

PASTORAČNÍ ROZLIŠOVÁNÍ V BIOETICKÝCH OTÁZKÁCH: KONTEXT VZTAHŮ KŘESŤANSTVÍ A ISLÁMU

J A R O S L A V F R A N C

ABSTRACT

Pastoral Discernment in Bioethical Issues: Context of Christian-Muslim Relations

Interreligious relations between Christianity and Islam are rapidly changing on both theoretical as well as practical fields. The paper is dealing with bioethical issue of artificial reproduction as it is discussed in the world of Islam. The paper is focused on the methodological approaches to bioethical issues in a context of Sharia law in general. In particular it deals with cultural aspects of decision making process. The interpretation and understanding the process is presented in the Christian way of discernment.

Keywords

Christianity; Islam; bioethics; theology; artificial reproduction

DOI: 10.14712/25363598.2018.15

Důstojnost člověka založená na jeho podobnosti Božímu obrazu je základním prvkem bioetického rozvažování v současném křesťanském, respektive katolickém prostředí. Základní definice člověka jako osoby je klíčovým bodem v otázkách bioetiky, které se stále silněji objevují v mnoha oblastech moderní vědy. Velké napětí mezi různými etickými koncepty najdeme jak v křesťanských, tak i v sekulárních přístupech v současné Evropě.¹ Téma se stává mnohem

¹ Jan Herúfek (ed.). *Pojetí důstojnosti člověka od antiky po současnost*. Ostrava: Universitas Ostraviensis 2015.

zajímavějším, když se na poli bioetiky setkají dva nábožensky podložené přístupy.

Křesťané se v diskuzi nad otázkami bioetiky pokouší nově reagovat na podněty ze současného světa. Proto v roce 1996 vydala Papežská rada pro pastorační práci mezi zdravotníky dokument, který byl v roce 2017 revidován, aby nabídla dnešním křesťanům pracujícím ve zdravotnictví základní směrnici pro práci tváří v tvář konkrétním otázkám z bioetické praxe. V původní verzi je stanoveno paradigma, v rámci kterého mohou být posuzovány jednotlivé případy při vědomí toho, že není možné *a priori* stanovit jednoznačné odpovědi na všechny potenciální otázky z praxe. V závěru dokumentu se píše, že cílem *Charty pracovníků ve zdravotnictví*² je stanovit paradigma s cílem služby životu, jedná se tedy o odpověď na Kristovo volání: „Jdi a jednej také tak“ (Lk 10,37). Dokument stanovuje paradigma a řešení jednotlivých případů ponechává otevřené.

Vztahy křesťanství a islámu prošly bohatým vývojem od počátku islámu až do současnosti.³ Celá řada sporných otázek byla vyjasněna a nad celou řadou dříve konfliktních témat se podařilo otevřít kultivovanou diskuzi.⁴ Ačkoliv v mnohých teoretických tématech stále nedošlo k přiblížení a až čas ukáže možná řešení, v četných praktických oblastech je třeba bezodkladných odpovědí. Otázky z bioetiky jsou konkrétním příkladem realizace vztahu dvou světových náboženství, který není založen pouze na rovině systematicko-teologické, ale také na rovině praktické, respektive na rovině pastorační. Zvláště když se týkají například nábožensky smíšených rodin.

V představeném článku poukážeme na diskuzi nad základními principy v bioetice vycházejícími z tradice islámu. Pokusíme se představit paradigma s krátkým komentářem, který napomůže poznat podobnost, souvislost nebo rozdíly s principy křesťanskými, respektive sekularizovanými. Interpretacním klíčem vzájemného vztahu křesťanství a islámu je koncept integrity lidské osoby, ve které však můžeme rozlišit různé motivace a důvody pro jednání v oblasti bioetiky. Vedle samozřejmé náboženské motivace je třeba zmínit také kulturní paradigma, a jak bude zřejmé, také mnohá další.

² Papežská rada pro pastorační práci mezi zdravotníky. *Charta pracovníků ve zdravotnictví*. Praha: Zvon 1996.

³ Andreas Renz. *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog: 50 Jahre „Nostra aetate“: Vorgeschichte, Kommentar*. Stuttgart: Kohlhammer 2014.

⁴ Srov. *Islamochristiana* 1 (1985), s. 1–98.

Základní rámec vzniku moderní bioetiky v tradici islámu

Pojednání o bioetice v tradici islámu je však metodologicky poněkud nepřesné, protože samostatný obor bioetiky v tradičně muslimských zemích nenajdeme. Základním paradigmatem bioetických otázek ve světě islámu je dobově a místně podmíněná formulace náboženského práva *šaría*.⁵ Jistá část tohoto právního systému je analogická k pojmu bioetiky. Právo *šaría* je však specifickým systémem práva, který nepojednává v tematických kategoriích o vybraných otázkách vztahujících se k pravdám daného náboženství. Právo *šaría* bylo zjeveno Bohem, aby regulovalo a hodnotilo každý aspekt lidského života. A protože se jedná o právní systém, jsou to právníci, kteří jsou odpovědní za interpretaci a rozvoj práva v kontextu doby.⁶

Pokud hledáme konkrétní postavení bioetických otázek v právní vědě, je třeba vidět celý kontext práva *šaría*. Pole svého působení právníci rozdělili tradičně do dvou hlavních kategorií *ibádát* (rituální stránka života) a *mu'ámalát* (společenské či mezilidské vztahy). Obě pak tvoří rozsáhlé pole jednotlivých témat jednoho právního systému. Lidské skutky jsou specifikovány a hodnoceny podle pěti kategorií na to, co je povinné (ar. *fard*, *wádžib*); doporučené (ar. *mand-úb*); indiferentní (ar. *mubáh*); zavrženíhodné (ar. *makrúh*); zakázané (ar. *harám*). Jinými slovy je právo *šaría* náboženským právem božského původu, které bylo zjeveno a strukturováno v průběhu dějin do téměř všeobsahujícího systému. Na základě právních názorů (ar. *fatva*) právních autorit je od 7. století po Kr. vytvářeno široké pole právní vědy zvané *šaría*.

Výsledkem tohoto staletí trvajícího procesu je všeobsažný charakter práva, které zahrnuje jak posvátné, tak profánní, jak náboženské, tak společenské aspekty lidského života, svět materiální i nehmotný atd. Tento integrální průnik všech aspektů lidského života v právním

⁵ A. K. Reinhart. Islamic Law as Islamic Ethics. *The Journal of Religious Ethics* 2 (1983), s. 186–203. Přepis arabských slov do češtiny vychází z tradice ustanovené F. Tauerem a L. Kropáčkem, avšak ve zjednodušené podobě, která usnadní četbu a porozumění textu. Odborník znalý terminologie původní variantu arabského zápisu rozezná. Čtenář neznalý arabského jazyka dokáže přečíst a vyslovit přibližné znění původního termínu. Proto také byla zvolena zažitá varianta některých slov, jako je *šíté* (nikoliv *šfíté*), jméno zakladatele islámu Mohamed (nikoliv stylizovaná forma Muhammad). Srov. L. Kropáček. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad 1992, s. 275.

