Odpuštění a sebeúcta

Werner Wolbert

Filosofka Jean Hamptonová vypráví následující věc: v křesťanské farnosti, do níž patří, se zcela normálně projevuje zášť, rozhořčení a nenávist. Kazatel napomíná farníky, aby se snažili o „orgie odpuštění", aby tak alespoň částečně uskutečnili na zemi Boží království pokoje. Obec se snaží poslechnout kazatelovu moudrost, ale uvedené emoce působí i dál. Hamptonová se proto ptá: Akceptují křesťané poselství usmíření pouze hlavou, a ne srdcem? Nepořádají se srdcem spíše „orgie resentimentu"? Nebo jsou uvedené emoce alespoň zčásti oprávněné?[1]

Zdá se, že tu jsou tři možnosti:

1. *To have it both ways* (dělat obojí): Hlavou odpouštět

a v srdci chovat hněv. To by však znamenalo klamat sebe i druhé.

2. Zavrhnout a potlačit emoce.

3. Zavrhnout příkaz usmíření.

V Ježíšově poselství se napomenutí ke smíření vyskytuje častěji než přikázání lásky. Mohli bychom se tedy domnívat, že teologie se tímto tématem rozsáhle zabývá. V učebnicích morální teologie se však o tomto tématu jedná jen zběžně, pokud vůbec (případně v souvislosti se svátostí pokání). V indexu německého vydání Katechismu katolické církve budeme marně hledat hesla „odpuštění", „prominutí" nebo „smíření".

Poučný je i výrok Druhého evropského ekumenického shromáždění:

„Výslovně potvrzujeme, že hledání spravedlnosti a pravdy není poselstvím o smíření zrušeno. Slovo ‚smíření' se pro mnoho lidí stalo laciným slůvkem, jímž se zlehčuje vina a šíří falešná benevolence vůči událostem, které by si žádaly kritické zveřejnění. Kdo utrpí bezpráví, musí mít možnost spolehnout se na právo zastupované nepodplatitelnými soudci a garantující spravedlivý proces, aby byla obnovena důstojnost poškozeného a vyrovnána utrpěná škoda. Kdo porušuje právo, musí počítat s potrestáním. Pro pachatele neexistuje žádný nárok na smíření, stejně jako se od poškozeného nemůže automaticky očekávat ochota k odpuštění."[2]

Hesla *odpuštění* a *smíření* se vyskytují spíše v kázání a apelech než v teologické reflexi (nanejvýš snad v soteriologii). A vztah spravedlnosti a milosrdenství se mnohdy jeví nejasný. Občas se pouze pociťuje jisté napětí. Shora uvedený citát, jakož i aktuální snahy a úkoly usmíření např. v Jižní Africe, bývalém východním bloku, bývalé Jugoslávii a v Palestině dokládají nezbytnost důkladné reflexe.

1. Příspěvek Josepha Butlera

Klasický příspěvek se vyskytuje v 8. a 9. kázání J. Butlera. Pro něho odpuštění znamená:[3] *„forswearing of resentments towards the ofender"* (překonání odporu vůči viníkovi). K aktu odpuštění tak náleží čtyři prvky:[4]

1. poškozený jedinec, který je vyzýván k odpuštění,

2. bezpráví od viníka,

3. to, že oběť musí být ochotna překonat negativní pocity vůči viníkovi (a to z určitého důvodu) a

4. vážit si viníka i nadále jako osoby.

Za pozornost stojí především Butlerovo hodnocení pocitu touhy po odplatě (*resentment*). Táže se,[5] proč Bůh, který v Ježíši Kristu přikázal milovat nepřátele, vybavil člověka zřejmě protichůdným principem, totiž touhou po odplatě. Proč nás Bůh neučinil dokonalými tvory, nebo proč nás lépe nevybavil pro plnění přikázání lásky k nepřátelům? Žádný afekt, jímž nás Bůh vybavil, nemůže být sám v sobě špatný.[6] Butler dále rozlišuje dva druhy *resentmentu*: 1. rychlý, náhlý a 2. uvážený. Náhlý hněv nebo zlost jsou pouhé instinkty, vzbuzené nějakou nespravedlností nebo urážkou. Člověk je těmito afekty vybaven, aby na tyto věci reagoval. A tento afekt může v některých případech bezpráví zabránit nebo je zmírnit. Stojí ve službě naší sebeobrany, nikoli výkonu spravedlnosti. Reflektovaný *resentment* je vyvolán ukrutností a nespravedlností: přání, abychom viděli tyto věci potrestány, není formou zloby, ale pouze *resentmentem* proti nepravosti a zločinu. To druhé se obrací obecně proti bezpráví, prvé proti bezpráví, kterého se dostalo aktuálně nám; ve větší míře se však vyvolá i to druhé, přihodí-li se to právě nám samým. Souvisí to s větší starostí, kterou mají lidé nejprve o sebe.

