-2021].
- Double world GDP, dostupné na internete: <https://openborders.info/double-world-gdp/> [17-12-2020].
- „Douglas Murray and Esther O’Reilly - Christian Atheism and the search for identity,“ dostupné na internete:
<https://www.youtube.com/watch?v=EzhRUXuEhgI> [06-04-2021].
- „Evidence that Patriarchy Is A Real Thing: Pastor Steven Anderson,“ dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=ghlUsHuPntU> [02-10-2020].
- Expositor’s Greek Testament*. Rim 13,5, dostupné na internete:
<https://biblehub.com/commentaries/romans/13-5.htm> [28-02-2020].
- „Full Debate: Is Immigration a Human Right?“ Dostupné na internete:
<https://www.youtube.com/watch?v=h23HiKfziSY> [06-11-2020].
- „Gay Marriage Debate 1974,“ dostupné na internete:
<https://www.youtube.com/watch?v=dDZROQDeZGk> [22-01-2021].
- „Going Rogue: Political Correctness,“ dostupné na internete:
<https://www.youtube.com/watch?v=fFohRupaXzc> [13-01-2021].
- „Has the Church Replaced Israel? – Calvin Smith vs Stephen Sizer,“ dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=XdlLve39Bvg> [04-12-2020].
- Human Rights. *United Nations*, dostupné na internete:
<https://www.un.org/en/sections/issues-depth/human-rights/> [02-10-2020].
- „IQ2 Debate: Animal Rights should trump human interests,“ dostupné na internete:
<https://www.youtube.com/watch?v=E9HqIYVbnls> [27-10-2020].
- „Is Selfishness a Virtue? A Debate With Yaron Brook and Gene Epstein,“ dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=hsTDyBhZTZ8> [19-10-2020].
- „Jacob Rees Mogg and Rory Stewart Debate Human Rights,“ dostupné na internete:
<https://www.youtube.com/watch?v=VO2Ry4j79LU> [30-09-2020].
- „James White, 2 Peter 2:1, Christ Did Not Die For The False Prophets!“ Dostupné a internete: <https://www.youtube.com/watch?v=6hdFUKA68Po> [22-03-2021].

- „Jerry Walls: Whats Wrong With Calvinism, Part 2,“ dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=IBUtF8EtAo> [25-09-2020].
- „John Locke: Some Problems in Locke’s Theory of Private Property,“ dostupné na internete: <https://www.libertarianism.org/columns/john-locke-some-problems-lockes-theory-private-property> [15-03-2021].
- „Jordan Peterson discusses the problems with political correctness,“ dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=gEOhG8I-Bu4> [21-12-2020].
- „Jordan Peterson vs Susan Blackmore • Do we need God to make sense of life?“ Dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=syP-OtdCIho> [21-01-2021].
- „Mugabe: 'Only God' can remove me from office,“ dostupné na internete: <https://www.france24.com/en/20080621-mugabe-only-god-can-remove-me-office-zimbabwe-elections> [28-01-2021].
- „Nationalism vs Globalism | Full Debate | Yassmin Abdel-Magied, Homi Bhabha, David Miller,“ dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=p3hMiAZPF10> [07-12-2020].
- „Nationalism vs. globalism: the new political divide | Yuval Noah Harari,“ dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=szt7f5NmE9E> [04-12-2020].
- „On Political Correctness and Clear Thinking | Stephen Fry | COMEDY | Rubin Report,“ dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=eJQHakkViPo> [12-01-2021].
- „Open Borders? Immigration, Citizenship, and Nationalism in the 21st Century | Janus Forum Series,“ dostupné na internete: https://www.youtube.com/watch?v=Pl5_JOy3lSU [16-12-2020].
- „Open Borders with Professor Bryan Caplan,“ dostupné na internete: https://www.youtube.com/watch?v=q6wGLhEW_uc [29-10-2020].
- „Peter Singer: I disagree with The Universal Declaration of Human Rights,“ dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=unDWOjJWWUB8> [19-10-2020].
- „Political Correctness on College Campuses (Pt. 1) | Jonathan Haidt | ACADEMIA | Rubin Report,“ dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=rKfwde2cOEk> [12-01-2021].
- „Rabbi Jonathan Romain vs Michael Brown • Was Jesus the Jewish Messiah?“ Dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=yfbkTnKi3Cc> [04-02-2021].
- „Replacement Theology: Dr. Michael Brown Debates Dr. Munther Isaac,“ dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=334QI6D4Tqs> [04-12-2020].
- „Robert P. George on Freedom of Conscience,“ dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=iXE3Ulnn1KY> [22-12-2020].