⁶ I. A. Rabb. *Doubt in Islamic Law: A History of Legal Maxims, Interpretation, and Islamic Criminal Law*. Cambridge: Cambridge University Press 2014, s. 48–68.

systemu tvoří zvláštní prostředí, které může být těžce pochopitelné a rozumově přístupné osobě školené v termínech, kategoriích a konceptech náboženství, spirituality, práva atd. vycházejících ze západní tradice.⁷ Aby byla problematika ještě širší, je třeba poznamenat, že není možné hovořit o jediném systému práva *šaría*, ale spíše o jednotlivých dobově, kulturně a také nábožensky podmíněných systémech. Neexistuje tedy jeden soupis pevně definovaných a obecně přijímaných pravidel, nad kterými se shodnou všechny náboženské autority muslimského světa.

Právo *šaría* je pluralitní především díky kulturám, s nimiž se setkal vznikající islám na počátku svých dějin, a to ovlivňuje také pluralitu v oblasti bioetiky. V prvních staletích dějin islámu se utváří právní interpretační školy. Všechny jsou postaveny na hlavních pramenech práva: Korán, *sunna* (tradice), *idžmá* (konsensus), *kijás* (analogie). Avšak liší se důrazem na jednotlivé prameny a v kontextu místa a doby pak mohou jednotlivé právní školy dávat velmi odlišné odpovědi na zcela identické bioetické otázky. A tak ruku v ruce s politickou diverzitou muslimských zemí dnešního světa existuje diverzita muslimského práva, a to i v otázkách bioetiky. Ve čtyřech větách můžeme shrnout hlavní důvody současného pluralitního pohledu muslimského práva na tematiku bioetiky.

Svět islámu nezná jednotlici nejvyšší náboženskou autoritu, která by v případě sporu mohla moderovat diskuzi, proto je názor každé autority *de facto* soukromým názorem, a záleží na věřícím, zda jeho názor přijme. Z toho důvodu je možné sledovat ve světě islámu jistou tendenci k relativizaci jednotlivých právních názorů, které se však právní autority otevřeně brání a odmítají zpochybňování závaznosti těchto právních názorů. S narůstající gramotností, vzdělaností a přístupem k informacím se umenšuje autorita kvalifikovaných znalců práva, protože muslimové 21. století se pokouší sami interpretovat tradiční zdroje práva a docházet k vlastním závěrům. A konečně vzpomeňme poslední důležitý argument, a to, že mnoho tradičně muslimských zemí ukotvuje tento těžce definovatelný pojem také do základního právního dokumentu, kterým je ústava daných zemí. Tím se právu

⁷ H. M. Vroom – P. Verdonk – M. A. Abdellah – M. C. Cornel. *Looking Beneath the Surface: Medical Ethics from Islamic and Western Perspectives*. Amsterdam: Rodopi 2013, s. 3–24.

šaría dostává výsostného postavení pro regulaci společenského života v tradičně muslimských zemích.⁸

Tento krátký přehled je aplikovatelný na právo *šaría* obecně, ale každá z těchto poznámek platí zvláště také o bioetických otázkách v rámci práva *šaría*. Přesto můžeme nalézt několik základních charakteristik, které specifikují způsob kladení otázky a formulace odpovědi na bioetické problémy současnosti.

Historické kořeny a hledání paradigmatu

Počátky diskuze zabývající se otázkami lékařské etiky ve světě islámu nacházíme v 9. století po Kr. Prvním pokusem byl text napsaný v arabštině, titul je možné přeložit jako *Lékařova etika*. Text byl napsán arabsky hovořícím křesťanem Izákem ibn Alí ar-Ruhávím, který zřejmě pocházel z nestoriánského prostředí. Jeho kniha je složena z dvaceti kapitol, které jsou postaveny na základech řeckých a římských, přesněji řečeno na dílech Hippokrata z Kósu a Klaudia Galéna. V celé práci je však zřejmá autorova skvělá znalost tradičních muslimských zdrojů právní argumentace. Proto se někteří moderní autoři domnívají, že musel být v době sepsání textu muslimem. Hypotézy vycházejí převážně z nedostatku informací. Důležitější je, že jeho základním paradigmatem se stalo hledání Boží vůle. Lékař by neměl zapomínat na roli Boha v procesu léčby a měl by být ochráncem lidského těla i duše. Medicína je tak definována jako charisma seslané Bohem, skrze které lékař napodobuje Boží schopnost uzdravit. Proto každé uzdravení není ničím jiným než účastí na požehnání seslaném od Boha.⁹

Tento axiom byl po staletí rozvíjen a je uchováván jako platný až dodnes. V tradici islámu je dodnes zakořeněn apel pečovat o zdraví a spoléhat na Boží milosrdenství, a to i z toho důvodu, že tradice islámu po dlouhých diskuzích inklinovala k důrazu na predestinaci, kdy

⁸ J. M. Otto. *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*. Leiden: Leiden University Press 2011; Z. Fatma – M. Al-Ghazali. Opinion poll on cancelling or keeping Article II of Egyptian Constitution. In: C. Hulsman (ed.). *The Sharia as the main source of legislation? : the Egyptian debate on article II of the Egyptian Constitution*. Marburg 2012, s. 25–100.

⁹ M. Levey. Medical Ethics of Medieval Islam with Special Reference to Al-Ruhawi's "Practical Ethics of the Physician". *Transactions of the American Philosophical Society* 57, 3 (1967), s. 34; A. A. Nanji. Medical ethics and the islamic tradition. *Journal of Medicine and Philosophy* 13, 3 (1988), s. 265–266.

vše ve světě včetně lékařské vědy je součástí předurčené budoucnosti podle Boží vůle.¹⁰

Naprostá většina současných vědeckých publikací zabývajících se ve světě islámu biotickými otázkami má podobnou strukturu. Věnují se speciální bioetice, tedy konkrétním otázkám, jako je asistovaná reprodukce, antikoncepce, ukončení těhotenství, dárcovství orgánů, asistovaná sebevražda, medikalizace atd. Jen málo z nich svou pozornost upírá na fundamentální bioetiku, která se zabývá definováním terminologie, stanovením axiomů, paradigmat, epistemologií atd. V důsledku toho nalezneme velmi málo studií, které se do hloubky věnují metodologii a statusu bioetiky v tradičním muslimském právu.¹¹ I z toho důvodu dnes bioetika není samostatnou vědní disciplínou.¹² Proces tohoto formování však začal a zdá se, že přináší první výsledky. V odborné literatuře se hovoří především o Egyptě a o Íránu, kde se náboženské autority společně s odborníky i za účasti zástupců vlád pokouší definovat ontologické základy muslimského práva tak, aby je bylo možné harmonizovat s požadavky moderní klinické praxe a výzkumu v medicíně.¹³