Principiálně je tedy tento afekt legitimní. Pobouření může být protiváhou falešného soucitu a falešné shovívavosti. Dobrým vlivem tohoto afektu je zábrana proti páchání bezpráví. Jeho zneužití má za následek stranictví a nepřiměřenost. Příkaz odpuštění zakazuje excesy a zneužití tohoto přirozeného afektu. Ten má totiž tendenci

1. vyvolávat ve svém objektu touž reakci,

2. zničit respekt vůči druhému jako osobě.

Mimoto znamená odplata ve smyslu pomsty, že se člověk činí soudcem ve vlastní věci. Přitom existuje nebezpečí, že bezpráví, kterého se nám dostalo, považujeme za větší, než skutečně bylo. Nicméně tento afekt může a má sloužit k většímu dobru. *Resentment* je tak afektem druhého řádu, který není samoúčelný, nýbrž má principiálně sloužit omezení zla, a ne jeho množení.[7] Jinak by odporoval obecnému závazku lásky a blahovůle. V tomto smyslu není *resentment* neslučitelný s blahovůlí; nesmí však ničit lásku.

Vůči Butlerově teologickému výkladu *resentmentu* lze dnes mít určité metodické připomínky, nicméně jeho výpověď je přiléhavá. Jeho výklad podtrhuje dva aspekty, které se v teologické rétorice a parenezi snadno ztrácejí: emocionální reakci na bezpráví a sebeúctu oběti.

2. Úcta vůči pachateli a vůči oběti

Zásadní námitkou vůči povinnosti odpouštět je, že je neslučitelná se sebeúctou oběti. Na první pohled se zdá, že se tu otvírá dilema, připomínáme-li stejnou lidskou důstojnost oběti i pachatele. Podle Kanta má člověk důstojnost, protože „je schopen mravnosti".[8] To odpovídá morálněteologickému zdůvodnění lásky k nepříteli, resp. ke hříšníkovi. Hříšník se sice svým činem provinil proti své důstojnosti, je však i nadále adresátem výzvy k obrácení, resp. ke smíření s Bohem. V souhlase s tím nejsou pro tradici morální teologie předmětem lásky zavržení a padlí andělé, neboť jim už není dána šance k obrácení.[9] Předchozí platí i pro každého člověka, který mi způsobil bezpráví. Úcta k jeho důstojnosti a vlastní účelnosti si žádá ochotu k odpuštění. Jak se to však snáší s mou vlastní sebeúctou oběti, s úctou k mojí důstojnosti?

Zde je třeba nejprve odlišit odpuštění od jiných forem reakce na bezpráví, které se s odpuštěním snadno zaměňují; navíc řečové termíny tyto rozdíly často jasně nepopisují. Je možné, že zlo, které se mi stalo, není žádným bezprávím. V tomto případě by byl pachatel „omluven", což v tomto případě znamená ospravedlněn. Naše řeč nás tu zavádí. Prosím o *omluvení* nebo *prominutí*, když třebas nemohu dodržet termín. Ve skutečnosti se *ospravedlňuji*, protože mi brání nemoc nebo přednostní povinnost. Dále to může být tak, že se mne utrpěné bezpráví příliš nedotýká, především tehdy, když pachatelem pohrdám. V tomto případě bezpráví ignoruji.[10] Tento postoj pak nevyplývá z úcty, nýbrž z neúcty k viníkovi s mé strany. Může se též stát, že pachateli přiznám polehčující okolnosti na základně znalosti jeho osoby nebo jeho těžké situace. V tomto případě se cítím méně ponížen utrpěným bezprávím, má sebeúcta nebyla zasažena, nebo jen málo. V tomto případě hovořím o *shovívavosti* (angl. *condonation*).[11] Shovívavý jsem i tehdy, když jsem sice uražen, ale mám naléhavý zájem na další spolupráci s pa-

chatelem. Takovou shovívavost nelze zaměňovat s odpuštěním, protože vyplývá přinejmenším primárně z vlastních zájmů. V tomto případě není bezpráví zpracováno, nýbrž zameteno pod koberec. Tento postoj vyvolává dvojí dojem: na jedné straně se často doporučuje z důvodů rozumnosti, z důvodů vlastní psychické hygieny. Na druhé straně může shovívavost vůči chybám druhých vyvolávat příliš velkou shovívavost vůči chybám vlastním. Abychom užili biblické metafory: shovívavost vůči třísce v oku bližního může podporovat shovívavost vůči trámu ve vlastním oku.[12]

Je ostatně pozoruhodné, že v profánním „prominutí" se do značné míry rozumí tento nevlastní smysl.[13] Zajímavý doklad nacházíme u Marka Aurelia (VII 22):

„Je předností člověka, když miluje ty, kdo ho urážejí. Dojdeme k tomu, když uvážíme, že lidé jsou *jednoho* rodu s námi, že chybují z nevědomosti a proti vlastní vůli, že oba budeme za krátký čas mrtví, a především, že tvůj protivník tě nepoškodil. Neboť rozum, který v tobě panuje, neudělal jiným, než jaký byl dřív..."

