



Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

řídí Pavel Filipi

číslo 20 (2012/1)
Neštěstí a vina,
odvaha a spolupráce

Neštěstí a vina, odvaha a spolupráce

Uspořádali

Bohumila Baštecká a Jindřich Halama

Studie a texty Evangelické teologické fakulty

Řídí Pavel Filipi

Vychází dvakrát ročně

Vydává Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta

Adresa: UK ETF, pošt. př. 529, Černá 9, 115 55 Praha 1

<http://www.etf.cuni.cz/sat>

ISSN (print) 1802-6818

ISSN (on line) 1805-2762

ISBN: 978-80-86498-43-0

Obsah

BOHUMILA BAŠTECKÁ – JINDŘICH HALAMA

Úvod xi

I. Recenzované příspěvky

Katastrofy a kultura

JAN MUNZAR – STANISLAV ONDRÁČEK

Povodeň jako jedna z možných přírodních katastrof v České republice 3

DAVID LABUS

Síla katastrofy, síla vize 18

Odvaha

VIKTOR BER

Odvaha vytrvat, její zdroje a nástroje dle knihy Ester 29

ONDŘEJ FISCHER

Odvaha jako ctnost 36

Spolupráce církve a státu

ONDŘEJ KOLÁŘ

Církev a stát: spolupráce, soupeření nebo míjení? 43

Vina a pastorece

PETR JANDEJSEK

Úloha pastoračních pracovníků při práci s vinou a smířením 51

II. Nerecenzované příspěvky a příspěvky z praxe

Katastrofy a kultura

LUDVÍK ARMBRUSTER

Klimatické a náboženské zázemí japonských postojů 65

ROBIN SHOEN HEŘMAN

Pohromy a duchovní odpovědnost – z perspektivy japonské
(buddhistické) tradice 69

ZDENĚK R. NEŠPOR

Česká společnost, náboženství a katastrofy 20. století 77

Vina

LADISLAV BENEŠ	
Neštěstí a vina z pohledu teologie	84
DANIELA GABRIELOVÁ	
Jak je možné odpustit?	89
HELENA KLÍMOVÁ	
Vina za přežití?	92
MARTA KOCVRLICHOVÁ	
Vina a neštěstí v některých (českých) pohádkách	94
KVĚTOSLAVA PRINCOVÁ	
Vina jako motivace dárců v rozvojové a humanitární pomoci	104
KAREL ŠIMR, JIŘÍ WEINFURTER	
Neštěstí, vina a obec	108

Odvaha

NADĚŽDA PELCOVÁ	
Výchova k odvaze a odvaha vychovávat ¹	112
PAVEL RUML	
Není bojování naše proti tělu a krvi (Ef 6,12)	113
JOŽA SPURNÝ	
Odvaha svědčit: svědek ve výslechové situaci	115
JAN ŠTEFAN	
Odvaha a věrnost: svědectví očima theologa	118
JIŘINA ŠIKLOVÁ	
Hrdinové a „práskači“ aneb Jen si tak hvízdnout	123

Spolupráce

KAREL ŠIMR	
(První) pomoc v Bibli	126

¹ Tento příspěvek vyšel v elektronickém časopise *Paideia: Philosophical E-journal of Charles University*, roč. VIII, čís. 1, Winter 2011 (<http://www.pedf.cuni.cz/paideia>).

III. Svědectví

Vina

JAN HAMR

Já, viník! Vina z pohledu viníka dopravní nehody 133

Pomoc a spolupráce

FEDOR GÁL

Hranice pomoci 138

DAGMAR LIEBLOVÁ

Zrod Tereziánské iniciativy 139

Odvaha k životu

TEREZIE HURYCHOVÁ

Odvaha na misi a ve službě 143

RADEK KŘÍŽ

Cesta tam a zase zpátky 146

MARIE VALEČKOVÁ

V řadě s vrahem 149

ELIŠKA ŽEMLIČKOVÁ

Svědkiem zločinu 154

Úvod

Bohumila Baštecká, Jindřich Halama

Odborný časopis pro teologii *Studie a texty Evangelické teologické fakulty* má tentokrát netypickou skladbu. Poprvé představuje pole, v němž se pohybuje nejmladší teologický studijní obor ETF.

Diakonika – Křesťanská humanitární a pastorační práce byla na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze akreditována jako navazující magisterské studium teologie v roce 2008. Obor vznikl v reakci na přání české Diakonie ČCE vzdělávat odborníky se zaměřením na humanitární pomoc českou i zahraniční a v souvislostech diakonických studií podporovaných severskými protestantskými fakultami (Norsko, Finsko, Německo, Švédsko, Estonsko).

Rok nato akreditovala Cyrilometodějská fakulta Univerzity Palackého v Olomouci navazující magisterské studium *Mezinárodní sociální a humanitární práce* lety prověřené na bakalářské úrovni, kde se opíralo o zpracovaný systém dlouhodobých zahraničních praxí v oblastech humanitárních krizí.

Na ETF jsme si o to více uvědomili, že je nám od počátku bližší myšlení na propojenost myšlenek a spolupráci lidí při zvládání krizí domácích. V nové akreditaci oboru jsme proto název upřesnili na *Křesťanská krizová a pastorační práce*. Přesto, že se mnohé z původních předpokladů změnilo, nachází si obor postupně svou identitu, hodnoty, poslání a vizi. Důraz klademe na reflektovanou mezioborovou spolupráci v oblasti komunitní, krizové a pastorační. Spojuje nás zájem o společenství a jeho zdroje, ať jde o duchovní společenství jako základ pastorace nebo společenství obce jako základ pro sociální práci, ať zkoumáme odolnost komunit v odpovědi na mimořádnou událost či spiritualitu týmů v souvislostech stálých změn.

Zaměření na krize a neštěstí slouží jako reflektor, který z různých stran nasvětluje lidskou existenci ve vztahu k sobě i druhým, ke světu a zásvěti. Duchovní zakotvenost umožňuje klást si otázky po smyslu, pokoji (míru), naději.

Mezioborovou reflexi podporujeme různými způsoby, od roku 2010 například jednodenními podzimními konferencemi: *Neštěstí a vina: věrní souputníci* (2010), *Bát se nebudeme: otrášení a trvání v kultuře japonské a české* (2011, reflexe po zemětřesení v Japonsku v březnu 2011), *Uná-*

šeni větrem, zmitání bouří: Na jedné lodi (2012, k deseti letům od podpisu Dohody o spolupráci „při přípravě a realizaci opatření v oblasti ochrany obyvatelstva, zejména humanitární, psychologické a duchovní pomoci“ mezi Generálním ředitelstvím Hasičského záchranného sboru ČR, Eku-
menickou radou církví a Českou biskupskou konferencí).

UK ETF pořádá konference ve spolupráci s Psychosociálním intervenčním týmem České republiky, Cyrilometodějskou teologickou fakultou UP a dalšími. Snahou je nahlédnout dané téma z více stran a nechat zaznít hlasy akademické i hlasy „lidí, o které jde“ – kteří zažili to, o čem jednáme, na vlastní kůži. Pojetí konferencí se sblížilo se stylem semináře konaným od roku 2006 při příležitosti vyhlášení Ceny Michala Velíška, která se uděluje za záchranu druhého člověka s nasazením vlastního života či zdraví. Seminář k CMV využívá podobné zdroje jako konference ETF, je však nesen více popularizujícím tónem a umožňuje dát více prostoru osobním svědectvím.

Konferenci ETF i seminářů k CMV jsme využili pro sestavení tohoto čísla *Studií a textů*. Obsahuje dvacet osm autorských výpovědí, z toho úvodních šest recenzovaných – čtyři byly určeny pro konference ETF, dva (o odvaze) pro semináře CMV. Část *Nerecenzované příspěvky a příspěvky z praxe* sestává z patnácti textů různého rozsahu i zaměření a zachycuje různorodost autorskou a rozmanitost žánrovou: od referátu přes profesně-osobní reflexi k zamýšlení uvozujičímu „dílničku“ o odpuštění. Texty jsme seskupili obdobně jako u recenzovaných příspěvků do čtyř tematických oddílů: téma *Katastrofy a kultura* vychází z podkladů konference *Bát se nebudeme*, oddíl *Vina* z konference o vině, *Odvaha* z různých ročníků semináře k Ceně Michala Velíška; oddíl *Spolupráce* je založen na textu pro seminář CMV, který mluví o první duchovní pomoci. Pro hodnotová přesvědčení oboru Diakonika jsou první občanské pomoci jako ukázka spolupráce přesahující obory, vyznání a společenské vrstvy natolik zásadní, že jsme téma zastoupené jediným textem tímto způsobem zvýraznili.

Třetí část *Studií a textů* s názvem *Svědectví* tvoří sedm osobních výpovědí z pozice občanské i profesionální. Téma *Vina* zachycuje prožívání člověka označeného za viníka, v oddílu *Pomoc a spolupráce* mluví dva lidé, které vzdáleně propojuje židovství a blízce občanské rozhodnutí vzdorovat osudu pomocí, oddíl *Odvaha k životu* představuje svědectví o tom, jak do života vstupuje vražda či pokus o ni a jak se někdy lépe snáší stěelba než přezíravost. Všechna svědectví – s výjimkou prvního o vině – zazněla v rámci seminářů k Ceně Michala Velíška.

Žánry zastoupených příspěvků a jejich poměr „věda (šest) – reflexe a inspirace (patnáct) – svědectví (sedm)“ odráží, jak se domníváme, realitu a pilíře diakonického studia.

Naše mezioborovost se zatím převážně vyčerpává dialogem mezi duchovními (v tomto čísle jsou autory deseti příspěvků) a „psychosociály“ – psychology a sociálními pracovníky či sociology (osm příspěvků). Vážíme si proto zvláště přítomnosti lidí „odjinud“, které zde zastupuje environmentální historik, orientalista – japanolog, pedagožka.

Diakonika – Křesťanská krizová a pastorační práce se i tímto číslem *Studií a textů* odrazila od svých začátků. Věříme, že jdeme dobrou cestou: že lidé „odjinud“ budou s námi spolupracovat častěji a že nepřeslechne tiché hlasy bližních, kteří to, co zkoumáme, znají zrovna zevnitř a na sobě. A že plody mezioborové a mezilidské spolupráce a vědecké reflexe v podobě původních prací propojujících akademický svět s praxí a světem občanským uvidí čtenáři už brzy – až někdy v budoucnu vyjde další číslo *Studií a textů* zasvěcené diakonickým studiím.

I. Recenzované příspěvky

Povodeň jako jedna z možných přírodních katastrof v České republice

Jan Munzar, Stanislav Ondráček

Flooding as one of the possible natural catastrophes in the Czech Republic

The Czech Republic was affected by two disastrous floods in a very short period of five years. The case in Moravia and Silesia in July 1997 became the “flood of the 20th century”. Whether the second case, in Bohemia in August 2002, will become the “flood of the 21st century” will be known only later to our descendants. Because there were relatively fewer floods in the 20th century than in the 19th century, the damage and casualties were undoubtedly greatly contributed to by the loss of historical memory, particularly so in 1997. In order to revive the historical memory and to search for analogies and generalizations for the future it is therefore necessary to document floods, their impact, and their interactions, examining all available sources of information as far back in the past as possible. It is therefore an urgent requirement to have available a comprehensive survey on historical floods even before the beginning of regular hydrological measurements (which have only been made for a relatively short period from the secular point of view). A number of European countries adopted preventive measures after the recent floods, taking into account lessons learnt from historical and geographical investigations. In addition to series of hydrological observations, the documentation of historical floods is to be found in the pre-instrumental era not only in various historical printed and manuscript sources but also in historical maps, preserved pictures (engravings, photographs), in preserved material monuments in the field, and so on.

Je přirozeností lidské povahy zajímat se o něco mimořádného. Velký rozdíl je ovšem mezi tím, zda sledujeme informace o přírodních katastrofách v jiných regionech v televizních zprávách, čteme si o nich doma v pohodlném křesle, nebo zda se staneme jejich nechtěnými přímými účastníky.

Česká republika naštěstí patří k územím, kterým nehrozí ani výbuch sopek, ani tropické cyklóny nebo tsunami a kde je i zemětřesení nebezpečím zcela nepatrným. V historickém průřezu postihovaly české země především požáry (ať již přírodního původu – zapálení bleskem nebo zaviněné lidskou neopatrností, či dokonce úmyslným založením). Dalšími katastrofami byly epidemie, hladomory a nebezpečné hydrometeorologické jevy.

K těmto nebezpečným jevům je nutné počítat bouřky, krupobití, vichřice, jarní mrazíky nebo i sporadicky se vyskytující tornáda (tromby). Pří-

rodními katastrofami se však u nás obvykle stávají hydrologické extrémy – povodně a déletrvající sucha, i když další povětrnostní odchylky od normálního průběhu počasí (např. kruté zimy a sněhové kalamity) nejsou z tohoto hlediska nevýznamné.

1. Co je to, když se řekne povodeň

Máme-li lépe porozumět povodňové problematice, považujeme za potřebné upřesnit pojem tohoto hydrometeorologického fenoménu z hlediska jeho vývoje v českých zemích za bezmála jedno a půl století.

Povodeň jest takové rozhojnění tekutých vod, že břehy i hráze své přestoupí a níže položená místa, v obyčejném stavu suchá, zatopí (Riegrův slovník naučný, 1867).

Povodeň je mimořádně vysoký stav vody, který přinášívá obyvatelům okolních poloh značné škody na polích a majetku (Ottův slovník naučný, 1903).

Povodní jmenujeme obecně každé vystoupení vody z řečiště, ve smyslu vodo-pisném (hydrografickém) jen ten zjev, kdy hladina vody přestoupí určitou výšku nebo průtok určitou hodnotu průtoku (Vladimír Teyssler – Václav Kotyška: Technický slovník naučný, 1934).

Povodeň – fáze hydrologického režimu vodního toku, která se může vícekrát opakovat v různých ročních obdobích; vyznačuje se náhlým, obvykle krátkodobým zvětšením průtoku a vodních stavů; je vyvolána deštěmi nebo táním sněhu za oblevy. Poznámka: zpravidla působí na některých úsecích toku hospodářské škody podle stupně vybudované povodňové ochrany.

Katastrofální povodeň – povodeň mimořádné velikosti a dlouhé doby opakování, obvykle způsobující oběti a hospodářské škody (ČSN 73 6530, 1985).

Povodněmi se pro účely tohoto zákona rozumí přechodné výrazné zvýšení hladiny vodních toků nebo jiných povrchových vod, při kterém voda již zaplavuje území mimo koryto vodního toku a může způsobit škody. Povodní je i stav, kdy voda může způsobit škody tím, že z určitého území nemůže dočasně přirozeným způsobem odtékat nebo její odtok je nedostatečný, případně dochází k zaplavení území při soustředěném odtoku srážkových vod. Povodeň může být způsobena přírodními jevy, zejména táním, dešťovými srážkami nebo chodem ledů (přirozená povodeň), nebo jinými vlivy, zejména poruchou vodního díla, která může vést až k jeho havá-

rii (protržení) nebo nouzovým řešením kritické situace na vodním díle – zvláštní povodeň (Zákon o vodách č. 254/2001 Sb.).

Z uvedeného přehledu tedy mj. vyplývá, že z čistě hydrologického hlediska není nutnou podmínkou pro užití pojmu povodeň, aby vodní tok při přechodném zvýšení hladiny vyběřil.

1.1. Kategorizace přirozených povodní na území České republiky

Přirozené povodně vyskytující se v našich podmínkách lze rozdělit do několika hlavních typů:

- zimní a jarní povodně způsobené táním sněhové pokrývky, převážně v kombinaci s dešťovými srážkami (např. konec března a začátek dubna 2006);

- letní povodně způsobené dlouhotrvajícími regionálními dešti; jsou poměrně málo časté, obvykle katastrofické a vyskytují se na všech tocích v zasaženém území (např. červenec 1997 v povodí Moravy a Odry, srpen 2002 v povodí Vltavy, Labe a Dyje);

- letní povodně způsobené intenzivními bouřkovými lijáky, tedy krátkodobými srážkami velké intenzity (často přes 100 mm za několik málo hodin); bývají sice ničivé, ale trvají krátce, zasahují území o malé ploše s povodím řádově desítky čtverečných kilometrů; v ČR jich bývá i několik do roka (např. v létě 2009 na Jesenicku, Novojičínsku, Prachaticku, Strakonicku a Děčínku); v posledních letech se pro tento typ používá název „blesková povodeň“;

- zimní povodňové situace, způsobené především ledovými jevy na tocích i při relativně menších průtocích; vyskytují se v úsecích toků náchylných ke vzniku ledových nápěchů a ledových zácp (příklad: únor 1985 – povodí Moravy, Dyje, Sázava a další toky).

1.2. Povodňové škody

Povodňové škody lze velmi zjednodušeně dělit na škody materiální a škody nemateriální, tj. počty obětí na životech, krátkodobé i dlouhodobé újmy na zdraví obyvatel v postižených oblastech (např. úrazy, infekční nemoci nebo negativní vlivy na lidskou psychiku) atp.

Dopady mohou být nejen bezprostřední v době konkrétního ohrožení bydliště a života, nýbrž i dlouho přetrvávající obavy a strach z možného opakování povodňové katastrofy, který nepostihuje pouze tamní obyvatele a život obcí, nýbrž může např. způsobit i útlum v investiční činnosti v postiženém regionu s jeho socioekonomickými důsledky.

Pokud jde o počty obětí při záplavách, jednou z nejtragičtějších přívalových povodní v českých zemích ve 20. století je případ z 9. června 1970, ke kterému došlo na jižní Moravě v Šardicích a okolí. Tehdy během průtrže mračen voda neuvěřitelně rychle zatopila tamní lignitový důl a třicet čtyři horníků ze sto deseti se ke svým rodinám již nevrátilo. Z politických důvodů byly ovšem v době vrcholící komunistické „normalizace“ informace o této události utajovány.

2. Povodně a lidé v minulosti

Neobvyklé a extrémní přírodní jevy vnímali lidé již od nepaměti s obavami. To se týká i povodní, které sužovaly obyvatele žijící při neregulovaných vodních tocích prakticky každým rokem, obvykle strhávaly lávky, popř. dřevěné mosty, často znamenaly úplné zbídačení lidí, kteří přežili. Povodně ovšem poškozovaly také pozdější mosty kamenné. Např. v únoru 1342 podlehl ledovým krám při katastrofální povodni první kamenný most přes Vltavu v Praze, který nesl jméno královny Judity. Také nový kamenný most, pojmenovaný až později podle jeho zakladatele císaře Karla IV., byl vícekrát vážně poškozen povodněmi, například koncem února 1784. Naposledy se pak Karlův most protrhl při katastrofální povodni počátkem září 1890. Tuto mimořádnou událost sugestivně zachytil nejen jeden z jejích součastníků – Jan Neruda, nýbrž ji barvitě popsal i Eduard Bass ve svém slavném románu *Cirkus Humberto*, který poprvé vyšel půl století po této přírodní pohromě.

„Národní divadlo bylo ze dvou stran oblito vodou a představení v něm se muselo přerušit. Rozdivočelá řeka se ježila v celé šíři i délce troskami, které urvala na svém hořením běhu a které unášela až sem, kde je vrhala na pilíře Karlova mostu. Oblouk za obloukem se zatarasil dřevem z nespočetných vorů a řeka bušila do pilířů tisícovými sochory. Ve mlýnech se vůbec nespalo; a ráno 3. září o půl šesté, za kalné mlhy, zazněl jim do hukotu vod temný rachot jak dunění hromu. Karlův most, Karlův most se řítí! Pátý mostní oblouk se propadl, za ním šestý, sochy svatých stály ještě mezi oběma, pak se začal sesouvat i pilíř, svatý Ignác se skácel do vody a po něm svatý František se svými Indy. Všechny obešla hrůza jakoby z národní zkázy. A před desátou to zarachotilo znovu, zhroutil se ještě osmý oblouk a slavné dílo Otce vlasti trčelo do vzduchu roztrženo ve tři nesouvislé kusy. Lidé se sbíhali a lomili rukama: Karlův most! Naše korunovační cesta! A všechny hrůzy, které obyvatelstvo prožívalo v zatopených ulicích, ustupovaly před tragédií tohoto odvěkého symbolu pražské velikosti a slávy. Ale nebylo možné lkát,

*všude bylo třeba pomoci a Vladimír Smetana ovšem byl mezi prvními, kteří pracovali k úlevě. Katastrofa se přehnala, teď bylo nutné rozvíjet dílo lidské solidarity, aby rychle zažehnilo ztráty a utrpení jednotlivců.*¹

Škody postihly celé Čechy, katastrofální povodeň si vyžádala několik desítek životů. Jen v Praze zatopila asi 4 000 domů.

Zmínku o nutnosti se na katastrofální povodeň připravovat najdeme v pražské protipovodňové instrukci, vydané státní správou 28. ledna 1799. Popudem k jejímu sestavení a zveřejnění byly nepochybně panující tuhá zima 1798/99 a neblahé zkušenosti s dopady povodňové katastrofy na Vltavě v Praze po tuhé zimě 1783/84. Už 24. února 1784 se náhle oteplilo a krátce nato už zbyl čas jenom na alarmování vojska k záchranným akcím. A 27. února v poledne se na Prahu valila pohroma. Hladina řeky vystoupila 6 metrů nad normální stav a voda zatopila 114 pražských ulic a 785 domů. Kulminační průtok byl odhadnut na 4850 m³/s; tato – na velmi dlouhou dobu rekordní – hodnota byla překonána až v srpnu 2002.

Začátek zmíněné dvojjazyčné (německo-české) instrukce, kterou signoval Josef hrabě Vratislav z Mitrovic, císařský královský dvorní rada a pražský městský hejtman, zní:

„Návěští pro zdejší obec: O zřízených pozornostech ku pojištění Pražských obyvatelů v případě nějakého rozvodnění.

Aby se nešťastným příhodám, a škodlivým oučinkům rozvodnění, které při budoucím stržení ledu na Moldavě, a rozpouštění tak velikého sněhu pro zdejší obyvatele k obávání jest, dle možnosti zamezilo, a na veřejnou jistotu cílicí přípravy časně se zřídily, oznamují se tuto předložené jak z ouřadu vrchnosti v tom učiněné přípravy, tak také oné pozornosti, kterých takovému rozvodnění vystavení obyvatelé v přibližujícím se nebezpečství užívati mají.

*Jakož při skutečném rozlívání vod mysl obyvatelů větším dílem zkormoucená, a přítomnost rozumu znamenitě zviklaná jest, a tím samým potřební pomocní prostředkové bud' netak jak náleží, aneb nepořádně se užívají, aneb dokona (sic!) potřebovani nebývají, tudy ale mnohá nešťastná příhoda se stává; pročež především jiným na tom záleží, hned nyní, takové předběžné nástrahy zříditi, kteréžto v času skutečného nebezpečství bez velikého rozmejšlení v oučinek snadno uvedené býti mohou.*²

¹ BASS, Eduard, *Cirkus Humberto*, Praha: Čs. spisovatel, 1985.

² MUNZAR, Jan, „Protipovodňové instrukce v českých zemích v minulosti“, *Historická geografie* 31, s. 163–189, Praha 2001.

Dodejme, že očekávaná povodeň přišla za necelé čtyři týdny – v noci z 21. na 22. února 1799. Nejprve se vylila voda z roztálé spousty sněhu, k rozrušení ledové celiny Vltavy v Praze došlo až druhý den odpoledne. I když se zatím nepodařilo najít doklady o dobovém vyhodnocení reakcí státní správy, lze se oprávněně domnívat, že alespoň části konkrétních pokynů protipovodňové vyhlášky byly realizovány.

Své zkušenosti s vltavskými povodněmi v Praze v 19. století zachytila živě Karolina Světlá. Shodou okolností se narodila koncem února 1830 v době ohrožení města povodní, která nastala po tuhé zimě 1829/30. Voda v tehdejší Poštovské ulici (která dnes nese spisovatelčino jméno) „dosahovala až na čtvrtý u nás schod, kněz i kmotři připluli ke křtu v kocábkách“.³ „Při každém prudkém v létě lijáku“, líčí K. Světlá dobovou situaci, „při každém náhlém zjara tání rozlila se Vltava po nízkém břehu a zahnula k nám do ulice. Jaký to povyk nastal pak po domech, obzvláště udělala-li si potěšení takové v noci. Ponocný řinkal všude u vrat za zvonce, bubny počaly vířit a napomínat celé okolí k ostražitosti, moždíře houkající od Vyšehradu zvěstovaly každou novou ranou, že voda neustále stoupá, nebezpečí že se víc a více blíží. Dolejší byty se začaly v největším zmatku vyklízet a v hořejších se dělalo vystěhovalcům nakvap místo. Lidé nevěděli obyčejně v prvním překvapení, kde na nich hlava stojí, co popadli, do toho se oblekli, co jim bylo nejbliže, to počali odnáseti, skvostné věci zůstaly z největší části v skříních a bezcenné, mnohdy zcela zbytečné předměty uklízely se s velikou prací a namáháním...“

Obzvláště smutně pamětní bytě v tomto ohledu rok čtyřicátý pátý, kdež byl beránek velikonoční ... sněden na ledě za nesmírného návalu lidstva (velikonoční neděle připadla na 23. března 1845). Střelba a bouchání zátek z lahví šampaňských rozléhaly se po bělostné planině zmrzlé řeky tak tuhé, jako by byla z mramoru...

Ledy se hnuly teprve poslední tři v březnu dni... a rozvodněná Vltava dosáhla takové výše, že se mohl člověk u nás z prvního poschodí bez pomoci žebříků do loďky spustit... Byly to dny strastiplné, lidé se dali vodou všude překvapit, byli málokde dostatečně zásobeni jídlem a dřívím, vodou k pití nikde. I nastalo již první deň povodně, co babička zvěstovala, trpěli i zámožní lidé hladem a zimou, a ze všech oken v našem okolí rozléhalo se volání o pomoc neb hvízdání na loďky. Ale což byla loďka tam platná, kdež nebylo v domě žebříku, aby se byli mohli po něm lidé do ní dostat, neb kde k žebříku pro vodu nemohli?

³ Pro zajímavost: právě Smetanovo nábřeží v místě vyústění ulice Karoliny Světlé je jednou z oblastí Starého Města, kde se už v srpnu 2002 stavěly mobilní protipovodňové bariéry.

Po celé tři noci, co stála voda v naší ulici, nikdo z nás oka nezamhouřil... Každou chvíli ozářil pokoj děsným způsobem svit ze člunků rychlosti šípů okolo veslujících, v nichž seděly úřední osoby (s potravinami, pokrývkami a bochníky chleba) ... Arcivévoda sám přívětivě a neúnavně pomáhal, čímž se stalo, že úředníci, kteří měli tentýž úkol svěřený, také přívětivě a úslužně chovat se snažili, což nemívají ještě vůči obecnstvu v obyčejí...

Avšak stálé to nebezpečí všem stejně hrozící vypěstovalo v Poštovské ulici převrácného pospolitého mezi sousedstvem ducha... Povodně, vyplašující její obyvatele každou chvílí z pohodlí, ukázaly jim zároveň velmi názorně, kterak to vlastně s těmi lidskými statky dopadá, že totiž dostačí několik hodin učiniti z boháče žebráka.“⁴

Jedním z mnoha kritérií velikosti povodňových škod je počet obětí, který ovšem ve starých kronikářských zprávách buď není udáván vůbec, nebo údaje bývají často nadneseně odhadovány. V novodobé historii se z tohoto hlediska jeví jako nejkatastrofálnější blesková povodeň ve dnech 25.–26. května 1872, vzniklá z mimořádných průtrží mračen zejména v povodí Berounky a Ohře. Podle oficiální statistiky při ní zahynulo 337 osob. Zcela zničeno bylo v postižené oblasti 200 domů a 520 jich bylo vážně poškozeno. Škody na majetku byly vyčísleny částkou 7 miliónů zlatých.⁵

3. Katastrofální povodně na Moravě a ve Slezsku v červenci 1997

Bezprostřední příčinou těchto povodní byly dlouhotrvající regionální srážky ve dnech 4.–8. července 1997. V podmínkách České republiky představovaly ojedinělý přírodní jev, v daném území historicky dosud nezaznamenaný. Jejich výjimečnost spočívala především v tom, že vydatné srážky zasáhly současně rozsáhlé území o rozloze několika tisíc km² a že trvaly neobvykle dlouhou dobu, téměř pět dnů.

Daleko mimořádnější než zaznamenané denní úhrny srážek byly nově vytvořené rekordy čtyřdenních úhrnů. Na stanici Šance v povodí Odry tehdy spadlo celkem 602 mm srážek (tedy 602 litrů na m²). To bylo o 151 mm více než dosavadní extrémní úhrny ze všech stanic České republiky za více než sto dvacet let. Právě proto se staly letní povodně v roce 1997 extrémními, neboť dosavadní „český“ rekord 451 mm překonaly sou-

⁴ SVĚTLÁ, Karolina, *Upomínky*, Praha: J. Otto, 1901.

⁵ DVOŘÁK, Otomar, *Nebeská stavidla se otevřela...*, Beroun 2002.

časně další tři stanice: Lysá hora naměřila 571 mm, Frenštát pod Radhoštěm 481 mm a Rejvíz 479 mm. To znamená, že za pouhé čtyři letní dny spadlo na stanici Šance nebo Lysá hora více srážek než v Praze v průměru za rok.⁶

V povodí Moravy dosáhl tento čtyřdenní úhrn nejvíce 422 mm ve Starém Městě-Kunčicích, což reprezentuje bezmála čtyřnásobek srážek, které zde obvykle spadnou za celý červenec. Celkově však v tomto povodí spadl podstatně větší objem vody. Jestliže v povodí Odry činil za období od 3. do 7. července 1997 její celkový objem 1,2 km³, v povodí řeky Moravy (bez povodí Dyje) dosáhl 1,8 km³, tedy o 1/3 více. Je zřejmé, že tak obrovský objem vody, který v obou povodích spadl, vyvolal povodeň nemající v tomto území ve 20. století obdoby. Nelze se proto divit, že výskyt této povodňové katastrofy jak obyvatelé, tak územní i státní orgány východní části České republiky prakticky zaskočil.

Samozřejmě, že k analogickým velkým povodním docházelo i dříve, ale až do roku 1997 neměla s nimi současná česká společnost žádné zkušenosti. Nejen současná generace, ale i několik předchozích podobnou povodeň nezažilo. Většinu lidí tento přírodní živel svou ničivostí zcela zaskočil, protože v posledních sto letech došlo v souvislosti s výskytem povodní **ke ztrátě historické paměti**.⁷

Je to logické, neboť např. v české části povodí Odry se podobné povodně vyskytly naposledy na počátku 20. století (v letech 1902 a 1903) a předtím v roce 1880 a v povodí horního Labe v roce 1897. Z hlediska velikosti kulminačních průtoků se rekordní povodeň, ke které došlo v červenci 1997 na řece Odře v Ostravě-Svinově a v Bohumíně, vyskytuje průměrně jednou za dvě stě let. Na řece Moravě v Kroměříži šlo o průměrný výskyt jednou za tři sta let, v Olomouci jednou za pět set let a na horní Moravě v Raškově dokonce jen jednou za osm set let. Lidský život je ve srovnání s dobou opakování takovýchto extrémů příliš krátký, aby každý člověk měl možnost nebo byl nucen se stát svědkem těchto výjimečných přírodních jevů. Je to jedna z příčin, proč dochází v souvislosti s výskytem povodní ke ztrátě historické paměti. K paměti patří mj. cenné zkušenosti, jak na podobné pohromy obyvatelé a města, popřípadě vyšší územní celky, v minulosti při akutním ohrožení bezprostředně reagovaly, jaká opatření byla v těchto případech přijata, atp.

⁶ KAKOS, Vilibald, „Extrémní srážky a povodně v červenci 1997“, *Vodní cesty a plavba* 4/1997, s. 10–18.

⁷ MUNZAR, Jan – ONDRÁČEK, Bohuslav, „Velké povodně na území České republiky – ztráta historické paměti“, *Historická geografie* 33, s. 97–118, Praha 2005.

Tragická bilance povodní na Moravě a ve Slezsku byla šokující: dodatečně je uváděno šedesát mrtvých (z nichž nejméně sedm zemřelo následkem infarktu vyvolaného šokem), 80 000 lidí evakuovaných, 536 zasažených obcí, 34 zasažených okresů, škody 63 miliard Kč.

K částečné úhradě potřebných obrovských nákladů na obnovu byly vydány státní povodňové dluhopisy. Postižení jednotlivci i podniky měli ovšem řadu problémů, např. s některými pojišťovnami, které začaly tvrdit, že pojištění proti živelním pohromám se na povodně nevztahuje.

Povodně v létě 1997 se kromě velkého počtu lidských obětí a vysokých materiálních škod také zapsaly i do psychiky bezprostředně postižených lidí. Přírodní katastrofa zde zanechala velké jizvy, především strach a bezmoc. A to nejen při nastalém akutním nebezpečí, ale i při psychickém náporu, který souvisel s bezmocným čekáním na jeho avizovaný nástup – jak to zažili např. v Hodoníně, nejposlednějším v řadě měst na dolním toku rozvodněné řeky Moravy, které s nervozitou, strachem a napětím očekávalo příchody povodňových vln.

Dobovou situaci zachycují např. dílčí pasáže z internetových novin „Neviditelný pes“ (<http://pes.eunet.cz>):

12. 7. 1997: Černý týden skončil. Povodeň opadává, zoufalství trvá. Lidé jsou poznamenáni únavou i psychickým traumatem... Je přirozené, že zoufalství postižených povede i k výčitkám a obviňování – jak se to mohlo stát, zda bylo možné zabránit když ne samotné velké vodě, tak zmatkům a chybným rozhodnutím...

16. 7. 1997: Ke škodám materiálním je nutno brát i újmy psychické... Lékaři se obávají vlny psychických poruch, které nastoupí, až vody definitivně opadnou – s úlevou se dostaví beznaděj a hroucení osobnosti.

23. 7. 1997: Povodeň ustupuje... Optimismus je ovšem značně podmíněný a relativní. Situace mnohých lidí, zejména těch starších, je zoufalá a psychiatrii se obávají, že až dále povolí napětí, dostaví se vlna psychických zhroucení.

20. 8. 1997: Nová mračna... V postižených oblastech narůstá nervozita, lidé si přestávají pomáhat, nastupuje závist a v jejich stopách nenávisť. Lidé se vzájemně sledují, jak kdo byl postižen a kdo co dostal, nebo nedostal.

Pozitivním důsledkem této přírodní katastrofy byla změna ve vnímání protipovodňové ochrany v ČR. Byla podnětem k řadě projektů analyzujících příčiny, průběh a důsledky povodní a navrhuje nových potřebná opatření. V dubnu 2000 pak schválila vláda Strategii ochrany před povodněmi pro území ČR.

4. Blesková povodeň v okolí Olešnice 15. července 2002

Odpoledne 15. července se začaly na Žďársku asi 20–30 km od městečka Olešnice na Českomoravské vrchovině tvořit bouřky. Postupovaly zvolna do blízkosti tohoto městečka, kde se kolem 17. hodiny projeví náhlými přívalovými srážkami. Ty byly mimořádně intenzivní – za necelé tři hodiny napršelo na tamní stanici 171,1 mm (tedy 171,1 litrů vody na m²), doba opakování výskytu tak velkého úhrnu byla vyhodnocena na větší než dvě stě let.

Také v blízkém okolí – Sychotíně, Rozseči a Crhově byly zaznamenány srážkové úhrny výrazně převyšující hodnotu 100 mm. Srážkami postižená oblast byla ostře ohraničená od okolí, kde vůbec nepršelo.

Tak vydatné deště pochopitelně vyvolaly odezvu na povrchových tocích, kde způsobily výraznou povodňovou vlnu krátkého trvání, a to i na území, kde vůbec nepršelo. Nejvíce byla postižena horní část povodí a bezprostřední okolí celého toku říčky Hodonínky až po její ústí do řeky Svatky. V Hodonínce nad Olešnicí dosáhl kulminační průtok 8,5 m³/s (doba opakování jednou za 2–5 let), v Olešnici ve Veselském potoce 27 m³/s, v Crhově v Crhovském potoce 42 m³/s a v Hodoníně u Kunštátu v Hodonínce nad obcí 110 m³/s, což shodně reprezentuje dobu opakování více než dvě stě let.

Předpovědět konkrétní lokality, kde se vyskytnou intenzivní bouřkové lijáky, je na rozdíl od letních povodní z déletrvajících regionálních srážek víceméně nemožné. Proto obyvatele Olešnicka tato blesková povodeň zaskočila nepřipravené. Jen v obci Crhov na Blanensku připravila čtyři rodiny doslova o střechu nad hlavou a během večera hrůzy zde byly ztraceny i dva lidské životy. Celá obec byla kvůli zničené silnici navíc prakticky odříznuta od okolního světa. Proto hejtman Jihomoravského kraje vyhlásil v tomto regionu stav nebezpečí, na postižená místa odjeli pomáhat mimo profesionálních záchranářů i pracovníci blanenské Charity a dobrovolníci z humanitární organizace Adra.

Dopady této bleskové povodně – jak vzniklé materiální škody v řádu nejméně desítek milionů korun, tak dvě oběti na životech spolu s újmou na zdraví těch, kteří přežili – byly ale zanedlouho zastíněny jinou povodní, která postihla prakticky celé Čechy.

5. Srpen 2002: po pěti letech opět katastrofa století

Pouhých pět let od katastrofálních povodní na Moravě a ve Slezsku v červenci 1997 došlo v srpnu 2002 v západní polovině České republiky opět k povodním, které svým rozsahem a způsobenými škodami představují katastrofu srovnatelnou s tou předchozí: tentokrát si vyžádaly sedmnáct mrtvých, evakuováno bylo 220 tisíc lidí, postihly 753 obcí v 31 okresech a vzniklé škody byly vyčísleny na 73 miliard Kč. I když se jedná o údaje jen obtížně srovnatelné, lze zjednodušeně konstatovat, že na Moravě a ve Slezsku bylo více obětí, v Čechách naopak vyšší škody.

Podobně jako v roce 1997 se jednalo o letní povodně způsobené déletrvajícím deštěm, které zasáhly současně rozsáhlé území (celé povodí Vltavy a některá další povodí). Na většině území v povodí Vltavy spadlo od 11. do 13. srpna 2002 90 až 130 mm srážek, na Šumavě, v Novohradských horách a jejich podhůří spadlo převážně 130 až 190 mm, místy však i přes 200 mm (Prachatice, Slavkov). Rekordní jednodenní úhrn na území ČR⁸ 278 mm (tj. 278 litrů na m²) byl ale zaznamenán 13. 8. 2002 na stanici Knajpa v Jizerských horách (967 m n. m.), kde získal prvenství i dvoudenní úhrn 353, 6 mm (za období 12.–13. 8.).

I když atmosférické srážky byly z hlediska úhrnů v Čechách v roce 2002 poněkud menší než na Moravě a ve Slezsku v roce 1997, celkový objem spadlé vody je řádově srovnatelný. Z hydrologického hlediska je možné srovnávat obě katastrofální povodně v ČR jen v omezené míře. Jakkoliv se však z tohoto pohledu lišily, v obou případech se bezesporu jednalo o zcela mimořádné povodně, ke kterým dochází průměrně jednou za více než sto let. V Čechách se jednalo např. na Vltavě v Českých Budějovicích o kulminační průtok s dobou opakování pět set let, ve Zbraslavi a v Praze dvě stě až pět set let a na Labi v Ústí nad Labem sto až dvě stě let. Kulminační

⁸ Zde je nutné poznamenat, že řada českých odborných publikací uvádí pro toto povodňové období jako rekordní jednodenní úhrn 312 mm z 12. 8. 2002 a dvoudenní (za období 12.–13. 8.) 380 mm na stanici Cínovec v Krušných horách. To je ovšem z geografického hlediska jednoznačný omyl. Zmiňovaný úhrn srážek 312 mm byl sice tohoto dne v Krušných horách zaznamenán, ale na stanici německé meteorologické služby Zinnwald – Georgenfeld s nadmořskou výškou 877 m. Tento mimořádný úhrn se stal novým německým rekordem pro celé státní území od počátku pozorování srážek do současnosti. Není proto možné považovat tuto hodnotu za „český“ srážkový rekord, i když stanice Zinnwald – Georgenfeld je od naší státní hranice vzdálena necelý kilometr a lze oprávněně předpokládat, že na české stanici Cínovec, zrušené v roce 1994, by s velkou pravděpodobností mohl být naměřen téhož dne také denní úhrn přes 300 mm. Takto byly nejvyšší jednodenní srážky na české straně Krušných hor 12. 8. 2002 „jen“ 226, 8 mm a dvoudenní 301, 8 mm na stanici Český Jiřetín – Fláje s nadmořskou výškou 790 m.

průtok Vltavy v Praze dosáhl 5160 m³/s, což reprezentuje novou rekordní hodnotu za období 220 let.

Takovou povodeň nezažily Čechy celé 20. století, poslední srovnatelný případ byla výše zmiňovaná povodeň počátkem září 1890. Současná společnost neměla až do roku 1997 s tak velkými povodněmi vůbec žádné zkušenosti. Jedním z hlavních rozdílů mezi povodněmi v roce 2002 a v roce 1997 je právě to, že v srpnu 2002 se již mohlo využít zkušeností, poznatků a poučení z katastrofy před pěti lety.

Při povodních v létě 2002 se tak již uplatnil zdokonalený integrovaný záchranný systém. Projevilo se to lepší organizací a koordinací záchranných prací. V roce 1997 záchranáři spíše improvizovali a měli problémy se spojením. S tím měli problémy i v roce 2002, když komunikační systém, pořízený do jižních Čech pro případ krizových situací, přestal v některých místech fungovat. Pozitivní roli sehrály při koordinaci záchranných akcí i jednotlivé krajské úřady, které v roce 1997 ještě neexistovaly. Lepšímu fungování záchranných prací je přisuzováno i to, že při povodni 2002 zahynulo podstatně méně lidí díky evakuaci 220 000 osob z ohrožených oblastí; evakuaci nepochybně napomohlo i vyhlášení nouzového stavu pro Prahu a dalších pět českých krajů.

V roce 2002 se projevila i lepší informovanost občanů prostřednictvím médií (především České televize). V roce 1997 se média věnovala tématu povodní s jistým zpožděním. Naproti tomu v srpnu 2002 se publicistika zapojila velmi podrobně již od počátků povodní, dokonce na internetu bylo zřízeno několik on-line povodňových zpravodajství. Samozřejmě je možné si klást otázku, zda nedošlo k lepší informovanosti také z toho důvodu, že povodeň zasáhla hlavní město Prahu.

Dodejme v závěru, že jestliže povodňová situace v červenci 1997 zasáhla částečně i východní Čechy, pak vydatné regionální srážky v srpnu 2002 se vyskytly i v povodí Dyje, pravostranného přítoku řeky Moravy. Vyskytly se ve dvou vlnách: první ve dnech 6.–7. srpna, druhá ve dnech 11.–13. srpna 2002, a to zejména v rakouské části tohoto povodí, kde při druhé vlně extrémní srážkové úhrny dosáhly nejvíce „jen“ 170 mm. Ovšem první vlnou srážek silně nasycené povodí již nebylo schopné nové přívaly vody zachytit, takže došlo zejména na území Rakouska k silnému rozvodnění hlavního toku Dyje (průtok s dobou opakování sto až dvě stě let), kdy nádrž Vranov průběh povodně již nemohla výrazně ovlivnit. K transformaci povodňové vlny došlo až díky rozlivům na dolním toku Dyje a posléze také zachycením části objemu vody v soustavě Novomlýnských nádrží.

Dyje způsobila krátkodobá zatopení obcí Podhradí a Vranov. K výraznějšímu vyběžení došlo až v dolní části Znojma, kde řeka přechází do

rovinatého území. K levobřežnímu přelítí břehu Dyje došlo kolem poledne 14. 8. u Dyjákovic a voda vytvořila jezero, které se postupně pohybovalo ve směru na obce Hevlín, Travní Dvůr, Jevišovka a Drnholec. K protržení ochranné hráze došlo v oblasti mezi Hevlínem a Travním Dvorem mimo hlavní tok Dyje na dvou místech, v prvním případě na rakouské straně, ve druhém nedaleko soutoku Staré Dyje a Dyje. Oba případy byly způsobeny vlivem zpětného vzduť vody z vlastního toku řeky Dyje. Jezero vzniklé z nátrží se pohybovalo přes české a částečně i rakouské území ve směru na Novosedly a zůstalo po pravé straně ohrázené Dyje drženo silnicí Drnholec–Brod nad Dyjí a v prostoru mezi obcemi Jevišovka a Novosedly. V těchto rozlivech bylo zadrženo asi 20 mil. m³ vody.

Povodeň na Dyji v srpnu 2002 byla z hlediska velikosti kulminačního průtoku ve Vranově nad Dyjí 364 m³/s čtvrtou největší vyhodnocenou povodní (větší průtoky byly zaznamenány jen v letech 1862, 1900 a 1909). Jeho doba opakování byla vyhodnocena delší než jednou za sto let.

6. Závěr: poučení pro budoucnost?

Názor odborníků, že povodně jsou přirozený přírodní jev a říční nivy jsou zaplavovány přirozeně, není vždy přijímán s pochopením. Naproti tomu se lze často setkat s názorem, že si člověk povodně působí nebo přispívá k nim sám, např. devastací krajiny. Po r. 1948 se oficiálně šířil názor, že se na ničivost povodní podepsaly chyby kapitalistického společenského zřízení. Jistěže člověk, který ovlivňuje krajinu již od neolitu, má na svědomí ne jeden negativní zásah do krajiny. Nic však nelze srovnat s devastací, kterou přinesl ve druhé polovině 20. století socialismus. Souvisela především s megalomanskou intenzifikací zemědělské výroby, s nevhodnými pozemkovými úpravami i s likvidací trvalých travních porostů v zájmu získání větších ploch pro zemědělskou výrobu. Vedle devastace zemědělské půdy (k níž přispělo např. i nežádoucí udusávání půdy nadměrně těžkou zemědělskou technikou, které brání na polích vsakování většího množství vody) došlo v důsledku znečištěného ovzduší ke katastrofálnímu úhynu lesů, popř. znehodnocení jejich přirozených funkcí. Kromě toho se ve velké míře prováděly nevhodné úpravy vodních toků (jejich kanalizace, napřimování, likvidace ochranných březních porostů).

Je zřejmé, že tak zásadní a plošně rozsáhlé zásahy snížily retenční a retardační schopnosti krajiny a nežádoucím způsobem urychlily odtok srážkové vody a způsobily změnu režimu vodních toků: v době povodní jsou dnes kulminace vyšší a v době sucha naopak průtoky nižší, než byly za přirozeného stavu. Nelze sice popřít, že člověk svou činností průběh a dů-

sledky povodní zhoršil, nic to však nemění na skutečnosti, že povodně jsou přírodní fenomén, jemuž se můžeme bránit jen do určité míry.⁹

Povodně sužovaly obyvatele měst a vesnic u řek a potoků od nepaměti, protože na přirozených vodních tocích byly a jsou normálním, prakticky každoročním jevem. V minulosti často způsobily i zánik sídel.¹⁰ Z hlediska historické paměti je však důležitá dokumentace velkých povodní s poměrně malou četností výskytu. Podle ní lze jednoznačně konstatovat, že povodně, které postihly Českou republiku v červenci 1997 a v srpnu 2002, představovaly v důsledku rekordních úhrnů srážek zcela výjimečné přírodní jevy a mimořádné katastrofy, nemající v našich podmínkách v posledních sto letech obdoby, proto byly i jejich dopady tak velké.