- „Roger Williams Quotes,“ dostupné na internete:
https://www.azquotes.com/author/28074-Roger_Williams [14-01-2021].
- Scripturally Annotated Universal Declaration of Human Rights: Biblical Texts Promoting Human Rights.* The Carter Center, dostupné na internete:
https://www.cartercenter.org/resources/pdfs/peace/human_rights/universal-declaration-human-rights-scriptually-annotated.pdf [07-12-2020].
- „Studio Svobodného přístavu: O legitimitě a právu s Romanem Jochem,“ dostupné na internete: https://www.youtube.com/watch?v=J_5M-M6IDkI [16-03-2021].
- „Summa of the ProLife Position,“ dostupné na internete:
<https://thelibertariancatholic.com/summa-of-the-prolife-position/> [05-01-2021].
- „The Global Refugee Crisis | FULL DEBATE | Doha Debates | Marc Lamont Hill, Douglas Murray and More,“ dostupné na internete:
<https://www.youtube.com/watch?v=4kZsGihcuKY> [10-11-2020].
- „The War on Free Speech Explained - Jordan Peterson,“ dostupné na internete:
<https://www.youtube.com/watch?v=I4-cpJBhnas> [09-04-2021].
- Všeobecná deklarácia ľudských práv.* Slovenský preklad, dostupné na internete:
https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/slo.pdf [07-12-2020].
- „What’s The Correct Libertarian Position on Abortion? A Soho Forum Debate,“ dostupné na internete: https://www.youtube.com/watch?v=OKU_xutF-eQ [01-10-2020].
- What Are Human Rights? *United Nations Human Rights Office of the High Commissioner*, dostupné na internete:
<https://www.ohchr.org/en/issues/pages/whatarehumanrights.aspx> [02-10-2020].
- „Why Peter Singer Abandoned Preference Utilitarianism,“ *The Panpsycast Philosophy Podcast*, dostupné na internete: <https://thepanpsycast.com/singer-preference> [15-10-2020].
- „Yaron Brook & Łukasz Dominiak Debate: Anarchy vs. Limited Gov.,“ dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=cGVRXavK-A4> [01-10-2020].
- <https://www.becketlaw.org/case/ake-green/> [14-10-2024].
- <https://academia.edu>
- <https://biblehub.com>
- <https://biblia.sk>
- <https://books.google.com>
- <https://www.jstor.org>
- <https://www.openbible.info/topics>
- <https://www.researchgate.net>

PRÍLOHA:

VŠEOBECNÁ DEKLARÁCIA ĽUDSKÝCH PRÁV S BIBLICKÝMI TEXTAMI

Poznámka: Cieľom nasledovného prepojenia jednotlivých článkov Všeobecnej deklarácie ľudských práv s biblickými textami nie je dokázať, že obsah Deklarácie je v skutočnosti prítomný už v Písme. Biblia vzniká v zásadne odlišných spoločenských podmienkach a mnohé z moderných právnych a morálnych inštitútov nepozná. Táto príloha má mať skôr inšpiračný charakter a jednotlivé práva chce neraz len značne voľne prepojiť s hodnotami načrtnutými vo vybraných biblických textoch. Niektoré z ľudských práv však možno pomerne jasne odvodiť už z Desatora či iných explicitných biblických noriem.⁵⁷¹

PREAMBULA

Vo vedomí, že uznanie prirodzenej dôstojnosti a rovných a neodcudziteľných práv členov ľudskej rodiny je základom slobody, spravodlivosti a mieru na svete, že neuznanie ľudských práv a pohrdanie nimi viedlo k barbarským činom, ktoré urážajú svedomie ľudstva, a že vybudovanie sveta, v ktorom ľudia zbavení strachu a núdze sa budú tešiť slobode prejavu a presvedčenia, bolo vyhlásené za najvyšší cieľ ľudstva, že je nutné, aby sa ľudské práva chránili zákonom, ak nemá byť človek donútený uchýliť sa, až keď všetko ostatné zlyhalo, k odboju proti tyranii a útlaku, že je nutné podporovať rozvoj priateľských vzťahov medzi národmi, že národy Organizácie Spojených národov zdôraznili v Charte znovu svoju vieru v základné ľudské práva, v dôstojnosť a hodnotu ľudskej osobnosti, v rovnaké práva mužov a žien, že sa rozhodli podporovať sociálny pokrok a vytvoriť lepšie životné podmienky vo väčšej slobode, že členské štáty prevzali záväzok zaistiť v spolupráci s Organizáciou Spojených národov všeobecné uznávanie a zachovávanie ľudských práv a základných slobôd a že rovnaké chápanie týchto práv a slobôd má nesmierny význam pre dôsledné splnenie tohto záväzku, vyhlasuje

VALNÉ ZHROMAŽDENIE

túto Všeobecnú deklaráciu ľudských práv ako spoločný cieľ pre všetky národy a všetky štáty, aby sa každý jednotlivec a každý orgán spoločnosti, majúc túto deklaráciu stále na mysli, snažil vyučovaním a výchovou rozšíriť úctu k týmto právam a slobodám a zaistiť postupnými opatreniami vnútroštátnymi i medzinárodnými ich všeobecné a účinné uznávanie a zachovávanie ako medzi ľuďom členských štátov samotných, tak medzi ľuďom území, ktoré sú pod ich správou.

⁵⁷¹ Zdroj textu Deklarácie:

https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/slo.pdf [07-12-2020].

Biblické odkazy som spracoval čiastočne s prihliadnutím na *Scripturally Annotated Universal Declaration of Human Rights: Biblical Texts Promoting Human Rights*, The Carter Center (dostupné na internete:

https://www.cartercenter.org/resources/pdfs/peace/human_rights/universal-declaration-human-rights-scripturally-annotated.pdf [07-12-2020]) a čiastočne tiež s pomocou internetovej stránky *openbible.info/topics*, ktorá mi bola pri príprave tejto monografie viackrát osožná pri vyhľadávaní tematických biblických textov.

Článok 1

Všetci ľudia sa rodia slobodní a sebe rovní, v ich dôstojnosti a právach. Sú obdarení rozumom a svedomím a majú navzájom konať v duchu bratstva.