První důvod pro obecnou lásku k lidem, jednotu lidského pokolení (a tím stejnou lidskou důstojnost) konstatujeme i zde; k němu se vrátíme. Jestliže však došlo k bezpráví z nevědomosti (z čehož vychází např. Sokrates a stoikové), pak neexistuje žádná těžká vina a pachatel je jen o něco méně politováníhodný než oběť. Že se moudrému vlastně žádná škoda nemůže stát, je specifickým názorem stoiků, který může upřednostňovat příliš velkou toleranci vůči bezpráví. Jistě je relevantní, že jsme všichni slabí lidé a že všichni musíme zemřít. V Ježíšově hlásání však hraje menší roli fyzická slabost lidí než morální stránka: všichni jsme nějakým způsobem odkázáni na odpuštění.

O pravé odpuštění jde, když došlo na straně oběti ke skutečnému zranění a když na straně pachatele jde o „neodpustitelné" bezpráví, tj. neexistují polehčující okolnosti. K. E. Logstrup zde poukázal na jazykový paradox:[14]

„Existují proto dva případy, v nichž nemá smysl mluvit o odpuštění:

1. Když člověk učiní něco ‚odpustitelného'. Patří k paradoxům všední řeči, že je nesmyslné mluvit o prominutí nebo odpuštění u ‚odpustitelných věcí'. V případě ‚odpustitelné urážky' není porušen vztah mezi partnery. ‚Odpustitelné' je to, co je příliš nicotné, než aby to způsobilo roztržku. 2. Nemá smysl mluvit o odpuštění, je-li člověk nedostatečně vybaven, aby dostál nesplnitelnému požadavku. V takovém případě lze jenom vzít na vědomí nepoměr mezi požadavkem a přirozeností a silami člověka a uznat, že jde o přílišný požadavek."

Kdy tedy má slovo „odpuštění" plný a celý význam? Patří k tomu dvě věci: Zaprvé musí být urážka tak vážná, že je vzájemný vztah ohrožen, musí být tak „neodpustitelná", že byl vztah zničen a musí být obnoven – v odpuštění. Je zde táž paradoxie, podle níž mohou být odpuštěny jen skutečně neodpustitelné věci. Pouze „neodpustitelné" věci znamenají rozpad a odpuštění znamená obnovu zničeného vztahu. Odpuštění má význam jen tehdy, když jsme zklamali nebo zneužili důvěru natolik, že jsme tím zničili vztah – a nevíme, zda se to dá napravit, dokud nám ten druhý nedá znát, že se přese všechno rozhodl s námi jednat. Odpuštění je událost, kterou nelze předvídat. Je to historický akt, v němž ten, komu bylo učiněno bezpráví, obnovuje vztah vůči tomu, kdo bezpráví způsobil. Zadruhé k „odpuštění" v plném a celém smyslu slova patří, že k urážce nemuselo dojít. Tento požadavek by musel být splnitelný.

Takové odpuštění by mohlo odporovat sebeúctě, kdyby k němu došlo příliš rychle. Jestliže (podle Butlera) je spontánní emocionální reakce na nám způsobené bezpráví principiálně oprávněná a důležitá, nesmí být prostě potlačena.[15] Jestliže utrpěla sebeúcta oběti, jestliže se cítí ponížena, musí oběť nejprve sebeúctu nově získat. Bezpráví obsahuje poselství ze strany viníka, totiž pohrdání důstojností oběti. A na to je třeba výslovně reagovat.

1. Oběť si musí ujasnit, že toto poselství pachatele je falešné. Naproti tomu pouhá shovívavost by znamenala potvrzení tohoto poselství.

2. Ke znovuzískání sebeúcty musí oběť trvat na nespravedlivém charakteru jednání, na rozporu vůči své důstojnosti. Kde si člověk plně neuvědomí, že se bezpráví stalo a proč, tam nenastane skutečné odpuštění.[16] Kde nenastane toto vyjasnění, může se stát, že se bude cítit vinnou oběť a ne pachatel. Naproti tomu, když se nabídne ‚odpuštění' za něco, co vůbec nevypadá jako bezpráví, je to přímo urážka. J. Hamptonová diferencuje různé účinky bezpráví následovně:[17]

a) Oběť nepochybuje o své důstojnosti, ale pociťuje jednání jako ponižující (*demeaning*) a urážlivé.

b) Oběť o svém vlastním sebehodnocení pochybuje, ponížení (*diminishment*) vede k pochybám o sobě. K tomu opět může dojít dvojím způsobem:

(1) Utrpěné bezpráví se stane *důkazem* menší hodnoty ve srovnání s předchozím hodnocením sebe.