Povodeň v červenci 1997 dostala proto přívlastek „*povodeň 20. století*“. A nelze vyloučit, že povodeň v srpnu 2002 bude ze stejných důvodů „*povodní 21. století*“. Takto označit ji ale budou moci až naši potomci začátkem roku 2101. Zatímco 19. století bylo na území ČR na velké povodně poměrně bohaté (např. na Vltavě v letech 1845, 1862, 1872 a 1890), ve 20. století se zde takovéto povodně téměř nevyskytovaly.

Současná úroveň vědeckých poznatků neumožňuje ale tvrdit, že nyní opět nastává období zvýšeného výskytu velkých povodní postihujících rozsáhlá území. Daleko častější je totiž v posledních letech výskyt regionálních přívalových povodní, s jejichž prognózami jsou – na rozdíl od těch způsobených vícedenními srážkami apod. – dodnes problémy. Spočívají v tom, že i když jsou v létě pro území Česka předpovídaný silné bouřky, je stále obtížné upřesnit konkrétní lokality, které postihnou průtrže mračen. Velmi nebezpečnou iluzí je proto názor, že společnost na počátku 21. století dokáže všechny podobné přírodní katastrofy úspěšně předpovídat a jejich dopady ve větším měřítku potlačit, nebo dokonce eliminovat. Na druhé straně je třeba mít na paměti, že i poměrně běžná událost se může katastrofou stát, jestliže zastihne lidi nepřipravené.

⁹ HLADNÝ, Josef, „Fakta a mýty o povodních“, in: LANGHAMMER, Jakub (ed.), *Povodně a změny v krajině*, s. 41–50, Praha: PřF UK a MŽP, 2007.

¹⁰ MUNZAR, Jan – ONDRÁČEK, Bohuslav – KALLABOVÁ, Eva, „Historické povodně – jejich vliv na zánik sídel, změny hranic a podíl člověka na škodách jimi způsobených“, *Historická geografie* 35/1, s. 359–378, Praha 2009.

Literatura:

- BASS, Eduard, *Cirkus Humberto*, Praha: Čs. spisovatel, 1985.
- DVOŘÁK, Otomar, *Nebeská stavidla se otevřela...*, Beroun 2002.
- HLADNÝ, Josef, „Fakta a mýty o povodních“, in: LANGHAMMER, Jakub (ed.), *Povodně a změny v krajině*, s. 41–50, Praha: PřF UK a MŽP, 2007.
- KAKOS, Vilibald, „Extrémní srážky a povodně v červenci 1997“, *Vodní cesty a plavba* 4/1997, s. 10–18.
- MUNZAR, Jan, „Protipovodňové instrukce v českých zemích v minulosti“, *Historická geografie* 31, s. 163–189, Praha 2001.
- MUNZAR, Jan – ONDRÁČEK, Bohuslav, „Velké povodně na území České republiky – ztráta historické paměti“, *Historická geografie* 33, s. 97–118, Praha 2005.
- MUNZAR, Jan – ONDRÁČEK, Bohuslav – KALLABOVÁ, Eva, „Historické povodně – jejich vliv na zánik sídel, změny hranic a podíl člověka na škodách jimi způsobených“, *Historická geografie* 35/1, s. 359–378, Praha 2009.
- SVĚTLÁ, Karolina, *Upomínky*, Praha: J. Otto, 1901.

Jan Munzar

klimatolog, Ústav geoniky AV ČR Ostrava, oddělení environmentální geografie v Brně, e-mail: munzar@geonika.cz

Stanislav Ondráček

geograf, Ústav geoniky AV ČR Ostrava, oddělení environmentální geografie v Brně, e-mail: ondracek@geonika.cz

Síla katastrofy, síla vize

David Labus

The Power of Catastrophes, the Power of Visions The article provides a brief survey of the historical development of the attitude to catastrophes and disasters in Japan, of means of coming to terms with them, and instruments for overcoming them. It highlights three types of vision in the modern age, which helped unite the population in attempts to create common values: the construction of the modern state in the period before the First World War, the national concept of the powerful state in the 1930s, and the concept of economic growth after the Second World War. At the same time it notes that these three great visions now belong to the past, and that recent catastrophes such as Kyoto and Fukushima show that finding a common unifying vision is becoming increasingly difficult.

1. Katastrofy v tradiční společnosti

Obyvatelé japonského souostroví jsou nuceni k soužití s přírodními katastrofami od nepaměti. Hlavním determinantem je v této souvislosti poloha země, a to hned ve dvojnásobném významu: jednak se Japonsko rozkládá na geomorfologicky nestálém sousedství hned čtyř zemských desek, které nejsou v klidu, a jednak jeho klima zejména v létě a na podzim ovlivňují větry a srážky monzunového charakteru, které se projevují pověstnými tajfuny nebo mohutnými příválovými dešti.

V souhrnu se za hlavní projevy přírodních katastrof pokládají tajfuny, zemětřesení, vlny cunami, erupce sopek, požáry způsobené bleskem, záplavy, příválové deště, zejména jsou-li provázeny sesuvy půdy apod. Tradiční společnost se s těmito hrozbami naučila žít, chápala je jako přirozenou součást svého „vesmíru“, nevytěšňovala je někam mimo okruh svého duchovního života. S propracováním etických, politických, náboženských či spirituálních představ začaly přírodní pohromy nabírat určité souvislosti s formujícím se hodnotovým systémem. Zpravidla podle dobových představ oznamovaly něco neblahého, zejména v souvislosti s kvalitou vlády či vládců, ovlivňovaly vládní rozhodnutí apod.¹

¹ Jako nejznámější případ se v odborné literatuře často uvádí negativní vliv některých přírodních faktorů na rozhodování císaře Kanmua (vládl 781–806) o přesunu hlavního města z Nary nejprve do Nagaoky, a když ta se ukázala jako „nevhodná“ např. i kvůli záplavám a hladomoru, později do Heianu, dnešního Kjóta. Ještě zjevnější vztah mezi politikou a přírodní pohromou nabízí poslední výbuch hory Fudži v roce 1707, který byl často vykládán

Míra vlivu neblahých událostí pochopitelně souvisela s charakterem aktuální vlády či socioekonomické formace – je celkem přirozené, že jinou váhu erupcím, bleskům a obdobným zlověstným úkazům přikládala celkově velmi zjemnělá a spirituálně až přecitlivělá dvorská šlechta v hlavním městě Heianu (dnešní Kjóto) mezi 9. a 12. stoletím a jinak ji vnímala mnohem racionálněji uvažující vojenská vláda, která se zformovala na sklonku 12. století na východě země v městě Kamakura, jižně od dnešního Tokia.

V souvislosti s vojenskou vládou je vhodné zmínit jednu mimořádnou událost, která s vnímáním katastrof v Japonsku hluboce souvisí a která měla zároveň zcela výjimečně kladný vliv na domácí spiritualitu. Ve 13. století byly japonské ostrovy hned dvakrát zdanlivě zázračně uchráněny před mongolskou invází, což vytvořilo živnou půdu mýtům o ochraně Japonska „božskými větry“², kteréžto byly zneužity v době druhé světové války, jak je všeobecně známo. Paradoxně tak nejsilnější mýty přežily nikoli z doby spirituálně senzitivní dvorské šlechty, ale naopak z doby reálné jednajících šlechty vojenské.

Můžeme do určité míry hledat souvislosti mezi některými národními charakterovými rysy Japonců, jako např. smířlivost s osudem, kolektivní uvažování, ukázněnost apod., a prostředím s četným podílem či výskytem katastrof. Tato otázka by si ovšem zasloužila důkladnější zkoumání na rozsáhlejšího prostoru, než jaký poskytuje tento článek. Přírodní katastrofy se současně často stávaly jakýmsi testem administrativních schopností městských úřadů, magistrátů, správců, kteří zejména při požárech museli improvizovaně organizovat pomoc strádajícímu obyvatelstvu, zejm. distribuovat rýži či jiné potraviny, organizovat záchranné práce, postarat se o nouzové přístřeší, nebo dokonce poskytnout určité finanční či hmotné prostředky na překlenovací období. Dodejme, že úřady zpravidla tyto mimořádné úkoly zvládaly, svoji roli možná hrál i fakt, že většinu ze série těchto zkoušek připravenosti představovaly městské požáry, takže se úředníci mohli opřít o určité precedenty či vyzkoušené institucionální mechanismy.

I díky určité zkušenosti obyvatelstvo zpravidla přijímalo pohromy relativně bez nějakých mimořádných excesů v chování. Kdybychom však uva-

jako „hněv nebes“ vůči šógunu Cunajošimu, s jehož některými kroky byli obyvatelé hlavního města silně nespokojeni.

² V letech 1274 a 1281 se u japonských břehů vylodila mohutná mongolská vojska. V prvním případě došlo k boji na pevnině, v němž měli Mongolové zjevnou převahu, přesto se hned první den stáhli zpět na lodě. Ve druhém ke střetu ani nedošlo. Podvakerát tedy bylo mongolské loďstvo zničeno, zejména je jisté, že v druhém případě, kdy navíc bylo mnohem silnější, byly lodě roztrženy u pobřežní skály. Dnes obecně převládá názor, že v obou případech nezasáhla žádná vyšší moc, nýbrž mimořádně silné tajfuny.

žovali reakci obyvatelstva na mimořádné události jako takové, vyskytly se občas i mimořádné případy, kdy městské obyvatelstvo projevilo nezvyklou ochotu panikařit. Když např. roku 1853 do Edského zálivu vpluly tzv. „černé lodě“ neboli na japonské poměry mohutné válečné plachetnice amerického námořnictva, jejichž komíny chrlily oblaka černého kouře, zavdalo to příčinu k pověstem, že cizí barbaři do svých lodí zapřáhli sopky z Izu (nedalekého poloostrova), a obyvatelstvo úprkem opouštělo svá sídla v okolí hlavního města Eda (dnešní Tokio).³

2. V moderní společnosti

V moderní společnosti přírodní pohromy pochopitelně ztrácejí mnohé ze svých tradičních náboženských a podobných iracionálních tradičně kulturních konotací a naopak na významu získávají jejich materiální rozměry. Připomeňme jen ty naprosto nejvýznamnější zemětřesení: v poledne 1. září 1923 Tokio, Jokohamu a jejich okolí postihlo jedno z nejničivějších zemětřesení v japonských dějinách co do rozsahu škod, nikoli však síly otřesů.⁴ Zahynulo při něm odhadem 130 000 až 140 000 obětí, nepočítaje v to ty, kteří zůstali bez přístřeší.

Ze současnosti je dobře známo zemětřesení v Kóbe, které udeřilo 17. ledna 1995 se silou „pouhých“ 6,8 M. Oběti na životech nebyly sice ve srovnání s jinými katastrofami tak velké (udává se 6 434 obětí), nicméně hmotné škody napáchalo značné.

Rostoucí komplikovanost infrastruktury, rostoucí počet obyvatel, nerovnoměrná urbanizace, ale i mnohé další negativní lidské faktory, jako např. ne vždy důsledné dodržování stavebních norem, finanční tlaky na snižování nákladů při projektování staveb, rostoucí zadušenost různými legislativními překážkami a další, v souhrnu zvyšují míru i riziko negativních dopadů na regiony a i schopnost včas a adekvátně zasáhnout. Katastrofy se tak v poslední době stávají spíš ukázkami opakující se úřední neschopnosti efektivně a rychle se rozhodnout a poskytnout rychlou, účinnou a přesně cílenou pomoc.⁵

³ Podrobněji např. JANSEN, Marius, *The Making of Modern Japan*, Belknap Press of Harvard University, 2000, s. 277 nn.

⁴ Pro jednoduchý a praktický přehled zemětřesení v Japonsku viz http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_earthquakes_in_Japan.

⁵ U zemětřesení v Kóbe je např. známé čekání psovodů se speciálně vycvičenými psy pro pátrání v sutinách, kteří ztratili drahocenné hodiny na letišti, než jim byl úředně povolen vstup do země, trestuhodné bagatelizování rozsahu neštěstí (opět) v Kóbe tokijskou vládou a její snaha svalit odpovědnost za řešení na místní samosprávu atd.

V poslední době a zejména v souvislosti se zničujícím březnovým zemětřesením v oblasti Tóhoku se však vedle momentálních ničivých účinků za čím dál tím závažnější považují i účinky dlouhodobé. Nemám tím na mysli problém dlouhodobého zamoření rozsáhlého území, ale spíše sociální, demografické a s tím konec konců spojené i ekonomické dopady na celé regiony. Japonsko již dlouhou dobu trpí postupující depopulací venkovských oblastí, mladí lidé se stěhují rostoucím tempem do pohodlnějších měst a očekává se, že tento trend bude v oblasti Tóhoku, která odjakživa patřila spíše k méně rozvinutým, ještě zesilovat.

Opět se musím omezit pouze na naznačení problému – je to ostatně především parketa demograficko-sociologická, ale již teď je alarmující tempo tzv. fastfoodizace, což je trefný pojem pro trend, kdy se rozrůstají předměstí na úkor obytných čtvrtí se všemi negativními důsledky, mezi nimiž především dominuje úplná ztráta vazeb rezidentů na své okolí a s tím související kriminalita, zhoršující se občanská vybavenost a další.⁶

3. Síla vize

Na katastrofy jako takové lze pohlížet ale i z opačného úhlu pohledu, lze je chápat jako dějnotvornou či společnotvornou sílu svého druhu. Vědomí opakovatelnosti náhlých, rozsáhlých a navíc vysoce dramatických situací přežívajících v národní i lokální kolektivní paměti má přirozeně nemalý potenciál nutit obyvatele daného regionu či kultury k aktivní spolupráci nejen například na stavebních pracích, ale též v rámci politického soužití a i v rovině etických hodnot.

Nelze se zde pouštět do hlubších úvah na téma, jakou měrou se zemětřesení, výbuchy sopek nebo záplavy podílely na tradičně relativně vysokém stupni organizovanosti japonské společnosti v širokém slova smyslu. Jako historik bych snad jen připomněl to, že záhy poté, co se začíná formovat japonská civilizace jako taková, tj. po objevení základních forem starověké společenské organizace do rodů, se iniciativy tvorby etických a politických norem ujímá panovnický dvůr, a je to tedy od počátku ústřední, nikoli místní moc, která určuje směr vývoje. Je přitom celkem zřejmé, že se schopností přejímat cizí normy pro vlastní úspěšnou společenskou organizovanost souvisí schopnost reflektovat na různých rovinách vlastní životní a klimatické prostředí. Japonské starověké dějiny v této souvislosti nabízejí nesčetné příkladů až přecitlivělé spirituality dvorské šlechty, vědomí sou-

⁶ Podrobněji viz MIURA, Acuši, *Fasutofúdoka suru Nihon: Kógaika to sono bjóri* (Fastfoodizace Japonska: Proměna měst v předměstí a související patologické jevy), nakl. Jósensha, 2004.

vislosti mezi přírodními a tzv. lidskými katastrofami v literární nebo dramatické formě a skýtají doklady hluboké společensko-politické reflexe.⁷

Ale již od samotného příchodu buddhismu do země na počátku 6. století byla otázka náboženského vyznání silně zatížena politickými konotacemi víry, tj. rituál či nauka nesloužila primárně k uspokojení duchovních potřeb jedince, nýbrž byla vnímána spíše v souvislosti s politickou mocí. Panovnický dvůr zároveň přijal celý civilizační model *per se* ze sousední Číny, a to jak v oblasti legislativy (formulace zákoníků), tak hospodářství (pravidelné přerozdělování polí), vojenství (neúspěšný pokus o udržování rolnických armád), o písemnictví a dalších humanitních oblastech ani nemluvě.

Postupně se prosazující konfuciánské hodnoty navíc bránily většímu prosazení váhy osobnosti oproti zájmům celku. Tato tendence přetrvávala jak v moci civilní (dvorské), tak vojenské (samurajské). V politice lze například často pozorovat kolektivní vládní orgány, relativně omezenou moc panovníka apod. Již od středověku i na úrovni vesnice začínají převládat spíše dostředivé nad odstředivými tendencemi, a tak se od nejnižších společenských organizačních jednotek postupně prosazuje kolektivní uvažování a s ním i snadnější říditelnost či ovladatelnost společnosti.

Kolektivní zájmy získaly na významu od 17. století poté, co se konfucianismus stal jakousi oficiální etikou či morální doktrínou prostupující celou společnost. V rovině politické opět lze zmínit klíčové zásady věrnosti a poslušnosti svému pánovi, což platilo především pro vládnoucí vrstvu samurajů, ale i mezi měšťany se prosadily podobné hodnoty. Pro jedince měl být hlavním smyslem a cílem ekonomického snažení jeho rod či rodina, v níž měl hledat smysl bytí, nikoli v sobě samém. Podobně tomu bylo i na venkově, kde se základním subjektem, jemuž vrchnost vyměřovala daň, stala celá vesnice, nikoli jednotlivý sedlák. Země, rozdělená na zhruba 260 knížectví, byla jako celek byrokraticky poměrně efektivně spravována, i když model správy byl nastaven příliš staticky a v 19. století si již nedokázal poradit jak s vlastní krizí, tak se stále více silícími impulzy ze zahraničí.

⁷ Za všechny uvedme příběh dvorského učenice Sugawary Mičizaneho, který byl nespravedlivě obviněn a poslán do vyhnanství, kde záhy zemřel. Díky převažujícímu přesvědčení o jeho nevině byly následně veškeré přírodní i lidské pohromy přičítány mstě jeho ducha. Dvorská šlechta nakonec pro usmíření vystavěla v Kjótu jeho duchu svatyni Kitano tenmangú a Mičizaneho samotného povýšila do pozice Velkého ministra. Podrobněji k této slavné epizodě starověkých dějin např. BOHÁČKOVÁ, Libuše – WINKELHÖFEROVÁ, Vlasta, *Vějíř a meč*, Praha: Panorama, 1987.

3.1. „Sen Meidži“ jako ukázka síly národní vize

Naproti tomu moderní období Meidži (1868–1912) se stalo ukázkou síly vize. Japonsko do něho nedobrovolně vstoupilo jako zaostalá polofeudální společnost, které hrozil propad do polo- či přímo koloniálního postavení, do kterého byla později uvržena sousední Čína, nicméně vláda dokázala ve složité situaci hierarchizovat jasně priority a s vizí vybudování moderního a silného národa úspěšně položila základy kapitalistického hospodářství i moderní byrokraticky řízené společnosti.

Vláda na samém počátku své existence vytyčila cíl vybudovat „bohatou zemi se silnou armádou“ (často se uvádí i japonsky – „fukoku kjóhei“). Přestože Japonsko v některých oblastech disponovalo určitým potenciálem k úspěšné modernizaci (zejména v ekonomice – objevily se první případy úspěšného dovozu technologií, manufakturní výroby, pokročilých způsobů plateb, značného naakumulovaného kapitálu v rukou obchodnictva atd.), muselo překonat hluboké stavovské, politické a regionální překážky.⁸

Podstatným aspektem hodnotového a politického sjednocení národa pod jednou vizí moderního rozvoje byl pocit ohrožení. Když prakticky na samém počátku pominulo nebezpečí ozbrojené invaze ze strany západních námořních mocností, zůstával strach z domněle podvrzatného působení křesťanství na domácí nevyzrálé a nezkušené obyvatelstvo.

Vláda ale především dokázala společnost přesvědčit o nutnosti se jako národ politicky sjednotit a přitom měla tři protihráče na scéně. Nemalelou oporu jí od samého počátku poskytovala inteligence, která v žádném případě s vládou bezesbytku nesouzněla, ale v základních otázkách vzdělát obyvatelstvo a pěstovat v něm národní cítění se s vládou shodovala. Část politicky neúspěšných samurajů sice odešla do politické opozice a dokázala aktivovat značnou společenskou podporu zejména mezi probouzející se venkovskou elitou, ale vláda dokázala toto hnutí (tzv. Hnutí za občanská práva) efektivně potlačit kombinací represe i chytrých politických kroků. Posledním, třetím protihráčem se stal moderní tisk. Vztahy novinových společností a vlády byly zpočátku značně napjaté, avšak nakonec převážil konsenzuální duch a zejména v krizích noviny překypovaly vypjatým

⁸ Stavovské překážky: Přestože vláda již r. 1869 provedla důležité sociální reformy, různé předsudky stále přetrvávaly, jakož i některá privilegia. Politické: trvalo prakticky jednu generaci, než si obyvatelstvo skutečně uvědomilo, že každý obyvatel jakožto daňový poplatník má právo i možnost usilovat o nějaké politické zastoupení na národní úrovni. Regionální: přes hluboké reformační změny v jednotlivých prefekturách (bývalých knížectvích) panovaly značně odlišné poměry a obyvatelstvu chybělo národní vnímání.

nacionalismem, který naopak zmenšoval diplomatický manévrovací prostor vlády vůči cizině.

Celkově se – nejen politicky, ale i hodnotově – v celé moderní společnosti na sklonku 19. století prosadil duch meritokracie, dominance byrokratických a vojenských kruhů, čímž byl vliv politických stran coby výrazu a politické síly lidu a konstitucionalismu na dlouhá léta značně omezen.

Pravý vrchol společenské pyramidy, který měl nejsilnější jednotící potenciál, však představoval císař se svou symbolickou mocí a autoritou – vládne z vůle božstev v nepřerušené genealogické linii, je jejich potomkem, a proto je mezi všemi monarchy světa jedinečný. S ním jsou jakožto jeho „dětí“, řečeno dobovou rétorikou, v příslušné míře jedineční i jeho poddaní, celý japonský národ. Tato ve zkratce podaná úvaha poháněla rychle početně silící obyvatelé ostrovní říše v pochodu za oním „snem Meidži“, jenž se na počátku 20. století po mimořádném úsilí dvou generací naplnil ve statusu Japonska jakožto nejsilnější regionální mocnosti.

Změnu přinesla první světová válka, která důkladně zamíchala kartami na pomyslném hráčském stole, u něhož již slábnoucí západní mocnosti „hrály“ o koloniální osud mnoha zemí Orientu. Japonsko, které jako pověstný „pozdní příchozí“ k onomu hracímu stolu obrazně řečeno právě zasedlo, najednou zjišťovalo, že mu chybí spoluhráči: Británie a USA dávaly najevo ochotu vyklidit dálnovýchodní scénu, Čína se národně dramaticky probouzela a v Japonsku v zásadě spatřovala stejného imperiálního nepřítele jako v odcházejících západních mocnostech, Koreu Japonsko čerstvě anektovalo, takže i zde byla animozita velmi silná. Na druhé straně Japonsko bylo nuceno účastnit se na přelomu let 1921 a 1922 námořní odzbrojovací Washingtonské konference, kterou můžeme v kontextu tohoto výkladu chápat jako prvotní pokus o politiku kolektivní bezpečnosti v oblasti Pacifiku a Východní Asie.

3.2. Víze postupu „na vlastní pěst“

Japonsko se v nových poměrech ocitlo bez jasné a dlouhodobé vize, a to nejen zahraničněpolitické, ale i domácí, která se projevovala hlubokým pocitem mezigeneračního odcizení. Starší ročníky nelibě pozorovaly, jak se mnozí příslušníci mladé generace, která se měla stát budoucí elitou, nechávají nakazit různými formami tzv. „nebezpečného myšlení“ z Evropy – od anarchismu a socialismu k různým formám „neplodného“ individualismu oscilujícímu kolem vlastního ega. Životní úroveň v meziválečné společnosti sice postupně a v průměru rostla, nicméně rychleji narůstaly nově vzniklé rozpory mezi dvěma společenskými tábory: na jedné straně

relativně prosperovala „moderní“ města, jejichž obyvatelé těžili z technologického pokroku, růstu spotřeby a výhodnějšího zastoupení v parlamentu (městské volební okrsky byly na počet obyvatel menší, městských poslanců tedy bylo na počet obyvatel víc než venkovských), na druhé straně se na venkově a ve vojenských kruzích formoval konzervativní tábor. Střet mezi oběma společenskými uskupeními nakonec, s jistou mírou zjednodušení, v podstatě rozhodla světová hospodářská krize, která znamenala rozhodující společenskou ztrátu důvěry v kapitalismus jakožto systém, který dokáže splnit vnitro- i zahraničněpolitické cíle.

Na počátku 30. let 20. století se proto prosadila nová revolucionizující vize, jejímž základním hnacím motorem byl nacionalismus: populačně „zdravě“ expandující a civilizačně úspěšná ostrovní říše si musí zajistit životně důležitý přístup k surovinám sama, neboli po zklamání z nevydařené spolupráce s anglo-americkými mocnostmi v mírových, ale velmi složitých 20. letech je třeba rozhodnosti a postupu „na vlastní pěst“. Toto byla skutečná vize, a to nikoli jen v národním, nýbrž v civilizačním rámci, protože vojenské kruhy, nyní považované za rozhodující sílu, která společnost očistí od kapitalistických zlořádů, předpokládaly, že konečný střet se odehraje mezi Japonskem jakožto vedoucí silou asijské civilizace a Spojenými státy jako dominantní „bílou“ mocností.

3.3. Vize poválečného hospodářského růstu

Poslední z trojice velkých vizí, které výrazně spoluutvářely moderní dějiny Japonska, je modla poválečného hospodářského růstu, potažmo jeho deriváty, například tzv. Plán zdvojnásobení příjmů obyvatel, vyhlášený v 60. letech premiérem Ikedou.⁹ Tuto vizi lze do určité míry vidět jako opak předválečného vývoje: vyrostla z pragmatického přesvědčení nepřehlédnutelného poválečného premiéra Jošidy (srovnávaného s německým kancléřem Adenauerem), že pro zemi – a konec konců i její okolí – bude nejvýhodnější vrhnout veškerý potenciál do rozvoje hospodářství, přičemž o obranu země se v zásadě postará mocný americký spojenec.

Konkrétním cílem této vize bylo „dohnat a předejít“ Západ, tentokrát v hospodářském růstu. Z logiky věci zde nefiguroval žádný nepřítel,

⁹ Na sklonku roku 1960, v době nejhlubší krize poválečné demokracie v Japonsku, kdy byla přes masový odpor veřejnosti násilně v Parlamentu protlačena revize Bezpečnostní smlouvy s USA, vyhlásil poté nově zvolený premiér Ikeda Hajato atraktivní a ambiciózní plán zdvojnásobit reálné příjmy obyvatelstva během deseti let. Cíle bylo nakonec dosaženo zhruba za 7 let. Podrobněji např. ALLINSON, Gary, „The Structure and Transformation of Conservative Rule“, in: GORDON, Andrew, *Postwar Japan as History*, Univ. of California Press, 1993.

protože Japonsko se na několik desetiletí stalo šťastným příjemcem rozšiřujícího se okruhu pokročilých západních technologií, a byly mu navíc generózně otevřeny bohaté západní trhy. Základní paradigma bylo tedy v nejhrubších rysech stejné jako v případě vize období Meidži: vyrovnat se odlišné (západní) civilizaci jejím napodobením, dohnáním jejího technologického náskoku.

Poté, co bylo hlavních vytčených cílů dosaženo a Japonsko se na přelomu 70. a 80. let stalo druhou největší ekonomikou svobodného světa, opět nastala situace tápání, umocněná obdobnými mezinárodněpolitickými aspekty. Podobně jako japonská vláda a diplomacie strategicky lavírovaly po rozpadu koloniálního světa ve 20. letech 20. století, nedokázaly obdobné struktury zformulovat dlouhodobou vizi v období po rozpadu světa bipolárního od let devadesátých.

V této souvislosti se v poslední době mluví o tzv. „ztracených 10 letech“ na konci let devadesátých a nově o „ztracených 20 letech“ nyní na konci první dekády nového století. Tato a různá další klišé odráží celospolečenskou bezradnost nad tím, jak nutně současná společnost potřebuje radikální strukturální reformy a současně jak jsou tyto reformy prakticky neproveditelné, zejména kvůli krizi elit. Předchozí velké reformy – na počátku období Meidži a po 2. světové válce – byly prosazeny autoritářskými vládami, dnes političtí vůdci nejsou schopni najít odvahu k tak radikálním krokům nebo, jako v případě premiéra Koizumiho, nenajdou potřebnou míru konsenzu mezi politickou reprezentací. Jako určitý symbol klesající politické stability je možno vnímat klesající průměrnou délku, po kterou se japonští premiéři udrželi v úřadu: mezi roky 1955 a 1989 toto číslo činilo 3,7 roku, do roku 2000 kleslo na 1,2 roku.¹⁰ V poslední době jsme v této souvislosti svědky nového fenoménu, kdy chronická stagnace a deflace (ve zkratce staglace) začíná být vlastně považována za normu a ve společnosti postupně klesá její negativní vnímání.

4. Závěr

Pohled do nedávné minulosti tedy naznačuje, že vize v japonské moderní společnosti hrály mimořádně důležitou úlohu. Není dokonce přehnané říci, že právě srozumitelně formulovaným vizím, ať politickým, nebo ekonomickým, s nimiž se ztotožnila rozhodující část obyvatel, japonská společnost vděčí za vysokou životní úroveň a stabilitu, které dosáhla (zahraníční aspekty raději ponechme stranou). Zároveň ale platí, že tyto vize

¹⁰ Zdroj: GORDON, Andrew, *A Modern History of Japan*, Oxford UP, 2003, s. 321.

vyžadovaly přinejmenším tři podmínky: silnou politickou reprezentaci, která jedná v rámci národního státu, pocit zaostávání za Západem a srozumitelnost vize, její, řekněme, identifikační potenciál, který dokáže generovat schopnost obětovat osobní zájem ve prospěch (národního) celku.

Z tohoto pohledu je dnešní situace nová: Japonsko nepovstává jako onen bájný fénix z popela války či feudální zaostalosti, ale srovnává se především se sousední Čínou, která ho čerstvě předstihla na pozici druhé nejsilnější ekonomiky světa. Toto srovnávání se týká jak ekonomického, tak i politického vlivu a nese známky nervózního nacionalismu na obou stranách. Potenciál státu, který dokázal v minulosti hrát roli nositele „pokroku“, se zdá rovněž poněkud vyčerpaný či aspoň oslabený. Zničující zemětřesení jak z Kóbe roku 1995, tak z Tóhoku roku 2011 ukázala, že schopnost státu adekvátně reagovat je – pokud možno objektivně viděno – přinejmenším problematická a značná část tíže katastrofy dopadá na místní samosprávu. Navíc se vláda potýká se skutečně celonárodními vážnými problémy jako například s tempem stárnutí populace nebo neschopností efektivně provést strukturální reformy. Jak ukázaly televizní záběry z Fukušimy, Japonci se stále mohou opřít o tradičně rigidní morálku, s níž tyto katastrofy obdivuhodně zvládají, ale ekonomicko-sociální faktory, jako např. depopulace zasažených regionů, problém s kontaminovanými potravinami a jiné, jsou jí čím dál těžším soupeřem.

Literatura:

- BOHÁČKOVÁ, Libuše – WINKELHÖFEROVÁ, Vlasta, *Vějíř a meč*, Praha: Panorama, 1987.
- GORDON, Andrew, *A Modern History of Japan*, Oxford University Press, 2003.
- GORDON, Andrew (ed.), *Postwar Japan as History*, Univ. of California Press, 1993.
- JANSEN, Marius B., *The Making of Modern Japan*, Belknap Press of Harvard University, 2000.
- KINGSTON, Jeff, *Japan in Transformation 1952–2000*, Seminar Studies in History, Pearson Education Limited, 2001.
- KINGSTON, Jeff, *Contemporary Japan: History, Politics, and Social Change since the 1980s*, Wiley-Blackwell, 2011.
- KINGSTON, Jeff (ed.), *Natural Disaster and Nuclear Crisis in Japan: Response and Recovery after Japan's 3/11*, The Nissan Institute, 2012.

- MIURA, Acuši, *Fasutofúdoka suru Nihon: Kógaika to sono bjóri* (Fastfoodizace Japonska: Proměna měst v předměstí a související patologické jevy), nakl. Jósensha, 2004.
- RESICHAUER, Edwin O. – CRAIG, Albert M. , *Dějiny Japonska*, Praha: NLN, 2000.
- SAMUELS, Richard J. , *3:11, Disaster and Change in Japan*, Cornell Univ. Press, 2013.
- TAKACUMI, Sawa, *Heisei fukjó no seidži keizaigaku* (Politická ekonomie deprese éry heisei), Čúó kóronša 1994.

David Labus

japanolog, odborný asistent na Ústavu Dálného východu Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, e-mail: davidlabus@gmail.com

Hledání odvahy v příběhu Ester¹

Viktor Ber

Seeking Courage in the Esther Story The present study discusses the issue of courage in the book of Esther. It concentrates on some suggested genres of the book of Esther, namely “wisdom narrative”, “heroic narrative”, and “a purim-text”. The narrative is found to combine wisdom, heroic and parodic elements so as to offer a unique and inspiring text for today.

Úvod: Oč jde v knize Ester

Kniha Ester vypráví příběh o tom, jak se židovská dívka Ester dostane do harému perského krále Achašveróše a získá si jeho přízeň. To jí umožní později intervenovat ve prospěch Židů, proti kterým chystá pogrom vysoký královský úředník Haman. Podnětem pro Hamanovo jednání je jeho nenávisť k jinému královskému úředníkovi – Mordokajovi, který je Esteriným příbuzným. Ester s podporou Mordokaje u krále uspěje a vymůže Židům právo na sebeobranu. Na oslavu vítězství Židů nad jejich nepřáteli je ustanoven a slaven svátek *púrím* (od akad. *púr*, tj. los). Mordokaj je povýšen na prvního muže v království, hned po králi.

Otázka žánru a otázka hodnot

Rozpoznání žánru literárního díla má bezpochyby vliv na jeho výslednou interpretaci a nejmenš je tomu i v případě biblických spisů. Pravidla žánru vedou čtenáře k správnému porozumění textu, definují jeho či její očekávání, vylučují nesprávné interpretace apod. Určení a rozpoznání žánru tak patří k důležité literární kompetenci čtenáře literárního díla.²

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

² BARTON, John, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*, Louisville: Westminster/John Knox, 1996, s. 10–18.

Otázka žánru knihy Ester byla v posledních desetiletích zajímavě diskutována.³ Ester byla popsána jako „historická novela“⁴, jako „Festlegende“⁵, spis předstírající formu letopisu z perského dvora sepsaný diasporním židovským autorem,⁶ spis demonstrující počátky židovského romanopisectví,⁷ rozverná fraška⁸ související opět se svátkem *púrím* atd.

Chceme-li o knize Ester hovořit v souvislosti s hodnotami jako je odvaha, či odvaha k vytrvalosti, což bylo původní zadání vedoucí ke vzniku tohoto příspěvku,⁹ musíme přirozeně nejprve věnovat patřičnou pozornost žánru tohoto biblického spisu.¹⁰ Proto v dalším pojednání budeme motiv odvahy posuzovat s ohledem na různé žánry navržené jakožto dominantní v knize Ester.

Moudrost jako zdroj odvahy

Jedním z navržených žánrů pro knihu Ester je mudroslovné vyprávění, tedy vyprávění prosazující myšlenky a hodnoty starozákonního mudrosloví.¹¹ Nepodařilo se zcela obhájit, že celek knihy Ester představuje právě mudroslovné vyprávění, že je jakýmsi převtělením např. biblických pří-

³ Úvod do diskuze literárního žánru Ester i s odkazy na další literaturu nabízí CHALUPA, Petr, *Královna Ester: kniha Ester v pohledu synchronním a diachronním*, Svitavy: Trinitas, 1999, s. 54–56, nověji viz též MCGEOUGH, Kevin, „Esther the Hero: Going beyond ‘Wisdom’ in Heroic Narratives“, *Catholic Biblical Quarterly*, 2008, roč. 70, čís. 1, s. 45–48.

⁴ S důrazem buď na substantivum, nebo naopak na adjektivum tohoto slovního spojení; MOORE, Carey M., *Esther: Introduction, Translation, and Notes*, Garden City, New York: Doubleday, 1971, s. lii–liii.

⁵ Tj. etiologie svátku *púrím* a zároveň čtením pro tento svátek, tak CHALUPA, *Královna Ester*, s. 55.

⁶ GORDIS, Robert, „Religion, Wisdom and History in the Book of Esther: A New Solution to an Ancient Crux“, *Journal of Biblical Literature*, 1981, roč. 100, čís. 3, s. 375nn. Dle Gordise se jedná o jedinečný výskyt tohoto žánru v Bibli, částečně snad srovnatelný s Listem Aristeovým.

⁷ JOHNSON, Sara R., „Novelistic Elements in Esther: Persian or Hellenistic, Jewish or Greek?“, *Catholic Biblical Quarterly*, 2005, roč. 67, čís. 4.

⁸ BERLIN, Adele, *Esther: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, Philadelphia, Pennsylvania: Jewish Publication Society, 2001. Srov. též BERLIN, Adele, „The Book of Esther and Ancient Storytelling“, *Journal of Biblical Literature*, 2001, roč. 120, čís. 1.

⁹ Článek obsahově vychází z přednášky prezentované v rámci semináře *Odvaha vytrvat aneb roky po události* při příležitosti 6. ročníku vyhlášení Ceny Michala Velíška ve čtvrtek 15. prosince 2011.

¹⁰ Robert Gordis považuje nerozpoznání literárního žánru Ester za příčinu nepochopení spisu: „...because of a failure to recognize its literary form the passage has been woefully misunderstood“; GORDIS, „Religion, Wisdom and History in the Book of Esther“, s. 360.

¹¹ TALMON, Shemaryahu, „‘Wisdom’ in the Book of Esther“, *Vetus Testamentum*, 1963, roč. 13, čís. 4.

sloví do narativní formy.¹² Přesto Ester sdílí s biblickým mudroslovím některé motivy.

U knihy Ester¹³ je nápadná a obecně známá absence náboženských motivů, Bůh jako postava ve vyprávění nepůsobí a ani o něm nemluví ostatní postavy.¹⁴ Na některých místech spisu se o Bohu ovšem mlčí velice nápadně a významně – v tomto mlčení, v mnohých zdánlivých náhodách a zvratech můžeme jako čtenáři vnímat přítomnost Prozřetelnosti – ale, podobně jako v mudrosloví, kniha Ester počítá spíše s přirozeným spádem událostí, s potřebou chytrosti, pohotovosti, aktivity na straně lidských postav. Ve vyprávění této knihy se nesetkáváme s Bohem, který zažene nepřátele nadpřirozeným způsobem. Proto je zapotřebí lidské odvahy, aktivity, ale také trpělivosti a vytrvalosti.

Kniha Ester snad sdílí s mudroslovím pohled na lidské zlo, konkrétně na tzv. „hlupáka“, zde téměř ideálně reprezentovaného postavou Hamana. Haman je zlý, ale také velmi mocný, jistě v mnoha ohledech schopný – jedná se však nakonec o hlupáka, který je do té míry oslněn svým vlastním domnělým významem a touhou po udělených počtách, že komicky nerozpozná svůj přicházející konec. Popravčí kůl, který nechá přichystat pro svého protivníka Mordokaje, se nakonec stává jeho vlastním popravčím kůlem. Jeho pád je předurčen jeho vlastní pošetilostí – tento princip konečného nezdaru hlupáka, zdá se, sdílí Ester s biblickým mudroslovím. Talmon upozorňuje, že biblické mudrosloví v tomto ohledu klade „zlého“ jako opozitum „moudrého“ – tedy „spravedlivého“.¹⁵

Méně zlým, ale přesto vlastně také hlupákem, je král Achašveróš. Jeho ochota kdykoli a kýmkoli si nechat poradit, nepoužívat zdravý rozum a kdykoli poslechnout jakkoli nesmyslnou radu, se stává prvkem, který umožňuje vznik a rozvinutí narativní zápletky. Pouze hloupý král je manipulovatelný lstivým a zlým Hamanem. Král Achašveróš trpí i dalšími

¹² Ke kritice Talmonovy mudroslovné interpretace knihy Ester viz CRENSHAW, James L., „Method in Determining Wisdom Influence upon 'Historical' Literature“, *Journal of Biblical Literature*, 1969, roč. 88, čís. 2. Viz zejm. s. 140–142. Naopak příznivě Talmonovu interpretaci nahlíží MOORE, *Esther*, s. xx, xxxiv, lxx (pozn. 81). Již citovaný GORDIS, „Religion, Wisdom and History in the Book of Esther“, sice neshledává Talmonovu argumentaci jako beze zbytku přesvědčivou a přiklání se v případě knihy Ester k jinému žánru (s. 368), přesto potvrzuje mnohé styčné body knihy Ester (a také knihy Rút) s biblickým mudroslovím (s. 365, 374 a jinde).

¹³ V její tradiční hebrejské verzi, v případě řecké verze je situace odlišná – viz citované komentáře a studie.

¹⁴ Tento samotný fakt ovšem nemůže sloužit jako argument při případné argumentaci ve prospěch mudroslovného vyprávění jakožto žánru knihy Ester, bezesporu mudroslovné knihy Jób či Kazatel o Bohu naopak hovoří.

¹⁵ TALMON, „Wisdom in the Book of Esther“, s. 443, odkazuje na Př 20,26; 25,5.

nectnostmi, které kritizovalo biblické mudrosloví (lenost, pokleslost, nezralost).¹⁶

Královu osobu a moc je nutno ctít a respektovat,¹⁷ avšak Ester musí vynaložit velkou chytrost a použít svůj šarm, aby zvrátila králova špatná rozhodnutí – v tomto ohledu se stává její moudrost a chytrost příkladem hodným následování.

Žid Mordokaj se jeví být v některých ohledech ztělesněním ctností biblického mudrosloví – je schopen plánovat a předvídat (přikáže Ester dočasně pomlčet o své židovské identitě, dokáže přesvědčit Ester k riskantní intervenci u krále), není hnán touhou po veřejném uznání (tiše pomine, že nebyl odměněn za odhalení spiknutí proti králi). Vztah Mordokaje k Ester rovněž obsahuje určité mudroslovné rysy – Mordokaj se Ester ujímá, vychovává ji, dává jí instrukce, pravidelně udržuje s Ester kontakt i po jejím uvedení do harému (Est 2,11). To vše ukazuje na dlouhodobé budování vztahu Mordokaje s Ester, na potřebu její dlouhodobé a cílevědomé výchovy.¹⁸ Stručně řečeno, Mordokajova trpělivost, předvídavost a schopnost jednat z něj dělají nástroj záchrany Židů.

Hrdinství lidských postav

Některé motivy v knize Ester není jednoduché vysvětlit pouze v pojmech biblického mudrosloví. Není Mordokajův vzdor vůči Hamanovi pošetilý a nemoudrý? Je Esterino riskantní jednání ve vztahu ke králi skutečně ideálem biblického mudrosloví, které v tomto ohledu doporučuje spíše střízlivost a opatrnost? Bylo proto navrženo vnímat zejména postavu Ester nikoli v rámci biblického mudrosloví, ale spíše jako ztělesnění hrdinství a heroismu.¹⁹ Herojské postavy se vyznačují tím, že nějakým způsobem překračují hranice běžného člověka, činí krok neočekávaným směrem, porušují běžné a očekávané postupy.

Postava Ester je charakteristická mimořádnou schopností získat si přízeň lidí ve svém okolí (strážce harému Hegaj, král Achašveróš). Ester si uvědomuje riziko²⁰ neohlášeného vstupu do královy přítomnosti – dokonce se však sama ujímá vedení, přikazuje Mordokajovi zorganizovat mezi Židy v Šúšanu půst a odvážně předstupuje před krále a získává jeho milost.

¹⁶ Tak Kaz 10,16–19, viz MCGEOUGH, „Esther the Hero“, s. 57.

¹⁷ Srov. Př 23,1–3.

¹⁸ K předávání moudrosti z generace na generaci viz např. Př 4,1–5, Př 6,20–22 aj.

¹⁹ MCGEOUGH, „Esther the Hero“.

²⁰ Nutnost něco riskovat je jednou z navržených charakteristik „hrdinství“, tak MCGEOUGH, „Esther the Hero“, s. 52.

Moudře, chytře a odvážně si počíná Ester v tom, že hned napoprvé nevyslovuje svou hlavní prosbu. Zve krále a Hamana na jednu hostinu, ani tam však nevyslovuje své hlavní přání (snad situace ještě není dostatečně zralá). Riskuje opět a zve krále a Hamana na další banket. Tam konečně sbírá odvalu a v přítomnosti Hamana jej před králem odhaluje jako nepřitele a zhoubce svého lidu i sebe samotné.

Ester musí mobilizovat všechny své síly, všechnu svou inteligenci a cit pro situaci, aby odvrátila zkázu hrozící jejímu národu. Mordokaj ji přitom v klíčovém místě vyprávění dává k uvážení, zda se její vzestup do královské hodnosti neodehrál právě kvůli pozdější možnosti vystoupit jako zachránce (Est 4,13n). Dle této interpretace tak postava Ester demonstruje nutnost vykročení od jednání moudrého, které dostačuje v běžných situacích, k jednání statečnému a hrdinskému, které je nutné v situacích kritických a zlomových.²¹

Slavení *púrím* jako zdroj odvahy vytrvat

Nezmínili jsme rozhodně všechny důležité motivy knihy Ester – hovořili jsme o moudrosti a statečnosti postav vyprávění, které se stávají inspirací pro čtenáře. Alespoň krátce bychom se však měli zastavit u samotného svátku *púrím*.²² Kniha Ester je s tímto svátkem ve své nynější podobě úzce svázána. Závěr knihy Ester je věnován ustanovení tohoto svátku – ustanovení svátku je uvedeno informací o sepsání všech vyprávěných událostí, zároveň je ale (dle knihy) rovněž písemně ustanoven vlastní svátek (v narativním světě knihy Ester). Sepsaný příběh o Ester a Mordokajovi se dle knihy stává základem slavení svátku *púrím*. Zároveň platí, že o svátku se připomínají právě události vyprávěné v knize Ester. Vyprávění tak odůvodňuje slavení svátku v pozdějších dobách, svátek zase odkazuje zpět k příběhu – vyprávění a slavnost se tak navzájem podpírají.

V tomto ohledu je nutno zmínit jeden aspekt, který sdílí kniha Ester a svátek *púrím* – totiž rozměr ironie až frašky v knize Ester, zároveň pak komické a karnevalové pojetí svátku *púrím* v rámci judaismu. Kniha Ester

²¹ MCGEOUGH, „Esther the Hero“, s. 65.

²² K přehlednému shrnutí teorií ohledně původu svátku *púrím* srov. SCHELLEKENS, Jona, „Accession Days and Holidays: The Origins of the Jewish Festival of Purim“, *Journal of Biblical Literature*, 2009, roč. 128, čís. 1, s. 115–117. Schellekens sám na základě literární analýzy knihy Ester hledá původ svátku *púrím* v slavnosti nastolení dynastie židovských exilarchů (s. 132). Antropologickou studii svátku předložil RUBENSTEIN, Jeffrey, „Purim, Liminality, and Communitas“, *AJS Review*, 1992, roč. 17, čís. 2. Představuje zde slavení *púrím* v dějinách judaismu jako liminální periodu – svátek, v jehož rámci komunita konfrontuje své ustálené struktury.

skutečně obsahuje takové množství zvrátů, paradoxů, komických situací, že bývá, zejména v poslední době, bez okolků přiřazována do žánru frašky či fantaskní komedie.²³ Tento žánr má čtenáře uvádět do poloskutečného světa, kde nic není tak, jak má být – čili přesně do způsobu, jakým se slaví svátek *púrím*.

Některé vykladače vede toto zjištění k závěru, že kniha Ester (a s ní těsně související *púrím*) vyjadřuje v zásadě velmi konzervativní postoj diasporního židovstva k okolní společnosti: „Kniha Ester [a související svátek] potvrzuje, že se světem je vše v pořádku a stejně tak v pořádku je místo, které v tomto světě zauímají Židé“.²⁴ Je pravda, že kniha Ester nepředstavuje výzvu k ozbrojenému odporu proti perské říši jako takové – i když některé její projevy či instituce paroduje a zesměšňuje.²⁵ *Púrím* a četba Ester skutečně mohou působit jako jakýsi pojistný ventil, uvolňující přetlak, jako kontrolované porušení běžných tabu.