Gn 1,26-27: „Boh povedal: „Utvorme človeka na svoj obraz, na svoju podobu. Nech ľudia vládnu nad morskými rybami, nebeským vtáctvom, dobytkom, nad celou zemou a nad všetkými plazmi, čo sa hýbu po zemi!“ Boh stvoril človeka na svoj obraz; na Boží obraz ho stvoril. Stvoril ich ako muža a ženu.“

Jób 31,15: „Vari ten, čo ma v matke utvoril, neutvoril aj jeho? Nie je to ten istý, ktorý nás stvárnil v lone matky?“

Rim 1,14-15: „Keď teda pohanovia, ktorí nemajú Zákon, od prírody konajú, čo žiada Zákon, aj keď nemajú Zákon, sami sú si Zákonom. Ukazujú, že majú dielo Zákona napísané vo svojich srdciach. Ich svedomie bude svedčiť spolu s myšlienkami, ktoré sa navzájom obviňujú alebo tiež obhajujú.“

Článok 2

Každý má všetky práva a všetky slobody, vyhlásené v tejto deklarácii, bez ohľadu na rasu, farbu, pohlavie, jazyk, náboženstvo, politické alebo iné zmýšľanie, národnostný alebo sociálny pôvod, majetok, rod alebo iné postavenie. Žiaden rozdiel sa nebude robiť na základe politického, právneho alebo medzinárodného postavenia krajiny alebo územia, ku ktorému osoba patrí, či je to krajina alebo územie nezávislé, poručnícke, nesamosprávne alebo podrobené akémukoľvek inému obmedzeniu suverenity.

Sk 10,34: „Peter sa teda ujal slova a povedal: „Naozaj poznávam, že Boh nikoho neuprednostňuje.““

Kol 3,25: „Lebo každý, kto pácha nepravosť, prijme odplatu za nepravosť. Boh nikoho neuprednostňuje.“

Jk 2,1-4: „Bratia moji, nespájajte vieru v nášho Pána slávy, Ježiša Krista, s uprednostňovaním niekoho. Lebo ak by do vášho zhromaždenia vošiel muž so zlatými prsteňmi, v honosnom odevu a vošiel by aj chudobný v špinavom odevu, a vy by ste so sympatiou pohliadli na toho, čo nosí honosný odev, a povedali by ste: „Ty sa posad' pekne sem!“, zatiaľ čo chudobnému by ste povedali: „Ty stoj tam alebo sadni si k mojej podnožke!“, vari ste týmto neurobili rozdiel medzi nimi a nestali ste sa zle usudzujúcimi sudcami?“

Článok 3

Každý má právo na život, slobodu a osobnú bezpečnosť.

Ex 20,13: „Nezabiješ!“

Mt 5,21: „Počuli ste, že otcom bolo povedané: Nezabiješ! Kto by však zabil, musí ísť pred súd.“

Ex 21,16: „Kto niekoho ukradne a potom ho predá, alebo ho uňho nájdu, musí zomrieť.“

Článok 4

Nikto nesmie byť držaný v otroctve alebo v nevoľníctve, všetky formy otroctva a obchodu s otrokmi sú zakázané.

Dt 24,7: „Ak sa zistí, že niekto uniesol niektorého zo svojich bratov Izraelitov, že s ním zaobchádzal ako s otrokom a predal ho, únosca nech zomrie. Tak odstrániš zlo spomedzi seba.“

Fln 15-17: „Ved' azda preto odišiel na čas, aby si ho dostal navždy. Už nie ako otroka, ale oveľa viac ako otroka: ako milovaného brata, milého najmä mne – a o čo viac tebe – i podľa tela aj v Pánovi. Ak ma teda pokladáš za druha, prijmi ho ako mňa samého.“

Článok 5

Nikto nesmie byť mučený alebo podrobený krutému, neludskému alebo ponižujúcemu zaobchádzaniu alebo trestu.

Dt 25,3: „Môže ho odsúdiť na štyridsať úderov, no viac mu nesmie dať, lebo keby ich dostal viac, tvoj brat by bol potupený pred tebou.“

Mt 5,38-39: „Počuli ste, že bolo povedané: Oko za oko a zub za zub. Ja vám však hovorím: Neprotivte sa zlému! Naopak: Tomu, kto ťa udrie po pravom líci, nadstav aj ľavé.“

Lk 22,63-65: „Muži, ktorí držali Ježiša, sa mu posmievali a bili ho. Zakrývali ho a vypytovali sa ho: ‚Prorokuj, kto ťa udrel!‘ A mnoho ďalších rúhavých slov vyslovili proti nemu.“

Článok 6

Každý má právo, aby bol všade uznávaný jeho právny status.

Lv 19,33-34: „Ak sa do vašej krajiny prisťahuje k tebe cudzinec, neutláčajte ho. Cudzinec, ktorý sa zdržuje u vás, nech je pre vás ako domorodec.“

Článok 7

Všetci sú si pred zákonom rovní a majú právo na rovnakú zákonnú ochranu bez akejkoľvek diskriminácie. Všetci majú právo na rovnakú ochranu proti akejkoľvek diskriminácii, ktorá porušuje túto deklaráciu, a proti akémukoľvek podnecovaniu k takej diskriminácii.

Ex 23,6: „Neprekrúcaj právo chudobného v jeho spore.“

Dt 24,17: „Neprekrúcaj právo cudzinca ani siroty [...].“

Článok 8

Každý má právo na účinnú ochranu príslušnými vnútroštátnymi súdmi proti činom porušujúcim základné práva, ktoré mu priznáva ústava alebo zákon.

