

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE FILOZOFICKÁ FAKULTA

KATEDRA SOCIÁLNÍ PRÁCE

Kateřina Ořancová

**PRINCIP SOLIDARITY
V HLAVNÍCH MONOTEISTICKÝCH NÁBOŽENSTVÍCH**

Obor:

sociální práce

Forma studia:

denní

Akademický rok:

2005/06

Vedoucí diplomové práce:

Doc. PhDr. O. Matoušek

Oponent diplomové práce:

Mgr. J. Odrobiňák

Datum obhájení:

Výsledek obhajoby:

P R O H L A Š U J I ,

že tuto předloženou diplomovou práci jsem vypracovala zcela samostatně a cituji v ní veškeré prameny, které jsem použila.

V Praze, dne 26.8. 2006

Podpis: *Katřina Šamf*

Poděkování:

Ráda bych poděkovala Doc. PhDr. Oldřichu Matouškovi za vedení a inspiraci. Dále bych chtěla poděkovat všem kolegům pomáhajícím pracovníkům, kteří mi věnovali svůj čas a poskytli mi rozhovor do praktické části této práce. Otevřenost, s jakou mě většina z nich nechala nahlédnout do světa své vnitřní filosofie, mě skutečně nadchla.

OBSAH

0. ÚVOD	3
1. KŘESŤANSTVÍ A SOLIDARITA	5
1.1 Základní pojmy, úvod do problematiky	6
1.2 Biblická etika	7
1.2.1 Etika Starého zákona.....	8
1.2.2 Étos a etika Nového zákona.....	12
1.2.3 Hlavní témata Ježíšovy etiky.....	13
1.2.4 Pavlova etika.....	15
1.3 Církev a její úloha v sociální oblasti	16
1.3.1 Hlavní církevní dokumenty k sociální tematice.....	19
1.4 Solidarita jako normativně právní princip	21
1.4.1 Vývoj pojmu solidarita.....	22
1.4.2 Pohled katolické církve na princip solidarity a jeho zdůvodnění.....	23
1.4.3 Dvě roviny pojmu solidarita v sociální etice.....	25
1.4.4 Obecné blaho.....	27
1.5 Závěrečné shrnutí	28
2. BUDDHISMUS	30
2.1 Základní východiska nauky	30
2.1.1 Čtyři vznešené pravdy.....	31
2.1.2 Tři cesty.....	33
2.1.3 Základní koncepty: přerodování, samsára, karma.....	35
2.2 Solidarita v buddhismu: soucit a bódhičitta	37
2.2.1 Logika soucitu v buddhismu.....	39
2.3 Aplikace soucitu	41
2.3.1 Bódhičitta záměru.....	41
2.3.2 Bódhičitta jednání.....	44
2.4 Etika v buddhismu	47
2.4.1 Negativní čin – význam pojmu.....	47
2.4.2 Ctnost.....	50
2.5 Shrnutí	51
2.6 Závěr	52
3. ISLÁM	53
3.1 Východiska, podstatné historické momenty	53
3.1.1 Muhammad	54
3.1.2 Spojitost islámu s judaismem a křesťanstvím.....	55

3.2 Základní články víry.....	56
3.2.1 Korán.....	57
3.2.2 Sunna.....	58
3.2.3 Šarí'a – islámské právo.....	59
3.3 Solidarita	62
3.3.1 Ideál (etika v islámu).....	62
3.3.2 Solidarita v rámci rodiny.....	63
3.3.3 Solidarita v rámci společenství.....	65
3.3.4 Almužna – zakát.....	66
3.4 Závěrečné shrnutí.....	70
4. PRAKTICKÁ ČÁST.....	71
4.1 Úvod.....	71
4.2 Cíl výzkumu.....	72
4.3 Metodika.....	72
4.4 Charakteristika respondentů.....	74
4.5 Interpretace dat.....	76
4.5.1 Motivace pro práci – solidarita jako hodnota.....	76
4.5.2 Osobní filosofie v kontextu práce v pomáhající profesi.....	79
4.5.3 Další vybraná témata.....	84
4.6 Diskuse	86
5. ZÁVĚR.....	89
6. Seznam literatury.....	91

0. ÚVOD

Princip solidarity je pojem, který je známý asi především z oblasti sociologie a sociální politiky. Odkazuje nás k dalším příbuzným termínům jako je altruismus, filantropie, dobročinnost a možná nám také asociuje témata jako morálka, etika, hodnoty, normy společnosti. Solidární znamená být svorný, vzájemně se podporovat, uvědomovat si svou příslušnost k celku. Solidarita se rodí z vědomí faktické nerovnosti lidí ve společnosti - nerovnosti majetku, schopností, možností, a je vyjádřením snahy tyto nerovnosti korigovat.

Altruismus a solidarita v nejrozmanitějších podobách byly přítomny v lidské společnosti od nepaměti, již v primitivních společnostech se našly principy altruistického či solidárního chování. Byla to ale až velká monoteistická náboženství, který dala principům solidarity určitou institucionalizovanou podobu a zahrnuje je do svých doktrín, v nichž byla pomoc bližnímu formulována jako ctnost. (Tomeš 2001)

Solidarita je společensky dosti zajímavým jevem. Požaduje, aby jedinec (alespoň částečně) rezignoval na svůj bezprostřední individualistický zájem a nad něj postavil zájem druhých anebo zájem společenství jako celku. Takové jednání je pak obvykle hodnoceno jako dobré, správné, morální, etické. Odpovědi na to, proč je takové jednání dobré, správné a žádoucí rozpracovávají dopodrobna opět především jednotlivé náboženské systémy, které zasazují individuální jednání člověka do širšího kontextu povahy a smyslu lidské existence.

Podle pohledu sociobiologie je člověk uzpůsoben k životu v malých skupinách a solidární chování lze zdůvodnit z hlediska reprodukčního zájmu jedince. Individuum kooperuje proto, že může získat z takového chování výhodu. Živočichové se tedy altruisticky chovají z egoistických důvodů a to, co dnes označujeme jako eticky správné (kooperace, připravenost pomoci, láska k bližnímu nebo v extrémním případě sebeobětování) vzniklo v evoluci mimo dobro a zlo jako princip přežití, který nemá s etikou a morálkou co dělat. (Ridley 2000)

Většina velkých náboženství ale požaduje míru solidarity, kterou lze těžko vnímat jako individuálně výhodnou (i nepřímo) a často ji vztahuje univerzálně na celé lidstvo, nikoli pouze na vlastní společenskou skupinu. Solidarita, láska k bližnímu, soucit, altruismus, jsou zde obvykle formulovány dokonce jako jeden z hlavních imperativů. Tato práce si proto klade za cíl srovnat, jak princip solidarity

pojímají tři velká světová náboženství: křesťanství, buddhismus a islám, z jakých hlavních předpokladů přitom vycházejí, a jak požadavek uplatňovat solidaritu zdůvodňují.

Praktická část práce se pak bude zaměřovat na skupinu osob, která projevuje poměrně výrazné solidární chování (pracovníci v pomáhající profesi) a zároveň se nehlásí k žádnému organizovanému náboženskému systému. Cílem zkoumání je zmapovat, jakým způsobem zdůvodňují tuto svou orientaci na práci pro druhé a z jakých pro sebe důležitých hodnot ji odvozují.

Literatury vztahující se k náboženství a etice je nepřehledné množství. Na problematiku související se solidaritou ve společnosti se zaměřují některé sociologické školy či ideologické směry, řadu témat rozpracovává také sociální politika a křesťanská sociální nauka. Literaturu, která by se ale zabývala srovnáním principu solidarity z pohledu jednotlivých náboženství jsem bohužel, vyjma několika článků omezeného rozsahu (např. Pospíšil, C.V.: Víra a náboženství z hlediska solidarity s trpícími, Teologické texty 2002/1), neobjevila ani českou, ani zahraniční. Podkladem pro zpracování kapitoly o křesťanství a solidaritě byla (kromě Bible) literatura pojednávající o křesťanské sociální etice a morální teologii a dále texty učitelského úřadu katolické církve: Papežské sociální encykliky, Pastorální konstituce *Gaudium et spes* (tyto texty jsou nejen přeloženy do češtiny, ale dokonce jsou dostupné v elektronické podobě na internetu) a text *Catechism of The Catholic Church* (Vatican, US Catholic Church 1994). V kapitole o buddhismu jsem u specifitějších témat (soucit a etika v buddhismu) využila cizojazyčnou literaturu, co se týče islámu, je k dispozici dostatek literatury v češtině, včetně překladu Koránu.

1. KŘESŤANSTVÍ A SOLIDARITA

Úvodem je třeba říci, že princip solidarity je v křesťanství natolik zásadní téma, prostupující celou nauku, že není vůbec jednoduché shrnout celou šíři této problematiky do několika stran textu této práce. Je zde celá řada možností, jak k tomuto obsáhlému tématu přistupovat a značné množství souvislostí a přesahů (teologických, historických nebo také sociálně-politických), které toto téma přináší. Z toho plyne poměrně velké nebezpečí, že ve snaze popsat danou problematiku co možná nejúplněji, bude ve výsledku celý text působit nejasně nebo nesouvisle. Kapitoly solidarita v buddhismu a v islámu v tomto směru nepředstavovaly zdaleka tak mnohovrstevný materiál a jsou proto zřejmě přehlednější a srozumitelnější.

Na rozdíl od kapitol pojednávajících o buddhismu a islámu se zde nehodlám věnovat úvodnímu podrobnému popisu nauky, tedy tomu, co to vlastně je křesťanství, jak vzniklo a z jakých základních předpokladů tato věrouka vychází. Mám za to, že základní aspekty křesťanské víry jsou natolik známé, že takového elementárního úvodu není třeba. Co je Starý a Nový zákon a kdo byl Ježíš Kristus snad není třeba připomínat. Většina hlavních motivů, které tvoří křesťanskou nauku a víru by měla tak jako tak vyplynout z kapitol pojednávajících o etice ve Starém a Novém zákoně. Další zkratky se bohužel budu muset dopustit na poli historickém, nelze zde uvádět souvislosti týkající se vývoje křesťanství a jeho jednotlivých církví.

Co se týče úlohy církve v dějinách, omezím se pouze na stručné shrnutí, jakým způsobem církev působila v sociální oblasti a jaké hlavní dokumenty byly v tomto směru vydány učitelským úřadem katolické církve. Rozsah této práce prostě neumožňuje věnovat se křesťanské nauce jako takové, ale pouze některým jejím sociálně-etickým aspektům. Poslední část této kapitoly bude pak věnována tématu solidarity obecně a úloze, kterou by měl podle katolické sociální nauky tento princip hrát v rámci státní politiky.

Principu solidarity a tomu, co tento pojem v křesťanství představuje, se pokusím přiblížit skrze exkurz do dvou teologických disciplín, s nimiž toto téma úzce souvisí či spíše v nichž je přímo obsaženo. Jedná se o křesťanskou morální teologii obecně a specifitěji o křesťanskou sociální etiku.

1.1 Základní pojmy, úvod do problematiky

Morální teologie

„Morální teologie je ten úsek teologie, který pojednává o otázkách lidské etiky, tedy o otázkách týkajících se lidského jednání i o takových, které se zabývají předpoklady takového jednání.“ (Weber 1998, s.11)

S tématem etična se v křesťanské teologii setkáváme od začátku. Podle biblicko křesťanského chápání se Bůh natolik ztotožnil s člověkem, že všechno, co člověk dělá sobě a druhému, má platit jako něco, co dělá nebo působí Bohu jako nosnému základu člověka. Ve Starém i Novém zákoně se běžně mluví nejen o Bohu a víře, ale také o otázkách a tématech morálky. Zaznívá to v řadě přikázání Desatera, v kázání proroků naléhajících na spravedlnost a také ve spisech mudroslovné literatury zaměřené na etiku všedního dne. Stejně tak je tomu v Novém zákoně. Ježíš sám v evangeliích mluví o svém otci v nebesích a spáse od něj přicházející, přesto je neméně patrné, že od svých posluchačů očekává určité etické způsoby jednání, dokonce velmi náročné. Vedle indikativů o vykoupení, ke kterému již došlo nebo které začalo, je tu množství imperativů, co má člověk v této souvislosti dělat a čemu se vyhýbat. Biblická víra je nesporně více než morálka, tu však nelze od víry oddělovat. Morální požadavky pochází od Boha a před ním je třeba se odpovídat, základní struktura zjevení spočívá na osobním vztahu Boha a člověka. (Weber 1998).

Křesťanská sociální etika

Etikou rozumíme vědeckou (filosofickou nebo teologickou) disciplínu, jejímž předmětem jsou správná pravidla (normy) lidského jednání neboli lidské praxe.

Sociální etika je obecně ta oblast etiky, která se zaměřuje na sociální skutečnosti, tedy na témata související se společenskou povahou člověka. (Anzenbacher 2004)

Mezi východiska sociální etiky patří myšlenka, že „člověk je člověkem jen mezi lidmi“ (Fichte in Anzenbacher 2004, s. 9). Lidské jednání se vždy nachází v kontextu vzájemného působení, kdy mezi jednotlivými subjekty dochází neustále k výměně interakcí. Zároveň předpokládáme, že lidské jednání vychází ze svobodného rozhodnutí, a proto se pokládáme navzájem za odpovědné za to, co konáme, a také očekáváme, že můžeme své jednání jeden před druhým ospravedlnit. Složitost a rozmanitost situací, v nichž se rozhodujeme, nás nutí,

abychom tyto situace typizovali a stanovili pravidla, která našemu jednání poskytují orientační směrnice. Z těchto pravidel jednání se na jedné straně buduje osobní morálka individua a zároveň zde vzniká tendence zajišťovat těmto pravidlům také sociální přijetí. Sociální pravidla jednání se nazývají normy. Normy tvoří étos společnosti. (Anzenbacher 2004)

Normy si jednotlivci stanovují nikoli náhodně, ale na základě určitých kritérií. Tato kritéria souvisejí s celkovým životním zájmem těchto osob, a to v tom smyslu, co je pro tyto osoby dobrem, v čem spatřují své základní jistoty a také, jak vnímají určení člověka a smysl jeho existence. V otázce stanovování norem dochází mezi jednotlivcem a společností, již je součástí, do značné míry ke vzájemné závislosti. Jedinec přebírá více nebo méně normy společnosti, v jejímž sociálním kontextu se pohybuje a svým chováním a jednáním je buď potvrzuje nebo je s nimi v nesouladu. To, jak jedná jednotlivé subjekty zároveň zpětně ovlivňuje, co je pro danou společnost normou. (Anzenbacher 2004)

Hledáme-li souvislosti křesťanské nauky v kontextu principu solidarity, úvaha nás nutně povede k východiskům křesťanské sociální etiky, která staví právě na určitých konkrétních jistotách rozhodujících pro veškerou křesťanskou praxi. Tyto směrodatné jistoty křesťanská víra čerpá z Písma svatého. Týkají se podstaty a určení člověka a lidské společnosti a vyplývají z nich kritéria pro uspořádání sociální skutečnosti tak, aby sloužila obecnému dobru. Chceme-li se blíže seznámit se specifiky určujícími povahu křesťanské sociální etiky, musíme získat alespoň základní přehled o ústředních motivech, z nichž je vybudována sociální dimenze biblické zvěsti.

Písmo svaté tedy podává některé základní jistoty o povaze a určení člověka a požaduje, aby tyto jistoty byly základem kritérií, podle nichž křesťané mají posuzovat sociální skutečnost. Křesťanská sociální etika pak formuluje cíle, které teologicky vyplývají z biblických motivů. Jakým způsobem je v těchto cílech obsažen princip solidarity a sociální spravedlnosti je obsahem následujících kapitol. Nejprve se budu věnovat biblickým východiskům křesťanské sociální etiky.

1.2 Biblická etika

V následujících dvou kapitolách se chci soustředit na některé motivy Starého a Nového zákona, které považuji za konstitutivní pro pojetí solidarity v křesťanství.

Křesťanská teologie je bez jakéhokoli spojení s Bibli naprosto nemyslitelná. V průběhu dějin se křesťanská etika vždy navracela k Bibli, i když podle doby rozdílným způsobem. Biblické výpovědi se často používaly k tomu, aby dodatečně legitimovaly a zajistily již existující představy a přesvědčení a to i přes to, že mnohá biblická sdělení jsou vázána na konkrétní soudobý kontext, takže jejich aplikace na jiné sociální poměry může být poněkud problematická. O biblické etice bylo napsáno mnoho knih, zde se hodlám zaměřit pouze na nástin základních souvislostí, které poslouží k osvětlení pojmu solidarity a jeho významu v kontextu křesťanské nauky a praxe.

1.2.1 Etika Starého zákona

Jednotlivé složky starozákonní etiky se stále těší vysokému hodnocení v křesťanské morálce, jako například Desatero nebo obě přikázání lásky k Bohu a bližnímu. Ty se objevují jako základní principy také v etice Nového zákona a tím i v etice křesťanství. Pentateuch obsahuje tři skupiny ustanovení: právní, kultovně náboženská a vysloveně etická. V Bibli samé tyto okruhy ale nenajdeme ohraničené do žádných zvláštních celků, etické pokyny jsou rozptýleny. Jsou to požadavky na chování vůči bližnímu, normy pro oblast sexuálního chování a také v dvojí podobě předané Desatero. Obecně lze říci, že u vysloveně etických ustanovení převažovala taková, jež požadují nebo zakazují určitá jednání. Bylo by ale mylné chápat tyto příkazy a zákazy jako pouze vnější mravní kodex. Důraz se klade do určité míry i na vnitřní postoje, příkladem může být požadavek lásky k bližnímu a k cizinci. (Weber 1998)

Tóra jako etické minimum obsahuje prvky jednoduché mravnosti, zároveň naráží příležitostně na i na hlubší etické nároky. Jde zde především o společenskou morálku, za jejíž témata a cíle zde mohou platit: úcta k lidskému životu, vycházet spolu ve společenství rodiny a kmene, starost o instituci rodiny a o pokračování vlastního rodu, solidarita s příbuznými a členy národa, zajištění národa navenek a ochrana sociálně slabších – cizinců, otroků, vdov, sirotků a chudých. (Weber 1998)

Starý zákon vychází z několika ústředních motivů, na nichž je vystavena biblická víra. Bude vhodné se zde o nich ve stručnosti zmínit, protože nám to zároveň pomůže pochopit sociálně-etický rozměr zjevení.

Mezi tyto ústřední motivy (nebo také základní jistoty) patří především motiv stvoření a motiv exodu a smlouvy. Celý svět je podle Starého zákona stvořen Bohem, je jeho dílem a je udržován jeho působením. Člověk je obrazem Boha, v člověku vrcholí dílo stvoření a je mu svěřena vláda nad vším živým. Každému člověku náleží tak jedinečná důstojnost, která je všem lidem společná bez ohledu na rod, třídu, náboženství nebo národní příslušnost. Člověk byl stvořen jako muž a žena („není dobré, aby byl sám“ Gn 2,18), je zde naznačena společenská povaha člověka. Člověk je zároveň odpovědný Bohu za své činy, jakožto mravní subjekt může volit mezi dobrem a zlem. Základní lidská situace souvisí s možností hříchu, v příkazu dobra a zákazu zla lze vnímat vůli Boha, který tímto chce blaho člověka. (Weber 1998)

Motiv exodu a smlouvy vysvětluje výchozí pozici, kterou je uzavření smlouvy (neboli zvláštního vztahu trvalého a osobní společenství) mezi Jahvem a Izraelity. Exodus je osvobozující čin Boha, který vyvádí svůj lid z bídy a otroctví. Izrael chápe svůj vztah k Bohu jako smlouvu a svůj Zákon jako zákon smlouvy daný Bohem. Uzavření smlouvy dostává smysl právě v souvislosti s událostmi exodu. Blaho a osud lidu závisí na jeho věrnosti smlouvě. „V přikázáních Bůh vlastně ukazuje národu cesty, po nichž může dojít spásy a udržet si ji. Proto má být Zákon chápán jako dar, něco zač se má děkovat.“ (Weber 1998, s. 27) Myšlenka smlouvy mezi Jahvem a jeho lidem je vlastně teologickým obsahem Desatera, Desatero by proto nemělo být citováno bez úvodního odkazu na vysvobození z Egypta.

Původ Desatera je božský, Bůh vznáší nárok na celého člověka a tím i na jeho etické chování. V jedné a téže řadě přikázání jsou uváděna přikázání pro kultovně náboženské a etické počínání a obě platí za Bohem požadovaná. Jsou stanoveny povinnosti vůči druhým lidem a pro uspořádání sociální oblasti. Věrnost vůči Bohu tak zahrnuje sociální vztah a požaduje milovat své bližní. Tento požadavek platí zvláště ve vztahu ke slabým a znevýhodněným (vdovám, otrokům, cizincům). Dalším důsledkem vyvozeným ze vztahu myšlenky smlouvy je pak zásadně sociální povaha požadavků. Přikázání Desatera se zaměřují na ochranu těch statků, jež jsou důležité především pro společenství. Myšlenka smlouvy může také vysvětlit omezený charakter Desatera. „Protože je zamýšleno pro celek, obsahuje sice fundamentální, ale současně jednoduchou mravnost. Neuvádí maximální

příkazy, ale minimální požadavky. Je vymezena nejzazší mez, za níž člověk vypadává ze společenství s Jahvem". (Weber 1998, s. 32)

Desatero lze považovat za jádro etiky Tóry, je stále aktuální, v současné době zažívá podle H. Webera v církevním hlásání vyslovenou renesanci.

Text Desatera je uveden v Bibli na dvou místech (Ex 20,2-17 a Dt 5,6-21), pro připomenutí můžeme uvést jeho jednotlivá přikázání:

1. *Nebudeš mít jiného boha mimo mne.*
Nezobrazíš si Boha zpodobením ničeho.
2. *Nezneužiješ jména Hospodina, svého Boha.*
3. *Pamatuj na den odpočinku, že ti má být svatý.*
4. *Cti svého otce i matku.*
5. *Nezabiješ.*
6. *Nesesmilníš.*
7. *Nepokradeš.*
8. *Nevydáš proti bližnímu svému křivé svědectví.*
9. *Nebudeš dychtit po ženě bližního svého.*
10. *Nebudeš dychtit po domě¹ bližního svého.*

(Weber 1998, s. 35-37)

V otázce platnosti přikázání je třeba dbát na původní slovní znění, zároveň se ale už v Novém zákoně setkáváme s rozšiřováním jednotlivých přikázání na nové skutečnosti a určitou aktualizací.

Desatero v rámci zákona smlouvy zaujímá zvláštní místo. Spojuje povinnosti, které se týkají uznávání Boha smlouvy a jeho uctívání (první deska) s povinnostmi, v nichž jde o práva a důstojnost člověka (druhá deska): o právo na život, majetek a pravdivost, ochranu manželství a důstojnost rodičů, zvláště o jejich zajištění ve stáří. Desatero se zřetelně projevuje i v Novém zákoně, sice se v žádném z novozákonních spisů necituje, ale jednotlivá přikázání a části Desatera se opakovaně objevují v evangeliích i listech. Je patrné nové pojetí v rozšíření obsahu přikázání a v jejich zaměření na lásku k bližnímu. (Weber 1998)

¹ dům znamená celkově souborný pojem majetku bližního

Étos proroků

Lze říci, že v knihách proroků je etický prvek zdůrazňován před kultovním. Těžištěm obsahu je zdůraznění společenských závazků v užším smyslu: zastávání se chudých, ochrana sociálně slabých, překonání společenských rozepří v národě, úcta k právu a dodržování spravedlnosti. To jsou témata, na která se proroci stále znovu zaměřují, a o nichž pojednávají s ještě větším důrazem než étos Zákona. Sociální étos proroků protestuje proti různým způsobům nespravedlnosti v mezilidské a sociální oblasti. (Anzenbacher 2004)

Při zdůrazňování společenských závazků se zde nezvěstuje pouze sociální program, skrze správné jednání vůči bližnímu se člověk přibližuje Hospodinu a napomáhá příchodu Božího království. Jako u étosu Tóry je také zde Hospodin sám zdrojem požadavků, zároveň zde dochází k rozšíření o myšlenku, že nejen vůle Hospodina, ale i jeho podstata vyžaduje určité způsoby jednání – protože sám Jahve je spravedlivý a milosrdný, musí tak jednat také člověk. Hospodinův lid je postihován za nesociální chování, skrze sociálně správné jednání naopak může člověk zakoušet skutečnost samotného Boha. (Weber 1998)

Větší zvnitřnění etiky tak vyrůstá ze zakotvení požadavků v podstatě Hospodina, nejen v jeho vůli. Etické požadavky jsou tak vlastně nepřímým důsledkem zjevení. „Osobní a člověku blízký Bůh, který se tak nepochopitelným způsobem stará o člověka a o národ dovoluje hluboce uvažovat o vzájemném chování lidí a o tom, jak moc je toto chování spojeno s Bohem samým.“ (Weber 1998, s. 42)

Étos knih moudrosti

V knihách moudrosti etická témata také zaujmají široký prostor. Dochází zde k rozšíření látky o další rozměr, vedle spravedlivého chování vůči Bohu a bližnímu se objevuje také požadavek, aby se stejným způsobem člověk choval vůči sobě samému (napomenutí k pílí a skromnosti, k ovládnutí emocí, k umírněnosti). Cílem je maximálně šťastný a harmonický život. Doporučuje se takové jednání, kdy lze očekávat dobré následky, zatímco poukazem na negativní následky se od nějakého jednání odrazuje. (Weber 1998)

Příběhy starozákonních postav a událostí také hovoří o odpovídajících normách a všeobecných a základních postojích, o ctnosti a jednání, které se jeví jako příkladné.

1.2.2 Étos a etika Nového zákona

Nejdůležitější v Novém zákoně je etika Ježíšova a etika Pavlova. Ježíšovu etiku nacházíme ve výkladu jednotlivých evangelíí, jeden z největších etických textů je Ježíšovo Kázání na hoře. Kázání na hoře je více než jen morálka a přináší i jiná než jen etická témata, podíl etiky je v něm ale významný. Je největším souvislým výkladem etického poučení připsaného Ježíši. Nové prvky (oproti etice Starého zákona) v Kázání na hoře nacházíme např. už v tzv. antitezích, v nichž Ježíš staví proti starým požadavkům („Slyšeli jste...“) vlastní požadavek („ale já vám říkám.“), anebo také v blahoslavenstvích vyslovených v úvodu Kázání. (Weber 1998)

Slyšeli jste, že bylo řečeno otcům: Nezabiješ! Kdo by zabil bude vydán soudu. Já však vám pravím, že již ten, kdo se hněvá na svého bratra, bude vydán soudu; kdo snižuje svého bratra, bude vydán radě a kdo svého bratra zatracuje, bude vydán ohnivému peklu (Mt 5, 21-22)

*Blaze milosrdným, neboť oni dojdou milosrdenství. (Mt 5,7)
Blaze těm, kdo mají čisté srdce, neboť oni uzří Boha. (Mt 5,8)*

Staré požadavky jsou zde buď rozvedeny anebo nové dokonce směřují proti nim. Co se týče blahoslavenství, jsou oproti starozákonnímu Desateru formulována pozitivně, jako příslib a povzbuzení k dobrému. Desatero stanoví konkrétní požadavky a uvádí činy, které nemáme konat, v blahoslavenství jde více než o vyhýbání se zlému o konání dobra.

Zajímavé je, že v etické tradici západu získala blahoslavenství znatelně méně pozornosti než ve východní církvi, kde se stala i součástí liturgií. Stala se tam časem dokonce krátkou formulí křesťanské morálky a byla výslovně označována za křesťanské Desatero. Na západě se to nikdy nestalo, zde se prosadilo starozákonní Desatero. (Weber 1998)

Téma správného jednání vůči sobě samému, které je typické pro étos knih moudrosti v Kázání na hoře značně ustupuje. Převládají zde spíše slova o chování vůči bližnímu. Bližní stojí v Ježíšově etice v samém středu zájmu.

Požadavky na chování vůči bližnímu jsou přitom poměrně náročné a nekompromisní. Sumou a shrnutím veškeré etiky je v Kázání na hoře hlavní přikázání lásky. Všechny požadavky týkající se chování k bližnímu vycházejí právě z tohoto přikázání, zároveň je zde konkretizováno, jak se má tato láska projevovat a co je třeba udělat, chce-li člověk udělat nároku lásky za dost. Kázání tak

objasňují, co se pod požadavkem lásky skrývá a co je myšleno tím, když se o lásce mluví v Bibli jako o hlavním přikázání. (Weber 1998)

Nové prvky v etice Kázání na hoře nenalezneme v obsahové stránce, všechny výpovědi lze najít v podobné formě i jinde (včetně přikázání lásky k nepřítelům, která se považuje za obzvlášť novozákonní, obdobné výroky nalézáme i mimo Bibli). Novým prvkem je zde ale vztah ke Kristu, „etické pokyny se objevují jako požadavky toho, v kom se Bůh stává zjevným“. (Weber 1998, s. 55)

1.2.3 Hlavní témata Ježíšovy etiky

Podstatné obsahové složky Ježíšovy etiky jsou požadavek obrácení, přikázání lásky k bližnímu a povolání k následování.

Středem Ježíšova zvěstování je myšlenka o nástupu a blízkosti Bohem definitivně zajištěné spásy. Ježíš hlásá eschatologický příchod království nebeského. Toto Boží království je sice Boží dar, zároveň však rozhodující motiv a podnět pro lidskou praxi. Pro přicházející Boží království je nutné obrácení a následování. Obrácení neznamena pouze odvrátit se od zlého, ale spíše celkovou změnu smýšlení. Ve středu této nové orientace praxe je dvojí přikázání lásky, v němž je shrnut zákon smlouvy a v němž je principiální základ všech mravních norem. Láska, která se tu požaduje je lidskou odpovědí na Boží dar přicházející spásy. Láska k Bohu se pak projevuje v lásce ke konkrétnímu bližnímu. Bližním se v dané situaci a životním postavení může stát každý, i nepřítel. Rozhodující je jen konkrétní potřebnost druhého člověka, s nímž se setkáváme. (Weber 1998)

Ježíšova výzva k následování (vědomé napodobování), znamená převzetí jeho vlastností vnitřních postojů a smýšlení. Jako obsah tohoto smýšlení se jeví být láska, vzdání se sebe a poslušnost. Následování Krista platí od počátku za specifický a nutný úkol každého křesťana. (Weber 1998)

Láska k bližnímu

Motiv bliženské lásky je nejen často uváděn, ale pro Ježíšovu etiku je současně konstitutivní. Není to etika individua, nebo osobnosti, jíž jde v první řadě o rozvoj sebe sama. Určujícím pro jednání a pro měřítko jednání je spíše ten druhý, bližní či bratr. Klíčovými pojmy v tomto étosu nejsou svědomí nebo samostatnost nebo dokonce emancipace, ale láska, oddanost a služba. Pro autora

Janova evangelia platí láska přímo za Ježíšův požadavek: „*To je mé přikázání*“ (Jan 15,12); „*Podle toho všichni poznají, že jste moji učedníci.*“ (Jan 13,35)

Bliženská láska je nejvyšší požadavek, který zahrnuje vše ostatní, je označován za rovnocenný přikázání lásky k Bohu. „*Kdo nemiluje svého bratra nemůže milovat Boha.*“ (Jan 4,20) Láska k bližnímu je zároveň úzce spojena s příklonem k Bohu, v Ježíšově chování byla také oddanost vůči člověku a nesobeckost ve styku s druhými spojena s toutéž oddaností vůči Bohu a bezvýhradným přijetím Jeho vůle.