Stávající studie, jež jsou převážně závislé na posvátných zdrojích tradice islámu a muslimské právní vědy, velmi často na počátku vychází z principů bioetiky západního světa.¹⁴ Nejčastěji se inspirují klasickými požadavky autorů T. L. Beauchampa a J. F. Childresse, avšak bez reflexe teorií a principů, ze kterých požadavky vychází. Proto tedy platí, že i ve světě islámu jsou respektovány principy: sebeurčení, předcházení škodám, povinné péče a spravedlnosti.¹⁵ Jsou muslimský-

¹⁰ M. Watt. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press 1962, s. 25–31. Podrobný popis dějin je mimo možnosti tohoto textu, proto odkazujeme na vhodnou literaturu. Stále klasická kniha W. M. Watt. *Free Will and Predestination in Early Islam*. London: Luzac 1948; Abd ar-Razzaq Qashani. *Traité sur la Prédestination et le Libre Arbitre, precede de Quarante hadiths*. Paris: Éditions Orientales 1978. Z novějších A. Hafeez. *Free Will and Predestinarian verses in the Quran. Hamdard Islamicus* 22 (1999), s. 97–105.

¹¹ D. M. Donaldson. *Studies in Muslim Ethics*. London: SPCK 1953; M. C. Inhorn – S. Tremayne. *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*. London: Berghahn 2015, s. 1–25.

¹² A. Sachedina. *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*. Oxford: Oxford University Press 2009, s. 25–76, 195–220.

¹³ Tamtéž, s. 29.

¹⁴ Tamtéž, s. 26; D. Atighetchi. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. Dordrecht: Springer 2007, s. 21.

¹⁵ T. L. Beauchamp – J. F. Childress. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1979. Ačkoliv i o těchto principech se vede diskuze, jejich přijetí je

mi právníky přijímány a také harmonizovány s principy muslimského práva, ale jejich interpretace a praktická aplikace je odlišná od jiných systémů založených na náboženských tradicích nebo postavených na sekularizovaných základech. Důvodem je skutečnost, že axiomy, paradigmatata a základní rámce interpretace již existují v právu *šaría*.¹⁶

Pro úplnost je třeba dodat, že muslimští právníci nejsou závislí jen na západních textových zdrojích, formulují i vlastní principy. Ale zcela standardně jsou ve vědeckých pracích na počátku citovány západní sekulární texty, aby se však záhy přešlo k právním naukám vycházejícím z muslimské etické tradice.¹⁷

Formuje se tak dvojí oblast, jednak to jsou základní teoretické principy v textech náboženských autorit, které jsou pak doplňovány principy směřujícími do praxe a objevujícími se především ve vědeckých publikacích. Základním východiskem bioetického rozvažování je axiom lidského života jako Božího daru, který je přítomný jak v tradici, tak i v posvátném textu. Lidský život je zde chápán jako vrchol stvoření, jenž je vším stvořeným podporován. Je známo, že v Koránu je hodnota jednoho lidského života ceněna stejně jako hodnota života celého lidstva (5:32).¹⁸ Při hledání ekvivalentů čtyř klasických požadavků se vychází především z posvátného textu. Muslimští věřící jsou vyzýváni k odpovědnému jednání, ke konání dobra a vyhýbání se zlému a především k naplnění pojmu spravedlnost, který je zcela klíčový pro posvátný text islámu, a proto úsilí o spravedlnost patří mezi hlavní povinnosti muslimských věřících i v bioetice.¹⁹

Na praktické rovině se pak hledá shoda na jednotlivém vyjádření regulujícím jednání osob zainteresovaných v bioetice. Protože principy správného jednání byly rozpracovávány v průběhu dějin práva, je jejich sjednocení a systematické uspořádání v kontextu bioetiky velmi náročné. Zvláště pokud uvážíme, že muslimští právníci nebyli po staletí vedeni intencí budovat bioetiku. Společným motem, které může být

dosud jednoznačné. Srov. B. M. Shely – K. D. O'Rourke. *Health Care Ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1997.

¹⁶ B. Larijani – F. Zahedi – H. Malek-Afzali. Medical ethics in the Islamic: Republic of Iran Malek-Afzali. *Eastern Mediterranean Health Journal* 5–6, 11 (2005), s. 1063–1067.

¹⁷ D. Atighetchi. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 135. M. A. Al-Bar – Ch. P. Hassan. *Contemporary bioethics: Islamic perspective*. Cham: Springer Open 2015, s. 3–17.

¹⁸ Překlad Ivana Hrbka. *Korán*. Praha: Odeon 1972. Způsob citace (kapitola; verš).

¹⁹ S. Aksoy – A. Elmali. The Core Concepts of the Four Principles of Bioethics as found in Islamic Tradition. *Medicine and Law* 2, 21 (2002), s. 211–224.

pojítkem jednotlivých přístupů, je krátké vyjádření *neubližovat a neobtěžovat*, jež nacházíme v odborné literatuře.²⁰ Formulace je však velmi krátká, a proto zde ocitujeme soupis, který připravil a v roce 2007 publikoval Dariush Atighetchi pod titulem *Islámské principy vztahující se k bioetice*:

- Islám ukládá nemocným za povinnost usilovat o léčbu.
- Lidský život je posvátný. Záchrana jednoho lidského života se cení stejně jako záchrana života celého lidstva.
- Na každou chorobu (vyjma stáří) je lék.
- Když stojíme před dvěma zly, upřednostňujeme volbu menšího zla.
- Bůh neuloží žádné duši větší břemeno, než jaké dokáže unést.
- Dostaví-li se v životě neštěstí, je doporučena trpělivost, dostaví-li se požehnání, doporučuje se vděčnost.
- Utrpení je náhradou za vlastní hříchy, nebo cestou k vyššímu duchovnímu růstu.
- V nouzi je možné dočasně zrušit zákaz, a to na tak dlouho, dokud nepomine tato nouze.
- Činy budou souzeny podle úmyslů.²¹

Zde je zřejmé, že mnoho z těchto principů je převzato z klasických pravidel formulovaných v právu *šaría*, jako je například možnost přestoupit zákaz v případě nutnosti či nouze.²² Jiné z těchto principů jsou dlouhodobě diskutovanými tématy, jako je otázka utrpení.²³ Soupis však obsahuje také zcela konkrétní principy vztahující se k lékařské praxi, jako je hned první pravidlo povinnosti usilovat o léčbu. Je pochopitelné, že některé z principů by byly jistě nepřijatelné pro osoby ne-muslimského vyznání, jako je například volba menšího zla. Přesto tento stručný soupis odráží aktuální debatu, kterou vede svět islámu nad otázkami bioetiky. Otázky jsou kladeny z prostoru vědních oborů vycházejících z nenáboženského prostředí a základním východiskem pro nalezení odpovědí je tradiční kontext práva *šaría*, který pod vlivem již existující reflexe a principů v západní bioetice vytváří principy vlastní. Diskuze je stále otevřená.