Nm 35,15: „Týchto šesť miest bude však útočiskom nielen pre Izraelitov, ale aj pre cudzinca alebo kohokolvek, kto býva medzi vami. Tam môže nájsť útočisko každý, kto by niekoho neúmyselne zabil.“

Ž 82: „Boh sa postavil v zhromaždení bohov, uprostred bohov súdi: ‚Dokedy chcete súdiť nespravodlivo a nadrúžať bezbožníkom? — Sela — Prisúďte právo utláčanému a sirote, poníženému a chudobnému vymáhajte spravodlivosť. Ochráňte utláčaného a chudobného, vytrhnite ho z moci bezbožníkov!‘ Nič nevedia, nič nechápu, chodia v temnote. Chvejú sa všetky základy zeme. Povedal som: ‚Bohovia ste, všetci ste synmi Najvyššieho. Vy tiež pomriete ako ostatní ľudia, padnete ako hociktoré knieža.‘ Vstaň, Bože, súd' zem, veď všetky národy sú tvojím vlastníctvom!“

Článok 9

Nikto nesmie byť svojvoľne zatknutý, zadržaný alebo vyhostený.

Jn 7,45-51: „Sluhovia sa vrátili k veľkňazom a farizejom a tí sa ich opýtali: ‚Prečo ste ho neprivedli?‘ Sluhovia odpovedali: ‚Človek takto nikdy nehovoril.‘ Tu im farizeji odpovedali: ‚Hádam ste sa nedali aj vy zviest? Uveril v neho azda niekto z popredných mužov alebo z farizejov? Ale tento zástup, ktorý nepozná Zákon, je prekliaty!‘ Tu im povedal Nikodém, jeden z nich, ktorý bol predtým za Ježišom: ‚Či náš Zákon súdi človeka, skôr než ho vypočuje a zistí, čo robí?‘“

Článok 10

Každý má rovnaké právo, aby bol spravodlivo a verejne vypočutý nezávislým a nestranným súdom, ktorý rozhoduje o jeho právach a povinnostiach a o akomkoľvek trestnom obvinení, vznesenom proti nemu.

Dt 1,16-18: „Vtedy som prikázal vašim sudcom: Vypočujte svojich bratov a súďte spravodlivo, či má niekto spor so svojím bratom alebo s cudzincom. Pri súde neberte ohľad na osobu, vypočujte rovnako malého i veľkého, nikoho sa nebojte, lebo súd patrí Bohu! Zložitý prípad zverte mne a ja o ňom rozhodnem. Nato som vám dal aj všetky pokyny o tom, čo máte robiť.“

Článok 11

(1) Každý, kto je obvinený z trestného činu, má právo, aby bol považovaný za nevinného, kým nie je zákonným postupom dokázaná jeho vina vo verejnom procese, pri ktorom mal všetky záruky nevyhnutné na jeho obhajobu.

(2) Nikto nesmie byť uznaný vinným zo spáchania akéhokoľvek trestného činu spočívajúceho v konaní alebo opomenutí, ktoré v čase, keď bolo spáchané, nebolo trestným činom podľa vnútroštátneho alebo medzinárodného práva. Rovnako nesmie byť uložený ťažší trest ako trest, ktorý mohol byť uložený v čase, keď bol trestný čin spáchaný.

Nm 35,30: „Každého vraha, ktorý zabil človeka, bude možno vydať na smrť len na základe výpovedí svedkov. Výpoveď jedného svedka nebude stačiť na to, aby niekto mohol byť odsúdený na smrť.“

Článok 12

Nikto nesmie byť vystavený svojvoľnému zasahovaniu do súkromného života, rodiny, domova alebo korešpondencie, ani útokom na svoju česť a povesť. Každý má právo na zákonnú ochranu proti takýmto zásahom alebo útokom.

Dt 24,10-11: „Keď svojmu bližnému niečo požičiaš, nechod' do jeho domu vymáhať záloh. Zostaň vonku a muž, ktorému si niečo požičal, ti vynesie záloh von.“

Lv 19,16: „Nesprávaj sa medzi svojim ľudom ako ohovárač [...]“

Dt 22,13-19: „Ak si muž vezme ženu, vojde k nej, no potom ju znenávidí, obviní ju z nepočestnosti a rozširuje o nej zlý chýr tým, že vraví: ‚Keď som si ju vzal za ženu a priblížil som sa k nej, zistil som, že nie je panna,‘ otec i matka devy vezmú dôkaz dcérinho panenstva a prinesú ho starším mesta do brány. Otec devy povie starším: ‚Svoju dcéru som dal tomuto mužovi za ženu a on ju znenávidel. Obviňuje ju z nepočestnosti a hovorí: »Nenašiel som pri tvojej dcére znak panenstva.« Tu je dôkaz panenstva mojej dcéry.‘ Nato rozprestrú dcérine šaty pred staršími mesta. Starší mesta odvedú toho muža a potrestajú ho. Uložia mu pokutu sto strieborných za to, že izraelskú pannu uviedol do zlého svetla a peniaze dajú devinmu otcovi. Ona mu zostane ženou a nikdy ju nesmie prepustiť.“

Článok 13

- (1) Každý má právo slobodne sa pohybovať a slobodne si zvoliť bydlisko v každom štáte.
- (2) Každý má právo opustiť ktorúkoľvek krajinu, i svoju vlastnú, a vrátiť sa do svojej krajiny.