V Ježíšově hlásání pak nacházíme požadavky (obvykle v podobenstvích), která rozvíjí to, co láska k bližnímu vyžaduje. Například Ježíš naléhá na aktivní nasazení se pro druhé, aby člověk pomáhal v nouzových situacích, staral se o vlastní rodiče, prokazoval lásku a dobro i tomu, od koho nelze čekat žádnou protislužbu. Dalším tématem je překonání sporu, požadavek, aby člověk zachovával mír, aby se usmířil a zřekl msty. Ježíš trvá na shovívavosti a odpuštění, nabádá k tomu, aby člověk neodsuzoval bližního a měl trpělivost s jeho chybami, aby byl ochoten odpustit utrpěné křivdy. Zvláštním požadavkem je také zřeknutí se výsad a mocenského nebo společenského postavení, stejně tak by se člověk neměl chtít konáním dobra vyznamenat před druhými. (Weber 1998)

Dalším podstatným momentem Ježíšova kázání jsou četná varování před bohatstvím. Blahobyť představuje stálé pokušení vidět štěstí svého života pouze v materiální oblasti. Učedníci se mají proto s péčí a láskou obrátit ke svým bližním, zabývat se jejich bídou a být ochotni poskytnout jim služby.

Obrat k člověku projevuje Ježíš hlavně svým vlastním jednáním a chováním více než slovy. Ve své osobě je člověkem pro druhé. Uzdravuje, těší, povzbuzuje a pomáhá. Pomáhá a uzdravuje dokonce i tam, kde je za tyto činy napadán, vidí-li nouzi druhých, nechá se přimět k jednání. Zvláště se ujímá těch, kdo byli v tehdejší společnosti znevýhodněni – chudí, nemocní, celníci, hříšníci. Zároveň se ale nevyhýbá kontaktu s lidmi z vážených vrstev, jeho cílem je odstranění jakéhokoli rozdělení mezi lidmi, nikoli zřizování nových překážek. Vrchol a naplnění jeho bytí pro druhé spočívá ve vydání vlastního života na kříži. Motiv kříže tak objasňuje základní zaměření etického jednání, jež má být určeno především nasazením a odevzdaností a tato odevzdanost má jít až k sebevydání. Kristus umírá nikoli pro sebe, ale pro druhé. (Weber 1998)

1.2.4 Pavlova etika

Pavel také nevypracoval žádný ucelený etický systém, přináší ale odpovědi na určité jednotlivé otázky. Pavla lze označit za prvního křesťanského etika.

Důležitá a častěji se vyskytující témata, k nimž se vyjadřuje, se týkají významu a platnosti Zákona. Člověk dosahuje spásy jen skrze Krista a jeho čin vykoupení druhých, skrze přijetí jeho milosti a smíření, ne však skrze jakkoli přesné naplnění morálního zákona. Výchozí situace každého člověka je situace hříšníka a z té ho může vyvést jen Boží milost. Zároveň však Pavel trvá na významu a nenahraditelnosti etična. Etický nárok, který zavazuje každého křesťana, nazývá Kristův zákon. Ten závisí na lásce k bližnímu a týká se celé oblasti lidského soužití. Skrze Krista již přišla spása, proto je současný svět viděn v pozitivnějším světle. O to větší nasazení v tomto světě je ale požadováno. (Anzenbacher 2004)

Dále Pavel káže o správném vzájemném chování, obrací se proti závisti a žárlivosti, odsuzuje vraždu a spory, soudní sváry a pomluvy, varuje před nepřátelstvím a rozpory, napomíná k pozitivnímu jednání a k jednotě, ke zřeknutí se msty, ke štědrosti a vzájemné pomoci, ke vzájemné ohleduplnosti, a stále znovu k bratrské a bliženské lásce. „Víra v to, že Bůh stvořil tento svět a že mu záleží na tom, aby ho v Kristu nově utvořil a vykoupil, přesvědčuje Pavla o tom, že úkol člověka záleží v konkrétní službě bližnímu.“ (Weber 1998, s. 77)

Shrnutí

Smyslem předchozího textu bylo především ukázat, jakým způsobem prolíná princip solidarity a lásky k bližnímu celým Novým zákonem a objasnit, že se jedná skutečně o jeden z nejdůležitějších motivů v celé křesťanské víře.

Sdělení, které Nový zákon v tomto směru přináší, lze stručně shrnout následujícím způsobem: Nová skutečnost spásy a obnovení člověka požaduje také sociální důsledky. Ve smyslu přikázání lásky a perspektivy spravedlnosti v Ježíšově kázání jde o nastolení spravedlivých poměrů, o překonání nouze solidaritou a o zajištění nezbytných potřeb pro všechny. V perspektivě přikázání lásky by společnost měla být uspořádána a řízena tak, aby byla co nejvíce odstraněna bída a nedostatek, utiskování a vykořisťování, násilí, válka. Spravedlivé poměry by měly umožňovat všem lidem spokojený a materiálně zajištěný život bez násilí. (Weber 1998)

1.3 Církev a její úloha v sociální oblasti

Cílem předchozího výkladu bylo popsat, jakým způsobem je princip solidarity zakotven přímo v Bibli a z jakých východisek v tomto ohledu proto křesťanská nauka čerpá. Dále by bylo možné vést tuto práci několika různými směry.

Bylo by možné například zaměřit se na rozdíl mezi západní a východní² podobou křesťanství. Nebo by bylo možné připomenout dějinné souvislosti, které vedly k reformačnímu hnutí a snažit se hledat rozdíly v přístupu k solidaritě mezi římskokatolickou církví a protestantstvím.

Vzhledem k tomu, že mě ale nejvíce zajímají ty přesahy křesťanské sociální etiky, které se dotýkají sociální práce a sociální politiky v našem (evropském) kontextu, rozhodla jsem se zaměřit v následujícím textu spíše na úlohu katolické církve a její snahu o reálnou aplikaci principu solidarity do společenského života. V návaznosti na tuto tematiku se poslední část této kapitoly zaměřuje také na princip solidarity obecně v rámci státní politiky.

Úvodem lze stručně připomenout, že západní křesťanství tvořilo až do období reformace v zásadě jednotnou církev spravovanou papežem. V reakci proti vzniku protestantismu v 16. století a v souvislosti s rozdělením této do té doby jednotné církve došlo ke zformování římskokatolické a protestantské větve západního křesťanství. Jednou z nejvýznamnějších charakteristik, které římskokatolickou církev odlišují od ostatních křesťanských útvarů je role římského papeže a jeho pravomoci. Moc papeže má mít Boží původ a je proto lidmi neodvolatelná. Proti hlavní protestantské zásadě považovat za normu křesťanského učení a života pouze křesťanskou Bibli a nikoli církevní tradici, formuloval první koncil římskokatolické církve po oddělení protestantských církví (tridentský koncil) učení, podle něhož má Písmo (Bible) i tradice společnou úlohu při zprostředkování pravdy. Závaznou autoritou při výkladu a aplikaci Písma i tradice je podle římskokatolické církve její učitelský úřad. (Vojtíšek 2004)

V následujícím textu se chci zaměřit na některé hlavní historické souvislosti týkající se úlohy církve ve středověku a novověku na poli sociální práce a také zde připomenou, které důležité dokumenty se sociální tematikou vydal učitelský úřad.

² Východní - pravoslavné a západní křesťanství se definitivně rozešlo už roku 1054 po vzájemné exkomunikaci svých představitelů, podoba víry a praxe se tradičně dosti odlišuje. Obecně lze říci, že pravoslaví tíhne spíše k vnitřnímu prožívání víry, rozjímání a uchování tradice církevních otců a prvních křesťanských koncílů. (Vojtíšek 2004)

Cílem je vytvořit určitý obrázek o tom, jaké vlastně bylo působení církve ve smyslu zásad solidarity.

Církev se zabývala sociálními danostmi své doby ve všech obdobích dějin, a to jak v teologii, tak ve své pastorační, charitativní a politické praxi. Přístup k solidaritě se nicméně v průběhu dějin dosti proměňoval, což souviselo s celkovým historickým kontextem soudobé Evropy.

Středověk

Pro středověk byl charakteristický feudální systém založený na instituci pozemkového vlastnictví, kdy rolníci byli ve vztahu závislosti vůči vlastníkům panství. Tento vztah závislosti se promítal prakticky do všech oblastí života, určoval vlastně hospodářský, politický, právní, rodinný i kulturně náboženský status. Církev ve středověku zaujímala charitativní funkce, zřizovala zařízení sociální péče, v rukou církve bylo také školství. Církevní rok (svátky) formovaly mravy a obyčeje.

Pozemkové vlastnictví v zemědělské oblasti a cechy v řemeslné výrobě středověkých měst zajišťovaly mravně náboženský život svých členů a určitou míru sociální ochrany, péče a jistoty. Každý člověk patřil do společnosti, dobro části bylo posuzováno především ve vztahu k celku, jednotlivci jako takovému nebyla přisuzována (na rozdíl od novověku) přílišná hodnota. Idea sociálně spravedlivé participace byla myslitelná pouze ve stavovském uspořádání systému. Situaci desintegrovaných a zchudlých vrstev zmírňovala charitativní zařízení, která vznikala z křesťansko-náboženských pohnutek, a rozsáhlé almužnictví. (Anzenbacher 2004)

Novověk

Novověk naopak přinesl obrat k subjektu, víru v lidský rozum a v to, že individuální osoba má mít možnost svobodně utvářet svůj život. S tím souvisel také vznik étosu lidských práv, jejichž obsahem je přesvědčení, že každý člověk má přirozená a nedotknutelná práva na svobodu a že lidská osobnost má od přirozenosti důstojnost, z níž tato práva vyplývají. Tato práva by proto měla být garantována v politické a právní oblasti. (Anzenbacher 2004)

Celý proces novověku vyrůstá z křesťanských poměrů, protože probíhal v křesťansky formované Evropě. Je dobré si uvědomit, že zde stále působí (ať

jakkoli zesvětštěné) biblické motivy a že křesťanská nauka významnou měrou formovala vývoj evropského myšlení.

Pro období novověku je charakteristický postupný rozpad feudálního systému. Nositelem novověkého procesu je měšťanstvo, které nebylo organizováno v cechovním systému. S růstem významu obchodu postupně vzniká z tohoto měšťanstva vrstva ekonomické buržoazie. Pozvolné šíření ranného kapitalismu jako nové ekonomické formy (vznik manufaktur s dělbou práce atd.) trvalo několik století. Ekonomické zájmy se dostávaly do konfliktu s feudálním systémem, protože rozvoj obchodu předpokládal svobodu podnikání, kterou tradiční systém neumožňoval. Kromě ekonomické buržoazie se postupně etablovala také vrstva kulturní buržoazie, vrstva vědců, lékařů, právníků, učitelů, umělců a úředníků, jejíž vznik souvisel s rozvojem univerzit a jejich relativní autonomii na církevní a světské hierarchii feudálního systému. Kulturní buržoazie se pozvolna emancipovala z církevně zprostředkované a teologicky ovládané jednotné kultury, což lze dobře sledovat na obratu k literatuře a umění předkřesťanské antiky v renesanci a rozvoji humanismu. (Anzenbacher 2004)

Dochází také k funkční diferenciaci rodiny, rozpojení rodinných a ekonomických vztahů v jedné domácnosti. Radikální změny v politické oblasti přinesly buržoazní revoluce ve Francii, Anglii a USA.

Náboženská a církevní oblast postupně ztrácí svou celospolečenskou normativní funkci. Dříve jednotný systém zahrnující oblasti politiky, hospodářství, filosofie a umění se odděluje od náboženství.

Vrcholný kapitalismus a proces industrializace s sebou přinesl vznik sociální otázky. Došlo k výraznému růstu obyvatelstva, buržoazní revoluce vedly k osvobození rolníků a živností a následně k hospodářskému liberalismu. V první polovině 18. století dochází k masové chudobě, 19. století přineslo mimo jiné hospodářské krize. Sociální otázka 19. a začátku 20. století byla především dělnická otázka podmíněná industrializací.

Na ranný pauperismus (masovou chudobu) a později proletarizaci dělníků církev reagovala sociální prací, budovala různá charitativní zařízení, vznikaly také svépomocné organizace a charity vedené laiky. Vznikala a rychle se rozšiřovala řádová společenství (především ženská), která se specializovala na péči o nemocné, chudé a staré a také na školy a péči o děti (boromejky, milosrdné sestry, klementinky, školské sestry). Tato praxe sice dokázala ve značné míře

nouzi zmírňovat, ale nemohla vyřešit strukturální a systémové problémy, jež byly příčinou sociální otázky. (Anzenbacher 2004)

1.3.1 Hlavní církevní dokumenty k sociální tématice

Zpravidla se říká, že vývoj katolické sociální nauky začíná až sociální encyklikou *Rerum novarum*. Důvod není v tom, že by předtím neexistovaly výroky učitelského úřadu na sociální témata, ale v *Rerum novarum* se papežský učitelský úřad poprvé výslovně a podrobně zabývá aktuální sociální otázkou té doby - dělnickou otázkou. Takzvaná sociální otázka 19. století vlastně tvořila historický kontext rozvoje katolicko-sociálního myšlení, které představuje základ encykliky *Rerum novarum* a katolické sociální nauky. (Anzenbacher 2004)

„Katolická sociální nauka vychází ze snahy rozvinout uvnitř katolické církve společný sociální étos, církevní sociálně etickou pozici, která vztahuje sociální dimenzi zjevení na aktuální danosti státu, hospodářství a společnosti“.
(Anzenbacher 2004, s. 123)

V této kapitole se budu stručně věnovat hlavním dokumentům, které učitelský úřad vydal v souvislosti se sociální problematikou.

1. Encyklika **Rerum novarum** byla vydána roku 1891. Encyklika nerozvíjí žádnou diferencovanou sociální teorii, „klade si ale za cíl na základě jednoduše daných nezměnitelných věcí naukově posoudit věci nové“. (Anzenbacher 2004, s. 136) Po krátkém uvedení dělnické otázky se papež obrací proti řešení, které navrhuje socialismus. Odůvodňuje soukromé vlastnictví z přirozené povahy člověka a zdůrazňuje zvláště samostatnost rodiny vůči státu a varuje před rovnostářstvím. Řešení sociální otázky je věcí církve, státu a také samotného dělnictva. Úkol církve vidí především v posilování a rozšiřování světonázorově mravního a náboženského smýšlení, jímž se vytváří sociální klima, kde může dojít ke smíření kapitálu a práce. K tomu přistupuje charitativní působení církve, která pečuje ve prospěch chudých o vhodná zařízení, která jim mají ulehčit z jejich nedostatku. Církev vytváří toto potřebné sociální klima tím, že svou naukou vzbuzuje citlivost pro spravedlnost a lásku. (Anzenbacher 2004)

Instituce soukromého vlastnictví je sice obhajována, zároveň se ale zdůrazňují také sociální povinnosti, jakožto povinnosti křesťanské lásky. Ke smíření chudých a bohatých může dojít teprve v klimatu formovaném mravností křesťanství.

Encyklika se obrací také na stát, jehož úkolem má být podporovat obecné blaho. Úkolem státu je vytvořit příznivé ekonomické a společenskopolitické rámcové podmínky, zároveň je také dělnictvo vybízeno ke svépomoci. (Anzenbacher 2004)

2. Další papežská encyklika **Quadragesimo anno** byla vydána v době hospodářské krize a polarizace mezi kapitalismem a socialismem. Má tři části. V první jsou kladně hodnoceny výsledky Rerum novarum, obsahem druhé je církevní nauka o hospodářství a společnosti. V oblasti ekonomie a sociální politiky se autorita a pravomoci církve týkají všeho, co se vztahuje k mravnímu zákonu. Třetí část se zaměřuje na posouzení kapitalismu a socialismu.

V úvaze o socialismu a kapitalismu je vyzdvihována střední cesta mezi těmito dvěma proudy. Cílem je vyhnout se individualismu, který popírá sociální funkci a stejně tak kolektivismu, který popírá individuální funkci. Stát nemá právo soukromé vlastnictví rušit, ale měl by v tomto směru určovat pravidla přispívající k obecnému blahu. Od socialismu se katolická církev zcela distancuje, považuje jej za neslučitelný s učením katolické církve a to i přes to, že socialismus ve své umírněnější formě se v lecčems přibližuje požadavkům, které na společnost kladou křesťanští reformátoři. Dále se zde zdůrazňuje povinnost konat skutky almužny, dobročinnosti a štedrosti. (Anzenbacher 2004)

Po druhé světové válce byla katolická sociální nauka relativně jednotná. Za obecně závazné bylo považováno sociální učení soudobého papeže Pia XII. Jeho projevy byly určitou sociální sumou, i když nevydal žádnou sociální encykliku. Toto období lze označit jako období systematizace katolické sociální nauky. Pro jednotnost se stala rozhodující tradice solidarismu, kterou založil H. Pesch (viz kapitola 1.4.1) a s níž se setkáváme jak v Quadragesimo anno tak v sociálním učení Pia XII. (Anzenbacher 2004)

Další dvě sociální encykliky vydal Jan XXIII., byly nazvány Mater et magistra a Pacem in terris. Tyto texty se opírají více o zkušenost, mají na zřeteli sociální proměny a otevírají se diskusi doby. Je v nich pozitivně přijata a podporována moderní idea lidských práv. Papež se zde vyslovuje k problematice globálního vývoje (se zřetelem k dekolonizaci), požaduje se univerzální společné blaho pro celé lidstvo a potřeba rozvojové pomoci v rámci mezinárodní solidarity. Odsuzují se závody ve zbrojení. (Anzenbacher 2004)

V roce 1962 byl zahájen 2. vatikánský koncil. Vypracoval ve své Pastorální konstituci **Gaudium at spes** (1965) „o církvi v dnešním světě“ text, který lze chápat jako založení a shrnutí katolické sociální nauky. Jedná se o mimořádně zdařilý text, který spojuje tradiční sociální určení církve s novými myšlenkami obou sociálních encyklik Jana XXIII. Sociálně-etické otázky jsou zde rozvíjeny v kontextu křesťanského pohledu na určení člověka a smyslu jeho bytí. *Gaudium et spes* se stala klasickým textem katolické sociální nauky. (Anzenbacher 2004)

Po druhém vatikánském koncilu došlo k určité obnově teologie, nikoli však ke strukturální modernizaci církve. Převládal dojem, že principy a značná část cílů, které požadovala tradiční katolická sociální nauka jsou realizovány v různých variantách sociálního tržního hospodářství, alespoň ve svobodných průmyslových zemích Evropy. Veřejné vědomí podporovalo sociálně tržní hospodářství jako sociálně spravedlivý politicko-ekonomický systém. S dosaženým blahobytem a s úrovní sociálního státu ztrácela potřeba sociální reformy v církvi a ve společnosti na aktuálnosti. (Anzenbacher 2004)

Úlohu církve v dnešní době vzhledem k sociální oblasti lze vidět v tom, že církve přispívá k rozvoji sociálního étosu věřících a snaží se je vyzývat k sociální angažovanosti. Celospolečensky plní církve svou funkci jednak tím, že na národní, regionální a globální rovině zastává perspektivy sociální spravedlnosti a jednak tím, že se aktivně podílí na sociální práci prostřednictvím institucí, které provozuje. O přesah církve do společnosti v oblastech vzdělání, zdraví, zmírňování sociálních znevýhodnění atd. se starají například některá řeholní společenství a charitativní organizace. (*Gaudium et spes*, 1965)

1.4 Solidarita jako normativně právní princip

Jak už bylo uvedeno na začátku minulé kapitoly (1.3.1), katolická sociální nauka se snaží vztahovat sociální dimenzi zjevení na aktuální politické, hospodářské a společenské podmínky. Hovoří-li se zde o solidaritě, je zde zároveň naznačeno, jakým způsobem by měl být tento princip začleněn do společenského systému a jeho právního řádu tak, aby byl přímo garantován státní mocí. Úvaha o principu solidarity nás tak neustále přivádí na pole sociální politiky, ekonomie a práva. Autoři, kteří se danou problematikou zabývali, zároveň

reflektovali společenskou a ekonomickou situaci své doby a obvykle hledali alternativy, jak dosáhnout lepšího společenského a politického uspořádání, jak modifikovat hospodářský systém apod.

Cílem této kapitoly je jednak pojednání o principu solidarity jako takovém, tj. jak katolická sociální nauka princip solidarity definuje a jaká byla geneze tohoto pojmu, a dále jakým způsobem má podle ní princip solidarity pronikat do právních norem společnosti a jak má formovat sociální politiku státu.

1.4.1 Vývoj pojmu solidarita

V dokumentech učitelského úřadu se až do vzniku pastorální konstituce *Gaudium et spes* žádný přesný pojem solidarity nenachází, i když skutečnost míněná solidaritou je vždy přítomna.

Teprve Jan Pavel II. mluví výslovně o principu solidarity a definuje ji takto: „Je to pevná a trvalá odhodlanost usilovat o obecné blaho neboli dobro všech a jednoho každého, protože všichni jsme odpovědni za všechny“ (Encyklika *Sollicitudo rei socialis* in Anzenbacher 2004, s. 197)

Pojmu solidarita (z latinského *solidus* – pevný, trvalý, celý) bylo užíváno nejprve ve speciálních právních kontextech. Například solidární dluh je dlužnický vztah více dlužníků, přičemž každý je zavázán za celou výši dluhu. Věřitel má právo obrátit se na kteréhokoli z dlužníků a požadovat zaplacení dlužné částky. V běžném jazyce solidarita znamená vzájemný závazek či ochotu vzájemně se podporovat. (Anzenbacher, 2004)

Solidarita byla také jedním z ústředních pojmů francouzského hnutí solidarismu z pozdního 19. století. Nejznámější osobností, která reprezentuje tento filosofický a sociologický směr byl Émile Durkheim, dalšími význačnými autory byli např. L. Bourgeois a Ch. Gide. E. Durkhiem se snažil ve svém díle formulovat zákonitosti společenského života. Za základ sociální solidarity přitom považoval sílu morálky. Klade důraz na morální závazky jednotlivce vůči celku, solidarita je podle něj základní a nutný integrující prvek ve společnosti, který udržuje sociální kohezi. Jako zdroj solidarity chápal dělbu práce. (Keller 2005)

Princip solidarity nás odkazuje také k dalším významným filosofickým směrům, např. k teoriím společenské smlouvy, k marxismu a socialismu. To už bychom se však dostali příliš daleko mimo rámec katolické sociální nauky.

V kontextu katolické sociální etiky a principu solidarity je ale třeba zmínit jiného autora, a to německého jezuitu a národního ekonoma H. Pesche (1854 – 1926), který se stal jednou z klíčových postav systemizace katolické sociální nauky v Německu. Pesch koncipoval katolickou sociální nauku jako systém solidarismu a odvolával se přitom právě na francouzské hnutí solidarismu z pozdního 19.st.

H. Pesch učinil koncept solidarity základem sociální etiky, kterou pojal jako solidarismus. Toto označení se sice neprosadilo, ale jeho myšlenky rozhodujícím způsobem ovlivnily řadu významných katolických sociálních etiků a ekonomů. Ve své době dosáhla linie solidarismu založená Peschem celocírkevního významu. Obsahem Peschova solidárního systému je idea společnosti, která bere ohled na práva jednotlivce a zároveň na sociální celek, na svobodu i na sociální odpovědnost. Taková společnost má být řízena na základě solidárního spojení lidí, vzájemné ohleduplnosti a podle požadavků spravedlnosti a lásky. Hlavním cílem se má stát blaho všech zúčastněných. (Anzenbacher 2004)

Od vzniku pastorální konstituce *Gaudium et spes* je princip solidarity vnímán jako jeden ze tří hlavních principů, které tvoří osu křesťanské sociální etiky. Tyto tři principy - personalita,³ solidarita a subsidiarita⁴ tvoří východiska základní koncepce křesťanské sociální etiky. Z těchto hlavních principů pak vycházejí jak kompendia tradiční sociální nauky, tak obvykle i novější literatura sociální etiky. (Anzenbacher 2004)

1.4.2 Pohled katolické církve na princip solidarity a jeho zdůvodnění

V rámci katolické sociální nauky je nejvyšší zásadou tvrzení, „že základem, účinnou příčinou a cílem každého společenského zřízení jsou jednotliví lidé, lidé od přírody obdaření společenskou povahou a zároveň povolání k vyššímu řádu, který přirozenost přesahuje a pozvedá. Tento nejvyšší princip nese a chrání nedotknutelnou důstojnost lidské osoby.“ (Jan XXIII. in Anzenbacher, s.180)

Některých ústředních aspektů biblicko-teologického pohledu na člověka v rámci sociální dimenze zjevení jsme se dotkli už v kapitole o Starém a Novém zákoně, přesto se ve stručnosti k tomuto tématu ještě vrátím. Tyto ústřední aspekty náhledu na člověka nám vlastně přinášejí zdůvodnění solidarity jako

³ Princip personality pojednává o pojmu člověka a jeho určení

⁴ Subsidiarita definuje, jakým způsobem by měly být ve společnosti rozděleny kompetence (moc) ve smyslu obecného blaha

takové, odpovídají na otázku, proč se má solidarita dostávat do rámcových právních podmínek a proč o ni má společnost usilovat.

Pojetí člověka v katolické sociální nauce vychází především z těchto základních předpokladů:

Člověk je „duchem v těle.“ Je součástí přírody, zároveň ale není na tuto materiální přírodu omezen. Je si vědom sám sebe, žije duchovním životem. To je základem důstojnosti, kterou míní Bible, když mluví o obrazu Boha. Zároveň si člověk dokáže zpřítomnit svou smrt, klade si otázku na původ a smysl celku, vlastního života, přírody a společnosti. (Weber 1998)

V jádru své přirozenosti je člověk společenská bytost a bez vztahu k ostatním nemůže žít ani rozvíjet své nadání. Fichte: „Pojem člověka vůbec není pojem jednotlivce, neboť takový pojem není myslitelný, je to naopak pojem individuální osoby bytostně sociálně (rodinně, politicky, ekonomicky) vztažené.“ (Fichte in Anzenbacher 2004, s.182)

Člověk jako mravní subjekt má svědomí, může si sám určovat pravidla a cíle svého jednání. Je svobodný ve svém mravním rozhodování, za svá rozhodnutí pak nese odpovědnost. Pro mravní povahu člověka je rozhodující, že lidský život může probíhat pouze v komunikaci a spolupráci s druhými.

Zároveň se člověk jakožto mravní subjekt nachází stále v napětí mezi vinou a vykoupením. Křesťanská víra požaduje angažovanost za stále větší sociální spravedlnost, ale zároveň je toho názoru, že naplnění (spásu) člověka a lidstva nelze (politicky, ekonomicky, vědecky) realizovat v tomto čase, ale že přichází eschatologicky jako budoucí království Boží. (Anzenbacher 2004)

Z těchto předpokladů pak katolická sociální nauka vyvozuje závěry, v nichž hraje klíčovou úlohu právě princip solidarity. Člověk sám si jako individuální jedinec nestačí. Svou svobodu a realizaci svých existenciálních cílů může uskutečňovat jen v komunikaci a spolupráci s druhými lidmi. Člověk je sociální bytost, všechny hodnoty a cíle, o něž usiluje, získává a rozvíjí v mezilidské sociální interakci. Z tohoto hlediska by se lidé měli snažit upravit svůj vzájemný vztah tak, aby se každý mohl podílet na sociální komunikaci a spolupráci způsobem, který mu dává možnost vést uspokojivý život ve smyslu jeho životních cílů. (Příkladem takové úpravy v mezilidské interakci může být formulace lidských práv, kde jsou vymezeny základní podmínky lidství.) (Anzenbacher 2004)

Princip solidarity zavazuje členy společenství k sociální spolupráci. Cílem je zaručit všem určitý právní status, který vyplývá z lidské důstojnosti. Členové společenského celku nemohou sami o sobě existovat, jejich osobní rozvoj se uskutečňuje skrze toto společenství. Zároveň společenství existuje pouze díky jednotlivcům, kteří toto společenství tvoří. Při úvahách o podstatě a smyslu solidarity je třeba vycházet z faktické vzájemné závislosti člena na společenství a společenství na členech. Z této vzájemné závislosti by měla přímo vyplývat také vzájemná povinnost – pro jednotlivé členy společenství jednat tak, aby přinášeli společenství svůj příspěvek, a společenství jako celku povinnost pomáhat všem svým členům k rozvoji. Princip solidarity se má přitom vztahovat na celé lidské společenství v globální perspektivě. (Weber 1998)

1.4.3 Dvě roviny pojmu solidarity v sociální etice

V běžné řeči je obvykle solidarita směřována s nezávaznou charitativní a dobročinnou ochotou pomoci a se subjektivním solidárním smýšlením. Rozměr solidarity z hlediska spravedlnosti, práva a sociální etiky se často opomíjí. Pokud ale uznáme, že ze samotného titulu člověk a lidství jako takové vyplývají určité nároky, dostáváme se k rovině solidarity jakožto právní povinnosti, která by měla být zakotvena v rámcových podmínkách. Solidarita se pak stává něčím závazným též v rovině spravedlnosti.

Zde se dostáváme k rozlišení mezi sociálně etickým a individuálně etickým pohledem na solidaritu. Ve společnosti na jedné straně působí různé neformální instituce, které se na dobrovolném základě angažují za solidaritu (např. charitativně diakonické instituce, sociální hnutí, nestátní organizace různého druhu) a na druhé straně společnost jako celek by měla garantovat solidaritu v právních podmínkách. (Anzenbacher 2004)

Katolická sociální etika požaduje, aby solidarita pronikla do regulačních systémů a rámcových podmínek (tj. práva a zákonů) a aby je formovala.