²⁰ A. Sachedina. *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*, s. 265–290.

²¹ D. Atighetchi. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 45–48.

²² R. M. Frank. *Moral Obligation in Classical Muslim Theology* 11 (1983), s. 212.

²³ M. Ayoub. *Redemptive Suffering in Islam*. Hague – Paris – New York: Mouton De Gruyter 1978.

Dalším z podnětných pokusů, jenž je třeba zmínit, je snaha muslimských lékařů formulovat alternativní přísahu ke klasické přísaze Hippokratově. Především s ohledem na lékaře muslimského vyznání, kteří působí v zemích, kde je požadována přísaha při ukončení studia nebo při přijetí pracovní pozice v lékařském zařízení. V roce 1976 byl na devátém každoročním zasedání Islámské lékařské asociace Severní Ameriky ve městě Newark ve státě New Jersey prezentován pracovní text přísahy. O rok později byl na jejím desátém zasedání přijat a jako oficiální text je používán dodnes.²⁴ Formulace byla představena v anglickém jazyku, zde přinášíme pracovní překlad.

Chvála Bohu, Učíteli, Jedinému, Vládci nebes, Nejvyššímu, Slávyplnému, sláva jemu, Věčnému bytí, které stvořilo svět a všechno stvoření v něm, Jedinému bytí, které obsáhne nekonečno a věčnost. Nesloužíme jinému než tobě, Bože, a modloslužbu považujeme za hanebnou nespravedlnost. Dej nám sílu být pravdiví, čestní, umírnění, milosrdní a objektivní.

Dej nám odvahu uznat své omyly, zlepšovat své způsoby a odpouštět druhým křivdy.

Dej nám moudrost těšit a radit druhým k pokoji a harmonii.

Dej nám poznání, že se naše posvátné povolání zabývá tvými nejvzácnějšími dary života a rozumu.

Proto nás tedy učíš hodnými vykonávat toto privilegované postavení s úctou a zbožností, abychom tak mohli zasvětit své životy službě lidstvu, a to chudým i bohatým, moudrým i nevědomým, muslimům i nemuslimům, černým i bílým, a to s trpělivostí a tolerancí, ctnostně a s vážností, s poznáním a s bdělostí, s tvojí láskou ve svých srdcích a se soucitem k tvým služebníkům, tvému nejdrahocennějšímu stvoření.

Tímto skládáme přísahu ve tvém jménu, Stvořitele všeho, nebe i země, a následujeme tvé rady, jak jsi je zjevil proroku Mohamedovi.

„... aby ten, jenž zabije jednoho člověka – nikoliv pro pomstu na někom anebo za to, že šířil pohoršení na zemi –, byl souzen, jako by zabil lidstvo veškeré. A aby ten, kdo oživí jednoho, byl posuzován, jako by oživil lidstvo veškeré.“²⁵

²⁴ D. Wahaj et al. Oath of a Muslim Physician. *Journal of the Islamic Medical Association of North America* 20, 1 (1988), s. 11–14.

²⁵ Poslední věta je citát z Koránu (5:32).

Text přísahy je dnes rozšířen a standardně užíván. Charakterem je text blízko vyznání víry, přechází v prosebnou modlitbu a končí akla-
mací posvátného textu. Veškerá moc je odevzdávána do rukou Stvoři-
tele, lékař na ní participuje.

Problematika rozhodovacího procesu a revize v bioetických otázkách

Aktuální hledání paradigmatu provází široká debata nad dílčími otázkami, která odráží živost stávající diskuze. Představíme jediné bioetické téma, na němž bude zřejmé, nakolik je hledání dynamické a také v dílčích případech reversibilní. Často diskutovaným tématem jsou otázky spojené s hraničními obdobími lidského života. Moderní věda postavila nejpozději 25. července 1978, v den narození Louise Joy Brownové, tradiční náboženské systémy včetně světa islámu před zcela novou výzvou.²⁶ Angličanka přišla na svět jako první člověk počatý skrze metodu asistované reprodukce zvané *in vitro*. Toto nové řešení velmi starobylého problému stanovilo zcela nové otázky. Není cílem tohoto textu představit pluralitu názorů ve světě islámu v celé šíři, pokusíme se prezentovat vybraný pohled na tuto etickou otázku, abychom vyzdvihli schopnost muslimských právníků pružně reagovat na nové podněty a zároveň poukázali na překvapivou schopnost reflektovat a revidovat učiněná rozhodnutí.

Ačkoliv tradičně muslimské země v druhé polovině 20. století procházely prudkým demografickým růstem,²⁷ ukázala se i zde aktuálnost otázky asistované reprodukce. Tradičně muslimské země disponují širokou sítí klinik zaměřených na asistovanou reprodukci. Například Egypt má více než 30 takových center, Saúdská Arábie v roce 2009 asi 20, ze kterých je drtivá většina v soukromých rukou, a jejich služby proto nekryje zdravotní pojištění.²⁸

Z pohledu náboženského práva je problematika neplodnosti diskutována v kontextu právní regulace manželství, které je chápáno jako

²⁶ V. Rispler-Chaim. Islamic medical ethics in the 20th century. *Journal of medical ethics* 15 (1989), s. 203–208.

²⁷ Pew Research Center. *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010–2050*, zveřejněno 2. dubna 2015, dostupné na http://www.pewforum.org/files/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf.

²⁸ A. R. Abduljabbar. Assisted reproductive technology in Saudi Arabia. *Saudi Med Journal* 30, 4 (2009), s. 461–464.

správný způsob, jímž je možné prožít lidský život. Výjimky z tohoto stavu jsou v tradici islámu možné, avšak zcela mimořádné.²⁹ V tradičně muslimském právu totiž neexistuje cesta, kterou by mohl jedinec mimo manželství legitimně získat dítě. Žít mimo manželství znamenalo vždy nepřírozený stav a bezdětnost se stala vedle toho silně stigmatizujícím momentem v lidském životě.³⁰ Nejen tradice chápe děti jako požehnání a plodnost jako hlavní cíl manželství,³¹ ale především posvátný text označuje přítomnost dětí v lidském životě jako požehnání. Zvláště pak narození syna je znamením Boží přízně (16:72, 26:132–133), ačkoliv Korán nabádá k přijetí synů i dcer (25:74).

Překvapivé však je, že posvátný text islámu tuto vytouženou situaci početí a porození dítěte relativizuje a poukazuje na hodnoty jiné, které patří neoddělitelně k lidskému životu, když tvrdí, „že majetky vaše i děti vaše jsou jen pokušením, zatímco u Boha je odměna nesmírná“ (8:28). Upozornění je zřejmě směřováno ke skutečnosti, že věřící mohou tíhnout více k dobru časnému než k dobru věčnému.