Gn 11,31: „Terach vzal svojho syna Abráma a svojho vnuka Lóta, Haránovho syna, a Saraj, svoju nevestu, ženu svojho syna Abráma, a vyviedol ich z chaldejského Úru, aby sa nastáhovali do Kanaánu. Prišli do Charánu a usadili sa tam.“

Článok 14

- (1) Každý má právo vyhľadať a získať v iných krajinách azyl pred prenasledovaním.
- (2) Toto právo nemožno uplatňovať v prípade stíhania začatého na základe nepolitických trestných činov alebo na základe činov, ktoré sú v rozpore s cieľmi a zásadami Organizácie Spojených národov.

Dt 23,16-17: „Otroka, ktorý sa k tebe uchýli, nevydáš jeho pánovi. Nech býva s tebou, uprostred teba na mieste, ktoré si zvolí, v niektorom z tvojich miest, kde mu bude dobre; neutláčaj ho!“

Heb 13,2: „Nezabúdajte na pohostinnosť, lebo niektorí vďaka nej prijali ako hostí anjelov, hoci o tom nevedeli.“

Článok 15

- (1) Každý má právo na štátnu príslušnosť.
- (2) Nikto nesmie byť svojvoľne zbavený svojej štátnej príslušnosti, ani práva svoju štátnu príslušnosť zmeniť.

Rút 1,15-16: „Vtedy Noémi povedala: ‚Pozri, tvoja švagriná sa vracia k svojmu ľudu a k svojim bohom. Vráť sa a choď za ňou!‘ Rút však povedala: ‚Nenúť ma, aby som ťa opustila a odvrátila sa od teba. Kamkoľvek pôjdeš ty, ta pôjdem i ja, a kde budeš bývať ty, budem bývať i ja. Tvoj ľud bude mojím ludom a tvoj Boh bude mojím Bohom.‘“

Článok 16

(1) Muži a ženy, ktorí dosiahli plnoletosť, majú právo bez obmedzenia z dôvodov rasovej, národnostnej alebo náboženskej príslušnosti, uzavrieť manželstvo a založiť rodinu. Majú nárok na rovnaké práva na uzavretie manželstva, rovnaké práva počas manželstva aj pri jeho zrušení.

(2) Manželstvo môže byť uzavreté len so slobodným a riadnym súhlasom nastávajúcich manželov.

(3) Rodina je prirodzenou a základnou jednotkou spoločnosti a má nárok na ochranu tak zo strany spoločnosti, ako aj štátu.

Gn 25,57-59: „Oni však odpovedali: ‚Zavoláme dievča a dozvieme sa, čo povie.‘ Zavolali Rebekku a spýtali sa jej: ‚Pôjdeš s týmto mužom?‘ Ona odpovedala: ‚Pôjdem.‘ Vtedy prepustili Rebekku, svoju sestru i jej dojku, aj Abrahámovho sluhu a jeho mužov.“

Článok 17

(1) Každý má právo vlastniť majetok sám, rovnako ako aj spolu s inými.

(2) Nikto nesmie byť svojvoľne zbavený svojho majetku.

Dt 5,19,21: „Nepokradneš! [...] Nebudeš [...] sa lakomiť na dom svojho bližneho, ani na jeho pole, [...] ani na jeho vola, ani na jeho osla, ani na nič, čo patrí tvojmu bližnému!“

Ex 22,8: „V prípade akejkoľvek sprenevery, či ide o býka, osla, ovcu, plášť alebo o čokoľvek, čo sa stratilo a o čom niekto povie: ‚To je ono,‘ záležitosť oboch príde pred Boha. Ten, koho Boh označí za vinníka, dá svojmu bližnému dvojnásobnú náhradu.“

Článok 18

Každý má právo na slobodu myslenia, svedomia a náboženstva; toto právo zahŕňa aj slobodu zmeniť svoje náboženstvo alebo vieru, ako aj slobodu prejavovať svoje náboženstvo súkromne, vyučovaním, vykonávaním náboženských úkonov, bohoslužbou a zachovávaním obradov.

Ex 5,1: „Potom Mojžiš a Áron predstúpili pred faraóna a povedali: ‚Toto hovorí Hospodin, Boh Izraela: ‚Prepusť môj ľud, aby mi na púšti pripravil slávnosť!‘“

Lk 9,49-50: „Vtedy Ján povedal: ‚Učiteľ, videli sme kohosi, ako v tvojom mene vyháňa démonov. Bránili sme mu v tom, pretože nechodí s nami.‘ Ježiš mu však odpovedal: ‚Nebráňte mu, lebo kto nie je proti vám, je za vás!‘“

Článok 19

Každý má právo na slobodu presvedčenia a prejavu, toto právo nepripúšťa, aby niekto trpel ujmu pre svoje presvedčenie a zahŕňa právo vyhľadávať, prijímať a rozširovať informácie a myšlienky všetkými prostriedkami a bez ohľadu na hranice.

Heb 11,36-38: „*Iní zasa zakúsili výsmech a bičovanie, ba i okovy a väzenia. Kameňovali ich, rozpilovali, umierali ostrým meča, chodili v ovčích a kozích kožiach, trpeli núdzu, útlak a prikorie. Tí, ktorých svet nebol hoden, blúdili po púšťach a horách, po jaskyniach a zemských roklinách.*“

Článok 20

- (1) Každému je zaručená sloboda pokojného zhromažďovania a združovania sa.
- (2) Nikto nesmie byť nútený, aby bol členom nejakého združenia.