Na druhou stranu nelze říct, že postavy Mordokaje a Ester jsou postavy převážně parodické. Motiv ohrožení (přes literární hyperbolu mluvící o hrozbě vyhlazení *všech* Židů v Perské říši) je možné – a snad dokonce nutné – vnímat autenticky. Hrdinství Ester nelze odbýt jako literární klišé sloužící pouze danému žánru a rozpustilému svátku. Její hrdinství sice nenastoluje zcela nový sociální či politický řád,²⁶ Ester však nasazuje svůj život a umožňuje tak přežití ostatních.²⁷ Svátek *púrím* v pojetí knihy Ester připomíná roli Ester a Mordokaje v událostech, které vedly k záchraně Židů. V praxi pak skutečně svátek ani v nejmenším nezavání patetickým hrdinstvím, humorný a rozmarňý ráz svátku vylučuje i náznak možného kultu Mordokaje a Ester. Neznamená to však, že je tím umenšen potenciál knihy Ester inspirovat a vychovávat čtenáře k podobné rafinované a moudré odvaze a k víře, zde velmi zdrženlivě vyjádřené, že pomoc v každém případě přijde i „z jiného místa“ (Est 4,14).

²³ BERLIN, *Esther*.

²⁴ BERLIN, *Esther*, s. xxii.

²⁵ Okázalost královského dvora, dokonalou byrokracii slepě vykonávající rozmarňé příkazy krále...

²⁶ MCGEOUGH, „Esther the Hero“, s. 65.

²⁷ Motiv rizika vyzdvihuje též MILLS, Mary E., „Household and Table: Diasporic Boundaries in Daniel and Esther“, *Catholic Biblical Quarterly*, 2006, roč. 68, čís. 3. Dle její studie představuje kniha Ester narativní reflexi zkušenosti života na rozhraní dvou komunit – s tím, že prostupnost hranice mezi těmito komunitami představuje riziko i možný přínos (viz zejm. s. 417–420).

Literatura:

- BARTON, John, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*, 2. vyd., Louisville: Westminster/John Knox, 1996.
- BERLIN, Adele, *Esther: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, Philadelphia, Pennsylvania: Jewish Publication Society, 2001. JPS Bible Commentary.
- BERLIN, Adele, „The Book of Esther and Ancient Storytelling“, *Journal of Biblical Literature*, 2001, roč. 120, čís. 1.
- CRENSHAW, James L., „Method in Determining Wisdom Influence upon ‘Historical’ Literature“, *Journal of Biblical Literature*, 1969, roč. 88, čís. 2, s. 129–142.
- GORDIS, Robert, „Religion, Wisdom and History in the Book of Esther: A New Solution to an Ancient Crux“, *Journal of Biblical Literature*, 1981, roč. 100, čís. 3, s. 359–388.
- CHALUPA, Petr, *Královna Ester: kniha Ester v pohledu synchronním a diachronním*, Svitavy: Trinitas, 1999.
- JOHNSON, Sara R., „Novelistic Elements in Esther: Persian or Hellenistic, Jewish or Greek?“, *Catholic Biblical Quarterly*, 2005, roč. 67, čís. 4, s. 571–589.
- MCGEOUGH, Kevin, „Esther the Hero: Going beyond ‘Wisdom’ in Heroic Narratives“, *Catholic Biblical Quarterly*, 2008, roč. 70, čís. 1, s. 44–65.
- MILLS, Mary E., „Household and Table: Diasporic Boundaries in Daniel and Esther“, *Catholic Biblical Quarterly*, 2006, roč. 68, čís. 3, s. 408–420.
- MOORE, Carey M., *Esther: Introduction, Translation, and Notes*, Garden City, New York: Doubleday, 1971. The Anchor Bible 7B.
- RUBENSTEIN, Jeffrey, „Purim, Liminality, and Communitas“, *AJS Review*, 1992, roč. 17, čís. 2, s. 247–277.
- SHELLEKENS, Jona, „Accession Days and Holidays: The Origins of the Jewish Festival of Purim“, *Journal of Biblical Literature*, 2009, roč. 128, čís. 1, s. 115–134.
- TALMON, Shemaryahu, „‘Wisdom’ in the Book of Esther“, *Vetus Testamentum*, 1963, roč. 13, čís. 4, s. 419–455.

Viktor Ber

teolog, vědecký pracovník na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, učitel Starého zákona na Evangelikálním teologickém semináři v Praze a na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, e-mail: viktor.ber@etspraha.cz

Odvaha jako ctnost¹

Ondřej Fischer

Courage as a virtue Courage is sometimes regarded as one of the virtues that are praised by civil society. It was also the case with the prize-giving ceremony to commemorate Mr. Michal Velišek. At the seminar held to mark this occasion, “Courage for every day”, the author of this paper asked whether courage can be regarded as one of the virtues. In comparison with the virtue of bravery he argues that to refer to courage as a virtue without further qualification could be misleading. Virtue in the Aristotelian sense implicitly entails further qualities, which might not be sufficiently present in the character of every courageous person. Referring to the biblical term PARRHESIA, and to the real story of an English humanitarian worker Sean Deveraux (1964–1993), it is argued that courageous acts have to be embedded in a trustworthy foundation of respected values. Courage does not express this requirement as clearly as does the Platonic-Aristotelian virtue of ANDREIA, which is better translated as bravery. If nowadays we tend to praise courage rather than bravery, then perhaps we lack the need to root courageous actions in a good foundation through an authentic bond. One might notice as an interesting fact, that the virtue of “integrity”, which today expresses very well the contemporary need for such a unity, does not yet have an equivalent in the Czech language.

Odvaha jako ctnost. Toto na první pohled prosté konstatování v sobě skrývá několik problémů. Sama nabídka se tomuto tématu věnovat na shromáždění, jež bude oceňovat vybrané příklady občanské odvahy, vzbuzuje obavy. Mnohdy máme ke *ctnostem* dále než k *odvaze* o ctnostech mluvit. A má smysl mluvit o ctnosti odvahy k těm, kteří prokázali, že ji jako ctnost „na každý den“ skutečně naplňují? Přece ve světle skutečné události bude každé slovo na toto téma prázdné. Hlavní těžkost však spočívá v samém zadání: Lze vlastně mluvit o odvaze jako o ctnosti? V následujícím textu se pokusím na tuto poněkud znevažující otázku nabídnout odpověď. Tím také naznačím, v čem lze spatřovat skutečný přínos činů, jež si zde připomínáme při příležitosti oslavy projevu občanské nelhostejnosti Michala Veliška.

¹ Tento text byl přednesen na semináři „Odvaha na každý den“, uspořádaného při příležitosti 5. ročníku vyhlášení Ceny Michala Veliška, organizované nadací ADRA ve spolupráci s TV Nova dne 16. prosince 2010 v Rezidenci primátora hlavního města Prahy na Mariánském náměstí 1, Praha 1. Název příspěvku byl stanoven organizátory semináře.

Je tedy odvaha ctností? Řada učebnic a překladů antických textů to potvrdí, někdo ji dokonce zařadí mezi čtyři tzv. kardinální ctnosti.² Ti, jejichž jednání považujeme v tomto smyslu za odvážné, pak můžeme též označovat za ctnostné. Stanou se pro nás určitým ideálem příkladného jednání, které obdivujeme. Některé skutky odvahy, jakým byl například čin Michala Velíška, ve svém významu i tak zřejmě nikdy plně nedoceníme. Plně nedoceníme ani ty, kteří pro nás tyto odvážné skutky vykonali; nezbývá, než je prostě obdivovat, možná v duchu závidět, jací to jsou ctnostní, tedy charakterově kvalitní lidé. Přesto však existují případy odvahy, které bychom z nějakého důvodu nechtěli následovat. Může jít i o případy, kdy takovou odvahu z nějakých nám pochopitelných důvodů odsoudíme.

Zmíněná nespokojenost s odvahou jako ctností dostane své opodstatnění například už jen nahlédnutím do Aristotelovy *Etiky Nikomachovy*. V běžně dostupném překladu Antonína Kříže budeme ctnost odvahy těžko hledat. Místo ní najdeme statečnost jako překlad řecké ANDREIA.³ A co více – odvaha je zde zmíněna jako jedna ze dvou vzájemně proti sobě stojících krajních vlastností, totiž odvážnosti a bojácnosti. Proto naopak z pohledu Aristotela, tedy jednoho z hlavních zakladatelů oboru etiky vůbec, odvaha ani nemůže být ctnost.

Ať už si na otázku, zda je odvaha ctnost, odpovíme jakkoliv, nechci zde odvahu znevážit. Pokusím se naopak ukázat, že opomenutím hlubšího významu slov odvaha a statečnost ve vztahu k ctnostem ztrácíme možnost lépe vystihnout podstatu odvážných činů. Zvláště nám pak unikne možnost důsledněji docenit ty, kteří tyto činy vykonali. Vždyť náš způsob mluvení a vyjadřování se je vlastně zrcadlem i zdrojem naší kultury. Vypovídá o tom, jací jsme a s jakými hodnotami žijeme, nebo naopak, o jaké hodnoty spolu s chybějícími slovy přicházíme.

Pohled do *Příručního slovníku jazyka českého*, světlé to výjimky rozlišující odvahu a statečnost, naznačuje, že *odvaha* znamená v češtině odvážlivost, smělost, srdnatost a někdy až extrémní nerozvážnost. *Statečnost* naopak vyjadřuje prokázanou neohroženost, udatnost, hrdinnou stabilitu

² Např. slovenský překlad *Etiky Nikomachovy* pro výraz ctnost rází termín odvážlivost. Roger Hazelton považuje odvážnost (courage, fortitudo) za ctnost, mající své kořeny u Platóna a Aristotela. Viz CHILDRRESS, James Franklin – MACQUARRIE, John, *A new dictionary of christian ethics*, London: SCM, 1986, s. 135. Kardinálními se rozumí Platónovy čtyři základní ctnosti – moudrost, odvaha, rozvaha a spravedlnost. Mnohdy však u těchto ctností narazíme na statečnost namísto odvahy. Srov. ŠTĚPÁN, Jan – BLECHA, Ivan – HORYNA, Břetislav – ŠARADÍN, Pavel, *Filosofický slovník*, 2. oprav. a rozšíř. vyd., Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998, s. 72.

³ ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, Praha: Petr Rezek, 2009. Např. EN 1107b, 1157a.

setrvat i v náročné situaci.⁴ *Řecko-český nehomérovský slovník* toto rozlišení umocňuje. Platónův a Aristotelův výraz pro námi zkoumanou ctnost ANDREIA je přeložen jako zmužilost, statečnost a udatnost v boji. Přitom Aristotelés používá pro vyjádření mimořádně odvážného člověka jiný výraz, THARROS. Tímto výrazem označuje člověka odvážného, opovážlivého, až odvážlivě smělého, beze strachu ze smrti.⁵

Zajímavým přínosem pro přiblížení si dalších významů této slovní dvojice by byl alespoň krátký exkurz do biblického prostředí.⁶ Inspirován doktorskou prací svého Bible znalého kolegy, pouze náznakem se dotknu řeckého výrazu PARRHÉSIA v Janovských novozákonních spisech. V řecky psané Bibli se PARRHÉSIA pojí s řadou významů, mezi něž patří právě odvaha, hrdost, odhodlanost pro neohrožená sdělení. Tento výraz byl užit i Aristotelem například k ocenění otevřenosti velkodušného člověka vůči druhým, vůči společnosti.⁷ Pro nás je však zajímavé, že zejména v novozákonních janovských textech však tento výraz spojuje otevřenost či odvahu k pravdě s tím, co je jejím zdrojem. Zdroj například Ježíšovy odvážnosti spočívá podle evangelisty Jana v Ježíšově původu – například při obhajobě svého veřejného působení před veleradou Ježíš projevuje odvahu, která má kořeny v odkazu na jeho původ. Jeho odvážnost – přesněji ona PARRHÉSIA – je „založena v jeho identitě“, v jeho sebe-zjevení se jako Syna člověka nebo v jeho vztahu s Otcem.⁸ Tímto důrazem na kořeny a pevný zdroj odvahy má PARRHÉSIE blíže spíše Aristotelově pojmu statečnost, než pojmu odvaha.

⁴ Dokládá to např. tam uvedená citace z Marie Pujmanové „... oblékla se a přes všechnu svoji vůli ke statečnosti se jí prsty chvěly“, jež vyjadřuje, že statečnost může vyjadřovat snahu či vůli k překonání bázně. Viz *Příruční slovník jazyka českého* (1935–1957) a *Kartotéka nově-českého lexikálního archivu*. (<http://bara.ujc.cas.cz/psjc/search.php>) (on-line) 26. 11. 2010.

⁵ ЛЕПАН, František, *Slovník řeckočeský: (nehomérovský slovník řeckočeský)*, Praha: Rezek, 2008, s. 95, 517. V angličtině je odvaha spíše překládána jako courage (kuráž), zatímco statečnost jako bravery (resp. hrdinství), v němčině odvaha je chápána jako die Mutlichkeit, statečnost spíše jako die Tapferkeit.

⁶ Odvaha se v SZ (např. hebrejské MOS, OMES) objevuje spíše jako dodání posily a odhodlání, které vychází z opory v Hospodinu, a bývá přitom vyjádřena často jen opisem, např. ve vztahu k srdci, např. (v Ex 4,21; 7,3–5) jako „uchopit sebe“. Naopak ztratit odvahu znamená „ztratit srdce“ (Ez 22,14). Naproti tomu slovem statečnost (*gibbor*) pisatel spíše svědčí o stálosti moci Hospodina, projevené například skrze Mojžíšovy vztažené ruce, nebo o statečnosti elitních Davidových strážců. Vystihuje povahu či roli člověka, mnohdy (Př. 24,5) spojenou s intelektuálními schopnostmi. Srv. VANGEMEREN, Willem, *New international dictionary of Old Testament theology & exegesis*, Grand Rapids: Zondervan, 1997, s. 436, 441, 807 nn.

⁷ HERYÁN, Ladislav, *Parrhesia. Dějiny pojmu a jeho užití v janovské literatuře*, disertační práce, CMTF UPOL, 2010, s. 16.

⁸ *Ibid.*, s. 60.

Aristotelés totiž považuje statečnost za vlastnost, která v sobě obnáší více složek. Jednou z nich je i odvaha, zejména v nebezpečí. Jinou takovou složkou statečnosti je také vnitřní popud k odvážnému jednání, který však vychází z rozumové úvahy a sleduje ušlechtilý cíl.⁹ Je to spodivem, ale pro statečnost je potřebná i míra strachu. „Ten, kdo postupuje a ... bojí se ... toho, čeho má, pro co a jak a kudy má, (a tedy je) odvážný, (ten je teprve) statečný“.¹⁰ Odvaha je něco jako energie, která musí být využita ve správné době a na správném místě ve prospěch dobra a z popudu statečnosti. Znamená to tedy, že odvaha není ctnost?

Připomeňme, že ctnost je pro Aristotela výrazem lidského charakteru. Je založena v povaze člověka, jak si ji s pomocí svého okolí dotvořil. Liší se tím od dřívějšího Homérovskeho pojetí ctnosti v tom, že není ani zdrojem mimořádné silové odvahy. Nemá ani význam moderního kantovského pojetí ctnosti, které spočívá v disciplinovaném překonávání našich nežádoucích sklonů. Aristotelés naopak chápe ctnost jako zdatnost, která je založena v naší přirozeně osobní i společenské povaze. Odvaha v Aristotelově pojetí tedy vyžaduje spojení s touto vnitřní kvalitou, aby mohla být spojena s dobrým činem. Sama o sobě však ještě není ctností.

To ale neznamená, že odvahu za ctnost považovat nemůžeme. Jak naznačil MacIntyre ve své knize *Ztráta ctnosti*,¹¹ pojetí ctností se může měnit se změnou doby a společenského ovzduší. I naše doba potřebuje ctnosti. I my máme někdy zapotřebí určité činy označit za projevy charakterově kvalitního člověka, označit je jako žádoucí postojoyé vzorce. Možná to neděláme. Kdo má taková jednání hledat, popisovat je jako ctnosti a pod touto známkou kvality je dále komunikovat? To už spíše vystihneme vlastnosti, kterých bychom si cenili např. na svém kolegovi, spolupracovníkovi či poslanci. Patří mezi tyto vlastnosti i odvaha? Účel tohoto shromáždění to myslím dobře dokládá.

Podobně jako Aristotelés, který odvozoval ctnost z ideálu vznešeného člena tehdejší občanské společnosti (POLIS), se můžeme dnes ptát i my sami sebe: jaká je naše společnost, že má potřebu považovat odvahu za ctnost? Co to o naší občanské společnosti vypovídá, že považujeme právě odvahu za ctnost? Ptejme se intuitivněji. Je lépe říci „statečnost jako

⁹ ARISTOTELÉS, *Magna moralia*, 2. vyd., Praha: Petr Rezek, 2010. „Ten, kdo se z rozvahy pro ušlechtilé (DIA TON KALON) pouští do nebezpečnosti, a je přitom odvážný (neohrožený – AFOBOS), ten je teprve statečný a toho se týká statečnost“ (1191a 23–5).

¹⁰ ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, 2. rozš. vyd., překlad Antonín Kříž, Praha: P. Rezek, 1996, EN 1115b19.

¹¹ MACINTYRE, Alasdair C., *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*, 1. vyd., Praha: Oikoy-menh, 2004.

ctnost“, nebo říci „odvaHa jako ctnost“? Zamysleme se nad touto otázkou v duchu výše zmiňovaného rozlišení mezi odvahou a statečností a mějme na mysli ty, jejichž odvaHu si zde připomínáme. Co vlastně na nich obdivujeme? OdvaHu, nebo statečnost? Kterou z těchto vlastností bychom na základě jejich příkladu spíše označili za ctnost, a tím ji v určitém smyslu legitimizovali jako vyhledávanou mravní kategorii, jíž si ceníme? K odpovědi na tuto provokativně položenou otázku by bylo zapotřebí alespoň některého z laureátů ceny Michala Velíška osobně znát. Jen tak budeme moci posoudit postoje našich hrdinů vzhledem k činu, který vykonali, ale také v kontextu určitého úseku jejich života. Sám žádného z laureátů neznám, ovšem mohu se pro tento úkol odvolat na podobně jednajícího člověka.

Jedná se o anglického humanitárního pracovníka Seana Devereux. Poznám jsem ho na podzim roku 1992 v Londýně, krátce před jeho odjezdem na misi v Somálsku a mým odjezdem do Libérie – do zemí, které byly zmítány občanskou válkou. Předcházela ho pověst výjimečného a odvažného člověka. Svou veselostí, upřímností a ryzostí i skvělým rodinným zázemím byl zosobněním snad všech aristotelských ctností. V Libérii, kde Sean sám dříve působil, jsem se o jeho odvážných činech v době války dovídal z vyprávění stovek liberijských dětí i dospělých. Díky osobní zkušenosti, kterou jsem tehdy v Libérii prožíval, i díky zprávám o Seanově působení v Somálsku mohu pravdivost těchto vyprávění o jeho heroické odvaze a nasazení potvrdit. Sean byl brzy poté v Somálsku úkladně zastřelen, zřejmě kvůli svému nasazení se pro spravedlnost a dobro druhých. Měl jsem pak možnost poznat jeho rodinu, učitele a přátele. Měl-li bych vystihnout jeho dominantní ctnost, nebyla by to odvaHa, i když odvážným bezesporu byl. Ctnost odvahy by nevystihovala ono propojení jeho jednání se základem toho, kdo Sean byl. On byl především sám sebou, znal sebe a své místo a měl odvaHu tomu místu zůstat věrný. Měl odvaHu setrvat na svých dobrých pozicích, což obnášelo mimo jiné i nutnost navzdory vlastnímu strachu mluvit proti korupci somálských válečných lordů. Sám říkal, a i jeho přátelé to potvrdili, že kdyby svou nekompromisní činnost kvůli hrožícímu nebezpečí úkladné vraždy omezil, nebyl by to již on. Jeho činy, zdá se, právě poukazují na ctnost ryzí statečnosti jako uváženého vytrvání ve svém poslání, ve své roli zastávané ve vztahu k druhým a své uvážené věrnosti sobě samému. Nepřímo to potvrdil i tehdejší generální tajemník Spojených národů Dr. Boutros Boutros-Ghali, když Seana na jeho pohřbu označil za „skutečného vojáka míru“.¹²

¹² DELMER, Michael, *Sean Devereux* (1964–93), Bolton: DBP, 2004. Též viz např. *Sean Devereux Children's Fund* [online]. [cit. 12. 12. 2010.] Dostupné z: <http://seandevereux.org.uk/>.

Snad tento příběh rezonuje s příběhy těch, jejichž odvahu si zde připomínáme, a ozřejmí i důvod pro navrhované rozlišení mezi odvahou a ctností statečnosti. Ctnost v Aristotelově pojetí vyjadřuje hlouběji zakořeněný „postojový vzorec“. Vystihuje spíše niternost vztahu mezi pevným osobnostním základem jedince a jeho projevy v konkrétních činech. Na první pohled sice může jeden čin svědčit stejně o odvaze jako o statečnosti. Ctnost statečnosti však poukazuje na schopnost v odvaze projevit svůj pevný dobrý základ a své sepětí s ním. V dnešní terminologii bychom spíše mluvili o ctnosti integrity vyjadřující dlouhodobé souznění slov a činů s principy a hodnotami jedince. Autentický výraz pro tuto „novodobou“ ctnost nám však v českém jazyce chybí. Možná to nakonec i vyovídá něco o nás.

Pokud dnes přece jen mluvíme o odvaze jako o ctnosti spíše než o ctnosti statečnosti, jak ostatně napovídá i zadání názvu tohoto příspěvku, pak bych nám přál, abychom pod pojmem ctnosti odvahy viděli více než jen odvážné činy. Abychom za nimi viděli člověka, jeho pevné hodnotové zakotvení v dobru. Abychom za ní viděli osobnost, která mu umožňuje to dobro vidět a schopnost dostat mu jak v nebezpečné, tak i v každodenní situaci – tedy právě ony prvky statečnosti. Jak dosáhnout tohoto dobrého založení pro nás a pro mladou generaci? Tuto nepoměrně těžší otázku, než zda odvaha je, či není ctnost, přenechám povolanejším.

Literatura:

- ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, 2. rozš. vyd., překlad Antonín Kříž, Praha: Petr Rezek, 1996.
- ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, 1. vyd., překlad Július Špaňár, Bratislava: Pravda, 1979.
- ARISTOTELÉS, *Magna moralia*, 2. vyd., Praha: Petr Rezek, 2010.
- DELMER, Michael, *Sean Devereux (1964–93)*, Bolton: DBP, 2004.
- HERYÁN, Ladislav, *Parrhesia. Dějiny pojmu a jeho užití v janovské literatuře*, disertační práce, CMTF, Univerzita Palackého v Olomouci, 2009.
- CHILDRESS, James Franklin – MACQUARRIE, John, *A new dictionary of christian ethics*, London: SCM, 1986.
- LEPAŘ, František, *Slovník řeckočeský: [nehomérovský slovník řeckočeský]*, Praha: Rezek, 2008.
- MACINTYRE, Alasdair C., *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*, 1. vyd., Praha: Oikoymenh, 2004.

Příruční slovník jazyka českého (1935–1957): Kartotéka lexikálního archivu (1911–1991), [online], [cit. 2009-11-26], dostupné z: (<http://bara.ujc.cas.cz/psjc/search.php>).

Sean Devereux Children's Fund [online], [cit. 2010-12-12], dostupné z: <http://seandevereux.org.uk/>.

ŠTĚPÁN, Jan – BLECHA, Ivan – HORYNA, Břetislav – ŠARADÍN, Pavel, *Filosofický slovník*, 2. oprav. a rozš. vyd., Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998.

VANGEMEREN, Willem, *New international dictionary of Old Testament theology & exegesis*, Grand Rapids: Zondervan, 1997.

Ondřej Fischer

filosof a etik, asistent na Katedře teologické etiky Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze a vedoucí Katedry teologie a filosofie na Jaboku – Vyšší odborné škole sociálně pedagogické a teologické, e-mail: fischer@jabok.cz

Církev a stát: spolupráce, soupeření nebo míjení

Ondřej Kolář

Church and State: Cooperation, Rivalry, or Passing One Another By This paper takes as its starting-point the account in chapter 7 of the Acts of the Apostles, in which the task of the Church in a society affected by disaster is described in an almost exemplary way. Although the Apostle Paul is a prisoner, he supports his fellow-travellers with both word and deed and opens up new horizons of hope. A general model for coexistence between the Church and society (or the Church and the state), however, can hardly be derived from this account, because the historical relationship between the two institutions has varied widely over time. Three basic strategies of the Church in her dealings with the state can be identified: co-operation, resistance, and withdrawal into an apolitical existence. In a democratic and secularised society the service of the Church is usually to be found exclusively in diaconical activity, although other functions of the Church (for example, those relating to church services, proclaiming the Gospel, and koinonia) are also not without relevance for the state. The calling of the Church likewise includes its political involvement, which should lead to public protests in cases where humanity is threatened. In the current trend towards the privatisation of religion, however, the Church is inclined to give up her political responsibility.

1. Apoštol Pavel na moři

Pročítáme-li si 27. kapitolu Skutků apoštolských, vyvstane před námi přímo ideální obraz role církve ve společnosti zasažené tragickou událostí. Apoštol Pavel nejprve varuje posádku lodi před hrozícím nebezpečím a nedává od ní ruce pryč ani poté, co jeho hlas není vyslyšen a loď začne být zmitána bouří. V situaci všeobecné paniky dodává na základě své víry svým bližním odvahu, potěšuje a otevírá nové horizonty záchrany. Na rozdíl od ostatních si uchovává chladnou hlavu, jedná s rozmyslem a tím chrání své spolucestující před ještě většími komplikacemi. Dobře ví také o úloze rituálu v krizi, a proto uspořádá hostinu, ne nepodobnou hostině eucharistické, k níž zve bez rozdílu všechny – věřící i nevěřící; nikoho nevyklučuje, protože všichni mají mít účast na tomto znamení Boží pomoci.

Pavlova úloha je iniciativní, stabilizující, orientující. Jeho příkladná intervence má misijní rozměr, ale není prvoplánovou propagandou.¹

Snadno nám ovšem při čtení unikne důležitý detail. Pavel je celou tu dobu vězněm; jeho proces se navíc neúnosně táhne; nyní je na cestě k výslechu u císaře. To ovšem dává Pavlově diakonické činnosti nový rozměr. Také církev pronásledovaná či alespoň marginalizovaná může být církví pomáhající a společensky relevantní.

Jeden působivý biblický příběh nás jistě neopravňuje k dalekosáhlým závěrům ohledně vztahu církve a státu. Biblická svědectví jsou v této otázce nejednotná a je možné z nich vyčíst prakticky všechny myslitelné konstelace – od kolaborace až po revoluci. Celá problematika je navíc závislá na tom, jakou podobu má stát, v jehož rámci církev působí, případně jaké pole působnosti jí vymezí či jaké místo ve společnosti jí přisoudí. Latet periculum in generalibus – všechny pokusy o teologické vymezení vztahu církve a státu jsou vždy do jisté míry zevšeobecněním aktuální zkušenosti daného teologa, a nelze je proto jednoduše přenést do všech dějinných epoch a státních zřízení. Můžeme tedy nanejvýš předstříhat různé modely vztahu církve a státu – s trvalým vědomím, že se stále pohybujeme na úrovni abstrakce, která je nutně zjednodušující.

2. Církev pronásledovaná

Církev je pokládána za společenství, které je státu nepřátelské, protože nesdílí jeho ideologii a za svého jediného svrchovaného vládce pokládá Pána Ježíše Krista. To je případ různých diktátorských či totalitních režimů, které samy mají kvazi náboženský charakter, a proto se logicky dostávají do konfliktu s jinými náboženstvími, zejména s těmi, která u svých věřících nejsou ochotna tolerovat účast na státním kultu.² Stát se snaží církev buď zcela zlikvidovat, nebo alespoň kriminalizovat její projevy, případně jí umožní pouze okleštěnou existenci v očekávání, že zahrána do ghetta po čase sama odumře. Jak se může církev zachovat?

¹ SCHILLE, Gottfried, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Berlín 1984, s. 457–470; PESCH, Rudolf, *Die Apostelgeschichte, Bd. II*, Zürich-Köln 1986, s. 282–295; FITZMYER, Joseph A., *The Acts of the Apostles*, New York 1998, s. 766–781.

² MAIER, Hans, *Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum*, Freiburg in Breisgau 1995 (česky *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, Brno: CDK, 1999).

2.1. Spolupráce

Je možná samozřejmě jen za předpokladu, že církev není přímo zakázaná. Církev tiše nebo i hlasitě schvaluje nelidské praktiky režimu; nějaké teologické zdůvodnění si k tomu pokaždé najde. Odměnou za kolaboraci je pak jistá míra tolerance církve ze strany státu. Kolaborace byla ovšem v církvi posuzována nejen jako zapření Krista, ale často také jako legitimní snaha chránit věřící před zvůli mocných, vytvořit jakýsi ochranný deštník, pod nímž může církev omezeně fungovat, „přezimovat“ až do časů svobodnějších.

2.2. Odpor

Odpor může mít celou řadu podob. Kromě otevřeně politických akcí může být formou odporu i budování jakési paralelní kultury, oázy nonkonformity, pozitivní deviace. Podstatné je, že tyto ostrůvky relativní svobody nemají jen privátně-náboženský charakter, ale mají společenský dosah. Odpor vůči vládnoucí moci tak nakonec může být svého druhu službou veřejnosti i za ztížených podmínek: církev jako underground se stává pro mnohé lidi přitažlivou; je vhodnou alternativou i pro nevěřící, kteří v ní nacházejí autentickou existenci, život v pravdě, útočiště pro každou jinakost.

2.3. Ústup do bohoslužebného prostoru

Církev v situaci útlaku vědomě rezignuje na politický a sociální rozměr svého zvěstování a definuje víru v čistě interpersonálních kategoriích. Bohoslužba není už jen těžištěm jejího života, ale prakticky jediným jejím prostorem, který nelze překročit a do něhož naopak nelze zevnějšku vtahovat politicky výbušná témata, jejichž rejstřík je ovšem v totalitních režimech rozsáhlý. Křesťan se tak vzdává plnosti následování Krista ve všech rozměrech života.³

3. Církev jako součást politické moci

Církev přímo disponuje politickou mocí, její struktury jsou propojeny se strukturami vládnoucími, nebo se dokonce sama prohlašuje za mocensky nadřazenou danému politickému systému, jak tomu bylo v západním středověkém křesťanství.⁴

³ SLÁDEK, Karel a kol., *Monoteistická náboženství a stát*, Červený Kostelec 2009.

⁴ LINK, Christoph, „Staatskirche/Staatsreligion II“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 23, Berlin – New York 2001, s. 66–73.

3.1. Spolupráce

Své privilegované postavení církev využívá k prosazování vlastních zájmů, třeba i násilnými prostředky. Výsledkem je donucování k víře či k její ortodoxní podobě, ovládnutí života lidí, neúměrný nárůst bohatství církve ve spojení s arogancí vůči chudým a bezmocným, účast na vojenských operacích atd.

Kooperaci církve a státu lze ovšem interpretovat také jako výsledek rozhodnutí převzít odpovědnost za politickou sféru. Církev usilovala o obnovu společenských struktur do podoby odpovídající křesťanským hodnotám, chtěla vlastně „pokřtít“ stát. Také opačné rozhodnutí, totiž nechat oblast politiky stranou, by nebylo mravně neutrální, ale mohlo by být vnímáno jako odmítnutí misijních implikací křesťanské zvěsti, jako strach před zapletením do dvojznačností tohoto světa.⁵

Privilegované postavení ovšem také umožňuje církvi významně rozvíjet svou službu potřebným, protože k tomu má dostatečné organizační struktury, mocenské prostředky a finanční zázemí. Jak známo, špitály zakládaly často dcery panovníků (Anežka Česká). To je příklad pozitivní kooperace církve se státem.⁶ Charitativní služba ovšem také může sloužit jako omluva církve za její mocenské excesy.

3.2. Odpor

Protože je církev se státními strukturami těsně provázána, je tento odpor vždy namířen nejen proti světské moci, ale i proti moci a bohatství církve. Věřící, kteří se uvnitř křesťanského světa takového jednoznačně odmítavého stanoviska odvážili, se ovšem nevyhnutelně stali disidenty uvnitř církve.

3.3. Oddělení světské a duchovní moci

Jakousi třetí cestu představuje postoj vycházející z učení o dvou regimtech, jehož autorem byl Martin Luther.⁷ Bylo namířeno proti „světskému panování kněží“, slovy třetího pražského artikulu. Podle tohoto učení vládne Bůh na světě dvojím způsobem. Skrze stát, zákony a donucovací prostředky uchovává tento svět a chrání ho před destruktivními následky hříchu. Skrze kázání evangelia pak působí víru a spásu. Obojí regiment nelze směšovat: církev nesmí disponovat žádnou světskou mocí,

⁵ PANNENBERG, Wolfhart, *Systematische Theologie, Bd. III*, Göttingen 1993, s. 551.

⁶ ŠMERDA, Hynek, *Křesťanská charita v běhu věků*, České Budějovice 2010.

⁷ Srv. např. WERNISCH, Martin, *Politické myšlení evropské reformace*, Praha 2011; DUCHROW, Ulrich, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichtliche und systematische Struktur der Zweireichenlehre*, Stuttgart 1968.

duchovní moc působí pouhým slovem. Toto nepochybně oprávněné oddělení světské a duchovní moci ovšem posléze vedlo k tomu, že se světští vládcové stávali fakticky nekritizovatelnými. Křesťan se jim měl pouze podrobit, i když třeba byli nespravedliví, protože i ve své porušenosti přece nakonec nějak zajišťují řád a chrání člověka před sebezničením. Už se poněkud zapomnělo, že vládcové mají být podle Luthera nástrojem Boží *spravedlivé* vlády, nejsou tedy na Bohu nezávislí a „autonomní“. To fakticky vedlo k tomu, že křesťan žil ve dvou světech – svět církve, kde platí evangelium, láska, odpuštění, kázání na hoře, a svět politiky, kde nic z toho neplatí. Tím se církev namnoze vzdala odpovědnosti za politické uspořádání světa. Nejen vládcové, ale i různé instituce (např. otroctví, kolonialismus atd.) byly pokládány za neměnné. Křesťané se omezili na službu bližnímu uvnitř těchto řádů, ale řády samotné platily za nenapadnutelné, protože Bohem chtěné.⁸ Toto dědictví se neblaze projevilo ještě i mnohem později, v Německu po nástupu Hitlera k moci.

4. Církev v demokratickém světě

4.1. Kooperace

Kooperace církve a státu probíhá na mnoha úrovních. Společensky uznávaná je zejména oblast diakonická (charitativní); namnoze je úloha církvi ve společnosti redukována na službu potřebným. Všechny ostatní funkce církve (zvěstovatelská, bohoslužebná, společenstevní) jsou obvykle pokládány za služby vztahující se pouze k malému společenství církve, a proto společensky irelevantní. Církev v České republice nejsou lidovými církvemi v tom smyslu, že by se k nim hlásila většina obyvatelstva, a nemají proto významný společenský vliv. Například v sousedním Německu je společenská relevance církve spatřována také v jiných sférách než jen v oblasti charitativní: *bohoslužby* poskytují člověku potřebné rituály, po nichž se nyní (po období jisté rezervovanosti) opět volá a jejichž stabilizující a orientující význam se zhodnocuje, zejména v přechodových životních obdobích (jako je narození dítěte, smrt blízkého atd.). *Zvěstování* vede k duchovní a mravní kultivaci člověka: církev je obhájkyní hodnot, které lze označit za státotvorné (podpora rodiny a její stability, odpovědnost za vlastní život, výchova dětí, prevence patologických jevů). *Společenstevní* funkce chrání lidi před izolací (například seniory nebo matky na mateřské dovolené), poskytuje podporu a ochranu skupiny, nabízí prostředí, v nichž jsou přijímáni lidé různých společenských vrstev, národů či kulturních vzorců. Cír-

⁸ BARTH, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/3, Zollikon-Zürich 1959, s. 28–31.

kev také zprostředkuje mezigenerační komunikaci a solidaritu.⁹ To byl jen zběžný výčet toho, jakými dalšími způsoby církev může podporovat stát v jeho cílech, zejména tam, kde státní instituce buď dostatečně nefungují, nebo nedokáží pokrýt celé spektrum sociálních potřeb.

Samozřejmě se nabízí námitka, že se církev v některých případech ujímá úkolů, které mohou stejně dobře vykonávat i nekřesťanské organizace. To je jistě pravda, avšak nijak to nesnižuje samotnou vykonanou pomoc církví. Specifický přínos církví pak vidím ve dvou ohledech: (1) Jsem přesvědčen, že církev by se měla ve svém charitativním působení zaměřit na oblasti, kam takřikajíc „nikdo nechce“ – zejména proto, že se jedná o práci náročnou, vyžadující značnou trpělivost, bez rychlých výsledků i bez finanční podpory státu či evropských fondů. (2) Dále je nutné, aby církevní instituce vnášely do své práce křesťanský pohled na člověka. Ten je založen na přesvědčení, že pro Boha je stejně hodnotný každý člověk, bez ohledu na jeho výkon, schopnosti či životní úspěchy. Hovoří-li tradiční teologie o ospravedlnění hříšníka, mám za to, že v současném světě jednostranně zaměřeném na výkon má křesťanství hovořit o ospravedlnění neschopného či neúspěšného, ospravedlnění těch, kdo se v současném světě nedokázali prosadit, ať už vlastní vinou, nebo kvůli svým různým – zdravotním či sociálním – hendikepům.¹⁰

Nesmíme ovšem pominout ještě jinou rovinu kooperace, totiž diakonát politický.¹¹ Demokratické uspořádání poskytuje křesťanům zcela jiné možnosti politické angažovanosti, než tomu bylo například v době vzniku učení o dvou regimentech. Také křesťan je občan, který má právo aktivně ovlivňovat politické dění. Může vstoupit do procesu rozhodování o veřejných záležitostech a sloužit bližnímu nejen na úrovni individuální, ale i organizačně-strukturální. Otázkou je, kam až může ve své politické angažovanosti zajít. Může se stát, že jeho upřímná snaha o obnovu věcí veřejných bude v reálné politice plně těžko ovlivnitelných zákonitostí a mocenských bojů nejen neúčinná, ale přímo kontraproduktivní. Zvláště naléhavě se problematika politické odpovědnosti věřících otevírá v silně sekularizovaných zemích, kde veřejná stanoviska církví zcela zanikají v množství

⁹ Srv. např. RÖSSLER, Dietrich, *Die Vernunft der Religion*, München 1976.

¹⁰ GRÄB, Wilhelm, *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 1998.

¹¹ RAUSCHER, Anton, *Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung*, Bd. II, Würzburg 1988; KÖRTNER, Ulrich H. J., *Kirche – Demokratie – Öffentlichkeit. Ort und Auftrag der Kirchen in der demokratischen Gesellschaft*, Innsbruck – Wien 2002; JOEST, Wilfried, *Dogmatik, Bd. II: Der Weg Gottes mit dem Menschen*, Göttingen 1990, s. 600n.

jiných hlasů. V takové situaci se pak jeví vstup do aktivní politiky přímo jako nezbytnost.

Problematickou se politická angažovanost církve stává v okamžiku, kdy křesťan v politice již neusiluje o obecné blaho a spravedlnost, ale snaží se prosazovat úzce církevní zájmy mocenskými prostředky. V takovém okamžiku dochází opět ke směšování světské a duchovní moci, proti kterému se oprávněně postavila nauka o dvou regimentech.

4.2. Odpor

Odpor mohou křesťané v demokratické společnosti projevit cestou občanskou, ale i veřejným stanoviskem církve k aktuálním tématům. Ke zvěstovatelskému úkolu církve jistě patří vyjadřovat se k různým společenským otázkám. Sporné je, když se církev vyjadřuje prakticky ke všemu – pak může být právem obviněna z nekompetentnosti, nebo dokonce ze sledování vlastních zájmů. Avšak v případech zřejmého porušení lidských práv či lidské důstojnosti se církev nemůže vzdát svého prorockého hlasu. Církev také svými politickými stanovisky přispívá k tříbení názorů, pomáhá lidem kriticky myslet a především odhalovat různé klamné sliby spásy, ať už je nám přináší reklama, nebo politické programy.

4.3. Ústup do bohoslužebného prostoru

Je patrný také v demokratické společnosti. Pryč od složitosti tohoto světa! Souvisí i se současnou privatizací náboženství, které je chápáno jako soukromá záležitost jedince a pouze jako takové tolerováno.¹² Děje se tak za předpokladu, že stát je nábožensky neutrální, a proto je nakonec odmítána každá forma vstupu církve do veřejného prostoru. Někteří věřící se této doktríně ochotně přizpůsobují výměnou za to, že je stát „nechá na pokoji“. Tím ovšem církev rezignuje na úsilí o spravedlivější a lidštější uspořádání veřejných věcí a její hledání Božího království se zužuje na pouhou „spásu duše“.

5. Závěr

V každé politické konstelaci je myslitelný trojí postoj církve: kooperace, konflikt a míjení. Ukazuje se, že prorocká kritika je nezbytností v každém režimu. Zároveň se ovšem církev nesmějí vzdát své odpovědnosti za společnost, a to jak na úrovni charitativního působení, tak na rovině politické,

¹² Srv. LUCKMANN, Thomas, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt 1993; SPRATEK, Daniel, *Evropská ochrana náboženské svobody*, Brno 2008; LAMPARTER, Michal (ed.), *Církev a stát*, Brno 2000.

třebaže si vždy musejí být vědomy všech rizik, která jsou se společenskou či politickou angažovaností spojena. Ústup do náboženské niternosti je sice pochopitelný jak v obdobích útlaku církve, tak v současné privatizaci náboženského života, ale je vposledku dualistický: spása už není chápána jako vysvobození světa, nýbrž jako vysvobození ze světa. Proto je tento postoj nutné ve jménu univerzálního dosahu křesťanské zvěsti označit za evangelium nepřiměřené.

Ondřej Kolář

teolog, překladatel, farář Českobratrské církve evangelické v Praze-Kobylicích, e-mail: okolar@centrum.cz

O odpuštění, vzpomínání a milosti: příspěvek ke spiritualitě smíření

Petr Jandejsek

On forgiveness, remembering, and grace: a contribution to the spirituality of reconciliation The article aims to highlight the importance of the spirituality of reconciliation, primarily in connection with the training of helping professionals. The author draws mainly on the work of Robert Schreiter, Alistair Little, Miroslav Volf and Jon Sobrino. It is argued that the concepts of forgiveness and remembrance are and must remain ambiguous. The fruits of forgiveness often emerge unexpectedly as gifts. Therefore the language of mercy seems appropriate. It speaks about hope as the ultimate reason for reconciliation and claims that “being accepted and forgiven” precedes any activity on our side, however important. Yet lessons learned in practice, secular as well as pastoral, and the hope flowing from the Christian faith show that it is still worth trying to develop knowledge and skills which are important if we want to accompany other people who struggle with guilt and seek reconciliation. The article argues that the practice and theory of reconciliation must go hand in hand and mutually clarify each other.

Následující příspěvek hovoří o odpuštění a smíření.¹ Jeho záměrem je ukázat na to, že je možné a důležité pracovat na rozvoji spirituality smíření. Na mysli mám zejména vzdělávání a profesní praxi pracovníků pomáhajících profesí: těm je příspěvek určen v prvé řadě.

Tak, jak jsem měl možnost poznat řadu lidských svědectví o vině a smíření, stejně jako akademická pojednání, jednoznačně se ukazuje, že užitečně (z pohledu pomáhajících profesí) o nich lze pojednávat tehdy, když se nám podaří praktické a teoretické aspekty udržet v dialogu. O to se pokouším i v předkládaném příspěvku.

Abych lépe objasnil perspektivu, ze které se na odpuštění a smíření dívám a která spoluurčuje např. také výběr zdrojů, ze kterých těžím, uvádím v úvodní části příspěvku svou vlastní cestu k odbornému zájmu o diskutovaná témata. Těžiště příspěvku spočívá v diskusi o nejednoznačně podobě odpuštění a vyrovnávání se se vzpomínkami. Z hlediska metody eklektický přístup k tématu kulminuje v závěru obrácením se k teologickým zdrojům,

¹ Části příspěvku byly prezentovány na mezioborové konferenci „Neštěstí a vina: věrní spoluputníci“, pořádané ETF UK v Praze 19. 11. 2010 a na pracovním sympoziu o smíření pořádaném CMTF UP a ETF UK v Olomouci dne 24. 5. 2012.

kteře jednak reflektují (nikoliv udělují) poslední důvod ke smířením, jednak dosvědčují, že „být přijat a usmířen“ předchází aktivnímu postupu, jakkoliv žádoucím.

Inspirace z ekumenismu

K problematice práce s vinou a smířením v pomáhajících profesích jsem se dostal na základě zkušeností s ekumenismem. Během studií ekumenické teologie v Praze a v Cambridge jsem měl možnost studovat a žít spolu s lidmi jiných křesťanských tradic. Věřoučné rozdíly se řešily na přednáškách a seminářích, a ty nakonec nebyly hlavním problémem. Hůř se dala unést v posledku ne zcela slučitelná odlišnost vzpomínek, životních vzorců, hodnot a postojů.²

Potvrzovalo se mi, co napsal k ekumenismu ve svém klasickém díle Yves Congar: „Různost a rozdělení byly jakoby vetkány do vláken sociálního a národního života“³. Francouzský dominikán hovoří dále o prodloužené tíze či závažnosti starých vin. S nadějí jsem ale zažil, že tato závaží, vetkaná ponejvíce neuvědoměle do našich zažitých způsobů myšlení, řeči a jednání, nás nedeterminují absolutně. Je totiž možné získat novou zkušenost, zkušenost konkrétního života s konkrétními lidmi. Díky této nové zkušenosti se dřívější i novější rozpory mezi konfesními skupinami již nejeví jako hlavní vše-určující faktory.

Zkušenosti s ekumenismem mi poskytly pro studium viny a smíření v pastorační práci nejméně dva impulzy. První je právě zmíněné poznání, že konflikty se v dlouhodobé perspektivě uzdravují spíše korektivní životní zkušeností než v teorii. Druhý impulz se týká možnosti uzdravení zraněné paměti, ani ne tolik individuální, jako spíše kolektivní či skupinové. Dokument Mezinárodní teologické komise *Paměť a smíření. Církev a chyby minulosti* z roku 1999, který připravil půdu pro památná papežova slova omluvy Židům a dalším skupinám na Zelený čtvrtek následujícího roku, byl na jednu stranu průlomový. Z hlediska obětí – tehdejších i dnešních – nicméně dokument nebyl přesvědčivý. Jakkoliv totiž vyjadřoval upřímnou lítost a pokání, vyznačoval se spíše fixací na pachatele než zájmem o oběti

² Na dokreslení uvádím vzpomínku na studijní pobyt v Cambridge. Ranní modlitby jsem absolvoval „pod dohledem“ anglikánských mučedníků Latimera, Ridleyho a Cranmera, kteří byli vymalováni ve vitrážích oken anglikánské kaple, na nedělní bohoslužby jsem chodil do katolického kostela zasvěceného Panně Marii a anglickým mučedníkům, tedy katolickým obětím zejména z doby Jindřicha VIII. a královny Alžběty.