Přesto je prokreace přirozeným účelem manželství a lékaři, stejně jako právníci věnují velkou pozornost naplnění této povinnosti a v případě potřeby také léčbě neplodnosti.³² Při řešení neplodnosti manželského páru se nabízí několik tradičních cest.

Adopce je ve světě islámu do jisté míry možná a také doporučována (33:4, 5:12) ve formě podpory sirotků. Adoptované dítě však nikdy není zcela začleněno do přijímající rodiny, nepřijímá nové příjmení a nesdílí rodinné prostředí. Proto se adopce stala kulturně přijatelnou s mnoha výhradami.³³ Adopce ve formě distanční podpory cizího dítěte se promítla také do právní úpravy některých tradičně muslimských států, které udržují náboženským právem stanovený úzus.³⁴

Jinou možností je tzv. polygamie, která je v některých tradičně muslimských zemích dovolována na základě textů Koránu (4:3) a tradice. Takovéto řešení situace je však výhodnější pro muže, žena v tomto postupu nachází řešení jen zcela výjimečně. Ačkoliv i ženám je

²⁹ A. Omran. *Family Planning in the Legacy of Islam*. London: Routledge 1992, s. 16.

³⁰ A. Sachedina. *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*, s. 119.

³¹ V. Rispler-Chaim. *Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century*. Leiden: Brill 1993, s. 19; A. Sachedina. *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*, s. 105–107.

³² G. I. Serour (ed.). *Proceedings of a Seminar on Ethical Implications of Assisted reproductive Technology for the Treatment of Human Infertility, 25–27 August 1997*. Cairo: Al-Ahram 1997, s. 1–3.

³³ D. Atighetchi. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 140.

³⁴ Secrétariat général du gouvernement algérien. *Code de la Famille*. Algérie 2007, čl. 46.

dovoleno požádat o ukončení manželského svazku z důvodu neplodnosti, a to dokonce i na základě právních předpisů moderních národních států.⁵⁵ Nejedná se však o řešení problému neplodnosti jako takového, ale spíše důsledků. Především je ale polygamie z historického hlediska velmi řídká a i mnoho současných tradičně muslimských společností ji odmítá nebo přísně reguluje.⁵⁶

Třetí možností je výzva stanovená narozením Louise Brownové. Protože je legitimita plození dětí definována právem *šaría* v rámci institutu manželství, vychází reflexe tohoto tématu ze základního nastavení vztahu muže a ženy manželství. Respektive vztahu muže a otrokyně s odkazem na koranické texty (17:32, 4:24). Otroctví je však dnes eliminováno, proto se diskuze věnuje především tématu manželství. Právo zná dvojí způsob početí dítěte, tedy legální a nelegální. Druhá možnost je popisována termínem ar. *ziná*, který je možné přeložit jako mimomanželský sexuální vztah, jinými slovy cizoložství či smilstvo.⁵⁷ Děti vzešlé z tohoto aktu jsou v tradičním právu označovány jako ar. *walad az-zina* (dítě cizoložství) nebo ar. *ibn haram* (syn hříchu), a získávají tak jiný status než děti legitimní. Ačkoliv i zde se trvá na tom, že děti na situaci viny nenesou. Přesto je tento termín dodnes uváděn v některých právních dokumentech tradičně muslimských zemí.⁵⁸

Proto drtivá většina právníků trvá na tom, že heterologické metody asistované reprodukce jsou zcela nepřijatelné, protože se jedná o analogickou situaci ke vztahu nesezdaného páru. Homologické metody asistované reprodukce jsou naopak téměř všeobecně přijímány.⁵⁹ Výjimkou jsou oblasti, ve kterých je dominantní šíitský islám. Írán dovoluje za specifikovaných podmínek také heterologické metody asistované reprodukce. Legislativa byla rozvinuta na základě právního

⁵⁵ Tamtéž, čl. 55

⁵⁶ M. Voorhoeve. *Family Law in Islam: Divorce, Marriage and Women in the Muslim World*. London: I. B. Tauris 2012; C. Harris. *Family relations: Central Asia*. In: S. Joseph – A. Najmabadi. *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*. Leiden – Boston Brill 2005, s. 142; N. Nurmila. *Women, Islam and Everyday Life Renegotiating polygamy in Indonesia*. Sydney: Routledge 2009.

⁵⁷ K tradiční terminologii viz A. Z. Nadia. Adultery and fornication. In: *Encyclopedia of Koran*. Oxford: Oxford University Press 2012, s. 28–30; R. Peters. Zina or Zina'. In: P. Bearman et al. (eds.). *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill 2002, s. 509.

⁵⁸ Secrétariat général du gouvernement algérien. *Code de la Famille*, čl. 41

⁵⁹ G. I. Serour (ed.). *Proceedings of a Seminar on Ethical Implications of Assisted reproductive Technology for the Treatment of Human Infertility, 25–27 August 1997*. Cairo: Al-Ahram 1997.

názoru nejvyšší náboženské autority ajatolláha Sajjida Alí Chameneího z roku 1999.⁴⁰

V sunnitské tradici se k dovoleným a k zakázaným metodám vyjadřil mezi prvními 23. května 1980 velký muftí v Egyptě Gád al-Hak, jedna z největších autorit sunnitského světa islámu.⁴¹ Jeho *fatva* prohlašuje, že umělé metody oplodnění jsou dovoleny, pouze pokud sperma a embryo pochází od páru žijícího v existujícím manželství. Proto není dovoleno použít cizí genetický materiál, ani uchovaný biologický materiál od již zemřelého manžela nebo manželky.⁴² Stanovisko bylo vydáno pouhé dva roky po narození Louise Brownové a celých šest let předtím, než byla v Egyptě otevřena první klinika poskytující služby asistované reprodukce. Ukazuje to na jistý tlak, kterému byly muslimské právní autority vystaveny. Věřící muslimy zastihla možnost asistované reprodukce stejně jako nemuslimské obyvatelstvo vystavené realitě neplodnosti. První autoritativní názor byl vysloven a další autority pak téma rozvíjely a doplňovaly dalšími náměty, reagovaly na možné varianty reálného života a odpovídaly na krizové situace.⁴³

Zvláštní situace však nastala již v roce 1985, kdy bylo na osmém zasedání Akademie muslimského práva v Mekce v Saúdské Arábii znovu otevřeno již dokončené téma z předchozího sedmého zasedání v roce 1984. Diskutována byla otázka aplikace embrya do těla druhé manželky v rámci polygamního manželství, kdy embryo vzniklo z vajíčka první manželky a spermatu manžela. Druhá žena tak porodí dítě, které biologicky pochází z těla první ženy. Diskuze byla iniciována otázkou dovolenosti takového jednání v případě, že první žena není schopna sama donosit dítě až k porodu.