Sk 2,46-47: „*Deň čo deň svorne zotrvali v chráme, po domoch lámali chlieb a spoločne jedávali pokrm s radosťou a úprimným srdcom. Chválili Boha a tešili sa priazni celého ľudu. A Pán deň čo deň pridával k ich spoločenstvu tých, ktorí mali byť spasení.*“

Článok 21

- (1) Každý má právo, aby sa zúčastnil na správe svojej krajiny, buď priamo alebo prostredníctvom slobodne volených zástupcov.
- (2) Každý má právo vstúpiť za rovnakých podmienok do verejných služieb svojej krajiny.
- (3) Základom vládnej moci je vôľa ľudu, táto vôľa má byť vyjadrená v pravidelných a riadnych voľbách, na základe všeobecného a rovného hlasovacieho práva tajným hlasovaním alebo iným rovnocenným postupom zabezpečujúcim slobodu hlasovania.

Dt 1,13 (katolícky preklad): „*Vyberte si múdrych, skúsených a osvedčených mužov vo vašich kmeňoch a ustanovím vám ich za predákov.*“

Článok 22

Každý človek má ako člen spoločnosti právo na sociálne zabezpečenie a nárok na to, aby mu boli národným úsilím aj medzinárodnou súčinnosťou a v súlade s organizáciou a prostriedkami príslušného štátu zaručené hospodárske, sociálne a kultúrne práva, nevyhnutné pre jeho dôstojnosť a slobodný rozvoj jeho osobnosti.

Lv 23,22: „*Keď sa bude vo vašej krajine zožínať obilie, nezožni pole až po okraj a klasy po svojej žatve nevyzbieraj. Nechaj to chudobnému a cudzincovi. Ja som Hospodin, váš Boh.*“

Článok 23

- (1) Každý má právo na prácu, na slobodnú voľbu zamestnania, na spravodlivé a uspokojivé pracovné podmienky a na ochranu pred nezamestnanosťou.
- (2) Každý má bez akejkoľvek diskriminácie nárok na rovnaký plat za rovnakú prácu.

(3) Každý pracujúci má právo na spravodlivú a primeranú odmenu, ktorá zabezpečuje jemu samému a jeho rodine živobytie zodpovedajúce ľudskej dôstojnosti, a doplnená, v prípade potreby, inými prostriedkami sociálneho zabezpečenia.

(4) Každý má právo na ochranu svojich záujmov zakladať odborové organizácie a pristupovať k nim.

Lv 19,13: „Neutláčaj svojho bližneho ani ho neolupuj. Nech mzda nádenníka nezostane u teba do rán.“

1Tim 5,18: „Ved' Písmo hovorí: Mlátiacemu volovi nedávaj náhubok a Hoden je pracovník svojej mzdy.“

Článok 24

Každý má právo na odpočinok a zotavenie, na rozumné vymedzenie pracovných hodín a pravidelnej platenej dovolenky.

Lv 23,39-40: „V pätnásty deň siedmeho mesiaca, keď z poľa zoberiete úrodu, budete sedem dní sláviť Hospodinovu slávnosť. V prvý deň bude sviatočný odpočinok, ale aj na ôsmy deň bude sviatočný odpočinok. V prvý deň si vezmete ovocie z ušľachtilých stromov, palmové ratolesti, vetvy listnatých stromov a potočných vrb a sedem dní sa budete radovať pred Hospodinom, svojím Bohom.“

Dt 5,12-15: „Zachovávaj sobotný deň, aby si ho svätil, ako ti prikázal Hospodin, tvoj Boh! Šesť dní budeš pracovať a konať všetku svoju prácu. Siedmy deň je sobota pre Hospodina, tvojho Boha. Nebudeš konať nijakú prácu ani ty, ani tvoj syn, ani tvoja dcéra, ani tvoj sluha, ani tvoja služka, ani tvoj vôl, ani tvoj osol, ani tvoj ostatný dobytok, ani cudzinec, ktorý je v твоjich bránach, aby si tvoj sluha i tvoja služka odpočinuli ako ty. Pamätaj, že si bol otrokom v Egypte a že ťa Hospodin, tvoj Boh, odtiaľ vyviedol mocnou rukou a vystretým ramenom. Preto ti Hospodin, tvoj Boh, prikázal zachovávať sobotný deň.“

Článok 25

(1) Každý má právo na takú životnú úroveň, ktorá môže zabezpečiť jemu i jeho rodine zdravie a blahobyt, vrátane stravy, ošatenia, bývania, lekárskej starostlivosti, ako aj potrebných sociálnych služieb, má právo na zabezpečenie v nezamestnanosti, v chorobe, pri pracovnej nespôsobilosti, pri ovdovení, v starobe alebo v iných prípadoch straty zárobkových možností, ktoré nastali za okolností nezávislých od jeho vôle.

(2) Materstvo a detstvo majú nárok na zvláštnu starostlivosť a pomoc. Všetky deti, či už narodené v manželstve alebo mimo neho, majú rovnakú sociálnu ochranu.