³ CONGAR, Yves, *Divided Christendom. A Catholic Study of the Problem of Reunion*, trans. M. A. Bousfield, London: The Centenary Press, 1939, s. 38–39.

a jejich osud. Což by v praxi znamenalo klást si otázku, jak být dnes společenstvím, které hledá naplnění spravedlnosti a hájí současné oběti. Detailní argumentaci zde není možné předložit.⁴ Podobný sklon v kolektivních žádostech o odpuštění je ovšem dobré kriticky zkoumat a i v zájmu viníků pojmenovat. Tolik aspoň několik impulzů z ekumenismu.

Vzdělávání k práci s vinou a smířením

S těmito podněty z ekumenismu jsme na Vyšší odborné škole Jabok a v bakalářském programu Pastorační a sociální práce ETF UK v roce 2007 otevřeli kurz o práci s vinou a smířením v pastorační práci. Už nešlo v první řadě o řešení mezi- či vnitrocírkevních sporů. Cílem kurzu bylo osvojit si znalosti a schopnosti pro práci s různými skupinami klientů: rodinami, umírajícími, vězni, národnostními skupinami, oběťmi neštěstí. Vycházíme z předpokladu, že při řešení sociálních případů existují oblasti, kterým se obvykle vyhýbáme, protože běžné metody sociální práce se jim neumožňují věnovat. Jde o témata viny (vlastní a druhého), zraněných vzpomínek, odlišnosti, neschopnosti odpustit apod. Zvýšení citlivosti pro tato témata a připravenost doprovázet klienty, když se s těmito otázkami potýkají, znamená krok v profesním růstu pomáhajících pracovníků.

V kurzu pracujeme s rozlišením amerického teologa Roberta Schreitera na spiritualitu a strategie smíření.⁵ Spiritualitou je zde v širokém smyslu míněna kultivace mého vnitřního života a zahrnuje vztah k sobě, k druhým, k okolnímu prostředí, k Bohu. Koncentrace na strategii bez důrazu na spiritualitu dává dojem, jako by vyrovnání se s vinou či proces smíření byly jen otázkou techniky, které se lze naučit. Bez strategií se smíření samozřejmě neobejde: spiritualita vede k akci. V důrazu na spiritualitu nicméně vnímám rozdíl mezi naším pastoračně orientovaným kurzem a jinými kurzy o mediaci a řešení konfliktů. K osvojování si spirituality smíření využíváme zejména práci s příběhy. Pracujeme s literaturou, filmy, hudbou, výtvarným uměním, symboly a rituály.

V následujících oddílech představím několik námětů k možnostem konceptualizace odpuštění a zraněné paměti. Společné všem zdrojům, o které se budu opírat, je to, že dávají přednost praxi. Teorie odpuštění a smíření

⁴ *Paměť a smíření. Církev a chyby minulosti*, dokument Mezinárodní teologické komise, 1999. Téma jsem ve větší šířce rozpracoval ve své magisterské práci „Memory and the Church: a contemporary ecumenical debate on Jan Hus in the Czech Republic“ (Anglia Ruskin University, 2008).

⁵ SCHREITER, Robert, *The Ministry of Reconciliation. Spirituality and Strategies*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999.

je zde reflektovanou praxí. Předběžným tvrzením je dále to, že si nikdy nevystačíme s jednou definicí pojmů a jasnou metodou. Co je smíření a jak k němu sobě a druhým pomoci, nám bude stále proklouzávat mezi prsty, aby se znenadání ovoce smíření objevilo tam, kde jsme ho neobdělávali a nečekali. Jon Sobrino k tomu trefně poznamenává, že odpuštění je darem, milostí, kterou nejdříve přijímáme, a až poté udělujeme.

O odpuštění s Alistairem Little

V knize *Give a Boy a Gun*⁶ irský ex-terorista a současný humanitární pracovník Alistair Little podává svědectví o vypořádávání se s vlastní vinou a o hledání odpuštění.

Z obyčejného chlapce vyrůstajícího ve spořádané rodině v Severním Irsku se stal člověk násilí. V sedmnácti letech zastřelil při jedné odvetné akci člověka. Psal se rok 1975. Dalších 12 let strávil ve vězení. V něm se mu otevřel nový svět a Alistair začal zjišťovat, co znamená zůstat lidským v prostředí konfliktu. Následně se začal věnovat problematice smíření a dnes vede k tomuto tématu kurzy.

Knihy mapuje celý dosavadní autorův příběh, a je proto bohatou pokladnicí reflexí nad tématy jako jsou dehumanizace, zkušenost s tím být obětí a viníkem zároveň, s procesem smíření a vyrovnání se s vinou. Samotný koncept odpuštění vidí Little jako problematický. „Lidé hovoří o odpuštění tolika různými způsoby,“ píše a pokračuje:

Pro některé to znamená rozlomení psychologického vztahu, který jim viník vnutil. Pro jiné to je navázání kontaktu s viníkem, naslouchání jeho příběhu, či dokonce spřátelení s ním. Já mám zkušenosti s rodinami v Severním Irsku, jejichž jeden člen se vyrovnával s bolestí ztráty tak, že kontaktoval nepřátelskou komunitu. Ostatní členové rodiny tuto jeho cestu k „odpuštění“ viděli jako zradu na tom, kdo byl zabit. Jakožto viník bych nikdy nežádal za odpuštění rodině člověka, kterého jsem zastřelil. Už si vytrpěli dost na to, aby ještě museli reagovat na takový požadavek z mé strany. Odpuštění je komplexní záležitost a ne všechna jeho pojetí jsou dobrá.⁷

Podívejme se na tato provokativní slova detailně a uveďme je do dialogu s myšlenkami již zmíněného Roberta Schreitera.

Little nejdříve hovoří o odpuštění jako o rozlomení vazby mezi obětí a viníkem. Cílem takto chápaného odpuštění je obnovit lidskou důstojnost oběti, kterou viník poničil. Když odpouštím, dávám najevo, že nechci být ovládán minulostí, nechci, aby minulost určovala mou budoucnost.

⁶ LITTLE, Alistair, *Give a Boy a Gun*, London: DLT, 2009.

⁷ Tamtéž, s. 192.

Odpuštění je tak projevem mé svobody, osvobozením se od minulosti. Oběť už nechce být pouze pasivní, ale chce mít svůj život ve svých rukou. Schreiter hovoří o cestě od oběti k přeživšímu (*from victim to survivor*). Typické pro toto pojetí odpuštění je, že může jít o jednostranný děj, což bývá v realitě lépe představitelné. Pokud následuje na straně viníka lítost a prosba o odpuštění, je to spíše důsledek již zvoleného postoje odpuštění na straně oběti.

Dále Little zmiňuje navázání kontaktu s viníkem. Pro některé typy „neštěstí“ nebo zranění je setkání obou stran přiměřené a účinné. V německém prostředí mají zkušenosti s institutem mimosoudního vyrovnání mezi pachatelem a obětí (*Täter-Opfer-Ausgleich*). Zde usilují o reálné setkání obou stran, vzájemné vyslechnutí obou verzí příběhu, o oboustrannou formulaci slov lítosti i odpuštění. Proces je dovršen dohodou o vyrovnání, nejčastěji finančním, která je předložena soudci. Omezením tohoto institutu je, že nemůže být využit v případech závažné trestné činnosti a že vyžaduje oboustranné zapojení. To platí i pro institut mediace využívaný v České republice. Jeho kontraindikací je navíc např. závislost účastníka na alkoholu, která ohrožuje jeho schopnost naplnit výslednou dohodu. Nicméně výhodou práce se smířením, při kterých dochází k setkání oběti a viníka, může být zkušenost jakési proměny obou stran. Nejde o to dostat se díky smíření do jakéhosi předchozího stavu, jako by se nic nestalo. Smíření bere vážně bolestné vzpomínky na nespravedlnost a násilí. To potvrzuje i Little, když píše (téměř slovy žalmisty, srov. Ž 51,5): „Lidé říkají, ‚Nech už minulost za sebou, ale pro mě je minulost pořád se mnou. Jen jsem se naučil, aby mě minulost neparalyzovala. Do čeho jsem se v minulosti namočil, je do značné míry součástí toho, kým jsem v přítomnosti, v dobrém i zlém“⁸. Smíření tedy není zapomenutí, negace minulosti, její znevážení, mávnutí ruky, ale její transformace. Schreiter k tomu dodává: „Při odpouštění nezapomínáme; pomatujeme si odlišným způsobem“⁹.

Little se nakonec ve svém pojetí odpuštění kloní k následujícímu: „Jakožto viník bych nikdy nežádal za odpuštění rodinu člověka, kterého jsem zastřelil“¹⁰. Viník podle něj vlastně nemá právo žádat o odpuštění, dokud mu je oběť sama nenabídne. Cítím z těchto slov obrovský respekt k oběti a citlivou snahu vyhnout se sekundární viktimizaci. Little nechce zlehčovat ani závažnost prvotního neštěstí či zranění, ani enormní nárok představovaný požadavkem na oběť, aby se s tím vším vyrovnala. Little píše z pozice pachatele, proto je vhodné tuto třetí variantu pohledu na odpuš-

⁸ Tamtéž, s. 216.

⁹ SCHREITER, *The Ministry of Reconciliation*, s. 66.

¹⁰ LITTLE, *Give a Boy a Gun*, s. 192.

tění doplnit ze strany oběti. Schreiter rozlišuje mezi odpuštěním Božím a lidským. Především když je zážitek s neštěstím čerstvý a silný, nelze po člověku chtít, aby s lehkým srdcem rozdával odpuštění. Vždyť ani křížovaný Ježíš a kamenovaný Štěpán neadresují svým popravčím odpuštění.¹¹ Zároveň ale pro ně vyprošuje Boží odpuštění. To lze chápat jednak jako projev přesvědčení a víry, že odpuštěno má být, třebaže já v tuto chvíli sám odpustit nemohu, jednak tím Ježíš a Štěpán potvrzují sílu a důstojnost svého lidství, o kterou je chtěli jejich popravčí připravit, což odpovídá Littleovu prvnímu pohledu na odpuštění.

Uvedená tři pojetí odpuštění se nemusí vzájemně vylučovat. Spíš nám ukazují, že při práci s vinou a odpuštěním nelze absolutizovat jeden postup a že se jedná o práci tvůrčí.

O paměti s Miroslavem Volfem

Při práci se smířením se nám stále vrací požadavek na vyrovnávání se se vzpomínkami. Už dříve zazněly výrazy jako osvobození se od vzpomínek, více verzí paměti a uzdravené vzpomínání. Je proto užitečné věnovat těmto otázkám samostatný prostor. Začnu příběhem.

Obchodník s nápoji umístil do prodejny mezi basy se svijanskou jedenáctkou a kácovskou dvanáctkou tematickou nástěnku o atentátu na Heydricha. Co tím chtěl sdělit? Je nadšencem pro historii, který chce připomenout výročí 70 let od významné události českých válečných dějin? Ale ztvárnění nástěnky je víc emocionální než historiografické. Možná zamýšlí připomenout hrdiny odboje a poklonit se obětem tohoto odvážného a velkodušného činu? Snad. A činí to svérázným způsobem – zesměšněním nepřítelů. Detaily ztvárnění nelze uvést. Zveřejněním svého pohledu chce každopádně cosi navenek komunikovat. V rozhovoru podává vysvětlení: „Zastávám názor, že zlo se neporazí samo.“ Prodejce ví, že v dějinných událostech jsou příklady statečného a někdy zoufalého odporu proti zlému. Ví také, že tyto příklady jsou schopné generovat energii a emoce – nejen ve vztahu k jejich původnímu kontextu, ale i do současných situací. Zda je ale tento druh vzpomínání jednoznačně prospěšný, jsem začal pochybovat ve chvíli, kdy jsem přispěl do rozhovoru – s odkazem na publikaci¹² – zmínkou o traumatech Heydrichova synovce Petera. Reakcí bylo sarkastické: „jó, tak trauma“.

Paměť je ambivalentní. Připomíná hrdiny a oběti a zároveň je schopná probouzet a živit nenávist a odplatu. Má tendenci prostřednictvím jed-

¹¹ Srov. Lk 23,34; Sk 7,60.

¹² WIEDEMANN, Hans-Georg – WIEDEMANN, Andreas, *Můj strýc Reinhard Heydrich*, vydavatelství Víkend, 2010.

noho příběhu nahlížet i další příběhy. Vzpomínat je nutné, ale jak uzdravit paměť? Nebo, jak správně „zapomenout“? Či, vyjádřeno více teologickým jazykem, jak souvisí smíření s milostí a nadějí? Těmito otázkami se zabývá chorvatský teolog s německými a českými kořeny Miroslav Volf v knize *The End of Memory. Remembering Rightly in a Violent World*.¹³

Volf cituje slova Elieho Wiesela z roku 1987: „Připomínáme si Osvětim a všechno to, co symbolizuje, protože věříme, že navzdory minulosti a jejím hrůzám, svět si zaslouží spásu; a spásu, stejně jako vykoupení, můžeme nalézt pouze v paměti“¹⁴. Ale je opravdu každé vzpomínání zdrojem spásy, záchranu a osvobození? Volf píše o čtyřech způsobech, kterými se ze vzpomínání stává prostředek spásy. U všech ale doplňuje možné ambivalence.

Za prvé, paměť jako prostředek spásy používáme v souvislosti s osobním uzdravením. Psychoanalýza hovoří o tom, že potlačená traumatická zkušenost je uzdravena tehdy, když se jí podaří uvést i spolu s emoční reakcí do světla vědomí. Tedy, když si ji připomeneme. Uzdravení je tak, zdá se, výsledkem pouhého činu rozpomenutí se. Nicméně při uzdravování zraněné duše přece nejde jen o připomínání si traumatických zážitků, ale také o jejich integraci do širšího celku životního příběhu, ať už tím, že jim dáme smysl či je onálepkujeme jako to, co se v životě prostě nepodařilo¹⁵. Jinými slovy, připomínka zranění je sice nutnou prerekvizitou, ale ne prostředkem uzdravení. Tím je až interpretace vzpomínek.

Za druhé, cestou ke spáse je uznání, že ke křivdám skutečně došlo. „Pokud si příkoří nikdo nepamatuje nebo jej nezveřejní, zůstává neviditelné. Pro vnějšího pozorovatele nejsou oběť obětí a pachatel pachatelem. [...] Dochází vlastně k dvojí nespravedlnosti – první je samotný původní čin, druhou, že se čin vytratí.“¹⁶ Z tohoto důvodu vznikají ve světě komise pro pravdu a smíření. Českou obdobou by mohl být Úřad pro studium totalitních režimů. Volf si všímá, že převyprávěním se příběh o zranění může měnit v rozporu s tím, co se opravdu stalo, a to je vůči jeho aktérům nespravedlivé. Jakkoliv tedy je dílem spravedlnosti, že a když oběť pravdivě vypráví svůj příběh, nepravdivé vzpomínání je nespravedlivé. A tedy ani není cestou ke spáse. Nepravdivé a nespravedlivé vzpomínky jen přidávají ke zlu, od kterého se chtěly distancovat. Požadavek na pravdivost je tedy klíčový. Jako ilustraci je možné připomenout medializovanou zprávu

¹³ VOLF, Miroslav, *The End of Memory. Remembering Rightly in a Violent World*, Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

¹⁴ Tamtéž, s. 19.

¹⁵ Tamtéž, s. 27–28.

¹⁶ Tamtéž, s. 29.

o změně výpovědi chlapce – oběti domnělého přepadení Romy v Břeclavi z roku 2012.

Za třetí, paměť jako cesta ke spáse spočívá ve vzbuzení solidarity s oběťmi. Abychom mohli bojovat proti zlu, musíme být empatičtí k jeho obětem. A být empatičtí k obětem předpokládá, že ze své nebo zprostředkované zkušenosti víme, co to znamená trpět. Vidíme oběti násilí ve světě a získáváme tak motivaci k solidaritě s trpícími lidmi okolo nás.¹⁷ Volf však upozorňuje, že vzpomínka na vlastní utrpení nemusí nutně vést tímto směrem. Hluboce zranění lidé, kteří mají dost starostí sami se sebou, mohou být naopak indiferentní k utrpení druhých – a mají k tomu dobré důvody. Solidarita je spíše než pouze na vzpomínkách založena na širším hodnotovém základě, zejména na pocitu odpovědnosti. Sama o osobě je vzpomínka na příkoří tedy nedostatečná k tomu, aby vzbudila solidaritu. Aby se stala prostředkem spásy, musí být vzpomínka na prožité utrpení nejprve „vykoupena“.

Konečně za čtvrté, vzpomínka na zlo slouží jako ochrana před dalším zlem. Zlo má tendenci skrývat se, dokonce pod pláštěm dobra. A když potom na pachatele dopadne světlo paměti, mají tendenci se stáhnout. Ale ani toto neplatí vždy. Někteří zjevné strůjci zla konají zločiny prostě proto, aby se na ně vzpomínalo. To je součástí motivace teroristů, vzpomínka na jejich činy je jejich slávou. Vzpomeňme na případ hromadného vraždění v Norsku v roce 2011 a následný soudní proces, stejně jako na reakci části norské společnosti, která odmítala, aby se o procesu veřejně hovořilo. Volf uvádí, že když mnohé starobylé kultury, včetně izraelské, vymazávaly vzpomínku na pachatele, neproviňovaly se tím na jejich obětech, ale trestaly pachatele.¹⁸ Další problém s ochrannou funkcí paměti je ten, že oběti, které se snaží chránit štítem paměti, se samy mohou stát pachateli. Vzpomínka na provinění může vést k tomu, že vidím nebezpečí i tam, kde žádné není. Přeháním zhodnocení skutečného nebezpečí a reaguji nad-

¹⁷ Ani zde ovšem neplatí, že jsem zcela schopen pochopit, co se v oběti odehrává a že na situaci adekvátně reaguji. Alistair Little uvádí vzpomínku, která toto vystihuje. „Jednou se mě [Martin] zeptal, ‚Alistaire, můžeš rozumět tomu, jak se cítí rodina, která ztratila milovaného blízkého?‘ ‚Ano, mohu.‘ [...] Později, při obvyklém debriefingu, Martin mou odpověď zpochybnil: ‚Vzpomínáš, jak jsi říkal, že můžeš rozumět, jak se ta rodina cítí? Ale jak to, že můžeš?‘ ‚Jak to myslíš?‘ ‚Zajímá mě, jak jim můžeš rozumět.‘ ‚No, jejich tchán byl zastřelen. Kdyby byl zastřelen můj tchán ...‘ ‚Ale on nebyl.‘ ‚Samozřejmě, ale kdyby byl ...‘ ‚Ale on nebyl.‘ ‚Nerozumím.‘ ‚Alistaire, jsou věci, které nevíš, a je třeba, abys řekl, že nevíš. Můžeš říct: ‚Umím si představit ..., ale nikdy nemůžeš vědět, dokud se to nestane tobě.‘ “ (LITTLE, *Give a Boy a Gun*, s. 155) Něco znát a něco znát ze zkušenosti jsou dvě odlišné věci.

¹⁸ VOLF, *The End of Memory*, s. 32.

bytečnou agresivitou či nepřiměřenými preventivními prostředky, abych ochránil své bezpečí. Právě kvůli svým vzpomínkám na utrpená příkoří se oběti mohou stát pachatelé, kteří se cítí k novému násilí ospravedlnění. A tak se snadno z paměti jako štítu stane meč.

Ne každé vzpomínání přináší spásu. Jarda Svoboda v písni Partyzán zpívá: „Zdá se mi, že se svou minulostí válčíme a svoji minulost s sebou stále vláčíme“¹⁹. Volf hovoří o tom, že cestou k vykoupení minulosti je „konec paměti“, „ne-vzpomínání“ či „sejití z mysli“.

Abychom mohli „překrýt“ či „zapomenout“ křivdy, musíme si je nejdříve připomínat, a to pravdivě. Ale účelem pravdivé paměti není pouze vyjmenovávat nespravedlnosti a ještě méně držet si nezměnitelnou minulost navždy fixovanou v popředí své mysli. Místo toho je nejvyšším cílem milující pravdivé paměti hledat pokání, odpuštění a proměnu pachatelů, smíření mezi pachatelem a jeho obětí. Když dosáhneme těchto cílů, paměť může nechat odejít minulost, aniž by přestala být pravdivá. To je ovšem situace v našem čase málokdy uskutečněná. Dosáhnout odpuštění a smíření můžeme podle Volfa tehdy, když nahlédneme své příběhy brýlemi exemplárních příběhů exodu a pašijí. Volf zde pracuje s eschatologickým vzpomínáním, s možnostmi života definovanými ne již minulou zkušeností, ale nabídkou „vžít se do příslibu“ světa, který se vyznačuje otevřenou budoucností.²⁰ Správně tedy vzpomínáme jen tehdy, pokud paměť slouží smíření.²¹

O milosti s Jonem Sobrinem

Latinskoamerický jezuitský teolog Jon Sobrino hovoří ve své knize *The Principle of Mercy: Taking the Crucified People from the Cross*²² o odpuštění jako o milosti. Na předchozí pojednání o vzpomínání a zapomínání navazuje jeho téma připomínkou toho, že péče o vlastní vzpomínky a pouze vlastní smíření nesmí nabýt převahu nad zájmem o druhého člověka.

Sobrino pokládá za jeden ze závažných kořenů toho, že současní lidé podceňují hřích, předpoklad, že hřích je přímo vztažen k odpuštění. „Ale

¹⁹ SVOBODA, Jaroslav, *Traband: album Přítel člověka* (Indies Scope 2007), píseň Partyzán.

²⁰ VOLF, *The End of Memory*, s. 82.

²¹ VOLF, *The End of Memory*, s. 150. Mám za to, že Volfovo pojetí spásného vzpomínání a zapomínání je akademickou paralelou k bestselleru amerického autora Paula Younga *Chatrč*, kde se tragédie střetává s věčností, Praha: Euromedia Group, 2009.

²² SOBRINO, Jon, *The Principle of Mercy: Taking the Crucified People from the Cross*, Maryknoll, NY: Orbis, 1994.

odpuštění, pokud jím nemyslíme pouze soudní akt, není ani antropologicky ani teologicky činem člověka. Odpuštění je dar a milost.²³

A právě s milostí má náš současný svět problém. Sobrino podtrhuje, že se jedná především o „první svět“, což je dnes i náš svět, který neví, co si s milostí počít. V teologii se samozřejmě o milosti bude nadále hovořit, ale jak ji spojit s každodenní skutečností? Ideologií našeho světa je přesvědčení, že jsme se stali tím, kým jsme, svým vlastním úsilím. A že to samo o sobě je znakem toho, že naše snažení je dobré. Ale tento koncept postřádá příznání si, že aby byl člověk opravdu člověkem, musí být také otevřený k přijímání. Do pokušení jednostrannosti se dostáváme i v situacích zdánlivě ušlechtilých, při charitativní a humanitární práci. Jsme schopni mnoho dávat, ale neumíme přijímat. Samotná představa daru, který má být přijat, bez očekávání a zásluhy, je nám vzdálená. Problém s darem a milostí se pak projevuje i v našem problému s přijetím odpuštěním, ne-li se samotnou představou „být přijat“ – druhým člověkem či Bohem. A po-
tažmo se nám stává problematické i rozpoznání vlastních hříchů.²⁴

Podle Sobrina nám Ježíš v evangeliích ukazuje, že u něj není na prvním místě omluva za hřích či pouhá kvazi-soudní absoluce, ale uvítání a přijetí hříšníka. Rozdíl je podstatný. Přijetí Ježíšem zahrnuje požadavek na omluvu a absoluci, ale jde mnohem dál. Přijetí jakožto odpuštění je počáteční Boží láskou, která jde, aby hledala hříšníka. Nečeká na něj jako soudce, a to ani jako nejmilosrdnější ze všech soudců. Slovy Karla Rahnera, logika Nového zákona vyjadřuje, že pouze ten, komu bylo odpuštěno, je schopen se rozpoznat jako hříšník. Být přijat zde znamená přijmout odpuštění a teprve toto mi adekvátně a zcela odhaluje fakt, že jsem hříšník a dává mi sílu poznat sebe jako takového a radikálně se změnit.²⁵

Sobrino tedy zásadně mění nahlížení na proces smíření a odpuštění. Až po zkušenosti s tím, že jsem přijat, se stávám schopným nahlédnout svou vinu a žádat o odpuštění. V přijetí je obnovena má lidská důstojnost a jsem osvobozen především sám od sebe, zejména ve smyslu falešného nahlížení na sebe.²⁶

Sobrino nakonec hovoří o tom, že logika Božího zjevení nám zakazuje činit cokoli našeho ústředním a jediným, i kdyby to mělo být naše odpuštění a naše spása. Ani Bůh nečiní nic svého ústřední věcí. Božské sebe-zjevení je zjevením Boha pro druhé, zvláště pro slabé. Odtud plyne logika toho, že Bohem přijatý člověk bude přijímat ostatní: „Člověk, kterému bylo

²³ Tamtéž, s. 86.

²⁴ Tamtéž, s. 87.

²⁵ Tamtéž, s. 90.

²⁶ Tamtéž, s. 92–93.

odpuštěno, se stává odpuštějícím²⁷. Křesťanství především vybízí člověka k pohledu na problémy druhých a k jejich řešení, spíš než k posedlosti svými vlastními hříchy, což by bylo v posledku opět sobectví. Sobrino připomíná slova apoštola Pavla: „Přál bych si sám být proklet a odloučen od Krista Ježíše za své bratry, za lid, z něhož pocházím.“ (Řím 9,3)

Práce na odpuštění a smíření jako vyjádření naděje

V souvislosti s výukou témat odpuštění a smíření slyším často dvě glosy. Nejdříve zaznívá nadšení nad tím, jak moc potřebná věc to je a že se týká každého z nás. Vzápětí slyším skeptický názor, že lidé se většinou nechtějí moc smířovat a měnit své postoje. Dovolím si proto uvést dva texty, které ukazují, že i v naší společnosti jsou lidé, kteří jsou na otázky viny a odpovědnosti za ni citliví.

Starosta středočeského města v místních novinách píše v úvodním sloupku, jak se mu na stole v jeden den sešly dva papíry: petice občanů proti výstavbě azylového domu pro matky s dětmi a program shromáždění u příležitosti odhalení pamětní desky obětem holocaustu z obce. Uvažoval, co říct těm, kteří zajisté mají na paměti klid a pořádek? A jak připomenout umučení židovských spoluobčanů, kterému nebyla místní pospolitost schopná zabránit? Zdánlivě spolu obě záležitosti nemají nic společného. „Přesto,“ píše starosta, „se nemohu zbavit dojmu, že za oběma zmíněnými záležitostmi lze tušit společného jmenovatele: sobeckost, lhostejnost k osudu druhých, zájem o vlastní pohodlí.“²⁸ Pozitivně nahlédnuto, pisateli se zde podařilo přetavit poněkud hořkou, protože sebeobviňující vzpomínku na smrt židovských spoluobčanů v etické kritérium pro současné jednání. Minulost tím sice nebude zrušená, ale v tom, že se vzpomínka na ni stává ve Wieselově smyslu „spásou“ pro přítomnost, dochází k (jakkoliv nepatrnému) vykupování této zraněné minulosti. Děje se tak to, k čemu vyzývá Sobrino, když nabádá opustit své vlastní viny a hledět se starat o potřeby druhých.

V odpověď na skeptické hlasy, že jde stejně jen o sisyfovskou práci, si dovoluji připomenout slova napsaná v roce 1982 ve věznici na Borech:

Uvažuji-li jako to, co ze mne tento svět dělá – totiž jako lidské identity zbavený šroubek gigantického soustrojí –, pak opravdu nemohu dělat nic [...]. Uvažuji-li však jako to, čím každý z nás původně je, resp. čím každý z nás má – nezávisle na stavu světa – základní možnost se stát, totiž jako svéprávná lidská bytost,

²⁷ Tamtéž, s. 94.

²⁸ ŠANC, Ivo, „Co má společného azylový dům s holocaustem?“, *Kutnohorské listy* 2012/03, s. 1.

schopná odpovědnosti ke světu a za svět, pak samozřejmě mohou dělat mnoho. [...] Na námitku, že to nemá smysl, odpovídám velmi prostě: má!²⁹

Petr Jandesek

sociální pracovník a teolog, učitel na Jaboku – Vyšší odborné škole sociálně pedagogické a teologické a externí vyučující na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, e-mail: jandesek@jabok.cz

²⁹ HAVEL, Václav, *O lidskou identitu*, Praha: Rozmluvy, s. 351.

II. Nerecenzované příspěvky a příspěvky z praxe

Klimatické a náboženské zázemí japonských postojů

Ludvík Armbruster

Japonská kulturní tradice se do poloviny 16. století po tisíc let vyvíjela bez jakéhokoli styku s Evropou. Ovlivňuje ji vztah Japonců k přírodě, šintoismus a buddhismus a specifický žebříček hodnot, na jehož vrcholku trůní zdvořilost.

1. Děti přírody

Japonské ostrovy se rozkládají v oblasti mírného podnebí. Severní ostrov Hokkaido se těší klimatu, které se podobá našemu středoevropskému, jihozápadní ostrov Kjúšú už zasahuje do subtropického pásma. Dešťů spadne za rok třikrát víc než u nás, po celý rok něco kvete. Když u nás v zimě celá příroda spí, kvetou v Japonsku kamélie. Přírodu proto Japonci nevnímají jako ohrožení, jemuž je nutno čelit, jako třeba v arktických oblastech nebo na pouštích. Naše přísloví: „Zima se tě zeptá, cos dělal v létě“ Japonci neznají. Spíše se spontánně chápou jako část přírody, svěřují se jí a nám Evropanům předhazují, že se z přírody rádi vyjímáme, objektivizujeme ji a děláme z ní předmět naší manipulace.

Bezstarostný život dětí přírody ovšem čas od času přeruší kalamita, jakou je třeba zemětřesení, tsunami, tajfun nebo výpadek dešťové doby na začátku léta, takže i Japonci si uvědomují, že v přírodě vládnou síly, které se svým rozsahem a intenzitou vymykají racionálnímu ošetření. Styk s nimi upravuje jejich národní náboženství šintoismus. Japonský císař v něm hraje roli nejvyššího šamana, který každoročně prvního ledna vykonává v národní svatyni v Ise jisté tajemné obřady, díky nimž se pak pravidelně střídají letní období, krávy mají telata a rýžová políčka vydávají svou úrodu.

Jeden japonský kolega mi kdysi vysvětlil rozdíl mezi japonskou a evropskou mentalitou na příkladu japonských dřeváků. V Japonsku si lidé na venkově, když si trochu vyběhnou ven, rádi obouvají dřeváky, kterým říkají „geta“. Jsou to dřevěné destičky, na jejichž horní ploše jsou připevněna dvě ouška, do nichž se zajede palcem a prsty u nohou. Na dolní ploše jsou zespoda přibité dva zuby nebo „jazyky“, po nichž se chodí. Na dláždění to pak při chůzi pěkně klap: klaply klap. V létě za pěkného počasí si lidé

obouvají lehká geta s mělkými zuby, za deště si berou do bláta těžší dřeváky s delšími jazyky. „Jak se vy Evropané bráníte proti blátu na ulicích?“ zeptal se mě můj kolega. „Asfaltujete ulice, že ano? My Japonci si naproti tomu přitlučeme na naše geta delší zuby.“

Trochu náročněji bychom to mohli rozvést asi takto: My na Západě, když jsme nespokojeni se svou situací, měníme rádi prostředí kolem sebe tak dlouho, až nám to konečně vyhovuje. Lidé na Východě se naopak snaží měnit sama sebe tak dlouho, až jim ona nepříjemnost přestane vadit. Možná, že se tím dotýkáme jednoho z důvodů, proč se Asiaté lépe vyrovnávají s přírodními katastrofami než my Evropané; proč jsou ochotnější podrobit se tomu, co je nevyhnutelné, na rozdíl od nás, kteří stále hledáme důvod své nespokojenosti mimo sebe, místo abychom se zamýšleli nad svými vlastními chybami.

2. Buddhismus

Druhým důvodem, proč se Japonci lépe vypořádávají s přírodními katastrofami než my, je vliv buddhismu, náboženství, které se začalo šířit v Japonsku z Číny přes Koreu v šestém století. Základní otázka, na niž se buddhismus snaží odpovědět, není *teoretická*. Ve věrouce se různé buddhistické školy jedna od druhé velmi liší, jejich spektrum sahá od polyteismu přes monoteismus až k ateismu. Společnou mají ale všechny *praktickou* otázku: Jak se zbavím utrpení? Buddhova odpověď zní: „Musíš přestat lpět na životě. Dokud jsi a zůstáváš otrokem svých egoistických tužeb, budeš se stále potácet od jednoho zklamání k druhému.“ Buddha nám naproti tomu svou meditační praxí otvírá obzor absolutní svobody. Kdo na ničem nelpí, je osvobozen od utrpení a začíná žít naplno. Nám Evropanům se pak takový postoj tváří v tvář přírodním a společenským katastrofám jeví jako hrdinný stoicismus, který na Japoncích obdivujeme.

3. Zdvořilost

Zastavme se však ještě u jedné stránky japonské národní povahy, která hraje podle mého mínění ve chvílích extrémního ohrožení mnohem větší roli, nežli se nám na první pohled může zdát. Japonci mají totiž jiný žebříček hodnot než my – nemělo by nás to udivovat, když si uvědomíme, že Japonci měli za sebou už tisíc let vlastní kulturní historie, než se v polovině 16. století poprvé setkali s naší evropskou řecko-biblickou kulturní tradicí. Staletá zkušenost zápasu s živelnými pohromami vychovala Japonce k občanské slušnosti a ohleduplnosti. Nejvyšším měřítkem jejich spole-

čenského chování se tak od starověku stala zdvořilost. Chovat se nezdvorně je hříchem, který se neodpouští ani v tomto ani v příštím životě. Nám se může zdvořilost zdát jednostranně vnějškovou a formální pohnutkou jednání, ale právě v situacích extrémního ohrožení, kdy všechny ostatní ohledy na okamžik ztrácejí svou relevanci, se osvědčuje zdvořilost jako účinná pomoc proti rabování, které tak nehezky doprovází naše zkušenosti s povodňovými kalamitami. Když museli po výbuchu poškozeného atomového reaktoru lidé dlouhodobě opustit okolí elektrárny ve Fukušimě, nemuseli se obávat o majetek, který zanechali bez dozoru. Nikoho z nich by ani nenapadlo obohacovat se na úkor poškozených. Bylo by to nezdvorné.

4. Nesouměrnost kulturních tradic?

Rád bych ale varoval před ukvapenými závěry z přímého srovnávání japonských postojů s našimi. Zdání klame, pod stejnou omítkou se skrývá úplně jiné zdívo, jak se o tom rychle přesvědčí každý cizinec, který se v Japonsku usadí. Po čtrnácti dnech se mu zdá, že by mohl napsat o Japonsku knihu, po třech měsících by si troufl už jenom na malý článek a za dva roky už nechce o Japonsku psát vůbec nic, protože mu došlo, že vlastně ničemu nerozumí. Objeví například, že říci někomu do očí pravdu bývá obvykle nezdvorné (jak se tedy ale máme dorozumět?), že se mladý Japonec v metru nezvedne, aby postoupil své místo starému a očividně nemocnému člověku (kam se poděla zdvořilost?), že se při buddhistické meditaci musí adept vzdát i touhy po osvícení, jež je přece cílem meditace (proč tedy meditovat?). Vtírá se otázka: Naše technické manipulování přírodou se možná zvrhlo v soustavné ničení životního prostředí. Nesvádějí ale japonské dřeváky, místo aby vedly k hlubší životní moudrosti a vyrovnanosti, spíše ke konzervování starých neřádů?

Co na to říci? Náš svět se díky novým prostředkům komunikace stále více proměňuje v jednu jedinou globální vesnici. Kulturní tradice, které se po tisíciletí rozvíjely více méně nezávisle na sobě, se dnes chtě nechtě na každém kroku střetávají. Na našich obrazovkách jsme svědky událostí, které se právě odehrávají na druhém konci světa a které mohou mít dopad i na nás. Domnívám se, že život v této globální vesnici je pro nás výzvou, abychom hledali to, co nás spojuje, spíše než to, co nás rozděluje. Rozdíl mezi Západem a Východem je – dovolíte-li mi použít terminologii formální logiky – *oppositio contraria*, nikoli *contradictoria*. *Oppositio contraria* ale označuje dva extrémy uvnitř jednoho rodu. Jenom to, co stojí na stejném základě, se může od sebe extrémně lišit. Čím víc se budeme sna-

žit pochopit a respektovat druhého v jeho jinakosti, tím hlouběji se seznámíme i s naší společnou lidskou přirozeností.

Na mostech, které dnes spojují různé civilizace, vládne obousměrný provoz. Japonci se už od nás dávno naučili asfaltovat své silnice a my si uvědomujeme, že naše křesťanství je svým původem asijským náboženstvím. Učíme se naslouchat jeden druhému s vědomím, že snaha pochopit druhého v jeho jinakosti je cestou vzájemného obohacení. Zcela ve smyslu názvu „Bát se nebudeme“¹, ani ostýchat.

Ludvík Armbruster

katolický kněz, emeritní profesor filosofie na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, e-mail: l.armbruster@jesuit.cz

¹ Jedná se o název konference „Bát se nebudeme: otrášení a trvání v kultuře japonské a české“ (říjen 2011), na níž byl přednesen i tento příspěvek.

Pohromy a duchovní odpovědnost – z perspektivy japonské (buddhistické) tradice

Robin Šóen Heřman

Když v roce 727 propukla v Japonsku série katastrof, která vyvrcholila epidemií neštovic, jež krutě postihla dokonce i císařský dvůr, vydal **císař Šómu** sérii ediktů, ve kterých sám sebe označuje za jejich viníka. Zdůrazňuje, že nejde ani o hněv země, ani o dílo nadpřirozených sil, nýbrž o jeho osobní duchovní selhání – používá mj. termínů vlastní nedostatečnost (*seššicu*) či nectnost (*katoku*). Smělost těchto prohlášení může zcela nezasvěcené zaskočit, mohou ji považovat za provokativní vůči „nebesům“ i politicky riskantní vůči „poddaným“. Ti mírně informovaní v ní mohou spatřovat potvrzení děsivé suverenity božského potomka, jenž symbolicky třímá všemocný meč bohyně Amaterasu – a sem tam se jaksi utne, inu, co se dá dělat...

Ano císař Šómu je *ara-hito-gami* (bohočlověk / doslova „lidská podoba božstva“), to je kořen jeho velekněžského charismatu, bez něhož by nebyl císařem – resp. nezastával funkci označovanou v japonštině *tenno*, neboť překlad „císař“ může být poněkud zavádějící. *Tennó*, nebeský či adekvátněji božský panovník, je v Japonsku (na rozdíl např. od Číny) v první řadě mostním elementem, skrze nějž lidé stolují s božstvy – v tomto směru znamená vazba k císaři pro každého jednotlivého japonského člověka jeho přímé zakotvení v (včlenění do) řádu vesmíru. Odpovědnost panovníka nevyplývá z výkonné moci, nýbrž z bohoslužebné přirozenosti. A naopak, z jeho odpovědnosti vyplývá charisma, které má politické (tedy společenské harmonizující) účinky.

Šómu sám sebe ale zároveň s bezprecedentní pokorou označuje za buddhovského žáka (*bucu-deši*) a za služebníka Třech klenotů (*sanbó no jakko*). Když pověřuje zástupy mnichů předčítáním a opisováním sůter (na kterém mimochodem sám také participuje), zdá se, že tak činí z jiné pozice než činili jeho někdejší předchůdci, velebící buddhismus jako mimořádně mocnou formu magie. Pravda i Šómu nechává předčítat tradiční sůtru Konkó-kjó (celým názvem *Konkó-mjó saišó-ó kjó*, doslova Sůtra zlatisté záře vítězného krále, v sanskrtu *Suvarnaprabhása-sútra*) zdůrazňující božskou ochranu panovníka. Nicméně spisem, který nejvíce odpovídá jeho

osobnímu přesvědčení a stává se i osou jeho politického programu a zároveň pramenem, na jehož půdorysu se snaží vybudovat pozemskou Buddhovskou říši, je Kegon-kjó neboli Sútra ověčená květy (v sanskrtu Avatamsaka-sútra). Jeden z vrcholů mahájánové buddhistické filosofie, spis, který zdůrazňuje buddhovskou přirozenost všech jsoucen a jejich mystickou propojenost v jedno jediné dokonalé buddhovské tělo.

Zdá se tedy, jako by Šómuovým primárním cílem bylo sdílet se zástupcem odhodlaných mnichů jednu praxi, která by nejen přinášela plody druhým, ale zároveň i posilovala směřování jeho vlastní mysli k probuzení (*bodai-šin*, v sanskrtu *bódhičitta*), jež je výchozím předpokladem pozeňnaných skutků každého adepta buddhismu.

Dovolte mi zde malou odbočku zpět proti proudu času: Vědomí kosmického dosahu politiky není rozhodně japonským výmyslem a pochopitelně na Dálném východě předchází příchodu buddhismu. Velmi zajímavé svědectví v tomto směru podává antologie zvaná Raiki („Záznamy o obřadnosti“ nebo, v souladu s příspěvkem prof. Armbrustera¹, „Záznamy zdvořilosti“), jedna patera kanonických knih starověké Číny, kde se mj. píše: „Jsou-li na jaře konány akty zimní povahy, propukne chlad, všechno rostlinstvo povadne a v zemi zavládne strach. Jsou-li konány akty letní povahy, rozmohou se mezi lidem nemoci, nesnese se déšť příslušný tomuto období, hory a kopce nepřinesou sklizeň. Jsou-li konány akty podzimní, oblohu zahalí stíny, předčasně přijdou dlouhé deště, jeden za druhým propukají boje...“ O jaké akty se konkrétně jedná? Např. v dubnu, kdy vrcholí vzepětí životní síly ve stromech (náš název „duben“ zjevně vychází z této zkušenosti) je nežádoucí provádět jakoukoliv destrukci – bořit stavby, kácet stromy či popravovat odsouzence. Mimochodem, ty popravy jsou velmi podstatné: Snaha vyhnout se popravám v době, kdy v celé přírodě kypí životní energie, není vedena pohnutkami estetickými, nýbrž má velmi zásadní pozadí. Jak zdůrazňuje ve své práci Masuda Kacumi, pro starověké Číňany i Japonce fungoval lidský život na stejném principu jako život rostlinstva. Poprava nebyla vedena snahou provinilce zničit, nýbrž mu usnadnit nápravu (vidá, jak to opět funguje i v našem jazykovém kontextu!). Přerování životního cyklu v nepřirozeném okamžiku, kdy v celé přírodě kypí životní energie, vede ke zkáze u rostliny stejně jako u člověka – zatímco usmrčení v momentě, kdy celá příroda směřuje k odpočinku ústí-címu ve znovuzrození, umožní zastavit neblahé směřování lidského života a během zimního spánku jej přeuspořádat do přirozeného tvaru, jenž se může stát východiskem nového zrození.

¹ Jeho příspěvek naleznete na s. 65–68.

A nyní zpět: Zatímco pro tradiční čínský koncept je klíčovým pojmem životní energie (čínsky *čchi*, jap. *ki*), osou konceptu indického, který stojí u zrodu buddhismu, je mysl.

Mysl je nejen klíčovým transformačním prostředkem buddhistického programu, ale dokonce samou podstatou bytí, resp. polem, na němž se bytí odehrává. V důrazu na úlohu mysli je nejdůslednější proud zvaný *vidžňána-váda*, v japonském prostředí pak *jui-išiki* neboli „pouhá mysl“, případně „pouhé vědomí“. Tento proud explicitně artikuloval to, co implicitně vyplývalo z buddhistické duchovní praxe, a sice, že svět je takovým, jaký jej myslím – a posouvá se až k vyjádření, že bytí se odehrává toliko ve vědomí bytostí. Tento přístup našel své praktické završení skrze proud zvaný v sanskrtu *vadžra-jána* (doslova „hromoklínové vozidlo“) v sinojaponštině pak *mikkjó* neboli esoterická nauka, resp. esoterický buddhismus.

Esoterický buddhismus, řečeno mírně zjednodušeně, vnímající mysl prohlásil za inkarnaci kosmického Buddha („kosmickým“ míním kosmos jako opak chaosu, česky by se také dalo říci Buddha-Řádu, v sanskrtu se obvykle používá jména Mahá-vairóčana) – podobně jako o několik staletí později prohlásil buddhismus Čisté země tzv. „svěřenou mysl“ za mysl Amidy, Buddha Vykupitele.

V esoterickém buddhismu je mysl jedním z šestera elementů, jejichž vzájemným interaktivním prostupováním je utvářen vesmír. Ale esoterický buddhismus není pouhá kosmologie, je to primárně – jako každé živé náboženství – systém praxe, chcete-li existenční model.

V rámci tohoto proudu je v Japonsku nepochybně nejslavnějším praktickým programem a hlubokou reflexí v jednom pojednání *Sokušin džóbucugi* („Buddhou v tomto těle“), jež na počátku 9. století sepsal velký mystik Kúkai, posmrtným titulem Kóbó daiši. Většina proudů japonským prostředím transformovaného buddhismu a japonské spirituality vůbec nezná dichotomii mezi tělem a duchem, nicméně právě Kúkaiova škola Šingon pokročila v reflexi tohoto fundamentálního přístupu asi nejdále. „Čtvero elementů je neoddělitelných od mysli. Mysl je formou, forma myslí. Moudrost je Řádem...“,“ píše Kúkai. Podle školy Šingon (*šingon* neboli „skutečné slovo“ je sinojaponský ekvivalent sanskrtského pojmu mantra) je ve stavu hluboké kontemplance (či pohroužení, v sanskrtu *samádhi*) lidské tělo a kosmos jedno. Jednotlivé partie těla jsou jednotlivými elementy. Čím hlubší ponor, tím větší rozsah těchto elementů. Světec, jenž se dopracuje dokonalého ponoru, je tedy dokonalým funkčním ztělesněním těchto elementů utvářejících svět, jeho tělo jako celek je mandalou, mechanismem kosmu. Odpovědnost, která z toho plyne, je nedozírná – ve srovnání s adeptovým tělem je neutronová bomba dětskou hračkou.

To si uvědomoval i plamenný **prorok Ničiren**, když v polovině 13. století, 450 let po Kúkaiovu ponoru do „věčné kontemplace“, označil za přímé původce katastrof, které se na Japonsko v jeho době sypaly jedna po druhé, právě Kúkaiovy pokračovatele, adepty šingonského esoterismu a postavil je tak bok po boku s proklínanými zastánci nauky Čisté země. Nauka Čisté země (jap. džódo-kjó) představovala reformní proud buddhismu, který se v Ničirenově době počínal lavinovitě šířit po celém Japonsku. Podstatou praxe Čisté země je dokonalé svěření sebe sama do působnosti slitovného Buddha Amidy. Podle Hónena, který tento proud v japonském prostředí osamostatnil, stačí pouhé důvěryplné vyslovení Buddhova jména k tomu, aby byl člověk spasen – jakákoliv jiná praxe nejen, že není přínosná, ale ve svém důsledku je přímo škodlivá, neboť oslabuje důvěru adepta v Buddhovu slitovnou moc. Šinran, Ničirenův současník a nejpronikavější myslitel a formulátor dodnes živé dogmatiky tohoto proudu v Japonsku, uvádí, že aktem svěření nastupuje na místo dosavadní zaslepené mysli adeptyvny mysl samotného Buddha a koná zde sama od sebe své spásné dílo.