Sedmé zasedání Akademie muslimského práva tento transfer v rámci polygamního manželství dovolilo, protože neshledalo překážku proti shora naznačenému principu *ziná*. Ačkoliv je náhradní mateřství převážnou většinou muslimských právníků zakázáno,⁴⁴ v rámci jednoho

⁴⁰ M. C. Inhorn. Religion and Reproductive Technologies. IVF and Gamete Donation in the Muslim World. *Anthropology News* 2 (2005), s. 14–26; týž. Middle Eastern Masculinities in the Age of New Reproductive Technologies: Male Infertility and Stigma in Egypt and Lebanon. *Medical Anthropology Quarterly* 2 (2004), s. 162–182.

⁴¹ V. Rispler-Chaim. *Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century*, s. 21–24; International Islamic Center for Population Studies and Research. *Islamic Manual of Family Planning*. Cairo: Al-Ahram 1998, s. 98–99.

⁴² V. Rispler-Chaim. *Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century*, s. 21–22.

⁴³ D. Atighetchi. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 141.

⁴⁴ H. Murad. Surrogate Mothers as a Solution to the Infertility of Spouses Unable to Procreate. In: G. I. Serour (ed.). *Proceedings of a Seminar on Ethical Implications of*

manželství bylo shledáno jako dovolené, protože se nejedná o transfer embrya mimo existující manželství. To byl hlavní argument, aby mohl být tento postup označen jako homologická technika asistované reprodukce. K tomu se na zasedání definoval také právní status náhradní matky, která byla označena jako kojná, respektive termínem ar. *radá*. Jedná se o právní vztah kojné k dítěti, který na základě Koránu (4:23–24) a tradice ustanovuje vztah rovný pokrevním vztahům v rodině. Z kojné se tak stává druhá matka dítěte. Náhradní matka není právně vázána takovými povinnostmi jako biologická matka. Přesto například biologické děti kojné nemohou vstoupit do manželství s tímto kojným dítětem. Kojná i její manžel zároveň nenesou odpovědnost za výchovu kojného dítěte a jeho existenční potřeby. Kojené dítě po druhých rodičích například nedědí majetek aj.⁴⁵ Přestože je polygamní manželství ve světě islámu spíše výjimkou, je stále dovoleno na základě posvátného textu, proto i tato možnost musela být diskutována. Rozřešena byla pozitivně.⁴⁶

Platnost tohoto rozhodnutí však trvala jen do zmiňovaného osmého zasedání v roce 1985. Diskuze byla vedena na základě dvou případových studií, které obě můžeme považovat za zcela extrémní, ale v kontextu náboženského práva jsou to možnosti, na něž ve zjevení a ve světle tradice musí existovat odpověď.

První případ se týkal hypotetické situace, kdy se mají narodit dvojčata, z nichž jedno je vlastním biologickým dítětem matky a druhé je implantováno do jejího těla v rámci asistované reprodukce od jiné manželky a jejich společného manžela. Matka totiž v této situaci může být těhotná v rámci manželského života se svým mužem i v rámci asistované reprodukce. Právníci řešili otázku nejasnosti a nejistoty při určení genetického původu obou dětí – které z nich náleží geneticky rodiče a kterému se stala náhradní matkou. Náhradní matka může po porodu označit obě děti za své vlastní. Z pohledu náboženského

Assisted productive Technology for the Treatment of Human Infertility, 25–27 August 1997. Cairo: Al-Ahram 1997, s. 104–108; A. M. Y. Jaber. Ethical Fundamentals of the Concept of Surrogate Mothers. In: G. I. Serour (ed.). *Proceedings of a Seminar on Ethical Implications of Assisted productive Technology for the Treatment of Human Infertility, 25–27 August 1997*. Cairo: Al-Ahram 1997, s. 80–93.

⁴⁵ J. Schacht – J. Burton – J. Chelhod. Rada. In: P. Bearman et al. (eds.). *Encyclopedia of Islam*, sv. 8, s. 361–362.

⁴⁶ Srov. H. Murad. Surrogate Mothers as a Solution to the Infertility of Spouses Unable to Procreate. In: G. I. Serour (ed.). *Proceedings of a Seminar on Ethical Implications of Assisted productive Technology for the Treatment of Human Infertility, 25–27 August 1997*. Cairo: Al-Ahram 1997, s. 104–108.

práva by mohlo být náhradní matce dáno za pravdu, protože je reálně tou, která porodila dítě s odvoláním na posvátný text (58:2) a také na tradici.⁴⁷

Druhý případ je variantou již popsané situace. Náhradní matka nosí vlastní biologické dítě a zároveň dítě druhé ženy a vlastního muže. Může se stát, že jedno z dětí zemře v průběhu těhotenství nebo porodu, a opět by mohly vzniknout nejasnosti ve věci určení identity dítěte. Které z nich bylo počato přirozenou cestou a které bylo počato metodou asistované reprodukce. Náhradní matka by opět mohla narozené dítě bez připuštění pochybností ze strany první matky označit za vlastní.⁴⁸

Pokud náboženské právo dovolí vznik takovéto situace uvnitř polygamního manželství, potom napomáhá k vytvoření situace, kdy jedna z matek, pokud ne obě, mohou chápat vlastní situaci jako nespravedlivou, nejasnou a také lidsky zraňující. A protože právo *šaría* odmítá nejasnost v jakékoliv situaci, a to zvláště v situaci, kdy mají být definovány vztahy v rodině, byla otázka náhradního mateřství diskutována ještě jednou ve světle popsaných případů. Osmé zasedání Akademie muslimského práva v Mekce v Saúdské Arábii proto odmítlo náhradní mateřství v rámci polygamního manželství s důvodem vytvoření nejasné situace matek a nejasné identity dětí.

V případě tohoto vyjádření se nejedná o závazný právní názor (*fatva*), přesto je právní hodnota prohlášení velmi vysoká a je také inspirací pro jednotlivé právní autority při formulaci jejich stanovisek. Vyjádření bylo později potvrzeno například obdobným způsobem v Jordánsku v roce 1986⁴⁹ a mnozí další následovali.⁵⁰

Představený rámec diskuze ve světě islámu a především vybrané téma náhradního mateřství ukázalo na nevyhnutelnost řešení stanoveného tématu, které se dotýká každodenního života muslimů. Jak však výstižně formuloval v českém jazykovém prostředí Luboš Kropáček, záliba právníků ve spekulacích někdy vedla až ke kazuistikám, „při

⁴⁷ A. M. Y. Jaber. Ethical Fundamentals of the Concept of Surrogate Mothers. In: G. I. Serour (ed.). *Proceedings of a Seminar on Ethical Implications of Assisted productive Technology for the Treatment of Human Infertility*, 25–27 August 1997. Cairo: Al-Ahram 1997, s. 80–95.