Sociální láska - individuálně etická rovina solidarity

Z individuálně-etického hlediska je solidarita subjektivní morální solidární smýšlení, tedy osobní ochota a odhodlanost na jedné straně praktikovat solidaritu jako dobrovolnou charitativní povinnost lásky a na druhé straně angažovat se za utváření institucionální oblasti ve smyslu solidarity. Takto pojímaná solidarita nemá

charakter závazné právní povinnosti ze spravedlnosti, ale angažuje se pro blaho bližních jako nepovinná, dobrovolná, charitativní pomoc. (Anzenbacher 2004)

Sociální spravedlnost – sociálně etická rovina solidarity

Ze sociálně etického hlediska je princip solidarity primárně právní princip. Podle katolické sociální nauky je úkolem právní politiky, aby pozitivně zakotvila lidsko-právní status v základních právech a spolu s tím pozitivně a v dostatečné míře stanovila a prosadila také povinnosti solidarity, které mu odpovídají. Pak už se nejedná o emocionální soudržnost nebo dobročinné milosrdenství, ať jsou na jiné rovině jakkoli důležité. Jde naopak o povinnosti, které vyplývají z právních nároků, a proto jsou závazné ze spravedlnosti. Např. základní sociální zajištění občanů garantované sociálním státem není nepovinnou, dobročinnou pomocí společnosti sociálně slabým, nýbrž plnění právní povinnosti společnosti, která vyplývá z uznávání lidských práv. (Catechism of the Catholic Church 1994)

Rozlišení mezi sociálně-etickým a individuálně-etickým hlediskem je důležité zejména v dnešní moderní společnosti, v níž nezávisle na sobě fungují jednotlivé systémy jako ekonomika, politika apod. Anzenbacher k tomuto tématu uvádí, že „Jednotlivá jednání, např. (např. ekonomická rozhodnutí) jsou do velké míry určena racionalitami dílčích systémů (např. ekonomickou účinností) a je beznadějně očekávat solidární společnost jako výsledek jednotlivých jednání solidárně smýšlejících aktérů. Moralizace, eventuelně solidarizace se musí týkat pravidel hry, tj. rámcových podmínek procesu.“ (Anzenbacher 2004, s. 200).

Tím ovšem není řečeno, že subjektivní mravní smýšlení nemá význam. Rozvoj lidské solidární společnosti nepochybně vyžaduje obojí: solidaritu začleněnou do právního řádu, zaručenou sociálně eticky i nepovinnou ochotu pomoci, praktikovanou v běžném životě.

Otázka, které věci musí být formálně pozitivně stanoveny jako právní povinnosti a které mohou být přenechány dobrovolným charitativním iniciativám sociální lásky, závisí na více faktorech. Všeobecně platí, že nejlepší pomoc ze strany společnosti je pomoc ke svépomoci a že je neúčinnější ponechávat kompetence na nejnižších jednotkách v hierarchii. Zároveň v dnešní individualistické společnosti nelze spoléhat, že solidární upořádání zajistí tradiční systémy rodiny, sousedských vztahů a dobrovolné solidární angažovanosti, protože lidé mají sklon (a nepochybně k tomu přispívá také

výstavba sociálního státu) chápat solidaritu pouze jako věc formálního sociálního systému a proto upouštět od osobní dobrovolné solidární angažovanosti.

(Anzenbacher 2004)

To, jak se solidarita dostává do rámcových podmínek (zákonů) ovlivňují v demokratické společnosti všichni občané. Jak solidárně jsou ustaveny rámcové podmínky, tedy závisí nakonec na solidárním smýšlení občanů. Odsolidarizovaná společnost, které jde převážně o majetek, bude sotva schopná zaručit solidaritu v rámcových podmínkách a regulačním systému. Je nepravděpodobné, že takový národ, který se zajímá jen o individuální prospěch a nemá žádnou morálku se bude angažovat pro solidární podobu rámcových podmínek.

Pro solidaritu sice mluví i určité pragmatické úvahy, neboť nedostatek solidarity může vyvolávat větší sociální konflikty, kriminalitu, vandalismus, drogovou závislost, rozvrat rodin, úpadek celých městských částí a tím zvyšovat náklady, ale až teprve v dlouhodobější perspektivě. „Z egoistického hlediska bezprostředního prospěchu se náklady na solidaritu budou dobře situovaným a dobře zajištěným subjektům jevit většinou jako příliš vysoké, v každém případě vyšší než zisky, které slibuje (alespoň krátkodobé) odmítání solidarity.“ (Anzenbacher 2004, s. 201)

Vidíme tedy, že individuálně etické a sociálně etické hledisko principu solidarity od sebe v zásadě nelze oddělovat. I když jako sociální princip je solidarita především právní princip, jehož cílem je formování institucionální oblasti a rámcových podmínek, zároveň úzce souvisí se sociální láskou a s morálním sociálním smýšlením. (Anzenbacher 2004)

1.4.4 Obecné blaho

Postavení člověka jako subjektu, jeho svoboda a blaho, jsou klíčovým bodem křesťanské sociální etiky. Úkolem sociální spolupráce a komunikace je vytvářet podmínky potřebné k tomu, aby všechny osoby v daném společenství mohly vést svobodný a lidsky důstojný život.

Politickým dobrem je to, co je spravedlivé a tím je to, co je obecně prospěšné. 2. vatikánský koncil v této souvislosti užívá pojmu obecné blaho, které chápe jako „souhrn podmínek společenského života, které jak skupinám, tak jednotlivým členům dovolují úplnější a snazší dosažení naplnění sebe sama.“ (Catechism of the Catholic Church 1994 s. 465) Obecné blaho lze chápat dvojím způsobem:

jako něco, co má sloužit seberealizaci jedince, anebo jako stav, kterým je řád společnosti, vytvořený na základě a v duchu solidarity. Pojem obecného blaha v sobě už vlastně zahrnuje cíl, kterým je osobní blaho všech členů společnosti. Tohoto cíle je dosahováno v rámci sociální spolupráce. (Anzenbacher 2004)

V souvislosti se společenskou povahou člověka je dobro každého individua zároveň vztaženo k obecnému blahu. Obecné blaho předpokládá respekt k člověku jako takovému a požaduje sociální spravedlnost v tom smyslu, že by jednotlivci měla být zaručena dosažitelnost základních potřeb sloužících k zabezpečení jeho života, mělo by mu být umožněno žít v míru a v podmínkách určité stability a bezpečnosti právního pořádku. (Catechism of the Catholic Church 1994)

Obecné blaho je uskutečňováno za pomoci právního řádu a státní moci, zároveň je jedinou základní normou veškerého práva a politické činnosti. V politice jde nutně o moc, objektem politiky je to, co politika s vybojovanou mocí vytváří. A tím by podle pojetí křesťanské sociální etiky měl být solidární řád obecného blaha. Role státu spočívá v obraně a hájení zájmů obecného blaha občanské společnosti a jejích obyvatel. Solidárně určené obecné blaho je sociálně-etickou stranou biblické lásky k bližnímu. (Anzenbacher 2004)

1.5. Závěrečné shrnutí

Tato kapitola je pokusem vystihnout hlavní aspekty principu solidarity z křesťanského úhlu pohledu. Jak už bylo zmíněno v úvodu, princip solidarity a křesťanství je skutečně nesmírně obsáhlé téma. Snažila jsem se proto uvést alespoň základní myšlenky, které v tomto směru přináší Bible (1. část kapitoly), jakým způsobem na tento biblický odkaz navazovalo a navazuje působení církve ve společnosti (2. část kapitoly) a dále jakým způsobem pojímá princip solidarity katolická sociální nauka v kontextu sociální politiky státu (3. část kapitoly).

Doufám, že zde dostatečně jasně zaznělo, že hlavním východiskem, na něm spočívá Nový zákon, je přikázání lásky k bližnímu. Toto přikázání lásky lze pak vnímat jako nejvýznamnější zdroj veškerého křesťanského úsilí o prosazení zásad sociální spravedlnosti (a tedy principu solidarity) do společnosti. Přikázání lásky je jedním z hlavních biblických motivů, který má určovat orientaci křesťanské víry a praxe.

Západní evropská společnost se vyvinula z křesťanských kořenů a celá staletí toto náboženství hrálo ústřední roli v životě společnosti a bylo také úzce spjato se státní politikou. „První ucelený koncepční rámec pro sociální politiku v evropské civilizaci poskytly monoteistické církve svou výzvou k filantropii. Starý a Nový zákon a učení jednotlivých náboženských myslitelů formulovaly pomoc bližnímu jako ctnost a zapracovaly je do soustavy pravidel chování, díky nimž může jedinec dojít spasení a věčné blaženosti.“ (Tomeš 2001, s. 37) Příslibem křesťanské nauky je pak eschatologická perspektiva spravedlnosti v Ježíšově zvěsti Božího království.

Křesťanský odkaz se zde projevuje v mnoha oblastech. Přestože převládající trend dnešní společnosti je odklon od náboženského života (minimálně v jeho organizované podobě), některé tradiční křesťanské hodnoty (jako např. právě solidarita) se zdají být stále poměrně živé. Evropská podoba sociálního státu, vývoj étosu lidských práv, zde všude lze vnímat dědictví křesťanské hodnotové orientace, která měla zásadní vliv při formování této společnosti. Doufejme proto, že některé křesťanské zásady budou normy této společnosti pozitivně ovlivňovat i do budoucna.

2. BUDDHISMUS

Zařazení buddhismu mezi monoteistická náboženství se může zdát z několika důvodů poněkud problematické. Mnozí považují buddhismus spíše za ateistické náboženství, zároveň při bližším průzkumu maleb v buddhistických chrámech, pohledu na thanky (tradiční malby na látce) a různé sošky by se zdálo, že je zde božstev celá řada.

To, proč si myslím, že buddhismus mezi monoteistická náboženství patří, se pokusím vysvětlit v následujících kapitolách. Buddhismus jsem zařadila do této práce také proto, že v pojednání o etice a pojetí solidarity se např. mezi křesťanstvím a buddhismem může jednat o zajímavé srovnání. Základní východiska obou náboženských systémů se totiž velmi zásadně liší, zároveň požadavky na to, co se jeví jako ctnostné a mravní chování se až překvapivě shodují. Těmto tématům budou věnovány následující kapitoly. Na začátek je opět třeba vyložit alespoň ve zkratce některé zásadní aspekty této nauky.

2.1 Základní východiska nauky

Na úvod je třeba říci, že čím více se snažíme zorientovat v tom, co je vlastně buddhismus, může se zdát, že se nám tento pojem spíše vzdaluje a ztrácí v mlhách. Buddhismus není jediná doktrína s jasnými pravidly, dogmaty a metodou. V následujících kapitolách se proto pokusím uvést hlavní rozdíly, které specifikují tři hlavní buddhistické cesty, což nám zároveň pomůže porozumět tomu, jak se tyto jednotlivé směry odlišují ve svém přístupu k solidaritě a jakou důležitost vůbec tomuto principu přisuzují.

Stejný problém se objevuje při snaze vymezit pojem buddhista. V této souvislosti se mi vybavuje přednáška významné tibetské učitelky Khandro Rinpoče, která se snažila západním posluchačům vysvětlit, že v tibetštině se žádný takový výraz jako buddhista nenachází a že tento pojem je zcela produktem západního způsobu myšlení.

Obecně lze snad za buddhistu považovat toho, kdo tzv. přijme útočiště u tří klenotů - Buddy, Dharmy (nejvyšší nauka) a Sanghy (duchovní společenství) a vlastně tak vyjádří své přání a závazek následovat duchovní cestu podle Buddhovy nauky, s cílem dosáhnout osvícení a vysvobodit se tak z nekonečného koloběhu zrození a smrti, který se označuje v sanskrtu výrazem samsára.

Přijetí útočiště obvykle probíhá v rámci formální iniciace, nicméně zásadní je zde spíše záměr adepta skutečně následovat nauku, takže některé tradice dokonce ani nepovažují formální rituál přijetí útočiště za nezbytný. Přijetí útočiště bývá pak součástí jakékoli meditace a duchovní praxe, která je prováděna, přičemž se zde opět jedná o připomenutí si záměru dosáhnout osvícení. Tímto způsobem lze snad odlišit „buddhistu“ od „nebuddhisty.“ V této práci budu ale raději než pojmu buddhista používat výraz praktikující, s nímž se také obvykle setkáváme v modernější literatuře zaměřené na nauky související s buddhistickou tradicí.

Pokusím-li se celou rozsáhlou buddhistickou nauku zjednodušit, to co rozumíme pojmem buddhismus, jsou vlastně nauky tří různých cest, které se nazývají hínajána, mahajána a vadžrajána. Tyto tři cesty se od sebe výrazně liší jak některými základními východisky, tak metodou.

Zároveň existují různé školy buddhismu, například v rámci tibetského buddhismu (z něhož budu v této práci vycházet především) jsou to čtyři hlavní školy: Nigma, Sakja, Kagyu a Gelug, které se mezi sebou opět poněkud odlišují. Těmto podrobnostem se zde však věnovat nehodlám, protože to neumožňuje rozsah této práce a pro pojetí solidarity v buddhistické nauce tyto podrobnosti nejsou zásadní. Stejně tak se zde nebudu věnovat rozdílům a specifikům pojetí buddhismu v různých zemích, kde se toto náboženství rozšířilo jako např. Indie, Japonsko, Thajsko, Indonésie, Korea apod. přičemž je zřejmé, že každá kultura si svou náboženskou praxi přizpůsobuje poněkud k obrazu svému a klade důrazy na různé její aspekty.

V základním rozlišení nám zde může pomoci následující výklad tří hlavních buddhistických cest, protože hínajánový buddhismus se rozšířil především na Srí Lance a v jihovýchodní Asii: v Barmě, Thajsku a Laosu, mahajánový buddhismus je zase rozšířen především v Číně a východoasijských zemích jako Korea a Japonsko a vadžrajána je proud, který se rozvíjel zejména v Tibetu. (Pospíšil 2002)

2.1.1 Čtyři vznešené pravdy

Obecně jsou všechny buddhistické cesty stejně hodnotné a slouží k prospěchu bytostem s rozdílnými schopnostmi. Jejich společným cílem je překonat problémy,

kteřé vznikají, když vstoupíme do dualistického stavu a rozvíjíme tak falešné subjektivní já, neboli ego. Ego zažívá svět odděleně od sebe sama, jako vnější a objektivní, a neustále se snaží s tímto světem manipulovat, aby dosáhlo svého uspokojení a jistoty. Jádro nauky tvoří představa, že ve skutečnosti člověk tímto způsobem nikdy nemůže dosáhnout uspokojení ani jistoty, protože příčinou utrpení a nespokojenosti není nic jiného než základní vědomí neúplnosti, které je nevyhnutelným důsledkem bytí ve stavu dualismu. Navíc všechny zdánlivě vnější jevy, jež mají být prostředkem našeho uspokojení a bezpečí, jsou pomíjivé. (C. N. Norbu 2003)

Buddha byl dokonale realizovanou bytostí, narodil se v lidské podobě v Indii v 5. století př.n. l., aby mohl učit ostatní lidské bytosti prostřednictvím svých slov a svým osobním příkladem. Utrpení je něčím velice konkrétním, s čím máme všichni nějakou zkušenost, a čemu se chceme proto vyhnout. Buddha tedy začal o utrpení hovořit již ve svém prvním slavném učení o čtyřech vznešených pravdách. Tyto čtyři vznešené pravdy jsou vlastně základními východisky celé nauky.

První pravda (pravda o utrpení) zaměřuje naši pozornost na skutečnost, že trpíme, poukazem na existenci základní neuspokojenosti, která je přirozeně přítomna v našem podmíněném stavu. Živé bytosti zažívají utrpení buď přímo, díky tomu, že jsou vystaveny bolesti a různým druhům citového a fyzického strádání anebo tím, že vše relativní, co je naplňuje štěstím, je nevyhnutelně pomíjející. Nic nelze uchovat v čase a konečné utrpení ze ztráty je pak o to vyšší.

Druhá pravda objasňuje příčinu této neuspokojenosti, již je dualistický stav bytí a neuhastitelná touha jako neoddělitelná součást tohoto stavu. Subjekt činí zdánlivě skutečným objekt a snaží se jej získat jakýmkoli způsobem. Tato touha ve svém důsledku potvrzuje a udržuje iluzorní existenci subjektu jakožto entity oddělené od integrované celistvosti vesmíru. (C. N. Norbu 2003)

Třetí pravda nás učí, že utrpení skončí, překonáme-li dualismus a dosáhneme zkušenosti znovusjednocení, takže se již dále necítíme oddělení od úplnosti a bohatství vesmíru. (C. N. Norbu 2003)

Čtvrtá pravda nakonec vysvětluje, že existuje cesta, jež vede k ukončení utrpení a tato cesta je popsána v dalších částech buddhistických učení.

Všechny tradice buddhismu se shodují v tom, že základní problém utrpení existuje. Používají však různé metody, jak tento problém vyřešit a jak přivést člověka zpět ke zkušenosti prvotní jednoty. (C. N. Norbu 2003)

2.1.2 Tři cesty

Hínajána a sútry – cesta zřeknutí se

Hínajánová tradice buddhismu je cestou zřeknutí se, kterou Buddha učil ve své lidské podobě a která byla později zapsána a je známá pod názvem sútry. Ego se zde přirovnává k jedovatému stromu a metody, kterých se zde užívá, slouží k postupnému vytrhání a zničení stromu. Člověk musí překonat všechny své návyky a sklony, neboť jsou chápány negativně jakožto překážka na cestě k osvobození. V hínajánové tradici tedy nacházíme řadu předpisů týkajících se chování, které jsou podmíněny sliby, jimiž se řídí všechny činy jedince. Ideálem je mnich nebo mniška, kteří přijmou co nejvíce slibů. Ale v každém případě, ať už žije praktikující jako mnich nebo jako laik, běžný způsob bytí je zde považován za nečistý a za něco, čeho je třeba se zříci. Člověk by měl rozvíjet různé meditační stavy, aby se znovu stal čistou bytostí, arhatem, který překonal příčinu utrpení, takže se do koloběhu životů a smrtí v podmíněné existenci již nenavrací. (C. N. Norbu 2003)

Mahajána

Z hlediska směru zvaného mahajána není vlastní osvobození a překonání vlastního utrpení žádným zvláštním ideálem, pokud i nadále trpí druhé bytosti. Podle mahajánového názoru by člověk měl pracovat pro větší dobro a usilovat o to, aby všechny bytosti dosáhly svého probuzení dříve než on sám. Měl by se naopak do koloběhu utrpení neustále vracet, aby jej pomáhal druhým překonat. Ten, kdo se věnuje tomuto způsobu praxe se nazývá bódhisattva. Obě tradice hínajána (malá cesta) a mahajána (velká cesta), náleží k cestě zřeknutí se, ale jejich pojetí se liší. (C. N. Norbu 2003)

„Protože vytrhat kořeny stromu jeden po druhém trvá dlouho, mahajána pracuje spíše na tom, jak utnout hlavní kořen, přičemž ostatní kořeny uvadnou samy. Způsob, kterým se utíná hlavní kořen spočívá v objevení prázdné podstaty subjektu a všech objektů a v rozvoji univerzálního soucítění.“ (C. N. Norbu 2003, s. 52)

Je nutno uvést, že zatímco mahájána postuluje prázdnotu subjektu a objektu a říká nám, jak se dopracovat realizace (nebo objevení) obojího, hínajána hovoří pouze o prázdnotě ega, již je třeba odhalit.

V mahájáně je úmysl jedince považovaný za stejně důležitý jako čin samotný. Tento přístup je odlišný od hínajánového, kde jsou všechny činy jedince podřízeny jeho duchovním slibům. Zenový buddhismus je rovněž mahájánovou cestou. Obě úrovně cesty zřeknutí se pracují převážně v rovině těla.

Vadžrajána – vnější a vnitřní tantry

Tantry pracují v rovině energie neboli hlasu, či řeči. Energie je samozřejmě méně konkrétní než tělo a je mnohem těžší ji vnímat. Ačkoli termín tantra je užíván převážně k označení hlavních textů zprostředkovávajících tantrickou nauku, skutečným významem tohoto slova je kontinuita, a to ve smyslu, že všechny jevy jsou prázdné a přesto se neustále manifestují. Všechny tantrické metody pracují s tímto pojmem kontinuity a již na začátku jako své základní východisko přijímají koncepci prázdnoty všech jevů, k níž se praxe súter postupně dopracovává.

Z hlediska súter je relativní svět překážkou, které se musíme zřící, chceme-li uskutečnit absolutní prázdnotu. Tantra však užívá relativity jako hybné síly k pokroku na cestě, která vše relativní překračuje. (C. N. Norbu 2003)

Tantry se dělí na vnější a vnitřní. Oba systémy používají jako hlavní metodu vizualizaci, ale vnější (nižší) tantry začínají pracovat už s vnějším chováním žáka, aby ho tak přivedly k očistě jeho myšlení i činů. Druhým stupněm vadžrajány je cesta přeměny, transformace. Pracuje se zde s vnitřní jógou subtilních energetických systémů těla, která způsobí přeměnu celé dimenze bytí praktikujícího na úroveň dokonale realizovaných bytostí, jež si vizualizoval ve své praxi. Těmto metodám učil Buddha v tzv. těle manifestace, nikoli tedy ve fyzickém těle, a předávaly je jí i jiné manifestace osvícených mistrů. (C. N. Norbu 2003)

Zabývat se zde více do hloubky touto filosofií zřejmě není nutné, protože bychom se dostali příliš daleko na abstraktní rovinu a pro aktuální kontext pojetí solidarity nám postačí pouze tento základní přehled.

2.1.3 Základní koncepty – přerozování, koloběh samsáry, karma

„Když zemřeš, nezáleží na tom, zda bude tvé tělo spáleno na hranici ze santalového dřeva nebo je na opuštěném místě sežerou ptáci a psi. Pokračuješ dál doprovázena všemi dobrými a špatnými činy, jež jsi za život vykonala.“

(Padmasambhava⁵)

V popisu metod souvisejících s jednotlivými buddhistickými cestami jsme již narazili na několik pojmů, které jsou pro buddhistickou nauku klíčové a které nás odkazují k dalším důležitým souvislostem. Jedná se především o pojetí lidského života a bytí jako donekonečna se opakujícího koloběhu zrození a smrti a o pojem karmy, která je hnací silou, jež tento koloběh (kolo samsáry) uvádí do pohybu.⁶ Výklad těchto pojmů nás přivede blíže k náhledu na pojetí solidarity v celé buddhistické nauce.

Vesmír je v buddhistické nauce chápán jako spontánně se rodící hra energie prvotního stavu a jako takový jej můžeme vnímat, zůstaneme-li spojeni se svým základním stavem. Pokud ovšem díky svému vlastnímu nesprávnému vnímání reality upadneme do zmatku dualismu, naše prvotní vědomí zůstane zastřené. Naše oklamaná mysl si pak plete projevy svého vlastního čistého prvotního vědomí s vnější realitou existující odděleně od ní. Neustále a jednoznačně neúspěšně se s ní snaží manipulovat a marně se tak pokouší překonat skrytý základní pocit neúspěchu a neklidu, jenž je nevyhnutelnou zkušeností zamlžení čistého vědomí. Zážitek skryté základní neuspokojivosti (v sanskrtu dukha) nutně vzniká, je-li mysl takto oklamaná a pokračuje navzdory jakýmkoli úspěchům jichž člověk dosáhne po materiální stránce. Všechny vášně a připoutanost vznikají z tohoto základního chybného vnímání reality. Jakmile se objeví, neustále podmiňují stav jedince směrem k dualismu a prohlubují pocit zmatku a nevědomosti o přirozené podstatě reality. Proto různé nauky charakterizují samsáru, tento nekonečný koloběh podmíněné existence, jako bludný kruh. (C. N. Norbu 2003)

Karma je přirozený zákon příčiny a následku. Je skutečnou hnací silou za znovuzrozením. Karma se na západě chápe často naprosto mylně jako osud nebo předurčení, nanejvýš se o ní uvažuje jako o neomylném zákonu příčiny a

⁵ z textu: Rady mistra zrozeného z Lotusu, E.P. Kunsang 2004, s.30

⁶ Koncepce karmy a koloběhu přerozování se objevuje také v hinduismu, který byl v Indii rozšířen ještě dříve, než se zde objevilo buddhistické učení. (Vojtíšek 2004)

následku, který ovládá vesmír. Ve skutečnosti však slovo karma znamená doslova čin a karma je jak latentní síla v činech, tak výsledky, které naše činy přinášejí. (Sogjal 1996)

Jednoduše řečeno, karma znamená, že cokoli uděláme na úrovni těla, řeči nebo mysli, bude mít odpovídající následek. Karma se nerozpadá jako vnější věci a nikdy neztrácí působnost, dokud nedozraje, její síla nikdy nezmizí. Výsledky činů dozrají ve správných podmínkách, často až po dlouhé době. Karma vysvětluje krajní a mimořádné rozdíly mezi lidmi, odlišné povahy, lidské osudy a sklony.

Buddha řekl: „*Čím jste, je to, čím jste byli, a čím budete, je to, co děláte teď.*“ Padmasambhava šel ještě dále: „*Chcete-li znát svůj minulý život, podívejte se na své nynější podmínky, chcete-li znát svůj budoucí život, podívejte se na své nynější skutky.*“ (in Sogjal 1996, s. 103)

Jaký druh zrození nás čeká v příštím životě je tedy určováno povahou našich skutků v tomto žití. Následky našich činů plně závisí na záměrech či motivaci za nimi. Karma tedy není fatalistická, protože se můžeme rozhodovat o tom, jak a proč jednáme. Pro Tibeťany má karma v každodenním životě skutečně živý a praktický význam, je to základ buddhistické etiky. Chápou ji jako přirozený a spravedlivý proces. Vše, co se jednotlivci děje, tak vlastně zrcadlí jeho předchozí činy (minulou karmu). Tento náhled umožňuje vnímat strasti a potíže, které člověka v životě potkávají, jako završení následků, dozrání karmy, nikoli jako selhání, trest nebo katastrofu. Karma tak zároveň může a měla by vyvolávat smysl pro osobní zodpovědnost za všechny skutky, které člověk provádí. (Sogjal 1996)

Sám fakt, že jsme přišli na svět jako lidské bytosti, je opět výsledek předchozí karmy. Lidské bytosti podle buddhistického náhledu sdílejí společnou karmickou vizi - do určité míry společné vidění světa (společná základní karma), přičemž lidská existence není jediným druhem karmického vidění, buddhismus rozeznává šest oblastí existence, do nichž se lze zrodit.

Koloběh dalších a dalších zrození pokračuje donekonečna, pokud se nerozhodneme vstoupit na cestu a dosáhnout osvícení, neboli realizace. To je v buddhistickém chápání jediný způsob, jak se vyvázat z nekonečného utrpení této existence. Osvícení nebo probuzení může dosáhnout každý, protože každý v sobě má pro to předpoklad (semínko buddhovství).

Pokusíme-li se na závěr shrnout předchozí text, můžeme použít slova Sogjala Rinpoče z Tibetské knihy o životě a smrti:

„Ve všem, co děláme, dobrém nebo zlém, je skutečnou hybnou silou naše mysl. Hluboko uvnitř svého bytí si přejeme jedinou věc, chceme být šťastní a nechceme trpět. Ale právě kvůli tomuto chtění v nás vyvstávají tři negativní emoce – žádostivost, averze a nevědomost – a s nimi docílíme jenom více utrpení. Právě kvůli těmto negativním emocím hromadíme činy, které nám pak nedovolí uniknout ze samsáry a tedy i z karmické podmíněnosti.“ (Sogjal 1996, s.108)

2.2 Solidarita v buddhismu: soucit a bódhičitta

Tento obširnější úvod do buddhistické nauky jsem si dovolila především proto, abych zdůvodnila, že postoj solidarity se může dosti zásadně lišit v souvislosti s rozdíly mezi těmito jednotlivými buddhistickými cestami.

Buddhistická nauka obecně nepracuje s pojmem solidarity. S tímto termínem se zde nesetkáváme. Nicméně jedním z klíčových pojmů je zde soucit a to, v jakém významu je tento pojem používán, vlastně princip solidarity přímo zahrnuje.

Soucitem se v buddhistické nauce rozumí vytrvalé a praktické odhodlání udělat, co je možné a potřebné, abychom druhým ulehčili v jejich trápení. Soucit není pravým soucitem, pokud není aktivní. (Sogjal 1996)

Buddhou soucitu je Avalokitéšvara (Čhenrezig), tzv. velký slitovník. V tibetské ikonografii je často zobrazován s tisíci očima a tisícovkou paží, což má na symbolické úrovni znamenat, že vidí bolest a utrpení ve všech koutech vesmíru a zároveň, že do všech koutů vesmíru může dosáhnout jeho pomoc.

Soucít je v buddhistické nauce hodnocen velmi vysoko, především mahajánová tradice jej umístila do samého středu své nauky. Praktikující se pak mají cvičit v soucitu, snažit se rozvinout neomezený soucit a lásku ke všem ostatním bytostem.

Cvičit se v soucitu zde vlastně znamená vědět (uvědomovat si), že všechny bytosti jsou stejné a trpí podobně, vážit si těch, kdo trpí, a pociťovat, že nejsme od nikoho odloučení ani nikomu nadřazení. Soucitem se zde míní něco jiného než lítost. Sogjal Rinpoče vysvětluje, že soucit je mnohem větší a ušlechtilejší emoce než lítost. Lítost má podle něj své kořeny ve strachu a jakési aroganci a

nadřazenosti, někdy dokonce v pocitu úlevy, kdy jsme rádi, že se určitá věc nepříhoda právě nám. Svůj náhled na soucit shrnuje slovy S. Levina: „Když se váš strach dotkne něčí bolesti, mění se v lítost, když se dotkne něčí bolesti vaše láska, stává se z ní soucit.“ (Sogjal 1996, s. 201)

Pokud člověk rozvíjí tímto způsobem soucit s druhými, nebude jeho první reakcí při setkáním s utrpením druhých pouhá lítost, nýbrž hluboký soucit. Pokud praktikující dostatečně hluboce medituje o soucitu, vyvstane v něm silné odhodlání ulehčovat strasti všech bytostí a naléhavý pocit zodpovědnosti za tento cíl. Když praktikující hluboce medituje o soucitu, tak podle Sogjala Rinpoče také zároveň dojde k poznání, že jedinou možností, jak být druhým zcela k pomoci je dosáhnout osvícení, protože jedině pak je schopen druhým předat skutečné poznání a pomoci jim dosáhnout téhož cíle. Tato představa odpovídá logice celé buddhistické nauky, která vychází ze čtyř vznešených pravd (viz kapitola 2.1.1), kdy vše v tomto světě je považováno za pomíjivé a jedinou možností, jak se vysvobodit z utrpení (koloběhu zrození a smrti) je právě dosažení osvícení neboli realizace. Z toho poznání se pak v mysli praktikujícího zrodí silný pocit odhodlanosti a vyvstane v něm soucitné přání dosáhnout osvícení v zájmu druhých. Tomuto soucitnému přání se v sanskrtu říká bódhičitta. Bodhi znamená osvícenou podstatu a čitta srdce. Tento výraz lze tedy přeložit jako „srdce naší osvícené mysli.“ „Bódhičitta je zdrojem, pramenem a kořenem celé duchovní cesty.“ (Sogjal 1996, s. 202)

Přijímání útočiště a pěstování bódhičitty, tedy rozhodnutí dosáhnout osvícení pro blaho všech bytostí, jsou úvodními přípravnými praxemi všech meditací.