Ničiren hlásal, že sucha, hladomory a epidemie nejsou ještě tím nejhorším, co Japonsko čeká. Proti říši se podle něj obrátí zbraně mstitelů zevnitř i zvenčí a vojenskou silou vyvrátí z kořene to, co se není ochotno obrátit k pravdě a rozhodně potříť heretiky, kteří jsou ve skutečnosti démony v lidské podobě. Ničirena mocenská autorita (v té době jí byl šógunát, tedy vojenská vláda v Kamakuře) dlouho úspěšně ignorovala, když byl však čím dál razantnější, rozhodla se jej umlčet. Byl poslán do vyhnanství na odlehlý ostrov Sado (takovou japonskou Sibií), kde se očekávalo, že jej drsné prostředí samo zahubí. Agilní eskorta se však rozhodla, že jej pro jistotu rovnou tajně setne – zasáhla však prozřetelnost a Ničiren přece jen doputoval do ostrovní pustiny a jako zázrakem zde přežil krutou zimu. Netrvalo dlouho a pokus o puč vyvolal v Japonsku rozvrat, který ještě neutichl a objevili se vyslanci mongolského chána s výzvou, aby se Japonsko podřídilo jeho moci, zatímco na druhém břehu Japonského moře se začala šikovat statisícová mongolská armáda. Zdálo se, jako by se do písmene počala naplňovat Ničirenova slova. Šógunát dostal z proroka strach a nenápadně jej omilostnil – na jeho naléhání razantně zakročil proti heretikům, a tak se vyhnout zkáze, však nedal. Ničiren proto rezignoval na světskou politiku a uchýlil se do tentokrát dobrovolného exilu na drsné hoře Minobu, kde vytvořil jádro své komunity a formuloval nauku pro své věrné, nejpronikavěji v listech, sepisovaných na míru jednotlivým adresátům.

Ničiren kázal, že pohromy, které na Japonsko dopadají jedna za druhou, jsou projevy entropie, která se v Japonsku počala nezadržitelně šířit poté,

co se ochranná božstva navrátila zpět na nebesa. Jako když odjistí tlačítko nataženého pásma a to se prudce svinuje zpět, Japonsko se řítí proti směru dějinného pacifikačního procesu popsaného v mýtech a kronikách zpět do výchozího chaosu. Z Ničirenovy argumentace implicitně vyplývají tři hlavní důvody tohoto stavu, respektive trojí vina: časová neadekvátnost, pohrdnutí světem a zrada japonského poslání.

1. *Časová neadekvátnost*, jejíž fatální důsledky barvitě popisuje již dávná čínská antologie Raiki, se týká zejména šingonského esoterismu. Vina jeho zastánců spočívá v tom, že se zuby nehty drží rigidní nauky a praxe, která neodpovídá kosmické fázi, v níž se svět nachází. Podle odvěkých indických představ prochází vesmír v každém velevěku (v sanskrtu *kalpa*) procesem stupňující se degenerace, jenž s sebou přináší stále hlubší a rozsáhlejší ekologické katastrofy, které ve finále vyústí v úplné zničení celého vesmíru, čímž se uvolní cesta ke vzniku vesmíru nového, v prvopočátku dokonalého... a proces se znovu opakuje. Buddhismus aplikoval tuto představu na nauku (respektive řád, eventuelně zákon, v sanskrtu *dharma* – kolega Vladimír Miltner překládal osvěceně jako „držmo“). Výchozí je období Právěho Zákona (řádu, nauky – jak chcete, sinojap. *šóbo*), kdy je ve světě přítomen Buddha učitel, jenž přímo káže nauku bezpočtu adeptů, kteří ji díky tomu beze zbytku pochopí a dokážou realizovat v praxi. Po něm přichází věk Napodobeného Zákona (sinojap. *zóbo*), kdy Buddha učitel ve světě přítomen není, je však stále živá tradice jeho nauky – kterou se adeпти horko těžko se střídavými úspěchy snaží pochopit a realizovat ji v praxi. Načež proces degenerace nauky vrcholí nástupem období *mappó* neboli Posledního věku Zákona (mimořádně jeho začátek byl v Japonsku vypočten na rok 1057 – a stal se jedním z faktorů, který v Japonsku akceleroval masivní reformační hnutí). V období *mappó* nejenže není ve světě přítomen Buddha učitel, ale není již živá ani tradice jeho nauky, proto pro bytosti neexistuje žádný způsob, jak by mohly vlastní silou nauce porozumět a uskutečnit ji v praxi. A v této chvíli přichází ke slovu tzv. *tariki* neboli spolehnutí se na sílu Druhého, důvěřivé sebeodevzdání do náruče vykupitelské moci. V proudu Čisté země představuje tuto moc buddha Amida, u Ničirena je to Lotosová sůtra.

2. *Pohrdnutí světem* se týká hnutí Čisté země. Jeho přívrženci se sice z buddhistického hlediska uchylují k prostředkům adekvátním pro tento věk – spoléhají se na slitovnou moc buddhy Amidy a každému přístupnou „snadnou“ praxi *nembucu* neboli „rozpomínání se na Buddhu“, spočívající ve zbožném pronášení jeho Jména. Z hlediska japonské tradice se však dopouštějí neodpustitelného hříchu, když ve jméno Onoho světa (t.j. Buddhovy Čisté země) opovrhují světem přítomným. To zcela samozřejmě

vede k tomu, že božské síly ztrácejí důvod tento svět dále pořádat a chránit – a ten se propadá do chaosu.

3. *Zradou japonského poslání* jsou vinni světští mocipáni, kteří odmítají přijmout na svá bedra odpovědnost za proměnu Japonska v jádro buddhovské říše. O tuto proměnu usiloval v 8. století nám dobře známý císař Šómu. Zatímco v jeho epoše mělo charisma této říše vyvěrat z moci kosmického buddhy Vairóčany a odpovědnosti za svět neoddělitelné od praxe každého jednotlivého adepta, jehož mysl a skutky se promítají do myslí a skutků všech ostatních jsoucen, v epoše Ničirenové se měla stát osou buddhovské říše Lotosová sůtra, v níž jsou vetkány plody skutků všech buddhů a bódhisattvů všech tří věků. V Lotosové sútře se praví: „Tam, kde je tato sůtra držena v úctě, je tělo odvěkého Buddha přítomno v celé své úplnosti.“ Pagody i buddhovské ostatky jsou mrtvými modlami, Lotosová sůtra a její nositelé jsou jedinými prostředníky mezi světem a odvěkým Buddhou. Tím se dostáváme k poslední vině mocipánů – a sice té, že v Ničirenovi odmítli uznat proroka, v jehož životě a praxi se Lotosová sůtra (a jejím prostřednictvím buddhovská přítomnost) manifestují v tomto světě a v tomto čase. Ničiren sám sebe považuje nejen za nositele Lotosové sůtry, ale i za ztělesnění charismatu Japonska jakožto svébytné kosmické entity.

Dá se říci, že je jeho povaha vyjádřením či průmětem povahy japonských ostrovů? A jak zde funguje kegonský model vzájemného odrazu, šingonský koncept funkčního propojení?

Principem ekologie je obousměrnost vazby. Nedalo by se tedy zároveň s konstatováním, že japonská povaha je taková, jaká je japonská „příroda“ (ekosystém), prohlásit, že příčinně-podmínečná vazba funguje i naopak, a tedy že japonská příroda je taková, jaká je japonská povaha? Nebo, řečeno slovníkem buddhismu, taková, jaká je mysl Japonska? Esoterický buddhismus neoddělitelně propojuje mysl s fyzickými elementy, funkční sféry kosmu s orgány lidského těla.

V této souvislosti se mi vybaví paralela s ajurvédskou medicínou ve starověké Indii, jejímž primárním cílem (jak uvádí Juasa Jasuo) nebyla péče o tělo, nýbrž tato péče byla vnímána jako pouhá součást péče o harmonii vesmíru. Nemoc má tedy své kosmické konotace. V klášteře se říká, že nemoc je stav, se kterým si člověk nedokáže poradit. Nikoliv objektivní diagnóza – vždyť to, co je pro někoho tragédie, může být pro jiného dennodenní rutina. A podobně je tomu i s katastrofou, nemocí země. Zda se úkaz či děj stane, či nestane katastrofou, je otázkou schopnosti, či neschopnosti využít energetický náboj, s nímž má člověk co do činění.

Když jsem v Japonsku studoval v semináři, měli jsme za úkol, aby každý den jeden z nás připravil na ranní liturgii pětiminutové kázání na libovolné téma, které se ten den objevilo v novinách. Jednou na mne vyšla řada v den, kdy se objevila zpráva o třech patnáctiletých dívkách z našeho města, které společně vyskočily z okna. V dopise na rozloučenou psaly: „Nemáme žádný zvláštní důvod, proč bychom měly zemřít, ale nemáme také žádný zvláštní důvod, proč bychom měly žít. A zemřít nám připadá snazší.“ Ten článek mne řadil do živého. Věděl jsem, že jsme to my duchovní, kdo je jejich smrtí vinen, že jsem to já osobně. Že je to naše selhání. Dost možná, že jsem je i já potkal – a nedokázal jsem je inspirovat. Ty slečny zabilo mládí a volnost, energetické gejzíry, s nimiž si nedokázaly poradit a nikdo jim s tím nepomohl. Nikdo je nedonutil k tomu, aby v zarputilém zápase vyždímaly svoje síly – což je, alespoň podle japonské zkušenosti, jeden z nejspolehlivějších prostředků, jak mimoděk transformovat sebezničující potenciál mládí v konstruktivní sílu. V jedné chrámové síni jsme měli tuze nevzhledného buddhu. Jmenoval se Aizen (v sanskrtu Rága-rádža), byl celý rudý, šklebil se, šilhal, cenil tesáky, na temeni měl psí hlavu, máchal kolem sebe šestero rukama, kolem něj šlehal plameny. Aizen je ztělesněním vášně, která člověku, když si s ní dokáže poradit, dává nepřekonatelný motor. Anebo jej spálí. Může být největší milostí – i největší katastrofou, stejně jako může být katastrofou mládí, svoboda, bohatství i jakékoliv nadání.

Mluvil jsem o odpovědnosti „božského panovníka“ (tenno) za svůj národ, která je dána jeho kněžským posláním. V této souvislosti se znovu a znovu objevují dotazy na odpovědnost císaře za 2. světovou válku. Obvykle na ně odpovídám: Pochopitelně, že tenno je odpovědný za konání svého lidu za války – je přece odpovědný za svůj národ stejně, jako je každý kněz odpovědný za svou obec, pastýř za své stádo. Ve všech případech jde o odpovědnost vůči instanci, jež příslušnému správci uděluje jeho charisma – vůči řádu, jehož je nástrojem. Právě tato instance/řád vkládá na jeho bedra zákony, jichž má být poslušen – a toliko ona je práva posuzovat míru případného prohřešení. Nezastupitelnou roli však hraje i svobodné svědomí toho kterého subjektu, které se bezprostředně odráží v jeho skutcích. Ano, ovšemže. Někomu přijde odpovědnost duchovních za neštovice, sucho i pád atomové bomby zcela samozřejmá, jinému zcela nesmyslná. Ale za to, zda se úkazy a děje stanou katastrofou nebo v jejich náboji bude odhalen záblesk milosti, mají, podle mého názoru, odpovědnost nezvratnou.

V roce 1570 byl náš klášter Enrjaku-dži na hoře Hiei, po celý středověk nejmocnější duchovní-politická instituce Japonska (jakýsi japonský Vati-

kán), srovnán se zemí. Na místě bylo povražděno více než 6.000 obyvatel kláštera, od staletých stařešinů po šestileté novice. Spáleno bylo na 3.000 staveb, desetitisíce buddhovských soch, desetitisíce knih. Tisíce staletých stromů vykáceno, terén přeorán, aby nezůstala sebemenší stopa. V japonských dějinách naprosto bezprecedentní akt. Bylo to kruté, ale vrátilo nás to o tisíc let zpátky do času chudých bezvýznamných mnichů. Díky za to.

Robin Šóen Heřman

badatel, duchovní a japanolog, člen představenstva Česko-japonské společnosti, e-mail: shoen@japan.cz

Česká společnost, náboženství a katastrofy 20. století

Zdeněk R. Nešpor

Je obecně známou skutečností, že současná česká společnost patří mezi nejméně nábožensky založené společnosti světa, alespoň pokud jde o deklarované postoje a církevní religiozitu. K nějakému náboženskému vyznání nebo církvi se hlásí jen necelých čtyřicet procent obyvatelstva¹ a pravidelným návštěvníkem bohoslužeb je jen asi každý dvacátý dospělý občan, o moc vyšší přitom není ani podíl těch, kteří se náboženskými hodnotami řídí při svém každodenním jednání. Velká část společnosti je dokonce hrdá na svůj proklamativní ateismus.

Toto odnáboženštění na druhou stranu vůbec neznamená, že by Češi byli skutečnými ateisty. Osob, které trvale a reflektovaně odmítají existenci jakékoliv transcendence, není v české společnosti o nic víc než důsledných církevních věřících. Naproti tomu nadpoloviční většina Čechů sice odmítá církev a prohlašuje se za ateisty, současně však věří v osud a horoskopy, v magickou moc amuletů nebo nadpřirozené schopnosti léčitelů a podobně. Tato situace je srovnatelná s jinými odcírkevněnými západoevropskými zeměmi, jen v české společnosti začala o dost dříve.

1. Český rozchod s církvemi v 19. a 20. století

V průběhu 19. století došlo k faktickému rozchodu velké části české společnosti s většinou římskokatolickou církví, který se promítl i do vztahu k dalším, celospolečensky méně rozšířeným a známým náboženským organizacím. Důvodem přitom byla jednak modernistická kritika církve a náboženství obecně, posílená tehdejšími oficiálními církevními postoji, tak za druhé liberální kritika rakouského „spojenectví trůnu a oltáře“, které

¹ Údaj (35 valid. %) pochází ze sčítání lidu 2001. V době publikace sborníku již byly k dispozici předběžné výsledky sčítání lidu z roku 2011, podle nichž se k náboženskému vyznání přihlásilo necelých 14 procent (25 valid. %) populace a dalších 7 procent se označilo za věřící bez církevní příslušnosti. Umožnění poslední uvedené odpovědi přitom znemožňuje smysluplné srovnání s výsledky dřívějších censů, ještě větší potíž je však v tom, že celá polovina obyvatel využila možnosti na otázku vůbec neodpovědět, což činí výsledky censu prakticky nepoužitelnými, protože neznáme (různé) důvody tohoto jednání respondentů, natož jejich další charakteristiky.

římskokatolické církvi fakticky přiznávalo výsadní postavení a nepominutelný politický vliv, a konečně nacionalistická kritika jejích (údajných) proněmeckých postojů spojená s idealizací dávné tradice české reformace.

Tento proces nabyl masového rozsahu v poslední třetině 19. století, zpočátku však – na rozdíl třeba od části českých Němců – nevedl k formálnímu opouštění římskokatolické církve, vůči níž neexistovala reálná sociální alternativa. Teprve v této době totiž došlo ke skutečné emancipaci evangelíků, kteří nicméně zůstali na okraji společnosti, a marginální byly také nově vznikající nonkonformistické církve. Tyto církve nadto většinou samy nevyhovovaly „potřebám“ liberálních modernistů a byť část z nich oslovovala kupříkladu prostřednictvím odkazů k tradici české reformace, nedošlo k vytvoření dlouhodobě silných vazeb případných konvertitů, kteří se k nim přidávali spíše z politických a kulturních důvodů (pokud vůbec). Výsledkem proto bylo odcírkevnění, v řadě případů spojené s apriorně negativními postoji vůči (křesťanským) církvím nebo i náboženství obecně, s nímž ruku v ruce rostl zájem o privatizované formy religiozity.

Viditelným výrazem tohoto procesu bylo výstupové hnutí z římskokatolické církve po první světové válce, v tomto období nesrovnatelné s žádnou jinou (západo-)evropskou zemí. V Čechách (a až na výjimky výlučně mezi českojazyčným obyvatelstvem) většinou církev tehdy formálně opustila více než pětina věřících, z nichž asi polovina vytvořila Církev československou (husitskou) a druhá polovina zůstala zcela bez vyznání. I to byl přitom jen „vrcholek ledovce“, neboť dalším čistě formálním členům církev už nestála ani za to, aby podnikli nezbytné formální kroky k jejímu opuštění. Proces odcírkevnění pak samozřejmě dále prohloubil komunistický režim svojí cílenou protináboženskou politikou, omezováním církví a věřících i konsekventním informačním působením na další generace, zejména v rámci oficiálních vzdělávacích institucí.

2. Společenské otřesy 20. století u nás: volání po náboženské obnově

V průběhu 20. století působením historických zvrátů došlo k řadě společenských otřesů a přímo katastrof, které vyvolaly také relativizaci (dosaďadních) hodnot a volání po nějakém „návratu náboženství“. Už po první světové válce bylo například argumentováno, že „válka posílila egoismus, materialismus a požitkářství“, což měla napravit nějaká „nová česká reformace“; podobné stesky i naděje se pak opakovaly ještě mnohokrát. Ne-

úspěšnost těchto snah o „náboženskou obnovu“ přitom možná pramenila také z toho, že jich bylo příliš mnoho a příliš různorodých, přesto stojí za to rekapitulovat alespoň ty nejvýznamnější.

2.1. První světová válka

Zásadním otřesem byla první světová válka, která po století téměř absolutního míru, ekonomické prosperity a společenského rozvoje (posíleného také koloniální závislostí řady mimoevropských zemí) nabourala představu „automatického“ pokroku a humanizace. Válka vyvolala v celé Evropě náboženskou krizi, umocněnou také dřívější církevní podporou obou válčících stran, ke skutečně masivnímu výstupovému hnutí došlo nicméně z výše uvedených důvodů jenom v nově konstituovaném Československu (přesněji zejména v Čechách, v mnohem menší míře na Moravě a ve Slezsku a vůbec ne na Slovensku a Podkarpatské Rusi).

I toto výstupové hnutí z římskokatolické církve bylo nicméně částečně kompenzováno vznikem „národně katolické“ Církve československé a menším, avšak relativně výrazným růstem nově vytvořené Českobratrské církve evangelické a menších křesťanských církví (zejm. metodistů).

2.2. Velká hospodářská krize

Velká hospodářská krize na přelomu dvacátých a třicátých let 20. století sice neměla přímý náboženský dopad, nicméně koincidovala s jakýmsi „národním smířením“ s katolicismem. Zatímco první léta republiky byla prodchnuta protikatolickou a namnoze protináboženskou agitací, rétoricky spojenou s politicky motivovaným oslavováním české reformace, které většinou nemělo žádné hlubší náboženské kořeny, od konce dvacátých let lze pozorovat upadání těchto stereotypů a opětovně pozitivnější hodnocení římskokatolické církve. Vzrůstající část společnosti se s církví „smířila“ a uznala (některá) pozitiva jejího působení – nehledě na to, že většina z ní formálně vlastně ani nikdy nevystoupila.

2.3. Mnichovská zrada

Další zlom představoval Mnichov, respektive to, co bylo vnímáno jako zrada západních spojenců a rozpad liberálních a proevangelických hodnot, na nichž byl vybudován étos první Československé republiky. Po jejich odstranění nastoupil krátký – možná i svou podstatou krátkodechý – pokus o vybudování druhé, „svatováclavské“ republiky, jejíž legitimitu i funkčnost mělo založit shora zaváděné znovuposílení římskokatolické víry, odkaz k dávným tradicím české religiozity i státnosti a restriktce

jinak orientovaných forem politického, společenského a kulturního života. Plnému rozvinutí této vůči prvorepublikovému étosu protichůdné snahy o vybudování nové národní identity nicméně zabránila okupace českých zemí a následné propuknutí druhé světové války, přičemž okupační režim v rámci omezení občanského života a svobod v protektorátu omezoval i náboženské organizace a jejich provoz.

2.4. Druhá světová válka a komunistický převrat

Důsledky nacistické okupace a druhé světové války, která se v náboženské oblasti projevila také řízeným holocaustem, nelze snadno oddělit od toho, co následovalo v bezprostředně poválečném období: třiletí limitované demokracie s výraznými socializačními tendencemi, po němž přišel komunistický převrat. Třebaže tyto události nepochybně měly různá náboženská vyznění, dělily je tak krátké historické periody, že vzhledem k dostupným informacím můžeme konstatovat pouze souborný výsledek.

I přes nástup od počátku zjevně protinábožensky zaměřeného komunistického režimu byla výsledkem zástava dřívějšího odcírkevnění a naopak nárůst církevní religiozity: podle sčítání lidu v roce 1950 se k jednotlivým křesťanským církvím přihlásilo více osob než podle předcházejícího censu z roku 1930, a to v relativních i absolutních hodnotách (samozřejmě s přihlédnutím k demografickým změnám, zejména odsunu tří milionů českých Němců). Komunisté na to odpověděli (také kvůli diktátu Moskvy) snahou diferencovat mezi jednotlivými církvemi: v prvních dvaceti letech byla jejich proticírkevní politika namířená hlavně proti římskokatolické církvi a některým menším náboženským společenstvím, zatímco vztahy k evangelíkům a Církvi československé (husitské) byly značně shovívavější (ač ani tyto církve neměly na růžích ustláno).

2.5. Pražské jaro 1968: komunismus s lidskou tváří

K dalšímu náboženskému oživení došlo v období tzv. Pražského jara, kdy byly církve zbaveny alespoň nejhorších pout dřívější státní ateizační politiky a mohly se ve větší míře vrátit k veřejnému působení. Zájem o ně nepochybně byl, neboť ještě v roce 1969 se čtyři pětiny společnosti vyslovily pro zavedení pravidelného nedělního vysílání bohoslužeb prostřednictvím rozhlasu. Právě tento zájem je však charakteristický svojí anonymitou, nepochybně motivovanou i vzpomínkou na dřívější represe věřících, ale také dále postupující privatizací náboženských potřeb.

2.6. Gulášový socialismus a sametová revoluce

V souvislosti se ztrátou „víry v komunismus“, o níž se přičinila násilná likvidace Pražského jara, a s degenerací „gulášového socialismu“, k níž začalo docházet v osmdesátých letech, kdy komunistický režim přestal vyhovovat i těm, kteří se s ním smířili z materiálních nebo oportunních důvodů, začala být hledána nějaká „alternativa“, nový světový názor. Na čas se zdálo, že tuto roli znovu vyplní náboženství. Masové protirežimní demonstrace v posledních letech vlády komunistického režimu měly ne nepodstatnou náboženskou dimenzi. Vůbec největším výrazem odporu za celých čtyřicet let komunistické vlády ostatně byla velehradská pouť u příležitosti cyrilometodějského milénia v roce 1985. Také svatořečení Anežky České na podzim 1989 a první návštěva papeže v Československu o necelý půlrok později posilovaly představu „návratu“ postkomunistické společnosti k (římskokatolickému) náboženství; rostl i zájem o jiné církve a duchovní proudy. Ve většině případů byl tento zájem nicméně jen povrchní, v podstatě politicky motivovaný a „módní“, což vedlo k jeho přesunutím ke stále vzdálenějším a méně autoritativním formám religiozity, až v průběhu devadesátých let (téměř) zcela vymizel.

2.7. „Řád a pořádek“ české současnosti

Posledním pokusem o znovuetablování náboženských hodnot ve společnosti je možná také aktuální nárůst nábožensko-nacionální rétoriky různých drobných pravicových politických stran, sociálních a kulturních uskupení i veřejně činných intelektuálů a osobností, k němuž se začíná hlásit i exprezident republiky Václav Klaus. Tyto názorově jinak dosti heterogenní jednotlivce a skupiny spojuje rétorická kritika liberalismu a volání po údajných tradičních hodnotách, stejně jako představa o nutnosti zavedení „pořádku“ ve společnosti a jejím odborném vedení, které by nemuselo ve všech případech respektovat demokratické principy.

3. (Náboženské) hledání a církve

Třebaže se všechna uvedená hnutí náboženství a náboženských hodnot dovolávala, je třeba konstatovat, že byla z velké části motivována spíše politicky a sociálně: ideovými a hodnotovými krizemi, které si sice většina společnosti uvědomovala, avšak nenacházela z nich snadnou cestu – a „náboženství“ bylo „první na ráně“ při hledání alternativního socio-kulturního zakotvení. Také proto tato hnutí nevedla k žádné skutečné náboženské obnově, přičemž typickým příkladem mohou být třeba evan-

gelické nebo metodistické sbory vzniklé z přestupového hnutí po první světové válce nebo náboženské obce Církve československé (husitské) vzniklé v pohraničí po druhé světové válce – naprostá většina z nich nepřekročila generaci svých nadšených zakladatelů a životnost ztratila často už po několika letech. O krátkodechém „zcírkevnění“ po roce 1989 ani nemluvě.

Přesto je třeba rozlišovat mezi hnutími náboženské obnovy, která měla alespoň určitý sociální základ, vycházela „zdola“, a těmi, v nichž šlo primárně o politickou motivaci, rétoricky vyvolávanou „shora“. K prvním lze přes všechny výhrady zařadit meziválečné přestupové hnutí, ale také jeho zástavu ve třicátých letech a po druhé světové válce, stejně jako naivní „mladokřesťanství“ (Šiklová 1986) ve druhé polovině osmdesátých let a bezprostředně po listopadu 1989. Druhý případ reprezentují fašizující druhá republika a aktuální tzv. konzervativní nábožensko-nacionální tendence. V těchto případech je sociální mobilizace a „zájem o náboženství“ vyvoláván uměle, prostřednictvím moci a strachu, hledáním nepřátel, voláním po silném vůdci, který odstraní společenský marasmus a zavede transcendentní řád.

Případy prvního typu byly mnohdy zjevně nehluboké, z církevního hlediska nesmyslné a z hlediska etablovaných věřících patrně naivní, nelze jim však upřít osobní nadšení a zájem konvertitů, byť jen krátkodobý. Z lidského hlediska ostatně nelze ani posoudit, jak by „správné“ náboženství vlastně mělo vypadat. Naproti tomu případy druhého typu jsou odsouzenihodné, protože jednoznačně vedly ke zneužití náboženské rétoriky a potřeb společnosti, namnoze uměle vyvolaných nebo alespoň posunutých, k nenáboženským cílům. Iničiátoři a architekti těchto „náboženských obnov shora“ byli a jsou motivováni politickými, mocenskými nebo ekonomickými cíli mnohem víc než snahou o skutečný, profánními hledisky neregulovaný rozvoj religiozity.

Samozřejmě platí, že kterékoli náboženství a nábožensky zakotvené hodnoty jsou využitelné k legitimizaci prakticky čehokoliv. Jak ukázal kupříkladu americký sociolog Mark Juergensmeyer (2007), mohou sloužit jak k podpoře humanismu a etiky mezilidských vztahů, tak také jako zaštitění válek a teroristických útoků. Toto nebezpečí je přitom obzvlášť patrné ve společnosti, jejíž náboženské znalosti jsou velmi malé – což je český případ. Neznalost náboženství je přitom mnohem problematičtější důsledkem vlády komunistického režimu než samotné (pokračování) odcírkevnění: většina společnosti kvůli ní nerozumí vlastní minulosti ani jiným kulturám, stává se obětí ideologizace náboženství (nebo jeho náhra-

žek), aniž by fungovalo jako sociální pouto a v každodenním životě uplatňovaný soubor etických norem.

Právě v této oblasti pak leží úloha církví, těch etablovaných i nově vznikajících nebo do české společnosti nově přicházejících: zprostředkovávat nejen náboženské poznání svým členům, ale také poznání náboženství „zbytku společnosti“ a současně upozorňovat na možná zneužití pseudo-náboženské rétoriky k politickým, případně dalším nenáboženským účelům. Potíž je v tom, že církve málokdy poslouchá a že samy rády sedají na lep lákání moci ve jménu znovunastolení ztraceného vlivu a prestiže.

Literatura:

- HAMPLOVÁ, Dana – ŘEHÁKOVÁ, Blanka, *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí. Výsledky Mezinárodního programu sociálního výzkumu ISSP 2008 – Náboženství*, Praha: SOU AV ČR, 2009.
- JUERGENSMEYER, Mark, *Teror v mysli Boží. Globální vzestup náboženského násilí*, Brno: CDK, 2007.
- KITTA, Michal (ed.), *Český ateismus: příčiny, klady, zápory*, Benešov: EMAN, 2006.
- NEŠPOR, Zdeněk R. a kol., *Náboženství v 19. století. Nejcírkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*, Praha: Scriptorium, 2010.
- NEŠPOR, Zdeněk R., *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*, Praha: Kalich, 2010.
- ŠIKLOVÁ, Jiřina, „Mládež v ČSSR a náboženství“, *Svědectví* 20, 79/1986, s. 513–520.

Zdeněk R. Nešpor

sociolog a historik, docent na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, e-mail: zdenek.nespor@soc.cas.cz

Neštěstí a vina z pohledu teologie

Ladislav Beneš

Jistě zde nelze představit komplexní teologický pohled na souvislost neštěstí a viny. Zda jde o „věrné souputníky“, to je ovšem otázka. A ještě jinou otázkou je, zda to bylo právě křesťanství nebo zda to patří k charakteristikám křesťanství, že neštěstí a vinu provázalo tak úzce, že *každé* neštěstí chápe jako trest či alespoň výchovný prostředek nebo zkoušku, aby neštěstí dodalo jakýsi „mysl“. To lze nalézt například u Tomáše Akvinského. V lidových představách to zůstalo hluboce zakořeněné. A pak například F. Nietzsche to učinil jedním z důvodů zásadního odmítnutí židovsko-křesťanské víry.¹ A po něm i před ním mnoho dalších lidí.

Na druhé straně lze celou českou i evropskou **reformaci** a její úsilí chápat jako vášnivý zápas právě proti tomu, aby úděl člověka byl chápán na základě kauzálního vztahu skutků a viny, respektive odměny. Člověk, jeho důstojnost, hodnota ani budoucnost (lidský úděl) není chápán na základě jeho činnosti (nebo naopak nečinnosti), na základě jeho viny (nebo nevinu), podle morálních (nebo nemorálních) postojů, podle dějinných okolností. Člověk je chápán – ospravedlněn – na základě zásluhy Ježíše Krista.

Proto ani události, které označujeme za šťastné či nešťastné, nerozhodují o člověku, jeho důstojnosti či hodnotě s poslední platností. Proto ani nedokážeme rozhodnout s poslední platností, jaký je *smysl* zlých (stejně tak ani dobrých) událostí. Jde o trest? Jde o výchovné působení, které má člověka proměnit a někam posunout? Jde o třibení či zkoušku? Na to nelze dát předem odpověď, a už vůbec ne platnou pro každého.

Hledáme-li odpověď v Bibli, najdeme nejspíš všechny tyto motivy. Je třeba vždy pamatovat, že Bible není systematickým pojednáním o tématech, která nám přijdou na mysl. Takže ani otázka zla a jeho souvislosti s vinou není vměstnána do jedné či dvou definicí. Bible, ani žádná její část, není „traktát o původu zla“. Ale najdeme zde celou řadu příběhů, kde vystupují lidé, kteří konají zlo a jsou trestáni. I příběhy, ve kterých se lidé vyptávají na spojitost neštěstí a viny. Zní tu ovšem i otázka: Proč? (Žalm 22) Ale nejen příběhy, je zde celá sbírka poetické literatury, která se pokouší vypsát, vyslovit lidskou trýzeň tváří v tvář neštěstí i radost nad tím, že toto tázání

¹ NIETZSCHE, Friedrich, *Morgen röte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, kniha 1, aforismus č. 78; podrobněji *Antikrist* I, 26.

nezůstalo bez odpovědi. A tím jsou tyto texty, především žalmy, pozváním i pro ostatní, kdo mají podobné otázky a zkušenosti.

Že není snadné najít jednoduchou odpověď po vztahu zlé události a viny, naznačuje křesťanská tradice. Vyznání víry hovoří o víře v Boha Stvořitele, o jeho díle, sestoupení do pekel, ale nehovoří obdobně o „víře ve zlo“, „v peklo“ či o víře v lidskou vinu. Vyznávají spíše, že Bůh může od nás zlo odvrátit nebo nás před jeho zhoubným účinkem uchránit („...ale zbav nás od zlého“). A jestli se mluví o vinách, pak jako o vinách, které jsou odpustitelné (které lze odpustit) („Věřím... hříchů odpuštění“; „a odpust nám naše viny...“).

Několik příkladů z Bible: **Mudroslovná literatura** (především Přísloví) hledá zvládání onoho vpádu zla do lidského života pozorováním jakýchsi zákonitostí. Zde se odráží jakýsi kauzální vztah mezi činem a jeho následkem, vinou a zlem. To jistě není originální přínos biblické tradice: „Pýcha předchází pád“ (Př 16,18); „Kdo kope jámu, padne do ní.“ (Př 26,27). Dobrý řád dobrého stvoření je narušen ne-řádným jednáním. Kdo tento řád porušuje, může být napraven mimo jiné trestem. Falešné ohledy, či dokonce lhostejnost vůči zlému konání druhých, výslovně a především pak u vlastních dětí, povede k ještě horším koncům (Př 23,13–14): „Nepřipravuj chlapce o trest! Nezemře, když mu nabiješ holí. Nabiješ mu holí a jeho život vysvobodíš od podsvětí.“

Vztah viny a neštěstí je předmětem mnohých vyprávění o údělu Izraele, který přišel o svou zemi, svobodu, ocitá se v otroctví, chrám je proměněn v rozvaliny. *Proroci* těžce musí zápatit o pochopení toho, že lid si své neštěstí přivolal porušením smlouvy, podobně jako zrazuje záletník svou manželku (Ozeáš aj.). A tato neposlušnost a nevěra má dosah nejen pro jednotlivce a pro věřící Izrael, ale pro všechny národy, a ovšem pro přírodní poměry. Neposlušnost má katastrofální důsledky ekologické (sucho, hlad, poušť – Jl 2). Zároveň se ale proroci dopracovávají k tomu, že *Hospodin* změní úděl Judy a Izraele (Jer 33,7). Typická je otázka, která ukazuje na chápání Hospodina jako živého, s člověkem soucitného Boha: „Kdo ví, možná že se Bůh v lítosti obrátí a odvrátí od svého planoucího hněvu a nezahyneme.“ (Jon 3,9) Hospodin si to rozmyslí a Ninive nezničí. Což ovšem právě Prorok Jonáš těžce ponese, podobně Jl 2,14: „Kdo ví, nepojme-li ho opět lítost a nezanechá-li za sebou požehnaní.“ V důsledku toho se obnoví nejen lid izraelský, ale i poušť rozkvetne, stromy se zazeleňají a bude opět sklizeň. Adekvátní reakcí na neštěstí není proto ani bezbřehé zoufalství či hněv na poměry, které „prostě ve světě vládnou“, ale půst a vyznání vin.

Odtud můžeme usoudit na celou řadu poznatků. Důsledky provinění (neposlušnosti) lidu Hospodinova jsou katastrofální nejen pro něj, ale i pro „zbytek světa“, ano, kosmu. Proroci neobviňují okolní pohanské národy pro jejich militarismus, amorálnost, nezákonnost, ale vidí je být podobně jako přírodu ve službě Hospodinových záměrů. Neštěstí není důsledkem zlého osudu, náhody, ale v důsledku porušení smlouvy. Ale také proroci, podobně jako řada žalmů, dosvědčují, že nad tímto vším zlem, které potkává jednotlivce, Izrael či národy, ale také přírodu, nad vším zlem osobním či nadosobním, se klene milosrdenství Hospodinovo. I kdyby nastalo zemětřesení, smlouva pokoje se nepohne (Iz 54,10). Ač není popřen vztah činu a následku, není to poslední slovo o nás lidech a tomto světě – Ž 103,10: „Nenakládá s námi podle našich hříchů, neodplácí nám dle našich nepravostí.“ Izrael to poznal ve svých dějinách, opět se směl navrátit do své země. A to je zdrojem naděje pro nás při všech katastrofách, které zažíváme jako jednotlivci či národy.

Pochopitelně se zde nabízí **vyprávění knihy Jób**. On, muž spravedlivý a věrný, je vpádem neštěstí připraven o majetek, zdraví, rodinu. Přicházejí za ním tři přátelé. Nejprve u něho sedm dní a nocí sedí a mlčí, „neboť viděli, že jeho bolest je nesmírná“ (Jb 2,13). Všichni tři jsou spolu s Jóbem zajedno, že utrpení přišlo právě od Hospodina. Ale proč?

Jestliže Bůh jedná zle, pak je nejlepší se ho zřeknout, nechat ho být a žít svůj život bez Boha. To nabízí Jóbova manželka (Jb 2,9). K tomu dospěli pod tlakem svého trápení mnozí lidé. Jób však má za to, že Bůh, má-li být Bohem živým a svobodným, má právo dávat, a tedy i brát. Ale tím jen rozpoutá celý kolotoč otázek a pekelný oheň svého trápení. A všechny ty rozhovory s přáteli jsou rozhovory a výpovědi člověka postiženého obrovským neštěstím, který se pokouší pochopit smysl toho všeho. A ti tři mu pomáhají. Nemůžeme sledovat celou argumentaci, ale přátelé postupně pokoušejí vysvětlit právě na základě událostí, které mají před očima, a svých zkušeností, jaký je Bůh a kdo je člověk.

Nikdo není bez hříchu a viny, je jejich východiskem. Když to Jób přízná a vyzná, Bůh se slituje. Bůh je nekonečný a nejvyšší, člověk jen nepatrný červ. Bůh je věčný, člověk jen prach. Co může pochopit? Bůh je přece nepochopitelný a skrytý. Ostatně, určitě byl Jób pyšný, měl by to pokorně přiznat. Přátelé zde malují obraz Boha, který zapadá do obrazu skutku a následku; Bůh, který je zárukou lidské představy o řádech stvoření, jejichž porušení může jít jen na konto člověka, respektive člověka má toto neštěstí přivést k nápravě a to Boha opět upokojí.

To pohoršlivé pro Jóbovy přátele a mnohé čtenáře do dnešních dnů je, že Jób právě na toto nechce přistoupit. Jeho obraz Boha je jiný. Nechce se

smířit s tím, že jeho Bůh by se řídil principem zločinu a trestu, viny a odčinnění, principem dobrých (nebo zlých) skutků, postojů či smýšlení. Jób je přesvědčen, že nikoliv on se musí zodpovídat za své činy (nebo smýšlení), ale Bůh! A Bůh mu nakonec dá za pravdu. Jóbovo žalování – ne na svět a osud, ale přímo k Hospodinu, najde otevřené ucho. Vyznání, že Bůh stojí mimo pravidla odměny a odplaty, že je nad zlým, které se děje v tomto světě, se osvědčilo. Oč zřejmější je toto v **Novém zákoně**.

Tam zazní otázka, zda spolu souvisí neštěstí a vina přímo, a to z úst Ježíšových učedníků (J 9,1–3):² „Mistře, kdo se prohřešil, že se ten člověk narodil slepý? On sám, nebo jeho rodiče?“ Učedníci zřejmě sdílejí obvyklé přesvědčení, že nemoc je dílem hříchu – buď osobního, nebo dědičného. Možná nás zamrzí, že Ježíš toto neřeší. Hřích tu je, v tomto světě působí zlo – ale nic z toho nerozhoduje o člověku s poslední platností. Evangelium vypravuje o tom, že Ježíš přišel, aby tyto vazby přerušil, aby neměly moc nad člověkem. Ježíš se nepokouší vyložit „smysl“ slepoty, nenabádá postiženého, aby své trápení trpělivě snášel a meditoval nad jeho příčinami a proměnil je v naději. Možná by je proměnil spíše v beznaděj. Postiženého uzdravuje, aby učedníci a po nich všichni další posluchači evangelia věděli, kdo je Ježíš a že u něho je pomoc. Ať už je to s hříchem a vinou jak chce.

Podobně i ve známém příběhu Lk 13,1–5:³ Pilátovi vojáci zmasakrovali v chrámu Galilejce. Na náhodné kolemjdoucí se v Siloe zřítila věž. Lidé kolem jsou tím hluboce zasaženi a otřeseni. A asi nechybí otázek: Jak se to mohlo stát? Kdo je vinen? Proč právě tito lidé? A Ježíš nenechává své posluchače na pochybách: Ti, které potkalo a zasáhlo neštěstí nebyli o nic větší hříšníci než ti, kteří to přežili. Nelze učinit ten závěr, že oni si to zasloužili, my jsme bez viny. A v tomto případě Ježíš ovšem připojuje poučení, které si z toho máme vzít: Jestliže tamti zahynuli, ačkoli na tom byli s vinami stejně jako ti, kdo přežili a koho se to netýká, pak to berte jako projev veliké

² J 9,1–7 Cestou uviděl člověka, který byl od narození slepý. Jeho učedníci se ho zeptali: „Mistře, kdo se prohřešil, že se ten člověk narodil slepý? On sám, nebo jeho rodiče?“ Ježíš odpověděl: „Nezhřešil ani on ani jeho rodiče; je slepý, aby se na něm zjevily skutky Boží. Musíme konat skutky toho, který mě poslal, dokud je den. Přichází noc, kdy nikdo nebude moci pracovat. Pokud jsem na světě, jsem světlo světa.“ Když to řekl, plivl na zem, udělal ze sliny bláto, potřel slepému tím blátem oči a řekl mu: „Jdi, umyj se v rybníce Siloe.“ (To jméno znamená Poslaný.) On tedy šel, a když se vrátil, viděl.

³ Právě tehdy k němu přišli někteří se zprávou o Galilejcích, jejichž krev smísl Pilát s krví jejich obětí. On jim na to řekl: „Myslíte, že tito Galilejci byli větší hříšníci než ti ostatní, že to museli vytrpět? Ne, pravím vám, ale nebudete-li činit pokání, všichni podobně zahynete. Nebo myslíte, že oněch osmnáct, na které padla věž v Siloe a zabila je, byli větší viníci než ostatní obyvatelé Jeruzaléma? Ne, pravím vám, ale nebudete-li činit pokání, všichni právě tak zahynete.“

Boží přízně a shovívavosti. Ještě máte čas se obrátit a obstát před Božím soudem.

Proto tu je Písmo, aby vyprávělo, že Bůh nezůstal skrytý, tajemný, záhadný a neznámý princip, který jedná nevyzpytatelně, nebo hlavně jako ten, kdo trestá. Ale vypravuje, že Bůh se stal známým, stal se člověkem, který se dá pohnout k činu, je možno ho (za)volat na pomoc a u něho se lze dovolat spravedlnosti. Nijak se tu nepopírá, že ve světě zlo je, že má démonickou podobu takovou, že člověka ovládne a spoutá a přivede do propasti a že jej činí nešťastným (např. posedlý v Gerase, Mk 5,2nn). Ale evangelium vypravuje o Bohu a Ježíši Kristu, který uzdravuje, vyhání demony, tiší bouři i sytí hladové – a odpouští těm, kdo se provinili a otevírá před nimi nový začátek, nový život. Jeho smrt na kříži a vzkříšení pak dokonává ono oddělení viny a neštěstí od člověka, aby na něj již neměly zhoubný vliv. Stává se tak věrnějším souputníkem než lidská neštěstí a viny.

Ladislav Beneš

teolog, odborný asistent na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, e-mail: benes@etf.cuni.cz

Jak je možné odpustit? (dílnička)

Daniela Gabrielová

Na univerzitách ve Spojených státech se zabývají studiem a projekty věnovanými tématu odpuštění již druhé desetiletí. Výzkumy ukazují, že ačkoli odpuštění patří mezi hodnoty, které doporučují tradiční náboženství, je ve zkoumaných kulturách obvyklé, že lidé po setkání s neštěstím spíše setrvávají v pocitech zlosti a zášti.

Výzkumy také ukazují, že lidé mají velmi různorodé a nejednoznačné představy o tom, co odpuštění je a co není.

A studium oblasti odpuštění také ukázalo, že pokud se lidé pro odpuštění rozhodnou, je pro řadu z nich nejasné, jak mají postupovat. Neumějí odpouštět.

Odpuštění považuji za obtížně uchopitelnou věc. Přečetla jsem o něm mnoho slov, dokonce návodů, a pak jsem si uvědomila, že se o něm člověk dozví něco až tehdy, když ho sám zažije. Z toho důvodu jsem si pro tento příspěvek zvolila místo přednášky formu dílničky, v níž vás všechny zvuku k zamyšlení nad tím, jak je možné odpustit.

Abychom dokázali rychleji vstoupit do uvažování o odpuštění, připravila jsem si pro vás následující zprávu:

Vražda dětí ve školní jednotřídce ve West Nickel Mines, Pensylvánie, USA

2. 10. 2006 zabil střelec Charles Roberts deset dívek ve věku 6–13 let ve třídě školy patřící náboženské komunitě Amišů v Nickel Mines. Následkem jeho střelby zemřelo pět z nich, ostatní byly zraněny. Útočník sám spáchal sebevraždu. Tato událost sama o sobě dosti hrůzná na to, aby poutala pozornost, se stala středem zájmu médií ještě z jiného důvodu: tím byla neočekávaná reakce komunity Amišů na krutost spáchanou na jejich dětech člověkem, který do jejich společenství nepatřil. Amišové od samého počátku nabídli odpuštění a smíření, a to jak na rovině duchovní, tak praktické.

Amišové jsou křesťanská denominace představující jednu z větví novokřtěnců. Jsou následovníky Jakoba Ammana; v 18. století se vystěhovali ze Švýcarska hlavně do USA a Kanady. Jsou známi především přísnými zákazy používání techniky a životním způsobem odmítajícím pokrok a modernizaci. Jsou odpůrci militarismu a násilí. Žijí soběstačným způ-

sobem života v komunitách, které se oddělují od okolního světa a odmítají pomoc státu. Hovoří jazykem odvozeným od švýcarské němčiny.

Co se vlastně ve West Nickel Mines stalo?

Roberts zaparkoval své nákladní auto před školou před půl jedenáctou dopoledne a šel se dovnitř zeptat, jestli děti nenašly na cestě vidlicový spojník. Pak se vrátil do auta a přišel do třídy s pistolí. Chlapcům nařídil, aby mu pomohli z nákladáku přinést věci. Kromě různého haraburdí a náčiní byly mezi věcmi i dřevěné desky, kterými útočník později zabarikádoval vchod. Této chvíli využila učitelka a její matka, která tam v té době také byla, a utíkaly na nejbližší farmu pro pomoc. Roberts nařídil dívkám, aby se seřadily před tabulí, a dovolil těhotné ženě, třem rodičům s malými dětmi a všem chlapcům, aby opustili budovu. Odešla s nimi i devítiletá dívka, která nerozuměla anglicky. Kolem tři čtvrtě na jedenáct dorazila policie, která se bez úspěchu pokoušela domluvit s útočníkem, aby akci ukončil. Kolem 11. hodiny byl slyšet z budovy křik rukojmích. Sedm minut po jedenácté Roberts zahájil střelbu. Přes dvě minuty trvalo, než se zásahová jednotka dostala zadem do budovy. Ve chvíli, kdy se v okně objevil první člen jednotky, se Roberts zastřelil.

Střelba zasáhla všechny dívky, čtyři z nich byly na místě mrtvé. Ostatní byly převezeny do nemocnice. Pátá dívka zemřela v nemocnici. Pět přeživších vyvázlo s nejrůznějšími následky, z nichž nejhůře je na tom dívka upoutaná na invalidní vozík, která nekomunikuje jinak než úsměvem.

Kdo byl Charles Roberts?

32letý Američan žijící v nedaleké obci. Byl řidičem mlékárenského vozu, kterým rozvážel mléko v oblasti, mimo jiné i do komunity Amišů. Devět let před touto událostí mu krátce po porodu zemřela dcera. Zanechal po sobě manželku a tři děti, každému z nich napsal dopis na rozloučenou.

Jaká byla reakce komunity Amišů?