(2) Jednání pachatele *způsobí* nižší sebehodnocení (jako např. sportovec po porážce nebo někdo, kdo byl postřelen a stal se tak invalidou, už neodpovídá vlastnímu ideálu).

3. Proto musí oběť vnímat své spontánní pocity, neboť právě ty jí signalizují charakter bezpráví. Vyžaduje to, aby se pocitům, jako smutku a snad i zlosti, dal prostor. Pokud by třeba znásilněná žena nepovolila těmto pocitům, mohla by stěží znovu získat sebeúctu. Ostatně tyto pocity lze skutečně překonat jen tehdy, když se nejprve připustí. A konečně i pachatel, když prosí o odpuštění, musí uznat oprávněnost těchto pocitů.[18]

4. Správné zacházení s těmito pocity se usnadní tam, kde mohou být pachateli sděleny. Představme si, že se v manželství o zraněních nemluví: pak jsou další zranění předem naprogramována. Bohužel ve všech případech není komunikace možná. V různých procesech usmíření po r. 1989 se ukázalo, že oběti byly často ochotny odpustit, ale pachatelé nebyli ochotni o odpuštění prosit. Tím se klade otázka, o níž budeme jednat dále: Jak může dojít k odpuštění, když o ně viník vůbec neprosí, resp. nemá vědomí bezpráví nebo je potlačuje.

5. Oběť musí pohlédnout na svou situaci vzhledem k viníkovi. Odpuštění tu nemůže přímo znamenat zapomenutí. Platí zde:[19] „To err is human, to forgive is divine, to forget is stupid" (Mýlit se je lidské, odpouštět je božské, zapomínat je pošetilé). Odpuštění nemůže spočívat v sebeklamu. Odpuštění tu znamená, že vzpomínka na to, co se stalo, už není spojena s přáním odvety. Rána může zůstat; na druhé straně však zdařilé usmíření může vést i k prohloubeným vztahům.[20]

6. Oběť si musí konečně rozvážit, zda trvá na nějaké satisfakci, popř. na soudním stíhání bezpráví. V té věci existují

různá pojetí. Podle jednoho odpuštění znamená zřeknout se uvedených opatření. Podle jiného objektivní pohled na bezpráví, jakož i ohled na veřejný zájem připouští, že trvání na soudním stíhání je slučitelné s ochotou odpustit. Tím by se bral ohled na zájmy oběti, pachatele i společnosti. Principiálně mne přesvědčuje toto pojetí. Rozdíl může vzniknout záměnou pojmů odpuštění a omilostnění. Milost pro zločince zahrnuje vynesení trestu. Omilostnění (angl. *pardoning*) se děje skrze někoho, kdo sám není osobně zúčastněn. J. Murphy navíc rozlišuje mezi *forgiveness* a *mercy*:[21]

„Forgiveness is primarily a matter of how I feel about you (not how I treat you) and thus I may forgive you in my heart of hearts of even after you are dead" – Odpuštění je primárně záležitost toho, co k tobě *cítím* (nikoli, jak s tebou jednám), a tak ti mohu v hloubi srdce odpustit dokonce poté, co zemřeš.

Podle toho by *mercy* označovalo určitý způsob jednání, který neplyne nutně jako důsledek z odpuštění v srdci, a který je navíc možný jen vůči živým. Kde jde o to, aby oběť i viník byli uznáni ve své samoúčelnosti, tam je třeba odpuštěním obnovit tuto zásadní rovnost. Nelze tím však v každém případě obnovit *status quo ante*, např. tam, kde byl vztah důvěry trvale narušen nebo kde jednání pachatele není slučitelné s dalším výkonem dosavadní funkce.

3. Platí požadavek odpuštění bezpodmínečně?

Dosud jsme pohlíželi na odpuštění z perspektivy oběti, tedy subjektu odpuštění. Na straně pachatele si lze představit trojí způsob chování:

1. Prosí o odpuštění.

2. Přijme nabízené odpuštění a tím alespoň implicitně vyznává svou vinu.

3. Nemá zájem o odpuštění (případně popírá, že způsobil bezpráví).

Prosba o odpuštění by byla očekávatelným chováním. V tomto případě by i pro oběť vznikala jasná povinnost odpuštění. Pachatel tímto způsobem korigoval poselství obsažené ve svém bezpráví a uznal důstojnost oběti. Aktem odpuštění by zase oběť uznala samoúčelnost viníka jako osoby. Odpuštění v tomto případě slouží vzájemné sebeúctě.