Označení bódhisattva pak patří člověku, který v sobě rozvinul neomezený soucit natolik, že je odhodlán se neustále vracet do koloběhu rození a smrti, aby mohl pomáhat druhým bytostem. V mahajánové tradici je obvyklé v rámci iniciace přijímat sliby bódhisattvy, které zahrnují právě tento závazek - vracet se neustále do koloběhu samsáry, dokud nedosáhnou osvícení úplně všechny bytosti.

Relativní a absolutní bódhičitta

Pro praktikujícího spočívá pravý princip pěstování bódhičitty v tom, že obrátí mysl do svého nitra a zjistí, co je jeho záměrem a aspirací. Pokud objeví, že má špatné myšlenky podmíněné silnou sobeckou motivací, měl by to odhalit a tento svůj postoj si uvědomit. Když si přizná, že tyto špatné myšlenky se mohou stát

příčinou negativních činů, snáze se jich dokáže zbavit a namísto nich nechat povstat myšlenky dobré, spojené s altruistickým principem nejvyšší bódhičitty. To je v jádru základ a esence rozvíjení bódhičitty. Stejně jako je tento princip esencí pěstování bódhičitty, tvoří také základní bod praxe mahajány. (C.N. Norbu 2001)

Ve skutečnosti existují dvě podoby pěstování bódhičitty, a to bódhičitta záměru a bódhičitta jednání. Bódhičitta záměru (rozvíjet soucit) je spojena s meditací na čtyři nezměrnosti (bude vysvětleno dále) a bódhičitta jednání, která pak spočívá v uskutečňování opravdového jednání bódhistattvy skrze postupné cvičení v páramitách neboli „dokonalostech,“ což bude také vysvětleno v následujících kapitolách.

Rozvíjení obou zmíněných podob bódhičitty - záměru i jednání, prováděné v praxi mahajány, odpovídá tzv. relativní bódhičittě. Cvičením relativní bódhičitty se nakonec dosáhne cesty zření, jež umožňuje, aby v praktikujícím povstalo skutečné porozumění prázdnotě, moudrosti za veškerými konceptuálními omezeními jako skutečné povaze všech jevů. Tato realizace se nazývá absolutní bódhičitta. Absolutní bódhičitta je vlastně skutečné jádro osvícené mysli. Soucit, je-li chápán ve svém nejhlubším smyslu je tak nazírán jako „přirozená záře přirozenosti mysli.“ (Sogjal 1996)

2.2.1 Logika soucitu v buddhismu

*„Nevyměním-li vlastní štěstí za strasti druhých
Nemohu dosáhnout stavu buddhovství
a ani v samsáře nepoznám skutečnou radost.“
(Šantidéva, in Sogjal 1996, s. 192)*

Cílem této kapitoly je najít odpověď na otázku, proč je vlastně v buddhismu považován soucit za něco tak významného a nepostradatelného a proč je na něj kladen takový důraz (tedy alespoň v tradici mahajány).

Buddhistické učení ukazuje logiku soucitu poměrně jasně a srozumitelně. Nauka tvrdí, že kořenem všeho ubližování druhým a také sobě je ulpívání na sobě a sebeláska. Sogjal Rinpoče k tomu uvádí, že ačkoli všechny bytosti touží po štěstí, skoro všechny jejich skutky a city je od tohoto štěstí odvádějí. Naše sebeláska nás zamotává do sítě nevědomosti a blokuje zdroje bezpodmínečné lásky a soucitu. Cílem duchovní praxe je zničit ego, svou sebelásku, která je příčinou všech strastí.

Praktikování soucitu je v tomto boji velmi dobrý prostředek. Právě soucit, odevzdávání sebe sama druhým, přejímání jejich strastí na sebe místo sebelásky ničí nejúčinněji a nejúplněji lpění na svém nepravém já, které je příčinou našeho nekonečného bloudění samsárou. Proto pohlíží buddhistická tradice na soucit jako na zdroj a podstatu osvícení a jádro osvíceného konání. (Sogjal 1996)

Uvědomit si moudrost soucitu znamená vidět jasně dobro, které přináší i škodu, kterou nám způsobuje jeho opak. Měli bychom proto velmi jasně rozlišovat mezi tím, co je pouhým zájmem našeho ega a co je skutečně naším vlastním zájmem. Podle buddhistické nauky všechny strasti pocházejí z toho, že je obojí zaměňováno. Věříme, že sebeláska je nejlepší ochranou v životě, ale pravdou je opak. Lpění na sobě vytváří sebelásku, která zase vytváří zakořeněnou averzi ke utrpení a strasti. Utrpení a strast ale nemají podle tohoto náhledu objektivní existenci, tuto existenci a sílu jim dodává pouze naše averze vůči nim. Odstranit tuto averzi lze tím, že odstraníme lpění myslí na sobě a její lpění na neexistujícím já a tím bude odstraněna všechna vláda, kterou nad jednotlivcem může mít jakákoli překážka a negativita. Nejlepší ochranou je zde právě soucit, považuje se dokonce i za zdroj léčení. Pomocí soucitu se očišťuje jednatel od záporné karmy, která je nyní i v budoucnu příčinou pokračování jeho strastí. (Sogjal 1996)

Praktikující by se měl proto modlit z hloubi srdce ke všem buddhům a osvíceným bytostem, aby všechno, co dělá, všechny myšlenky, skutky a slova sloužily pouze k prospěchu bytostí a přinášely jim štěstí. Jeho záměrem by mělo být prospívat všem, kdo s ním přijdou do styku a pomáhat přetvářet útrapy a životy druhých. *„Dávej všechen zisk a výnos druhým, ber všechny ztráty a prohry na sebe.“* (Šantidéva, *Bódhičárjávátáta: Uvedení na stezku k probuzení*, 2000, s. 31)

Druhou univerzální cestou je v duchovní praxi zaměřovat všechen svůj soucit na ostatní bytosti tím, že praktikující věnuje (mentálně) všechny své kladné skutky a duchovní cvičení blahu a zejména osvícení druhých. Jak je patrné, je zde kladen snad ještě větší důraz na mentální postoj a záměr soucitu a přání pomoci než jeho aktivní uplatňování v praxi.

Sogjal Rinpoče dodává, že pokud v sobě pěstujeme tento soucitný přístup k druhým, *„nebude první reakcí na to, když uvidíte někoho trpět pouhá lítost. Pocítíte k oné osobě úctu a dokonce i vděčnost, protože si uvědomíte, že kdykoli vám svým utrpením poskytne příležitost vyvolat v sobě soucit, umožní vám tak rozvinout v sobě vlastnost, kterou potřebujete na cestě k osvícení nejvíce.*

V Tibetu se proto prý říká, že žebrák, nebo nemocná stařena prosící o almužnu je Buddha v přestrojení, objevující se na vaší cestě aby vám pomohli posilovat v sobě soucit a tak učinit další krok k buddhovství.“ (Sogjal 1996, s. 201)

2.3 Aplikace soucitu

Vzhledem k významu, který je zde soucitu přisuzován, rozvinula buddhistická tradice celou řadu praktik, které pomáhají soucit rozvíjet. O této stránce buddhistické nauky - rozvoji a aplikaci soucitu bude pojednávat tato kapitola.

Mahajánový přístup používá jako základ pro rozvíjení soucitu představu (nebo paralelu), že v celém širém prostoru prostoupeném nejrůznějšími bytostmi není ani jediná, která někdy nebyla naším otcem nebo matkou. Uvědomění, že se tyto bytosti o nás staraly láskyplně stejně jako naši rodiče v tomto současném životě by mělo způsobit, že pocítíme zodpovědnost za všechny bytosti a veškerou duchovní praxi budeme činit pro jejich dobro. Pokud je naším přáním dosáhnout osvobození jen pro nás samotné, pokud postrádáme altruistický záměr přinášet štěstí ostatním, bude naše orientace hínajánová a ne mahajánová. (Dūdžom Rinpoče 2004)

Denní události nás přivádějí neustále do situací, kdy máme nejen možnost pocítit soucit, ale také ho aktivně projevit a skutečně pomoci druhým. Uvědomění, že všechny bytosti trpí, nás může inspirovat k tomu, abychom pro ně něco chtěli udělat. (Sogjal 1996)

2.3.1 Bódhičitta záměru

Bodhičitta záměru sestává především z mentálních cvičení, jejichž cílem je v sobě rozvinout nepodmíněnou lásku a soucit. Jedná se o tzv. praxi čtyř nezměrností – nezměrné milující laskavosti, nezměrného soucitu, nezměrné altruistické radosti a nezměrné rovnosti. Praktikující adept by se měl do hloubky obeznámit s jejich skutečným významem a to tím, že si uvědomí následující skutečnosti a bude o nich meditovat.

1. Nezměrná rovnost (vyrovnanost)

Pravý význam nezměrné rovnosti je založen na záměru a přání překonat veškerou připoutanost a odpor. Jedná se zde vlastně o to považovat sebe sama za stejného jako druzí, uvědomit si stejnost s ostatními lidskými bytostmi. Pochopit

a prožít, že všichni mají stejné city, stejnou touhu po štěstí, všichni touží vyhnout se strastem. Opět se zde užívá metafory, že ve skutečnosti mezi všemi citícími bytostmi není žádná, která by v předchozích životech nebyla naší matkou nebo otcem, a tak bychom měli usilovat o to, abychom přistupovali ke všem stejným (rovnocenným) způsobem, bez upadání do připoutanosti ke svým přátelům, nenávisti ke svým nepřítelům a ignorace a nezájmu o ty, kteří jsou nám lhostejní. Lze pak meditovat tím způsobem, že si praktikující jako objekt meditace vybere někoho, koho nemá rád, nebo kdo v něm vzbuzuje pocity nenávisti. Myslí na to, že v minulosti byl tento člověk jeho rodičem, pak přítelem, pak nepřitelem a to se mnohokrát opakovalo. Takto trénuje svou mysl, až se pro něj ten člověk stane někým, kdo je jako kdokoli jiný a kdo v něm nevzbuzuje žádné zvláštní pocity. (C.N. Norbu 2001)

2. Milující laskavost

Význam milující laskavosti je založen na takovém záměru a aspiraci, aby všechny bytosti bez rozdílu byly šťastné. Skutečně si osvojit milující laskavost znamená v buddhismu uvažovat tímto způsobem: „Dokud nebudou osvobozeny všechny bytosti tří světů z oceánu transmigrace budu jakýmkoli způsobem usilovat o to, abych jednal v jejich prospěch a pro jejich štěstí.“ (C.N. Norbu 2001, s. 114)

Praktikující se může v tomto postoji cvičit tím, že si vybaví někoho, kdo k němu byl opravdu laskavý a prokazoval mu svou lásku, pocítí k němu vděčnost a lásku a tuto lásku se snaží rozšířit na druhé bytosti, nejdříve blízké a pak všechny, i cizince nebo nepřátele a nakonec na celý vesmír. Výsledkem tohoto postoje by mělo být, že ho štěstí druhých bude těšit stejně jako jeho vlastní. (Sogjal 1996)

V sútrách se mluví o milující laskavosti vyjadřované tělem, řečí a myslí. Ve všech činnostech těla, řeči a mysli by se měl praktikující adept vyhýbat i nejnepatrnějším výpadům vůči ostatním. Měl by se k druhým chovat laskavě a přívětivě, vyhnout se pohrdání, urážení a kritizování, pokud to není absolutně nezbytné. Co se týče roviny mysli měl by upustit od zlomyslnosti a rozhodnout se pomáhat druhým, aniž by čekal něco na oplátku a aniž by upadal do neupřímného jednání motivovaného touhou udělat na druhé dojem. Z hloubky srdce by měl rozvíjet postoj chtít ostatním opravdu pomoci. (C.N. Norbu 2001)

3. (Nezměrný) soucit

Význam nezměrného soucitu je založen na záměru přát všem bytostem, aby se osvobodily z utrpení. Praktikujícímu se doporučuje, aby se pokusil vžít do situace někoho, kdo je zasažen utrpením. Má si živě představit, čím by procházel, vcítit se do tohoto utrpení a bolesti. Může si také představit, že takto nezaviněně trpí někdo, kdo je mu blízký a koho má rád. Pak přemýšlí o těch, kdo jsou dnes jeho nepřáteli a o těch, kdo jsou mu lhostejní, a že mezi nimi opět není nikdo, kdo by dříve nebyl jeho rodičem. Z vědomí, že mnoho těchto bytostí podstupuje nesnesitelné utrpení a mnoho dalších páchá činy, které jim pouze přinesou pozdější utrpení, v něm vyvstane nezměrný soucit a zrodí se v něm myšlenka a přání osvobodit všechny tyto bytosti z jejich karmického utrpení a přivést je k osvícení. Toto cvičení má tak vést k oslabení sebelásky, lpění na sobě a rozvinutí soucitu. (Sogjal 1996)

4. Altruistická radost

Altruistická radost je založena na záměru nebo přání přemoci jakýkoli druh žárlivosti a soutěživosti, které pociťujeme ve vztahu k druhým.

Praktikující myslí na někoho blízkého, kdo má z nějakého důvodu lepší postavení, větší bohatství, slávu, moc, cokoli, čím stojí nad ostatními. Přeje si, aby se jeho bohatství a úspěch ještě zvětšily, spolu s jeho inteligencí a slávou. Pak stejným způsobem provádí toto mentální cvičení na někom, kdo je mu lhostejný a nakonec na svých nepřátelích, které nejvíce nenávidí. Cílem je zde zbavit se špatných mentálních postojů založených na soutěživosti a žárlivosti, které způsobují, že těžce snášíme dobrý život a prosperitu druhých. (C.N. Norbu 2001)

Vyrovnaná mysl, spolu s milující laskavostí, soucitem a radostí tvoří čtyři základní aspekty toho, co tradice označuje za úplný cíl soucitu.

Na uvedených příkladech opět vidíme, jaký důraz klade buddhismus na rovinu mysli a dobrý záměr. Jigme Lingpa shrnul toto paradigma následujícím způsobem: „Když jsou myšlenky dobré tak stupeň realizace a cesta jsou dobré. Když jsou myšlenky špatné – stupeň realizace a cesta jsou také špatné. Jelikož vše závisí na myšlenkách, měli bychom se pořád cvičit v dobrých myšlenkách.“ (in C.N. Norbu 2001, s. 118)

2.3.2 Bódhičitta jednání

Cvičení se v bódhičittě jednání sestává především z graduálního cvičení se v šesti páramitách, neboli dokonalostech. Pět z nich odpovídá aspektu metody – štědrost, etika, trpělivost, vytrvalost, meditativní soustředění (stabilita). Šestá je páramita dokonalé rozlišující moudrosti (pradžňapáramitá). I zde by měl praktikující nejprve dobře porozumět jejich základním principům a dále by je měl používat v praxi, aby si vnitřně osvojil jejich význam.

1. Štědrost

Páramita štědrosti zahrnuje tři podskupiny: dar materiálních věcí, dar nauky a dar osvobození od strachu.

Dávání znamená dávat materiální věci podle možností bez připoutanosti, chamtivosti a bez očekávání nějaké odměny nebo dobrých karmických následků, ale na základě přání dát vše co máme pro dobro ostatních. Rozlišuje se zde pak ještě tzv. velké dávání, vzdání se všeho co máme, a nejvyšší dávání, tj. gesto úplného obětování. Zde se uvádí příklad Buddhy, který v jednom ze svých zrození nabídl své vlastní tělo hladové lvici, aby nezemřela spolu s mláďaty. Toto poslední dávání však podle nauky nemůže být uskutečněno obyčejnými lidmi, ale pouze těmi, kdo dosáhli jednoho ze stupňů bódhisattvy. (C.N. Norbu 2001)

Pro praktikujícího je velmi důležité rozvíjet páramitu štědrosti jednak vytvářením obětí Buddhům a jiným posvátným objektům úcty a dále v praxi být štedrý vůči všem, kdo to potřebují.

Dar učení se týká pouze adeptů, kteří dospěli takové úrovni, že mají skutečné poznání, teprve pak mohou být druhým užiteční. Ti, kdo jsou ještě na úrovni aspirace a nezbavili se ještě sobeckých tužeb, druhým ve skutečnosti nemohou být v tomto směru příliš nápomocní.

Dar osvobození od strachu sestává z přímé nebo nepřímé ochrany bezbranných bytostí - např. záchrana zvířat, která jsou v nebezpečí, která mají být utracena apod. Jedná se zde o to, převzít odpovědnost za pomoc bytostem, které žijí z nějakého důvodu v úzkosti a strachu.

Páramita štědrosti nás nabádá, abychom byli za všech okolností tak štedří k druhým, jak jen můžeme, jak v záměru tak v aktivitě. Jde tak daleko, že hlásá, že naše tělo, bohatství a všechny ctnosti, které jsme nashromáždili, bychom měli nabídnout bez výhrad aby sloužili k užítku druhým. (C.N. Norbu 2001)

Štědrost zde nezávisí na ceně nabízeného daru, ale spíše na myšlce toho, kdo dává a na tom, zda je zbaven připoutanosti, která mu brání dávat.

2. Páramita morálky

Páramita morálky se skládá ze tří částí: morálka zdržování se negativního chování, morálka shromažďování ctností a morálka jednání pro dobro ostatních bytostí. O tom, co je v buddhistické etice považováno za negativní a co naopak za ctnostné, bude pojednávat další kapitola. Páramita morálky spočívá v tom, že si uvědomíme závažné následky porušování morálního chování a v důsledku toho se vyhýbáme jakémukoli negativnímu činu, ať už na úrovni těla, řeči či mysli. Naproti tomu se snažíme shromažďovat ctnosti, provádět ctnostné činy, které odpovídají principům slibů a závazků, jež jsme přijali. Morálka jednání ve prospěch druhých pramení z vyčerpání veškerého zájmu o sebe sama. Opravdový princip morálky zahrnuje upuštění od ubližování ostatním a naopak rozvíjení přání jim pomoci. (C.N. Norbu 2001)

3. Páramita trpělivosti

Páramita trpělivosti zahrnuje především trpělivost snášet zlo jako odplatu za vykonané dobro a snášet těžkosti kvůli nauce. Znamená to snášet nejrůznější rušivé vlivy (např. útoky a kritiku). Apeluje se zde, aby si praktikující uvědomil, jak negativní následky má hněv a vytrval v pěstování trpělivosti. Podle mahajánových súter je jediný okamžik hněvu horší než sto skutků vzešlých z připoutanosti. Praktikujícímu se tak doporučuje, aby nahlížel na ty, kdo ruší, jako na objekt svého soucitu a rozpoznával, že původ všech problémů leží uvnitř něho samého.

„Zlé bytosti jsou nekonečné jako prostor a je nemožné nad nimi všemi zvítězit, ale pouze zvítězit nad svým hněvem je jako podrobit si všechny nepřátele.“ (Šantidéva in C.N.Norbu 2001, s. 128)

Trpělivost snášet těžkosti kvůli nauce znamená dobrovolně podstoupit jakékoli nepříjemnosti či strádání se záměrem praktikovat nauku a naprosto se vzdát všeho lpění na tomto životě. (C.N. Norbu 2001)

4. Páramita vytrvalosti

Vytrvalost znamená následovat příkladu učitelů, kteří se nesobecky snažili ze všech sil a ochotně snášeli jakékoli těžkosti, aby mohli studovat, přemítat a

meditovat. Praktikující by si měl být jasně vědom plynoucí povahy času, nepodléhat lenosti a také se neopájet pocitem sebeuspokojení, pokud dosáhne nějakého malého pokroku v provádění ctnostných činů.

5. Páramita meditační stability

Meditační stabilita se týká už spíše kvalit meditace než jednání, proto se zde nebudu podrobně zabývat jejími souvislostmi. V zásadě varuje před tím, aby se praktikující příliš připoutávali k některým zkušenostem, k nimž mohou v rámci meditace dospět, např. zkušeností blaha, jasnosti mysli a nepřítomnosti myšlenek a chtěli je tak zakoušet znovu. Varuje vlastně před jakýmkoli mentálním připoutáváním se, i když se jedná o duchovní praxi a meditaci. Smyslem je naopak zcela dosáhnout duševní vyrovnanosti. K tomu, aby v nás meditační stabilita povstala správným způsobem, slouží meditace na rovnost sebe a druhých, záměny sebe za druhé a meditace, kdy se staráme o druhé více než o sebe sama. (viz čtyři nezměrnosti) Praktikující se má pak snažit ať přímým nebo nepřímým jednáním umožnit každému, aby byl šťastný a nemusel trpět. Měl by považovat všechny bytosti za jediné tělo, součást jedné bytosti a z celého srdce by si měl přát, aby na sebe mohl vzít utrpení druhých a věnovat jim všechno své štěstí. (C.N. Norbu 2001)

„Když jsem šťastný, nabízím všechny své zásluhy bytostem – nechť prospěch a štěstí vyplní prostor! Když trpím, беру na sebe utrpení všech bytostí. Nechť vysuším oceán všeho utrpení!“

(z Textu: „Lampa osvětlující cestu k osvobození“, in C.N. Norbu, 2001, s.135)

„Všechno štěstí světa pramení z přání, aby byli druzí šťastní.

Všechno utrpení světa pochází z přání, že chceme být šťastní pouze my sami.“

(Šantidéva, in C.N. Norbu, 2001, s. 136)

6. Páramita rozlišující moudrosti

Konečný princip rozlišující moudrosti vzešlé z meditace odpovídá povaze absolutní pravdy. Díky studiu, přemítání a meditaci má praktikující rozpoznat, že všechny vnější jevy jsou prázdné a objevit svůj vlastní přirozený stav. Rozpoznáním bezpodstatné povahy prázdnoty a formy může pochopit, že vnější jevy jsou již ve své podstatě klamné a neskutečné. Všechny jevy vesmíru, samsára a nirvána existují pouze jako projevy naší mysli a nemají žádnou

skutečnou existenci. A tak s porozuměním, že realita je jako sen, se praktikující má cvičit v chování za připoutaností a odmítáním. (C.N. Norbu 2001)

2.4 Etika v buddhismu

*„Zanech všech zlých skutků
a konej jen ty dobré
dokonale ovládni svou mysl:
to je Buddhovo učení“
(Buddha Šákjamuní, in Důdžom Rinpoče, 2004, s.32)*

Tři okruhy cvičení, která tvoří základ buddhistické cesty, se týkají cvičení etiky, kontemplace a rozlišující moudrosti. Vzhledem k zaměření této práce zde popíšu pouze první z nich, tedy etiku.

Důdžom Rinpoče shrnuje buddhistickou etiku následujícím způsobem:

Každý čin, který je motivován některým ze tří jedů – lpěním, odporem či nevědomostí, je negativní a to je právě tím, co se musíme snažit odstranit. Když přestaneme ubližovat druhým a vykořeníme i negativní záměry, osvojíme si postupně altruistický postoj a přání být ostatním užitečný. Takový záměr - myslet na blaho ostatních a také v tomto směru něco pro druhé i pro sebe udělat, znamená jednat ctnostně. Je třeba zkoumat mysl, co je v ní pozitivní a co negativní, pozitivní rozvíjet, to špatné zastavit. (Důdžom Rinpoče 2004, s. 95)

Zlé je takové jednání, které způsobuje druhým bolest. A navíc, jak již bylo řečeno, máme se zdržet nejen ubližování druhým nyní, ale také se vyhnout jednání, které ublíží nám samým jako následek špatné karmy. Ctnost a dobro je naproti tomu plyne z laskavosti, která přeje štěstí a prospěch ostatním. Trénování se v morálce zahrnuje vyhýbání se negativním činům a soustředění se na provádění činů ctnostných. (Důdžom Rinpoče 2004)

2.4.1 Negativní čin – význam pojmu

Tibetský termín digpa se překládá jako negativní čin, doslova to znamená hrozba nebo překážka. Člověk, který je zotročen emocemi díky své karmě, může napáchat mnoho špatných skutků skrze nesprávné chování na úrovni těla řeči nebo mysli. Síla těchto negativních činů pak může ohrozit nebo přerušit jeho cestu k osvobození. Praktikující musí proto pečlivě dbát o to, aby se vyhýbal negativním činům, ať už závažnějším nebo méně závažným. Je proto nezbytné vědět, které činy produkují negativitu. Všeobecně se za negativní nebo nectnostné činy

považují takové skutky těla řeči a mysli, jejichž cílem je uškodit přímo nebo nepřímo tělu, řeči nebo mysli jiné bytosti. (C.N. Norbu 2001)

Pokud jdeme ale do detailu, všimneme si, že skutek, který je myšlen někým dobře, někdo jiný považuje za nectnostný (a naopak) a že je velice obtížné vyznačit jasnou dělící čáru mezi ctnostnými činy a nectnostnými činy.

Na základě všeobecného náhledu přesto Buddha Šákjamuní určil následující nejzávažnější negativní skutky. (C.N. Norbu 2001)

Deset nectnostných činů:

(spojené s rovinou těla):

1. Zabití
2. Krádež
3. Špatné sexuální jednání⁶

(spojené s rovinou řeči a hlasu)

4. Lhaní
5. Pomlouvání
6. Urážení
7. Jalové řeči

(spojené s úrovní mysli)

8. Dychtění po majetku jiných lidí
9. Zlomyslnost (škodolibost)
10. Zaujímat špatný náhled⁷

Buddhistická nauka pak rozeznává ještě pět druhů zvláště závažných negativních činů. Říká se jím činy s okamžitým následkem a jsou takto nazývány proto, že ve chvíli smrti způsobí, že se dotyčný zrodí rovnou v některé z nižších oblastí existence, aniž by prošel obdobím, kdy jeho duše zůstává v přechodném stavu barda. (C.N. Norbu 2001)

Jsou to následující činy:

1. Zabít svého otce
2. Zabít svou matku
3. Zabít arhata (nebo realizovanou bytost)

⁶ V případě vysvěcených lidí to znamená mít pohlavní styk a v případě laiků nectnostné sexuální jednání.

⁷ To v podstatě znamená nevěřit v zákon karmy, příčiny a následku.

4. Způsobit krvácení Tathágy⁸ se zlomyslným záměrem
5. Zasetí rozporů v sangze (duchovním společenství)

Pak je také definováno pět činů, které se co do závažnosti blíží pěti předchozím: Zabít bódhisattvu je podobně závažné, jako zabít svého otce, znásilnit mnišku a způsobit tím, že poruší své sliby je podobné, jako zabít svou matku, zabít praktikujícího na cestě k osvobození je téměř jako zabít arhata, dále ničení stup a dalších posvátných předmětů je jako zranit Tathágu a zpronevěra příjmu sanghy je blízká rozsévání nesvárů v duchovním společenství.

Další závažné negativní činy se týkají toho, když se někdo povyšuje a nechá uctívat, ačkoli toho není hoden. Mezi další negativní činy patří např. hanobení ctnostných činů, chválení či velebení špatných činů, rušení vědomí ctnostného člověka, odvrhnutí vlastního mistra, odvrhnutí vlastních duchovních bratrů a sester a porušení posvátných slibů a závazků. (C.N. Norbu 2001)

Následky negativních činů jsou různého druhu. Negativní činy se mohou stát příčinou, díky níž se jednatel zrodí v jedné ze tří nižších sfér existence podle toho, jaké negativní emoce nahromadil v největší míře. Akumulace hněvu odpovídá pekelné karmické vizi, akumulace připoutanosti karmické vizi hladových duchů a akumulace nevědomosti zrození ve světě zvířat (zvířecí karmickou vizi).

Díky zvyku provádět určitou negativní aktivitu se také může stát, že se jednatel zrodí s predispozicí se těchto činů dopouštět znova a tak akumuluje další karmu. Vezmeme-li jako příklad zabíjení, tak se může například jednat o člověka, který od dětství nachází zalíbení v zabíjení a je vybaven schopnostmi páchat tyto činy. Stále tak narůstá tentýž typ negativního chování, které si člověk zvykl provádět v předchozích životech, čímž se produkuje nekonečné utrpení po mnoho životů, negativní činy se hromadí a člověk se stále přerouje v nekonečné samsáře. Další možností je, že bude jednatel zakoušet tentýž druh utrpení, který vyplývá z předchozích nahromaděných negativních skutků. Díky zabíjení např. zemře velmi mladý apod. (C.N. Norbu 2001)

⁸ Dokonale probuzená bytost

1.4.2 Ctnost

Už tím, že se vyhýbáme páchání negativních činů se automaticky akumulují ctnostné činy. Dále se můžeme aktivně snažit provádět ctnostné činy – protikladné k těm nectnostným, např. místo zabíjení zachraňovat život, místo krádeží dávat, místo nesprávného sexuálního jednání se chovat morálně, místo lhaní říkat pravdu, místo pomlouvání uklidňovat neshody, místo urážek mluvit laskavě, místo planého žvanění mluvit smysluplně, místo zastávání nesprávného postoje si uvědomovat si náhled, který odpovídá realitě, místo dychtění po cizím majetku rozvíjet spokojenost, místo zlomyslnosti rozvíjet lásku a laskavost. Nakonec, pokud praktikující dokáže udržovat sebekontrolu a s čistým záměrem a motivací se snaží přinášet prospěch ostatním bytostem, se jakákoli aktivita prováděná na úrovni těla, řeči i mysli může stát ctností. (C.N. Norbu 2001)

Následky ctnostných činů jsou podobně jako u následků negativních činů spojené s tím, v jaké sféře existence se zrodíme a jak příznivé budou okolnosti našeho dalšího života. Síla pozitivních činů tedy může zapříčinit, že se zrodíme mezi lidmi, bohy nebo polobohy a to podle množství nashromážděných zásluh. Analogicky k negativním činům se okolnosti našeho zrození přizpůsobí tomu, abychom mohli a měli zálibu v provádění dobrých činů a abychom se vyhýbali negativnímu jednání.