Již několik hodin po útoku kontaktoval někdo z komunity rodinu Charlese Robertse. Členové komunity navštívili vdovu, její rodiče i rodiče vraha, vyjádřili jim soustrast a projevíli jim své odpuštění. V komunitě založili fond na podporu útočnickovy rodiny. Asi třicet Amišů se zúčastnilo Robertsova pohřbu. Vdova, Marie Robertsová, byla také jedna z mála pozvaných na pohřeb jedné z obětí. Marie Robertsová napsala otevřený dopis svým amišským sousedům, ve kterém jim děkovala za odpuštění, milosrdenství a slitování. Napsala: „Láska, kterou jste projevíli naší rodině, je pro nás lékem, který tak zoufale potřebujeme. Svými dary jste se dotkli

našeho srdce způsobem, který nedokážu vyjádřit. Váš soucit přesahuje naši rodinu i komunitu a mění celý náš svět a za to Vám upřímně děkuji.“

Co považujete za podmínku toho, aby mohl člověk v takovéto situaci odpustit?

Daniela Gabrielová

psycholožka, soukromá terapeutická praxe v Praze, Pro Dialog – sdružení pro podporu dialogu v rodinách; e-mail: daniela.gabrielova@centrum.cz

Vina za přežití?

Helena Klímová

Název příspěvku by mohl být považován za absurdní. Proč by se měl člověk, který přežil nepřízeň osudu, z něčeho obviňovat. „Jestliže jsem nenasadil svůj život, abych zabránil zavraždění druhých, ale jen přihlížel, cítím se vinen... To, že ještě žiji, když se stalo něco takového, spočívá na mně jako nesmazatelná vina.“ Výrok je možné vnímat jako osobní vyznání filozofa Karla Jasperse, který se za války opakovaně odmítal rozvést se Židovkou. Vinu dělí v knížce *Otázka viny (příspěvek k německé otázce)*, která vyšla v Německu roku 1946, na kriminální, politickou, morální a metafyzickou.

Můžeme předpokládat, že možnost takové viny platí též pro lidi, kteří přežili koncentrační tábor? Na místě je otazník, nikoli konstatující tečka, neboť odpovědí není akademické řešení, ale hluboké, byť nevědomé, prožívání trestu a pokání – a to na straně přeživších i jejich dětí! To znamená na straně nevinných!

Mezi projevy můžeme zařadit sebetrestání, nedopřávání si, potlačování a snižování vlastní identity (osobní i skupinové) – tzn. narcistická zranění. U první generace přeživších byly nápadné opakované pokusy o sebevraždu, žádosti, aby rodina k sebevraždě pomohla (tedy ambivalence vůči sebevraždě). U druhé generace přeživších nacházíme nedostatečnou separaci nebo její chybění, „parenting the parent“ (být rodičem svému rodiči, „rodičovské dítě“), sebepoškozování (jako dodatečný podíl na utrpení prarodičů), odčiňování. Toto chování zdaleka není vždy vědomé. Mezi **psychologické mechanismy**, které mohou tyto projevy chování objasnit, řadíme obranný mechanismus identifikace s agresorem, falešné self, traumatofilii (náchyllost k sebezraňování, úrazům atp.).

„**Existenciální**“ vina souvisí s potřebou smyslu a nacházíme ji jako součást mýtu o stvoření člověka: poznání vlastní smrtelnosti, konečnosti je při absenci smyslu tak strašné, že člověk raději přijme představu hříchu a trestu jako vysvětlení, které smysl dává. Téma takto opracované kulturou má svůj protějšek v neurotických zpracováních jedinců: únosnější je přijmout podíl na utrpení (rodičů) nějakým sebetrestáním (tedy chováním kajícího, provinilého) než snášet představu nesmyslnosti a hrůzy zavraždění.

Na jedné straně vnímáme, že existenciální vina je zdrojem solidarity, na druhé, že je zdrojem utrpení a nemoci (například posttraumatické stresové poruchy PTSP, angl. zkratka PTSD).

Jak se dá norma a patologie rozlišit? Podle 10. revize Mezinárodní klasifikace nemocí vznik posttraumatické stresové poruchy není dán nějakou předchozí patologií či nedostatečností poškozeného, porucha vzniká jako následek traumatu a její propuknutí svědčí o původní normě, respektive duševním zdraví, o původní přiměřené vnímavosti a citlivosti subjektu. Vedle posttraumatické stresové poruchy existuje též **posttraumatický růst** (angl. zkratka PTG, posttraumatic growth), a to někdy i u jednoho člověka v různých situacích. Posttraumatickou poruchu od posttraumatického růstu můžeme rozlišit podle několika znaků:

Neurotické řešení je výsledkem nevědomého kompromisu mezi sebe-destruktivním puzením falešného self a záměrným, vědomým úsilím po pozitivním řešení. Má rysy nutkavosti, hrozí sebe-destrukce a vznik velkých společenských mesianistických snah a řešení.

Řešení zdravé, posttraumatický růst, se odehrává na úrovni vědomé. Obsahuje základní sebezpřijetí (tj. není motivováno falešným self) a předpokládá přijetí sebe uprostřed druhých, to znamená rovnováhu lásky k sobě a k druhému.

Helena Klímová

psychoanalytická psychoterapeutka, skupinová analytička, publicistka, Rafael Institut a soukromá praxe, e-mail: hklimova@volny.cz

Vina a neštěstí v některých (českých) pohádkách

Marta Kocvrlichová

V první části příspěvku se budu věnovat stručnému nastínění psychologického pojetí viny. Druhá část je výsledkem zkoumání o motivu viny a neštěstí v pohádkách. Ve třetí části se pokusím hlouběji analyzovat jednu až dvě pohádky.

1. Psychologické pojetí viny

V psychologii se zabývají vinou např. hlubinné či humanistické směry. Autoři, kteří se jí věnují, jsou např. Freud, Jung, Gorf, Fromm, Frankl atd.

Ve Freudově pojetí je pocit viny buď vědomý, nebo nevědomý. *Nevědomý pocit viny* Freud spojuje jednak s oedipským komplexem, situací, kdy dítě touží po rodiči opačného pohlaví a touží se zbavit rodiče téhož pohlaví, který je celý nevědomý. Dále s agresí obrácenou dovnitř. Dává ji do souvislosti s nevědomou potřebou trestu. Pocit viny také spojuje s nemocí. Cítí-li se člověk nevědomě provinilý, pak jeho Nadjá (psychická struktura obsahující morální pravidla, svědomí a ideální já) mu jakoby říká, že nic než nemoc si nezaslouží. Pacient se pak opět nevědomovaně odmítá uzdravit. *Vědomé pocity viny* Freud vysvětluje v souvislosti s napětím mezi Jáským ideálem, který je součástí Nadjá, a já. Já se cítí vinno, že nedosahuje kvalit představovaných Ideálním já. Člověk pak vnímá vinu s nadměrnou intenzitou. V důsledku toho „v Já vzniká velká potřeba trestu, která zůstává zčásti uchystána pro zásahy osudu, zčásti nachází ukojení v týrání ze strany Nadjá (vědomí viny).“ (Freud 1990) Vědomé pocity viny člověk (muž) může dle Freuda zažívat také v situaci úspěchu, kdy jakoby přerůstá svého otce, což je z dob dětství zakázáno.

C. G. Jung se zabýval **vztahem utrpení a pocitů viny**. Považuje toto spojení za druhotný pokus o morální vysvětlení míry utrpení, kterým člověk prochází (fylogeneticky se objevuje v situaci většího rozvoje duševních funkcí). Primární utrpení popisuje jako součást iniciačního procesu, se kterým je spojena destrukce a následné nalezení nového tvaru. Vina a utrpení tedy může být usouvztažněna dvojím způsobem. Buď budeme utrpení interpretovat jako důsledek viny, nebo budeme utrpení rozumět

jako nutné součásti či prostředku iniciace a proviněním pak bude odmítnout utrpení. Druhý způsob vnímání je dle Junga původnější.

Neuman používal pojem prvotní vina pro popis pocitů viny, které vznikají ve fylogenetickém i ontogenetickém vývoji v okamžiku zrození autonomního já. Je to vina úzce spojená s vývojem vědomí. Vědomí, které se diferencuje, přestává být v absolutní jednotě, zažívá utrpení protikladnosti. Magicky, podobně jak to vidíme u Junga a Grofa, hledá vysvětlení a nalézá je ve vině, v pádu, neboť si utrpení interpretuje jako trest za vinu. Tento pocit viny je na základě archetypové dimenze transpersonální a nevyhnutelný. Aktivuje se v přechodových situacích (puberta, krize různého charakteru) a může vést k depresi až sebevražedným tendencím.

Stanislav Grof rozlišuje zdroje pocitů viny na biografické a transpersonální. Biografické zdroje vyplývají především z porodního zážitku, a to trojím způsobem. Agresivní a jiné silné pudové síly jsou považovány za ukazatele inherentního zla, které je trestáno ztrátou lůna a utrpením v porodním kanálu. Pocit viny jako důsledek zodpovědnosti za utrpení matky při porodu. Pocit viny vyplývá z vědomí, jak velké množství utrpení je zaznamenáno lidským organismem. Míra utrpení jako by ukazovala na velké provinění.

Humanistické pojetí viny představuje např. **E. Fromm**. Zabývá se svědomím, které rozlišuje na autoritářské, kdy jsou normy stanoveny zvenčí vnější autoritou, a humanistické pojímané jako „náš vlastní hlas“ (Fromm 1997, s. 125), jako „vyjádření zájmu o sebe a svou integritu“ (tamtéž, s. 127). Svědomí humanistické se stará o správné fungování a rozvoj osobnosti. Člověk pak bude trpět pocity viny, bude-li zanedbávat sebe, svůj rozvoj, svůj produktivní a tvořivý způsob života. Dle Fromma jsou často nevědomé. Můžou na sebe upozornit formou fyzické či psychické nemoci, úzkostnými stavy, zvláště úzkostí ze smrti a stárnutí.

Jakkoli se teoretikové zabývali především pocity viny, z výzkumu, který jsem provedla v roce 2004, vyplývá, že pro některé psychoterapeuty je důležité **rozlišení na vinu reálnou a pocit viny nepodložený uvědomovaným reálným skutkem**. V psychoterapii pak s oběma případy zacházejí jinými prostředky.

2. Vina a neštěstí v pohádkách

2.1. Vina v pohádkách

Motiv viny

Při bádání v pohádkách nalezneme několik úrovní vyprávění a několik úrovní, na kterých lze vnímat vinu.

Mravoučná rovina

Potkáváme zde motivy lidských slabostí, provinění či hříchů, které často odpovídají kategoriím „hlavních hříchů“. Z mravoučného pohledu lze vnímat také pokračování příběhu po provinění jako trest (Pohádka Potrestaná pýcha nese tento motiv přímo v názvu.). Nacházíme mezi nimi:

Pýchu: Potrestaná pýcha, Čarovné ovoce – pýcha, obvykle princezny, která si příliš vybírá mezi ženichy a nikdo jí není dost dobrý, bývá odhalena, potrestána a napravena jedním z nich, často skrze nepříjemnost, pokoření buď proměnou třeba ve zvíře, znetvořením, nebo přinucením princezny přijmout na čas podřadné postavení chudé ženy či služky.

Nestřídmost všeho druhu: O kohoutkovi a slepičce (ve verzi Němcové končí smrtí kohoutka), Královna hadů (neochota provdat dceru za chudáka), Otesánek, ale také třeba O mladosti – knize, kde se setkáváme s neochotou respektovat přirozený řád stárnutí a neomalenou žádostivostí po mladosti a životě napořád. O Labuti – macecha nepřeje následníkovi království, sama je chce uzmout – spolčí se s čarodějnici. O Sněhurce – nepřiměřené lačnění po vlastní kráse a jedinečnosti.

Lakomství: Příběhy většinou bohatých sedláků či jiných pánů, kteří v průběhu příběhu přijdou o majetek, který mnohdy přechází do rukou chudého, na němž se ještě v některých případech provinili krivdou. Vtipný příběh o lakotě je Kmotr Matěj – ten se dozví od syna souseda, kterého jde navštívit, kam všude před ním schoval dobroty; Matěj pak po cestě zabije hada, jehož kvality přirovnává k oněm laskominám (Hlavu měl jak ta kýta, která je schovaná pod lavicí.) – to přiměje souseda zastydět se za lakotu a o dobré jídlo se rozdělit.

Závist: Závist se objevuje v mnoha pohádkách – často v podobě zlých závistivých bratrů, kteří nejmladšího (často hlupáčka, který uspěl) připraví o předměty, o které se hraje, a mnohdy i o život (O třech bratřích); nebo v podobě ošklivé zlé sestry (Popelka), zlé švagrové, která nepřeje štěstí a bojí se o své postavení (Sedmero krkavců).

Hněv: Motiv hněvu se objevuje v podobě hněvivé ukvapené reakce, často v podobě prokletí (Sedmero krkavců) nebo v případě, že člověk pojal za manžela, častěji ale manželku, osobu z jiných světů (například vílu). Je-

-li pak konfrontován s jednáním, které se přičí jeho prostému lidskému rozumu, vybuchne hněvem, vyčte dotyčné/mu jeho původ. Tím jej ztrácí. Zpravidla pak vzápětí zjistí, že ono podivné jednání bylo v jeho prospěch (O studánce Litoši).

Lenost: Pozoruhodné je, jak pohádky zacházejí s leností. Hrdinou se často stává lenoch, který se nepodílí na běžném fungování a práci, jako je tomu u ostatních postav v příběhu. Je to nakonec on, kdo dochází cíle.

Smilstvo: Pozoruhodné je, že v dochovaných českých pohádkách, nebo alespoň v těch knižně vydávaných, se s příběhy, které by se otevřeně věnovaly sexualitě, nesetkáváme. U jiných národů jsou běžné. Poměrně velká část Pohádek tisíce a jedné noci má erotický nádech, či přímo téma, v Grónských mýtech se dočteme o ženě, která utekla se svojí tchyní a sexuálně s ní žila, za což je manžel obě zabil atd. Domnívám se, že důvod, proč se s těmito tématy v českých příbězích nesetkáváme, je třeba hledat u sběratelů a vydavatelů, než že by v lidovém vyprávění původně neexistovala. Např. z ruskojazyčného prostředí jsou známy Afanasjevovy Zakázané pohádky, které jsou v sexuální řeči velmi přímočaré.

Typy provinění, přestoupení a jejich přínos příběhu

Přestoupení a viny můžeme typologizovat jako:

1. Neuposlechnutí rad: Rady dávají mimořádná zvířata, bytosti jiného druhu (víly, divoženky...).

- Omezují, zmenšují nebo úplně znemožňují zisk ze situace při setkání s danou bytostí/zvířetem. Někdy se to jeví tak, že zmenšení zisku ze situace odpovídá dispozici hrdiny/ky přijmout pouze omezený zisk – viz dále Lesní ženka.

2. Neposkytnutí pomoci: především zvířatům, lidem (včetně mrtvých)

- Neobdržení pomoci nezbytné ke splnění úkolu, obvykle vyloučení „nepravého hrdiny“ – např. zlých bratrů z pomoci daných bytostí, a tudíž z možnosti splnit úkol být tím „pravým“ hrdinou, naplnit pohádkový příběh.

3. Nerespektování příkazů a zapovězení: pověstné třinácté komnaty, nezachování tajemství o nabytých manželkách, o místě a způsobu pobytu, který byl něčím zvláštní, spálení zvířecích kůží původně zvířecích partnerů apod. Zvláštní druh – hrdina (muž) přestoupí nařízení své ženy z jiné sféry (divoženky, dříve zvířete) nepřipomínat, kým byla.

- Většinou otevírá další etapu příběhu, další kolo hledání a vysvobození nevěst/princezen, princů/ženichů. Zpravidla vede k definitivnímu vysvobození, které by se bez této události neodehrálo. Problém spočívá v tom, že

se nemusí podařit, někdy tak příběh končí tragicky. Rozzlobení se na divoženku, která zachraňuje úrodu, má za následek, že mizí. Zachráněná úroda připomíná její dobrý čin. Muž ji hledá u studánky, už se ale nikdy nevrátí. Také neuposlechnutí divé ženy, aby nevyrazovala tajemství „z druhého břehu“ (Linduše, Linduše, neříkej, nač je voda z Litoše) bylo prvotním přestoupením.

- Zvláštní poddruh neuposlechnutí příkazů – poruší je ten, kdo o nich nevěděl (v Lesní žence matka), důsledek je ale stejně ochuzující.

4. Záměrné zamlčení úspěchů jiného, zabití či osočení úspěšného hrdiny proradnými bratry/sloužícími:

- (Moudrý zlatník) vede k úplnému vysvobození, pro které bylo nutné trojí opakování. Vede k tomu, že naslouchá sám král (dominantní postoj vědomí, který má být překročen a vyměněn).

- V jiném případě, podobně jako ad 3., posouvá příběh do dalšího kola. Nepravý princ je prohlášen za toho, kdo splnil úkol, aby se následně odhalil jeho podvod (po vzkříšení, vysvobození nebo prostě zjištění toho pravého), často se tak děje v situaci, kdy do hry vstupuje princezna, žena potkaná na cestách.

Zkusíme-li vnímat pohádku jako „holý skelet psýché“, jak navrhuje von Franz (1998), a pohádkový příběh jako obraz cesty lidské duše k zralosti a plnějšímu vědomí, pak vinu či přestoupení a utrpení, které po ní často následuje, můžeme chápat spíše jako nezbytnou součást lidského zrání. Bez nich by se věci nedaly do pohybu a nebylo by šťastných (nebo také nešťastných) konců, trval by počáteční, často neuspokojivý, stav nebo by se příběh zadrhl v jakémsi bezčasí, v „mezisvětě“, který není plně lidský ani zralý. Zdá se, že vina/přestoupení v pohádkovém příběhu předchází hlubšímu rozvoji vědomí.

2.2. Neštěstí v pohádkách

- Bývá expozicí hrdinského příběhu – buď na začátku pohádky, nebo nové etapy příběhu.

- Von Franz o neštěstí říká, že je často důsledkem situace, kdy je já příliš autonomní, není v souladu s celou bytostí. Příliš se drží vlastního rozumu a nenaslouchá „centrální regulaci psýché“, bytostnému já. Neštěstí je podle ní způsobeno rozpolcenou situací, kdy já je odkloněno od instinktivních vzorců.

- Pohádka samotná příčinu neštěstí často nespécifikuje a explicitně nepopisuje.

• Neštěstí jako důsledek přestoupení. Uvádí tu etapu příběhu, která obvykle vede k definitivnímu vysvobození. Důsledkem takového neštěstí a cesty z něj je pak nárůst vědomí. Patrné u Radovida z pohádky O černé princezně.

2.3. Pokus o interpretaci pohádkového příběhu

Jung na řadě míst upozorňuje na to, že pohádka je produktem kolektivního nevědomí (srov. např. Jung 1998a, s. 378; Jung 1998b, s. 47). Bude nás zajímat, v přítomnosti jakých archetypových obrazů se vina či přestoupení vyskytuje a co nám může říct o principech duševního dění.

Při studiu pohádek se ukazuje, že přestoupení či vina se objevuje často v souvislosti s, řečeno jazykem analytické psychologie, archetypem stínu, archetypem animy. Nelze opominout archetyp ducha, který je v některých pohádkách patrný jako organizující, podněcující prvek a také trochu jako pokušitel, který vyprovokuje situace provinění. Cesta ven z takového maléru má pak zpravidla za následek nárůst vědomí.

Lesní ženka. Pokus o interpretaci z hlediska viny v souvislosti s archetypem stínu

Bětuška, velmi chudá mladá dívka, chodívá pást kozy a přitom přede len, který jí matka dává na hlavu místo na kužel (který ve své chudobě nemají). V poledne jí Bětuška chleba z domu (kozám taky dá po soustu), lesní jahody či co roste. Pak tančí a znova přede.

Jednoho dne objeví se v pravé poledne krásná panna v průsvitných šatech, s věncem na hlavě, k tanci ji láká. Bětuška tančí, nespřede, má výčitky. Druhý den chce vše napravit. Ale když se objeví lesní ženka a slíbí jí, že za ni napřede, znova tančí. Večer jí naplní předánko a dá pokyn: smotávej a nereptej. Matce doma Bětuška nic neřekne. Třetí den opět tančí a nespřede. Dostane odměnu do „mošinky“ s tím, že „ne teď, doma na to hled“. Po cestě je zvědavá, podívá se, vidí jen březové listí. Rozzlobí se, že se nechala ošidit. Ale zbytek listí nechá v kabeli, že podestele kozám.

Doma se matka zlobí, co to bylo za přízi. Když ji smotávala a ona neubývala, pravila: „který čerchmant to napředl“, a příze zmizela. Bětuška vše vypoví. Matka rozpozná lesní žínku, dokonce ví, že neměla reptat, že by hodně namotala. Bětuška se podívá do mošinky, zbylé listí se proměnilo ve zlato. Z toho bohatě žijí, dívka se krásně obléká, ráda tančí. Znova hledá lesní ženku, ale více ji nepotká.

Zdá se, že pohádka líčí neproblematické setkání s ženským stínem. Von Franz uvádí, že v pohádkách se příliš často o setkání ženy s jejím stínem nevypráví, protože bývá podstatně méně problematické než setkávání muže se svým stínem. Žena se jakoby volněji pohybuje mezi já a stínem. K dramatictějšímu oddělení se od něj zpravidla dochází, je-li ve hře problém s animem. Že lze tento příběh číst jako příběh o setkání ženy se svým stínem, dokládá například charakteristika Bětušky jako „mladičkého děvčete“. Setkání se stínem patří primárně mladosti. Charakteristikou stínu je, že jej tvoří to ve vědomí nepřijatelné, nepříjemné, opomíjené a vytěšňované. Bývá taky v příbězích představován postavou téhož pohlaví. Postavu matky můžeme chápat jako ztělesnění norem platných ve vědomí dívky: *„dala jí matka do mošinky krajíček chleba a vřetánko, přikazujíc, ať je plné.“*

U dívky je patrné, že je v dobrém kontaktu se svojí instinktivní stránkou. Stará se o „kozulenky“. Dává jim sousto ze svého kousku chleba, „aby se nezaběhly“. Také se vydává každý den k březovému háji, kde kozy pase. Les, háj, můžeme v kontextu analytické psychologie považovat za symbol nevědomí. Stín leží blízko světa instinktů. Není proto s podivem, že péče o instinktivní stránku vede hrdinku blízko lesa – nevědomí.

Odtud také přichází lesní ženka. Za stínovou postavu ji můžeme považovat nejen pro její původ v nevědomí. Také je v opozitu k dominantním postojům vědomí znázorněným chlebem a lnem. Obojí odkazuje k tvrdé práci a obyčejnosti až chudobě. Lesní ženka je ve velejemném průsvitném šatu. Náplní jejího času je tanec. Přichází v poledne, v době, kdy se láme čas, kdy je přístupný bytostem odjinud. S Bětuškou ji spojuje také věnec. Jedna jej má ze lnu, který má sprádat, druhá z lesních květin. Pozoruhodné je, že lněným věncem je Bětuška vybavena od matky. Zdá se tedy, že vědomý postoj je jaksi vstřícně tomuto setkání nakloněn. Tomu, že při setkání s lesní ženkou je „konstelován archetyp“, odpovídá stav fascinace, ve kterém se Bětuška nachází: *„Lička Bětušce hořela, oči jí svítily, zapomněla na úkol i na kozy, jen se dívala na svoji družku, která se před ní, okolo ní v nejluznějších pohybech otáčela...“*

Motiv tajemství: Bětuška před matkou zatajuje setkání, dokud se neprojeví samo nevhodným matčiným zacházením s darem z nevědomí. O tajemství můžeme uvažovat jako o důležitém prvku dospívání. Zachování tajemství je ovšem dvojsečné. Domů přinesené předánko je něco, co se matky bezprostředně týká (ona přízi smotává), a když nebyla zpravena, nemohla respektovat příkaz lesní ženy, a vedlo to ke ztrátě daru.

V tomto příběhu se setkáváme s několikerým přestoupením a jejich důsledky:

1. *Bětuška zapomíná na práci.* Je stržena setkáním s archetypem. Vystavuje se hněvu vědomého (mateřského) postoje. Projevuje se ztrátou radosti, trpkými výčitkami „že se nechala tou krásnou pannou omámit“. Ovšem jen přechodně, druhý den stejně tančí.

2. *Matka poruší příkaz ženy, o kterém nic neví, a obě tím ztrácí dar.* Dominantní vědomý postoj reprezentovaný matkou zatím neměl příležitost zaznamenat nový kontakt já s nevědomím. Nerespektuje tudíž jeho pokyny či pokyny stínu. Při smotávání příze, která neubývá, reptá („*který čerchmant to předl*“) a o dar přichází. Zde je pozoruhodné, že jakmile se o lesní žence dozví, je k ní dosti přívětivá: „... *s děvčaty mají slitování a mnohdy je i bohatě obdarují*“. Je to tento matčin poznatek, který vede Bětušku k tomu, aby se podívala na to, co v mošince přinesla. Zdá se, že i tento dominantní vědomý postoj si zachoval vědomost, znalost o věcech nevědomí. Není k nim primárně nepřátelský, ví dokonce, jak by se vůči nim měl zachovat a je v podstatě disponován přijmout dary z nevědomí: „... *že pak jsi mi to neřekla, kdybych byla nereptala, mohla jsem mít příze plnou sednici*.“

3. *Bětuška přestupuje příkaz ženy, ať až doma se dívá na dar, který jí dává do mošinky.* Podívání se do mošinky na dar od ženy již cestou a ne až doma, jak jí ona přikazovala, můžeme považovat z akt „předčasné analýzy“. Dříve, než dozrál čas, než poctivě prošlapala celou cestu zpět z opojného tance do běžného vědomí a běžné reality, chtěla vidět. Proviňuje se nedůvěrou, dívá se, protože se jí mošinka zdá příliš lehká. Ve světě nevědomí se dar z nevědomí jeví jako cosi organického. Když zjistí, co je v mošince, zmocní se jí hněv a „přeřšel“ listí vyhodí. Část listí si ponechá, aby mohla kozám doma podestlat. Doma ve světě vědomí a poučena matkou, která má jakousi znalost o věcech nevědomí, pak uvidí, že přináší zlato. Alespoň cosi z pokladu nevědomí jí pomůže zachránit její přívětivý vztah k instinktivní stránce představované kozičkami.

Přestoupení či provinění v tomto příběhu přináší v prvním bodě možnost setkat se s archetypovou postavou. V dalších dvou bodech přináší ztrátu části bohatství, které je z tohoto setkání možné získat. Můžeme tomu také rozumět tak, že matce s dcerou, dominantnímu vědomému postoji a já, zůstane tolik bohatství, kolik jsou aktuálně schopny pojmout. I to ovšem znamená diametrální změnu z velké chudoby po bohatství.

Pokud bychom snad chtěli formulovat jakési sdělení, doporučení z příběhu, někdy (v případě tohoto příběhu) by bylo vhodné při setkání s nečekaným jevem mlčet a nezatracovat jej zrovna. A dále by byla přínosná jakási disciplinovanost při setkávání s nevědomím, důvěra a trpě-

livost při přijímání daru, aby se lehké mohlo proměnit v těžké, listí ve zlato.

Literatura:

- AFANASJEV, *Zakázané pohádky*, Praha: Volvox Globator, 1998.
- BECKER, U., *Slovník symbolů*, Praha: Portál, 2002.
- ERBEN, K. J., *České pohádky*, Praha: Albatros, 1989.
- FRANZ, M.-L. VON, *Psychologický výklad pohádek*, Praha: Portál, 1998.
- FREUD, S., „Já a ono“, in: *Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920–1924*, Sebrané spisy Sigmunda Freuda sv. 13, Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1999, s. 189–229.
- FREUD, S., „Dostojevskij a otcovražda“, in: Freud, S., *O člověku a kultuře*, Praha: Odeon, 1990.
- FREUD, S., „Úzkost a pudový život“, in: *Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*, Sebrané spisy Sigmunda Freuda sv. 15, Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1997, s. 68–92.
- FREUD, S., „Úzkost a pudový život“, in: *Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*, Sebrané spisy Sigmunda Freuda sv. 15, Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1997, s. 68–92.
- FREUD, S., „Zánik oidipského komplexu“, in: *Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920–1924*, Sebrané spisy Sigmunda Freuda sv. 13, Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1999, s. 313–320.
- FROMM, E., *Člověka a psychoanalýza*, Praha: Aurora, 1997.
- GROF, S., *Za hranice mozku*, Praha: Gema89, 1992.
- JUNG, C. G., „Cíle psychoterapie“, in: *Výbor z díla sv. I: Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*, Brno: nakladatelství Tomáše Janečka, 1998.
- JUNG, C. G., *Duše moderního člověka*, Brno: Atlantis, 1994.
- JUNG, C. G., „O fenomenologii ducha v pohádkách“, in: *Výbor z díla II: Archetypy a nevědomí*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998.
- JUNG, C. G., „Schizofrenie“, in: *Výbor z díla I: Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998.
- JUNG, C. G., „Symbol proměny ve mši“, in: *Výbor z díla IV: Obraz člověka a obraz Boha*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, s. 145–274.
- KILIÁNOVÁ, E. – Sirovátka, O., *Čarovné ovoce*, Praha: Albatros, 1982.
- LURKER, M., *Slovník symbolů*, Praha: Universum, 2005.

MÜLLER, A. – Müller, L., *Slovník analytické psychologie*, Praha: Portál, 2006 (hesla: archetyp [Seifert T.], individuace [Sauer G.], prvotní vina [Müller A]).

NĚMCOVÁ, B., *Pohádky*, Praha: Státní nakladatelství dětské knihy, 1963.

ŠIROKÝ, H., *Meze a obzory psychoanalýzy*, Praha: Triton, 2001.

ŠRUT, P., *Velká kniha českých pohádek*, Praha: Reader's Digest Výběr, 2003.

Marta Kocvrlichová

psycholožka, Fakultní nemocnice Olomouc (tč. na mateřské dovolené),
e-mail: kocvim@gmail.com

Vina jako motivace dárců v rozvojové a humanitární pomoci

Květoslava Princová

Vina

Vina se objevuje velmi často i jako motivace, která ovlivňuje rozhodování o zahraniční pomoci, a to jak na úrovni jednotlivých dárců, tak na úrovni vlád. Jedná se převážně o „vinu za bohatství“ nebo „koloniální vinu.“

V případě „viny za bohatství“ se zřetelně rýsuje nutkání nějakou formou se solidarizovat, v tomto případě dát něco ze svého bohatství a je otázkou, jestli je možné se takto z viny vykoupit, natožpak se jí zbavit. „Metafyzická vina je nedostatek absolutní solidarity s člověkem jako člověkem. Tato solidarita zůstává trvalým požadavkem i tam, kde už morálně smysluplný požadavek končí.“¹ Koloniální vina se vztahuje spíše k nějaké vině, kterou jsme zdědili a která nás poznamenává hromadně. Tato vina přesahuje provinilou osobu a vyvolává klima viny: „Na základě existenciálního společenského charakteru a dějinnosti člověka nabývá vina nutně významu, který přesahuje provinilou osobu. Vyvolává ve společnosti něco jako klima viny a v dějinách něco jako tradici viny. Rodíme se do společnosti a do dějin, jež jsou formovány touto skutečností.“²

Neštěstí a reakce na něj v mezinárodním kontextu

Může se jednat o náhlou událost v podobě přírodní katastrofy či válek nebo o vleklé krize, způsobené dlouhodobými konflikty, migrací, a v důsledku toho lidským strádáním, chudobou, hladem, strádáním v důsledku nemoci, sucha, ekologických katastrof...

Lidé na tyto události nějak reagují. Většinou tak, že přispívají finančními prostředky do sbírek, které jsou organizovány různými humanitárními organizacemi. Nemalou částkou přispívají také prostřednictvím svých daní na pomoc, kterou potom realizuje vláda jejich země. Méně často se účastní lidé pomoci jako dobrovolníci. Pokud se stane neštěstí blízko nich, pomáhají si lidé v rámci skupiny, komunity v rámci jednoho státu. Čím je

¹ JASPERS, K., *Otázka Viny: příspěvek k německé otázce*, Praha: Mladá fronta, 1969, s. 44.

² ANZENBACHER, A., *Úvod do etiky*, Praha: Academia, 2001, s. 158.

potřeba pomoci vzdálenější, tím častěji je pomoc poskytována prostřednictvím peněz.

Vina za bohatství

Jedním z důvodů, proč lidé pomáhají, je snaha o vyrovnání se s vnitřním pocitem viny. I když je to zřídka analyzováno v literatuře o pomoci, je zřejmé, že pocity viny se hojně vyskytují jako motivace v individuální pomoci vzdáleným potřebným, stejně jako při oslovení bezprostředně žebrákem na ulici. Vzdálenost zde nehraje roli.³ Zde je potom zřejmě primární záležitostí redukovat tento pocit nesouladu mezi námi šťastlivci a těmi, kteří jsou v kritické situaci. Lidské utrpení, které vyzařuje do našich obýváků z televizních obrazovek, vytváří pocit nepohodlnosti. Některé agentury či různí aktivisté dokonce využívají ve svých kampaních vyvolávání pocitu viny, že nadměrnou spotřebou v rozvinutém světě způsobujeme hladovění v nerozvinutém světě.⁴ Donoři, ať už jsou to vlády či bohaté nadace, jsou ovlivňováni tímto pocitem viny směrem k velkorysým darům, často je ale od tohoto pocitu sebeobviňování jenom krůček k obviňování oběti samotné, totiž že za neutěšenou situaci si mohou oběti nešťestí samy.⁵ Do jaké míry se tento zvrát projeví na velkorysosti dárců, nebylo zjištěno. Pravdou ovšem je, že motivace je většinou smíšená. Morální povinnost šťastnějších asistovat méně šťastným je jeden z normativů všech velkých světových náboženství a je v nich hluboce zakořeněno. Soucit k bližnímu, oddanost hodnotám lidské důstojnosti, zájem o utlačovaného a vyvrženého, hlad a nasycení hladových. Ať už se to nazývá altruismus, lítost, solidarita, soucit, impuls je hluboce zakořeněn v lidské kultuře. Vzbuzování pocitu viny a vina jako taková je považována za negativní emoce. Negativní emoce mají podle výzkumů Kansaské univerzity narůstající úspěch při fundraisingových kampaních.⁶

³ SINGER, P., „Famine, Affluence and Morality“, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, no. 1., 1972, s. 229–243.

⁴ BAŠTECKÁ, B. – PANDYA, A., *The Burden of Guilt*, dostupno na: <http://www.henryjacksonsociety.org/stories>, navštíveno 9. 11. 2010 (3. 10. 2013 – odkaz nefunkční, pozn. red.).

⁵ CARR, S., *Psychology of Aid*, New York: Routledge, 1998.

⁶ VIVEK, H. P., „Increasing Effectiveness of Charitable Mail Solicitations Using Negative Emotions“, *Advances in Konsumer Research*, Volume VIII, 2008.

Koloniální vina

Koloniální vina je dalším projevem viny vůči lidem vzdáleným. Důležitou součástí současného diskurzu o pomoci je, že evropská kolonizace je zásadní příčinou občanských válek, chudoby, devastace životního prostředí, nemoci, hladu, diktátorských režimů. Afričané, Asiaté a domorodí lidé byli obětmi kolonialismu a dnes jsou obětmi jeho důsledků. Tento pocit viny způsobil, že miliony dolarů plynou do bývalých kolonií, aniž je vidět nějaký hmatatelný výsledek, navíc Evropa dovolila masový příliv imigrace z těchto bývalých kolonií bez uvážení, do jaké míry je schopna je přijmout.⁷ Je skutečností, že rozhodování o pomoci vypadalo dlouho tak, že hlad a chudoba se léčily pouze stále zvětšujícími se dodávkami potravin, což znamenalo stále hlubší pád do závislosti. Při studiu statistik zachycujících rozvojovou pomoc jednotlivých států je možno rozeznat bývalé koloniální země jako dominantní donory.

Je koloniální vina odůvodněná? V dnešní době je to, co se dělo, nepochopitelné. Nicméně ne všechno, co je spojeno s kolonialismem, je třeba odsuzovat. Například indický premiér Manmohan Singh uznal také dobré stránky britské správy v Indii, totiž, že Indie z kolonialismu také profitovala.⁸ Důvody poskytování pomoci přednostně bývalým koloniím mohou být také někde jinde – jedná se o tradici a především o kontakty a znalost prostředí.

Minulé vykořisťování kolonií je považováno za zdroj bohatství rozvinutého světa. Ale to také nemusí být pravda. Velká Británie byla bohatá ještě před tím, než získala nějaké kolonie, naopak Švýcarsko, Norsko ani Finsko nikdy kolonie neměly. Kanada a Austrálie naopak byly koloniemi. Mezi lety 1957 a 2007 investoval Západ do rozvojové pomoci 2,3 bilionu dolarů. Dodnes ale není dostupný nejjednodušší lék stovkám tisíců lidí nemocných normálně léčitelnými chorobami a umírajících hlady. Miliardy dolarů se prostě rozplynuly. Tato fakta zaznívají na světových summitech zcela otevřeně.⁹ Kolonialismus je nazýván nejtemnějším momentem evropské historie, ale tento pocit viny škodí jak viníkům, tak jejich objektům.

Dnešní představitelé afrických organizací a panafricítí myslitelé, například Axelle Kabou,¹⁰ prohlašují, že globální pomoc je pro Afriku škodlivá,

⁷ BAŠTECKÁ, B. – PANDYA, A., *The Burden of Guilt*, dostupno na:

<http://www.henryjacksonsociety.org/stories>, navštíveno 9. 11. 2010 (3. 10. 2013 – odkaz nefunkční, pozn. red.).

⁸ Tamtéž.

⁹ Tamtéž.

¹⁰ KABOU, A., *Weder Arm noch ohnmächtig: eine Streitschrift gegen schwarze Eliten und weisse Helfer*, Basel: Lenos Verlag, 2001.

že Afrika je schopna se bez této pomoci obejít a sama by měla definovat svůj rozvoj a nevytvářet závislosti na rozvoji, o kterém rozhoduje někdo zvenčí.

Literatura:

- ANZENBACHER, A., *Úvod do etiky*, Praha: Academia, 2001.
- CARR, S., *Psychology of Aid*, New York: Routledge, 1998.
- KABOU, A., *Weder Arm noch ohnmächtig: eine Streitschrift gegen schwarze Eliten und weisse Helfer*, Basel: Lenos Verlag, 2001.
- JASPERS, K., *Otázka viny: příspěvek k německé otázce*, Praha: Mladá fronta, 1969.
- SINGER, P., „Famine, Affluence and Morality“, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, no. 1., 1972, s. 229–243.
- TUPY, M. L., „The Culture of Guilt“, *Policy*, vol. 19, no. 1, 2003, s. 26–28.
- VÍVEK, H. P., „Increasing Effectiveness of Charitable Mail Solicitations Using Negative Emotions“, *Advances in Konsumer Research*, Volume VIII, 2008.

Květoslava Princová

etička a androložka, odborná asistentka na Oddělení humanitárních studií Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci, e-mail: kvetoslava.princova@upol.cz

Neštěstí, vina a obec

Karel Šimr, Jiří Weinfurter

V souvislosti s tématem a zaměřením Psychosociálního intervenčního týmu si klademe otázku: Jak se vina při neštěstí týká obce nebo jiné komunity? A jak je možné ji na této rovině zvládat? Na počátku porozumění ovšem stojí otázka, proč a jak spolu neštěstí a vina vlastně souvisí.

Po jedné z ekumenických bohoslužeb po vraždách v havlíčkobrodské nemocnici, při níž zaznělo kázání na téma viny a odpuštění, jsme v týmu vyhodnotili, že otázka viny do situace úplně „nepasovala“ (chtěli jsme hlavně vyjádřit podporu vedení nemocnice za odvalu, s níž celou věc zveřejnilo, čili za to, že se „neprovinilo“). Reakce zástupců nemocnice nás však překvapila, neboť téma viny vnímali jako něco, co se jich také týká.

Na semináři horské medicíny zazněla poznámka o vině a neštěstí. Reakce jednoho z účastníků byla překvapující: „Ano, s vinou přece máme zkušenost všichni.“

Trhlina v řádu bytí

Chápeme-li neštěstí jako „mimořádnou událost“ – vybočení z dobrého řádu, jako „trhlinu v řádu bytí“, pak se vina u zúčastněných objevuje zákonitě, protože se v situaci neštěstí dostáváme nějak do kontaktu se „zlem“. Jsme ve špatný čas na špatném místě. Vina se ukazuje jako symptom porušení stvoření. Zdá se, že je vposledku jedno, zda se jedná o neštěstí zaviněné člověkem nebo „vyšší mocí“. Vina není jen věcí mezi dvěma lidmi – viníkem a poškozeným. Dotýkáme se v ní něčeho, co nás přesahuje: dokonce i poškozený může cítit vinu, protože se nějak účastní zla, které v události neštěstí jakoby vyvře na povrch jako láva a odhalí porušenost světa a řádu bytí. Zúžení viny na „pocit viny“ mnohdy nepomáhá a může naopak bránit rozšíření pohledu a osobnímu i společenskému zranění. Jako bychom se skutečně hmatatelně dotýkali teologické skutečnosti chápající sténání stvoření jako důsledek zla, které je ve světě přítomné a tajemně souvisí s lidskou vinou.

Vina se při a po neštěstí týká každého, kdo je událostí zasažen. Každého se ovšem týká jinak. Jde také o jiný typ viny. Jasnou vinu najdeme u viníka neštěstí. Přeživší ovšem také mluví o vině – za přežití, případně o vině za to, že nedokázali neštěstí zabránit. Záchranáři a pomáhající mohou vnímat

vinu za to, že neudělali pro přímo zasažené více. Komunita může pocíťovat, že nedokáže účinně vyjádřit solidaritu se zasaženými. Mnoho pomáhajících možná najde vinu mezi svými motivacemi k angažovanosti.

Je třeba si uvědomit, že zde mluvíme o různých druzích viny. Základní vymezení známe od Karla Jasperse, který se pokoušel vypořádat s myšlenkou kolektivní viny po druhé světové válce v Německu. Dělí vinu na právní, politickou, morální a metafyzickou. Posledně jmenovaná je vyjádřením „*solidarity mezi lidmi jako lidmi, v jejímž důsledku je každý spoluzodpovědný za všechno bezpráví a všechnu nespravedlnost na světě*“.

Od společenství k individualitě a zase zpátky

Jak ale můžeme tyto úvahy vztáhnout na obec, potažmo na otázku komunitních intervencí po neštěstích? Tradiční komunity vycházely z myšlenky souručenství viny. Cokoli dělá jedinec, týká se všech a dopadá na všechny. Nechce-li mít společnost účast na jeho činech, musí ho vyloučit, distancovat se od něho. Tento přísný přístup najdeme ve Starém zákoně nebo třeba v principu krevní msty. Nám tento pohled přijde tvrdý a často nezohledňující individuální podmínky viníka a jeho činu, ale jeho smyslem je vědomí souručenství, soudržnosti, společenství – v dobrém i zlém. Zde ostatně kořením i zmíněným konceptem „kolektivní viny“: Kdo se jednoznačně nedistancoval od dění ve společnosti, neodddělil se od ní rozhodným činem, spolunese odpovědnost za vykonané zlo.

Tento kolektivní přístup k vině postupně mizí a prohlubuje se vědomí osobní zodpovědnosti, které v dnešním diskurzu převažuje: „*V oněch dnech už nebudou říkat: Otcové jedli nezralé hrozny a synům trnou zuby, nýbrž každý zemře pro svou nepravost. Každému, kdo jí nezralé hrozny budou trnout zuby*“ (Jr 31,29–30)

Tato individualizace viny má ovšem i negativní konotace. Díky ní přestáváme vnímat sociální rozměr viny, „struktury zla“, na nichž se všichni nějak podílíme. Vina není jen „mojí, mojí, mojí vinou“, ale také „naší“ vinou. Má individuální i sociální povahu. Nikdo se od nějaké její podoby nemůže zcela distancovat. Dnes nás to však nemusí vést k hledání obětních beránek, ale naopak k vyjádření „solidarity provinilých“.

Vážíme si individualizace viny – toho, že nikdo nemůže být souzen za viny někoho jiného (důraz, který najdeme už v Tóře a Prorocích). Ale neměli bychom – i díky modernímu rozpoznání vnitřní rozmanitosti vin – vylít s vaničkou dítě a ztratit ze zřetele společenství ve vině, solidaritu nás jako viníků. Naopak můžeme hledat možnosti vyjádření této solidarity.

Pokud toto mezilidské spojení neuchopujeme, vede to k izolaci, rozdělení a mlčení, které nejsou uzdravující ani smiřující.

Solidarita provinilých

A tím se dostáváme do blízkosti odpovědi na otázku „jak to udělat“, jak přispět k vyrovnání se s vinou na rovině společenství. Cestou je uvědomění si přesahu viny, která se neomezuje pouze na její právní rozměr. Za otázkou „kdo za to může?“ se často skrývá hlubší a nepojmenovaná otázka „proč se to stalo“. A ani potrestání viníků proto vždy úlevu nepřinese. Můžeme společně vinu uznat a přijmout – ovšem při zachování a zdůraznění různosti vin. Je něco jiného být viníkem v právním a v metafyzickém smyslu, ale přesto je v tom něco spojujícího.

Martin Buber vidí tři roviny, na níž se s vinou vyrovnáváme. Na rovině právní je to doznání, odpykání trestu a náhrada škody. Na rovině víry vyznání hříchů, lítost a smírné dostiučinění. A pak je tu ještě rovina svědomí a na ní sebevyjasnění, vytrvání a smíření. V prvních dvou krocích jde o hluboké uvědomění si onoho „je to má vina“ a přijetí sebe jako viníka za součást své nové identity, které má vést k prohloubení naší osobnosti. V třetím kroku – smíření – má člověk možnost restituovat porušený řád angažovaností ve světě. Jak říká Buber: *„Trhliny v řádu bytí mohou být zaceleny na bezpočtu jiných míst, než byly způsobeny.“*

Jak se tedy na úrovni společenství vyrovnat s vinou? Předně si uvědomit, že vina tu není jen jako něco, co se má odstranit. To jde na rovině právní a v rovině víry. Na rovině svědomí a metafyzického rozměru je třeba vinu nést, proměňovat v solidaritu a angažovanost. Pomoc v tomto nesnadném úkolu představují komunitní rituály, při nichž se můžeme opřít o ono „nejsme na to sami“, zažít solidaritu provinilých. Soudy nechť řeší právní vinu, ale zároveň je třeba po neštěstích vytvářet situace, v nichž platí ono Ježíšovo: „Kdo je bez viny, první hod kamenem!“ Něco se děje – zacelují se trhliny, obnovuje se porušený řád, objevuje se smysl – když v jednu chvíli a jednom místě mohou zasednout účastníci neštěstí, sousedé, pomáhající a někdy i viník. Vina se totiž týká nás všech a my všichni máme možnost přispět k obnově porušeného řádu bytí.

Literatura:

KREJČÍ, Josef, „Souručenství viny v Bibli“, *Teologické texty* 3/1994.

BUBER, Martin, „Vina a pocit viny“, in: *Bolest a naděje*, Praha: Vyšehrad, 1992.

JASPERS, Karl, *Otázka viny*, Praha: Mladá fronta, 1991.

Karel Šimr

farář Českobratrské církve evangelické v Chrástu u Plzně, koordinátor Psychosociálního intervenčního týmu, externí přednášející na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy, e-mail: karel.simrk@evangnet.cz

Jiří Weinfurter

farář Českobratrské církve evangelické v Křížlicích,
e-mail: jiri.weinfurter@evangnet.cz

Výchova k odvaze a odvaha vychovávat

Naděžda Pelcová

Tento příspěvek vyšel v elektronickém časopise *Paideia: Philosophical E-journal of Charles University*, roč. VIII, čís. 1, Winter 2011 (<http://www.pedf.cuni.cz/paideia>).