Dokonce Thomas Hobbes formuluje v knize *Leviathan* tuto povinnost v šestém ze svých „přirozených zákonů":[22]

„Každý musí odpustit urážku, jakmile pachatel o to kajícně prosí a on sám je do budoucna bezpečný. Neboť odpuštění utrpěného bezpráví není nic jiného než souhlas s vyprošovaným mírem; pokud nepřátelství trvá, neexistuje mír, ale trvá slovo. Odmítnout kajícímu odpuštění je důkazem svárlivé mysli, a tím překročením přirozeného zákona."

Na základě již zmíněné zkušenosti, že je často obtížnější prosit o odpuštění než odpouštět, dochází občas ke smíření jen tehdy, když první krok učiní oběť. Především tam, kde viník potlačuje hanbu před vlastním činem, může být tento první krok oběti léčivý pro obě strany. Tato možnost ovšem závisí na kontextu a druhu bezpráví.

Jestliže se však viník chová lhostejně, pak odpuštění nedosáhne svého cíle, totiž vzájemného uznání oběti a pachatele v jejich důstojnosti. Odpuštění by v tomto případě působilo jen vůči oběti. Když někdo odpouští, aniž by ho o to druhý prosil, znamená to, že odpouštějící už vidí svou situaci jinak.[23] Jeho život nebude ovládán pocity vůči viníkovi. Nedopustí, aby jeho sebehodnocení bylo dále ovlivňováno poselstvím pachatele. Má-li oběť vysoký stupeň sebeúcty, nebude pachatele nenávidět, jeho poselství nepřijímá. V tomto případě není odpuštění znamením servility; odpuštění by ani nemělo z takového postoje vycházet. V evangeliích se Ježíš líčí jako někdo, jehož sebehodnocení není ohroženo; proto má soucit s pachateli nepravostí.[24] Pohled na Ukřižovaného může křesťanovi tento postoj usnadnit.

I když je ve všech třech případech odpuštění slučitelné se sebeúctou, mohla by přesto vyvstat otázka, zda je bezpodmínečné odpuštění slučitelné s respektem k morálce jako samoúčelu. Zde je třeba nejprve připomenout, že odpuštění předpokládá poznání bezpráví jako takového, přinejmenším na straně oběti, což nemusí být sdělitelné pachateli. V takovém případě je třeba si připomenout rozdíl mezi činem a pachatelem. V třetí formě odpuštění se přednostně vyjadřuje respekt před pachatelem jako morální bytostí, i když jednal proti své morálce. Důstojnost jak pachatele, tak oběti není založena v praktikované morálce, nýbrž ve schopnosti k mravnosti (řečeno s Kantem). Ochota k odpuštění, i když druhý o ně neprosí, svědčí o této fundamentální rovnosti oběti a viníka, spravedlivých i hříšníků. Navíc je možné, že pachatel měl těžší život než oběť. Sebestředné osoby jsou často ty, které byly v dětství zanedbávány nebo zneužívány. Ochota k odpuštění tímto způsobem ozřejmuje, že pouze Bůh vidí do srdce a jen On vysloví poslední rozsudek. Navíc zkušenosti z totalitních států ukázaly, že někdy nejsou role tak jasně rozděleny: z obětí se mohou stát pachatelé, z pachatelů oběti. Snaha těchto režimů více či méně vážně se podílet na zločinných jednáních a tak se zaplétat do bezpráví vede občas k tomu, že fronty se stávají nejasnými. Motivy spoluúčasti na bezpráví jsou proto různorodé: od oportunismu a kariérismu přes falešně chápaný soucit až po starost o sebe a své rodinné příslušníky. Okolnosti při tom mohou občas snížit citlivost pro utrpení obětí.[25]

To nic nemění na nutnosti vyjádřit morální odsouzení bezpráví a respekt k morálním standardům. Tato povinnost se však netýká jen oběti, ale i pozorovatele, resp. společnosti (jež tento postoj případně vyjadřuje potrestáním). V témž smyslu musí na sebe vzít určité břemeno i viník (trest, satisfakce). Odpuštění taková opatření nevylučuje, konečně implikuje apel k uznání bezpráví a k obrácení. V případě porušování lidských práv státem by byla beztrestnost pociťována jako výsměch obětem. Příliš velkou mírností se navíc zvyšuje nebezpečí opakování represe. Trest má veřejně ukázat, že v právu nebyli pachatelé, nýbrž oběti.[26] Ani omilostnění nesmějí vypadat jako dodatečná bagatelizace způsobeného bezpráví.