Deset pozitivních životních okolností odpovídajících ctnostnému jednání:

(C.N. Norbu 2001) :

1. Dlouhý život a málo nemocí je výsledek toho, že jsme nezabíjeli živé bytosti a nemučili zvířata.
2. Získáme bohatství a nebudeme obtěžováni zloději, pokud jsme nekradli.
3. Získáme krásného a ctnostného partnera a budeme mít málo nepřátel, pokud jsme upustili od špatného sexuálního jednání.
4. Ostatní nás budou milovat a chválit, pakliže jsme nelhali.
5. Budeme respektováni, pokud jsme se zdržovali pomlouvání.
6. Bude s námi zacházeno s laskavostí, pokud jsme se zdržovali urážlivých řečí.
7. Druzí nás budou brát vážně, pokud jsme se vyvarovali nesmyslného tlachání.
8. Snadno uskutečníme jakýkoli cíl, pokud jsme se zřekli chtivosti.
9. Nebudeme vlečeni špatnými skutky, jestliže jsme se zřekli zlovolnosti.
10. Následkem zbavení se chybných představ si dokážeme udržet správný náhled, který odpovídá realitě.

2.5 Shrnutí

Předchozí text si zaslouží nepochybně shrnutí a určité zpřehlednění hlavních principů, které jsou klíčové pro pojetí solidarity v buddhistické nauce. Předchozí sonda do filosofického základu, z něhož tento přístup k solidaritě vychází, může být pro čtenáře, který není s buddhismem vůbec obeznámen, poněkud nepřehledná.

Domnívám se, že nejméně srozumitelný pro západní způsob myšlení je určitý paradox mezi tím, jak vysoce je v této nauce hodnocen soucit a nesobecká láska k druhým bytostem, a zároveň jak mnišský způsob života z vnějšího pohledu ukazuje minimální praktickou aplikaci a úsilí ve smyslu např. pomoci chudým a potřebným, v uskutečňování filantropie, charity apod. Buddhistické kláštery obvykle nezřizují nemocnice, útulky pro chudé, sirotčince atd. Přesah principů solidarity do rámcových podmínek státního práva se zdá být také spíše výsadou křesťanství a popřípadě islámu. Tento pocíťovaný paradox je ale způsoben spíše jiným náhledem na problematiku. Buddhistická nauka je založena na přesvědčení, že jediný způsob, jak se vysvobodit z utrpení je dosáhnout osvícení, a to tzv. pro dobro všech cítících bytostí, protože pouze pak jim lze doopravdy pomoci, aby se z utrpení osvobodily také. Vše ostatní je považováno za druhořadé, protože jakýmkoli jiným úsilím člověk zůstává pouze na relativní úrovni. Největší pomocí druhým je tedy dosáhnout vlastního osvícení. Zároveň je zde kladen velký důraz na úroveň mysli - láskyplný záměr a soucitná mysl jsou považovány za rovnocenné vlastním skutkům, které tomuto záměru odpovídají.

Buddhistická etika je založena na principu karmického zákona, jak bylo již vysvětleno výše, a skutky, které jsou považovány za ctnostné a které jsou naopak negativní, jsou zde vymezeny velmi jasně i s odpovídajícími následky. Ze všech skutků se jedinec nakonec zodpovídá pouze sám sobě, neboli sklízí plody vlastních činů.

Soucit, pomoc druhým, altruismus, nesobecká láska apod. jsou v buddhismu hodnoceny pozitivně jednak z toho důvodu, že oslabují lpění na vlastním egu, které je podle nauky potřeba odetnout, a jednak proto, že pozitivní jednání přináší pozitivní následky do budoucna, přičemž pozitivní okolnosti příštího zrození mají umožnit především opět lepší vyhlídky na možnost dosáhnout osvícení.

A tak vše vede stále k jednomu cíli, a tím je konečný stav realizace mysli, což alespoň podle mého pochopení této problematiky znamená uvědomit si a prožít svou neoddělitelnost od celku, a tedy i od všech ostatních bytostí.

2.6 Závěr

V úvodu jsem slíbila vysvětlení, proč jsem zařadila vlastně buddhismus mezi monoteistická náboženství a proč si myslím, že buddhismus nelze považovat za ateismus. Na závěr bych se proto ráda pokusila ve stručnosti něco dodat k těmto tématům.

Ateismus, v pravém slova smyslu, je přesvědčení či mínění, že neexistuje žádný Bůh nebo bozi či nadpřirozená bytost obecně. Někdy je ateismus definován také jako stav bez náboženské víry, nebo přesvědčení o neprokázanosti existence Boha.

Buddhistická nauka podle mého názoru ale netvrdí, že neexistuje Bůh. Pouze tohoto Boha pojímá jiným způsobem, „jako prvotní stav bytí, jenž je každému od samého počátku vlastní jakožto jeho vnitřní přirozená podstata.“ (C.N. Norbu 2003, s. 34). Dosáhnout osvícení pak znamená proniknout do tohoto stavu, rozpoznat svou božskou podstatu a „prožívat sebe sama jako střed vesmíru, ale nikoli v běžném egocentrickém smyslu slova.“ (C.N. Norbu 2003, s. 34). Naše běžné vědomí je založeno na dualismu, tj. na přesvědčení o existenci subjektu a objektu jako dvou oddělených entit. Podle buddhistického náhledu ve skutečnosti odděleny nejsou a jen zatemnění naší mysli nám znemožňuje prožívat realitu takovou, jaká skutečně je, tedy jako absolutní stav bytí, který lze charakterizovat jako prázdnotu a zároveň nekonečný potenciál umožňující jevům se manifestovat.

Podle mého názoru tedy buddhismus hlásá spíše než neexistenci Boha, existenci božské podstaty celého vesmíru a všech jevů - tedy v zásadě to, že Bůh a člověk od sebe ve skutečnosti nejsou odděleni. Zde se ale může jednat opravdu pouze o moje subjektivní porozumění této problematice na základě prostudované literatury, a zejména o subjektivní pohled na význam pojmu Bůh, na němž je obecně dosti obtížné se shodnout.

3. ISLÁM

Slovo islám znamená úplnou odevzdanost do vůle Boží a je jménem, které sám prorok Muhammad zvolil pro nově založené náboženství. Ještě přesněji, na základě svého lingvistického originálu arabské slovo islám znamená mír - mír s Bohem, mír se sebou samým a mír s božími tvory skrz poddanost a odevzdanost Bohu. (H. Abdalati 1991)

K monoteistickému islámu, náboženství jediného Boha – Alláha se dnes hlásí více než šestina lidstva, tj. více než jedna miliarda lidí, početně je překonávají pouze křesťané. Z toho pouze 18% muslimů žije v arabském světě, další pětina muslimů se nachází v Subsaharské Africe, početná muslimská komunita je také v Indonésii. Značná část Asie je muslimská a významné menšiny se vyskytují také ve střeoaasijských republikách, Indii, Číně, severní a jižní Americe a ve východní a západní Evropě. (Cook 1994)

Islám je tedy jedním z hlavních světových monoteistických náboženství. Není zcela novým náboženstvím, vyrůstá totiž z téhož odkazu, jako judaismus a křesťanství. Podle muslimů je islám „posledním vyvrcholením stejné základní pravdy, kterou Bůh zjevil přes své proroky každému člověku.“ (H. Abdalati 1991, s. 13) Lze také říci, že islám není pouze osobním náboženstvím, ale spíše komplexní cestou života. V následujících kapitolách se pokusím popsat hlavní východiska této víry, jakým způsobem navazuje na judaismus a křesťanství a jakou úlohu hraje v této náboženské koncepci princip solidarity. Pro uvedení do problematiky je třeba popsat některé historické souvislosti, především ty, které se týkají zakladatele tohoto náboženství, proroka Muhammada.

3.1 Východiska, podstatné historické momenty

K utváření charakteru arabské společnosti velmi přispěly geografické poměry, v nichž se vyvíjela. Její území tvoří z větší části neúrodná poušť s rozptýlenými oázami. Civilizace s městy, chrámy, aristokracií, kněžstvem, pravidelnou armádou a složitým kulturním dědictvím vyžaduje zemědělskou základnu, jakou v Arábii nešlo vybudovat. Velká část Arábie se hodila pouze ke kočovnému pastevectví. Arabská společnost byla proto kmenová, v oázách stejně jako na poušti. Izolovanost zeměpisné polohy a pohyblivost pastevců přispěly k jednomu výraznému rysu arabské společnosti, k její homogenitě. (Cook 1994)

Před příchodem Muhammada byla Arabská společnost polyteistická, přestože i Arabové byli ovlivněni vzestupem křesťanství, v západní Arábii žila také dosti početná skupina židů. Navzdory pronikání křesťanů a židů zůstávala arabská společnost převážně pohanská, jisté povědomí o monoteismu však muselo být rozšířené.

3.1.1 Muhammad

Islám vznikl v první polovině 7. století po Kristu na základě proroctví, která obdržel Muhammad Ibn Abdulláh (asi 570 – 632) u města Mekky na západě Arabského poloostrova. Vznikal v době postupného rozkladu rodových vztahů a od počátku se projevoval nejen jako věrouka, ale i jako výzva k politickému sjednocení, které v podstatě Muhammad během svého života dokázal prosadit v rámci celého Arabského poloostrova. Toto úzké sepětí náboženské a politické činnosti je pro islám charakteristické, značná provázanost víry a státní politiky je rys, který si toto náboženství uchovalo do současnosti.

Muhammad se narodil v arabském kmeni Kurajšovců ve městě Mekka. Přibližně ve čtyřiceti letech obdržel Muhammad své prorocké poslání. Při rozjímání se mu asi roku 610 zjevila andělská postava Džibríla (Gabriela) a vyzvala ho k zapamatování a opakování Božích poselství. Muhammad o pravosti poselství nejprve pochyboval, později je však svěřoval rodině a asi od roku 613 i menší skupině posluchačů. Postupně poselství vešla ve známost a budila pozornost i odpor. Mekku musel Muhammad nakonec opustit. Přijal pozvání do Jathribu (pozdější Medíny), aby se svými prorockými schopnostmi pomohl konsolidovat tamní společenské poměry. Muhammadův odchod z Mekky a začátek jeho Medínského období je dodnes připomínán, protože tvoří počátek muslimského kalendáře. Jeho odchod do vyhnanství se nazývá hidžra. V Medíně Muhammad (s výjimkou válečných výprav) zůstal až do své smrti v roce 632. (Vojtíšek 2004)

Muhammadovým úkolem v Medíně bylo vytvoření politického pořádku, který by jeho stoupencům zajistil potřebnou ochranu a zbavil Medínu vnitřních nesvárů. Medínské období bylo obdobím válek proti vnějším nepřítelům, proti medínským židovským kmenům a také konfrontace s rodnou Mekkou. V osmém roce hidžry se Mekka poddala a Muhammad pak vyčistil svatyni v Mekce od pohanských model a zavedl zde muslimské poutní obřady. Po další řadě vojenských úspěchů se arabské kmeny vesměs víceméně dobrovolně podrobily jeho autoritě. Šíření jeho

náboženství bylo s těmito vojenskými úspěchy těsně spojeno, Muhammad však brzy po svém triumfu zemřel. (Cook 1994)

Muhammadovy medínské roky byly důležité i v úzce náboženských pojmech. Přicházela další zjevení a do Muhammadovy smrti byl zjeven celý obsah Koránu. Medínské období tak přineslo Muhammadovi a jeho posluchačům řadu proroctví, která se týkala praktického života muslimů a učení vznikajícího islámu. Byly ustanoveny nebo dále propracovány základní obřady a povinnosti islámu. Četné předpisy ve věci náboženského zákona byly Muhammadovi zjeveny jako součást Koránu nebo byly Muhammadem nařízeny jinak. Proroctví tak nemají jen náboženský obsah, ale prorok byl zároveň politikem a zákonodárcem. (Vojtišek 2004)

Po Muhammadově smrti došlo ke sporu o nástupnictví v čele obce (umma). K definitivní roztržce mezi většinovými sunnity a menšinovými šíity došlo již roku 661. Společenství muslimů - ší'á strana Muhammadova zetě Alího v tomto sporu podlehla a nakonec vytvořila vlastní společnost s vlastním vedením. Dnes představuje asi desetinu muslimů. Většina muslimů patří tedy k sunnitské větvi, nejvíce šíitů je v Iránu a v Iráku. (Cook 1994)

3.1.2 Spojitost islámu s judaismem a křesťanstvím

Muhammad se cítil být posledním z řady starozákonních a novozákonních proroků, svá zjevení ovšem pokládal za přímá poselství od Boha a tedy ve skutečnosti nezávislá na tradicích judaismu a křesťanství.

Podle Muhammada původní, nezměněné zjevení, které bylo dáno Abrahámovi a všem ostatním prorokům pochází od Jediného skutečného Boha. Tento společný původ vysvětluje jejich podobnost v mnohých dogmatech a hodnotách.

Abrahám je pokládán za společného předka Židů i Arabů. Kromě syna Izáka měl Abrahám s egyptskou souložnicí Hagar ještě druhého syna, Ismaela. Podle arabské tradice pak z potomků Ismaela vzniklo dvanáct arabských kmenů. Ismael je zde chápán jako prorok a předek proroka Muhammada. (Cook 1994)

Abraháma nevnímá Korán (stejně jako řadu dalších proroků) jako žida nebo křesťana, ale jako „muže pravého náboženství, odevzdaného do vůle Boží“, tj. muslima. Podle tradice Abrahám a jeho nejstarší syn Ismael dostali od Boha příkaz, aby v Kaabě (jednoduchá kamenná stavba sloužící k uctívání Boha), která se nachází v Mekce, vybudovali místo pro bohoslužby.

Abrahámovo dědictví - původní čistý monoteismus začal upadat, a tak lze chápat Muhammada jako posla, který ho měl obnovit a očistit. Předchozí svaté texty (Pět knih Mojžíšových a Ježíšovo evangelium) Korán líčí tak, jakoby předpovídaly příchod Muhammada. Muhammad takto má být ověřen jako nový prorok s novým Písmem v přímé posloupnosti po Mojžíšovi a Ježíšovi. Není jen nejnovějším prorokem, ale také má být posledním před koncem světa a jeho proroctví se neobrací pouze k arabské společnosti. Islám sám sebe definuje jako jediné pravé náboženství. (Cook 1994)

„Kdo touží po jiném náboženství než po islámu, nebude to od něho přijato a v životě budoucím bude mezi těmi, kdož ztrátu utrpí“ (Korán 3:85).

Úlohy, které hrají starozákonní biblické postavy v koránském pohledu na monoteistické dějiny více méně ladí s jejich biblickými úlohami, třebaže mnoho materiálu je změněno, přidáno nebo ztraceno. Zároveň zde ale jsou i rozdíly, nejvýznamnější zřejmě v určitém posunu důrazu – „původní biblické postavy hrají rozmanité úlohy, Korán má naproti tomu tendenci vnutit jim stereotypní pojetí Božího posla.“ (Cook 1994, s. 37)

I v Ježíšovi z Koránu lze poznat Ježíše z Nového zákona. Je líčen jako Mesiáš, dělá zázraky, je zavražděn židy a nakonec vystoupí do nebe. Jsou tu ale i důležité rozdíly, klíčové je přitom tvrzení, že Ježíš byl sice Boží posel, ale nebyl Boží syn, tím méně Bůh sám. S tímto důrazem na Ježíšovo lidství úzce souvisí zavržení křesťanského učení o svaté trojici. (Cook 1994)

Obecně se v Koránu projevuje větší nepřítelství vůči židům než vůči křesťanům. Naproti tomu se však polemika nezaměřuje na žádnou ústřední spornou otázku víry, vyjma toho, že židé odmítají uznat Muhammadovo pověření jakožto Božího proroka.

3.2 Základní články víry

Muslimové věří tedy v jediného, všemohoucího, milosrdného Boha, který je stvořitelem, živitelem a ochráncem světa. Dále věří v anděly, které Bůh stvořil, v proroky, kteří přinesli lidstvu jeho odkaz a v den posledního soudu, v posmrtný život a především v Boží moc nad osudem. Islámská víra se obecně vyznačuje velkou mírou determinismu, Bůh vše určuje, tedy i nemoc, neúspěch, smrt,

dokonce i zbloudění na duchovní cestě. Ideálem je odevzdanost do této neodvratné a nezměnitelné Boží vůle. (Pospíšil 2002)

Muslimem se lze stát poměrně snadno, stačí, když člověk uvěří a prohlásí, že „Není boha kromě Boha a že Muhammad je jeho prorokem.“ Tímto vyhlášením oznamuje věřící svou víru ve všechny Boží proroky a v Písma (v jejich původní formě), které přinesli. Základní články víry zahrnují den posledního soudu, zmrtvýchvstání, nebe a peklo. Muslimové věří, že současný život je jen příprava na další existenci. Islám má být pro muslimy životní cestou, neměly by se zde dělat umělé rozdíly mezi světským a duchovním. (Vojtíšek 2004)

Základní pojetí Muhammadova vesmíru se tolik neliší od první kapitoly První knihy Mojžíšovy a je z ní také odvozeno, pouze islám nepřijímá myšlenku, že Bůh stvořil člověka k obrazu svému, pojetí Boha je zde transcendentálnější.

Vše v tomto světě je jinak determinováno Boží vůlí. Po konečné apokalypse světa bude celý lidský rod vzkříšen a Bůh pak bude soudit lidi pomocí vah, spasení stráví zbytek věčnosti v ráji, hříšníci budou posláni do pekelných muk. (Cook 1994)

3.2.1 Korán

Přibližně ve věku čtyřiceti let se Muhammadovi během meditace poprvé dostalo Božího zjevení, a to prostřednictvím archanděla Gabriela. Tato zjevení, která pokračovala dalších 23 let, jsou známá jako Korán.

Muhammadova proroctví byla poměrně brzy písemně zachycena (v polovině 7. století) a za chalífy Uthmána došlo ke sjednocení různých verzí textů, které byly zaznamenány na základě ústního předávání. Vznikl tak Korán (tj. čtení), jehož podoba je beze změn až do současnosti. Korán tvoří soubor 114 súr řazených přibližně podle délky od nejdelší po nejkratší. (Kropáček 2003)

Jejich obsahem je především naléhavá výzva k víře v jediného Boha (arabsky Alláha), k projevování náboženské úcty pouze jemu a k oddanosti do jeho vůle. Alláhovým hlasem jsou muslimové vyzýváni ke zbožnému a mravnému životu, jehož význam je podtržen barvitým líčením osudu člověka po smrti.

Korán obsahuje také řadu příkazů, které se týkají praktického denního života, rodinného, manželského, trestního i obchodního práva. Významně je zde akcentován soucit s neprivilegovanými vrstvami společnosti a apeluje se zde na solidaritu muslimů.

Značná část koránského zjevení se také vyrovnává s nesprávností judaismu a křesťanství a s útoky na Muhammadovu věrohodnost. Tato i další poselství jsou zapracována do příběhů z židovské Bible a Talmudu i z křesťanského Nového zákona a apokryfů. (Vojtíšek 2004)

Korán je hlavním zdrojem víry a života každého muslima. Zabývá se vším, co se týče lidské bytosti, moudrosti, doktríny, uctívání a zákona, ale jeho základním tématem zůstává vztah mezi Bohem a tím, co Bůh stvořil. Jako autentické slovo Boží platí Korán muslimům přirozeně také za dokonalý vzor krásy, proto určil závaznou normu spisovné arabštiny. (Kropáček 2003)

3.2.2 Sunna

Život muslima určuje nejen Korán, ale i sunna, soubor zvyklostí, které jsou prověřeny buď minulými generacemi, nebo pocházejí z hadíthů, Muhammadových výroků a činů, které nejsou v Koránu zaznamenány. Sunna často upřesňuje provádění příkazů Koránu. Věrohodnost hadíthů je podepřena řetězcem tradice, kde soudobé autority svědčí o tom, že ten který výrok nebo čin pochází od Muhammada nebo z jeho nejbližšího okolí. (Vojtíšek 2004)

Co se týče vzájemného vztahu mezi sunnou a Koránem, zpočátku převládal názor, že oba soubory jsou rovnocenné, později se právníci většinou řídili názorem, že koránské předpisy jsou obecnou formou, kterou sunna rozpracovává a upřesňuje. (Kropáček 2003)

V sunně je rozpracováno, jak uskutečňovat prakticky i zcela základní povinnosti, o nichž Korán hovoří pouze obecně, např. jak vykonávat modlitby, jak se postit apod.

Naprostá většina výroků (hadíthů) byla zpočátku tradována ústně a proto spolehlivý záznam každé zprávy vyžadoval, aby její důvěryhodnost potvrzoval výčet těch, kdo ji předávali (řetězec tradentů) až k tomu, kdo ji zaznamenal. Tento výčet tradentů je zpravidla první částí každého hadíthu. Je celkem pochopitelné, že postupem času přibývalo podvržených hadíthů, které připisovaly Muhammadovi myšlenky a postoje různých zájmových skupin v rámci svých vlastních cílů. Zhruba ve 3. století po Muhammadově smrti byl proto ustaven samostatný vědní obor o hadíthech, jehož úlohou bylo rozlišit falešné hadíthy od těch autentických. Pečlivému zkoumání byl obvykle podroben právě řetězec tradentů a jejich věrohodnost. Šest sbírek hadíthů od předních islámských učenců (nazvaných

souhrnně šest knih) nabylo postupem času obecného uznání autorit sunnitského islámu do té míry, že byly považovány za spolehlivé, jedna u nejznámějších a nejvíce respektovaných pochází od Al-Bucháriho. (Kropáček 2003)

Několik příkladů výroků (hadíthů) vztahujících se k tématům etiky a solidarity:

„Bůh nemá slitování pro toho, kdo nemá slitování pro jiné.“

„Nikdo z vás skutečně nevěří, jestli nepřeje svému bratru to, co si přeje sám.“

„Bůh vás nesoudí podle vašeho vzezření a vzhledu, ale dívá se do vašich srdcí a sleduje vaše činy.“

„Muslim by měl vůči muslimovi dodržovat šest laskavostí: měl by ho pozdravit; když ho potká, přijmout jeho pozvání; říci "Nechť je Bůh k tobě milosrdný", když si kýchne; měl by ho navštívit, když je nemocný; jít na pohřeb, když zemře a přát mu to, co si sám přeje“.

„Člověk jdoucí po cestě měl obrovskou žízeň. Když přišel ke studni, vlezl do ní, napil se a vylezl ven. Uviděl psa s vyplazeným jazykem, který se snažil lízat bláto a tak alespoň částečně uhasit svou žízeň. Člověk viděl, že pes má také tak velkou žízeň jako měl on a proto znovu vlezl do studně, naplnil svou botu vodou a dal psovi napít. Za tento skutek mu Bůh odpustil jeho hříchy. Ptali se proroka: "Posle boží, budeme odměněni za laskavost ke zvířatům?" On odpověděl: "Odměna je za laskavost ke všem živým bytostem.“

*„Ó lidé, poslouchejte mě s vážností, uctívejte Boha, modlete se pětkrát denně, dodržujte půst v době měsíce Ramadánu a dávejte ze svého majetku almužnu. Vykonejte pouť, jestliže můžete. Vězte, že každý muslim je bratrem muslima. Všichni jste si rovni. Nikdo nemá převahu nad jiným, kromě bohabojností a dobrými skutky.
(zdroj: www.islamweb.cz)*

3.2.3 Šarí'a – islámské právo

Teologie se vyvíjela souběžně s právem, které víru označilo za přední povinnost muslimů. Oba obory se silně prostupovaly, velcí teologové byli skoro vždy zároveň právníci. Povaha islámu je výrazně zákonodárná. Širokou, vše zahrnující představu Bohem určeného řádu člení muslimští právníci do tematických okruhů vztahů člověka k Bohu a vzájemných vztahů mezi lidmi. (Kropáček 2003)

Z Koránu a sunny je odvozeno tzv. šarí'a, islámské právo. Je chápáno jako Boží řád pro lidstvo a je rozpracováno do podrobností nejrůznějších životních situací. Zahrnuje i náboženské povinnosti muslimů a víru jako hlavní z nich. Nejdůležitějších náboženských povinností je pět a tvoří tzv. pět pilířů islámu.

Pět pilířů islámu:

1. Víra – vyznání (Šaháda)

Prvním pilířem je muslimské krédo: „Vyznávám, že není božstva kromě Boha a že Muhammad je posel Boží,“ citované při mnoha příležitostech. Důležitost tohoto prohlášení spočívá ve víře, že jediným cílem života je služba a poslušnost Bohu a že tohoto cíle je možné dosáhnout přijetím a následováním učení proroka Muhammada.

„Věřu ti, kdož uvěřili v Boha a posly Jeho, jsou spravedliví a svědky před Pánem svým; jim dostane se odměny a jejich světla. Ti však, kdož znamenají Naše za lež prohlašovali, ti budou plamene pekelného obyvateli.“ (Korán 57:19)

2. Modlitby (Sálát)

Druhým pilířem je modlitba vykonaná za přesně určených podmínek – ve stanoveném čase (pětkrát denně), pokud možno společně na daném místě, s určitými slovy a tělesnými pohyby, se zbožným předsevzetím a za předepsaných podmínek čistoty a cudného ošacení. (Vojtíšek 2004)

Modlitby jsou přímým spojením mezi věřícím a Bohem. V islámu neexistuje žádná hierarchická instituce, a proto zde nejsou žádní kněží. Modlitby vede člověk, který zná dobře Korán a který se vybere ze shromážděných muslimů. Modlitby se konají po ranním úsvitu, v poledne, odpoledne, při západu slunce a po setmění, a tak podmiňují rytmus celého dne. Těchto pět předepsaných modliteb obsahuje verše z Koránu a odříkávají se v arabštině. Osobní prosby se však mohou odříkávat kdykoliv během dne a noci ve vlastním jazyce. (Kropáček 2003)

„Prospívat naopak bude ten, kdo je očištěn a jména Pána vzpomíná a modlitbu koná.“ (Korán 15:87)

3. Almužna (Zakát)

Třetím sloupem zbožnosti muslimů je almužna. Součástí víry a náboženské praxe je také připravenost prokazovat dobročinnost a laskavé skutky vůči svým bližním. O tomto tématu bude samostatně pojednáno v kapitole o solidaritě v islámu jako takové, proto se mu nyní nebudu blíže věnovat.

„Věřte v Boha a posla Jeho a rozdávejte z toho, v čem učinil vás posledními vlastníky! Těm z vás, kdož uvěřili a almužnu rozdávali, je určena odměna vysoká.“ (Korán 57:7)

4. Půst (Saum)

Půst od jídla, pití a dalších požitků těla platí vždy od východu do západu slunce po celý měsíc ramadán.

„Postním měsícem je měsíc ramadán, v němž Korán byl seslán jako vedení správné pro lidi a jako vysvětlení tohoto vedení i jako spásné rozlišení. Kdo z vás spatří na vlastní oči měsíc, nechť se postí! Ten z vás, kdo je nemocen nebo na cestách, nechť postí se stejný počet dní později; Bůh si přeje vám to usnadnit a nechce na vás obtížné. Dodržujte plně tento počet a chvalte Boha za to, že správně vás vede – snad budete vděční!“ (Korán 2:179)

5. Pouť do Mekky (Hadždž)

Pátým sloupem je pouť do Mekky, která znamená jeden z vrcholů života zbožného muslima. Pouť do Mekky je povinností jen pro ty, kteří jsou na to fyzicky připraveni a mají dostatek finančních prostředků. Každoroční pouť začíná ve dvanáctém měsíci islámského roku. Poutníci mají oblečený speciální oděv: jednoduché kusy oděvu, které mají odstraňovat jakékoliv třídní rozdíly (symbolizují, že před Bohem jsou si všichni rovni). Rituál "hadždž" (t.j. pouť) pochází údajně z abrahámovského období a skládá se z toho, že poutník sedmkrát obejde Kaabu a sedmkrát přejde mezi vrchy Safa a Marwa, potom se poutníci shromáždí na široké planině Arafat a spolu se modlí za Boží odpuštění, což se často považuje za období soudného dne. Závěr poutě tvoří svátek, Íd al-Adha, který se slaví modlitbami a výměnou darů v muslimských komunitách na celém světě. Tento svátek a Íd al-Fitr (sváteční den oslavující konec ramadánu), jsou dva svátky islámského kalendáře. (H. Abdalati 1991)

„A Bůh uložil lidem pouť k chrámu tomuto pro toho, kdo k němu cestu může vykonat.“ (Korán 3:97)

6. Džihád

K pilířům víry bývá někdy počítán i džihád, tedy usilování na duchovní cestě. Obvykle má podobu vnitřního zápasu zbožného muslima s pokušeními, která ohrožují jeho víru. Může však získat také podobu slovní argumentace či praktické pomoci. Ve zvláštních případech, kdy se svět islámu cítí ohrožen, nebo kdy mu naopak vnější podmínky dovolují expanzi, může džihád nabýt i podobu ozbrojeného boje. (Vojtíšek 2004)

Náboženské právo, šarí'a ztělesňuje ve struktuře islámu souhrn Božského řádu přikázaného lidstvu, neproměnný morální zákon. Soudobí muslimští učenci označují někdy své náboženství jako jednotu dogmatu, práva a kultury.

Islámský právní systém šarí'a je po staletí rozpracováván největšími islámskými učenci tak, aby odpovídal na výzvy času a prostředí, v němž se islám nachází. Lze říci, že pro všechny záležitosti má islám stanoveny zákony a předpisy. V podrobných rozpracováních právníků se tak šarí'a zároveň stává vyčerpávající soustavou zákonů a kvalifikací vztahů a činů i východiskem pro morální filosofii. (Kropáček 2003)

V průběhu dějin vykrytalizovaly čtyři hlavní právní školy, různé právní výklady jsou často ovlivněné také místními zvyklostmi.