⁴⁸ D. Aïghetchi. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 144–146.

⁴⁹ Islamic Fiqh Academy Jeddah. *Resolutions and recommendations of the Council of Islamic Fiqh Academy: 1985–2000 – Jeddah*. Jeddah 2000, s. 28–29.

⁵⁰ G. I. Serour. Medically assisted conception: dilemma of practice and research: Islamic views. In: G. I. Serour (ed.). *Proceedings of the First International Conference on Bioethics in Human Reproduction Research in the Muslim World, December 10–13, 1991*. Cairo 1991, s. 234–242.

nichž si autor vymýšlí nejrozmanitější malicherné nebo nepravděpodobné situace“.⁵¹ Takto se může jevit i diskuze v rámci dvou popsaných zasedání.

Právní systém je však po staletí formulován lidskými jedinci, kterým také nechybí bezprostřední kontakt s kulturou, a ta je nezřídka inspiruje k jisté diskontinuitě tradice ve snaze najít cestu k výjimce. Uvedeme druhý příklad, po němž přistoupíme k interpretační rovině mezináboženského vztahu na praktické rovině.

Jak bylo zmíněno výše, v sunnitské tradici se k dovořeným a k zakázaným metodám asistované reprodukce vyjádřil mezi prvními velký muftí v Egyptě Gád al-Hak 23. května 1980. Ve světě islámu je však stále otevřena otázka používání zmrazených embryí při asistované reprodukci. Na počátku 21. století byla otázka řešena v Káhiře na mezinárodní úrovni za přijetí předpokládaných axiomů dovoření homologické asistované reprodukce v existujícím svazku. Ohled byl brán také na věk ženy a její schopnost donosit, respektive vychovat dítě v pokročilém věku.⁵² V listopadu 2000 se konalo v Káhiře pracovní setkání na téma *Etické důsledky technologií asistované reprodukce*. Organizátorem bylo Islámské centrum pro studium a výzkum populace při Univerzitě Al-Azhar. Výsledek byl shrnut v závěrečném prohlášení, které se vyjadřuje k otázce uchování zmrazených embryí a jejich aplikace po menopauze. Text považuje těhotenství po menopauze za legální, ovšem jen ve výjimečných a odůvodněných případech, a to při vyloučení *ziná* a za těchto okolností: „zachování integrity genetického původu dítěte, silný tlak okolností, alespoň relativní bezpečí pro matku i dítě, schopnost rodičů dostát povinnostem spojeným s výchovou dětí“.⁵³

Stejná komise v roce 2000 diskutovala také otázku početí dítěte po smrti manžela z jeho uchovaného spermatu a nedospěla k jednoznačnému výsledku.⁵⁴ O rok později se pak ukázala nová výzva vycházející tentokrát z reálného života. Zainteresovanou náboženskou autoritou byl šejk Muhammad Saíd Tantávi (1986–1996), jenž vydal *fatvu*,

⁵¹ Luboš Kropáček. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad 1992, s. 126.

⁵² D. Atighetchi. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 146.

⁵³ G. I. Serour. Religious perspectives of ethical issues in ART: Islamic perspectives of ethical issues in ART. *Middle East Fertility Society Journal* 10, 5 (2005), s. 185–190.

⁵⁴ G. I. Serour (ed.). *Proceedings of the Workshop on Ethical Implications of Assisted Reproductive Technology for the Treatment of Infertility, 22–25 November 2000*. Cairo: Al-Ahram Press 2002, s. 106.

ve které odsoudil náhradní mateřství a autoritativně pojmenoval téma nové. Již od 16. listopadu 1988 byl diskutován právní názor egyptského šejka Abd Allaha al-Mušidda, který dovolil použít ženě manželovo sperma k oplodnění vajíčka i po jeho smrti, tedy v době neexistujícího manželství.⁵⁵ Šejk Muhammad Saíd Tantávi si po proběhlé diskusi v odborných kruzích znovu položil otázku, zda je toto jednání dovolené. Jednoznačně takovou techniku asistované reprodukce odmítl s argumentem, že manželství v této době již neexistuje, proto není dovoleno, aby žena s tímto mužem počala dítě.⁵⁶ Sledoval tak linii stanovenou v roce 1980.

Avšak praxe jeho nástupce ukazovala také na jiné možnosti. Velký muftí Egypta Faríd Vásil (1996–2002) osobně dovolil implantaci embrya vytvořeného z biologického materiálu manželky a manžela, do těla vdovy po smrti tohoto manžela. Ačkoliv se fakticky jednalo o těhotenství zahájené mimo manželství, okolnosti případu byly zřejmě hlavním argumentem, proč byla tato technika dovolena. Tento manželský pár se za života manžela shodl, že podstoupí techniku asistované reprodukce *in vitro*. Embryo bylo vytvořeno homologickou metodou, proto právně v pořádku, a bylo uchováno v mrazicím boxu. Když byl pár na cestě k implantaci embrya, stal se účastníkem dopravní nehody, v jejímž důsledku manžel zemřel. Vdova a příbuzní zemřelého požadovali po muftím, aby se k situaci vyjádřil. Respektive požadovali souhlas s dokončením procesu asistované reprodukce i mimo existující manželství. A Faríd Vásil oficiálně souhlasil s tímto postupem.⁵⁷

Důležité je vidět ve světě islámu pluralitu názorů, ovlivněnou jak náboženskou tradicí, tak také kulturním zázemím, ze kterého vychází náboženské autority i jednotliví věřící.

Mnohé aspekty rozhodovacího procesu jsou blízké kontextu rozhodování v křesťanském světě. Jeden ze základních impulzů, který k náboženským tradicím vychází ze sekulárního světa, je problematika nového definování terminologie, již se o tématu bude diskutovat.

⁵⁵ V. Rispler-Chaim. *Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century*, s. 26.

⁵⁶ D. Atighetchi. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 146.

⁵⁷ V. Rispler-Chaim. *Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century*, s. 26–27. V souvislosti s touto situací se pak kladla otázka implantace embrya do těla matky v době *ar-idda*, kdy po ukončení manželství je žena podle práva *šaría* povinná čekat po jistou dobu, zda se neukáže, že nosí dítě bývalého manžela. Toto a další témata však zcela přesahují možnosti textu, proto pouze odkážeme na literaturu. A. Sachedina. *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*, s. 122–146; D. Atighetchi. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 147.

Zároveň se jak muslimové, tak i křesťané mnohému učí od vědeckých oborů vycházejících z nenáboženského prostředí – přečtení lidského genu otevřelo otázku rozdílnosti a podobnosti žen a mužů v nových souvislostech.