Takovým způsobem se musí interpretovat i retributivní prvek trestu. Nejedná se o vyrovnání (jak lze vyjádřit výměrem podle *ius talionis*). Rovněž řeč o obnovení pořádku je příliš vágní.[27] Hamptonová vykládá tuto myšlenku dvojím způsobem:[28]

1. Trest znamená porážku pachatele. Procesem podle zákonného řádu jsou odmítnuty falešné nároky, které obsahovalo poselství pachatele; oběť byla rehabilitována. Jednání samo se při tom nezruší, ale falešná evidence z činu vycházející se koriguje.[29]

2. Trest chrání stejnou důstojnost každého člověka. Hamptonová srovnává působení trestu s působením kopřivy.[30] Kdo toto působení zná, snaží se dle možnosti vyhnout kontaktu. Tak sice trest nemůže zabránit bezpráví, ale spojuje je s nepříjemnými následky.

Ve všech třech uvedených případech odpuštění lze principiálně mluvit o povinnosti odpuštění, i když v posledních dvou případech je možné pouze ve smyslu procesu. Možnosti zde závisejí na vnitřní síle oběti. Musí-li brát vážně své pocity, pak je nemůže potlačit, ale zpracovat. Když mluvíme o povinnosti odpuštění, pak se ovšem předpokládá, že prosba o odpuštění je míněna vážně. Tato prosba se však může dít rovněž ve strategickém kontextu, když se totiž pachatel pokouší posunout vztah k oběti ve svůj prospěch. Předstírá lítost a zneužívá odpuštění k obnovení starých poměrů.[31] Jestliže zde dojde k odpuštění, mělo by být jen jednostranné; oběť by měla prosbu pachatele ignorovat, chovat se tak, jako by pachatel prosit o odpuštění odmítal (což je skutečný případ). Odpuštění přece nemá být legitimováním starých vztahů bezpráví.

Zde vyslovená povinnost odpuštění platí tehdy, když to, co se míní „odpuštěním", se omezuje na zásadní postoj blahovůle. Občas je však „odpuštění" pojato šíře. Tak Augsburger rozlišuje tři prvky odpuštění:

- obnova vztahu lásky, protože zlo není platným důvodem nemilovat pachatele,
- zpracování bolesti, hněvu a odcizení až do stavu, kdy obě strany pocítí, že proces pokání je oboustranně dostatečný,
- otevření budoucnosti k přiměřeným vztahům s důvěrou a dobrou vůlí.

Pochopitelně pouze první stupeň může představovat jednostranný závazek. Augsburger to formuluje následovně:

„Lidské odpuštění je tedy založeno na bezpodmínečné lásce, vyžaduje však zpracování těch podmínek konstruktivního vztahu, které jsou nezbytné pro autentické smíření. Obnova vztahu lásky je první podmínkou procesu odpuštění."

Zde se mluví o smíření. Je asi smysluplné označit „smířením" shora zmíněný třístupňový proces; k tomu nemůže existovat žádný jednostranný závazek – pouze k prvnímu stupni, k „odpuštění".

4. Existuje právo na odpuštění?

Obvykle odpovídá povinnosti na straně jednoho právo na straně druhého, zvláště když existuje jednoznačný příjemce této povinnosti. Neplatí to např. u povinnosti milosrdenství a dobročinnosti: zde existuje mnoho různých adresátů milosrdného jednání. V případě odpuštění je sice adresát jasný, přesto však se zdá absurdní říkat, že pachatel má na odpuštění právo. Ve vztahu pachatele a oběti zřejmě existuje jistá asymetrie. Ta se stane pochopitelnou, když si připomeneme oboustranné problémy: pachatel má potíž prosit o odpuštění, oběť zase odpuštění udělit. Obtíže pachatele však nemají žádný pozitivní význam, oběti ano. Když bychom mluvili o právu na odpuštění, popřeli bychom principiální oprávněnost a užitečnou funkci *resentmentu.*

5. Závěr

Murphy kritizuje na křesťanské tradici, že sice právem kázala odpuštění, ale byla málo citlivá na význam *resentmentu.* Může to souhlasit, jak dokládá v úvodu zmíněná nedostatečná indikace v morálněteologické literatuře. Jistě by se k tomu dal najít nějaký materiál ve Starém zákoně a zčásti i v Novém; pomysleme jen na Apokalypsu. Vynechání proklínajících žalmů z liturgie hodin dokazuje, že si s příslušnými místy příliš nevíme rady. Užitečná by mohla být *relecture* celé Bible v tomto ohledu.[32] Mohla by zabránit také tomu, aby řeč o smíření, jak naznačilo shromáždění v Grazu, neupřednostňovala bagatelizaci viny a falešnou shovívavost.