3.3 Solidarita

"Není zbožnosti v tom, když obracíte tváře své směrem k východu anebo k západu, však ten jest zbožným, kdo uvěřil v Boha, v den soudný, v anděly, Písmo a proroky, a ten, kdo z lásky k Bohu dává z majetku svého příbuzným a sirotkům a nuzným a poutníkům a prosícím a na otroků vykoupení, a ten, kdo modlitbu dodržuje a dává povinnou almužnu." (Korán, 2:177)

3.3.1 Ideál (etika v islámu)

Základem společenství je v islámu zásada vymezující podřízenost Alláhovi, poslušnost jeho zákonům a závazek vůči němu. Charakter islámského společenství se má zakládat na zásadách soudržné rovnováhy, příkladného chování, jednoty cílů, solidarity a rovnosti. O tom svědčí četné citáty z Koránu a sunny. Povinností muslima je udělat všechno, co je v jeho silách, aby zajistil trvání společenství. K tomu také směřují pravidla daná pro manželství a dědictví, povinnosti zakát a hadždž, vzájemná práva a povinnosti rodu, svědomitost jednotlivce a společenská příslušnost. Všechny tyto záležitosti mají vést ke zdravému fungování islámského společenství. (H. Abdalati 1991)

Islám učí, že před Božími zraky jsou si všichni lidé rovni. Existují rozdíly ve schopnostech, vlohách, ctižádostech, bohatství atd., tyto rozdíly ale nemají být důvodem k nadřazenosti jednoho člověka nad druhým. Dokonce ani původ člověka, barva jeho pleti, jeho bohatství a stupeň úcty, jemuž se těší, nemají před Bohem žádný vliv na charakter a osobnost jednotlivce. Jediným rozlišujícím

znakem, který Bůh uznává, je rozdíl v bohabojnosti a jediné měřítko je míra dobroty a duchovní výjimečnosti. (H. Abdalati 1991)

Obecně je pro islám charakteristická především solidarita uvnitř společenství, tj. mezi souvěrci. Morálku, kterou islám zastává, lze shrnout tak, že cokoliv prospívá blahu jedince nebo společnosti, je podle islámu morálně dobré a to, co mu škodí, je morálně špatné. Morálka ve vztahu k Bohu má posilovat i morálku ve vztahu k lidem. Pouhé formální plnění náboženských povinností nestačí, víru musí provázet dobré skutky, přičemž morální kvalita skutků závisí také na dobrém záměru jednotlivce.

Pravidla, která Bůh určil jako závazná pro lidské jednání a pro mezilidské vztahy mají člověku sloužit k tomu, aby jejich prostřednictvím rozvinul schopnost správného rozlišování a dokázal v životě správně volit. Stručně řečeno: to, že jisté věci jsou zapovězeny, Bůh činí v zájmu člověka a nikoli proto, že by ho chtěl zbavit něčeho příjemného. (H. Abdalati 1991)

Islámská etika učí, že ve vztahu k jiným lidem má věřící muslim prokazovat především laskavost, zejména k příbuzným, má se chovat uctivě ke starším a prokazovat soucit a podporu nemocným a potřebným.

3.3.2 Solidarita v rámci rodiny

„Chovejte se vlídně k rodičům, příbuzným, sirotkům, chudým, sousedovi pokrevně spřízněnému i cizímu, přáteli ze sousedství a poutníkům a těm, jimiž vládne vaše pravice! Neboť Bůh věru nemiluje domýšlivých a chlubitvých, kteří sami jsou skoupými a k lakotě nabádají druhé a skrývají to, čím obdařil je Bůh ve Své štědrosti. (Korán 4:36-38).“

Muslimská rodina je patriarchální a patrilineární. Rodina je považována za základ islámské společnosti. Islámské právo šarí'a přesně vymezuje rámcové podmínky upravující rodinné vztahy a vzájemná práva a povinnosti.

Svobodný muž se může oženit až se čtyřmi ženami, polygamní sňatky jsou vázány podmínkou, že muž je schopen všechny své ženy přiměřeně svému stavu uživit a že se ke všem bude chovat spravedlivě. Svatební smlouva stanoví výši daru, kterou vyplatí muž otci nebo přímo nevěstě. Oženit se, je podle hadíthů záslušnější než zůstat svobodný. Manželství zaniká úmrtím, rozvodem, vykoupením se z manželství nebo prohlášením soudce, že sňatek je neplatný. (Kropáček 2003)

Rozvod má podle šarí'y nejčastěji podobu „zapuzení“ (stačí, aby muž pronesl zapuzující výrok) či propuštění ženy mužem. Zapuzující výrok je třeba pronesť

tříkrát, nejlépe v časovém horizontu několika měsíců, aby se předešlo unáhleným rozhodnutím.

V průběhu manželského života má muž právo zakázat ženě vycházet z domu a může dokonce omezit návštěvy jejich příbuzných. Žena má zase právo odmítnout za sebe i za děti doprovázet muže na cestách. Jako matka má právo péče o děti až do 7-9 let u chlapců a do puberty u dívek. Jakékoli spoluvlastnictví manželů šarí'a neuznává. Ženě patří částka dohodnutá ve smlouvě a náklady na živobytí, které jí manžel musí poskytovat: stravu, ošacení a samostatný dům nebo alespoň místnost. Za určitých podmínek neposlušná žena právo na výživné ztrácí. Legitimní děti mají právo na výživné od otce. (Kropáček 2003)

Postoj k ženám v některých muslimských oblastech odráží kulturní zvyklosti těchto zemí, které nejsou vždy v souladu (dokonce i v protikladu) se skutečným islámským učením. (Např. jedním z Muhammadových výroků je, že: *"Nejdokonalejším ve víře mezi věřícími je ten, kdo je nejlepší ke své ženě."* in H. Abdalati 1997, s.71) Tato problematika je však natolik obsáhlá a všeobecně diskutovaná, že se jí zde nebudu podrobněji zabývat.

Obecně je, podle šarí'y, plnoprávným občanem pouze svobodný muslim, který je dospělý a duševně zdravý. Svobodná žena muslimka stojí o něco níže, např. není oprávněna provádět některé náboženské úkoly, jiné zase není povinna konat.

V právním systému se v souvislosti s dědictvím, svědectvím a výkupem z krevní msty počítá žena jako polovina muže (svědecká výpověď dvou žen má tedy stejnou hodnotu jako výpověď jednoho muže). V manželství má žena méně práv, manžel jí může i trestat, ale má právo na výživné a v majetkoprávních otázkách je muži rovna. Právní znevýhodnění žen ve věci dědictví zdůvodňují muslimští publicisté větší společenskou odpovědností a efektivností muže a jeho práce. (Kropáček 2003)

Islámské učení také zvlášť zdůrazňuje úctu a péči o rodiče, je to důležitá součást muslimského vyznání a víry. Ve smyslu islámských tradicí jsou rodiče vážení a respektováni. Opatrování rodičů v nemoci a ve stáří je zde povinností, která následuje hned po povinnosti vykonávat bohoslužby, a každý rodič má právo toto opatrování od svých dětí očekávat. V muslimském světě nejsou obvyklá žádná zařízení pro staré lidi, vyžadují-li to okolnosti, mají synové a dcery ze své strany povinnost výživy vůči rodičům. (Kropáček 2003)

„Pán Tvůj rozhodl, abyste nikoho kromě Něho neuctivali a abyste rodičům dobré prokazovali. A jestliže jeden či oba z nich u tebe zestárnou, neříkej jim „Fuj“ a neodbývej je stroze, nýbrž mluv s nimi slovem laskavým! Skloň k nim oběma z milosrdenství křídla pokory a řekni: „Pane můj, smiluj se nad nimi oběma, tak jako oni mě vychovali, když jsem byl malý!“ (Korán 17:23-24)

Lze říci, že celý komplex ustanovení o rodinném právu odolává i v moderní době do značné míry pokusům o úpravy. Počet polygamních svazků se nicméně v moderní době snižuje, především z praktických důvodů. Šarí'atské právo bylo také v některých oblastech pozměněno např. určením minimálního věku pro sňatek, některými zlepšeními v rámci postavení žen a úpravami rozvodu. V souvislosti s rozvody postupně sílí tendence k jejich soudnímu projednávání.

Na závěr je třeba dodat, že muslimská široká rodina vykazuje fakticky vyšší soudržnost, než je obvyklé v dnešní západní společnosti. Přes poměrně snadnou možnost rozvodu (jak bylo zmíněno výše) je v muslimských zemích zřetelně nižší rozvodovost než v dnešních evropských společnostech.

3.3.3 Solidarita v rámci společenství

Korán přináší jako součást zákona i množství morálních výzev, mezi jinými k velkodušnosti, štedrosti a zdvořilosti. Učení islámu o společenské zodpovědnosti je založeno na laskavosti a zájmu o druhé. Protože příkaz být laskavý, by v určitých situacích byl pravděpodobně ignorován pro jeho široký význam, islám zdůrazňuje konkrétní akty laskavosti a definuje zodpovědnost a právo různých vztahů. Nejvíce povinností v tomto směru má věřící vůči svým nejbližším rodinným příslušníkům (rodiče, manžel nebo manželka a děti). Pak přicházejí na řadu ostatní příbuzní, sousedé, přátelé a známí, další v této hierarchii stojí všichni potřební obecně (vdovy, sirotci, chudí) a pak všichni členové muslimské obce. Vposledku má věřící společenskou zodpovědnost i vůči všem ostatním lidským bytostem a zvířatům. (Například se nepovoluje lov ptactva a zvířat pro potěšení. Podobně se zakazuje i kácení stromů a rostlin, které poskytují ovoce, ledaže je pro to obzvlášť silný důvod.) (H. Abdalati 1991)

Pokud jde o solidaritu s trpícími a potřebnými, lze zde připomenout Muhammadův výrok: *„Miluj chudé a buď jim nablízku.“* O pomoci bližnímu, zejména muslimovi, se mluví například v súrách 5,2; 9,71; 49,10; 107,1-2. (Pospíšil 2002)

Platí, že v islámských zemích se hluboké povědomí o náboženské sounáležitosti projevuje rovněž ekonomickou solidaritou. Bohužel tato vzájemná podpora může někdy směřovat rovněž k financování vojenských a někdy dokonce také teroristických akcí. Obecně lze říci, že solidarita je v muslimských společnostech vnímána výrazně partikularisticky, a že je ve skutečnosti vyhrazena souvěrcům. Náboženská tolerance často nebývá silnou stránkou muslimů, navzdory tomu, že se v Koránu dočteme: „*Nebudiž žádného donucování v náboženství!*“ (Korán 2:256) Situace v jednotlivých islámských zemích ale není samozřejmě v tomto ohledu stejná. (Pospíšil 2002)

K postoji vůči individuálnímu utrpení a strádání je třeba připomenout, že islámská víra se vyznačuje velkou mírou determinismu, Bůh vše určuje, tedy i nemoc, neúspěch a čas smrti. Ideálem je odevzdanost do této neodvratné a nezměnitelné Boží vůle. Zároveň jedním z pěti hlavních pilířů víry je v islámu povinnost almužny, jak již bylo zmíněno. Praktická aplikace solidarity v rámci společenství je zde takto formulována přímo jako Boží příkaz. Co přesně povinnost almužny znamená a zahrnuje, je tématem následující kapitoly.

3.3.4 Almužna - zakát

„Těm, kdož rozdávají almužnu, mužům i ženám, a těm, kdož poskytují Bohu krásnou půjčku, těm bude splacena dvojnásobně a dostane se jim odměny štědré.“ (Korán 57:18)

Důraz na záslužnost dobročinnosti provázel islámské učení od samého počátku. Instrukce povinné almužny či náboženské daně se v medínské obci vyvíjela postupně. Dobrovolné almužny se postupně měnily v povinnou daň. Obecně Korán zdůrazňuje, že věřící mají dávat jako almužnu vše, co jim přebývá. Samo slovo zakát je často odvozováno od svého verbálního kořene, vyjadřujícího čistotu (podle L. Kropáčka historicky nepřesně) a je rozšířená představa zakátu jako morálního očištění majetku činnou sociální solidaritou. (L. Kropáček 2003)

V literatuře zaměřené proislámsky se o zakátu dočteme, že toto slovo znamená „očistění“ a „růst“. Tím, že se odděluje část majetku pro chudé a pro celou společnost, se majetek vlastně očišťuje, nehledě k tomu, že jedním z principů islámu je, že vše patří Bohu a majetek je lidem ve skutečnosti pouze svěřen. (H. Abdalati 1991)

Zakát podle tohoto náhledu není nazírán jen jako odečtení jistých procent z majetku jednotlivce, ale spíše jako významné obohacení a duchovní investice. Není to pouhá forma dobročinnosti nebo darování almužen či povinná daň, ale toto vše dohromady s tím, že se jedná o povinnost nařízenou Bohem, kterou mají vykonávat muslimové v zájmu společnosti jako celku.

Technický význam tohoto slova určuje výroční výši naturálií nebo peněz, které každý muslim musí rozdělit mezi oprávněné příjemce. Po Muhammadově smrti se zakát stal vlastně povinnou státní daní a původní charitativní smysl almužny se poněkud vytratil. Jednotlivec může dát i více než jen zakát a to ve formě „sadaqa“, t.j. almužny, která bývá většinou tajná. I když tento výraz je možné přeložit jako dobrovolná dobročinnost, má o hodně širší význam. (H. Abdalati 1991)

Filosofie instituce zakátu představuje princip solidarity ve velmi esenciální podobě, vychází totiž z představy, že zakát očišťuje majetek zámožných lidí od toho, co jim nenáleží a má být proto rozděleno mezi oprávněné příjemce. Určité procento bohatství se má správným způsobem rozdělit, protože vlastník majetku nemá na vlastnictví dané částky morální ani právní nároky. Jestliže to neudělá, ponechává si něco, co mu nepatří. Dopouští se tedy vlastně korupce a neoprávněného držení majetku, ať už z hlediska morálního a duchovního, nebo právního a obchodního. Jestliže však jsou částky náležející chudým rozděleny mezi oprávněné příjemce, pak zbývající díl majetku bude čistý a oprávněný. Zakát kromě toho, že má očišťovat majetek vlastníka, má očišťovat také jeho mysl od sobectví a touhy po bohatství. Nakonec očišťuje i příjemce zakátu – od závisti a žárlivosti. (H. Abdalati 1991)

Funkcí zakátu je snižovat strádání potřebných a chudých členů společnosti. Zároveň jde o přirozené nouzové opatření a je zde určitý požadavek, aby jeho příjemci pokud možno nebyli na zakátu zcela závislí a snažili se v tomto směru něco udělat jak sami pro sebe, tak pro druhé. Zakát má obecně přispívat k vědomí společenské zodpovědnosti a sounáležitosti.

Výše zakátu

Každý muslim, muž i žena, který na konci roku vlastní zhruba patnáct dolarů nebo vyšší částku v hotových penězích nebo ve zboží, musí odevzdat zakát ve výši dvě a půl procenta. Zakát si vypočítává každý sám. Započítává se sem roční platba jedné čtyřicetiny majetku, s výjimkou věcí, jako jsou příbytek, auto a

pracovní nástroje. Z čeho všeho se zakát vypočítává, je podrobně rozebráno v právních ustanoveních. Pokud má dotyčný majetek nikoli v hotovosti, ale např. v cenných papírech nebo ve zboží, pak musí na konci roku svůj majetek ohodnotit a odevzdat zakát rovněž ve výši dvě a půl procenta celkové hodnoty svého majetku. Jestliže je jeho majetek uložen v nemovitostech, například v činžovních budovách a továrnách, pak by se výše zakátu měla řídit výší čistého zisku, ne hodnotou majetku. Jestliže však postavil budovy a domy pro obchod nebo na prodej, pak by se zakát měl vypočítávat z celkové hodnoty tohoto majetku. Také je-li někdo věřitelem a dlužník je spolehlivou osobou, pak by měl zaplatit zakát z částky, kterou půjčil, protože jde stále o část jeho bohatství. (H. Abdalati 1991)

Je zde zároveň pravidlo, že zakát se platí pouze z čistého přebytku. Výdaje, náklady na rodinu, nezbytné platby a splatné půjčky mají před zakátem přednost. Sazba dvě a půl procenta má být minimum, čím víc člověk dá, tím lépe pro všechny zúčastněné strany. Zakátové fondy pak nahrazují ostatní fondy a nadace.

Zakát není osobní záležitostí nebo dobrovolným příspěvkem, je to povinnost a za její dodržování je člověk zodpovědný přímo Bohu, nicméně na to, aby se tato povinnost skutečně dodržovala, dohlížejí odpovídající státní orgány.

Oprávnění příjemci zakátu

Korán uvádí tyto náležité příjemce zakátu:

1. Chudí muslimové, aby se ulevilo jejich strázním.
2. Potřební muslimové, aby získali prostředky, s jejichž pomocí si mohou vydělávat na živobytí.
3. Muslimští konvertité, aby se jim umožnilo usadit se a vyhovět jejich nečekaným potřebám.
4. Muslimští váleční zajatci, aby bylo možno je vykoupit ze zajetí.
5. Zadlužení muslimové, aby se mohli osvobodit od svých závazků vyvolaných naléhavou nutností.
6. Muslimští zaměstnanci pověřeni muslimským vládcem vybíráním zakátu, aby bylo možné vyplatit jim mzdy.
7. Muslimové sloužící Bohu výzkumem nebo studiem nebo šířením islámu. Přidělené prostředky pokrývají jejich výdaje a pomáhají jim pokračovat v činnosti.
8. Muslimští poutníci, kteří uvízli v cizí zemi a potřebují pomoc.

(H. Abdalati 1991, s. 60)

Náležitým příjemcem zakátu je člověk, který nemá prostředky na pokrytí nejnnutnějších potřeb nebo na konci roku nemá předepsané maximum patnácti dolarů. Jestliže příjemce obdrží svůj díl a zjistí, že dostačuje pro jeho neodkladné potřeby a hraničí s předepsaným maximem, neměl by přijmout více. Měl by vrátit prostředky, které přijal nad tuto hranici, aby mohli být obdarováni další oprávnění příjemci. (H. Abdalati 1991)

Zakát lze rozdělovat přímo jednotlivcům z jedné nebo více uvedených skupin nebo dobročinným organizacím, které o tyto lidi pečují. Lze jej také rozdělit formou stipendií studentům a badatelům. Invalidní nebo nemohoucí chudý muslim má jakožto příjemce zakátu přednost před zdravým člověkem, který je schopen vydělávat. Příspěvatel by se měl při vyhledávání nejpotřebnějších příjemců řídit podle svého nejlepšího úsudku. (H. Abdalati 1991)

Daně, které se platí vládě, by neměly nahrazovat tuto náboženskou povinnost, zakát má být chápán jako zvláštní povinnost a má být placen odděleně, tedy vedle vládních daní. Např. v severní Americe však mohou muslimové využít daňových zákonů, které umožňují jistý odečet od daně v případě příspěvků na dobročinné účely. (H. Abdalati 1991)

Jak již bylo zmíněno, zakát lze odevzdávat přímo těm, komu má připadnout, správnější je však svěřit ho k rozdělení úřadům. V praxi došlo k tomu, že zakát tak záhy splynul se státními daněmi a pozbýval bezprostřední charitativní smysl.

Daňová praxe se s výše uvedenými pravidly v různé míře rozcházela a značně se lišila podle místních úprav. Vysoké daně, jež úřady ukládaly a vymáhaly, často přesahovaly zákonný zakát a také jejich použití se lišilo od ideálu. V novodobé islámské společnosti je tendence obnovovat princip zakátu v jeho původním smyslu. Přispěly k tomu i některé novodobé teorie islámského socialismu, které zakát představují jako důležitý princip sociální spravedlnosti a solidarity. (Kropáček 2003)

Zvláštní místo zaujímá čistě dobročinný zakát poskytovaný formou almužny chudým na závěr ramadánu – zakát al-fitr. Tato almužna se těší úctě jako projev ryzí zbožnosti.

3.4 Závěrečné shrnutí

Jak vyplývá z předchozího textu, princip solidarity je v islámu jedním z ústředních motivů, úzce souvisí s vírou, vlastně patří přímo mezi základní požadavky, které Bůh věřícímu muslimovi ukládá. Připravenost prokazovat dobročinnost a laskavé skutky svým bližním je nedílnou součástí této náboženské praxe a víry. Zakát (povinná almužna) patří mezi pět nejdůležitějších náboženských povinností.

V Koránu i sunně je kladen velký důraz na dobrý záměr, laskavý přístup k druhým a soucit s potřebnými. Co se týče praktické aplikace solidarity, lze s určitou dávkou nadsázky říci, že raději nic není ponecháno náhodě a že se zcela nespolehá na to, že by věřící projevovali sociální citění a solidaritu v dostatečné míře pouze z dobroty srdce a vlastní vůle. Práva a povinnosti vyplývající věřícímu v souvislosti se solidaritou jsou proto detailně rozpracovány islámským právním systémem.

Jak již bylo řečeno, povaha islámu je výrazně zákonodárná, teologie a právo se vyvíjely souběžně a jsou silně propojeny. Představa Bohem určeného řádu, týkajícího se vzájemných vztahů mezi lidmi, byla proto (stejně jako kultovně náboženské povinnosti odpovídající vztahu člověka k Bohu) rozpracována do podrobností a je součástí islámského zákona – šarí'y.

Pro islám je charakteristická úzká propojenost náboženství a státní politiky. Připomeneme-li si rané začátky vzniku islámu, Muhammad nebyl pouze prorokem, byl neméně též politikem, zákonodárcem a vojevůdcem. Tento charakter „státního náboženství“ si islám v podstatě podržel až do současnosti a mnohé islámské země stále dobře odolávají západním liberalizačním vlivům, které by tento systém mohly oslabit.

Islám klade velký důraz na rodinu, role jednotlivých členů širší rodiny jsou opět přesně vymezeny a podřízeny mnoha pravidlům. Materiální zabezpečení rodiny je úkolem muže, děti mají pak povinnost postarat se ve stáří o své rodiče. Muslimská široká rodina vykazuje poměrně velkou míru soudržnosti, větší než je dnes obvyklé v západních zemích. Solidarita na úrovni společnosti je zaměřena především na vzájemnou podporu uvnitř muslimského společenství. Aplikace sociální solidarity v praxi je pak zajištěna především tím, že všichni věřící jsou povinni přispívat na sociální účely ze svého majetku odpovídající procentuelní částkou (zakát). Přerozdělování těchto financí provádí obvykle státní moc.

4. PRAKTICKÁ ČÁST

4.1 Úvod

Jak vyplývá z teoretické části práce, ve všech hlavních světových náboženstvích je nějakým způsobem akcentován princip solidarity a je zde vypracován určitý etický systém, který definuje chování považované za mravné a žádoucí a který určuje, jakými pravidly se má člověk řídit, chce-li dosáhnout vytčených duchovních cílů. V těchto pravidlech stojí obvykle pojmy jako solidarita, soucit, altruismus, filantropie, štedrost, nesobecká láska apod. na předních místech a jsou hodnoceny velmi pozitivně, ať už z jakéhokoli důvodu. Lze tedy očekávat, že lidé věřící a praktikující se budou snažit tyto zásady uplatňovat také v praxi, jejich duchovní tradice je k tomu vede. Pokud ve svém životě tyto lidé konají práci pro druhé, chovají se altruisticky apod., budou mít pravděpodobně velmi jasnou představu o tom, co dělají a proč.

Zřejmě tedy nebude velkým překvapením potkávat nábožensky založené lidi v pomáhajících profesích. V této oblasti však zdaleka nepracují pouze lidé, kteří se hlásí k nějakému náboženskému vyznání. Procentuelní zastoupení věřících a „nevěřících“ pracovníků v pomáhajících profesích by možná stálo za samostatný výzkum, nicméně lze odhadovat, že procento těch, kdo se k žádnému vyznání nehlásí, by bylo poměrně vysoké. Z čeho si tyto lidé odvodili svůj žebříček hodnot tak, že je v něm solidarita a altruismus na jednom z předních míst? Co je pro ně hlavní motivací?

Podle Z. Vojtíška (2004) se z asi desetimilionového obyvatelstva ČR k nějakému náboženskému vyznání hlásí přibližně třetina obyvatel. Asi milion respondentů se k této otázce nevyjádřilo a největší část (asi šest milionů) se přihlásila k odpovědi bez vyznání. Je pravděpodobné, že tato odpověď v současné době vyjadřuje spíše lhostejnost k náboženství nebo neschopnost ztotožnit se s některým jeho konkrétním projevem, než vysloveně protináboženský postoj. Otázka po náboženském vyznání předpokládá vědomou příslušnost k určité náboženské tradici. Za posledních deset let byl však zaznamenán růst obliby náboženského života, který postrádá jakékoli ztotožnění s jednou náboženskou tradicí, jedním vyznáním či jednou náboženskou skupinou.

Možnou hypotézou při hledání odpovědi na výše uvedené otázky tedy zůstává, že ačkoli značné procento lidí působících v pomáhajících profesích definuje sebe sama jako lidi bez náboženského vyznání, přesto mají určitý zástupný vnitřní

koncept víry, určité „vlastní náboženství“ a s ním pak souvisí i volba jejich pracovní a vnitřní orientace na službu druhým.

4.2 Cíl výzkumu

Cílem výzkumného šetření mělo být zachycení, jaký světonázor zastávají lidé pracující v pomáhajících profesích, kteří se nehlásí k žádnému náboženskému vyznání a zároveň považují za důležitou osobní hodnotu to, co lze shrnout pod pojmem solidarita.

Snahou bylo zmapovat, jak se odráží jejich životní filosofie v tom, že si zvolili službu druhým jako povolání, a zdali existuje přímá souvislost mezi jejich povoláním a jejich osobní vírou.

Předpokladem přitom bylo, že člověk orientovaný na službu druhým zastává vnitřní filosofii, která odpovídajícím způsobem odůvodňuje tuto jeho volbu a že existuje určitá souvislost mezi volbou povolání v pomáhajících profesích a potřebou nějaké transcendence. Hypotézou bylo, že i když tito lidé nejsou věřící, vytvořili si nějaké své „vlastní náboženství.“

Způsobem, jak to ověřit, pak bylo nechat zkoumané osoby popsat, jak došlo ke konstrukci jejich světonázoru tak, že solidarita vychází jako přední hodnota a o jaké vnitřní postoje, víru nebo dalších hodnoty se tento jejich světonázor opírá.

4.3 Metodika

Vzhledem k povaze šetření a cílům zkoumání byla zvolena kvalitativní metodologie. Cílem kvalitativního výzkumu je podle Dismana (1993) porozumění a vhléd do lidské dimenze dané sociální situace. Kvalitativní přístup představuje ve vědě a výzkumu způsob chápání jevů prostřednictvím jejich kvality, tedy prostřednictvím nekvantifikovaných vlastností těchto jevů. Kvalitativní metodologie není vhodná pro řešení všech problémů, ale její nezastupitelnost je spojena s výzkumem zaměřeným na vnitřní svět osobnosti jako jsou např. otázky hodnotových orientací, smyslu života, morálního rozhodování atd. Podstatné ve výzkumu je porozumět psychologickým koncepcím respondentů a induktivní logikou se dobrat k pravidelnostem, významu a formování nových závěrů.

Jako metodologický nástroj byl zvolen rozhovor, a to tzv. rozhovor s návodem (polořízený rozhovor). (Hendl 1999) Návod k rozhovoru zahrnuje seznam témat a otázek, které je potřeba v rámci rozhovoru probrat. Má zároveň zajistit, že

nebudou opomenuta některá pro tazatele zajímavá témata. Tazateli zůstává volnost při formulaci otázek a jejich pořadí podle situace.

Návod tohoto výzkumu zahrnoval otázky a témata:

1. Základní údaje (pohlavní, věk, kde zkoumaná osoba pracuje, jak dlouho pracuje v pomáhající profesi, dosavadní pracovní zkušenosti)

2. Klíčové vlivy, které zkoumanou osobu k této práci přivedly a jaký má ke své práci vztah, míra motivovanosti a angažovanosti pro tuto práci.

- Jak jste se dostali k této práci?
- Studovali jste školu s odpovídajícím zaměřením?
- Kdy vás poprvé napadlo, že chcete pracovat v pomáhající profesi?
- Napadají vás nějaké zásadní momenty nebo zážitky, okolnosti (pozitivní nebo negativní), které v tomto směru ovlivnily vaši volbu?
- Co by se bývalo muselo stát, abyste se rozhodli jinak?
- Máte v tomto směru nějaký vzor z domova (někdo z blízkých pracuje v pomáhající profesi)?
- Jak se vyvíjel a vyvíjí váš postoj k této práci? Baví vás ještě vaše práce?
- Umíte si představit, že byste dělali úplně jinou práci? Co by vám nejvíce chybělo?

3. Světonázor, osobní filosofii respondenta (jeho postoj k náboženství a duchovní problematice, jak souvisí jeho životní filosofie s volbou tohoto druhu zaměstnání)

- Jaký je váš vztah k náboženství a víře vůbec? Co vám tyto pojmy asociují?
- Jaké dědictví vám v tomto směru předali rodiče, jaký postoj k těmto otázkám zastávali?
- Existují některé náboženské nebo filosofické směry, které jsou vám blízké?
- Věříte v nějakou „vyšší sílu,“ transcendentno? Jakou má podobu?
- Kladli jste si někdy otázky po smyslu života a vaší existence nebo o podobných věcech prostě neuvažujete?
- Má pro vás význam otázka, co bude po smrti?
- Co nebe a peklo, nesmrtelnost lidské duše, převtělování?
- Věříte, že za dobré skutky přichází nějaká odměna, že se vám to v budoucnu nějak vrátí?

- Bylo nějaké období vašeho života, kdy jste potřebovali nějakou víru, kladli jste si existenciální otázky?

4.4 Charakteristika respondentů:

Jednalo se o osoby pracující v pomáhajících profesích, které o sobě prohlašují, že jsou bez vyznání. Byly osloveny osoby různých věkových skupin a s různou délkou praxe v pomáhajících profesích.

Vzhledem k tomu, že ze zkoumání měly být vyloučeny ty osoby, které si zvolily pomáhající profesi na základě nějakého zásadního osobního traumatu, se první část rozhovoru zaměřovala na stručnou osobní historii a motivaci k práci. Snahou bylo zkoumat ty pomáhající pracovníky, u nichž hrálo zásadní roli při výběru tohoto povolání právě to, co odráží pojem solidarita. Tj. ty pomáhající pracovníky, u nichž je solidarita vnímána jako důležitá hodnota, která stojí relativně vysoko v jejich osobním hodnotovém žebříčku. Zjišťování motivace k jejich práci mělo proto zároveň zmapovat tuto oblast.

Původním záměrem bylo pak zkoumat pomáhající pracovníky dvou hlavních typů – tzv. hodně angažované, kteří svou práci dělají na více než pracovní úvazek, např. se vzdali z větší části kvůli práci soukromého života, a pracovníky angažované průměrně (jsou pro svou práci motivovaní, ale zároveň mají stanovenou pracovní dobu, práce jim nenarušuje výrazně osobní život apod.) Tyto dvě skupiny pak měly být porovnány. Tento záměr se ale nepodařilo příliš realizovat, protože z rozhovorů vyplynulo, že u většiny oslovených pomáhajících pracovníků, kteří vykazují toto velké nasazení pro svou práci, zde může hrát roli právě nějaká jejich osobní traumatizující zkušenost (většinou z dětství) anebo to, že jim práce kompenzuje potřeby souvisejí s nedostatky v jejich soukromém životě. Tito pomáhající pracovníci pak do výzkumu nebyly zařazeni.