Dt 15,7-II: „Ak niekto z твоjich bratov v niektorom z miest v krajine, ktorú ti dá Hospodin, tvoj Boh, schudobnie, nezatvrdzuj si srdce a nezatváraj ruku pred chudobným bratom, ale štedro mu otvor svoju ruku a požičaj mu, čo mu chýba. Dávaj pozor, aby ti v srdci nenapadla ničomná myšlienka: ‚Bliži sa siedmy rok, rok odpustenia dlžôb,‘ a odvrátil by si zrak od svojho chudobného brata a nedal mu nič. On by volal proti tebe k Hospodinovi a mal by si hriech. Dávaj mu ochotne, nech ťa to nemrzí, keď mu máš niečo dať, lebo Hospodin, tvoj Boh,

*ta bude požehnávať vo všetkom, čo budeš podnikat' a k čomu priložíš ruku. Chudobní nevy-
miznú z krajiny, preto ti prikazujem: Vo svojej krajine ochotne otváraj ruku núdznemu a
chudobnému bratovi!“*

Článok 26

(1) Každý má právo na vzdelanie. Vzdelanie je bezplatné, aspoň v začiatočných a základných stupňoch. Základné vzdelanie je povinné. Technické a odborné vzdelanie je všeobecne prístupné a vyššie vzdelanie má byť rovnako prístupné každému podľa jeho schopností.

(2) Vzdelanie má smerovať k plnému rozvoju ľudskej osobnosti a k posilneniu úcty k ľudským právam a základným slobodám. Má napomáhať k vzájomnému porozumeniu, znášanlivosti a priateľstvu medzi všetkými národmi a všetkými rasovými i náboženskými skupinami, ako aj rozvoju činnosti Organizácie Spojených národov na zachovanie mieru.

(3) Rodičia majú prednostné právo vybrať druh vzdelania, ktorý bude poskytnutý ich deťom.

Prís 16,16: *„O čo lepšie je získať múdrosť ako rýdze zlato a nadobudnúť rozumnosť namiesto striebra!“*

Článok 27

(1) Každý má právo slobodne sa zúčastňovať na kultúrnom živote spoločnosti, mať potešenie z umenia a zúčastniť sa na vedeckom pokroku a na jeho výtvarných dielach.

(2) Každý má právo na ochranu morálnych a materiálnych záujmov, ktoré vyplývajú z jeho vedeckej, literárnej alebo umeleckej tvorby.

Ex 38,38: *„Naplnil ich múdrosťou, aby mohli zhotovovať akékoľvek práce: remeselnícke, umelecké, výšivkárске z fialového a červeného purpuru, karmazínu a z jemného plátna, ako aj tkáčske práce. Oni budú vykonávať všetky práce a navrhovať plány.“*

Článok 28

Každý má právo na to, aby vládol taký sociálny a medzinárodný poriadok, v ktorom by sa práva a slobody vyhlásené v tejto deklarácii uskutočňovali v plnom rozsahu.

Ž 99,4: *„Moc kráľa spočíva na láske k právu. Ty si ustanovil právny poriadok, vykonáš právo a spravodlivosť v Jákobovi.“*

Článok 29

(1) Každý má povinnosti voči spoločnosti, iba v nej môže slobodne a plne rozvinúť svoju osobnosť.

(2) Vo výkone svojich práv a slobôd je každý podrobený iba takým obmedzeniam, ktoré stanoví zákon a ktoré slúžia výhradne k zabezpečeniu náležitého uznávania a zachovávanía práv a slobôd iných, ako aj k uspokojeniu spravodlivých požiadaviek morálky, verejného poriadku a všeobecného blaha v demokratickej spoločnosti.

(3) Výkon týchto práv a slobôd nesmie byť v žiadnom prípade v rozpore s cieľmi a zásadami Organizácie Spojených národov.

Mich 6,8: „*Hospodin ti oznámil, človeče, čo je dobré a čo žiada od teba: len zachovávať právo, milovať láskavosť a v pokore chodiť so svojim Bohom.*“

Článok 30

V tejto deklarácii sa nesmie nič vykladať tak, aby to oprávňovalo akýkoľvek štát, skupinu alebo osobu vyvíjať činnosť alebo dopúšťať sa činov, ktoré by smerovali k potlačeniu niektorého z práv alebo slobôd v tejto deklarácii vyhlásených.

Nár 3,34-36: „*Keď niekto nohami šliape po všetkých väznených v zemi, keď sa prekrúcajú ľudské práva pred tvárou Najvyššieho, keď sa krivdí človeku pri jeho súdnom spore, či to Pán nevidí?*“

SUMMARY

Human Rights in the Context of Christian Theology Today. Second edition.

Martin Turčan

The monograph asks how Christian theology can contribute to the discourse on human rights and, from a theological perspective, it deals with some abstract, as well as concrete human rights issues. It is divided into three parts.

In the first part, the basic conceptual and historical contexts (Chapter 1), as well as the theological basis of the idea of human rights (Chapter 2), are defined. The author focuses on the concepts of the universality of creation and the universality of redemption, and also on the idea of human dignity which is, from the theological perspective, closely related to both of these concepts, and philosophically represents the very basis of the modern notion of human rights. The objects of the author's attention, in this respect, are mainly biblical statements about *imago Dei* and Christ's vicarious death for everyone. These theologically constitute and/or confirm the idea of human dignity. In Chapter 3 the author subsequently briefly discusses three issues—the question of meaningfulness of the idea of Christian legal positivism, the question of the theological necessity of absolute human rights, and the question of moral sufficiency of the concept of negative rights. Based on the consideration of biblical values and principles he comes to a rather negative answers regarding the first and the last question, and a positive answer regarding the second question.

The second part of the monograph focuses on three specific problems that are currently related to the concept of human rights and offers a theological analysis of these problems. In Chapter 4, the author deals with the current efforts to extend human rights to animals, mainly as present in the abolitionist movement of Gary Francione. The author points at certain similarities between Francione's secular view of animal rights and the theological approach of a contemporary Anglican theologian Andrew Linzey, who is, in the realm of theology, currently probably the most prominent figure advocating the extension of the concept of rights to animals. Linzey's view, as well as Francione's, is subjected to theological criticism. The author points that the biblical perspective clearly distinguishes between the value of humans and animals in such a way as to allow the instrumentalization of the latter for the good of the first—i.e., not only as a cultural matter but as a difference in the moral status of the two beings as such (it could be said that the difference is based on the theological basis of human rights as defined in Chapter 2).