Poznámky: 1. Murphy, Hampton 10n. – **2.** A 21, s. 45. K tomu se hodí vyjádření Mag Green Fieldové z Newsweeku (The Money Solution. Playoff and playback are playing too big a role in justice and punishment, 3. 3. 1997, 2), podle níž se ve Washingtonu příliš odpouští. Nejde o zločiny a přestupky."But the forgiveness is supposed to come after the admission of wrongdoing, not before or instead of it. Practically no wrongdoing is ever really admitted, let alone repented, here anymore. ... The result is that people in Wahington are always forgiving acts that those who perpetrated them never got around to acknowledging in the first place... – **3.** Formulace Holmgrenova, 31. – **4.** Podle Holmgrena. – **5.** V oné řeči. Při nedostatku přesného ekvivalentu nechávám anglické slovo *resentment.* – **6.** Srov. v 8. řeči (92): „Therefore, since no passion God has endued us with can be in itself evil; and yet since men frequently indulge a passion in such ways and degrees that at length it becomes quite another thing from what it was originally in our nature; and those vices of malice and revenge in particular take their occasion from the natural passion of resentment: it will be needful to trace this up to its original, that we may see, *what it is in itself, as placed in our nature by its Author;* from which it will plainly appear, *for what ends it was placed there....* – **7.** Srov. Butler 108 (9. řeč): „Nothing can be more manifest, than that resentment is to be considered as a secondary passion, placed in as upon supposition, upon account of, and with regard to, injury; not, to be sure, to promote and further it, but to render it, and the inconveniences and miseries arising from it, less and fewer than they would be without this passion.... – **8.** Karit BA 77: „Proto je mravnost a lidstvo, pokud je jí schopno, tím, co jediné má důstojnost..." – **9.** Srov. např. Noldin II 84 (č. 71): „Nomine *proximi* intellegitur omnis creatura rationalis, quae gratiae divinae et aeternae beatitudinis capax est: angeli et sancti in coelo, animae in purgatorio detentae et homines, sive boni sive mali sunt, sive amici sive inimici, soli daemonibus et damnatis exceptis... – **10.** Zdali si to můžeme dovolit, to by asi mělo záviset na kulturních podmínkách. Reiner referuje o rozhovoru s jugoslávským úředníkem ve 20. letech, při nichž se jeden účastník vyslovil (32) následovně: „Když mě někdo urazí v Londýně, ani se neotočím. V Berlíně ho zažaluji, v Bělehradě mu vyrazím zuby, v Černé Hoře ho srazím. Když někdo v Černé Hoře strpí urážení a nadávky, stane se mu, že bude častěji ponižován, ať je jak chce mírumilovný. Když se nepostaví a nesáhne po pistoli, jak je tam zvykem, je mezi Černohorci ztracená existence." – **11.** K tomu srov. Kolnai 95n. – **12.** Srov. Kolnai 96: „But, just as it is highly undesirable to live at peace with our own misdeeds and vices, it is, generally speaking, also undesirable to condone those of others, seeing that it similarly means silencing and neutralizing the retributive attitude to moral disvalue even where it particularly concerns us... Hamptonová definuje *condonation* následujícím způsobem (Murphy/Hampton 40): „the acceptance, without moral protest (either inward or outward), of an action which ought to warrrant such protest, made possible, first, by ridding oneself of the judgement that the action is wrong, so that its performer cannot be a wrongdoer, and, second, by ridding oneself of any attendant feeling (such as those which are involved in resentment) which signify one's protest of the action..."– **13.** K tomu srov. Gaiser, Metzler, Weing-Hanhoff a (převážně historicky) Lacoste. – **14.** Logstrup, 234n. – **15.** K následujícímu srov. Holmgren 343n: „Condonation might be possible only if one engages in self deception, telling oneself the lie that the immoral action is not immoral after all." a „The central difference between them is that condonation involves accepting the moral wrong whereas forgiveness does not." – **16.** Hamptonová zde zdůrazňuje rozdíl s *condonation.* – **17.** Murphy, Hampton 49 nn. – **18.** Srov. Downig 248: „the claim that I am guilty asserts that you *should feel* offended. And the claim that I am offended really asserts that you *should feel* guilty."– **19.** Citát z Holmgrena 344. Murphy (381) cituje jinou verzi: „To err is human, to forgive is divine." – **20.** Srov. Kolnai 102: „A serious wound when healed leaves a scar behind: it cannot vanish to the point of *restitutio in integrum.* On the other hand, in some sense the „scar" may prove to be tougher, more solid and resistant, than the intact tissue was..." Zde srov. podobenství o dvou dlužnících (Lk 7,41–43). Dá se myslet i na podobenství o marnotratném synu. Otec svým odpuštěním nezměnil svůj soud o chování syna, ale už to jakoby nemíní osobně, jak to formuluje Minas (145): „To forgive is just to cease to have any personal interest in the injury. It is to regard it as if it had happened to someone else in whom we have no special interest, other than the general interest we have in all human beings." Posuzuje to jako kterýkoli případ rozhazování majetku. – **21.** Murphy, Hampton 21. – **22.** Thomas Hobbes, Leviathan 1. kap. 15. Jeho zájem je ovšem jednostranně zaměřen pouze na mírový stav, otázky sebeúcty zde nehrají roli. K tomu patří, že Hobbes nezná ani samoúčelnost jednotlivce. Srov. k tomu Leviathan, 1. kap. 10: „Platnost nebo hodnota člověka je stejná jako u jiných věcí jejich cena. To znamená, že se řídí podle toho, kolik by se zaplatilo za použití jeho síly, a proto není absolutní, nýbrž závisí na potřebě a ocenění druhého." Naproti tomu Kant (GMS) píše, že člověk nemá cenu, nýbrž důstojnost. – **23.** Srov. O'Shaugnessy 350n. Vůči zemřelým je možný jen tento druh odpuštění. – **24.** Murphy, Hampton 58. – **25.** Za tyto odkazy děkuji přednášce Thomase Hoppeho (Hamburg) při výročním shromáždění Societas Ethica 2000 v Askor (Dánsko). – **26.** K tomu srov. především Ewing. – **27.** Srov. třeba Katechismus katolické církve 2266: „Prvním cílem *trestu* je napravit nepořádek způsobený vinou." – **28.** Murphy, Hampton 111–161. – **29.** Táž 131: „Of course it can't annul the act itself; but it can annul the false evidence seemingly provided by the wrongdoing of the relative worth of the victim and the wrongoer..." **30.** Táž 139. – **31.** Také za toto upozornění děkuji Thomasi Hoppemu (Hamburg), leckteří hitlerovští zločinci také předstírali lítost, aby se – i s pomocí církve – vyhnuli pozemským sankcím za své činy. – **32.** K tomu srov. Füglister.