Naděžda Pelcová

filosofka, docentka na Pedagogické fakultě Univerzity Karlovy v Praze,
e-mail: nadezda.pelcova@pedf.cuni.cz

Není bojování naše proti tělu a krvi...

Pavel Ruml

Vojáci AČR nosí zbraně a učí se z nich střílet. Mají to umět, aby ochránili sebe sama a také ty, které mají chránit. Při této ochraně, jejich práci, také padají výstřely a umírají lidé. Umí rozpoznat nepřítele, naučili se zbraň pozvednout proti člověku a také ho případně zastřelit. Doprovázel jsem je a byl s nimi. Jako armádní kaplan opakovaně čelím dotazům, jak si mohu obhájit oblékat uniformu ozbrojených sil, když v Desateru přece jasně stojí „Nezabiješ!“. Asi jsem tušil dopředu, když jsem do armády vstupoval, co mě v této podobě bude potkávat. Na pozvánku k bohoslužbám vyslání do armádní služby jsem si dal jako motto text z dopisu apoštola Pavla do Efezu: „Není bojování naše proti tělu a krvi, ale proti knížatstvu, proti mocnostem, proti světa pánům temností věku tohoto, proti duchovním zlostem vysoko.“ V ekumenickém překladu jsou ony „duchovní zlosti vysoko“ přeloženy jako „nadzemští duchové zla“.

Zajisté již myslíme i vyjadřujeme se jinak než bibliční autoři před dvěma tisíci lety, což ovšem neznamená, že v jejich slovech nelze hledat inspiraci. Já si je vykládám po svém takto. Každé lidské společenství, malé i velké – rodina, pracoviště, stát, náhodně spojení lidí v nějaké skupině – všichni vytváříme jakési kolektivní vědomí, síť vztahů, hodnot, skutečností, síť všemožných propojenců, jakési wiki... Taková sféra nějak existuje a zpětně působí na své tvůrce, na společenství, která ji vytváří a produkují. Lidi ovlivňuje, proměňuje, působí na jejich rozhodování i konání. Dobře i zle. Rodinné tradice formují nové generace, zlé zvyky jakbysmet. Tyto sféry jsou mocné, působí kladně či záporně. Apoštol píše, že prioritou lidského života je o těchto silách vědět a bojovat s nimi, když jsou zlé. Ne, nehledejme za tím žádnou duchařinu.

Myslím, že skvěle to, o čem hovořím, vystihuje staré latinské úsloví *senatores boni viri, senatus bestia* – *senátoři dobří mužové, senát bestie*. Stalo se na nejmenované politické scéně: Nový, do vrcholové politiky vstoupivší mladý muž stvrdil potřesením pravicí právě uzavřenou politickou dohodou s jiným mladým mužem, který se ovšem politikou úspěšně živí od svých školních škamen. Pak onen zkušený matador předstoupil před média a řekl pravý opak, než bylo dohodnuto a pravicemi stvrzeno. Když se posléze elév pobouřeně ohradil, uslyšel slova „Vítej do politiky, zvykej si na politiku“. To je dokonalý obraz situace, kdy se např. lež stává produktem

a nástrojem práce v nějaké skupině lidí. Apoštol to nazývá nadzemskými silami zla. Proti tomuto se postavit vyžaduje velikou odvahu, pohotovost, zkušenost. Ale v první řadě odvahu. A také zázemí nějaké kladné struktury, o níž se člověk může a měl by se opírat třeba celý život. Já se nechávám inspirovat doporučením apoštola, který onu oporu nachází v evangeliu a představuje si, že lidé s takovou či podobnou oporou se třeba někdy odváží vystoupit proti nadzemským silám zla.

Jsou však ještě jiné podoby takového boje. To když se zlo projevuje každodenně, nečekaně, záutočí ve vteřině. Nemá podobu vůbec žádné tajuplné wiki, ale zosobní ji člověk – třeba násilník. A v té vteřině se další člověk musí bleskurychle rozhodnout, zareagovat, jednat. Z jakých zdrojů takový člověk čerpá? Kde se to v něm vezme? My se na vojně učíme jednotvárně dokola zautomatizovat určité způsoby ochrany. Při mé základní vojenské službě v osmdesátých letech na nás při bojovém poplachu jeden nadporučík křičel: „Návyky, súdruhovia, návyky, všetko sú to návyky.“ Ve chvíli, kdy jde do tuhého, má voják, jehož prací je boj, jednat naprosto mechanicky, automaticky, profesionálně. Nyní mám na mysli ale jinou situaci, tu ze září před sedmi lety, kterou si připomínáme dnes, kdy se mladý muž v jediné chvíli rozhodl jednat, pravděpodobně automaticky, tak, jak byl zvyklý, že se jednat má.

Přemýšlel jsem, milá rodino Velíškových, jak vám asi musí být, když si každoročně pár lidí jakoby pro sebe uzme památku vašeho blízkého a milého Michala. Tím vás nepochybně také drásáme. Prosím vás, abyste nám to však umožňovali a neměli za zlé. V té obrovské lidské mlýnici nej-různějších sil, mocností, zla, sobectví, násilí potřebuje každý z nás alespoň občas vidět i slyšet, že život není hříčka, ve které jsme smýkáni sem a tam těmi silnějšími, těmi ozbrojenějšími, těmi násilnějšími. Ale že do života lidského společenství patří mimo jiné odvaha a umění rozhodnout se okamžitě a jednat – ve prospěch druhého člověka, ve prospěch celé lidské rodiny. Kdo to dokáže, i za cenu oběti nejvyšší, je hoden úcty a podle Bible, kterou jsem vám chtěl připomenout, získává korunu života, cenu, kterou si nějak neumíme dost dobře představit, ale já o ní nepochybuji.

Rád bych ještě připomněl památku vojáků profesionálů ... kteří jednali a také zaplatili, za nás za všechny. Abychom se nebáli nadzemských duchů zla.

Pavel Ruml

farář Českobratrské církve evangelické, kaplan Agentury personalistiky Armády České republiky, e-mail: kaplan.ruml@gmail.com

Odvaha svědčit

Joža Spurný

Když jsem se zamýšlel nad svým příspěvkem (Svědék ve výslechové situaci), vybavil se mi příběh čtrnáctileté Zuzany, která se stala svědkem tragické události, jejíhož vyšetřování jsem se účastnil v roli psychologa – konzultanta (a jak se později ukázalo, nejen v ní). Zároveň mne v této souvislosti napadly otázky: Jak se člověk stane svědkem a co ho v této roli čeká? Co prožívá svědek ve výslechové situaci a proč? Jak se to projeví v jeho chování? Jak minimalizovat negativní pocity, které výslechová interakce ve svědkovi ve většině případů nepochybně vyvolá?

Kdy se můžeme stát svědkem?

Jednoduše – kdykoliv! Kdykoliv, když se ocitneme v situaci, která se poté stane předmětem policejního vyšetřování (je potřeba zdokumentovat její průběh, jednání účastníků v ní). Díky své účasti v ní (třeba jen proto, že jsme byli v nesprávnou dobu na nesprávném místě) se ocitáme v nové roli, stáváme se svědkem. Svědkem toho, že se stalo něco někomu jinému, nebo svědkem – poškozeným v případě, že jsme obětí my sami. A s rolí je spojeno očekávání. Očekávání vyslyšajícího policisty, že budu „kompetentním vyslyšaným“, tj. že budu schopen reprodukovat přesně to, co jsem v dané situaci vnímal a (emocionálně prožíval) zapamatoval si, že svojí výpovědí přispěji k objasnění případu, resp. k potvrzení, či vyvrácení verzí, které si o průběhu šetřené události vyslyšající vytvořil. A že to budu schopen a ochoten opakovat několikrát a v různé (ne vždy zrovna pozitivní) atmosféře...

A právě ono „několikrát“ a právě „v různé atmosféře“ způsobuje, že netoužíme být svědky. A když už jimi jsme, nebýváme ze setkání s policejním vyšetřovatelem (příp. s obviněným, jeho advokátem, soudním znalcem, státním zástupcem, soudcem), stejně jako ze „setkání“ s vlastními traumatizujícími vzpomínkami na prožitou událost, zrovna nadšeni.

Specifika prožívání a chování dětského svědka při výslechu a později i při kriminalistické rekonstrukci chci ilustrovat na následujícím příběhu již dříve zmíněné Zuzany.

Sólo pro Zuzanu, sólo pro Soňu

Je osm hodin večer, poslední den letních prázdnin. Jedenáctiletá Soňa dokončuje úklid stáje svého koníka Galéna. Její sestra Zuzana si povídá před domem s kamarádkami. Je půl deváté, když se s nimi loučí a vchází na dvorek. Co jí tam čeká? Při hledání jejich ochočené straky objevuje nad vrakem starého auta na kovové konstrukci na kovovém lanku visící svoji mladší sestru Soňu... Poté, co se jí sama pokouší (poprvé neúspěšně) odříznout, burcuje sousedy, volá sanitku, telefonuje matce vracející se z práce. Policie po ohledání místa činu později případ uzavírá jako sebevraždu.

Protože matka zemřelé Soni není spokojená s dosavadním průběhem vyšetřování, případ přebírá jiná vyšetřovatelka a mne přibírá jako konzultanta. Mým úkolem bylo pomocí forenzní analýzy výsledkové situace posoudit věrohodnost projevů a výpovědi klíčového svědka – Zuzky.

Jsou vytyčeny vyšetřovací verze a padají otázky k jejich potvrzení, či vyvrácení... I přes obecně uznávanou zásadu neopakovat u dětských vyslychaných výsledch, v tomto případě v zájmu dobrání se skutečného stavu věci (díky mediálnímu tlaku a stížnostem matky) je Zuzka znovu dotazována, jak Soňu objevila a co následovalo.

Možná to bylo jinak, než Zuzka při výsleších uvádí. Její zdrženlivost až neochota reagovat na vyšetřujícími pokládané otázky spolu se snahou vyslychajících policistů „dobrat se pravdy“ má za následek ne zrovna pozitivní výsledkovou atmosféru. A když se navíc od Zuzky dovídám, že její zážitek zůstal neošetřený, „vypadávám“ z role konzultanta a nabízím jí popovídání.

První tři sezení se Zuzkou mám pocit, že „páchám dobro“. Ona komunikuje zdrženlivě, v holých větách... Asi pro ni jsem stále ten, kdo seděl u jejího výsledku („na straně policajtů“). Není snadné přijmout její zdrženlivý, až odmítající postoj. Zuzana ožívá v momentě, kdy mluvíme o společném zájmu jí a Soničky, o koních.

Vzhledem k opětovně iniciativně matky pramenící z její nespokojenosti s dosavadním průběhem vyšetřování státní zástupce nařizuje doplnit vyšetřování o kriminalistickou rekonstrukci. Při ní Zuzka za účasti tří vyšetřovatelů, státního zástupce, dvou psychologů, lékaře – patologa, pracovnice OSPOD, figurantky a soudního znalce z oboru kriminalistiky ukazuje, jak Soňu našla a co následovalo... Tento zážitek tentokrát neošetřený nezůstává.

Zkušenost, kterou příběh přináší?

Výslech dětí a mladistvých patří mezi nejobtížnější výsledkové interakce v policejní praxi. Je proto užitečné i nadále rozvíjet u policistů vyšetřujících trestnou činnost dětí a mládeže jejich schopnosti a ochotu přijímat osobnost vyslychaného (zejm. svědka) bez a priori negativních hodnocení. Cílem je, aby díky empatickému naslouchání lépe porozuměli osobnosti vyslychaného, jeho prožitkům a potřebám. Je třeba posilovat jejich vědomí, že lidský přístup není slabostí. A v neposlední řadě je učit vážit si těch, kteří se nebojí svědčit...

Joža Spurný

právník a psycholog, odborný asistent na Policejní akademii v Praze,
e-mail: spurny@polac.cz

Odvaha a věrnost. Svědectví očima theologa

Jan Štefan

1. Svědectví?

Svědectví, svědek, svědčit – slova, která užíváme dnes spíš výjimečně. Rozhodneme se jít známému za svědka na svatbu. Jsme obesláni jako svědkové k soudu. Policie hledá svědka dopravní nehody; jde-li o usvědčení vraha, pak přímo očitého svědka. Chci vzít kamaráda Nováka v ochranu před jeho podezřívavou manželkou, a proto mu dosvědčím, že vypil jen dvě sklenky, nikoli dvě láhve. „Ještě včera jsi prohlášoval: ‚Vyhraje Sparta‘, jsem svědek.“ Proč jsem ve všech případech užil slov svědek? A proč naopak neřeknu: „Dosvědčím ti, žes ty dva rohlíky platil.“ „Jsem svědkem toho, že neumíš italsky.“? Svědek svědčí o něčem podstatném, důležitém, v tu chvíli rozhodujícím, ne o něčem, na čem zas až tak nezáleží, jako na rohlících nebo na italštině. Svědectví si na mě jako na svědka vznáší určitý nárok: musím se zaručit svou osobou, svým jménem, svou pověstí, svou ctí. Úřady budou chtít, abych se legitimoval, paní Nováková mě musí znát. Mé svědectví musí přijít v pravý čas a nesmí být vynucené: až se rozhořčená manželka uklidní, nebude žádného svědectví třeba a tu třetí skleničku můžeme vypít Novák, Nováková a já společně. Nehodu či vraha jsem musel vidět, o schopnostech Sparty vyhrát musím být přesvědčen, stejně jako o smysluplnosti manželství a nestrannosti soudu.

Cestovní kancelář láká turisty na pražské Staré Město, plné němých svědků minulosti. Televizní komentátor prohlásí, že tyto hromadné hroby vydávají mlčenlivé svědectví o zločinnosti minulého režimu. PAVEL TIGRID nazval své proslulé exilové periodikum *Svědectví*. A jdeme-li s milovanou bytostí životem spolu i v nezdarech, v neštěstí, v nemoci, pak tím výmluvně dosvědčujeme vzájemnou lásku, i když už do sebe nejsme tak bláznivě zamilovaní, jako jsme byli kdysi.

Svědectví, svědek, svědčit – slova možná nepřiliš frekventovaná, ale proto také nedevalvovaná. Rozumíme jim, umíme je používat. Patří do našeho života, mají tam své dobré místo.

2. Svědectví.

Vy jste si ovšem pozvali, nevím proč, *theologa*. Mohl bych vás teď začít unavovat statistikou výskytu slov *svědectví*, *svědek*, *svědčit* ve Starém a Novém zákoně, posuny jejich významu a užívání v průběhu staletí křesťanského myšlení. Nemějte strach, nesedíme v universitní posluchárně. Raději krátce pouvažuji nad skutečností, že křesťanská víra se svědky a jejich svědectvím stojí a padá. Kdo by uvěřil tomu, že si Bůh vyvolil ze všech národů světa izraelský lid nebo že Kristus pro něj/ni zemřel na kříži, kdyby pro to nebylo svědků? Každému/každé z nás, kdo takto věříme, musel někdo – pan farář, spolužačka z gymplu, lehkomyšlný boyfriend, který myslí jen na sex, nebo venkovská babička, na kterou nemohli ani soudruzi z VUMLu – dosvědčit „jednoho Pána, jednu víru, jeden křest“, jak zpíváme katolíci, husiti i evangelíci v nádherné písni PETRA EBENA. I kdybyste došli víry na základě náhodného otevření Bible na hotelovém nočním stolku, pak vězte, že tu Bibli někdo napsal, vydal, přeložil, vytiskl a náhodně či úmyslně položil na ten stolek. A sami bibličtí autoři se považují za *svědky*, třeba až z druhé nebo třetí ruky, jako *svědci svědků*, ale rozhodně za svědky. Dva příklady za všechny: Janovo evangelium končí pozdějším dovětkem: „To je ten učedník, který vydává svědectví o těchto věcech a který je zapsal; a my víme, že jeho svědectví je pravdivé.“ (Jan 21,24) A První list Janův začíná vstupem: „Co bylo na počátku, co jsme slyšeli, co jsme na vlastní oči viděli, na co jsme hleděli a čeho se naše ruce dotýkaly, to zvěstujeme: Slovo života. Ten život byl zjevem, my jsme jej viděli, *svědčíme* o něm a zvěstujeme vám život věčný. (1. Janova 1,1–2)

Něco málo z biblických dějů se, pravda, událo *bez svědků*. Buď to bylo moc brzy: Beze svědků stvořil Bůh nebe a zemi, beze svědků se Adam a Eva zakousli do jablka, beze svědků Kain zabil Ábela. Nebo se to odehrálo v průsečíku času a věčnosti: Bez svědků počala Panna a bez svědků vstal Kristus z hrobu. Nebo to bylo tak intimní, že svědkové nebyli žádoucí: *Jákob* zápasil s andělem celou noc sám, *Jób* vedl své rouhavé řeči pouze se svým Bohem, zatímco *Ježíš* potil krev v zahradě getsemanské, jeho učedníci únavou a vyčerpáním usnuli. Ale většina biblických událostí se odehrála někde na této zemi v roce tolik a tolik před naším letopočtem či našeho letopočtu – *před svědky*. *Jednotlivci* vydali svědectví o svém setkání s Bohem. Praotec *Abraham* dosvědčil, že mu Hospodin zaslíbil potomstvo a zemi. Zákonodárce *Mojžíš* dosvědčil, že jeho prostřednictvím daroval Bůh svému lidu na cestu Tóru. Pronásledovatel prvních křesťanů *Saul-Pavel* dosvědčil, že ho před Damaškem povolal z nebeské záře sám Kristus k tomu, stát se apoštolem národů. Svědectví vydala *menší i větší společen-*

ství. Ježíšovi učedníci svědčili o tom, co s Ježíšem zažili: co říkal, co dělal, jak se choval, jaké zaujímal postoje. Ne snad jaké ryby mu chutnaly, zda uměl aspoň trochu řecky, zda nebyl do některé z žen kolem sebe tak trochu zamilovaný, ale už to, že se zasmál nebo rozplakal, že se musel rozhodovat, že měl strach ze smrti. *Izrael* je svědkem toho, že Bůh chce být Bohem ne bez lidí, nýbrž s lidmi. *Apoštolové* jsou svědky toho, že se Ježíšova láska k lidem nezastavila před smrtí a že smrtí vítězně prošla. *Prvotní církev* je svědkem toho, že Duch svatý rozbíjí babylónské věže našich komunikačních bariér a národnostních, rasových, kulturních a náboženských předpokladů. Nikdo z uvedených svědků nás nenutí k tomu, abychom mu věřili, násilím. Ale všichni nás chtějí přesvědčit, že si nevymýšlejí, že nelžou, že mluví pravdu.

Janovo evangelium, kde je z celého Nového zákona frekvence slov „svědčit“ a „svědectví“ největší, nám opakovaně vštěpuje do paměti: tím vlastním svědkem, Svědkem s velkým S, je *Ježíš Kristus*, „svědek věrný a pravý“ (Zjevení 3,14). Janovský Kristus uvádí své učedníky do vzájemného dosvědčování Otce, Syna a Ducha svatého a před Pilátem o sobě vyzná: „Já jsem se proto narodil a proto jsem přišel na svět, abych vydal svědectví pravdě.“ (Jan 18,37c) Bůh jej poslal k nám ke svému *sebe-dosvědčení*. Ale dost věrouky, dovolte profesoru systematické teologie jednoduchou radu: Chceš-li se dozvědět, kdo je Bůh, pohleď na Ježíše. Nebo snad lépe: Zaposlouchej se do Ježíšových slov. On před našimi zraky nám srozumitelným způsobem „žil Boha“, „mluvil slovo Boží“.

Ježíš své dosvědčení lásky nebeského Boha ke všem, ale opravdu ke všem lidem, jak známo, zaplatil životem. A ať už byli jeho první učedníci (v to počítaje i učednice), jací byli, v jednom beze sporu následovali svého Mistra: své svědectví o Boží lásce v Kristu stvrdili svou smrtí. Řecká slova „martyr“ a „martyria“ tak počínaje prolitou krví Kristova svědka-prvomučedníka Štěpána (srov. Skutky 22,20) nabyla svých dnešních významů: „mučedník“ a „mučednická smrt“. Martyr není žádný „nebohý trpitel“ proti své vůli („hotové martyrium učit v téhle třídě“). Martyr je svědek, který vydá svědectví padni komu padni, protože za to, co sděluje, ručí pozemským statkem nejvyšším – životem.

O církvi se říká, že stojí na prolité krvi mučedníků. Přišly však standardní doby a s nimi zmizeli mučedníci. MARTIN Z TOURS (316/317–397) prý byl první světec-nemučedník: příkladný křesťan kanonizovaný církví ne za to, že pro Krista *zemřel*, nýbrž „pouze“ za to, že pro Krista *žil*. Kdybych byl cynik, řekl bych, že pracovat pro Krista v prachu každodennosti je někdy těžší, než se ve vypjatém okamžiku dát sežrat lvy nebo než odevzdaně sklonit hlavu na popravní špalek. Jakkoli nás dojmají příběhy novo-

dobých mučedníků, jako byli například český pravoslavný biskup GORAZD (MATĚJ PAVLÍK, 1879–1942) z chrámu sv. Cyrila a Metoděje v Resselově ulici ukrývajícího atentátníky na Heydricha, německý theolog DIETRICH BONHOEFFER (1906–1945), který se konspirativně podílel na atentátu na Hitlera, nebo polský františkán MAXMILIÁN KOLBE (1894–1941) z koncentračního tábora Osvětim; vladka Gorazd a otec Maxmilián nabídli věznilům své životy výměnou za životy svých bližních – pravoslavných věřících nebo otce početné rodiny. Ale ruku na srdce, víc než ti nedávno blahořečení františkáni od Panny Marie Sněžné nás oslovují prošťáček Boží FRANTIŠEK Z ASSISI (1181/82–1226), sebezapíravý lékař pralesa ALBERT SCHWEITZER (1875–1963), obětavá pečovatelka nejchudších MATKA TEREZA z Kalkaty (1910–1979).

A pokud mám být práv širokému ekumenickému spektru dnešních církví, měl bych zmínit i úzus slova svědectví v církvích *evangelikálních*. Žánr svědectví je tam velmi oblíbený. Z často emotivního vyprávění nějakého polepšeného hříšníka se dozvídáme příběh jeho obrácení: „Jak jsem se stal/a křesťanem/křesťankou“, „Co mě přivedlo do shromáždění“.

3. Svědectví!

Nyní se pokusím vymezit obsah slov *svědectví* a *svědek*. Svědectví se nemůže utápět v podružnostech, v něčem, co je až na druhém místě, co nemusí být zmíněno. Katolický křesťan, který do podrobností zná postní předpisy své církve, evangelický křesťan, který pohotově odpoví, co je kde v Bibli, ještě pro to není svědkem *křesťanské víry*. Za svědectvím si musím odvážně stát, i když přitom riskuji. Nemusí jít hned o alternativnost, kontrakulturu, ale bez jisté dávky nonkonformismu se neobejdu. Nemohu se divit, až mě souseď nepozdraví. Mám počítat i s tím, že si na mě někdo počká, až půjdu večer po neosvětlené ulici? Svědectví nesmí přijít nečas a musí být přesvědčivé svou vnitřní silou, nikoli vnějším nátlakem, nekul-li přinucující mocí. Když se bloudící ptá na cestu, když mám hlad nebo žízeň nebo když se mně chce spát, nemám šanci zaslechnout z jinak pravdivé věty, že „Ježíš žije“, zhola nic pravdivého. Pravdivost této výpovědi nejlépe prokáže podaná sklenka vody nebo mávnutí rukou „Spi dál“. Pravý okamžik, kairos, svědectví nelze naaranžovat. Když nás několik zůstane sedět dlouho do noci u letního táboráku. Když jedeme ve dvou celý den autem. Jeden se rozpovídá, druhý tiše naslouchá...

Bojím se, že to bude znít kšeftařsky, ale řeknu to. Svědectví je tak trochu *občanská výpomoc*. Jednou jsem vyslechl a přijal *tvoje* svědectví, jindy vydám *své* svědectví *tobě*. Dávám dál, co jsem sám obdržel, sám dostal.

Tomuto předávání říkáme v křesťanství – nejen tam, ale tam zejména – *tradování*. Dosvědčujeme setkání a potkáváme se. Kdybychom se tak často nemíjeli, zaslechli bychom více svědectví těch druhých.

Svůj příspěvek zakončím citátem z básně – VLADIMÍR HOLAN, *Umírající básník* ze sbírky *Bolest*, shrnující básníkovu lyriku krutých let 1949–1955 (Sebrané spisy III, Praha 1970, s. 154): „*Za cenu života / jsem chránil svobodu [...] / byl jsem tak věrný, že jsem se stal svědkem...*“ Naše téma je odvaha svědčit, chránit svobodu za cenu života. Vnější podmínkou, možná lépe, formálně konstitutivním prvkem mého svědectví je *odvaha*. Vnitřní podmínkou, materiálně konstitutivním prvkem mého svědectví, a to bych tu rád zdůraznil jako systematický theolog, je *věrnost*.

Jan Štefan

teolog, profesor a vedoucí Katedry systematické teologie na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, studentský farář tamtéž, e-mail: stefan@etf.cuni.cz

Hrdinové a „práskači“ aneb Jen si tak hvízdnout

Jiřina Šiklová

O hrdinech se píše traktáty již tisíce let. Knihy o nich by tvořily řady kilometry dlouhé. V češtině by tyto řady byly ještě delší, protože již po staletí se sebe sama ptáme, zda máme či nemáme v tomto národě hrdiny a zda nepřevládají antihrdinové, tedy spíše negativní vzory. Pokud ty kladné objevíme, neshodneme se na nich a vzápětí je „shodíme“, devalvujeme.

Již ve dvacátých letech minulého století vydal Emanuel Rádl knížku *Masarykův ideál moderního hrdiny*. Dokazoval v ní, že hrdinské chování je jakousi zhuštěnou formou morálních norem, které by měly být akceptovány, případně napodobovány. Vedle kladných hrdinů existují i hrdinové negativní, jakési pravzory špatného chování, od nichž bychom se měli distancovat. Takový pseudohrdina je bídák, jemuž se nikdy nechceme podobat. Nejen Starý a Nový zákon je postaven na takovýchto příkladech, ale i pedagogické působení je plné vzorů negativních i pozitivních, které předáváme dál a dál.

Hrdina je člověk skutečný či údajný, který je pro svoje činy uctíván svými současníky nebo i potomky a je poplatný morálním hlediskům té které kultury, etnika, národa, události. Proto jeho chování (až na výjimky, jakou je například riskování či nasazení vlastního života za život druhého jedince) nebude platit ve všech dobách. V helénistické kultuře byli heroové, tedy hrdinové, doslova polobohy. Byli smrtelní, o to více bylo oceňováno jejich hrdinství, ale po smrti žili na zvláštním ostrově, mimo ostatní zemřelé, a mohli se vrátet na svět, tedy překračovat řeku Léthé, řeku zapomnění. Nebyli tedy zapomenuti. Odhlédneme-li od bájného příběhu, opravdu se hrdinové mezi nás vracejí. Ne ve své fyzické podobě, ale jako vzory chování.

Jsou to vzory pro přežití, záchranu celého společenství. V nás zakódovaný vnitřní příkaz pomáhat v nouzi slabším, zachraňovat především děti, staré lidi, bezmocné, není z hlediska „ekonomického“ rentabilní. Ti slabí budou i v následujících okamžicích další nouze (třeba po zemětřesení, při ztroskotání lodi, ve válce, která zpustoší krajinu) potřebovat další a další pomoc. Budou nepřímo ubírat síly těm, kteří jsou silnější. A přece tak jednáme. Již výše mnou uvedený český filosof Emanuel Rádl píše: „Obdivuj,

koho chceš, ale buď křesťan, nenapodobuj bezmyšlenkovitě druhé, nesmíš být součástí stáda.“ Jedná se tedy o interiorizované, zvnitřněné hodnoty, které neumíme často ani slovy formulovat. V nejjednodušší podobě se toto uplatňování vzorů (hrdinů) objevuje již v našem dětství, kdy maminka nebo tatínek jednoduše konstatuje: to se u nás v rodině nedělá.

Vzory hrdinů v pohádkách, pověstech, mytologii, v historických epopejích, ale i ve skutečných historických událostech formují naše myšlení. A dostaneme-li se do podobné situace, jako se dostal hrdina, jednáme podvědomě jako on či ona. Reagujeme podle tohoto „starého“ vzoru, který je hluboko uložen v našem podvědomí, který překračuje řeku Léthé i po staletích. To bylo také v podvědomí Michala Velíška, který zasáhl, chtěje pomoci druhému člověku. A to bylo i podstatou reakce třeba jedné z dnešních „hrdinek“, jen třináctileté dívky, která skočila do vody, aby pomohla vytáhnout svého topícího se spolužáka. Situaci viděli všichni, ona jediná reagovala a nepřemýšlela, zda je to pro ni samotnou nebezpečné. Začal v ní „fungovat“ jakýsi dynamický stereotyp, nepřemýšlela, že to ohrožuje i její život.

J. W. Hegel kdysi napsal, že otrok je člověk, který není ochoten obětovat svou každodenní pohodlnost a štěstí vyššímu ideálu. Tento přístup je ale v současné době, kdy vše je „post“, trochu směšný. Postmodernismus zdůrazňuje narativní přístup, pluralitu pohledů, emocionalitu a individualismus v našem rozhodování. Jednoznačně antisystémový přístup. Multikulturalismus zdůrazňuje pluralitu hodnotových systémů, ale přesto někde v našem podvědomí – alespoň v tom, které má většina lidí patřících do této euroatlantické civilizace – dřímá v hloubce (slovně často nereflektované) příkázání Desatera: Nezabiješ a co sám nemáš rád, nečiň bližnímu svému či miluj bližního svého jako sebe samého. Helena Klímová říká, že ta poslední varianta tohoto příkázání plně odpovídá tomu, co nazýváme v současnosti psychickým zdravím.

Nyní pohovořím o hrdinství z pohledu toho, kdo „píská“ to, co je, či není správné. V angličtině se takovému člověku říká whistlerblower. Ve slangu vězeňském totéž slovo znamená „práskače“ – člověka, který udává, vypoovídá proti druhým, aby na podkladě toho získal určité výhody. To je jen přenesené. Původně toto slovo znamená píšťce, vůdce stáda či skupiny, tedy člověka udávajícího tónem píšťalky směr, kterým se půjde. Toto pojetí pojmu whistlerblower je podstatné pro oslavu činů těch, kteří svým jednáním udávají tón pro jednání druhých. Čin zdánlivě ještě malé holčičky ovlivní její další spolužáky. Mluví se o něm a bude mluvit a až oni se jednou dostanou do podobné situace, budou jednat podvědomě a pak i vědomě, jako jednala ona. A dodatečně budou teprve uvažovat o nebezpečí, do kte-

rého je mohla jejich reakce dostat. A nemusí se jednat jenom o boj s živly, jakými je voda, oheň, bouře ... ale i o reakce ve zcela lidských (ve smyslu společenských) situacích, které jsme si sami sobě jako lidé přivodili. Pak teprve do popředí vystoupí druhé pojetí pojmu whistleblower, pojetí člověka, který určuje to, co je správné a píská každý faul v našem chování.

Jiřina Šiklová

socioložka a publicistka, Praha, e-mail: Jirina.siklova@ecn.cz

(První) pomoc v Bibli

Karel Šimr

Myšlenka první pomoci provází zřejmě lidstvo od nepaměti. Vykopávky z pravěku dokazují stopy vyhojených poranění, která svědčí o schopnosti poskytnout první pomoc sobě i druhým. První pomoc poskytovali Babyloňané, Řekové i Římané. Čínský mudrc Konfucius řekl: „*Zachránce jednoho člověka je větší než přemožitel jednoho města*“.

Křesťanství a jeho biblické kořeny si tedy nemůže činit monopol na myšlenku pomoci druhému v nouzi. Přesto položilo základy naší západní tradici a bezpochyby přispělo k rozvoji organizované první i další pomoci lidem v nouzi. Stačí jen z nové doby zmínit Červený kříž, který má jako svůj znak základní křesťanský symbol, nebo myšlenku samaritánství, která vychází z podobenství o milosrdném Samařanu, ke kterému se ještě vrátíme.

Co je tedy pro chápání (první) pomoci v křesťanské tradici charakteristické? První pomoc jako pojem v Bibli pochopitelně nenajdeme. Podstatnou se mi jeví myšlenka **hodnoty a jedinečnosti života** člověka jakožto obrazu Božího. „*Má-li někdo z vás sto ovcí a ztratí jednu z nich, což nenechá těch devadesát devět na pustém místě a nejde za tou, která se ztratila, dokud ji nenalezne?*“ Tato slova z podobenství o ztracené ovci z 15. kapitoly Lukášova evangelia mluví o primátu jednotlivce před zástupem a přednosti pomoci třeba jednomu jedinému, který to v tu chvíli potřebuje.

Biblickému pohledu je vlastní rovněž přístup, vtělený i v myšlence „prvních občanských pomoci“¹, hledící na člověka jako **jednotu těla, duše, vztahů a ducha**. Tak to vyjadřuje například apoštol, když v 1. listě Tesalonickým vyslovuje požehnání: „*Sám Bůh pokoje nechť vás cele posvětí a zachová vašeho ducha, duši i tělo bez úrazu a poskvrny do příchodu našeho Pána Ježíše Krista.*“ (1Te 5,23) Stačí přidat sociální rozměr a máme tu bio-psycho-sociálně-spirituální model, který se uplatňuje v definici zdraví dle Světové zdravotnické organizace (s jistými rozpaky ohledně spirituality) i v současné medicíně. A který se snažíme vrátit také do pojetí

¹ Součástí *Standardů psychosociální krizové pomoci a spolupráce, zaměřených na proces a výsledek*, více na <http://www.hzscr.cz/clanek/pracovni-skupina-pro-vytvareni-a-overovani-standardu-psycho-socialni-krizove-pomoci-a-spoluprace-pri-mv-gr-hzs-cr-68779.aspx>.

první pomoci, která z logiky věci nemá být jen zdravotní, ale také psychosociální a duchovní.

Pro novozákonní životní orientaci je určující předobraz postojů, slov a jednání Ježíše z Nazareta. Toho evangelia líčí jako pravého Boha a zároveň pravého člověka, *člověka (který dává svůj život) pro druhé* – jako kazatele Božího království a zároveň jako zachránce a pomocníka v rozmanitých nouzích člověka. Uzdravoval nemocné, křísil mrtvé, ujímal se zavržených a slabých, odpouštěl provinilým, vracel *důstojnost* a lidské i Boží společenství lidem vyvrženým a zavrženým – často právě pro zdravotní handicap, ohrožující integritu a smysluplnost lidské existence.

Pro Ježíšův přístup je charakteristický onen zmíněný **celostní pohled**. Jde mu o celého člověka. Cílem není jen uzdravit nebo obživit tělo, ale *spasit* člověka. Biblický pojem spásy zahrnuje celou významovou šíři: od záchrany z nebezpečí a ohrožení života, z úzkosti, nemoci, z rukou nepřátel až po vysvobození ze zajetí viny, prázdnoty existence, ze smrti a Božího soudu. Ježíšova uzdravování jsou často chápána jako viditelná znamení něčeho skrytého: odpuštění viny, lidské určenosti k životu, návratu ze samoty do společenství s Bohem a lidmi.

Tento přístup pak utváří biblickou antropologii. Člověk *není určen ke smrti, ale k životu*. Nemá nad ním panovat slepý osud, náhoda, štěstí nebo neštěstí, nýbrž mají se na něm zjevit skutky Božího milosrdenství. Stav nouze člověka, ať už si ho zavinil sám, nebo ho způsobil někdo jiný, není daností, ale něčím, co se může a má změnit. Vzpomínám na mého prvního učitele první pomoci na charitním zdravotním kurzu, tehdejšího primáře plzeňského ARO, který povinnost resuscitovat člověka v bezvědomí zakládal Ježíšovým křížením mrtvých. Tento antropologický étos do značné míry určuje vnímání v naší společnosti, i když základ křesťanské víry už není samozřejmě sdílený.

Zastavme se teď u již zmíněného Ježíšova podobenství o **milosrdném Samařanu**, které představuje jakousi „magnu chartu“ křesťanské diakonie, služby nebo již zmíněného samaritánství. Najdeme ho v Lukášově evangeliu v 10. kapitole. Předpokládám, že ho znáte a já se ho pro větší srozumitelnost pokusím převést do dnešních souřadnic.

Cyklistu srazilo na opuštěné silnici auto. Řidič nezastavil a ujel. Zraněný zůstal ležet v příkopu. Jel kolem farář, uviděl pomačkané kolo u silnice, ale nevěnoval tomu pozornost – spěchal přece na bohoslužbu. Pak projížděl sociální pracovník, ale ani ten nepřikládal kolu důležitost – měl schůzku s klientem a už tak se bál, že bude mít zpoždění. Za chvíli šel kolem ze stavby jeden ukrajinský dělník – zastavil se, rozhlédl a uviděl zraněného.

Hned mu obvázal otevřené rány, zabalil do své bundy a zavolal záchranku. Druhý den zraněného navštívil v nemocnici, aby se zeptal, jak se mu daří. Když zjistil, že tu nemá nikoho blízkého a potřebuje zaplatit nutné výlohy a léčbu v nemocnici, podělil se s ním o svou výplatu.

Před časem jsme se v jedné křesťansky orientované humanitární organizaci nad tímto podobenstvím zamýšleli s vedoucími jednotlivých programů. Pokusili jsme se definovat hodnoty, které můžeme určit v podobnosti. A pak hodnoty, které jsou určující pro jejich práci. A srovnat je. Některé se kryly, ale u mnoha vznikla zajímavá dilemata. Přečtu vám je. Na prvním místě je vždy hodnota organizace a její služby a na druhém hodnota, z níž vychází čin Samařana:

spravedlnost × milosrdenství

dodržování pravidel a řádu × narušování daných struktur a překračování hranic

rovnost × individualita

pevné struktury × otevřenost k aktuálním potřebám

profesionalita × lidskost

výdělek × nezištnost

Je to trochu zjednodušující, ale přece vypovídající o tom, jak se z živého impulsu stává kostnatíci instituce. To je známá skutečnost, které se nelze vyhnout. K organizované a institucionalizované pomoci to patří, a dokonce určitou standardizaci vnímáme jako potřebnou. Zároveň v tom ale nelze nevidět výzvu.

Trendem naší západní společnosti je expertizace a delegace problémů na instituce a služby včetně těch bezpečnostních nebo charitativních a samaritánských. Výsledkem je, že lidé očekávají za všech okolností určitý servis a obhajují tím svou nečinnost: Nemusím dělat nic, od toho tu přece máme tu či onu službu, ještě bych to udělal špatně. Úsměvný příklad představuje rada, kterou jedna žena získala na faře: „Proč byste navštěvovala tu starou paní a chodila jí na nákupy. Vždyť tím suplujete pečovatelskou službu.“

Potřebujeme se znovu zaposlouchat do poselství podobností o milosrdném Samařanu, které k nám v dnešní situaci znovu mluví prostě jako k lidem – jednotlivcům i lidským společenstvím. Která organizace se může k jeho odkazu skutečně přihlásit? Copak v něm není řeč právě o všemožném překračování kolonek (například sociálních služeb nebo výkazů úhrad za zdravotnické úkony)? O připravenosti překračovat i hranice náboženské

identity (Samařan byl pro Židy heretik)? O hotovosti reagovat na vzniklou potřebu okamžitě, i když ji nemám v popisu práce? O ochotě udělat víc, než musím, angažovat se jako člověk (bližní), nabídnout svůj čas a peníze? A také přitom podstupovat určité riziko a nebezpečí? O tom mluví příběh občana Michala Velíška i všech nominovaných na cenu s jeho jménem.

To je cesta milosrdného Samařana, ve kterém ostatně křesťanští vykladači viděli postavu samotného Ježíše Krista, toho pravého diakona, služebníka, který se pro druhé vydává, i když ho to stojí život. Jít jeho cestou znamená sloužit mu v lidech všelijak ohrožených a strádajících. Podobností o posledním soudu v 25. kapitole Matoušova evangelia ho líčí jako toho, kdo *hladověl, žíznul, byl na cestách, nahý, nemocný a vězněný*. Na překvapenou otázku, kdo ho kdy takto potkal, odpovídá: „*Cokoli jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili.*“ Takto pojatá cesta lásky k bližnímu je cestou odvahy, cestou statečných mužů a žen, cestou osobní angažovanosti a odpovědnosti, kterou nelze na nikoho přenést. A přesto má smysl, i když se přitom vždycky sebe nebo druhé zachránit nepovede.

A k tomu si dovolím přičinit poslední poznámku. Klasickým biblickým příkladem **duchovně orientované první pomoci** je příběh apoštola Petra z 9. kapitoly Skutků apoštolských. Ten byl zavolán, když v křesťanské obci v Joppe onemocněla a zemřela Ježíšova učednice Tabita. Petr se *hned* vydal na cestu. Zůstal v místnosti s mrtvou sám, pomodlil se a řekl jí „*Tabito, vstaň!*“ A vrátil ji ostatním živou.

Ten příběh můžeme číst jako zázrak, něco obskurního, co do naší zkušenosti nepatří. Anebo ho můžeme číst z perspektivy poslání, které Petr v tomhle případě naplňuje jen zvláštním, mimořádným způsobem. Totiž svědčit o vzkříšeném Kristu. Dosvědčit víru, že život je silnější než smrt. Že smrt proto není v životě to nejhorší, co se nám může stát. Proto se jí nemáme bát a zavírat před ní oči. I ve chvíli, kdy pro druhého nemůžeme nic udělat, můžeme neutéci, zůstat a třeba beze slov, modlitbou nebo symboly, dosvědčovat sílu a smysluplnost života. To je obsahem první duchovní pomoci, která je od té zdravotní nebo psychologické neoddělitelná.

Karel Šimr

farář Českobratrské církve evangelické v Chrástu u Plzně, koordinátor Psychosociálního intervenčního týmu, externí přednášející na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy, e-mail: karel.simrk@evangnet.cz

III. Svědectví

Já, viník!

Vina z pohledu viníka dopravní nehody

Jan Hamr

Já, viník! Připadl na mě nelehký úkol – hovořit o své vině. Jsem člověk s trpkou zkušeností, hlubokou ránou v duši, která pomalu zarůstá v křivolakou jizvu. Nejprve se zamyslím nad pojmem „vina“ trochu obecně. Co pro nás znamená? Jak s ním dokážeme zacházet?

Pocit viny vnímá každý z nás individuálně. Troufnu si říci, že jsme si ho nepřinesli z matčina lůna. Je to pocit, se kterým se v průběhu života teprve setkáváme. Nějak na nás působí a my se ho učíme vnímat. Snažíme se mu rozumět a nějak s ním naložit. A v tom mezi námi lidmi může docházet k nemalým rozdílům. Někdo poznával svět v prostředí klidném, harmonickém, jiný v prostředí hektickém a plném rozporů. Ovšem pocit viny je jen jednou částí pomyslného celku. Nebýt například slušných mravů, dobrých vztahů mezi lidmi, určitých zvyklostí, nebo předpisů, řádů a zákonů, asi by ani neexistoval. Je tedy s něčím nedílně spojen a více či méně konfrontován. Může se tak stát, že ve stejné věci jeden člověk vinu cítit může, jiný nikoliv.

Pocit viny je nepříjemný. Bráníme se mu, skrýváme jej, potlačujeme. Nevíme si s ním rady, vymlouváme si jej, bojíme se. Je to v našem životě něco jednoznačně negativního. Mrzí nás, ruší a zaměstnává. Znovu se vrací, pronásleduje a nedá nám spát. Bolí, tíží, trápí. Ptáme se, co s tím?

A jak chutná pocit viny po tragické dopravní nehodě? Nedá se to vyčíst z novin ani učebnic. Kdo to neprožil, těžko může pochopit. Říkám to v hluboké pokoře. 29. prosince od naší tragické dopravní nehody uplyne šest let. Jeden člověk zemřel na místě, druhý po tři čtvrtě roce.

V ten podvečer, byla už tma, jsme vůbec nikam nespěchali. Měli jsme dovolenou, děti prázdniny a jeli na chalupu. Moje žena a dvě dcery. Krátce po výjezdu z Chotěboře směrem na Ždírec jsme dojeli velmi pomalu jedoucí cisternu s přívěsem. Velmi pomalu říkám proto, že údaj vyčtený z tachografu hovořil o rychlosti 37 km/hod. Nejednalo se tedy o jízdu o závod. Při předjíždění, v momentě, kdy jsme byli vedle soupravy, se proti nám náhle objevila Škodovka, které svítilo jen pravé obrysové světlo. Byl jsem naprosto šokován! Neviděl jsem ji, nemohl jsem ji vidět, neboť ve vzdálenosti asi 500, 600 metrů jelo další auto. V záři jeho světel jsem jednu malou žárovíčku prostě vidět nemohl.

Musím podotknout, že se jednalo o rovný úsek s přerušovanou čarou, z jedné strany lemovaný lesem, úsek mně dobře známý. Jen jsem netušil, že by v drobné terénní vlně mohlo být schované neosvětlené auto. Jel jsem tudy nescíslněkrát a jsem přesvědčen, že kdyby auto svítilo, viděl bych ho a v tu chvíli samozřejmě nepředjížděl. K tomuto faktu není co dodat.

Brzdil jsem, co se jen dalo, a na nic jiného se nezmohl. Přišlo to tak náhle, že jsem vůbec nedokázal přemýšlet o jiných možnostech, které by mohly náraz odvrátit nebo aspoň minimalizovat. Do poslední chvíle jsem však doufal, že se to nestane. Ale stalo se. Došlo ke střetu. Byla to strašná rána.

Do zlomků vteřiny se vešlo tak neuvěřitelně mnoho. Zlomky vteřiny totálně měnily život. Stalo se něco, s čím jsem nikdy nepočítal, nic se nedalo zastavit, nic se nedalo vzít zpět. Byl jsem paralyzován.

V ten okamžik se poprvé vynořil i pocit viny. Byl silný, intenzivní – byl to strach! Svíral mě a dusil, když se schylovalo ke střetu. Báł jsem se o své nejbližší. Přežijí? Nepřežijí? Svíral mě a dusil, když jsem se báł o ty naproti. Zápasil jsem s ním a bránil se. Byl jsem přesvědčen, že za to nemůžu. Věděl jsem, že auto naproti nesvítilo. Byl jsem si naprosto jist, že kdyby svítilo, nestalo se to. Tím nejsilnějším pocitem byl strach!

Holky se rozplakaly a to byl signál, že žijí. Bětce nebylo vůbec nic, byla dobře chráněna dětskou sedačkou a Marianka si posteskla na bolest v zádech. Moje žena měla jen ulomený kousek zubu, a já? Jen mi tekla krev z nosu. Jinak nic, vůbec nic! Jaká úleva. Byli jsme připoutaní! Vždycky jsme byli připoutaní! Opět mě však přemáhal strach, když jsem přiběhl k protějším autu – nepřipoutaný, zhroucený řidič, nejevící známky života. A za ním ještě někdo.

I my jsme nakonec museli do nemocnice, na pozorování, aby se vyloučila vnitřní zranění. V sanitě jsme se dověděli, že v autě jeli manželé předdůchodového věku, řidič žije a jeho ženě již nebylo pomoci. A pocit viny? Byl děsivý! Stalo se to nejhorší. Zemřel člověk...