Několik respondentů také uvádělo, že touto fází velké angažovanosti prošlo na začátku své práce, během několika prvních let je ale přešla a našli si k práci zdravější odstup. Ilustrují to následující úryvky z rozhovorů.

Setkávala jsem se s hodně těžkými případy (pozn. práce v dětském krizovém centru), vyvalovaly se staré případy, viděla jsi bezmocnost, že něco už se prostě nedá napravit, zanedbané případy atd. Pak jsem odjela do USA do Camphillu pracovat s mentálně postiženýma, byla jsem house mother baráčku, kde jsem se starala o čtyři děti. Teď po patnácti letech v pomáhající profesi už je to dost jinak. Už si tu práci moc nenosím domů.. Čím víc je člověk profesionálně jistější, tím je víc nad věcí. Taky už nemám takový ty pocity, jestli jsem něco nezvorala nebo že jsem mohla udělat víc. Myslím, že v nějaký fázi

pomáháš, protože potřebuješ pomoci sobě. Asi to nejde paušalizovat na všechny lidi, ale u mě to tak nejspíš bylo. Po tom počátečním nasazení to přejde do fáze, kdy je to víc práce a já to teď vnímám jako práci. Víím, co můžu a nemůžu, a když těm lidem nemám co dát, tak se s tím srovnám. (rozh. 7)

Také už jsem trochu vnitřně vyrostla, že není potřeba se s těma lidma tak identifikovat. Po tom počátečním nadšení, jak je to skvělý, že ty lidi můžou umírat takhle hezky (pozn. doprovázení umírajících, kt. jsou v domácím ošetřování), tak teď je to fakt práce, už to tolik neprožíváš. Na začátku jsem měla spíš trochu tendence k syndromu vyhoření. (rozh. 11)

Zůstalo, že mě hodně baví ta interakce teď a tady..trochu jsem ale ztratila iluze o tom, jak to komu pomáhá. (rozh. 3)

Pouze jedna respondentka si dokázala udržet tuto tzv. velkou pracovní angažovanost (9 let práce v pomáhající profesi), kdy je ochotná práci obětovat i značnou část svého soukromí či dokonce riskovat zdravím a zároveň nejevila žádné (zjevné) známky osobnostní nezralosti či potřeby si tímto způsobem kompenzovat nedostatky v soukromém životě nebo následky životního traumatu.

Pak jsem pracovala v Naději a tam jsem si řekla, že už nikdy nechci pracovat s bezdomovcema, končila jsem tam totiž na neschopence s podezřením na otevřenou formu tuberkulózy. Pak byly ty povodně, při povodních jsem řídila terénní práce v Karlíně no a teď azyl pro muže bez přístřeší.. takže nakonec zase bezdomovci. V zimě jsme sloužili v těch stanech na Letné. Tam bylo nejhorší, že šlo o zdraví, venku mínus dvacet, uvnitř plus třicet.. Doteď mám jizvy po omrzlinách, jak mi při nalévání polívky přimrzla ruka k železné trubce. No a teď byla tady na pracovišti opět karanténa na tuberkulózu.. Člověk je v tom denně a nesmí si tyhle věci moc připouštět.

Patřím k lidem, kteří neumí mít normální pracovní dobu. Musela si zvyknout rodina, musel si zvyknout partner, že když se něco děje, není dovolená, nejsou víkendy, že Štědrý den se tráví v práci. Kdo si nezvykne, měl smůlu.

Takže práce je pro vás priorita, které se vlastně podřizuje celý zbytek života? Zatím jo, možná jednou přijde doba, kdy to tak nebude, ale zatím jo. (rozh. 8)

Jedna respondentka u níž byl předpoklad, že bude také patřit do první skupiny takto angažovaných pracovníků (právě se navrátila z několikaměsíčního působení v Brazílské chudinské čtvrti ve slumech), byla nakonec zařazena do skupiny průměrně angažovaných pomáhajících pracovníků. Jednalo o časově ohraničenou pracovní zkušenost (a pouze dočasnou ztrátu soukromí), po níž bude následovat návrat k předchozímu způsobu života a práce (ohraničená pracovní doba apod.).

Zkoumané osoby tedy nakonec vyjma jedné všechny spadaly do kategorie průměrné angažovanosti, takže tyto dvě skupiny nemohly být srovnány.

Rozhovorů se zúčastnilo celkem třináct pomáhajících pracovníků. Věk dotázaných se pohyboval v rozmezí 23-55 let, průměrný věk byl 29 let. Všichni

respondenti vystudovali školu s odpovídajícím zaměřením - psychologii, sociální práci, speciální pedagogiku, VOŠ sociálně právní, VOŠ sociální pedagogika. Jedna respondentka vystudovala medicínu a jedna SŠ zdravotní. Celkem bylo mezi respondenty 11 žen a 2 muži. Délka práce v oboru byla různá, průměrně kolem 8 let.

Podmínky šetření

Všechny rozhovory probíhaly v období červenec - srpen 2006. Délka trvání rozhovorů se průměrně pohybovala kolem 40 minut. Rozhovory byly zaznamenávány pomocí diktafonu. Všechny osoby byly nejprve telefonicky kontaktovány. Rozhovory probíhaly na klidných místech jako v kavárně, případně na pracovišti, kde respondent pracuje.

Respondenti byli získáváni z řad mých známých a jejich kolegů a dále technikou sněhové koule (snow-ball technique), tedy na základě doporučení jednotlivých zkoumaných osob.

4.5 Interpretace dat

4.5.1 Motivace pro práci – solidarita jako hodnota

V první části rozhovoru mě zajímalo, jakým způsobem se vyvíjela motivace respondentů pro práci v pomáhající profesi. Jak došlo ke zformování jejich hodnotového žebříčku ve prospěch solidarity a dále jak se tato jejich hodnotová orientace vyvíjela v průběhu jejich práce.

Naprostá většina respondentů se rozhodla pro práci v pomáhající profesi poměrně záhy, devět z nich během střední školy, tři ještě dříve, jedna respondentka během VŠ (po roce studia přírodních věd přešla na obor sociální práce). Často také už během střední školy začali např. pracovat jako dobrovolníci apod.

V té době přirozeně ještě většinou neměli nějakou jasně propracovanou životní filosofii nebo světonázor, nicméně už tehdy měli představu, že tuto práci chtějí dělat, protože: shledávají smysluplným někomu pomoci a poradit, protože je bavilo pracovat s lidmi (to udávali všichni dotázaní), protože měli potřebu dělat něco smysluplného, protože chtěli něco udělat pro druhé, protože cítili, že něco takového je zde potřeba. Dvě respondentky uváděly, že jejich původní motivací

bylo nějak „pomoci světu,“ což zpětně hodnotily jako dosti naivní přání, z něhož rychle vystřízlivěly.

Ve třech případech zde přispěla nějaká životní zkušenost, na základě které dotyčná osoba významně přehodnotila svůj hodnotový žebříček. Tuto zkušenost pak respondenti uváděli jako významný impuls, který je vedl k práci v pomáhající profesi. Ve dvou případech to byla nemoc, v jednom případě zkušenost s životem na ulici:

Vidím tam dvě věci (pozn. které mě ovlivnily), první, že někdy v 16ti jsem zjistil, že mám žloutenku C, což v době, kdy všichni začínali chodit do hospod a za slečnama, mě nasměrovalo úplně jinam. Člověk jinak vidí hodnoty, když si sám v šestnácti píchá injekce a neví, co bude, trochu zvažní. Přehodí se ti hodnoty, třeba jako, že není tak důležitý mít hodně prachů..

A druhá věc, že jsem někdy ve 14 četl Tolkiena, Pána prstenů, který mě hodně zasáhl. Úplně mě to nadchlo, ten svět i ty hodnoty, který v té knížce jsou a nějak to se mnou zůstalo. Nějaká vize toho hraničářství, dělat svět lepší atd. (rozh.2)

Tak já pocházím z lékařské rodiny, tak to mám možná v genech.. ale nejvíce mě asi ovlivnilo, když mi zjistili melanom kůže.. Strávila jsem docela dost času v nemocnici, dost věcí jsem přehodnotila.. a nějak jsem se tam rozhodla, že medicína bude asi ono. (rozh.4)

Vím jaké to je chvílema žítí na ulici, a vím, co to jsou problémy s úřady.. pamatuji si je z toho období velmi dobře. (rozh.8)

Většina respondentů si nebyla schopná vybavit určitou konkrétní událost, která by v tomto směru výrazně formovala jejich rozhodnutí nebo díky níž by si uvědomili solidaritu jako pro sebe důležitou hodnotu. Spíše uváděli, že to asi nějakým způsobem „měli v sobě.“ Jeden respondent uvedl, že prvotní motivací bylo především smysluplná náplň volného času a snaha poznat nové lidi, přičemž tuto oblast volil, protože „lidé v pomáhající profesi mají podobný žebříček hodnot“ (rozh.5) Někteří respondenti si byli schopni dokonce vybavit, kdy je napadlo poprvé, že chtějí pracovat v této oblasti:

Jako dítě jsem chtěla být zdravotní sestra, líbil se mi ten čepec a taky zachraňovat lidi mi přišlo sexy. Vážná motivace přišla tak někdy v těch 23, kdy jsem si uvědomila, že mi přináší potěšení konkrétní práce s lidmi. Dochází tam k porozumění, věci se někam hýbou.. ve chvíli, kdy s tím člověkem pracuji, tak se děje něco, co je fajn, a co zažíváme teď a tady.. (rozh.3)

Když jsem si prvně jako malá prohlídla Rorschacha, líbily se mi ty fleky.. pak, postupně mě zajímalo, co všechno se dá s tou duší dělat, jak lze celé tělo ovlivnit psychikou a naopak. (rozh.6)

První impuls, to mi bylo asi deset a byla jsem hospitalizovaná s podrážděným slepákem v Motole a ty sestřičky tam byly úplně otřesný. To bylo ještě za komunismu.. takový to, že přede mě postavili mísu s piškotama a musela jsem to sníst i když už mi to

teklo i ušima. Nevím proč, ale tam jsem se rozhodla, že chci dělat zdravotní sestru. A opravdu to k tomu směřovalo. Ani nepocházím ze zdravotnické rodiny. Vlastně každou etapu svého života jsem dělala v pomáhající profesi, už před zdrávkou jsem vypomáhala starým lidem, jako dítě jsem hlídala mladší děti, asi to ve mně bylo nějak zakotvené. (rozh. 9)

Jednotliví respondenti se dále měli pokusit shrnout, jak se tato jejich motivace změnila během jejich dalšího osobnostního a profesního vývoje. Tj. co pro ně aktuálně znamená jejich práce, zdali došlo k výraznějším změnám ve vnímání práce pro druhé jako hodnoty, co jim tato práce přináší a zdali výhledově plánují v této oblasti zůstat.

Většina respondentů uváděla, že počáteční nadšení je záhy přešlo a že „je to víc práce,“ řada původních představ vzala za své, nicméně motivace zůstává v zásadě podobná: možnost aktivně pomoci, smysluplná činnost, radost z práce s lidmi, ze vzájemné interakce a komunikace, potřeba nějak přispívat společnosti.

Hlavní motivace je asi pocit smysluplnosti.. Když to tak vezmu, je pro mě uspokojením každý telefonát, každé „děkuji, to jste mi pomohla“ nebo „jo, tak teď už to vím.“ Největší uspokojení je, že to co člověk ví, může předat někomu jinému, komu to pomůže. (rozh.9)

Mám dobrý pocit, když se něco povede.. že mám možnost aktivní a cílené pomoci, že to není na náhodě, ale že je to dlouhodobá činnost, že k tomu mám prostředky. (rozh.1)

Dá se tedy říct, že tou prací sleduješ nějaký globálnější cíl?

To furt. (smích) Jak se říká, jiný svět je možný, takže taková ta reformátorská obsese.. to někam jako posunovat.. (rozh.2)

Je to pro mě smysluplná činnost.. a hlavně mě to baví. A nějaká ta zodpovědnost za tu společnost, o tom to asi taky je.. nemám rád remcaly, co si jen stěžují, ale sami neudělají nikdy nic. (rozh.5).

Lidi kolem sebe potřebuju, proto, abych byla spokojená. Že jsem schopná jim něco dát a taky si od nich asi něco беру. (rozh.6)

Mám pocit, že dělám něco, co je důležitý, protože je to práce na nějakých hodnotách a pro mě je asi ta hlavní hodnota pomáhat lidem. Nebo jim spíš pomáhat, aby si pomohli sami, ukázat cestu, pokud to jde. (rozh.10)

Zatím vím, že se mám co učit, a že si navzájem máme co dát. (rozh.11)

Ani jeden z dotázaných se nevyjádřil, že by měl v úmyslu začít pracovat v jiné oblasti, čtyři respondenti připouštěli, že z finančních důvodů k tomu možná časem dojde. Všichni se shodli na tom, že chtějí v každém případě nadále pracovat s lidmi.

4.5.2 Osobní filosofie v kontextu práce v pomáhající profesi

V druhé části rozhovoru jsem se zaměřovala na to, jakou vlastní vnitřní filosofii zkoumaná osoba zastává, případně jak se k ní dopracovala a jaká je zde souvislost s prací v pomáhající profesi.

Lze říci, že se zcela potvrdil úvodní předpoklad, že většina pomáhajících pracovníků, kteří jsou bez vyznání, má nějaký svůj náhradní vnitřní koncept, který jim víru nahrazuje. Většinou se nejednalo ani tak o konkrétní představu Boha, jako spíše o přesvědčení o určitém vnitřním řádu světa, o představě vyšší síly, která nás přesahuje a také o přesvědčení, že věci se nedějí náhodou, ale že v nich lze nalézt nějaký skrytý smysl. V souvislosti s tímto svým přesvědčením se pak jednotlivé zkoumané osoby měly snažit popsat, jak v tomto kontextu vnímají svou úlohu a jak s jejich filosofií souvisí, že si zvolili práci v pomáhající profesi. Vzhledem k tomu, že se jedná o úvahy, které má málokdo v sobě připravené předem, dotazovaní měli často obtíže tento svůj světonázor zformulovat do slov, byly zde výrazné rozdíly, jak měl kdo tato témata v sobě propracovaná a pojmenovaná.

Přestože se jedná o tak subjektivní téma, lze z výpovědí respondentů vyvodit určité závěry. Jednotlivé výpovědi se totiž v mnoha oblastech shodovaly.

Ze třinácti zkoumaných osob jich dvanáct připustilo, že věří v nějakou vyšší sílu, Boha nebo v nějaký vnitřní řád světa, určité principy, přírodní náboženství apod. Osm dotázaných mluvilo přímo o Bohu, vyšší síle nebo také Bohu v sobě. (Obvykle měli obtíž pro tuto entitu najít nějaký název, výraz Bůh byl pro mnohé z nich příliš spjatý s křesťanskou tradicí, proto často volili různé opisné tvary, zájmeno „něco“ apod.) Dvě osoby mluvily o „přírodě“ a o „duchovnu všude kolem nás,“ v zásadě ale v tomtéž významu.

Dvě zkoumané osoby uváděly víru více než v Boha či nějakou podobnou sílu v určité principy - např. „že věci se dějí správně,“ že je zde „nějaký uspořádaný řád,“ „že se nic neděje náhodou,“ že „okolnosti lidského života mají vést člověka k osobnímu růstu,“ a že „ve věcech lze vidět vyšší smysl.“ O víře v podobné principy se zmínilo celkem deset ze třinácti respondentů.

Tři z nich mluvili přímo o logoterapii,¹⁰ jako o směru, který je jim vnitřně blízký.

¹⁰ Logoterapie je psychoterapeutická metoda vyvinutá V. Franklem. Přichází s myšlenkou, že jednou ze základních potřeb je touha po smyslu. Základem logoterapie je představa, že pokud není touha po smyslu naplněna, vede to existenciální frustraci. (<http://cs.wikipedia.org>, 20.8.06)

Pouze jedna respondentka ze všech třinácti zkoumaných osob se považuje za naprostou ateistku a i zde během rozhovoru vyplynulo, že tento postoj přesvědčeného ateisty je spíše záležitostí nedávné životní zkušenosti:

Bylo období, kdy jsem si hodně říkala, že by bylo fajn, kdyby něco takového existovalo (pozn. Bůh, vyšší moc.), když onemocněl můj synovec. Protože zemřel, tak se to ve mně hodně zlomilo.. že tedy opravdu nic takového není. Od té doby se mi hodně změnily hodnoty.(rozh. 1)

Představa Boha nebo oné Vyšší síly byla u jednotlivých respondentů většinou nepříliš konkrétní anebo velmi obtížně pojmenovatelná a uchopitelná. Metaforicky se snažili tuto svou představu popsat jako určitou sílu, dobro, světlo, energii nebo také, že vnímají Boha v sobě. Ani jeden z dotázaných neuváděl, že by ho v otázkách víry výrazněji ovlivnila výchova a prostředí doma (většina respondentů pochází z ateistických rodin.) Naopak devět ze třinácti respondentů přímo hovořilo o tom, že svou víru a vnitřní filosofii si utvořilo na základě vlastních životních zkušeností a zážitků.

Jsou za tím ty zážitky, to, že je nějaký Světlo a Tma, jsem věděl už na gymplu. (rozh. 2)

Tyhle principy, to je něco, co si odnáším ze života (rozh. 5)

Já jsem spíš ten, kdo jde přes zkušenost. Neříká se tomu gnostické poznání? Přejde ti zkušenost a ty jí musíš projít. Jsem člověk, který prošel strašně moc věcmi a jsem za to vděčná, i když to nebylo vždycky příjemný. Můžu mít spoustu konceptů přijatých zvnějšku, jenomže mi to tak nefunguje.. vždycky věřím tomu, co zažiju. (rozh. 7)

Mám to (pozn. víru) uzpůsobený v sobě, vyzkoušený životem. (rozh. 8)

Co se týče souvislosti vlastní vnitřní filosofie a práce v pomáhající profesi, během rozhovorů vystoupila v této oblasti tři hlavní témata. Většina respondentů nebyla schopná nalézt odpověď na všechna tři, proto se v rozhovoru soustředila spíše jen na jedno z nich. Obvykle na to, kde viděli nejzřetelnější souvislost, anebo kde byli schopni tuto souvislost nejlépe verbálně vyjádřit.

Jednalo se o tyto tři aspekty vzájemného vztahu osobní filosofie a volby profese:

- a) jak koresponduje moje filosofie s tím, že jsem si zvolil právě tuto práci
- b) jak mě tato moje filosofie ovlivňuje při práci
- c) jak se tato filosofie proměňovala v závislosti na mojí práci (čím mě práce v tomto směru obohatila)

Pět respondentů se soustředilo v rozhovoru především na popis, jak jejich osobní filosofie koresponduje s jejich prací (a) , tři dotázaní viděli hlavní souvislost v tom, že se jejich filosofie promítá přímo do jejich práce s klienty (b) a čtyři respondenti se zaměřili na to, jak jejich práce formovala jejich světonázor (c). Jedna respondentka nedokázala najít významnější souvislost ani v jedné z uvedených oblastí.

Tyto tři okruhy témat nejlépe ilustrují úryvky z jednotlivých rozhovorů, proto uvedu alespoň některé. Zároveň tyto ukázky odrážejí, jakou představu transcendentna si jednotliví respondenti vypracovali.

Ad a)

Rozh. 2

Bůh, transcendentno.. mohl bys konkretizovat, jak to pojmáš?

Tak není to tak, že by mi třeba něco říkal.. ale člověk se toho může v některých chvílích dotýkat..skrze něco. Je to jako když se přiblíží dvě věci k sobě, nemusí spolu komunikovat, je to spíš takové prolnutí se dvou rovin.

Je to něco vyššího, je to součástí tebe, nebo v zásadě spíš od tebe odlišné?

No necítím se jako v protestantské tradici, prach země, červ, který by se nějak kořil.. to si myslím, že není potřeba. Na druhou stranu je to něco, co nás přesahuje, co je nehledě na nás. Nepotřebuji to uctívat, ale je to něco, co cením, oceňuji, něco, pro co mám slabost. Ale víc o tom neřeknu. Napadá mě, jak jsi říkala, že ty máš jedno „něco,“ tak já mám tři „něco“.

Věřím, že je nějaký Světlo, s tím mám i nějaký zážitek. Pak je něco jako Tma, něco, co je třeba v křesťanství reprezentovaný tím satanem – jsem přesvědčený, že něco takovýho je. A pak je něco Rudýho uprostřed.. To třeba vystupuje dobře při zážitcích primitivní exprese. Je to mimo dobro a zlo, taková čistá síla, divokost, divočina. Ta Tma, to je čistý zlo, na tomhle světě se to projevuje skrze různé sadismy, nenávisti, některé ideologie. Dobro je život a světlo. A rád, ne život ve smyslu přemnožení a chaotického kmitání.

A jak se ten tenhle tvůj světonázor vyvíjel?

Asi jsou za tím ty zážitky, to že je nějaké Světlo jsem věděl docela brzy, pak skrze různé věci – třeba i některou hudbu.. Ramstein třeba, se dá sáhnout na tu Tmu. To je fakt jiná síla, o který zpívají. No a skrze další zážitky např. tu primitivní expresi pak ještě nějaký ten pocit Rudý síly, živočišnosti, která stojí mimo dobro a zlo.

Moje práce, pokud bych to dal do tohoto kontextu se tady v tom prostoru snaží potlačit to černý, šířit to světlo a spíš pragmaticky nebo účelově si někdy zasurfovát na vlně tý rudý.

Rozh. 6

Já jsem takový ten ateista, který ví, že asi existuje nějaká ta příroda někde trochu nad náma, ale nevěřím přímo v nějakou bytost. Někdo to nazývá vyšší princip, někdo příroda, já tomu říkám příroda.

Představuješ si to nějak? Co to pro tebe konkrétně symbolizuje?

Já si to představuju jako určité propojení mezi všema úrovněma, který existují v životě a ve světě, jak na té úrovni rostlín, živočichů, lidí, tak na různých úrovních psychiky. Propojení do určité harmonie.

Jak v tom prostoru vnímáš sama sebe?

Jako nějakou součást, která tady má nějaký úkol a moje věc už je, jakou cestu si ke splnění toho úkolu zvolím. Můžu se trápit, nebo být šťastná, ale vždycky směřuju k něčemu, co bych měla splnit.

A jaký tedy je ten tvůj úkol, víš, jak ho splnit?

Je to o tom, že jsem zase součástí nějakého uzavřeného cyklu. Když už jsem tady, tak bych pro ty lidi měla něco udělat, co půjde dál, nebo na co bude moct někdo další navázat. I když to bude třeba nějaká blbost, jako že se tady seznámím s nějakým klientem a až odejdu, někdo další bude v té práci pokračovat. Aby to mělo trochu smysl..

Je to o nějakém pocitu zodpovědnosti?

Myslím, že jo, že by se to možná i dalo nazvat určitou zodpovědností za to lidstvo.

Rozh. 10

Já nejsem věřící, zároveň si myslím, že se věci nedějí náhodou. Asi takový univerzalizmus se to jmenuje? Že to tu tak nějak funguje, je tady něco.. ne buddhismus, křesťanství nebo judaismus.. ale nějaký vnitřní řád, podle kterého se ty věci dějou, že se prostě nedějou náhodou. Pokud se mi něco stane, mám pocit, že to tak mělo být. Věci na cestě tě vedou tak, aby se člověk nějak vyvíjel.. duševní růst. Proto se ty věci dějou, jak dobré, tak špatné, aby nějak dovolily tvoji duši vyrůst.

A k čemu ten růst podle tebe spěje?

O tom jsem nikdy nepřemýšlela, ale myslím, že k nějaké vnitřní spokojenosti by to mělo vést.

Ad b)

Rozh. 3

Věřím že něco jako Bůh existuje, i když nevím jaké to je..co je mi nejbližší je asi nějaké přírodní náboženství, že tady jsou nějaké síly, archetypy, věci mají nějaký řád a svobodná vůle je prostě možná jen do nějaké míry. Tak to nějak cítím.

A jak vnímáš souvislost mezi tou tvou osobní filosofií a tvou prací?

Nějaká souvislost tam je, neřekla bych ale, že tuhle práci dělám, protože věřím v nějakou transcendenci, ale spíš, že tenhle můj názor se rozhodně projevuje i v tý práci. Možná nějakou pokorou k lidskému osudu, v tom, že máme svobodnou vůli jen do určité míry, že má své hranice, byť široké..

Rozh. 7

Já jsem v tomhle nad konceptama. Vždycky jsem pro nějakou dobu nějaký ten koncept - víru potřebovala, ale vždycky jsem šla dál a opustila jsem to. Pro určitý svůj vývoj a svou schopnost odblokovat si nějaké své vnitřní věci jsem potřebovala nějaký náboženský koncept, ale řekla bych - já jsem mu nepatřila, on patřil mě.

Ve 24 jsem se rozešla s klukem, potřebovala jsem se něčeho chytit, tak jsem chodila do kostela a pomáhalo mi to, nikdy jsem ale nevstoupila do církve, to ne. Jindy jsem se zase víc věnovala přírodním věcem a přírodnímu léčitelsví, protože jsem to nějak potřebovala. A tak jsem procházela různými náboženskými systémy, ze kterých jsem si vždycky něco vzala. Pak jsem potřebovala rozbor života, tak jsem se věnovala astrologií.

Takhle jsem to v životě potkávala, a samozřejmě jsem vždycky věděla, že to těm klientům necpu a nemám cpát, nějak to ale měnilo můj náhled a zároveň mi to pomáhalo být v té práci jistější. A samozřejmě to vždycky tu mou práci s lidma ovlivnilo, měla jsem období, kdy jsem byla extrémní analytik, všechno jsem s těma lidma rozebírala, pak zase období, kdy jsem jim bourala ty hranice, říkala jim: vy máte problém s autoritou.. přitom jsem ho měla sama. Pak zas období takového zrcadlení, že si každý na to musí přicházet

sám.. Nakonec jsem našla cestu někde uprostřed. Zpětně si ale ani nemyslím, že něco z toho bylo nějak špatně.. Sociální práce hodně záleží a je v součinnosti s tvým osobním, takže to je asi do určité míry nezbytný.

A co tvoje představa Boha?

Věřím v nějakou vyšší moudrost. Někdy mám pocit a poslední dobou na to přicházím čím dál víc, že toho Boha máme fakt uvnitř, dřív jsem ty věci hledala vně.. Moje fantazie je (ale tam fakt nejsem) že když projdeš tou bránou tady (pozn. v srdci), tak že to pochopíš a jsi tam. No ale já si v tomhle směru zatím tak možná „čistím boty o rohožku“ (smích). Protože moje brána je samozřejmě velmi tlustá a kamenná, takže zatím do ní občas kopu a ono nic. Ale takhle to cítím hodně vnitřně.

Ad c)

Rozh. 9

Mám pocit, že si tak nějak věřím podle svých pravidel. To duchovno, které je všude kolem nás, to mě naplňuje a obohacuje. Že samozřejmě vím, že tady to nekončí, že ta duše odchází. Jak se setkávám s těma svýma umírajícíma (pozn. při práci v hospicu), mám pocit, že opravdu odchází, většinou šťastně a spokojeně kamsi a určitě to není něco, čeho by se člověk měl bát.

A tvoje představa Boha nebo nějakého transcendentna?

No nějakou reálnou asi nemám, napadá mě, že Bůh by mohl být jako slunce.. že to dává tu energii a světlo, díky které tu žijeme. Asi to nepotřebuju mít nějak daný, nějaká pravidla a tak.

Rozh. 4

Když vidím, co je možné (pozn. respondentka je lékařka), tak věřím, že něco být musí. Lékaři pořád pracují se životem a smrtí, neustále se dotýkají existenciálních otázek..

Rozh. 11

Já věřím, ani snad ne tolik, že všechno má smysl, ale spíš hledat ho v tom.. Ta logoterapie, ta je tomu asi nejbíž, to mě hodně oslovilo a některé věci z toho používám i při práci s klienty. A moje představa Boha? Včera jsem zrovna z legrace poslouchala bohoslužbu. Pořád tam říkali, že Bůh chtěl tohle a tohle.. Já to mám nějak v sobě. Boha, nevím, co to je, jak to nazvat. Možná pro toho věřícího je to Bůh, pro mě je to něco.

Zároveň je to hodně i o mě, nějaká síla, souhra souvislostí.. když tomu nasloucháš, tak to pěkně šlape. A když to nešlape, tak to něco znamená, má ti to něco říct.

Ovlivnila ta práce s umírajícími nějak tvoji vnitřní filosofii?

Možná ta smrt, že v práci vidíš, jak ty lidi umírají a nestihnou to, co chtěli. Hodně jsem si tam uvědomila, že nemá cenu nic odkládat, protože nikdy nevíš. To je možná to, co mi to hodně dalo, že ten můj život je plnější, mnohem víc přemýšlím, co teď. Smrt je reálnější, denně to tam vidíš a vidíš, jaký to je, když s tím moc nepočítali. A zároveň mi to přineslo větší klid, že smrt není nic hrozného. Ten klid jsem tam asi měla nějak i předtím, ale víc nevědomě.

Život je víc teď a tady, člověk se tolik neštourá v minulosti a neřeší tolik budoucnost.. Myslím, že tohle tam taky už bylo předtím, možná jsem si k sobě tu práci přitáhla, abych si to ještě víc uvědomila.