Literatura:
Augsburger, D. W., Forgiveness, in: D. J. Atkinson/D. H. Field (Eds), New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology, Downers Grove (Ill)/Leicester (England) 1995, 389n.
Beatty, Joseph, Forgiveness: APQ 7 (1970), 246–252
Bultmann, Rudolf, Jesus, München 3 1967
Butler, Joseph, Sermons, Oxford 1874
Downie, R. S., Forgiveness: PhQ 15 (1965), 128–129
Ewing, A. C., The Morality of Punisment, Montclair NJ 1970 (= London 1029)
Füglister, Notker, Vom Mut zur ganzen Schrift – Zur Eliminierung der sogenannten Fluchpsalmen aus dem neuen Römischen Brevier, in: Die eine Bibel – Gottes Wort an uns, Salzburg 1999 (SThSt 10), 11–29.
Gaiser, Konrad, Griechisches und christliches Verzeihen. Xenophon, Kyrupädie 3, 1,38–40 a Lukáš 23,34a, in: Latinität und Alte Kirche. FS Rudolf Hanslik zum 70. Geburtstag, Wien 1977 (Beiheft 8 zu Wiener Studien), 78–100.
Holmgren, Margaret R., Forgiveness and the intrinsic value of persons: APQ 30 (1993) 341–352
Kant, Im., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Werke in 10 Bänden, hg. W. v. Weischedel, Darmstadt ^{4}1975
Kolnai, Aurel, Forgiveness: PAS 74 (1973/74) 91–106.
Lacoste, Jean-Yves, Pardon, in: Monique Canto-Sperber (Ed.), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris 1996, 1069–75.
Logstrup, Knud E., Die ethische Forderung, Tübingen 1959
Mark Aurel, Selbstbetrachtungen, Stuttgart 1974
Metzler, Karin, Der griechische Begriff des Verzeihens, Tübingen 1991 (= WUNT 2. Reihe 44)
Minas, Anne C., God and Forgiveness: PhQ 25 (1975), 138–150
Murphy, Jeffrey G., Forgiveness, in: Becker, Lawrence C. / Becker, Charlotte B. (Eds) (1992). Encyclopedia of Ethics, 380–82
Murphy, Jeffrey G. / Hampton, Jean, Forgiveness and Murphy, Cambridge 1994 (= 1988)
Noldin, H., Summa Theologiae Moralis II. Oeniponte 1913
Noll, Rüdger/Vesper, Stefan (Hg.), Versöhnung, Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Dokumente der Zweiten Europäischen Versammlung in Graz, Graz 1998
Oenig-Hanhoff, Ludger, Verzeihen, Entschuldigen, Wiedergutmachen: Giessener Universitätsblätter 11 (1978), 68–80
O'Shaugnessy, R. J., Forgiveness: Philosophy 42 (1969), 336–352
Reiner, Hans, Die Ehre, Dortmund 1956
Wolf, Jean-Claude, Zur moralischen Bedeutung von Selbstachtung: FZPhTh 44 (1997), 368–395

Předneseno na Katolické teologické fakultě Karlovy univerzity roku 2000. Přeložil Miloš Voplakal. – Autor je profesor morální teologie na Teologické fakultě Salcburské univerzity.