Ještě ten večer jsem byl v nemocnici v Havlíčkově Brodě obviněn z těžkého ublížení na zdraví s následkem smrti. Zhroutil se mi život. Nevěděl jsem, co bude dál. Měl jsem strach. Báł jsem se o život řidiče, báł jsem se o svoji rodinu. Tehdy poprvé jsem pomyslel na vězení. Jeden strach strídal druhý, třetí atd. Nebyl to strach zbabělce, ale strach vystihující vážnost situace, hlubokou účast, pocit odpovědnosti.

Řidič byl následující den vrtulníkem transportován do brněnské úrazové nemocnice, kde přežíval ještě tři čtvrtě roku. Pravidelně jsem tam telefonoval, chtěl jsem vědět, jak se mu daří. Ale slyšel jsem stále stejné: „Nejste rodinný příslušník, nemůžeme vám dát informace“. I to mi stačilo, znamenalo to – asi žije!

Pozůstalým synům jsem napsal dopis, vyjadřující lítost a nabízející nějakou pomoc. Nesetkal se však s odezvou.

Následovala řada vyšetření, expertíz a posudků, jednání s právníkem, vysvětlování a dokazování. Život se nám obrátil naruby. A pocit viny? Zápasil jsem s ním. Nezříkal se svého podílu. Neuměl jsem se však smířit s tím, že na vině jsem právě a pouze já. My čtyři jsme z auta vystoupili úplně zdraví a na druhé straně smrt a těžké zranění?

Byl jsem hodně rozčarován. Nejen, že se mi nepodařilo uhájit pro mne základní příčinu nehody, že auto nesvítilo, ale stejně by mi to prý nebylo nic platné. I kdyby nesvítilo vůbec, jednalo by se pouze o přestupek. Podobně byla kvalifikována skutečnost, že protijedoucí nebyli připoutaní. Což se znalecky prokázat podařilo. Žil jsem v přesvědčení, že kdyby připoutaní byli, nemělo by to tak fatální následky. Vinen jsem byl tedy já proto, že jsem se v danou chvíli vyskytoval v části vozovky, kde jsem neměl co dělat. Z počátku jsem to vnímal jako nespravedlnost, ale později, po výkladu svého právníka, jsem to pochopil. I to, že právo a spravedlnost si mohou být tak vzdáleny.

Právník mě také upozornil, že jsem jediný, který smí v celé kauze bez-trestně lhát. Za takového že jsem prý považován. Hluboce se mě to dotýkalo, až degradovalo. Celou situaci jsem od počátku vnímal s takovou vážností, že jsem viděl pouze jediné východisko – cestu pravdy. Nic jiného pro mne, děj se, co děj, neexistovalo. Trápilo mě, že jsem způsobil tak strašné utrpení a ještě jsem byl považován za lháře? Dodnes to vnímám jako křivdu. I takové pocity nelze nespojovat s výrazem „vina“.

Když mi po tři čtvrtě roku právník telefonoval, že řidič zemřel, všechno mé vnímání se ještě umocnilo. Zemřel druhý člověk – strašný pocit! Bolest, tíseň a strach. K mnoha dalším pocitům přibyla ještě starost o rodinu, protože vězení jsem měl víc než jisté. Ani tentokrát se můj dopis pozůstalým synům nesetkal s odezvou. Mrzelo mě to, psal jsem ho upřímně, ale uměl jsem to pochopit.

Koncem března, tři měsíce po tragické nehodě – jako by toho nebylo dost – přichází další rána: autobus na přechodu pro chodce srazil naši dceru. Utrpěla poranění hlavy a až po třech dnech, kdy se její stav výrazně zhoršoval, byl odhalen rozsáhlý hematom. Následovala operace. I ona vedla boj na život a na smrt.

A pojem vina? Zatrnulo nám, strašně jsme se o ni báli. Těžko se to dá slovy popsat. Dosud vážná situace se ještě stupňovala. Starost o dceru zcela překryl jakýkoliv náznak hněvu na řidiče autobusu. Ačkoliv to může znít neuvěřitelně, cítil jsem jediné – schválně to neudělal. Ani já jsem to schválně neudělal...!

I zde však pojem „vina“ nakonec vyvstal. Bohužel ve chvíli, kdy „silný“ právník dopravních podniků chtěl bezostyšně svěst vinu na naši Alžbětu. Naštěstí jsme se setkali se soudkyní, která dokázala situaci vyhodnotit nejen profesionálně, ale především lidsky. Trest uložila nápravný, nikoliv likvidační. Bylo mi to velkým povzbuzením.

Můj soud následoval deset měsíců po nehodě. Vstupoval jsem pokorně, vědom si, nikoliv smířen, že půjdu do vězení. Strach, který mě přemáhal, opět nebyl strachem zbabělce. Měl jsem starost o svou rodinu. Jak budou žít, co budou jíst, kde budou bydlet, jak budou děti studovat?

Věděl jsem jen, až se vrátím, že bych rád nějakým způsobem přispěl ke zmírnění utrpení. Nevěděl jsem jak ani kde, ale přání jsem měl jasné. Očekávání na rozsudek bylo velice vypjaté, ale nakonec překvapivě uvolňující. Dostal jsem trest odnětí svobody v délce trvání dva roky s podmíněným odkladem na tři roky a zákaz řízení motorových vozidel také na tři roky. Byla mi přiznána jedna polehčující okolnost, že ani jeden ani druhý v protějším autě nebyl připoután.

Své pocity dokážu jen těžko popsat. Nebyly vítězné ani jásavé. Na ztrátě dvou lidských životů to nic neměnilo. Jen velká starost o rodinu ze mne spadla.

U soudu jsem se také poprvé setkal s jedním pozůstalým synem. Po skončení jsem k němu přistoupil, podal mu ruku a znovu vyjádřil svou lítost. A on mě neodmítnul. Byl to pro mne důležitý okamžik. Nemyslím, že mi v tu chvíli všechno odpustil, ale určitý posun to jistě znamenalo.

Vynesení rozsudku mi přineslo jistou úlevu, ale také příležitost vyjít se svým předsevzetím. Jak jsem zmínil, nevěděl jsem jak, ani kam. To však nebylo podstatné. Hlavní bylo, že jsem chtěl. A to ostatní? Mé poděkování patří manželům Vondruškovým, zakladatelům ČSODN, kteří si prošli svým peklem, kteří mě neodmítli, když jsem zazvonil u jejich dveří. Jejich prostřednictvím se mohu účastnit např. projektu *(Nezvrtné osudy)*, který je zaměřen na nejrizikovější skupinu lidí, jimiž jsou studenti posledních ročníků středních škol a učilišť, kteří začínají svou řídičskou éru. Máme možnost svěřovat jim své zkušenosti a přispět k jejich vlastnímu zamyšlení nad otázkou bezpečnosti a odpovědnosti.

Jak snadno a nečekaně se člověk může ocitnout na jedné či druhé straně. Denně sedáme za volant a nikdo z nás netuší, co bude následovat. Nikdo z nás, ani já, ani ty. Nikdo nemůže říct: „Mně se to nikdy nestane!“ Tak, jako se stalo mně, může se stát komukoliv z nás.

Necítím se jako viník, který připravil o život dva lidi, svévolně, z vědomé nedbalosti. A přesto je vina tak tíživá, tak skličující. Pocit viny se zrcadlí s pocity, které působí svírání v břiše, bolest a strach a člověk nikdy neví, kdy

a kde na něj číhají, kdy a kde na něj dolehnou. Pocitu viny, kdy zemřel člověk, se nelze zbavit. S tím se musí učit žít. Necítím se jako viník z vědomé nedbalosti, nebo dokonce jako viník úmyslný a nedovedu si představit, že bych jím být měl. Že bych si zahrával třeba s alkoholem, agresivní jízdou, rychlostí atd. O co horší by to muselo být? Hrůza pomyslet!

Každý z nás se nad takovou otázkou může zamyslet. Dost je na tom, co nemůžeme ovlivnit. Jistě by nebylo dobré sedat za volant v panice, že teď se určitě něco stane. Ale v pokoře a odpovědnosti, že jsem jeden z mnoha článků provozu a že i na mně to závisí, je dobré pamatovat. Jak se zachovám já, to ovlivnit mohu.

A co jsem v důsledku nehody získal? Poznal jsem spoustu nových lidí, kterých si hluboce vážím.

Jan Hamr

elektrotechnik, servisní technik pracovních plošin u soukromé firmy v Praze, e-mail: jhamr@centrum.cz

Hranice pomoci

Fedor Gál

Pravdu měl Dalajláma, když řekl, že pomáhat jiným je nejlepší způsob, jak poznat sebe. Nicméně, poznávat sebe může být zničující a ti, kterým pomáháme, by tím neměli trpět. Zde je první hranice pomoci: poznat, kdy toho bylo z hlediska pomáhajícího dost.

Pomáhat jinému nesmí vést k jeho sociální invalidizaci (vzniku závislosti na pomoci). Zde je druhá hranice pomoci: poznat, kdy pomáhající začíná svou pomocí škodit. Tato hranice je velice subtilní a těžko se rozpoznává i s ohledem na předchozí.

V uzavřeném kruhu „vzájemné“ pomoci hrozí pomáhajícímu, že dává více, než na kolik má, a příjemci, že bere, dokud někdo dává. V konečném stadiu si vzájemně ubližují a oba potřebují pomoc. Ach jo.

Rozumná míra pomoci? Pomoc bez očekávání reciprocity, bez emocionální vázanosti a pocitu exkluzivity (pomáhat je normální, jako jíst a pít), bez negativních implikací na vlastní integritu a existenciální komfort.

Rozumné přemýšlení o fenoménu pomoci: od kauzy ke kauze, bez ambicí vymyslet „náboženství“ altruizmu. Bez iluzí o nadřazenosti pomáhajícího. Bez víry, že pomoc pomůže vyřešit problémy toho, komu pomáháme.

Iluze socialistů: lze vymyslet a nastolit spravedlivý řád.

Iluze individualistů: pomůžu si sám.

Žitý svět: dělám, co můžu v koexistenci s jinými. Ta je narvána konflikty a při jejich zdolávání se učím, pomáhám, ubližuju... a snažím se žít a přežít v souladu s morálkou (duchovnem, spiritualitou), která vládne v mém civilizačním kontextu, kultuře, komunitě.

Největší problém: já sám.

Fedor Gál

sociolog, publicista a filmový dokumentarista, e-mail: fedor@plus.cz

Zrod Terezínské iniciativy

Dagmar Lieblová

Terezínská iniciativa – mezinárodní sdružení bývalých vězňů terezínského a lodžského ghetta a jejich přímých potomků – byla založena před více než dvaceti lety. Abychom vznik sdružení pochopili, musíme se vrátit ještě o dalších padesát let nazpět.

Za války

V říjnu roku 1941 začaly deportace Židů z protektorátu Čechy a Morava. Nejdříve bylo posláno 5 tisíc lidí z Prahy do Lodže a tisíc z Brna do Minsku, krátce nato pak začaly deportace do Terezína. Toto pevnostní a posádkové město založené koncem 18. století Josefem II. bylo vybráno, aby se stalo jakýmsi průchozím táborem pro Židy z protektorátu Čechy a Morava, též pro Židy z Německa, Rakouska, Nizozemí, Dánska a koncem války i ze Slovenska a Maďarska. V době, kdy deportace začaly, už ovšem existovala v nedaleké Malé pevnosti policejní věznice pražského gestapa, kde byli od roku 1940 drženi političtí vězni.

Ghetto Terezín existovalo čtyři roky a za tu dobu jím prošlo téměř 150 tisíc mužů, žen a dětí. Z českých zemí jich nepřežilo bezmála 80 tisíc. Často po nich nezbylo nic jiného než jména na zdech Pinkasovy synagogy.

Lidé, kteří byli z Terezína deportováni dále, jak se tenkrát říkalo na východ či do Polska, skončili většinou svou životní pouť ve vyhlazovacích táborech, zejména v plynových komorách Osvětimi, na vysilujících nucených pracích či na pochodech smrti.

Trochu lépe na tom byli ti, kdo zůstali po celou dobu v Terezíně. Tam se konce války dočkaly někdy i celé rodiny. Ostatní po návratu domů většinou marně hledali své blízké. Nás odcházelo z domova pět, babička, rodiče, má mladší sestra a já, ale vrátila jsem se sama. Babička zahynula neznámo kde už na podzim 1942, rodiče a sestra v osvětimské plynové komoře v létě 1944.

Terezín byl osvobozen sovětskou armádou 8. května 1945, v době, kdy se tam už šířila epidemie skvrnitého tyfu, na který zemřelo hodně vězňů i po osvobození.

Po válce

V roce 1947 byl z Malé pevnosti zřízen Památník národního utrpení, později přejmenovaný na Památník Terezín. Město se do normálního života navracelo od roku 1946. Stalo se znovu posádkovým městem, vrátila se armáda.

Brzy po válce vyšlo několik publikací věnovaných ghettu Terezín, roku 1946 *Ghetto našich dnů* Mirko Tůmy, v roce 1947 *Židovská tragédie* Richarda Federa, později pak *Město za mřížemi* od Karla Laguse a Josefa Poláka. Terezín se stal pozadím románů Arnošta Lustiga či *Opuštěné panenky* a *Terezínského rekviem* Josefa Bora aj.

Avšak v Terezíně samotném celkem nic nepřipomínalo jeho smutnou úlohu v tom, čemu nacisté říkali „konečné řešení židovské otázky“. A tak tomu bylo po dlouhá léta.

Po 1989

Po změnách v roce 1989 se nás sešlo několik přeživších a usoudili jsme, že je na čase, aby vešlo ve všeobecnou známost, že koncentračním táborem bylo kromě Malé pevnosti celé město a aby i ve městě Terezín bylo konečně něco, co by tuto historii připomínalo.

Terezínská iniciativa byla založena v roce 1990 a při svém založení si stanovila tři hlavní cíle – úkoly: udržovat památku na ty, kdo nepřežili; působit na mladou generaci a vzdělávat ji o Šoa¹; starat se o zdravotní a sociální potřeby přeživších Šoa v Česku.

- **udržovat památku na ty, kdo nepřežili**

Prvním úkolem bylo zřídit v Terezíně Muzeum ghetta. Velkým úsilím historiků i výtvarníků se podařilo v krátké době otevřít první provizorní expozici; stalo se tak k 50. výročí zahájení deportací v říjnu 1991. Terezínská iniciativa tenkrát uspořádala v Praze a v Terezíně pamětní dny, na které se sjelo na sedm set bývalých vězňů terezínského ghetta z celého světa a zúčastnila se jich řada významných osobností, především tehdejší československý prezident Václav Havel a izraelský prezident Chaim Herzog. O několik let později byly vydány první dva svazky Terezínských pamětních knihy, kde jsou shromážděna základní data o osudech Židů z českých zemí deportovaných do Terezína.

Další dva svazky věnované německým a rakouským Židům vydal později založený Institut Terezínských iniciativy (ITI), který se zabývá historií

¹ Vyhlazení, zničení, katastrofa, která nemá smysl.

Šoa. ITI udržuje databázi bývalých vězňů, vydává sborník *Tereziánské studie a dokumenty* v české a německé verzi a další publikace.

- **působit na mladou generaci a vzdělávat ji o Šoa**

Utrpení mnoha obětí i naše prožitky nebudou marné, pokud se nám podaří sdílet naše zkušenosti s mladou generací, vést ji k toleranci a působit na ni tak, aby se jí staly cizí rasismus a xenofobie, a zabránit tak opakování Šoa.

V této oblasti se naše činnost obrací k mladým lidem u nás i v zahraničí. Před několika lety jsme se rozhodli podporovat finančně z vlastních zdrojů zájezdy českých škol, které se účastní jedno- a dvoudenních vzdělávacích programů dohodnutých s Památníkem Tereziánské. Součástí bývá i beseda s památníkem, tedy někým z nás. Tyto pobyty přinášejí výsledky i v podobě výtvarných a literárních prací žáků, což je sice potěšitelné, ale stoupající počet zájemců přesahuje naše finanční možnosti. Proto se snažíme získávat nové zdroje prostředků. Několikrát jsme pro tento účel obdrželi grant od Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy, Nadačního fondu obětem holocaustu (NFOH) a Claims Conference². V přednáškové činnosti spolupracujeme i s dalšími organizacemi, v poslední době zejména s organizací ICEJ³ (Mezinárodní křesťanské vyslanectví Jeruzalém). Naši členové, kteří jsou jazykově vybaveni, jezdí i přes svůj věk (většinou z nás je osmdesát a více let) přednášet také na pozvání různých institucí do zahraničí, zejména do Německa, ale i jiných zemí.

- **starat se o zdravotní a sociální potřeby přeživších Šoa v Česku**

Třetí náš úkol se stává průběhem let stále naléhavějším. Nacistická perzekuce ovlivnila natrvalo život přeživších. Mnozí ztratili celé rodiny a dnes žijí zcela osaměle ze svého důchodu, proto se jim snažíme pomáhat. Prostředky, které k tomuto účelu máme, pocházejí téměř výlučně od organizace *Conference on Jewish Material Claims Against Germany*. Jejich získávání však pro nás znamená mnoho vyjednávání a administrativní práce. Avšak můžeme tak pomáhat všem přeživším Šoa po celé republice, i když nejsou našimi členy. Zdravotní a sociální péči nemohou pochopitelně vykonávat sami členové Tereziánské iniciativy, proto úzce spolupracujeme s Pražskou židovskou obcí.

² *The Conference on Jewish Material Claims Against Germany*: Organizace, která od 1951 usiluje různými prostředky (například vzděláváním a sociálními službami) o spravedlnost pro židovské oběti nacistického pronásledování. Viz: www.claimscon.org.

³ *International Christian Embassy Jerusalem – Mezinárodní křesťanské velvyslanectví Jeruzalém*; viz www.icej.org.

Tolik tedy na vysvětlenou, jak vznikla TI, jaké si stanovila úkoly a oč se snaží.

Když jsem se zamýšlela nad cíli tohoto semináře, zaujaly mě zejména body: *Uvědomit si, že příležitost něco dělat máme denně; i v bezmoci je možné něco dělat, i kdyby jen vyjádřit postoj.* To vyjadřuje i naši situaci. Naše první generace stárne a bohužel odchází, ale své postoje rozhodně neváháme vyjadřovat. Zcela nedávno např. vydalo předsednictvo Tereziánské iniciativy prohlášení k neblahému působení Ladislava Bátory.

Též o tom, *že má cenu se pro něco či někoho angažovat*, jsme nikdy nepochybovali. Pokud nám budou stačit síly, budeme v tom pokračovat i nadále.

Dagmar Lieblová

filoložka, předsedkyně Tereziánské iniciativy, nositelka Řádu Tomáše G. Masaryka, e-mail: dagmar@liebl.cz

O odvaze na misích a ve službě

Terezie Hurychová

Od momentu, kdy jsem na televizní obrazovce viděla hrůzy z genocidy ve Rwandě a zároveň lékaře a zdravotní sestry, kteří se starali o uprchlíky v uprchlických táborech, jsem si přála být taky takhle odvážná a pomáhat na místech, kde je třeba.

Už jen vyslovit zmíněnou touhu bylo odvahou. U „holek na vdávání“ se to v té době moc nenosilo a hlavně jsem slýchala – proč odjíždět tak daleko, do tak nebezpečných míst, když tady je taky potřeba pomáhat. To budu, až se vrátím...! Všechno má svůj čas!

Osobní život musel jít trochu stranou a já jsem se rozhodla vydat se za svojí touhou. Byla to dlouhá, letitá, především jazyková příprava. Odešla jsem z vysoké školy a odjela studovat angličtinu. O organizaci *Lékaři bez hranic* jsem se dozvěděla během svého jazykového pobytu ve Francii ve chvíli, kdy obdrželi Nobelovu cenu míru. A bylo rozhodnuto!

Vrátila jsem se zpátky do nemocnice, chodila na kurzy tropické medicíny a říkala si, že se můj sen snad opravdu uskuteční! Občas jsem tomu přestávala věřit a pamatuji si na moment, kdy jsem v jednom knihkupectví náhodou otevřela knihu Richarda Bacha na straně, kde píše: „Vložil-li vám Bůh do srdce touhu, dá vám i odvahu k jejímu uskutečnění!“ Zároveň mi můj bývalý třídní učitel, se kterým jsem se po letech setkala, řekl: „Víš, cos mi, Terezo, tenkrát říkala? Že když člověk něčemu opravdu věří a z celého srdce si to přeje, že se to uskuteční, tak tomu věř!“ To jsem potřebovala slyšet a začít tomu opravdu a znovu věřit!

Bylo mi 29 let, když jsem konečně po dlouhých přípravách odjížděla na svoji první misi – do Burundi, do země hned pod Rwandou. Po otázce před odjezdem, zda si myslím, že zvládnou pracovat v zemi, kde je válka a častá střelba, jsem odpověděla, že si myslím, že to zvládnou a že jsem na to připravená. Moje první noc v Africe byla nocí střelby. Seděla jsem na posteli pod moskytiérou, bála se a čekala, až to skončí a až si pro mě někdo přijde. Prakticky jsem začala zažívat realitu války a říkala si: Tak tohle není sranda, tohle chce opravdu odvahu! Noci plné střelby byly časté. Chvilé během těžké střelby jsme museli trávit v úkrytu na chodbě. Několikrát jsme byli evakuováni po těžkých útocích přímo na naší ulici. Pokaždé, když jsem viděla vystrašené a bledé tváře svých kolegů, věděla jsem, že musím být silná i kvůli nim. A vždycky se mi to nějak dařilo. Myslela jsem na lidi,

kterí se nemají kam schovat a kteří v tomhle žijí dnes a denně, zatímco my za pár měsíců odjedeme domů, do „bezpečných zón“. Věřila jsem, že to dobře dopadne.

Moje další mise byla v Afganistanu. Opět, žádná „sranda“! Zažili jsme několik útoků, pár nocí v úkrytu a nakonec naše celá mise musela být ukončena. Všichni jsme byli evakuováni po tragédii, která se stala mým pěti blízkým kolegům, kteří přišli o život. Takové neštěstí, při kterém někdo z týmu zahynul, se stalo poprvé v historii *Lékařů bez hranic*. Bylo to hodně smutné a náročné, přesto jsem se rozhodla pokračovat. Zkouškám odvahy však člověk nečelil jen během útoků, ale i v nemocnici během péče o pacienty, o děti, které nemají šanci na přežití, protože v této zemi skoro není šance dlouhodobé odborné péče, kterou rodiče očekávají.

Následovaly další mise – v uprchlickém táboře v Čadu, kam přicházeli uprchlíci, kteří přežili hrůzy zabíjení v Darfuru; v Nigeru, kde jsme ve výživových centrech léčili těžce podvyživené děti během hladomoru; po tsunami v Aceh v Indonésii, kde jsme byli denně sledováni separatistickými jednotkami a kde jsem zažila silné zemětřesení, při kterém jsem si myslela, že tady můj život končí.

Poté jsem odjela na dlouhou misi v Kolumbii. Zde jsme pracovali na místech v džungli, kde lidé nemají přístup ke zdravotní péči, protože se tam ministerstvo zdravotnictví nedostane kvůli guerillové válce. Opět jsem zažívala ostřelování, momenty nebezpečí, které jsem vždycky nějak zvládala, protože jsem nepostrádala optimismus a odvalu. Odvaha byla automatická, protože byla spojena s mou vírou, že dělám správné věci a na správném místě.

Po této dlouhé a náročné misi mi bylo jasné, že moje dlouhodobé odjezdy do takových zemí končí. Začala jsem si víc uvědomovat nebezpečí a bylo na čase „předat tuhle štafetu“ někomu jinému. Pociťovala jsem únavu a toužila zase žít „normální život“ v zemi, která je relativně bezpečná, kde všechno nějak funguje. Chtěla jsem se vrátit domů, chvilku setrvat na jednom místě a zkusit se zase „zařadit“ do běžného všedního života. I k tomu bylo třeba odvahy... a paradoxně větší než na mise odjíždět.

Po návratu z misí jsem pracovala dva roky v soukromém zdravotnickém ambulancním zařízení, kde jsem využila jazyky, kde jsem byla v kontaktu se světem díky lidem z jiné kultury, což pro mě bylo důležité, a především – kde jsem pracovala ve skvělé partě sester. Po zemětřesení na Haiti mě v práci uvolnili, a měla jsem tedy možnost odjet na krátkou misi, kde jsem zažila dramatické momenty, ke kterým jsem potřebovala nutnou dávku odvahy a víry, že to všechno dobře dopadne.

Když jsem se vrátila z Haiti, rozhodla jsem se pro novou, odbornější práci v nemocnici, abych se profesně mohla dál rozvíjet. Netušila jsem, kolik odvahy, sil a energie k tomu budu potřebovat. Dostala jsem se na vysoce odborné místo v jedné pražské nemocnici, kde jsou nesmírně profesně zdatné sestry, které jsem pro jejich technické dovednosti a znalosti velmi obdivovala. Sestry zde pracují již mnoho let, jsou odbornicemi a cítí se elitou. Pro každou novou, zpočátku optimistickou sestru je velmi náročné začít pracovat v partě, kde vládne rivalita a nadřazenost. Všechno technické se dá naučit a je to jen otázka času a vytrvalosti. Po šesti týdnech jsem musela přejít na jiné oddělení, které je možná méně odborné, kde je ale více osobního kontaktu s malými pacienty a jejich rodiči a prima kolektiv. Sestry zde dělají svou práci rády, umí pomáhat a nad ostatní se nevyvyšují. V profesi zdravotní sestry nejde jen o zvládnutí technických dovedností, ale především o přístup k lidem – k pacientům a ke kolegyním, a to i k sestřám odborně mladším.

Musela jsem tedy každý den bojovat s tím, abych šla do práce s optimismem a s chutí, do kolektivu, který byl naprosto demotivující. Kolik odvahy jsem potřebovala, abych si nepřestala vážit sama sebe, věřila si a nesnižovala se. Paradoxně. Ve světě jsem prožila mnoho nebezpečných momentů, tam ale byla odvaha přítomna tak nějak automaticky a málokdy jsem o ní přemýšlela, protože byla součástí mé práce. Na misích jsem musela zvládat spoustu náročných situací. Pracovala jsem v týmu, kde jsme si museli vzájemně pomáhat a respektovat jeden druhého, jeho kulturu a zvyky. Návrat do ryze českého prostředí byl a je pro mne „výzvou“.

Odvahy není tedy třeba jen na misích, na nebezpečných místech světa, ale i v každodenním „obyčejném“ životě ve zdánlivě bezpečném světě.

Terezie Hurychová

zdravotní sestra, spolupracuje s Lékaři bez hranic (sedm zahraničních misí), v současné době pracuje na dětské Jednotce intenzivní péče ve Všeobecné fakultní nemocnici v Praze, e-mail: terrafrica@hotmail.com

Cesta tam a zase zpátky

Radek Kříž

Dne 23. března 2003 jsem se stal obětí brutálního útoku skupiny neonacistů. V době, která předcházela tragickým událostem, jsem, asi jako každý mladý člověk, poznával život, hledal a utvářel si názor na něj. Číro na mé hlavě bylo symbolem mládí a dospívání.

Onoho osudného dne jsem se svými známými navštívil kynžvartskou restauraci, kde nešťastnou shodou okolností měli sraz neonacisté – skin-headi. Následující události popisují pouze z vyprávění svých rodičů.

Můj odlišný vzhled stačil, aby mě tři útočníci – neonacisté napadli a téměř ubili k smrti. Okované boty a masivní dubový okovaný věšák použitý během ataku mi způsobily vážná zranění. Kopy a údery věšákem směřovali cíleně především na mou hlavu. Následky: hluboké kóma trvající jeden měsíc, tříštivé mnohačetné zlomeniny lebky, otok mozku a silné krvácení.

Bohužel nikdo z mnoha přihlížejících v osudné době mé fyzické likvidace se ani nepokusil zasáhnout a pomoci. Pouze můj nejlepší přítel, který byl v restauraci, uslyšel, co se stalo, přiběhl, zavolal záchranku a spolu s jedním dobrovolným hasičem a majitelem restaurace mi dali první pomoc.

Následoval převoz sanitkou do nemocnice v Chebu, kde lékaři po nezbytných vyšetřeních konstatovali, že devastující zranění hlavy jsou neslučitelná s životem. Na naléhání rodičů, kteří již v nemocnici byli přítomni, zdravotníci přistoupili na poslední možný pokus o záchranu mého života, na převoz leteckou záchrannou službou na specializované neurochirurgické pracoviště Fakultní nemocnice v Plzni. Díky okamžité pomoci odborníků jsem dostal šanci přežít. Mnohahodinovou náročnou operací, při které mi byla odebrána téměř celá pravá polovina lebeční kosti a ošetřen rozmašírovaný mozek, jsem započal dlouhou a nesnadnou cestu návratu do života. Po opadnutí mozkového otoku mne lékaři začali probouzet z umělého spánku, avšak trvalo ještě pět měsíců, než jsem se plně probíral. Mé tělo fungovalo ve vegetativním stavu. Můj zdravotní stav byl stále velmi vážný.

Pokračoval každodenní boj lékařů a mé rodiny o můj život. Nekomunikoval jsem, pouze přežíval. Následovala transplantace lebeční kosti a stále ještě v polovegetativním stavu (Živě si pamatuji prožitou klinickou smrt.) převoz zpět do chebské nemocnice.

Zásadní obrat nastal v srpnu, kdy jsem konečně začal poznávat své blízké a postupně začal spolu s rodiči a zdravotníky rozhýbávat levostranně ochrnuté tělo. Čtyři měsíce v rehabilitačním ústavu v Kladrubech u Vlašimi mne definitivně postavily na nohy.

Bohužel dodnes se potýkám a celý zbytek života budu s trvalými zdravotními následky onoho brutálního útoku. Na jedno oko nevidím a na druhé pouze z padesáti procent, jsem levostranně ochrnutý, mám pouřazovou epilepsii, ztratil jsem prostorovou orientaci a mám problémy s krátkodobou pamětí a logikou. Pochopitelně je třeba zdůraznit, že poškozený a poznamenaný nejsem pouze já, ale také má rodina a přátelé, kteří se mnou vše špatné prožili a prožívají.

Tento výčet trvalých následků zde nevyjmenovávám proto, abych ve vás vzbudil soucit, ale abychom si všichni uvědomili, co způsobí lidská nesnášenlivost, netečnost a netolerance. Ale vy určitě chcete znát mé pocity.

Stále si pokládám otázky, kde se stala chyba a proč právě já. Má mysl se neustále zabývá tím, co bylo špatně, vždyť jsem nikdy nikomu neprovedl nic zlého, alespoň ne úmyslně, nevím, proč jsem to byl zrovna já, kdo to „odskákal“. Rozumnou odpověď jsem ale doposud nenašel, a proto i mé smiřování s touto nevratnou skutečností je podstatně složitější. Je těžké přijmout něčí zlo vůli.

Nebýt rodinného zázemí a skutečných přátel, kteří se mnou byli předtím a stále jsou, tak už tady nejsem. Bylo těžké přijmout všechna fakta a bojovat s tvrdou realitou. Byl jsem zdravý a najednou jsem potřeboval pomoc doslova úplně se vším. Mluvit mě znovu naučila má sestřička Kateřinka. Táta a máma mě naučili znovu chodit, jíst, prostě všechno, co nyní můžu opět vykonávat sám.

Já to cítím jako cestu, po které stále jdu a klopýtám. Cítím a vím, že poznání prostředí Kladrub a školy pro zrakově postižené, kterou studuji, mi plně otevřelo oči. Poznal jsem tam lidi, kteří jsou na tom podobně, mnohdy i hůře. Pochopil jsem, že život není snadný a má mnoho stinných stránek, o kterých se často raději moc nemluví. Otevřela se ve mně jakási humánní stránka. Poznal jsem na sobě zlo a následky zla jsem posléze shledal i u jiných.

Hlavním mottem mého příběhu je cesta tam a zase zpátky. Z domova jsem odešel jako zdravý 23. března a domů se vrátil 9. prosince jako zdravotně postižený.

Sice mám problémy s návratem, ale díky lidem, kteří mi s ním jsou ochotni pomoci, věřím. A děkuji.

Odvaha k životu

Radek Kříž

student Gymnázia a Střední odborné školy pro zrakově postižené v Praze,
obor sociální činnost, e-mail: rawnior@email.cz

V řadě s vrahem

Marie Valečková

To, o čem bych chtěla hovořit, je případ heparinových vražd na anesteziologicko resuscitačním oddělení havlíčkobrodské nemocnice, který asi napořád ovlivnil život můj a mých kolegů, životy postižených a jejich rodinných příslušníků a do značné míry život celé naší společnosti.

Od daného případu uplynulo již pět let.¹ Je to určitý odstup, a proto doufám, že se mi podaří okolnosti a souvislosti popsat pravdivě, i když si nedělám iluze, že budu zcela nezaujatá.

Pro nás začala celá kauza v květnu 2006, kdy se poprvé u našich pacientů objevily těžké poruchy srážlivosti komplikované krvácením. Předeseílám, že na našem ARO jsou hospitalizováni pacienti v těžkých stavech – po náročných operacích, po úrazech, s těžkými záněty, se selháním plic, oběhu, ledvin. Téměř polovina pacientů, u kterých se poruchy srážlivosti vyskytly, byla primárně přijata z jiného oddělení nebo z domova pro krvácení. Z toho plyne, že krvácivé komplikace a poruchy srážlivosti nejsou u našich pacientů nijak ojedinělé.

Od května však byla zřejmá a zarážející četnost těchto komplikací, která během dalších tří měsíců narůstala. Jednotlivé případy jsme řešili na sezeních, při vizitách, pan primář opakovaně konzultoval mnohé odborníky na vyšších pracovištích, studoval odbornou literaturu. Nikdo z oslovených odborníků mu však neporadil nic, co by již nevěděl, všichni považovali výskyt krvácení u pacientů v tak závažných stavech za přiměřený. Přesto se pan primář nenechal uklidnit a dál pátral po možných příčinách krvácení. Provedly se mnohé změny ve vyšetřovacích a léčebných postupech, byla snaha eliminovat vše, co by negativně mohlo srážlivost ovlivňovat. Koncem srpna vyslovil pan primář podezření, že by příčinou komplikací mohl být heparin, problémem však bylo, že většina postižených pacientů jej vůbec nedostávala nebo jej dostávala v malých dávkách. Došlo tak k dalším opatřením – sestry byly přezkoušeny, zda podávají heparin správným způsobem, vyloučilo se, že by ampule mohly obsahovat větší než popsané množství heparinu, byla snaha odstranit eventuelní chyby v podávání – tato opatření neprokázala chyby v zavedených postupech. Možnost úmyslného podání zprvu nikoho nenapadlo, protože práce ve zdravotnictví vždy byla a je založená na spolupráci a důvěře.

¹ Odehrál se v roce 2006.

Během září jsme vytvořili seznam, v němž se k hrubě patologickým výsledkům krevních testů přiřadila jména sester, které byly daný den ve směně. Některé z nich se vyskytly v seznamu několikrát, pouze Petr Zelenka byl v případech problémů ve službě vždy. Přesto se možnost, že by on – zcela spolehlivý, pracovitý a pečlivý – mohl být příčinou komplikací, zdála málo pravděpodobná.

V září, v době, kdy měl Petr dovolenou, však počet krvácivých komplikací značně klesl. Po dovolené Petr nastoupil do víkendové služby, ve které se opět vyskytly krvácivé komplikace, které byly dobře zvládnuty. V pondělí po daném víkendu šel pan primář informovat pana ředitele o tom, že na našem oddělení dochází k úmyslným poškozením pacientů v důsledku neoprávněného podání heparinu, že za vším stojí Petr Zelenka a že je třeba podat na něj trestní oznámení. Druhý den dal pan primář podepsat Petrovi výpověď.

Poté jsme s velkou nervozitou čekali, až bude ředitelem podáno trestní oznámení a policie začne celou věc vyšetřovat, což bohužel trvalo poměrně dlouho. Až do konce listopadu jsme trnuli, jestli Petr nezačal někde pracovat a možná i škodit. Žádné zprávy o něm jsme neměli. Pan primář opakovaně telefonicky i osobně kontaktoval policii a státní zastupitelství, až byl v posledních listopadových dnech vyslechnut a Petr Zelenka vzápětí zatčen.

A spustila se lavina. Celý případ měl pro nás několik závažných aspektů. Jednou z nejšílenějších věcí bylo vědomí toho, že se něco podobného může vůbec stát – a zrovna nám –, že kvalitní pracovník, kterým Petr Zelenka byl, může něco takového udělat. Nikdo nechápal proč... V průběhu vyšetřování sám Zelenka přiznal, že nečekal, že bude odhalen a pokud ano, nevěřil, že by pan primář riskoval zveřejnění případu.

Dalším těžkým bodem byla komunikace s pozůstalými pacientů, kteří zemřeli. Bylo těžké vidět jejich bolest a otvírání sotva zahojených ran, bylo také těžké čelit útokům některých z nich vůči nám.

Celý případ byl precedens, neuvěřitelně mediálně zajímavý, protože „něco takového u nás ještě nebylo“. Média však bohužel prokázala, že nemají potřebu prokazovat pravdu, poukazovat a odhalovat zlořády, korupci a lži, ale prodávat – za cenu nešvarů, korupce a lži. Teprve tehdy, kdy je člověk zatažen do mediálního soukolí, pozná bezskrupulózní přístup tisku a televize (to se týká nejen bulváru, ale i „seriózních“ deníků a televizních stanic), kdy jsou uváděna jména poškozených bez jejich souhlasu či souhlasu pozůstalých, kdy informace z jednoho zdroje se neověřují, aby nebyly vyvráceny jiným zdrojem, kdy „seriózní“ média citují bulvár, aby lživou informací mohla napsat, ale vyhnula se odpovědnosti. Pan primář

se zpočátku snažil vyjít médiím vstříc a vše trpělivě vysvětloval, brzy však poznal, že nejlépe je mlčet, protože cokoliv řekl, bylo překrouceno a použito proti němu.

O celou záležitost se od začátku zajímalo Ministerstvo zdravotnictví, záhy po medializaci celé kauzy přijel ministr Julínek na kontrolu a pohovor s panem primářem. Po daném pohovoru pak pana primáře za jeho postup v průběhu odhalování zločinu pochválil. Měli jsme tak naději, že pro naše oddělení by se celá věc mohla vyvíjet v rámci možností dobře, i když mediální tlak byl obrovský.

Do věci se bohužel vložil jistý lékař – politik, který vycítil možnost získat politické body a v televizním rozhovoru s ministrem Julínkem obvinil ODS, že v její nemocnici se takové věci staly (nemocnici spravuje kraj Vysočina, jejímž hejtnem byl tehdy člen ODS). Dále daný politik připomenul, že během své lékařské praxe podával heparin velmi často a nechápe, že nebylo jeho úmyslné podávání odhaleno dříve, respektive že „pozdní odhalení“ je dáno neschopností lékařů, kteří pracují nejen v havlíčkovobrodské, ale ve všech krajských (tedy ODS patřících) nemocnicích. Ministr Julínek mu na kritiku odpověděl, že byla ustanovena vyšetřovací komise MZ, která lékařské postupy prošetří. Kromě soukolí mediálního jsme se tak dostali ještě do soukolí politického a z láhve byl vypuštěn džin ostré kritiky našeho oddělení. Mnoho odborníků pak začalo kritizovat „pozdní odhalení“, přestože o problému znali pouze pár útržků z novin a televize. Toto období vyvrcholilo závěry vyšetřovací komise MZ, které byly vůči našemu oddělení velmi kritické a vedly k tomu, že MZ podalo na naše oddělení jedenáct trestních oznámení za chybný postup. K výsledkům a policejnímu vyšetřování kvůli kauze Zelenka se přidaly výsledky, při kterých jsme museli obhajovat svoje léčebné postupy.

Do toho všeho probíhal proces akreditace nemocnice, který přinášel mnoho změn a práce navíc, objevovala se trestní oznámení ze strany zcela jiných pacientů, kteří vycítili možnost získání odškodného. A kupodivu pacienti na naši nemocnici nezanevřeli, takže „běžné“ práce bylo také více než dost.

V lednu a únoru roku 2008 proběhl v Hradci Králové soud s P. Zelenkou, kterého jsme se účastnili jako svědkové. Bylo to psychicky náročné, například má přítomnost u soudu se poté, co si převzal slovo obhájce Zelenky, změnila ze svědectví ve výsledk a obhajobu našich léčebných postupů. Soudem byl Petr Zelenka odsouzen k doživotnímu trestu. V červnu 2008 proběhl odvolací soud u Vrchního soudu v Praze, který potvrdil rozhodnutí krajského soudu a doživotní trest pro P. Zelenku. 14. července 2008 policie odložila vyšetřování trestných oznámení na naše oddělení s tím,

že žádné pochybení nebylo shledáno. Toto rozhodnutí po čtrnácti dnech definitivně potvrdila státní zástupkyně.

Tolik shrnutí toho, jak jsme danou kauzou procházeli v prvním roce a půl. Je zřejmé, že tím vše nekončilo, následovalo mnoho obtížných věcí, pokračovaly soudní spory s pozůstalými, byl ovlivněn způsob našeho přemýšlení a práce, objevily se psychické důsledky dlouhodobého stresu.

Osobně však vnímám jako jeden z nejhorších důsledků celé kauzy jednu zásadní věc. Tím, jak postupovali politici, média i někteří odborníci, bylo veřejnosti mezi řádky dáváno najevo, že v případech opakování podobné situace je pro zdravotníka velice riskantní zločin zveřejnit; menší riziko je možná jej ututlat. Ze strany politiků a odborníků jednoznačně a hlasitě nezaznělo, že podobné věci se stávají a bohužel s nimi musíme počítat a že pro celou společnost je jediné dobře, pokud vyjdou najevo.

Přestože celé období nebylo snadné, byly světlé body, které nám dávaly naději. Jedním z nich byla naše velmi dobrá zkušenost s kriminalisty – jak havlíčkobrodskými, tak královéhradeckými. Jejich přístup byl zcela profesionální a vstřícný. Stejně jako přístup policistů, tak přístup soudců v obou soudních procesech měl naprosto profesionální úroveň. Hradecký soudce JUDr. Vacek byl jedním z mála, který veřejně pochválil vše, co náš pan primář v daném případě udělal.

Velmi pozitivním přínosem byla výměna na postu ředitele naší nemocnice. Novým ředitelem se stal spravedlivý člověk MUDr. Kaňkovský, který nejen pomáhal nést tíži případu, ale též za nás aktivně bojoval. Našli se četní lidé, kteří nám ústně či dopisem vyjádřili podporu, snažili se pomoci nebo aspoň zachovat soudnost a nejt s hlavním proudem. Někteří, například Ondřej Neff, projevíli svůj postoj i veřejně.

Naše oddělení bylo zcela jednotné a semknuté, bylo cítit vzájemnou podporu a soudržnost. Procházeli jsme daným obdobím a přáli si, ať už je za námi. Bylo těžké si připustit, že takové hrůzy se staly právě na našem oddělení, že naši pacienti byli úmyslně poškozeni. Bylo těžké sledovat, jak čestný a odborně zdatný člověk jako náš primář je kritizován a předváděn jako hlupák, který má na svém oddělení nepořádek umožňující vraždění. Báli jsme se o něj, zda vše ustojí – fyzicky i psychicky. Bylo těžké pracovat po tom, co mnoho lidí naši práci špinilo. Bylo nemožné smířit se s tím, že jsme pracovali s vrahem.

Když vše nejtěžší skončilo, byli jsme tak vyčerpaní, že jsme ani nebyli schopni se radovat nebo cítit úlevu. Jen hluboko v srdci jsem mohla prožívat vděčnost – vůči Pánu Bohu a vůči mnohým lidem. Jenom v krizi člověk pozná, jak mnoho se o něj Pán Bůh stará. Přestože nechápu, proč ke všemu došlo, Jemu vděčím za to, že jsme vydrželi a nezhroutili se, že jsme dostali

moudrost, jak mluvit u výslechů i u soudů, že jsme dostali sílu starat se dál o pacienty, že jsme nezahořkli. Jenom v krizi člověk pozná, jaké má přátele, kdo o něj stojí a má jej rád, kdo projeví účast, přátelství, kdo povzbudí, kdo se modlí. Nebýt Boží pomoci, modliteb a pomoci blízkých a přátel, neobstáli bychom.

Marie Valečková

lékařka, Anesteziologicko-resuscitační oddělení Nemocnice Havlíčkův Brod, e-mail: marie.stepanova@onhb.cz

Svědkiem zločinu

Eliška Žemličková

Pod slovem „svědek“ si asi představíte osobu, která tak trochu stranou a nezaujatě přihlíží nějaké situaci. Bohužel v tomto kontextu nejsem svědkem tragické smrti Michala Velíška, jsem její součástí. Pohlcenou, vtaženou do této události a na konci vyplivnutou a rozloženou na prvočinitele.

Všechno to začne zážitkem, do kterého vás osud vrhne bez varování a možnosti se připravit. Jste zkrátka ve špatnou chvíli na špatném místě. Odpoledne 13. září roku 2005 mne na lavičce v parku na Karlově náměstí přepadl David Lubina. Michal Velíšek udělal osudný krok směrem k nám, aby zjistil, co se děje, aby pomohl. Tento krok ho stál život. David Lubina byl za to v následujícím roce odsouzen k odnětí svobody na 25 let.

Nechápete, co se stalo, proč, jaké důsledky z toho vyplynou. Veškerá jistota z vašeho života zmizí a zůstane jen obrovské a tiché prázdno. Přemýšlíte, jestli jste se zachovali správně, přemíláte v hlavě všechny možnosti, jak jste mohli zareagovat a diskutujete sami se sebou, jestli je možné se v teoretické rovině na tyto situace připravit a pak se podle tohoto scénáře zachovat.

To, co se vám snažím přiblížit, jsou ty nejniternější pocity, které se ve vás po takové události mohou odehrávat. Ale kdo z nás se chce pochlubit před svým, byť nejbližším, okolím strachem, úzkostí, depresí či obyčejným pláčem? Málokdo. Ale to neznamená, že mu v nejhlubším koutě jeho duše nezuří peklo.

Právě proto prosím všechny blízké někoho, kdo se ocitne v situaci svědka zločinu, aby mu poskytli prostor, kde může svoje pocity naplno prožít, utřídit si myšlenky a najít ztracenou rovnováhu. Slovo „prostor“ používám naprosto záměrně – jde totiž o místo, které je pevně ohraničené bezpečnou bariérou, ale uvnitř je dostatek volnosti k vyjádření čehokoli. Vytvořte tedy okolo něj kruh z porozumění, dejte mu pocit bezpečí, třeba jen proto, aby se mohl naplno a bez obav zhroutit. K odražení je totiž potřeba pevné dno. Dejte mu zkrátka to, čeho mně se nedostalo, a proto moje cesta k duševní i fyzické vyrovnanosti byla delší, než musela být.

Mám malé osobní heslo: „Ze všeho v životě si vzít to nejlepší.“ Zní to možná zvláštně, ale mě tato událost posunula o obrovský kus dopředu. Ovlivnila můj život snad ve všech směrech – uvědomila jsem si, co je v životě podstatné, za co má cenu bojovat, našla jsem odvahu vypořádat

se s rodinnými „kostlivci ve skříni“ a konečně si začala vážit života. Života, který mi Michal svým činem daroval. A za to mu patří můj dík!

S jeho dcerou a ženou zůstanu navždy spojená tím nejzvláštnějším poutem, které si umíte představit, poutem, které se neztratí, i kdybych se ani z jednou z nich už nesetkala. Ale to se, doufám, nestane – chci, aby věděly, že dělám vše proto, aby Michalova oběť nebyla zbytečná.

Eliška Žemličková

specialistka marketingu, e-mail: eliska.zemlickova@gmail.com