4.5.3 Další vybraná témata

Postoj k organizované podobě náboženství a k institucím

Co se týče postoje k náboženství, tak většina respondentů měla spíše neutrální přístup v tom směru, že každý má právo na svoji víru, ale že pro ně samotné jsou jakákoli vnější pravidla ve víře příliš svazující. Někteří respondenti hovořili o tom, že si svou víru poskládali z prvků různých náboženských a filosofických systémů. Dva respondenti (jedním z nich byla zmíněná respondentka ateistka) hodnotili náboženství spíše negativně:

Mám k tomu negativní vztah, jsem dokonce i taková nepříjemná, když mi o tom někdo chce něco říci. (rozh.1)

O náboženství se hodně zajímám, dlouho jsem ho ale neschvaloval, přišlo mi jako berlička k životu, přirovnával jsem si ho k nějakému snilkovství. (rozh.5)

Výraznějším jevem byl ale jednoznačný odpor k jakékoli institucionalizované podobě náboženství, který vyjadřovalo šest respondentů. Opět pro ilustraci uvádím několik úryvků z rozhovorů:

Z organizovaných věcí, v podstatě jakýchkoli mám trochu husí kůže.. já nějak věřím, že existuje Bůh, nebo existuje něco, co je, a výraz Bůh mi pro to připadá adekvátní, protože nevím, jaké to je. Ale mám pocit, že jednotlivá náboženství z toho vidí vždycky jen nějaký kus a zastrkají to do škatulek a pravidel, a to mi úplně nesedí. (rozh.3)

Každý člověk má právo na svoji víru a svoje smýšlení, ale já o sobě vím, že nikdy nebudu členem žádný takový církve. Vadí mi instituce jako takový a mám pocit, že církev je tak strašně institucionální, že už je to o něčem trochu jiným než o víře samotné. (rozh.8)

Každý to náboženství je postavený z nějakých cihel, nebo na sebe bere nějakou materiální podobu, má nějakou slupku.. tak ty slupky mi nějak neto.. tam mám právě potřebu diskutovat. To, co ta slupka obaluje, není o diskusi, jsou tam věci, které jsou uvnitř.. třeba křesťanskou víru беру, ale nemusím se nějak modlit k obrázku Panny Marie nebo tak něco. Hodně se mi líbí, co k tomu napsal Maslow - na začátku každého náboženství je nějaký vizionář, který má nějaký vrcholný zážitek anebo zjevení a ten to pak tlumočí dál.. a ti ostatní nemají s tímhle vrcholným zážitkem ten kontakt, tak se to snaží přetavit do materiálního světa, takže budují tu církev a tak. Ti, co měli to zjevení byli třeba Kristus, Buddha a svatí otcové.. všichni ostatní jsou pak ti budovatelé, opečovávatelé těch rituálů, protože doufají, že skrze ty rituály se dostanou k tomu, k čemu se dostal ten člověk. Pořád zde ale jde o jeden druh zážitku, který má člověk s něčím, co ho přesahuje. (rozh.2)

Masové akce všeho druhu a taková ta okázalá duchovnost.. to je mi fakt krajně protivné. (rozh. 13)

Dvě respondentky pozitivně hodnotily vliv, který může mít víra v rámci společenství. Obě dvě hovořily na základě svých zahraničních zkušeností.

Jezdím hodně do Chorvatska, kde je víra více rozšířená, tak vidím, jaký vliv to má na ty lidi. Ti lidé se zdají být daleko svobodnější a šťastnější, což mě nikdy nenapadlo, že věřící člověk, který je svazovaný tou vírou, je vlastně svobodnější než ten nevěřící. Je to asi z toho důvodu, že spoustu věcí prostě neřeší, věří, že Bůh je a že to nějak vyřeší, že věci nějakou dopadnou. Ta víra tak nějak tmelí společnost. Udržuje pocit hrlosti a udržuje nějaké tradiční hodnoty, taky lásku ke státu a k bližním. Nějak jsou ty lidi na tom psychicky líp než my, i ti nejobyčejnější, protože to společenství je pevnější, jsou tam pevnější vazby. Není to takový individualismus jako tady. Já mám pocit, že my nejsme schopní žít jako individuality jedna vede druhé, potřebujeme to společenství, aby nás drželo nad vodou. (rozh.6)

Vztah k náboženství, to bylo hodně diskutované téma i v té Brazílii. Jestli to náboženství těm lidem vlastně pomáhá nebo nepomáhá, protože tam jsou lidi hodně věřící. Já tam vidím to, že chudým lidem, nebo lidem, kteří mají nějaké problémy, ta víra dává nějakou naději a sílu, uvědomovala jsem si tam, že ti lidé, i když žijí ve slumu, tak nejsou vůbec zatrpklí. A že je to hodně spojené s tím Bohem, že jsou smíření se svým osudem. Život prožijí s tím, že je to asi v souladu s tím, jak to má být. Zároveň to tedy ale způsobuje problémy v těch slumech, že z důvodů víry neužívají antikoncepci a mají spoustu dětí, které nemůžou uživit. Někteří moji kolegové vnímali to náboženství jako něco negativního, protože vnímali tu smířenost jako negativní. Že tam díky tomu nikdy nevznikne žádná revoluce, která by svrhla těch pět procent bohatých, co mají všechnu majetek.. Já tu smířenost ale vnímám jako pozitivní. (rozh.10)

Téma smrti a posmrtného života

Naprostá většina respondentů se vyjádřila, že tématem smrti se příliš nezabývají. Kromě jedné respondentky, která uvedla, že téma smrti momentálně vnímá jako své téma, s nímž se aktuálně nějak vyrovnává. Všichni ostatní respondenti uváděli, že ačkoli je otázky týkající se smrti občas napadají, nepotřebují je mít nějak vyřešené. Představy o tom, zdali po smrti něco následuje, byly velmi individuální.

Nepotřebuju to mít vyřešené, ale fakt je, že mě to někdy napadne. Ve skrytu duše doufám, že se třeba ještě jednou narodím, ale že bych to potřebovala vědět, to ne. (rozh.6)

Moc nad tím nepřemýšlím, nejbližší je mi asi představa, že se ty duše rozplývají do nějakého velkého společného duchovna, a z toho se pak zase vyhrabávají nové. (rozh. 3)

Asi si umím představit všechny varianty a střídavě si je představuju. Nějak se mi nevyklučou. (rozh. 2)

Mám představu, že nic takového, jako posmrtný život není, že až umřu, bude to psychicky takový stav, jako když spím a nemám sny, takže o sobě nevím. (rozh. 5)

Jestli mám představu kam ta duše odchází? No asi že je to všude kolem nás, ne přímo nějaký ráj, nějaké hmatatelné, ale spíš že člověk může být v určitý okamžik kdekoli, může vidět ty krásy a nevnímat fyzicky tu bolest. Takhle si to představuju. (rozh.9)

Nemám potřebu to mít nějak vyřešené, spíš mám potřebu být se smrtí nějak smířená, což si myslím, že jsem, ale nevím.. nemám to vyřešené.. myslím si, že spíš asi nic není. (rozh. 10)

Věřící pomáhající pracovník

Část respondentů se pokoušela srovnat, zdali se nějak liší přístup věřících pomáhajících pracovníků k jejich práci. Pouze dvě respondentky ale měly v tomto směru přímou zkušenost s věřícími kolegy. Ostatní hovořili spíše o tom, v čem si myslí, že může víra pomáhat a v čem naopak vytvářet bariéry. Toto téma by mohlo být námětem dalšího výzkumu.

Možná těm lidem (pomáhajícím pracovníkům) kteří jsou věřící, pokud to není ortodoxní, to může dát v jejich práci určitou pevnost. Pokud v té víře jsou otevření a ne rigidní, to je druhý extrém. Mají to možná jednodušší, že se mají víc o co opřít. (rozh. 7)

V něčem to mohou mít jednodušší a v něčem složitější. Jednodušší v tom, že se asi s řadou věcí lépe vyrovnávají, nemají možná ve své práci tolik vnitřních obav, jestli to dělají správně, jestli třeba více neublíží, než pomůžou. Těžší v tom, že většinou pracují s lidmi kteří věřící nejsou, a tak se jim tím mohou vzdalovat. (rozh. 10)

U nás je většina pracovníků věřících, zpočátku byl ten rozdíl trochu vidět, že jsou trochu v něčem jiném. Naštěstí jsou ale většinou věřící takovým tím dobrým způsobem, bez exhibicionismu, mají to srovnané.

Mají to v něčem snazší?

Nevím, myslím, že ve srovnání se mnou ani ne. Každý to má nějakým způsobem dané. Je otázka, třeba kdybych já byla ve srabu doma, umřelo mi naráz několik lidí nebo tak něco, že já bych se zhroutila a oni ne.. i když nevím, to je otázka. Myslím že jsou stejně nejistí jako já, že to je o té osobnosti, čím zralejší, tím silnější a je jedno, jestli je člověk věřící nebo ne. (rozh. 11)

4.6 Diskuse

Uvedené výzkumného šetření mělo zachytit, jaký světonázor zastávají lidé pracující v pomáhajících profesích, kteří jsou bez náboženského vyznání, a zároveň považují práci pro druhé za významnou hodnotu, na základě níž si zvolili tuto profesi.

Hlavním záměrem bylo přitom zmapovat, jakou životní filosofii si tito pracovníci vytvořili, a zjistit, zdali mají nějakou vlastní koncepci víry, která odráží tuto jejich orientaci na druhé a jejich hodnotový žebříček.

Jako metodologický nástroj byl zvolen rozhovor, který se vzhledem ke zkoumanému jevu zdá být nejlépe vyhovující. Uvědomuji si nevýhody spojené s touto metodou jako je subjektivita tazatele, který se v rozhovoru, byť nevědomě, zaměřuje na témata jemu blízká nebo pro něj zajímavá.

Díky malému výzkumnému vzorku jsou výsledky výzkumu zobecnitelné jen v omezené míře a nabízejí tak jen některé odpovědi a témata v rámci rozsáhlé problematiky. Přestože se jedná o tak subjektivní téma, ve výpovědích jednotlivých respondentů docházelo v některých oblastech ke shodám, z nichž lze vyvozovat určité závěry (viz kap. 4.5.2).

Zejména se potvrzuje předpoklad, že ateismus jakožto světonázor je ve většině případů spíše neschopnost ztotožnit se s některým konkrétním projevem náboženství, než vysloveně protináboženský postoj, a že roste obliba náboženského života, který postrádá jakékoli ztotožnění s jednou náboženskou tradicí, jedním vyznáním či jednou náboženskou skupinou. (Vojtíšek 2004).

Naprostá většina respondentů (12 ze 13) v rozhovoru uváděla, že si vytvořili na základě svých životních zkušeností nějakou vlastní víru a vnitřní filosofii, podle níž se řídí. Podoba tohoto jejich „osobního náboženství“ už pak byla dosti individuální a v různé míře propracovaná. Určité stručné a přehledné shrnutí obsahu výpovědí jednotlivých respondentů k hlavním tématům nabízí tabulka 1 a 2 v příloze.

Je zřejmé, že ačkoli se většina respondentů nejen nehlásí k nějakému konkrétnímu náboženskému systému, ale často se dokonce vymezuje vůči jakékoli institucionalizované podobě víry, jejich „vlastní náboženství“ vykazuje mnohé shodné prvky s některým z velkých náboženství - nejčastěji s křesťanstvím nebo buddhismem, v několika případech také s některými archaickými náboženskými směry. Např. koncepce Světla a Tmy u respondenta č. 2 nám může připomínat mazdaistický protiklad dobra a zla, který reprezentují dvě hlavní síly či božstva: Ohrmazd (dobro) a Ahriman (zlo). Představu Boha jako slunce (ačkoli zde mluvila respondentka pravděpodobně spíše v metafoře) nacházíme už ve starověkém Egyptě. Solární transformace – nejvyšší božstvo Aton zde mělo zrcadlit určitou univerzalistickou představu božství. Čtyři respondenti pak hovořili o tom, že je jim blízké přírodní náboženství, jedna respondentka přímo mluvila o šamanismu. Uctívání různých přírodních sil a šamanské rituály jsou náboženské prvky, o nichž snad lze říci, že jsou staré jako lidstvo samo. (Kniha o náboženstvích 1993)

V tabulce 2 (viz příloha) jsem se proto pokusila přiřadit k výpovědím jednotlivých respondentů jeden nebo více náboženských systémů, jehož prvky se objevují v koncepci osobní víry daného respondenta v největší míře. Obávám se, že rozřadit podle tohoto klíče respondenty do určitých skupin, kterému

náboženství se to jejich nejvíce podobá, by ale bylo příliš zjednodušující. Přece jen se jedná pouze o určité prvky, které jsou navíc často přejaté z diametrálně odlišných náboženských tradic. Většina respondentů by se proti takovému zařazení nepochybně také ostře ohrazovala.

Jak bylo popsáno v předchozí kapitole, jednotliví respondenti viděli tři hlavní oblasti, jak jejich víra souvisí s jejich prací. Největší část respondentů hovořila o tom, jak koresponduje volba jejich povolání s jejich vlastní filosofií. Ostatní respondenti pak viděli hlavní souvislost v tom, že se jejich osobní filosofie promítá přímo do práce s klienty nebo v tom, že jejich práce významně přispěla k tomu, jakou filosofii a víru si vlastně vytvořili. (Lze srovnat v tabulce 2, viz příloha)

Tyto jednotlivé oblasti by jistě stálo za to dále zkoumat, zajímavým srovnáním by například mohly být rozdíly v přístupu věřících pomáhajících pracovníků ke klientům, a to jednak z pohledu klientů samotných a jednak z pohledu jejich kolegů tzv. bez vyznání. Případně by bylo také možné srovnat, jak na klienty působí různé organizace, které nabízejí tentýž druh služeb, ale jedny jsou necírkevní (např. zřizované městem) a ostatní, které mají vliv nějakého náboženství. V Praze by takový výzkum mohl proběhnout např. v oblasti služeb poskytovaných bezdomovcům, kde jsou církevní organizace zastoupeny velmi výrazně.

Mě osobně ale asi nejvíce láká představa, zeptat se týchž osob na jejich víru a osobní filosofii např. za dalších deset let práce v pomáhající profesi. Budou se jejich výpovědi nějak zásadně lišit? Přehodnotí na základě dalších životních zkušeností tyto své představy a hodnoty? Změní se jejich postoj v otázkách týkajících se smrti? Bude jejich představa Boha a transcendentna konkrétnější? Bude jim ještě přinášet radost pracovat pro druhé?

5. ZÁVĚR

Ve své práci jsem se zaměřila na princip solidarity v zorném úhlu tří velkých světových náboženství: křesťanství, buddhismu a islámu.

Teoretická část této práce je tvořena ze tří na sobě nezávislých celků, v nichž je pojednáno o každém z těchto tří náboženských systémů a jeho přístupu k solidaritě zvlášť. Tyto tři hlavní kapitoly se mezi sebou dosti odlišují celkovým vyzněním i způsobem, jakým je zde pojednáno o solidaritě. Tato odlišnost zrcadlí rozdílnou koncepci a východiska těchto náboženství a také různé historické souvislosti, které tyto náboženské systémy formovaly.

Přestože všechna tři uvedená náboženství hodnotí solidaritu velmi vysoko, každé z nich pojímá tento princip jinak, a jinak zdůvodňuje jeho význam. Nejvýraznější rozdíl je v tomto směru zejména mezi buddhismem na jedné straně a křesťanstvím a islámem na straně druhé, což není žádným zvláštním překvapením, buddhismus není monoteistické náboženství v pravém slova smyslu.

To, jak by měl být princip solidarity uskutečňován v praxi, nejpodrobněji rozpracovává křesťanství a křesťanská sociální nauka. Je zde patrný zejména důraz na zvnitřnění těchto principů. Ježíš v Novém zákoně požaduje obrácení a změnu smýšlení ve smyslu lásky k bližnímu, která má být určující motivací pro veškeré lidské jednání. Úlohou církve v různých obdobích dějin pak bylo prosazovat některé zásady sociální spravedlnosti a zřizovat instituce, které by pomáhaly alespoň částečně zmírňovat nepříznivou situaci sociálně potřebných.

Poměrně výraznou orientaci na praktickou stránku uplatňování vzájemné solidarity prokazuje také islám. Je zde ale patrný určitý posun důrazu, solidarita se zde zaměřuje v první řadě na členy vlastní komunity. Zároveň islám charakterizuje (ve srovnání s křesťanstvím) mnohem větší orientace na vnější pravidla, která určují vše, co se týká vzájemného vztahu jednotlivých členů společnosti. Tato pravidla jsou rozpracována do nejmenších podrobností.

V buddhismu je zřejmý nejmenší přesah do roviny praktické aplikace solidarity a zároveň požadavky na to, kam až by měla solidarita (nebo přesněji řešeno soucit, protože termín solidarita buddhismus nepoužívá) jít, se zdají být v některých ohledech nejnáročnější. Význam soucitu buddhismus zdůvodňuje jednak tím, že tak jedinec oslabuje lpění na sobě a svém egu, což je považováno

za hlavní příčinu všech potíží a strastí, a jednak tím, že prováděním ctnostných činů pro druhé jedinec hromadí dobrou karmu, což mu přinese v budoucnu příznivé životní okolnosti.

Zdůvodněním solidarity v křesťanství a islámu je v zásadě to, že taková je Boží vůle a v buddhismu to, že praktikovat soucit je v zájmu jedince samotného, protože se tím přibližuje osvícení. Praktická část práce se pak pokusila doplnit toto pojednání o náboženství a solidaritě o další rozměr. Zajímalo mě, jak si zdůvodňují význam solidárního a altruistického jednání ti, kteří tak jednají, aniž by se hlásili k nějakému náboženskému systému, tj. pracovníci v pomáhajících profesích bez náboženského vyznání. Záměrem bylo přitom zmapovat jejich osobní filosofii a hodnotový systém, od něhož odvozují volbu tohoto druhu zaměstnání. Lze říci, že se zcela potvrdil úvodní předpoklad, že pojem „bez vyznání“ zdaleka neznamená totéž, co bez víry. Jednotliví respondenti v rozhovorech představovali svou koncepci vlastní víry či filosofie, která byla v různé míře propracovaná, ve většině případů však odrážela potřebu vytvořit si vlastní podobu určitého náboženství, o které se pak opírala hodnotová orientace dotyčné osoby. Z výzkumu vyplynula některá další zajímavá témata, na něž by se bylo dále možné zaměřit. (viz kapitola 4.6)

Závěrem je třeba říci, že solidarita a náboženství je natolik široké téma, že je ani zdaleka nelze touto prací považovat za vyčerpané. Záměrem této práce bylo však poskytnout určitý základní přehled o této problematice, a to se doufám podařilo.

SEZNAM LITERATURY

- Abdalati, H. (1991): *Zaostřeno na Islám*, Praha.
<http://www.islamweb.cz/elknihovna/zni/zni.pdf>, 24.7.2006
- Anzenbacher, A. (2004): *Křesťanská sociální etika*, CDK, Brno.
- Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona* (1990), Ekumenický překlad podle ekumenického vydání z r. 1985, Biblická společnost, Praha.
- Brown, R. (1998): *Ježíš v pohledu Nového zákona*, Vyšehrad, Praha.
- Catechism of The Catholic Church*, (1994): Libertia, Edictae Vatican, US Catholic Conference.
- Cook, M. (1994): *Muhammad*, Odeon, Argo, Praha.
- Chesterton, G. (2000): *Ortodoxie*, Academia, Praha.
- Dillard, R. (2003): *Úvod do Starého zákona*, Návrat domů, Praha.
- Disman, M. (1993): *Jak se vyrábí sociologická znalost*, Karolinum, Praha.
- Dilgo Khjence Rinpoče (2006): *Poklad v srdci probuzených*, Dharmagaia, Praha.
- Dūdžom Rinpoče (2004): *Slova mého srdce*, Labrix, Praha.
- Dufour, X. (2003): *Slovník biblické teologie*, Academia, Praha.
- Fiessig, J., Bahbouh Ch. (1993): *Malá encyklopedie islámu*, Dar Ibn Rushd, Praha.
- Filipi, P. (2001): *Křesťanstvo*, CDK, Brno.
- Gaudium et spes*, „O církvi v dnešním světě,“ (1965)
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_cs.html, 22.8.2006
- Haeri, F. (1997): *Základy islámu*, Votobia, Olomouc.
- Hanuš, J. (2002): *Křesťanství a lidská práva*, CDK a Vyšehrad, Praha.
- Hendl, J. (1999): *Úvod do kvalitativního výzkumu*, Karolinum, Praha.
- Keller, J. (2005): *Dějiny klasické sociologie*, SLON, Praha.
- Knihy o náboženstvích* (1993), Albatros, Praha.
- Kropáček, L. (2003): *Duchovní cesty islámu*, Vyšehrad, Praha.

Kropáček, L. (2002): *Islám a západ*, Vyšehrad, Praha.

Kunsang, E. P. (2004): *Rady mistra zrozeného z Lotusu*, Dharmagaia, Praha.

Maslow, A. (1964): *Religions, Values, and Peak Experiences*
<http://www.druglibrary.org/schaffer/lld/maslow.htm>, 20.8.2006

Minařík, K. Blavacká, H.P. (1995): *Mahájánské texty*, Canopus, Praha.

Miovský, M. (2006): *Kvalitativní přístup a metody v psychologickém výzkumu*, Grada, Praha.

Namkhai Norbu Rinpoče (2002): *Dzogčhen, přirozeně dokonalý stav*, Dharmagaia, Praha.

Namkhai Norbu Rinpoče (2003): *Křišťál a cesta světla*, Dharmagaia, Praha.

Namkhai Norbu Rinpoče (2001): *The Precious Vase*, Shang Shung Edizioni, Arcidosso.

Sociální encykliky

http://www.kebrle.cz/katdocs/soc_enc/SocialniEncykliky.htm, 22.8.2006.

Pospišil, C. V. (2001): *Víra a náboženství z hlediska solidarity s trpícími*,
<http://www.teologicketexty.cz/index.php?s=clanek&kod=20050322233358&nadpis=Vira-a-nabozenstvi-z-hlediska-solidarity-s-trpicimi>, 28.8. 2006.

Pye, L.W. (1985): *Asian Power and Politics*, Harvard University, Cambridge, Massachusetts and London.

Ridley, M. (2000): *Původ ctnosti*, Portál, Praha.

Sogjal Rinpoče (1996): *Tibetská kniha o životě a smrti*, Pragma, Praha.

The Golden Letters (1996), Snow Lion Publications, USA.

Tomeš, I. (2001): *Sociální politika, teorie a mezinárodní zkušenost*, Socioklub, Praha.

Tsoknyi Rinpoče (1998): *Carefree Dignity*, Ranjung Yeshe Publications, Kathmandu – Nepal.

Šantidéva: *Bódhičárjávátára: Uvedení na stezku k probuzení* (2000), Dharmagaia, Praha.

Vojtišek, Z. (2004): *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice*, Portál, Praha.

Weber, H. (1998): *Všeobecná morální teologie*, Zvon, Vyšehrad, Praha.

PŘÍLOHA

Tabulka 1

	Rozhodnutí-práce v PP	Motivace	Představa Boha, transcendentna	Principy
Resp. 1	SŠ	Smysluplnost práce, možnost cílené pomoci, radost z práce s lidmi.	Úplný ateista	Po zkušenosti rozhodnutí nevěřit v nic.
Resp. 2	SŠ	Změna hodnot po zkušenosti s nemocí, potřeba tvořit „lepší svět.“	Ve světě existuje Světlo (princip dobra, lásky života), Tma (zlo) a Rudá síla (divokost, živočišnost)	Má smysl být dobrý a neškodit.
Resp. 3	ZŠ	Radost z práce z lidmi, smysluplnost, radost z interakce, komunikace, zážitek změny tady a teď	Víra v existenci Boha v nějaké podobě.	Jsou zde nějaké síly, archetypy; věci mají nějaký vyšší řád, svobodná vůle je možná jen do určité míry.
Resp. 4	SŠ	Změna hodnot díky nemocí.	Víra v nějakou sílu, kt. nás přesahuje.	Víra v dobrý svět, ve věcech je určitý smysl.
Resp. 5	SŠ	Více to dává než bere; pocit smysluplnosti; rozumí si s lidmi v PP – podobný žebříček hodnot	Vnitřní koncepce čehosi, na základě různých náb. směrů. Ne žádná bytost.	Víra v to, že věci se dějí správně.
Resp. 6	ZŠ	Potřeba pracovat s lidmi, něco jim dávat, něco si zase od nich brát.	Příroda nad námi, ne přímo nějaká bytost, vyšší princip.	Propojení světa do určité harmonie, vnitřní řád.
Resp. 7	SŠ	Pracovat s lidmi, zajímavá práce, původně i trochu „spasitelské“ tendence.	Cílem je objevit Boha v sobě, postupně prošla řadou náb. a fil. systémů, kt. na základě dalších zkušeností opustila. (přírodní léčitelství, šamanismus)	Funguje vlastní zkušenost, na základě níž se můžeme vyvíjet. Gnostické poznání.
Resp. 8	SŠ	Něco druhým dát, zkušenost z druhé strany (život na ulici) Původní motivace: „pomocí“ světu.	Vlastní víra, poskládaná z prvků různých náb. systémů, vyzkoušená životem. Více o přírodním zp. života	V zásadě víra v dobrý svět, řídit se tím, co se skutečně děje, ničím vymyšleným.
Resp. 9	ZŠ	Uspokojení z této práce, možnost podělit se s druhými o svoje znalosti, pomoci, poradit, obohacení od klientů.	Věří si sama podle svých pravidel - duchovno všude kolem nás, určitá představa Boha jako slunce, zdroj energie, života a světla.	Řád světa kolem nás a v nás.
Resp. 10	SŠ	Pocit, že dělá něco, co je důležité, práce na urč. hodnotách, Hlavní vlastní hodnota - pomáhat druhým, podpořit je, aby si dokázali pomoci sami.	Není věřící, cítí ale určité dědictví křesťanské tradice, zvnitřnění některých etických principů, Desatera apod. Univerzalismus.	Věci se nedějí náhodou, okolnosti člověka vedou k duševnímu růstu, existuje vnitřní řád, podle kt. se věci dějí.

Resp. 11	SŠ	Možnost přispět ke změně v životě kl.; podělit se o znalosti, zároveň možnost se od kl. něčemu naučit.	Svým způsobem věřící, urč. představa Boha, neví, jak to nazvat, pocít že je to zároveň i o ní, určitá síla, souhra souvislostí.	Oblíbený směr – logoterapie, hledat ve věcech smysl, naslouchat tomu, co nám zkušenosti mají sdělit.
Resp. 12	SŠ	Možnost přispět ke změně, využít svých zkušeností pro pomoc druhým.	Představa Boha, jsou jí blízké prvky křesťanství, období, kdy jí byla vnitřně hodně blízká Panna Maria, nyní spíše někt. prvky z buddhismu	Věci se nedějí náhodou, mají nás někam dovést, nezastupitelnost vlastní zkušenosti.
Resp. 13	VŠ	Radost z práce s lidmi, možnost společně něco vytvářet.	Představa něčeho, co nás přesahuje, snaha hledat to v sobě.	Víra, že svět funguje podle urč. zákonitostí.

Tabulka 2

	Smrt	Postoj k náboženství	Souvislost vl. víry a práce	Prvky náb. a fil. systémů
Resp. 1	Občas napadá v souvislosti s pocitem, že život rychle uteče.	Negativní vztah	Musíme si zde pomoci sami.	Věda
Resp. 2	Všechny varianty si umí představit, nevylučují se.	Někde na rozhraní, období vnitřní konverze ke křesťanství, po dvou letech to opustil, vnější formy, které na sebe berou náb. mu nejsou vlastní.	Jiný svět je možný, takže šířit to, co nazývá Světlem a potlačovat tu Tmu (agresii, násilí apod.).	Křesťanství Mazdaismus Pohanství (přírodní náb., víra v elementální bytosti apod.)
Resp. 3	Duše se rozptylují do velkého společného duchovna a z něj se znovu vynořují nové.	Instituce všeho druhu jí trochu nahánějí hrůzu.	Ovlivňuje přímo práci s klienty, pokora k jejich osudu, v souvislosti s tím, že některé věci vůlí nelze změnit.	Křesťanství; přírodní náboženství Jung – archetypy, kolektivní nevědomí
Resp. 4	Nejasná představa, že duše někam odchází.	Nepotřebuje v tomto směru vnější pravidla.	Když jako lékařka vidí, co je možné, přesvědčuje ji to o tom, že „něco“ být musí	Křesťanství
Resp. 5	Psychický stav, kdy o sobě neví.	Spíše negativní, dlouho neschvaloval, považoval za snilkovství.	Dokáže rozlišit, co je pro něj dobré a co špatné, na základě toho se rozhoduje. Pocit zodpovědnosti za společnost.	Buddhismus (dle vlastního vyjádření) Logoterapie
Resp. 6	Ve skrytu duše doufá, že se ještě jednou narodí.	Pozitivní vztah, víra je prvek, kt. tmelí společenství, udržuje pocit hrdosti a	Představa, že zde má nějaký úkol, kt. má splnit, že je součástí	Křesťanství Buddhismus

		tradiční hodnoty.	uzavřeného cyklu, proto by měla něco udělat pro druhé, na co bude moci navázat někdo další	
Resp. 7	Smrt a stáří aktuální téma, představa, že se rodíme vícekrát.	Nefunguje vnější (náboženský) koncept	Značná propojenost práce s kl. a vlastní filosofie, různé terapeutické přístupy podle toho, kde se aktuálně nacházela ona sama.	Buddhismus Šamanismus
Resp. 8	Raději neřeší, obava, že když nabude přesvědčení, že smrtí to nekončí, snížil by se jí už tak dost nízký pud sebezáchovy.	Značný odpor k institucionalizované podobě náboženství.	Víra uzpůsobena tak, aby to nenarušovalo její fungování ve společnosti ani její práci.	Prvky křesťanství (tradice, v níž vyrostla), ale i buddhismu a hinduismu.
Resp. 9	Smrt je součást života, duše pak někam odchází.	Nepotřebuje k víře žádné hmatatelné, instituce, stavby...	Díky setkání s umírajícími zkušenost, že duše skutečně kamsi odchází.	Křesťanství; Bůh jako slunce – náb. starověkého Egypta.
Resp. 10	Potřeba být se smrtí nějak smířená, představa, že po smrti spíše nic není.	Vcelku pozitivní, lidem může pomoci v těžkých situacích – smířenost s vlastním osudem, důvěra, že se věci dějí podle Božského záměru.	Změna hodnot na základě zkušenosti s prací v Brazílské chudinské čtvrti.	Křesťanství
Resp. 11	Někdy přání, aby existoval nějaký posmrtný život, spíše je to taková legrace, nemá o tom jasnou představu.	Nijak se vůči tomu nevymezuje, většina kolegů věřících, pocit, že se tím může pracovník klientovi někdy vzdalovat.	Něco z logoterapie používá i při práci s kl. díky každodenní zkušenosti z práce se smrtí a umíráním plnější život, více tady a teď, naučila se nic neodkládat.	Logoterapie
Resp. 12	Představa, že se rodíme vícekrát.	Celkem pozitivní, zároveň pocit, že náb. jsou něčím svazující, potřeba věřit podle svých pravidel.	Odráží se v práci s kl., dává zároveň větší klid a vyrovnanost, důvěru, že se věci dějí správně.	Křesťanství Buddhismus
Resp. 13	Nemá představu, možná reinkarnace	Nechuť k institucím, s masovým akcím	Nevidí žádnou zřejmou souvislost.	Buddhismus