Chapter 5 addresses the issue of freedom of migration as a human right. This issue is theoretically relevant in the context of current and future migration crises in the world. In seeking an answer to the theological support for such an idea, the author

deals with the question of the values of the state and nation in the Biblical perspective. In this context, he explores the relationship between theology and anarchism, as well as between theology and cosmopolitanism. Both of these approaches basically support, or at least relevantly allow for, the idea of freedom of migration as a human right. The author concludes that anarcho-capitalism (probably the best form of anarchism) is theologically problematic both in terms of adequate interpretation of Romans 13:1-7 and other 'parallel' passages, and in terms of the implications of this theory for some of the ethical issues in the evaluation of which Christian ethics and anarcho-capitalism fundamentally differ. Although cosmopolitanism cannot be rejected as easily, because the Scripture does not specifically emphasize the value of a nation as such, it seems to be problematic on the eschatological level where the idea of a political unification of the world is depicted negatively. The author concludes that the effort for theological support of the recognition of freedom of migration as a human right appears unjustified.

Chapter 6 focuses on the issue of freedom of conscience and freedom of speech, concerning the perspectives of the Old Testament and the New Testament, and the current problem of hate speech and political correctness. Based on the values of the whole Scripture, the author argues in favor of a rather wide freedom of conscience and speech in the current context, pointing to areas where the focus on political correctness and intense efforts to prevent hate speech (sometimes perceived very loosely) is abusive and endangers religious liberty. He considers this problem also from the eschatological perspective and points out that eschatology can serve as another area of human rights justification in general, in addition to anthropology (*imago Dei*) and soteriology (*universal redemption*).

The third part, which consists of Chapter 7, asks about the place of theology in a liberal democratic discourse. The author concedes that from a Christian perspective it is appropriate to accept the idea of liberal democracy and religious neutrality of the state. However, he argues that on exceptional issues such as the protection of human life before birth and the non-extension of human rights to animals even essentially religious justifications should be allowed. This is not the case with the problem of euthanasia and same-sex marriage. Because Christianity is a religion of respect for the freedom of others, it does not impose its own morality on others, unless there is a relevant harm to third parties. The author also touches on the issues of freedom of migration and the freedoms of conscience and speech and concludes that religious argumentation is not appropriate in a political discourse on these matters, or that it can, at best, be a supplementary reasoning in addition to a secular reasoning. However, a theology that principally supports these freedoms is a valuable part of the spiritual culture of the civil society.

All three parts of the monograph are thus interconnected—(1) first the basic conceptual and theological basis of the issue of human rights is defined, (2) then, based on

this, theological answers to particular contemporary human rights issues are provided, and finally, (3) these particular answers are (together with other issues) put into a broader answer on the place of theology in the liberal democratic discourse.

O AUTOROVI

doc. JUDr. Mgr. Martin Turčan, PhD. et PhD. (1983)

Autor pôsobí na Katedre teórie práva a filozofie práva Právnickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Okrem právnického vzdelania získal na Univerzite Komenského v Bratislave aj teologické vzdelanie na Evanjelickej bohosloveckej fakulte (s čím súvisí práve táto kniha) a teológiu študoval čiastočne tiež na Adventistickom teologickom inštitúte v ČR, kde je dnes členom Katedry systematickej teológie a kde v dištančnom štúdiu vyučuje etiku. V bakalárskom stupni právnického vzdelávania vytvoril pred niekoľkými rokmi výberový predmet *Právo a vplyv judeo-kresťanskej tradície*, ktorý spája poznatky z oboch oblastí a ktorý sa každoročne otvára. Z nedávnych publikačných výstupov autora možno spomenúť napríklad učebnicu *Základy biblického práva* (2024) či monografiu *Etické dimenzie teórie práva* (2022). Autor sa zaujíma najmä o otázky kresťanskej a sekulárnej etiky, vzťahu práva a náboženstva, ľudských práv a právnej argumentácie. Istý čas pracoval ako pastor pre vysokoškolských študentov v Brne. S rodinou aktuálne žije v Bratislave.

Martin Turčan: *Ľudské práva v kontexte kresťanskej teológie dnes*

Vydal Advent-Orion, spol. s r. o., Roztocká 5, Praha 6

www.adventorion.cz

Vydání druhé, Praha 2025

ISBN (print): 978-80-7172-404-9

ISBN (e-kniha): 978-80-7172-376-9

Monografia sa zaoberá otázkou, ako môže dnes teológia prispieť do diskusie o ľudských právach. Autor si najskôr stručne všíma historické a pojmové aspekty idey ľudských práv a rozoberá jej základné teologické východiská. Následne zameriava svoju pozornosť na teologické hodnotenie troch aktuálnych ľudskoprávných tém – (1) na snahu o rozširovanie ľudských práv za hranice ľudského druhu, (2) myšlienku práva na voľnú migráciu a (3) nadčasovú tému slobody svedomia a slobody slova v súvislosti s problematikou politickej korektnosti a nenávistného prejavu. V poslednej časti sa autor dotýka rámcovej otázky miesta teológie v ľudskoprávnom diskurze v prostredí liberálnej demokracie.



9788071724049