Vedle toho jsou tu oblasti, kterými náboženské systémy obohacují svět nenáboženský. Jako jeden z provokativních je možné zmínit označení plodnosti a možnosti výchovy dětí jako vysoké, nikoliv však zcela nejvyšší hodnoty v lidském životě. Reprodukce a výchova dětí může být pojímána v nenáboženském prostředí jako základní právo člověka, a tím je prezentováno jako jedna z nejvyšších hodnot života. Stejně tak definování vztahu mezi rodiči a dětmi slovem láska je pro právní vědu či medicínu velmi problematické. Teologicky je definice možná.

Křesťansky rozlišovat v bioetice pomocí specifické pastorační péče

Křesťané tváří v tvář světu islámu potřebují interpretační klíč, který napomůže k orientaci ve způsobech řešení bioetických otázek. Autentickým čtenářem současných znamení doby je nynější papež katolické církve, který nabízí klíč k rozlišování a k neoddělování jednotlivých aspektů rozhodovacího procesu. V apoštolské exhortaci *Amoris laetitia* (česky *Radost z lásky*) z 8. dubna 2016 pojednává o problematice rodiny v různých životních situacích. Jednou z těchto situací je také mezináboženský kontext. Článek 46 se věnuje migraci jako znamení doby. V klíčové pasáži pojednávající o práci v praktické teologii je křesťanské doprovázení rodin popsáno takto: „To se má uskutečňovat rovněž pomocí specifické pastorační péče prováděné s ohledem na jejich kulturu, na jejich výchozí náboženskou a lidskou formaci a na duchovní bohatství jejich obřadů a tradic.“⁵⁸ Papež František inspirativně rozlišuje mezi pěti různými aspekty lidského života: kultura, náboženská formace, lidská formace, duchovní bohatství obřadů a duchovní bohatství tradic. Pět aspektů lidského života tvoří nerozdílný celek, který integrálně dokáže prezentovat pouze člověk jako autentická osoba. Model doprovázení a neoddělování použijeme jako interpretační klíč k nakládání s praktickými tématy bioetiky.

⁵⁸ Papež František. *Amoris laetitia: Posynodální apoštolská exhortace o lásce v rodině*. Praha: Paulínky 2016, čl. 46.

Jinými slovy při posuzování rozhodovacího procesu v bioetice v rámci světa islámu je třeba pečlivě rozlišovat mezi jednotlivými aspekty lidského života. Není možné každé rozhodnutí odůvodnit prostou příslušností k náboženské tradici a poslušností náboženské autoritě. Páry postižené neplodností i náboženští vůdcové mnohdy myslí, jednají a prožívají, protože jsou nábožensky vychováni jako muslimové, ale velmi často také proto, že jsou jistým způsobem lidsky formováni, ale i proto, že jsou součástí kulturního paradigmatu s jistou hodnotovou orientací, nebo proto, že participují na bohatství duchovních rituálních a tradic, které formuje jejich myšlení. A samozřejmě často jednají, aniž by dokázali explicitně vyslovit důvody svého jednání.

Podle tohoto interpretačního klíče lze shrnout, že pro křesťany v otázkách bioetiky není možné marginalizovat roli náboženství islámu v rozhodovacím procesu, protože tvoří neoddělitelnou součást života osoby. Také platí, že není možné absolutizovat roli náboženství v životě muslima, protože nedílnou součástí jeho života jsou kulturní vzorce, lidská formace a další aspekty, které tvoří nedílnou součást rozhodovacího procesu. Jak také potvrzuje odborná literatura, mnoho neplodných párů z tradičně muslimských zemí Severní Afriky a Středního východu i přes jednoznačné odmítnutí heterologických metod asistované reprodukce náboženskými autoritami cestuje za těmito službami do zemí, kde je metoda dostupná. Pokud se podaří páru zachovat problém neplodnosti v rámci rodiny a přátel v tajnosti a odcestovat do zahraničí s věrohodným alibi, nevzbudí sebemenší podezření, když několik měsíců po návratu oznámí, že čekají potomka.⁵⁹

Závěr

Dvacáté století bylo z pohledu křesťanské teologie dobou velkých posunů v mezináboženských otázkách. Křesťanští teologové a magisterium katolické církve se snaží nejpozději od druhé poloviny minulého století hledat společný jazyk komunikace a také společná témata k diskusi. Zvláštní zřetel je věnován vztahům k islámu. Po stránce teoretických konceptů je tematika mezináboženských vztahů řešena intenzivně. V oblastech praktické spolupráce se ukazují oblasti, které silně zasahují jak křesťanství, tak i islám. Etické otazníky v medicíně patří mezi nejaktuálnější a otevírají pole pro účinnou spolupráci.

⁵⁹ D. Atighetchi. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 146.

V předloženém textu jsme představili základní rámec diskuze nad bioetickými tématy ve světě islámu a na příkladu asistované reprodukce také způsob diskuze nad jednotlivými otázkami.

Při absenci samostatného oboru bioetiky je základním rámcem pro diskuzi v bioetice náboženská právo *šaría*, které se zabývá všemi aspekty lidského života. Pro externího pozorovatele je pozoruhodná metoda revize rozhodnutí muslimských autorit a možné přehodnocení paradigmatu. Bioetické otázky z praktického života jsou urgentní a náboženský systém islámu na ně dává odpovědi z perspektivy zjevných pravd. Je tedy zřetelné, jak je problematické podávat z náboženského hlediska definitivní odpovědi na otázky položené vědami, jejichž závěry jsou vždy tentativní.

Ve vztazích křesťanství a islámu v oblasti bioetiky je velmi často řešena tematika asistované reprodukce, která je dnes nabízena v mnoha reprodukčních centrech v západním světě, stejně jako v tradičně muslimských zemích. Shoda křesťanů a muslimů panuje nad základním principem práva na sdílení společenských dober, a tedy práva na lékařskou péči.⁶⁰ Jiným společným prvkem je jistá míra relativizace přítomnosti dětí v rodině, když je konstatováno, že se pro manžele nejedná o nejvyšší životní dobro. Proto obě tradice shodně neabsolutizují snahu o zajištění potomka. Následující diskuze nad způsoby a pravidly asistované reprodukce, jako i nad mnoha jinými tématy dochází v obou náboženských tradicích k různým výsledkům.

Možným interpretačním klíčem vedoucím k porozumění a k pochopení problematiky bioetických otázek ve světě islámu je metoda četby a rozlišení náboženské formace, lidské formace, kulturní formace a duchovního bohatství v životě každé osoby, bez jejich oddělování v životě každé lidské osoby. To umožňuje kritický a vyvážený přístup, který dovolí nepřeceňovat ani neuменьšovat roli náboženství v životě člověka.

*Cyriľometodějská teologická fakulta
Univerzita Palackého v Olomouci
Univerzitní 244/22
771 11 Olomouc
E-mail: jaroslav.franc@upol.cz*

⁶⁰ B. Andrew Lustig, The Common Good in a Secular Society: the Relevance of a Roman Catholic Notion to the Healthcare Allocation Debate. *The Journal of Medicine and Philosophy* 18 (1993), s. 569–587.